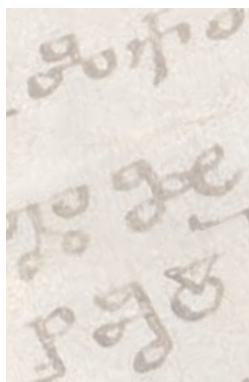
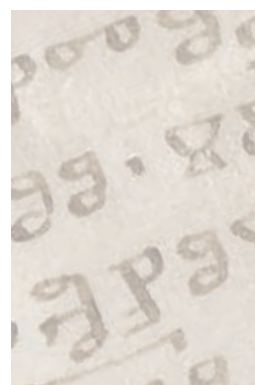
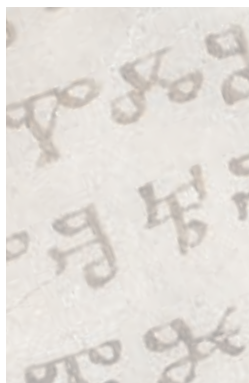


CYRILOMETODĚJSKÁ MISIE A EVROPA

1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu

Pavel Kouřil a kol.





**VELKÁ
MORAVA**

1150 let křesťanství ve střední Evropě



Cyrl a Metoděj
1150 let

CYRILOMETODĚJSKÁ MISIE A EVROPA

– 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu

Pavel Kouřil a kol.

CYRILOMETODĚJSKÁ MISIE A EVROPA

– 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu

Pavel Kouřil a kol.



Cyrlometodějská misie a Evropa

– 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu

Vedoucí autorského kolektivu:	doc. PhDr. Pavel Kouřil, CSc.
Autoři:	Maddalena Betti, Ph.D., prof. Ivan Biliarsky, DrSc., PhDr. Ivana Boháčová, Ph.D., PhDr. František Čajka, Ph.D., Mgr. Václav Čermák, Ph.D., PhDr. Eva Doležalová, Ph.D., doc. PhDr. Luděk Galuška, CSc., PhDr. Milan Hanuliak, DrSc., prof. PhDr. Michaela Soleiman pour Hashemi, CSc., prof. PhDr. Martin Homza, Ph.D., prof. PhDr. Petr Charvát, DrSc., prof. Sergej A. Ivanov, prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D., prof. Dr. hab. Krzysztof Jaworski, assoc. prof. Marija A. Jovčeva, Mgr. David Kalhous, Ph.D., doc. Mgr. Antonín Kalous, M.A., Ph.D., PhDr. Blanka Kavánová, CSc., prom. fil. Václav Konzal, doc. PhDr. Pavel Kouřil, CSc., PhDr. Pavel Kůrka, Th.D., Mgr. Naďa Labancová, Ph.D., prof. Dr. Christian Lübke, Prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D., prof. PhDr. Zdeněk Měřínský, CSc., doc. PhDr. Jiří Mikulec, CSc., Mgr. Tomáš Parma, Ph.D., PhDr. Karol Pieta, DrSc., Mgr. Štefan Pilát, Ph.D., PhDr. Lumír Poláček, CSc., prof. Dr. hab. Jacek Poleski, PhDr. Naďa Profantová, CSc., ao. Univ.-Prof. Dr. Johannes Reinhart, prof. PhDr. Alexander T. Ruttkay, DrSc., prof. PhDr. Petr Sommer, CSc., DSc., Dr. Marek Stawski, Ján Steinhübel, CSc., prof. em. Francis J. Thomson, prof. Christo Trendafilov, Anatolij A. Turilov, Ph.D., PhDr., Dr.h.c. Vladimír Vavřínek, CSc., prof. PhDr. Radoslav Večerka, DrSc., Doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D., prof. PhDr. Martin Wihoda, Ph.D., prof. em. Dr. Herwig Wolfram, prof. Ian Wood, prof. Giorgio Ziffer, prof. PhDr. Josef Žemlička, DrSc.
Recenzenti:	prof. PhDr. Jan Klápště, CSc. prof. PhDr. Tatiana Štefanovičová, CSc.
Technický editor:	Mgr. Jana Fantová
Korektury pramenů:	Mgr. David Kalhous, Ph.D.
Korektury staroslověnských textů:	Doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D.
Korektury anglického jazyka:	Bc. Tereza Bartošková Paul Michael Maddocks, M.A.
Překlady anglického jazyka:	Louise Bromby Dott. Eva Cimlerová Mgr. Jana Kličová Mgr. Adam Kulhavý Ing. Yvona Levíčková Lingea s.r.o. Mgr. Petra Melichar, Ph.D. Mgr. Eva Mošová
Překlady německého jazyka:	Mgr. Tomáš Butela Lingea s.r.o.
Překlady ruského jazyka:	PhDr. Stanislav Oplatek
Překlady polského jazyka:	Mgr. Jana Gryc
Redakce:	Mgr. Zdenka Kosarová Mgr. Jana Gryc
Obálka, grafická úprava a tisk:	Arte73, s.r.o.

OBSAH

Cyrlometodějská misie a Evropa – 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu

Předmluva (Pavel Kouřil)	8
<i>ÚVOD</i>	
Vladimír Vavřínek – Universalismus cyrilometodějské misie	12
<i>PŘEDPOKLADY</i>	
Josef Žemlička – Christianizace a etatizační proces ve střední Evropě	22
Herwig Wolfram – Bavorská misie v Panonii v 9. století	28
Ian Wood – Latinská hagiografická literatura dokumentující misijní cesty od Rimberta po Bruna z Querfurtu	34
David Kalhous – Několik poznámek k sociální struktuře Velké Moravy	40
Zdeněk Měřínský – Pohanství a počátky křesťanství na Moravě a ve Slezsku	48
Lumír Poláček – Velkomoravská sakrální architektura – nové výzkumy, nové otázky	66
Luděk Galuška – Křesťanství v období byzantské misie a Metodějova arcibiskupství na bázi archeologických pramenů z oblasti Veligradu – Starého Města a Uherské Hradiště	74
Christian Lübke – Z perspektivy Východofrancké říše: Morava a její mocenský vzestup za knížete Rostislava	86
Jiří Macháček – Byzantská misie a doklady jejího působení na Pohansku u Břeclavi	92
Pavel Kouřil – Archeologické doklady křesťanství v památkách hmotné kultury 9. až 10. století na Moravě se zaměřením na křížky	102
Blanka Kavánová – Rekonstrukce relikviáře z Mikulčic	114
Alexander T. Ruttikay – Počátky křesťanstva a včasnostředověké sakrální architektury na území Slovenska – nové objevy a súvislosti	118
Milan Hanuliak – Karol Pieta – Odras christianizácie v hnutelných prameňoch z 9. stor. vo východných častiach Veľkej Moravy	134
Ivana Boháčová – Naďa Profantová – Čechy v době velkomoravské	148
Krzysztof Jaworski – Křesťanská Velká Morava a slezské země na konci 9. století	168
Jacek Poleski – Kontakty Velkomoravské říše s kmeny z oblasti Malopolska – krátká epizoda nebo společné kořeny	178
<i>BRATŘI ZE SOLUNĚ</i>	
Sergej Ivanov – Cyril a Metoděj mezi byzantskými misionáři: obecné rysy a unikátní vlastnosti	196
Libor Jan – Počátky moravské církevní organizace a charakter Metodějova arcibiskupství	200
Maddalena Betti – Vznik Sancta Ecclesia Marabensis: Listy papeže Jana VIII. (872–882)	206
Ivan Biliarsky – První stať Zákona sudnyho ljudem a právní dědictví moravské misie svatých bratří Cyrila a Metoděje	210
Ján Steinhübel – Metodov konflikt s bavorskými biskupmi	220
Petr Charvát – A montibus usque ad mare: Morava a Benátky v 9. století	226
Christo Trendafilov – List patriarchy Fotia katolíku Zachariáši, Konstantin Filozof a vznik prototypu misionářského jazyka v období let 860–863	230
Marija Jovčeva – Slovanská bohoslužba na Velké Moravě a její hymnografické komponenty	240
Giorgio Ziffer – Konstantin-Cyřil, Metoděj a filologie	250
Radoslav Večerka – Kyjevské listy a Velká Morava	252
Štefan Pilát – Cyrilometodějský překlad apoštola a jeho další vývoj v slovanské rukopisné tradici	256
Miroslav Vepřek – Staroslověnské paraliturgické památky velkomoravského a českého původu	268
Anatolij Turilov – K výzkumu velkomoravského písemného dědictví: předběžné závěry, sporné otázky a perspektivy	272

PAMĚŤ

Václav Konzal – Kontinuita slovanské liturgie v přemyslovských Čechách	282
Petr Sommer – Svatý Prokop a Sázavský klášter	284
František Čajka – Srbskocírkevněslovanský rukopis Modlitby sv. Řehoře	288
Václav Čermák – Církevněslovanské písemnictví Slovanského kláštera v Praze	292
Martin Wihoda – Cyrilometodějská tradice v paměti přemyslovského věku	298
Eva Doležalová – Cyrilometodějská tradice v lucemburských Čechách	304
Antonín Kalous – Cyrilometodějská tradice v pozdně středověkých českých zemích	310
Pavel Kůrka – Ohlasy cyrilometodějské tradice v české reformaci	318
Tomáš Parma – Cyrilometodějské dědictví v rekatolizačních plánech na Moravě	322
Jiří Mikulec – Cyrilometodějská tradice v barokních Čechách	330
Johannes Reinhart – Velkomoravské dědictví v jihoslovanském písemnictví	338
Marek Stawski – Cyrilometodějská tradice v Polsku: Kristiánova legenda ve službách jagellonských ambicí	346
Martin Homza – Cyrilo-metodská tradícia v staršej uhorskej a slovenskej historiografii do konca 16. storočia	352
Nada Labancová – Obraz svätých Konštantína a Metoda v slovenskej literatúre 17.–18. storočia	358
Michaela Soleiman pour Hashemi – Vídeňská cyrilometodějská kázání 18. století	364
Francis J. Thomson – Život Metoděje a Cyrila v menologiu Demetria Tuptala	370

PŘEDMLUVA

Pavel Kouřil

V roce 2013 jsme si připomněli 1150 let od příchodu byzantské pastorační misie na Velkou Moravu (863), v jejímž čele stáli intelektuálně neobyčejně zdatní, slovanského jazyka znalí a v misijské práci již osvědčení solušští bratři – filozof a teolog Cyril a mnich Metoděj. Oba vzdělaní Řekové přeložili do slovanského jazyka základní bohoslužebné texty, pro něž vytvořili zvláštní písmo – hlaholici. Vyvrcholila tak snaha moravského panovníka Rostislava (846-870) o stabilizaci a kvalitativně vyšší uspořádání církevních poměrů na Moravě, snaha o vlastní nezávislou církevní správu. A jakkoliv bylo jejich dílo po smrti Metodějově (885) na Moravě hrubě destruováno, mělo přesto dalekosáhlé důsledky, když našlo pokračování v mnoha jiných slovanských zemích, zejména u jižních a východních Slovanů, kteří dále rozvíjeli slovanskou liturgii a slovanské písemnictví.

Problematika cyrilometodějská byla v našem prostředí (ale samozřejmě nejen v něm) vždy velmi živá, sledovaná a studovaná z mnoha úhlů pohledu, a je živá i v současnosti, kdy byli svatí Cyril a Metoděj prohlášeni za spolupatrony Evropy. Jejich odkaz tak i přes značný časový odstup vytváří pomyslnou spojnici mezi různými sférami veřejného života a může sloužit jako jeden ze základních stavebních kamenů, z nichž se utvářela a může i nadále utvářet naše duchovní, ale také národní a státní identita. Dnes již jen obtížně uchopitelné množství poznatků a literatury věnované této tematice nás vedlo k myšlence uspořádat v souvislosti s tímto významným výročím mezinárodní vědecké sympozium, které by za účasti předních evropských odborníků a v širším internacionálním a mezioborovém kontextu sumarizovalo v jakési komplexnosti výsledky mnohaletých výzkumů a bádání jednotlivých relevantních oborů (archeologie, historie, dějin umění, slavistiky, filologie, literární vědy apod.). Pod názvem „Cyrilometodějská misie a Evropa – 1150 let od příchodu solušských bratří na Velkou Moravu“ ji ve spolupráci Akademie věd ČR, Ministerstva kultury ČR (projekt NAKI), Poslanecké sněmovny a Senátu Parlamentu ČR realizoval jako hlavní pořadatel Archeologický ústav AV ČR v Brně. Dalšími participanty byly Moravské zemské muzeum v Brně, Historický a Slovanský ústav AV ČR v Praze, Ústav archeologie a muzeologie a Historický ústav Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, Katedra historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a Zlínský kraj. Záštitu převzali předseda vlády, předseda senátu, předsedkyně Poslanecké sněmovny, arcibiskup pražský, arcibiskup olomoucký, představitel pravoslavné církve, předseda Akademie věd a řada dalších významných kulturně-politických činitelů. Akce se uskutečnila na starobylém Velehradě, významném duchovním a poutním místě spojeném s každoročními cyrilometodějskými oslavami, a to ve dnech 13. až 17. května roku 2013. Samotné jednání pak probíhalo ve Slovanském sálu Stojanova gymnázia. Zdravice pronesli předseda Akademie věd Jiří Drahoš, předsedkyně Poslanecké sněmovny Miroslava Němcová, metropolita moravský a arcibiskup olomoucký, nástupce na svatém stolci Metodějově, Jan Graubner a hejtman Zlínského kraje Stanislav Mišák.

Vlastní rokování bylo rozděleno do tří tematických bloků s názvy – Předpoklady, Bratři ze Soluně a Paměť, v nichž ve formě

hutných tezí odezněly 43 příspěvky, pronesené předními badateli z 10 evropských zemí (České republiky, Slovenska, Bulharska, Polska, Ruska, Velké Británie, Belgie, Itálie, Rakouska a Německa), s chronologickým záběrem od 8. / 9. století až po století osmnácté, jež provázela velmi bohatá a převážně i plodná diskuse. Za účelem vytvoření tematické monografie byly tyto teze jednotlivými zainteresovanými odborníky rozpracovány v kvalitní studii. Představují tak původní výstupy, posunující naše znalosti opět o krok kupředu.

Věříme proto, že si toto dílo najde široký okruh čtenářů, a to nejen v odborných kruzích.

Nedílnou součástí týdenního setkání byl i pestrý doprovodný program, v jehož rámci navštívili účastníci archeoskanzen v Modré nedaleko Velehradu, Památník Velké Moravy ve Starém Městě, sadskou výšinu v Uherském Hradišti a současnou nejvýznamnější velkomoravskou lokalitu Mikulčice. Je nám milou povinností poděkovat starostům všech zmíněných míst za vstřícnost, podporu a přátelské přijetí, stejně jako gymnazijnímu pěveckému sboru za originální zahajovací vystoupení. Sympozium mělo značný ohlas v médiích i mezi veřejností, kromě 51 specialistů se jí průběžně účastnilo dalších 220 zájemců (odborníků i laiků) o dané téma.

Brno, srpen 2014

ÚVOD

UNIVERSALISMUS CYRILOMETODĚJSKÉ MISIE

Vladimír Vavřínek

Constantine-Cyril and Methodius were sent to Moravia by the Byzantine Emperor Michael III and by Patriarch Photios to satisfy the request by Duke Rastislav, prepare local pupils for taking holy orders and to make necessary arrangements for establishing an ecclesiastical diocese independent from the Frankish episcopacy. The diocese should originally have been established within the Patriarchate of Constantinople; while in Moravia, however, both brothers understood that the goals of the Moravian ruler, with regard to the political-geographic position of the land and its former traditions, can only be achieved within the Western Patriarchate, under the patronage of Roman Pope. But this did not mean in any way that they would adopt an anti-Byzantine stance. Even though their mission took place during the first great dissension between the Western and the Eastern Church, at the time of the so-called Photian schism, they did not support any of the opposing parties but maintained a rare non-party stance. They themselves thought, lived and acted in the spirit of early Christian universalism and subordinated all their activities to the interests of the ruler and the people to whom they were sent. The primary goal intended to serve this purpose was to establish literature in local Slavic language and introduce it into the liturgy, as well. This original idea by Constantine the Philosopher was far beyond the borders of the then thinking not only in the West but also in the East, in Byzantium. This practice was very successful with missionary activities among the Moravian people, but met with hard resistance from Frankish clergy. The only support was granted to them by Popes Adrian II and John VIII, who followed thereby their own interests; their permission to hold church services in Slavic language, after all, was only limited to the territory of Svatopluk's Empire. The pupils of Methodius were expelled from Moravia after his death. Nevertheless, the cultural legacy of the Cyrillo-Methodian Mission – Old Church Slavonic literature and Slavic liturgy – were saved above all by the southern and eastern Slavs. These peoples thus could adopt Byzantine culture without losing their own national identity and being Hellenised; at the time of ecclesiastical dissension, however, in contradiction to the legacy of both Thessalonica brothers, they definitely took the party of Byzantine Orthodoxy which was hostile towards the Latin West.

Key words: Cyrillo-Methodian Mission, Old Church Slavonic literature, Slavic liturgy

Klíčová slova: Cyrilometodějská misie, církevně slovanské písemnictví, slovanská liturgie

Před 1150 roky přišla na Moravu na pozvání knížete Rastislava nevelká skupina byzantských misionářů vedená bratry Konstantinem-Cyrilem a Metodějem. Působení této misie na Moravě nebylo nijak dlouhé, trvalo jen necelou čtvrtinu jednoho století. Po smrti staršího z obou bratrů, arcibiskupa Metoděje, byli jeho byzantští druhové i domácí žáci ze země vyhnáni, někteří dokonce prodáni do ciziny do otroctví. Mohlo by se proto zdát, že to tedy byla jen krátká přechodná epizoda, hodná nanejvýš zaznamenání v historických příručkách. Ve skutečnosti však literatura věnovaná dějinám, činnosti i kulturnímu dědictví této misie už dosáhla rozměrů, které jedinec stěží může v úplnosti vůbec jen přehlédnout.¹ Nešlo přitom vždy jen o vědecké bádání,

případně odbornou diskusi. Cyrilometodějská tradice se v historii často stala předmětem protichůdných výkladů, stranických sporů, někdy i prostředkem k prosazování různých partikulárních zájmů, církevních, společenských i politických. A tak vzdor veškerému dosavadnímu badatelskému úsilí, jež bylo této problematice věnováno, si stále musíme klást otázku, jaký byl ve skutečnosti dějinný význam této misie, jež budila a namnoze stále ještě budí tak velký zájem a často i tolik sporů. A stejně tak vyvstává otázka, zda cyrilometodějská tradice má ještě co říci i naší současnosti.

Důvody, proč se moravský kníže Rastislav obrátil na byzantského císaře Michaela III. s žádostí o vyslání misionářů, byly účelově praktické, především politického rázu. Nešlo o christianizaci země. Dnes už je spolehlivě prokázáno, že zásluhou působení francýšských misionářů, s nimiž ovšem na tomto úkolu spolupracovali i duchovní z oblasti akvilejského patriarchátu, velká část obyvatel Moravy, zvláště však jejich společenských elit, přijala křesťanství už o více než tři desetiletí dříve. V důsledku toho církevní správa země podléhala biskupu města Pasova, který považoval Moravu za misijní oblast své diecéze a ustanovil v ní

¹ Literatura věnovaná cyrilometodějské problematice je dnes už nepřeledná. Bibliografie prací, které se k ní vztahují, které sestavili Grigor A. ILJINSKIJ, *Opyt sistematičeskoj kirillo-mefodevskoj bibliografii*, Sofia 1934; Michail POPRUŽENKO – Stojan ROMANČUK, *Kirilo-Methodievska bibliografija za 1934–1940*, Sofia 1940 (jejich doplněné reprinty byly vydány v Sofii 2003 a 2010) a konečně Ivan DUJČEV – Angelina KIRMAGOVA – Anna PAUNOVA, *Kirilometodievskaja bibliografija 1940–1980*, Sofia 1983, obsahují celkem téměř 13 000 položek. Dobrý přehled všech dochovaných pramenů k cyrilometodějské misii podává A. SALAJKA, *Die Quellen zum Leben und zur Geschichte von Konstantin-Kyryll und Method*, in: Antonín Salajka (vyd.), *Konstantin-Kyryll aus Thessalonike, Das östliche Christentum*, N. F. Heft 22, Würzburg 1969. Soubornou edicí všech pramenů vztahujících se nejenom k cyrilometodějské misii samé, ale k dějinám Velké Moravy vůbec, opatřenou paralelními překlady do češtiny, vydal se skupinou slavistů a klasických filologů historik Lubomír Emil HAVLÍK, MMFH I–V, Brno 1966–1976. Staroslověnský *Život Konstantinův* cituji v textu pod zkratkou *ŽK (Žitije Konstantina)*, ed. R. Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 57–115), staroslověnský *Život Metodějův (Žitije Mevodija)*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 134–163) pod zkratkou *ŽM*.

jako svého zástupce archiepiskopa, jemuž bylo všechno tamní duchovenstvo podřízeno.²

Kníže Rastislav, který v 50. letech 9. století dokázal vojensky prosadit nezávislost své země na francké říši, chtěl dosáhnout i toho, aby se Morava stala samostatnou i v oblasti církevní, aby měla vlastní církevní správu nezávislou na bavorském episkopátu. Proto někdy kolem roku 860 požádal papeže Mikuláše I. o zřízení samostatné moravské církevní diecéze, a teprve když se svou žádostí neuspěl v Římě, pokusil se dosáhnout uskutečnění tohoto záměru u druhé tehdejší mocnosti křesťanského světa, u konstantinopolského patriarchátu. Tam ho neodmítli, ovšem ani v Byzanci nevyšli žádosti moravského knížete vstříc v takovém rozsahu, jaký si on představoval. Vyslat okamžitě biskupa do země, s níž dosud neměli bližší styky, a snažit se bez dostatečných předběžných informací o tamních poměrech zřídit tam hned samostatnou církevní provincii, jim připadalo předčasné.³ Rozhodli se proto poslat na Moravu nejdříve dva schopné, v jiných diplomatických posláních už osvědčené misionáře, z nichž mladší, Konstantin, si pro svou učenost už v mládí vysloužil přívlastek Filosof, a starší, opat Metoděj, nabyl ještě před vstupem do kláštera organizační zkušenosti jako správce jedné provincie osídlené Slovanů. Jejich úkolem bylo ověřit, jaká je na místě situace, vytvořit podmínky pro případné zřízení diecéze a především vychovat domácí žáky, kteří by se potom mohli její správy ujmout.⁴

Toto oficiální pověření spojili ovšem oba bratři z vlastní iniciativy s velkolepým kulturním záměrem. Rozhodli se, že pro potřeby této misie přeloží do jazyka lidu, k němuž byli vysláni, knihy Písma a také liturgické texty. Takový záměr byl v té době něčím zcela novým, dosud naprosto neslýchaným. Nebylo to uplatnění běžné praxe byzantské církve, údajně podporující užívání domácích jazyků při misiích mezi dosud pohanskými národy, jak se tradičně předpokládalo.⁵ Byzantská církev byla od svých samých začátků čistě jen řecká. Je sice pravda, že na křesťanském Východě, v Sýrii, Egyptě, Mezopotámii i na Kavkaze v Arménii a Gruzii tamní národy rozvíjely písemnictví ve svých vlastních jazycích a v nich celebrouly i bohoslužby. To však byl přirozený výsledek rozvoje

křesťanství v oblastech, jež měly už od pradávna svou vlastní kulturu, a v období pozdní antiky prožívaly díky přijetí křesťanské víry její novou renesancí. Vznik těchto národních kultur, z nichž každá užívala v písemnictví i vlastní zvláštní abecedu, však nebyl nijak závislý na souhlasu či snad podpoře oficiálních byzantských autorit, tím méně pak vycházel z jejich iniciativy. Právě naopak ztráta těchto oblastí v důsledku arabské expanze v 7. století jen přispěla k naprosté helenizaci celé byzantské společnosti, tím spíše pak byzantské církve.⁶

Když se v 9. století v souvislosti s novým mocenským rozmachem byzantské říše znovu začne rozvíjet její misijní činnost, ať už uvnitř říše či mezi jejími sousedy, neslyšíme ani v jednom případě, že by byzantští duchovní překládali posvátné knihy do jejich řeči, tím méně pak že by ji zaváděli i do liturgie. Od konce 8. století se vláda v Konstantinopoli usilovně snažila znovu podřídit své moci slovanské kmeny, které dříve obsadily Řecko a Peloponés. V souvislosti s tím usilovala o akulturaci těchto Slovanů spočívající především v jejich christianizaci a helenizaci. Oba tyto procesy splývaly v jediný.⁷ Otázka užití domácích jazyků nepřišla v úvahu ani tehdy, když patriarchové Fotios a později také Ignatios vyslali své misionáře do Bulharska a na Rus. Oba tam vyslali pouze kněze a později i biskupy mluvící řecky. V urputných sporech, které oba tito patriarchové sváděli s římskými papeži, ať už to byl Mikuláš I., Hadrián II. nebo Jan VIII., se vždy jednalo jen o to, pod čí jurisdikci má nově pokřesťanštěné Bulharsko patřit. V četných listech, které si v této záležitosti vyměnili, ani v aktech obou konstantinopolských koncilů (869/70 a 879/80), na nichž se o této sporné otázce jednalo, nenalezneme nikde ani zmínku o tom, že by byla vznesena otázka, v jakém jazyku je možno sloužit bohoslužby; bylo samozřejmé, že v úvahu přichází jen řečtina nebo latina.⁸

Záměr vytvořit pro potřeby misie u moravských Slovanů písemnictví v jejich vlastním jazyce a sloužit v něm i bohoslužby vzešel z vlastní osobní iniciativy Konstantina Filosa.⁹ V jeho době neměla tato myšlenka obdoby, představovala přímo převratný počín, který přesahoval meze myšlení tehdejších lidí

2 Vladimír VAVŘÍNEK, *Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens*, *Historica* 7, 1963, s. 5–56; TÝŽ, *Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě*, *Slavia* 32, 1963, s. 461–480; TÝŽ, *Církevní misie na Velké Moravě*, Praha 1963; Zdeněk Radslav DITTRICH, *Christianity in Great Moravia*, Groningen 1962; František DVORNÍK, *Byzantine Missions among the Slavs*, New Brunswick, N. J. 1971 (český překlad: *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970); Alexis Peter VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970. Nejnovější syntetickou monografií o dějinách a christianizaci Velké Moravy uveřejnil Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, *Vlastivěda moravská*, sv. 4, Brno 2011, kde je uvedena obsáhlá bibliografie.

3 K byzantským misiím obecně viz Hans Georg BECK, *Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich*, in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo XIV*, Spoleto 1967, s. 649–674; P. CHRISTOU, *The Missionary Task of the Byzantine Emperor*, *Byzantina* 3, 1971, s. 277–286; Christian HANNICK, *Die byzantinischen Missionen*, in: K. Schäferdiek (vyd.), *Die Kirche des frühen Mittelalters. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1*, München 1978, s. 279–359; Ihor ŠEVČENKO, *Religious Missions Seen from Byzantium*, *Harvard Ukrainian Studies* 12–13, 1988/89, s. 7–27; Sergej IVANOV, *Vizantijskoe missionerstvo. Možno li sdelat' iz „varvara“ christianna?*, Moskva 2003 (český překlad: *Byzantské misie, aneb je možné udělat z barbara křesťana?*, Červený Kostelec 2012).

4 Z nespočetných dřívějších prací věnovaných dějinám Cyrila a Metoděje uvedme aspoň: František DVORNÍK, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, Praha 1933; Franz GRIVEC, *Konstantin und Method*, *Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960; Leonard BOYLE, *Cirillo et Methodio, I santi apostoli degli Slavi*, Roma 1963; Pierre DUTHILLEUL, *L'Évangélisation des Slaves*, *Cyrille et Méthode*, Tournai 1963. Antonios-Emilios N. TACHIAIOS, *Cyrl and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, Thessaloniki 1989. Já jsem své názory nejnověji shrnul v knize Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyrl a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013.

5 Např. Dionysios ZAKYTHINOS, *Les peuples de l'Europe du Sud-Est et leur rôle dans l'histoire. La synthèse byzantine*, in: 1^{er} Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes, Sofia 1966, s. 21nn.; Ivan DUJČEV, *La problema delle lingue nazionali nel medio evo e gli Slavi*, *Ricerche slavistiche* 8, 1960, s. 59. Nejnověji Judith HERRIN, *Byzantium. A surprising life of a medieval empire* (chapter Cyril and Methodius, Apostles to the Slavs), London 2008, s. 131–138.

6 Gilbert DAGRON, *Les origines de la culture et langue de l'État*, *Revue historique* 93, t. 241, 1969, s. 23–53.

7 Výslovně to vyjádřil císař Lev VI. v chvalořeči na svého otce Basilea I. (*Leoni VI. Taktika* XVIII, 101, in: *Patrologia graeca* 107, ed. Jean Paul Migne, Paris 1863, col. 969). Srov. Dimitri OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500–1453*, London 1971, s. 69–70; Antonios-Emilios N. TACHIAIOS, *Cyrl and Methodius of Thessalonica*, s. 86–96, předložil naopak hypotézu, že byzantské vládní kruhy programově připravovaly zvláštní projekt pro chystanou misi ke Slovanům, pro níž hledal oporu u údají ŽK 8, podle něhož Konstantin při zímni zastávce na cestě k Chazarům našel v Chersonu na Krymu evangelium a žaltář napsaný „ruskými písmeny“ a „setkal se tam s člověkem mluvícím touto řečí“. Tuto tezi pak A. E. N. TACHIAIOS podrobněji rozvedl v studii *Cyrl and Methodius in the Perspective of the Byzantine „Slavic Project“*, in: *Obraz i slovo – Εικόνα και λόγος. Recueil à l'occasion du 60^e anniversaire du Prof. Axinia Džurova*, Sofia 2004, s. 407–415. Srovnaj mou polemiku s tímto výkladem: Vladimír VAVŘÍNEK, „*Russische Buchstaben*“ im byzantinischen Cherson, in: Klaus BELKE et al. (vyd.), *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Wien – Köln – Weimar 2007, s. 693–703.

8 Průběh těchto jednání a jejich pozadí podrobně vylíčil František DVORNÍK, *The Phatiana Schism. History and Legend*, Cambridge 1948 (český překlad: *Fotiova schizma. Historie a legenda*, Olomouc 2008, s. 83–211), kde jsou uvedeny a v úryvcích i citovány všechny relevantní prameny. Viz též Vasil GJUZELEV, *Knjaz Boris I. Bulgaria prez vtorata polovina na IX vek*, Sofia 1969, s. 241–323; Hans Dieter DÖPMANN, *Zum Streit zwischen Rom und Byzanz um die Christianisierung Bulgariens*, *Palaeobulgarica* V/1, 1981, s. 62–73; Liliana SIMEONOVA, *Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s–880s*, Amsterdam 1998. Výtečný přehled těchto sporů nejnověji podal Henry CHADWICK, *East and West. The Making of a Rift in the Church*, Oxford 2003, s. 95–192.

9 Tento názor jsem předložil ve studii Vladimír VAVŘÍNEK, *The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy*, in: V. Vavřínek (vyd.), *Beiträge zur byzantinischen im 9.–11. Jahrhundert*, Praha 1978, s. 255–279 (ruský překlad: *Kul'turnye i cerkovno-političeskije predposylki vznikovenija slavjanskaj liturgij*, in: Peter Dinekov et al. (vyd.), *Kirilo-Methodievskij studij IV*, Sofia 1987, s. 130–137); Vladimír VAVŘÍNEK – Bohumila ZÁSTĚROVÁ, *Byzantium's Role in the Formation of the Great Moravian Culture*, *Byzantinoslavica* 43, 1982, s. 161–188.

nejen na Západě, ale i Konstantinových byzantských vrstevníků. V době vrcholného mocenského rozmachu byzantské říše byly pro byzantské intelektuály, světské i církevní, typické spíše pocity jejich vlastní kulturní superiority a arogantní nadřazenost vůči všemu neřeckému.¹⁰ Charakteristický je v tomto ohledu výrok císaře Michaela III., který v dopise papeži Mikuláši I. označil pohrdavě i latinu jako „jazyk barbarský a skytský“.¹¹ Přibližně v téže době patriarcha Fotios, učitel Konstantina-Cyrila, formuloval přesvědčení, nepochybně sdílené převážnou většinou jeho vrstevníků, že Boží prozřetelnost záměrně vyvolila řečtinu jako prostředek k šíření křesťanské víry, protože jenom ona skýtá všechny vyjadřovací prostředky pro vystižení a přesnou formulaci všech jejich subtilností.¹²

Konstantin Filosof byl vynikajícím filologem; už od dětství projevoval mimořádné lingvistické nadání. Zájem o knihy Starého zákona a jejich exegezi ho přivedl ke studiu hebrejštiny. Zcela nepochybně měl i dobrou představu o tom, že východní křesťanské národy žijící mimo hranice byzantské říše užívají svých vlastních domácích jazyků v bohoslužbě.¹³ Na rozdíl od mnoha svých vrstevníků to považoval za jejich nezadatelné právo, jehož odůvodnění nacházel ve slovech Písma, zvláště pak v listech apoštola Pavla, který prolomil náboženskou uzavřenost židovské komunity a učil, že slova Kristova je třeba hlásat všem národům.

Velký vliv na jeho uvažování měly také výklady jeho učitele Fotia, jenž se svými studenty probíral literární a teologická díla, která sám studoval. Fotios zřejmě věnoval mnoho času studiu epistol apoštola Pavla. Při rozboru jeho první řeči ke Korintským se podrobně zabýval otázkou srozumitelnosti výkladu a svým žákům zdůrazňoval, že mají využívat moci slova k výchovným účelům. Šlo mu o to, jak využít výrazových prostředků řeči a možností rétoriky k účinnějšímu vyjádření a jasnější formulaci toho, co chtěl přednášející svým posluchačům říci.¹⁴ Když však Fotios mluvil o srozumitelnosti řeči, měl přítom na mysli jediný jazyk, který pro byzantského vzdělance přicházel v úvahu – jazyk řecký, který podle jeho přesvědčení byl pro svou dokonalost záměrně vyvolen Božskou prozřetelností k šíření slova božího, a v němž proto byla také napsána svatá Písma.

Tyto úvahy na mladého Konstantina nepochybně hluboce zapůsobily. Při přípravě na své misijní působení však došel ve svých úvahách mnohem dál než jeho učitel, dospěl k přesvědčení, že Kristovo učení musí být pohanskému národu hlásáno tak,

10 Ihor ŠEVČENKO, *Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission*, *Slavic Review* 23, 1964, s. 220–236, zvláště 226–228; D. BOLENSKY, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, in: *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo XIV*, Spoleto 1967, s. 587–609, zvláště 594–608.

11 *Nicolai I. papae epistolae*, ed. Ernst PERELS, in: *MGH Ep. 6*, Berlin 1925, č. 88, s. 459.

12 Fotios formuloval tyto názory v listech katolíku arménské církve Zachariášovi (Francis DVORNÍK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass. 1958, s. 239–2), jejichž autentičnost je některými badateli zpochybňována; viz Vlada A. ARUTJUNOVA FIDANIAN, *K voprosu ob avtorste Poslnija k Zaxarii*, Moskva 1996, s. 56–75. Bez ohledu na to, zda Fotios skutečně sám formuloval tyto dopisy, či zda jsou dílem někoho jiného, není třeba pochybovat, že vyjadřují jeho názory. V dopise adresovaném „akvilejskému patriarchovi“ tvrdil, že papež Lev III. dal vyryt Vyznání víry na stříbrnou desku v řečtině, aby zajistil, že jeho přesné znění nebude zkromoleno při formulaci „v barbarském jazyku“, čímž zřejmě mínil latinu (*Photii epistolae et amphilochia II*, ed. Basileios Laourdas – Leendert Gerrit Westerink, Leipzig 1984, Ep. 291, s. 141–142); ve skutečnosti papež dal zhotovit dvě desky a na jedné nechal Credo vyryt řecky a na druhé latinsky.

13 František GRIVEC, *De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii*, *Opera Academiae Velehradensis* 10, Kroměříž 1922.

14 Růžena DOSTÁLOVÁ, *Zur Entwicklung der Literarästhetik in Byzanz von Gregorios von Nazianz zu Eustathios*, in: V. Vavřínek (vyd.), *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jahrhundert*, Praha 1978, s. 143–177, zvláště 148–149.

aby mu mohl dobře porozumět, protože jen tak je bude moci přijmout za své; že mu musí být zprostředkováno v řeči jemu srozumitelné, v jeho řeči vlastní. Samozřejmě už dříve misio-náři, západní i východní, museli ovládnout jazyk lidu, k němuž přišli, aspoň do té míry, aby mu mohli vysvětlit hlavní základy křesťanské víry. Vesměs to však byly, aspoň na Západě, jen ty nejzákladnější poučky: vyznání víry, modlitba Otčenáš, křestní slib, zповědní modlitba, poučení o hříších a ctnostech.¹⁵ S takovou představou se však Konstantin nehodlal spokojit. Spatřoval smysl svého poslání na mnohem vyšší úrovni, chtěl Slovanům zprostředkovat možnost, aby mohli poznat slovo Páně v jeho autentické podobě, aby je mohli ve své řeči číst anebo slyšet tak, jak bylo zaznamenáno v Písmu svatém, v evangeliích. Tuto vznešenou myšlenku pak vyjádřil s úchvatnou působivostí řadou poetických přirovnání ve své veršované předmluvě k slovanskému překladu evangelií zvané *Proglas*: že „bude jen zvukem zvonce měděného“, bude-li některému národu hlásáno slovo Páně v jazyce mu cizím, že národy musí mít knihy hovořící k nim řečí srozumitelnou – jejich řečí vlastní, jinak že „budou jakoby nahé v zápase s protivníkem lidských duší“, neboť „duše knih zbavená zdá se být v člověku mrtvá“.¹⁶

Konstantin byl jako typický byzantský vzdělanec přesvědčen, že pravá víra může být založena jenom na svědectví svatých knih, že pouze z knih lze nabyt skutečnou vzdělanost. Proto si v rozhovoru s císařem jako podmínku své misie na Moravu stanovil, že bude moci Slovanům pořídit knihy v jejich jazyce, protože jen tak ji bude moci úspěšně uskutečnit (*ŽK*, kap. 14). Když však hovořil o knihách, měl tím na mysli především knihy par excellence – knihy Písma, jež byly pro něho zdrojem všeho poznání a zárukou pravé víry. Lze se jen dohadovat, proč císař a patriarcha vyhověli tomuto jejich požadavku, který jinak v byzantské misijní politice zřejmě nepřicházel v úvahu. O entuziastické přesvědčivosti Konstantinova výkladu není třeba pochybovat. Lze však předpokládat, že nemalou úlohu při císařově rozhodování hrála i ta skutečnost, že se jednalo o vyslání misie do vzdálené země ležící mimo sféru bezprostředních byzantských mocenských zájmů, kde je takový experiment nemohl nijak ohrozit.

Konstantin se vytčeného úkolu okamžitě s velkou energií ujal a společně s bratrem Metodějem a několika druhy, kteří, jak praví životopisec, „byli stejného ducha“, ještě před odchodem z Konstantinopole přeložili lekcionář (*aparakos*). Později na Moravě v této činnosti intenzivně pokračovali a pořídili úplný překlad všech čtyř evangelií doplněný ještě o „Apoštol“, tj. Skutky apoštolské a listy apoštolů. Význam a kulturní dosah tohoto jejich počínu lze stěží dostatečně docenit. Od doby Wulfilova překladu biblických knih do góštiny ve 4. století (a zdá se, že jen některých) to bylo ve středověké Evropě poprvé, že byly knihy Písma, konkrétně Nového zákona, do té doby na Západě dostupné jen hrstce vzdělanců schopných číst latinsky, přeloženy do nějakého domácího jazyka.

Pro potřebu literárních záznamů ve slovanské řeči považoval Konstantin za nezbytné vytvořit zvláštní abecedu (dnes nazývanou *hlaholice*), jež by měla písmena pro všechny její hlásky; i v tom se zřejmě inspiroval vzory národů křesťanského Východu, jež všechny rozvíjely písemnictví ve vlastním jazyku

15 Alexander V. ISAČENKO, *Začiatky vzdelenosti ve Velkomoravské říši*, Turčiansky sv. Martin, 1948.

16 Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské 863–865*, Praha 1966, s. 26–28., 103–104.

s využitím vlastní specifické abecedy.¹⁷ Nešlo však jen o písma, přestože ta plnila současníky tak velkým obdivem (či naopak hněvem). Aby Konstantin a Metoděj mohli uskutečnit zamýšlené překlady, museli vytvořit slovanský literární jazyk. Samozřejmě znali slovanskou řeč ze své rodné Soluně, ovšem to byl prostý, zcela jednoduchý jazyk bez jakékoli vytržbenosti, vhodný toliko pro účely každodenního života v rodině, na tržišti a při práci na poli. Pro překlad evangelií však tento běžně mluvený jazyk stačit nemohl. Oba bratři museli nejenom doplnit jeho slovní zásobu o množství nových výrazů, ale také vytvořit řadu nových, v něm dosud neexistujících syntaktických vazeb a obrátů.¹⁸ Výsledek jejich díla může vzbudit jen údiv. Jeden z velkých slavistů a byzantologů minulého století Ihor Ševčenko označil za jeden z velkých paradoxů činnosti obou soluňských bratří, že jimi vytvořená staroslověnská literatura dosáhla hned v samých začátcích takové jazykové dokonalosti, že celé následující generace autorů pišících touto řečí se marně pokoušely dosáhnout stejné úrovně.¹⁹

Jakkoli převratný, na tu dobu přímo neslýchaný počín představoval Konstantinův a Metodějův překlad knih Nového zákona, byla to jen jedna součást jejich velkolepého záměru. Záhy po příchodu na Moravu přeložili z řečtiny do slovanského jazyka i kánon mše, žaltář a hodinky a začali v něm sloužit bohoslužby. Sledovali tím hned dvojí cíl. Jeden byl zcela duchovní. Oba bratři byli přesvědčeni, že budou-li moci noví věřící plně rozumět slovům a modlitbám kněze, budou také moci spolu s ním duchovně prožít eucharistii, než kdyby jen trpně sledovali rituál, celebrowaný v jim nesrozumitelném jazyce. Zároveň však liturgie zpívaná v jejich vlastní řeči měla být i symbolickým vyjádřením toho, že tento kdysi „barbarský“ lid se už dostal na vyšší civilizační úroveň, že se stal rovnoprávným členem vyspělé křesťanské *oikumene*, vyjádřeno jejich vlastními slovy, že se stal „jedním z velkých národů, které slaví Boha svým vlastním jazykem“ (ŽK, kap. 14). Svému církevní politickému poslání dali vyšší obsahový smysl: byli přesvědčeni, že skutečně samostatným se může stát jen ten národ, který netoliko obhájí svou nezávislost vojenskou silou, ale ten, který také má a tvůrčím způsobem rozvíjí i vlastní kulturu. Proti požadavku, že nezbytnou cenou za vstup do civilizované, tj. křesťanské společnosti, je ochota dát se jí kulturně pohltit, prosazovali zásadu, že každý národ má Bohem dané právo vstoupit do ní jako rovnoprávný člen s vlastní řečí, aby tak mohl svým podílem přispívat k jejímu rozvoji.

To byly ovšem myšlenky, které narážely na nepochopení převážné většiny jejich současníků, a to nejen na Západě, který trval na výlučné exkluzivitě latiny, ale i na Východě, kde byzantská církev zase prosazovala hegemonii řeckou. Na zvlášť ostrý, přímo nenávislný odpor pak působení Konstantina a Metoděje naráželo u franckých a dalších latinských kněží, kteří působili na Moravě už před jejich příchodem. Jestliže už v samém příchodu, a potom zvláště v dalším působení byzantských misionářů, spatřovali hrubé porušení svých nároků na tuto oblast, pak zavádění slovanské liturgie představovalo v jejich pojetí přímo herezi, protože podle jejich tvrzení jedinými posvátnými jazyky, jichž bylo přípustno užívat v bohoslužbách, byly řečtina, latina

a hebrejščina.²⁰ Moravský kníže mohl sice poskytovat soluňským bratrům ochranu a podporu proti zlobě jejich nepřátel, ovšem uskutečnění svých cílů, vysvěcení domácích žáků a případné zřízení moravské diecéze mohli dosáhnout jen u nějaké vyšší církevní mocnosti. A je jedním z řady velkých paradoxů, pro dějiny cyrilometodějské misie tak příznačných, že toho tito byzantští misionáři nakonec docílili nikoli v Konstantinopoli, jak zřejmě původně zamýšleli, ale u apoštolského stolce v Římě.

Konstantin a Metoděj pobýli na Moravě asi tři a půl roku, přibližně od podzimu 863 do jara 867,²¹ tedy v době, kdy došlo k velké roztržce mezi konstantinopolským patriarchátem a papežskou kurií, kterou označujeme jako Fotiovo schisma. Šlo v ní o to, zda byzantská církev uzná nároky římského papeže na svrchované právo rozhodovat o veškerých sporných otázkách v rámci celé křesťanské církve včetně toho, kdo je oprávněn zasednout na stolec konstantinopolského patriarchy, či zda bude obhájena zásada církevní *pentarchie*, tj. právo pěti církevních patriarchátů na naprostou suverenitu v rozhodování o svých vnitřních záležitostech,²² s tím ovšem, že římskému biskupu jako uznávanému nástupci svatého Petra bude přiznáván čestný, nikoli však jurisdikční primát.²³ Za tímto sporem, v němž šlo především o prestiž obou vrcholných církevních stolic, spočívaly ovšem ještě příčiny další, mnohem praktičtější, čistě mocenské. Šlo o to, kdo z nich má nárok a bude také vykonávat církevní jurisdikci nad oblastí východního Illyrika, konkrétně nad nově pokřesťanštěným Bulharskem, které se stále výrazněji prosazovalo jako nová mocnost na politické mapě tehdejší Evropy.²⁴

Bylo příznačné pro oba soluňské bratry, že se do těchto mocenských sporů dvou předních církevních veličin nijak nevměšovali, že v nich s nezúčastněnou nadstranickostí zůstali zcela stranou. Sledovali jen zájem národa, k němuž byli vysláni, usilovali o dosažení cílů, jejichž uskutečněním byli pověřeni, a také o schválení prostředků, jež si k tomuto účelu oni sami zvolili. Přestože byli vysláni z Byzance očividně se záměrem připravit podmínky pro začlenění Moravy do konstantinopolského patriarchátu, během pobytu na Moravě si nepochybně museli uvědomit, že tato země geograficky i svou dosavadní tradicí patří do sféry patriarchátu západního. A tato skutečnost se pak stala jednoznačnou, když rozsah svého působení rozšířili i na Kocelovo knížectví v Panonii, jež v antickém období byla součástí říše západořímské, a v níž až do doby germánských a nomádských nájездů existovala rozvinutá církevní organizace podléhající supremacii

20 Důkladnou studii obsahující podrobný přehled vývoje těchto názorů opatřený vyčerpávající bibliografií obsáhlé literatury věnované této otázce podal Francis J. THOMSON, *SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages*, Analecta Bollandiana 110, 1992, s. 67–122.

21 Pro stanovení přesného data příchodu Cyrila a Metoděje na Moravu nejsou v pramenech žádné konkrétní údaje. I délka jejich pobytu na Moravě je udávána různě: 40 měsíců (ŽK), 3 roky (ŽM), 4 a půl roku (Legenda italská). Josef CIBULKA, *Der Zeitpunkt der Brüder Konstantin-Cyrl und Methodius in Mähren*, Byzantinoslavica 26, 1965, s. 318–364, se snažil přinést důkazy pro názor sdílený i některými dřívějšími historiky (F. Hýbl, J. Dekan, A. Frinta, L. E. Havlík), že oba bratři přišli na Moravu až roku 864. To však rozhodně odmítli Vojtěch TKADLČÍK, *Datum příchodu slovanských apoštolů na Moravu*, Slavia 38, 1969, s. 542–551, který naopak přesvědčivě obhajoval tradiční datování do roku 863. Své datování, samozřejmě nezbytně rovněž jen hypotetické, jsem se pokusil odůvodnit v knize Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyrl a Metoděj*, s. 130–131.

22 Hans Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, s. 32–35; Vittorio PERI, *La pentarchia – istituzione ecclesiale (IV–VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 34, Spoleto 1988, s. 209–318.

23 Francis DVORNÍK, *Byzantium and the Roman Primacy*, New York 1966; John MEYENDORFF (vyd.), *The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and in the Early Church*, Crestwood, N. Y. 1992.

24 Viz literaturu uvedenou v poznámce 8.

17 Thorvi ECKHARDT, *Azbuka. Versuch einer Einführung in das Studium der slavischen Paläographie*, Wien – Köln 1989.

18 R. VEČERKA, *Vliv řečtiny na staroslověnsčinu*, Listy filologické 94, 1971, s. 129–151; TÝŽ, *K vlivu latiny na staroslověnsčinu*, Slavia 47, 1978, s. 340–344.

19 Ihor ŠEVČENKO, *Three Paradoxes*, s. 231–236.

papežského stolce. Navíc příklon bulharského chána Borise k Římu, následující krátce poté co přijal křest z Byzance, také aspoň pro danou chvíli vytvořil nepřekonatelnou překážku mezi Moravou a jejich původní vlastí. Nicméně skutečnost, že oba bratři s sebou nesli ostatky svatého Klimenta, které Konstantin ještě před vysláním na Moravu objevil v Chersonu na Krymu během cesty k Chazarům, naznačuje, že přestože se oba bratři zcela jistě chtěli nakonec vrátit domů do Byzance, měli možná v úmyslu dojít předtím ještě *ad limina apostolorum*, k prahům apoštolským, a uložit tam ostatky čtvrtého římského biskupa na místo, odkud pocházel.

Translace ostatků jednoho z prvních papežů, který se v Římě právě v té době těšil mimořádné úctě, byla také asi jedním z hlavních důvodů, že papež Hadrián II. přijal oba bratry s tak velkou vstřícností, schválil jejich překlad Písma, dal vysvětit pět jejich žáků²⁵ a přikázal dokonce, aby ve čtyřech předních římských chrámech byly slouženy bohoslužby ve slovanském jazyce.²⁶ Byl to nesmírný úspěch, ale na delší dobu zůstalo jen při něm. Teprve někdy na jaře či v polovině roku 869, až poté co Konstantin skonal s pověstí svěťce v jednom římském klášteře, se papež Hadrián rozhodl vyjít vstříc požadavkům slovanských panovníků rozhodnutím obnovit někdejší panonskou arcidiecézi, zahrnující ovšem i Rastislavův moravský stát, a vysvětit do jejího čela Metoděje jako misijního arcibiskupa, kterého zároveň pověřil funkcí apoštolského legáta pro slovanské kraje s právem sloužit bohoslužby v slovanském jazyce. Byl to promyšlený plán. Obnovená panonská arcidiecéze měla papeži zajistit jeho svrchovanost nad západním Illyriem a zároveň sloužit jako pevná opora papežské moci jak proti byzantské rozpínavosti z jihovýchodu, tak i proti přílišné nezávislosti franckého episkopátu z druhé strany.²⁷

Tento záměr však narazil na prudký odpor východofranckého panovníka i bavorských biskupů. Díky rozporům uvnitř moravské vládnoucí vrstvy se Frankům roku 870 podařilo zmocnit se dočasně vlády nad Moravou a zajmout nejen knížete Rastislava, ale i Metoděje, který podle rozhodnutí soudu, uspořádaného bavorskými biskupy v naprostém rozporu s kanonickými předpisy, měl tajně navždy zmizet v nějakém klášteře ve Švábsku. Teprve poté, co kníže Svatopluk dokázal francké okupační oddíly z Moravy vyhnat, a sám se pevně ujal její vlády, podařilo se zásluhou energického zásahu Hadriánova nástupce papeže Jana VIII. dosáhnout toho, že Metoděj byl propuštěn z bavorského vězení

25 Jedním z příkladů nepodložených spekulací, kterými různí autoři chtějí nahradit chybějící konkrétní údaje v dochovaných pramenech, jsou snahy dát těmto světcům jména pěti druhů Konstantina a Metoděje, o nichž víme, že s nimi přišli z Byzance na Moravu (podle pozdější bulharské tradice tzv. Sedmipočetníků) – Klimenta, Nauma, Angelaria, Sávy (Sabbas) a Laurentia (místo něho je někdy uváděn jejich moravský žák Gorazd); viz Andrej ŠKOVIERA, *Svatí slovanskí Sedmipočetníci*, Bratislava 2010, s. 24; L. E. HAVLÍK v komentáři k *ŽM 6* a k *Legendě italské*, kap. 8, MMFH II, Brno 1967, s. 129, pozn. 3 dokonce určil, kteří z nich byli vysvěceni na kněze a kteří na lektory. Tito autoři ovšem nechali bez povšimnutí, že oba bratři vzali s sebou k vysvěcení své moravské žáky, které během pobytu na Moravě (případně i u Kocela) vzdělali v slovanském písemnictví. Nepřemýšleli o tom, kdo by tedy během oněch 40 měsíců jejich pobytu na Moravě měl sloužit bohoslužby v slovanské řeči, jestliže by Konstantin byl v celé byzantské misii jediným knězem.

26 K postoji papeže Hadriána II. viz výtečnou monografii Hans GROTZ, *Erbe wider Willen. Hadrian II. und seine Zeit*, Wien – Köln – Graz 1970, zejména s. 149–186.

27 Otázka obnovy panonské arcidiecéze vyvolala v poslední době značnou diskusi: Richard MARSINA, *Církevní organizace na Velké Moravě*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Zdeněk Měřínský (vyd.), *Velká Morava mezi Východem a Západem*, Brno 2001, s. 291–304; Libor JAN, *Počátky moravského křesťanství a církevní správa do doby husitské*, in: Mikulčícká symposia XXVII, Brno 2003, s. 7–20; David KALHOUS, *K významu sirmijské a apoštolské tradice při formování episkopální organizace na Moravě*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Jiří Mitáček, *Východní Morava v 10.–14. století*, Brno 2008, s. 43–52; Libor JAN, *Methodius' pannonsches oder mährisches Erzbistum?*, in: Jiří Macháček – Šimon Ungermann (vyd.), *Frühgeschichtliche Zentralorte in Mitteleuropa. Studien zur Archäologie Europas 14*, Bonn 2011, s. 665–668; Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, s. 173–189. Nejnověji o tom podrobně pojednala Maddalena BETTI, *The Making of Christian Moravia (858–882). Papal Power and Political Reality*, Leiden 2014.

a mohl se ujmout svého úřadu, byť jenom na Moravě. Blatenské knížectví zůstalo, vzdor snahám knížete Kocela, který ovšem záhy nato (874) zemřel anebo byl nějakým způsobem odstraněn, pod nadvládou Franků a obnovení panonské arcidiecéze zůstalo jenom vidinou z oblasti nespílitelných přání.

O to energičtěji postupoval Metoděj při budování slovanské církve na Moravě. S pomocí svých druhů vzdělával další domácí žáky, jež nyní měl už právo světit na jáhny a na kněze, věnoval se překladatelské a tvůrčí literární činnosti, k níž vedl i své spolupracovníky, a samozřejmě věren odkazu svého uctívaného bratra i nadále sloužil bohoslužby v slovanském jazyce, přestože mu Jan VIII. při jeho vysvobození z bavorského vězení přikázal, aby v této praxi už nadále nepokračoval.²⁸ To zavdalo latinským duchovním, kteří se odmítali se slovanskou liturgií smířit, příčinu k tomu, aby Metoděje, kterého navíc ještě i obviňovali z toho, že šíří byzantské heretické nauky, před knížetem soustavně osočovali. Svatopluk, přestože sám stále více stranil franckým kněžím, předložil rozhodnutí v jejich sporu raději papežskému stolci. Metoděj však v Římě dokázal, aniž by přitom musel jakkoli ustoupit ze svých názorů, přesvědčit papeže a jeho kolegium o své pravověrnosti, a díky své diplomatické obratnosti se mu dokonce podařilo dosáhnout i toho, že v bule *Industriae tuae* vydané v červnu 880 Jan VIII. uznal Svatopluka za svrchovaného vládce, nepodléhajícího žádnému ze světských panovníků. Metoděje přitom potvrdil v hodnosti arcibiskupa moravské metropole s právem sloužit liturgii v slovanské řeči, i když toto privilegium bylo omezeno jenom na území Svatoplukovy říše.²⁹

Metoděj tedy nakonec v podstatě splnil úkoly, pro které si moravský kníže byzantskou misii vyžádal, a s nimiž byli oba bratři na Moravu vysláni. Patří však k největším paradoxům, pro cyrilometodějskou misii tak příznačným, za jakých okolností se tak stalo. Přestože byl Metoděj vyslán na Moravu jako vůdčí osobnost byzantské misie, byl jmenován apoštolským legátem pro slovanské kraje. Dosáhl zřízení moravské metropole, nikoli však v rámci byzantské církve, ale pod římskou jurisdikcí. Za jejího arcibiskupa byl vysvěcen nikoli konstantinopolským patriarchou, ale papežem. A bylo také jistě především jeho zásluhou, že moravský panovník, ovšem nikoli Rastislav, který si jeho vyslání vyžádal, ale Svatopluk, který stranil spíše jeho protivníkům, byl uznán jako svrchovaný a zcela nezávislý vládce, ovšem rovněž pod papežskou patronací a nikoli pod egidou byzantského císaře.

Podporou Metoděje sledoval ovšem Jan VIII. i své vlastní cíle. Hned od začátku svého pontifikátu zahájil intenzivní jednání s byzantským císařem i patriarchou Ignatiem o navrácení Bulharska pod římskou jurisdikci, a přestože zprvu zůstalo bezvýsledné, znovu je obnovil, když po Ignatiově smrti byl na konstantinopolský patriarší trůn znovu nastolen Fotios. Tato otázka se měla stát i jedním z klíčových bodů jednání na koncilu, který byl svolán na konec roku 879 do Konstantinopole.³⁰ Velká Morava hrála sice v těchto sporech Byzance s Římem jen okrajovou roli, přesto však nikoli bezvýznamnou. Skutečnost, že Byzantínek, který stál v čele moravské církve, projevil bezvýhradnou

28 Dopis Jana VIII. Metodějovi z jara 873, v němž papež vyslovil zákaz sloužit bohoslužby v slovanské řeči, se bohužel nedochoval, vyplývá to však z jeho listu, který Metoděj poslal v červnu 879 (ed. L. E. Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, *Epistolae*, č. 81, s. 192–193).

29 Bula *Industriae tuae*, in: MMFH III, *Epistolae*, č. 90, s. 197–208; Lubomír Emil HAVLÍK, *The Roman Privilege „Industriae tuae“ for Moravia*, *Cyrilometodians 7*, 1983, s. 23–37.

30 František DVORNÍK, *Fotiovo schizma*, s. 172–211; Henry CHADWICK, *East and West*, s. 173–181.

ochotu podřídit se svrchovanosti římské kurie, nejenom výrazně zvyšovala prestiž papežského stolce, ale podstatně posilovala i jeho postavení i v jednání s byzantskými autoritami. Povolení slovanské liturgie, omezené ostatně jen na oblast Metodějovy metropole, představovalo pro papeže zřejmě jen nevýznamný ústupek, jímž se mu odvděčil za jeho oddanost.

Přijetí římské jurisdikce bylo diktováno realistickým zjištěním, že Morava patří nejen geograficky, ale i politicky a celou svou dosavadní tradicí do sféry západního patriarchátu a že jenom v jeho rámci lze dosáhnout záměrů moravského panovníka, s nimiž se Metoděj ztotožnil. Jestliže však uznal papeže za hlavu církve, s čímž souviselo i jeho uznání papežského primátu, jež je v staroslověnském *Životě Metodějově* vyjádřeno hned několika způsoby,³¹ nijak to ještě neznamenalo, že by Metoděj byl snad zaujal nějaký protibyzantský postoj. Právě naopak. V staroslověnském *Životě Konstantinově*, jenž byl napsán pod vedením, pokud ne přímo za autorské spoluúčasti samotného Metoděje, nacházíme na více místech vyjádřeny různé prvky byzantské politické filosofie, podle níž byl byzantský císař Bohem ustanoven za nejvyššího vládce celé křesťanské *oikumene*; byzantská říše byla podle tohoto výkladu Kristovým královstvím zde na zemi a císař byl jím ustanoven, aby ji spravoval jako jeho náměstek.³² V *Životě Metodějově*, který byl napsán krátce po jeho smrti některým z jeho žáků, jsou na několika místech uvedeny biblické citáty, jež patřily k standardním argumentům byzantské politické ideologie, a jeho autor opírá svou apologetickou tendenci mimo jiné o tvrzení, že byzantský císař Metoděje osobně pověřil několika světskými i církevními úřady, a že na konci jeho života jeho působení schválil. Před svou smrtí pak Metoděj vyslovil požehnání nejprve císaři a teprve potom knížeti a všemu lidu.³³

V soudobém mocenském střetu dvou vrcholných církevních mocností zůstával Metoděj cílevědomě stranou tohoto sporu, nepřikláněl se v něm k žádné z obou soupeřících stran. Své poslání spatřoval především v službě národu, k němuž byl vyslán, nejprve císařem, později papežem. Oba soluňští bratři ve svých názorech i ve své církevní praxi vycházeli z tradic raně křesťanského universalismu; žili, mysleli a působili jako příslušníci jednotné nerozdělené církve Kristovy. Bylo symbolickým vyjádřením jejich životního pojetí, že si za svaté patrony své moravské misie zvolili patrona své rodné Soluně Demetria a spolu s ním také Klimenta, čtvrtého biskupa římského, jehož ostatky nalezi v Chersonu na Krymu a přes Konstantinopol a Moravu donesli k jejich trvalému uložení do Věčného města.

Ve své činnosti přitom oba soluňští bratři projevovali značnou toleranci a ochotu maximálně se přizpůsobit existujícím podmínkám. Je to zjevné už v jazykové oblasti; přestože oba bratři vytvořili pro své překlady do slovanského jazyka bohatou slovní zásobu, ochotně ji obohatili i o výrazy z církevní terminologie, kterou na Moravě zavedli západní misionáři už před jejich

příchodem.³⁴ I když sami původně sloužili liturgii byzantského ritu, neváhali do ní začleňovat i texty latinské užívané na Moravě už dříve, jakým byl například *libellus missae* ze severoitalské oblasti, jehož slovanský překlad se dochoval v takzvaných *Kyjevských listech*.³⁵ Do svého euchologia (modlitebníku) pojali oba bratři i *bavorskou (svatojimramskou) zpovědní modlitbu* přeloženou francouzskými misionáři do západoslovanského dialektu už na začátku 9. století.³⁶ A Metoděj sám dal vedle svých vlastních adaptací byzantských právních textů poříditi i překlad jednoho západního penitenciáře, dochovaného pod názvem *Zapovědi světyichъ отъсь*.³⁷ Vrcholnou vstřícnost vůči svým latinským protivníkům pak Metoděj projevil tím, když ve snaze dosáhnout harmonického soužití obou stran a udržet jednotu moravské církve navrhl za svého nástupce Gorazda, muže pocházejícího z urozeného moravského rodu, který byl vzdělán nejen ve slovanských, ale i v latinských knihách, a který tedy byl zřejmě původně žákem francouzských kněží (ŽM 17).

Nic z toho však nemohlo zlomit nebo aspoň zmírnit jejich odpor proti Metodějovu působení. Nijak se nehodlali smířiti se slovanskou liturgií a ve skutečnosti s existencí slovanské strany v moravské církvi vůbec. Vzdor mimořádným privilegii, které papež Jan VIII. Metodějovi udělil, ve skutečnosti, byť asi nevědomky, sankcionoval rozštěpení moravské církve, když na Svatoplukovo přání vysvětlil Metodějova nesmiřitelného protivníka Wichinga za jeho nitranského sufragána a vyslovil souhlas s tím, aby vedle bohoslužeb v slovanské řeči byly pro kněze a příslušníky moravské vládnoucí elity slouženy mše latinsky.

Kníže Svatopluk nepochopil, jak dalekosáhlé možnosti mu propojení jeho vlastních církevně politických cílů s kulturním dílem Konstantina-Cyrila a Metoděje nabízí. Spokojil se s tím, že dosáhl nezávislosti své říše v politickém i církevním ohledu, neviděl však, na jak křehkých základech jeho říše stojí. Ve snaze rovnat se francouzským vládcům dával zaslepeně přednost latinským kněžím a toho Wiching po smrti Metoděje (885) listivě využil. Podalo se mu přesvědčit nově zvoleného papeže Štěpána V., který vůči Východu zahájil jinou politiku, než jeho dva velcí předchůdci, že Metodějovi žáci šíří na Moravě byzantské kacířství a slouží bohoslužby slovansky, přestože to Jan VIII. zakázal. Opíraje se o jeho bulu *Zelo te fide*³⁸ pak zase Svatopluka přesvědčil, že papež nařídil vyhnat slovanské kněze ze země, a ten mu poskytl volnou ruku, aby s nimi naložil, jak se mu zlíbí.

Wiching to také učinil. Přední Metodějovy spolupracovníky, kteří s ním kdysi přišli z Byzance na Moravu, uvěznil a pak je dal surově z Moravy vyhnat; většinu mladších slovanských kněží a jáhnů prodal do otroctví; jen některým z nich se podařilo uprchnout do sousedních zemí. Současníkům se mohlo zdát, že krátká epizoda slovanské církve na Moravě skončila katastrofou, a že zapadne do zapomnění. Ironickou tečku tomuto

31 Vladimír VAVŘÍNEK, *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, Praha 1963, s. 108–110.

32 K byzantské politické filosofii a státní ideologii viz zejména Otto TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Staatsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938, 2. vyd. Darmstadt 1956; Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, I–II, Washington, D. C. 1966; Hélène AHRWEILER, *L'ideologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975; Herbert HUNGER (vyd.), *Das byzantinische Herrscherbild*, Wege der Forschung 351, Darmstadt 1975 (s bohatou bibliografií, kterou sestavil Otto KRESTEN); Alexander P. KAZHDAN – Giles CONSTABLE, *People and Power in Byzantium*, Washington, D. C. 1982; Gilbert DAGRON, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003.

33 O ideové tendenci staroslověnských *Životů Konstantina a Metoděje* viz Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj*, s. 298–301.

34 Alexander V. ISAČENKO, *Začiatky vzdelanosti* (viz pozn. 15). K tomuto tématu nejnověji Vít BOČEK, *Studie k nejstarším romanismům ve slovanských jazycích*, Praha 2010 (s vyčerpávající bibliografií k tématu).

35 Klaus GAMBER, *Das glagolitische Sakramentar der Slavenapostel Cyril und Method*, *Ostkirchliche Studien* 6, 1957, s. 161–173; TÝŽ, *Die Kiever Blätter in sakramentargeschichtlicher Sicht*, in: Manfred Hellmann et al. (vyd.), *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven*, Köln – Graz, s. 363–371; Jos SCHAEKEN, *Die Kiever Blätter*, Amsterdam 1987; R. VEČERKA, *Anmerkungen zu den Kiever glagolitischen Blättern, In margine des Buches von J. Schaecken*, *Byzantinoslavica* 49, 1988, s. 48–58.

36 Josef VAŠICA, *Literární památky*, s. 48–51.

37 *Zapovědi světyichъ отъсь*, ed. Josef Vašica, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 137–146.

38 *Epistolae*, č. 101, MMFH III, s. 215–225.

příběhu dodává skutečnost, že v soudobých byzantských kronikách, ba ani ve spisech patriarchy Fotia, který Konstantina s Metodějem sám na Moravu vyslal, a který o dvě desetiletí později Metoděje za jeho návštěvy v Konstantinopoli vřele přivítal, nenajdeme o jejich moravské misii ani zmínku.³⁹

Dědictví cyrilometodějské misie bylo přesto zachráněno – a to jižními a východními Slovy. Hlavní zásluhu na tom měli Bulhaři, u nichž – především zásluhou cara Symeona – se církevní slovanština stala netoliko liturgickým jazykem církve, ale i jazykem státním. Díky jeho iniciativě a podpoře byla v Bulharsku hojně překládána díla byzantské literatury do slovanského jazyka. Bulharům se tak dostalo možnosti, seznamovat se s širokým okruhem řecké, ovšem téměř výlučně jen křesťanské literatury, aniž by jim přitom hrozilo nebezpečí, že by mohli v této invazi vyšší cizí civilizace ztratit svou národní identitu, jako se to stalo jen o něco dříve Slovanům žijícím na území Řecka.

Tuto církevněslovanskou vzdělanost, kterou zprvu převzali a potom sami dále tak mohutným způsobem rozvíjeli, předávali Bulhaři dalším slovanským národům – Rusům, Srbům.⁴⁰ Naplnila se tak prorocká slova uvedená v Rastislavově listu Michaelu III., ale vyjadřující spíše vlastní kulturní program Konstantina Filozofa: „...aby též jiné kraje, vidouce to, nás napodobily“ (ŽK 14). Díky převzetí církevněslovanského písemnictví a slovanské liturgie vznikl postupně na okraji byzantské říše pás politicky samostatných, ale svou kulturou a spiritualitou s ní vnitřně spojených zemí, který velký byzantolog sir Dimitri Obolensky charakterizoval poněkud anachronisticky, ale velice výstižně jako „The Byzantine Commonwealth“.

Jestliže se však takto uskutečnil záměr a cíl Konstantina Filozofa, aby slovanské národy přijaly a vyznávaly křesťanskou víru ve vlastní řeči, nenaplnila se už jiná jeho vůdčí představa, totiž aby všechny tyto národy, rozvíjející ve svých jazycích vlastní kulturu, žily ve vzájemně harmonických vztazích a přispívaly tak k růstu a rozmachu jednotné církve Kristovy. Jihoslovanští dědicové soluňských bratří jejich pojetí církevního universalismu nepřevzali. V Chorvatsku se slovanská liturgie a užívání hlaholice v písemnictví udržely i vzdor počátečnímu silnému odporu latinské hierarchie také proto, že slovanští duchovní tam vždy pevně stáli na pozicích Říma.⁴¹ V Bulharsku se zase církevní slovanština stala prostředkem recepce nejen řecké literatury, ale i byzantské ortodoxie, která se během doby stále ostřeji vymezovala proti

latinskému Západu. Rozkol obou církví roku 1054 plně postavil bulharskou církev, stejně jako východní Slovy, po bok konstantinopolského patriarchátu proti Západu. Po pádu Konstantinopole a opanování Balkánu Turky převzalo pak ruské pravoslavné úlohu protagonisty v obhajobě východního pravoslavní proti latinským heretikům. V pojetí latinského Západu se zase slovanská liturgie stala, zcela v rozporu s původním záměrem Konstantina a Metoděje, symbolem rozkolu v křesťanské církvi.

Trvalo staletí, než toto stigma bylo překonáno. Usnesením, že bohoslužby se smějí a mají konat v národních jazycích, druhý vatikánský koncil jen konečně schválil a potvrdil myšlenku, kterou o 1100 let dříve přišel do Říma obhajovat Konstantin Filozof. Také úsilí obou soluňských bratří o naplnění ideálu křesťanského universalismu došlo konečného uznání až tím, že slovanský papež Jan Pavel II. prohlásil apoštoly Slovanů Cyrila a Metoděje společně se svatým Benediktem za spolupatrony Evropy.

39 Nemusí zvláště udivit, že o misii Konstantina a Metoděje nenajdeme ani zmínku u soudobých byzantských kronikářů. Ti si záležitosti odehrávajících se na okraji či za hranicemi říše, pokud to nebyl nějaký skandál či mimořádná událost, vesměs nevšímali. Zarážející však je, že tuto misii nikde nezmiňuje ani patriarcha Fotios. V závěru okružního listu z jara 867 (*Photii Epistolarum libri III*, in: *Patrologia graeca* 102, ed. J. P. Migne, Paris 1900, sl. 722–741), jímž zval východní patriarchy k účasti na synodě svolané na léto toho roku do Konstantinopole, Fotios zdůraznil úspěchy, jichž byzantská církev pod jeho vedením dosáhla při christianizaci Bulharů, a připomněl i to, že vyslal biskupa a několik kněží k Rusům; o tom, že jen o čtyři roky dříve poslal svého oblíbeného žáka Konstantina se skupinou dalších kleriků na Moravu, se však vůbec nezmiňuje. Podle ŽM 13 Metoděj jako moravský arcibiskup navštívil Konstantinopol v době Fotiova druhého patriarchátu a byl jím vlídně přijat; ani to však Fotios, z jehož pera se dochovalo tolik literárních děl a dopisů, nikde neuvádí. A učený císař Konstantin Porfyrogenetos, který ve spise *De administrando imperio* napsaném někdy koncem čtyřicátých let 10. století hovoří o Velké Moravě hned v pěti kapitolách (byl to ostatně on, kdo název „Velká Morava“ vytvořil) o ní na jednom místě dokonce mluví jako o zemi dosud nepokřtěné (*Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, ed. Gyula Moravcsik – Romilly J. H. JENKINS, Washington, D. C. 1967, cap. 40, s. 176). Lze si to snad vysvětlit jen tím, že z hlediska bezprostředních byzantských mocenských zájmů představovala cyrilometodějská misie neúspěch, a upadla proto po nastoupení Lva VI. v Konstantinopoli do zapomnutí.

40 Gerhard PODSKALSKÝ, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*, München 2000; TÝŽ, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*, München 1982.

41 Francis DVORNÍK, *Byzantine Missions*, s. 230–244; TÝŽ, *Byzantské misie*, s. 242–249.

PŘEDPOKLADY

CHRISTIANIZACE A ETATIZAČNÍ PROCES VE STŘEDNÍ EVROPĚ

Josef Žemlička

The emergence of early “states” in Central and Central-Eastern Europe underwent several phases of development and differed from everything that was known to the European West, which could build on Late Antique urban traditions and civilisation legacy in general. The determinative element in this process was the establishment of a strong “ducal” power, which became stabilised at the expense of old “tribal” institutions. Common attribute of these formations, namely Bohemia, Poland, Hungary, Old Rus and the Balkans respectively (among others), was an early adoption of Christianity. First by the ruler, his court and circles, and then by the whole society. Old customs were “broken” and new standards based on ecclesiastical principles were put into practice. This was in fact procured by the emergent “state”, whose rulers long remained actual masters and protectors of “their” land Churches. In other words, the observance of elementary Christian principles in these groundbreaking times has also changed into a matter of “state discipline”. When, for example, the Polish Duke Boleslav the Brave (*1025) let knock out teeth to those people who did not observe the Great Lent, he also defended validity of his own decrees. The same also was the case with Bohemian Duke Břetislav I (1035–1055) who declared his decrees in 1039. This is also why the link between the formation of early states beyond the eastern frontier of the Carolingian, Ottonian or Salian Empire, and Christianisation remains very tight.

Key words: Christianization, early state, duces Boemanorum, duke, unification process, Bohemia, Poland

Klíčová slova: christianizace, raný stát, duces Boemanorum, kniže, sjednocovací proces, Čechy, Polsko

Dodnes není v povšechné shodě vyřešeno, jak nazývat útvary, které mezi 9. a počátkem 11. století vzešly z kmenů, *gentes* či etnických skupin ve střední, středovýchodní a východní Evropě. Zda panství (ve smyslu německého *Herrschaft*), zda domény, *regna*, „říše“ nebo rané „státy“ s vědomím, jak podstatně se lišily od propracovaných struktur novodobého státu. Přesto elementární prvky „státu“ i tato seskupení vykazovala: jednoduchou, ale funkční plošnou administrativu, napřeno (kromě jiného) k vymáhání platů, břemen a služeb, jedním slovem daní. Počítaje v to i prvky společné obrany a politiky vůči vnějšku. Na rozdíl od západní a jižní Evropy se tyto útvary nemohly opírat o pozdně antické nebo časně středověké etatizační zkušenosti. Rodily se na zeleném drnu. Vyrůstaly z odlišného kulturního podloží, než francká a potažmo karlovska říše i její římsko-německý nástupce na jednom a přeživší řecká Byzanc na druhém pólu, obě s imperiálními nároky. I když to nebyla separace absolutní a zejména elity těchto *gentes* se vyznačovaly relativní pohyblivostí, jakoby starý římský *limes* dále ze setrvačnosti dělil dva světy, ten před *limes* a za *limes*.¹

Podobné rysy se dají vztáhnout i na Velkou Moravu, které však v plnosti nebyl dopřán další rozvoj. Bylo by nesmírně zajímavé vědět, kam by se stočilo její směřování, bohužel dějiny chtěly jinak. Relativně krátká historie velkomoravské kultury končí na samém začátku 10. století, nicméně vklad do civilizační pokladnice střední Evropy přetrvál. Teprve s fázovým opožděním se začal

rozvíjet státní život přemyslovských Čech, piastovského Polska i arpádovských Uher, na něž se soustředí další výklad.²

K průvodním jevům raných států vznikajících v průběhu 10. století vně někdejšího pozdně antického impéria patřila recepce křesťanství. Její forma se podstatně lišila od toho, jak se „nová víra“ šířila v historických začátcích, totiž od pauperizovaných sociálních vrstev směrem k vrstvám vyšším, a dále i poznenáhle pronikáním z Předního východu do evropských a afrických provincií římského císařství. Neblížila se ani způsobům, jak postupovala francká a v návaznosti karlovska říše vůči Bavorům a zvláště Sasům. Ve střední a středovýchodní Evropě se ujal jiný, vcelku stereotypní model. Nejprve přijímaly křesťanství vládnoucí špičky, panovník a jeho dvůr. Teprve v dalším sledu ostatek populace, nehledě na to, zda se tak dělo v obedienci římské nebo řecké. Třeba podle mladších záznamů pasovského biskupství pokřtil biskup Reginhar roku 831 Moravany, rozuměj okruh knížat a velmožů, v roce 864 přijal Kristovu víru bulharský chán Boris s rodinou a velmoži. O dvacet let později se na Moravě přímo z Metodějových rukou dal pokřtít Přemyslovec Bořivoj se svými družiníky. Českým zprostředkováním dosáhl křtu polský vládce Měšek a později zvolil cestu spasení uherský náčelník Gejza, také v doprovodu „svých“ lidí. Po složitých peripetích a vícerých náběžích (860 Askold, 955 Olga) završil tuto sérii roku 988 kyjevský kniže Vladimír, pokřtěný biskupem z Chersonnu.

² Bylo by iluzorní být jen v náznaku podchytil obrovskou produkci věnovanou velké Moravě, nechtě stačí poukaz jen na dvě z novějších základních kompendií, podchycujících vnitřní i vnější rozměr velkomoravské problematiky, a to: Luděk GALUŠKA – Pavel KOUŘIL – Zdeněk MĚŘÍNSKÝ (ed.), *Velká Morava mezi Východem a Západem. Sborník příspěvků z mezinárodní konference, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 19, Brno 2001*; Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin, Vlastivěda moravská. Země a lid. Nová řada, svazek 4, Brno 2013*; velkomoravských kořenů „knižecí Moravy“ se podstatně dotkl Martin WIHODA, *Morava v době knížecí 906–1197*, Edice Česká historie 21, Praha 2010.

¹ Z bohaté literatury spíše ilustrativně: Stuart AIRLIE – Walter W. POHL – Helmut REIMITZ (Hrsg.), *Staat im frühen Mittelalter, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11, Wien 2006*; W. W. POHL – Veronika WIESER, *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16, Wien 2009*.

Jeho historickému rozhodnutí dokonce předcházelo jakési zkoumání, která víra by byla nejvhodnější. Až do 12. století se podle takového vzorce – obvykle z politického donucení – nechávala křtít a od křtu zase odstupovala knížata polabských kmenů. Shodný mechanismus v zásadě platil i pro severská území, když z vikingských časů vcházel do nové doby středověké Dánsko, Norsko a Švédsko.³

Tyto slavnostní akty, v nichž se křest knížete i jeho blízkých obrazně vztáhl i na veškerý „lid“, bývaly formálním vrcholem christianizačního úsilí, i když se mohly odehrát v jeho začátcích. Sám proces ujímání Kristovy víry se mohl táhnout celými stáletími. Obvykle ho zahajovaly misie, chystající půdu „nové víře“. Bývaly spojeny s „velkými“ jmény, jako Bonifác, Ansgar, Wilibrod, samozřejmě Konstantin a Metoděj, později Vojtěch z rodu Slavnikovců nebo Ota Bamberký. Ani jejich úspěchy nemusely být trvalé a mohly probíhat ve více vlnách. Až teď, pod otevřeně deklarovanou vládcovou patronací, mohla začít skutečná práce, spojená s pastorační aktivitou, houževnatým budováním organizačních struktur a dalšími prvky, které zjemňovaly a kultivovaly „hrubé křesťanství“ (*Christianitas rudis*), jak se o něm ještě před cyrilometodějskou moravskou misí vyjádřila mohučská synoda (852). Nemizelo přitom absolutně vše, co bývalo spojeno se starými časy. Tradiční svátky, spojované s agrárními nebo lunárními cykly, dostávaly křesťanský náter, a podobně i staré zvyklosti přežívaly jednak pod jinými názvy, jednak s posunutými významy. Cesta ke christianizované společnosti nebyla krátká ani přímočará. I v relativně záhy pokřesťaněných Čechách trvalo dlouho, než se plněji ujaly a rozšířily základní předpisy. Zdaleka je nezavršila ani známá nástupnická nařízení Břetislava II. (1092–1100) o potřebě zachovávat křesťanské mravy, jak událost zaznamenal Kosmas. V různých formách se udržely „pohanské“ přežitky po celý středověk, ba ještě dále. Ke kolektivně opakovanému překračování únosných mezí sváděla třeba válečná tažení do ciziny. Právě Čechové si od vnějších zpravodajů mnohdy vysloužili označení pohanů a nepřátel Krista, jak uvedl třeba augsburský biskup ještě v roce 1132. A podobná nařčení z vnějšku nechybějí ani později.⁴

Hodně se již psalo o motivech, které uváděly „barbarské“ *gentes* do rodiny křesťanského univerza. Byla jich celá řada,

3 Tyto otázky v české historiografii oživil Dušan TŘEŠTÍK, *Křest českých knížat roku 845 a christianizace Slovanů*, Český časopis historický 92, 1994, s. 423–459; z poslední doby sem patří pokus komplexně zachytit christianizaci v severní a střední Evropě i Staré Rusi ve vztahu k tvorbě raných států: N. BEREND (ed.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, Cambridge 2007, český překlad Nora BERENDOVÁ (vyd.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie. Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha 2013; s využitím mezioborových přístupů Leidulf MELVE – Sigbjørn SÖNNESYN (ed.), *The Creation of Medieval Northern Europe. Christianization, Social Transformations, and Historiography*, Essays in honour of Sverre Bagge, Oslo 2012; z dalších titulů výběrově Boris N. FLORJA, *Prinjatije christianstva v Velikoj Moravii, Čechii i Polše*, in: Gennadij G. Litavrin (red.), *Prinjatije christianstva narodami Centralnoj i Jugo-Vostočnoj Evropy i krešćenije Rusi*, Moskva 1988, s. 122–156; *Chrystianizacija Poljski poludniowej*, Rola Krakowa w dziejach narodu 13, Kraków 1994; Herwig WOLFRAM, *Salzburk, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 31, München 1995.

4 *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae I. (805–1197)*, ed. Gustav FRIEDRICH, Pragae 1904–1907 (dále CDB), s. 4, č. 5, s. 127, č. 118; *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. Bertold Bretholz, MGH SRG NS 2, Nachdruck München 1995 (dále KOSMAS), III, 1, s. 160–161. K některým z výše uvedených příkladů Petr SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin rané středověké duchovní kultury*, Praha 2001. I k formám „pohanských“ přežitků se vztahuje početná literatura, jakousi jejich obecnou typologií svého času představil Čeněk ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*, Rozpravy České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění v Praze, roč. III, tř. I, č. 2, Praha 1894, reprint 1995. K těmto otázkám v řadě aspektů zajímavě Władysław DZIEWULSKI, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1964; nově a podnětně Stanisław ROSIK, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Acta Universitatis Wratislaviensis 2235, Historia 144, Wrocław 2000; a v dalších pracích.

od politických, obranných, účelových, prestižních po kulturní či ryze osobní, leckdy v propojených mutacích. Nebyla to jediná šablona, podle níž by se modelovaly ostatní. Záleželo na intenzitě misijní činnosti, na její úspěšnosti, na zralosti a připravenosti. Každý region vykazoval specifika, která se obvykle nedaří stáhnout pod společného jmenovatele. Nicméně zbývá ještě jedna dimenze, totiž role křtu jako nástroje, který pomáhal upevňovat ústřední panovnickou moc v závěrečných fázích sjednocovacích procesů.

„Rané“ státy Slovanů se nerodily z ničeho. Měly velmi dlouhou a nesnadno rozšifrovatelnou předhistorii. Vyrůstaly ze starých, řekněme kmenových struktur. I jejich skladba zůstává předmětem polemik, asi nejvíce je známo z polabsko-slovanské oblasti, která brzy vstupovala do spektra francké a východofrancké analistiky. Ani tato společnost již zdaleka nebyla rovnostářská. Měla „kmenové“ a rodové předáky či stařešiny, dokonce s označením knížat, ne však ještě jako dědičných samovládných autorit, ale spíše jako volených reprezentantů svého kmene. Zčásti asi nechybělo jejich spojení s výkonem kultu. Bývali vybíráni z kmenové aristokracie, která měla bytostný zájem na uchování rytmičského „řádu“, jenž by rok co rok, jaksi v kruhu, petrifikoval její přednostní postavení. Samotné *gentes* ovšem procházely změnami. Původní soudržnost „rodu a krve“ se lámala a slábala, tak jak se populace rozsazovala v sídelních obvodech a komorách, navzájem často izolovaných hradbami lesů a mokřin. Postupně sílil pocit teritoriální sounáležitosti. Alespoň tak se dá představit vývoj v české kotlině, v polabsko-oderských rovinách, v centrálních polských a slezských krajích. Původní kmenové vazby střídal atomizace respektující spíše sídelně geografická hlediska, jak může naznačovat i text *Bavorského geografa* z poloviny 9. století, evidující nejen kmeny usazené v *regiones*, ale také výčty jejich hradů (*civitates*).⁵

Když počátkem 9. století začal sílit tlak karlovského impéria na východní sousedy, stoupala potřeba jejich ochrany. Stěží tomu mohly v úplnosti dostat organizační struktury „starých“ kmenů. Pro nové úkoly byly příliš strnulé a těžkopádné. Potřeba ochrany, nadto i před choutkami sousedů, si žádala autoritativnější formy vůdcovství. Nabízela se šance pro schopné jedince, odsouvající na vedlejší kolej zavedenou rodovou a kmenovou aristokracii. Ti okolo sebe shromažďovali skupiny bojovníků, kteří se měnili v jakési „profesionály“, vytrhávané z běžných kmenových struktur a poslušné svému pánovi. A také na něm závislé. Zprvu asi nevelké družiny bývaly pružnější a mobilnější, než hotovosti svobodných mužů. Stávaly se oporou vznikající vrstvy „knížat“ nového typu, totiž knížat, stavicích se vedle, posléze nad, rozmělnované kmenové instituce a prosazujících se ve svých teritoriích. V další fázi si už takový „kníže“ tyto instituce podvoloval, případně s nimi zahajoval více či méně zřetelnou konfrontaci. Nezáleželo, zda do svojí pozice pronikl jako úplný *homo novus*, nebo jí dosáhl třeba jako jeden z privilegovaných „starších“ svého *gens*, jenž se třeba díky nějaké exponované situaci vyšvihl do popředí.⁶

5 *Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii* (tzv. *Bavorský geograf*), ed. Bohuslav HORÁK – Dušan TRÁVNÍČEK, Praha 1956 (= Rozpravy ČSAV 66/2), srovnaj i Rostislav NOVÝ, *Die Anfänge des böhmischen Staates, I. Mitteleuropa im 9. Jahrhundert*, Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica, Monographia 26/1968, Praha 1969, s. 140–141. Tvorbu „říši“ středověké Evropy se snažil postihnout, ne však úplně zdařile pokud jde o Moravu a Čechy, H. WOLFRAM, *Die ostmitteleuropäischen Reichsbildungen um die erste Jahrtausendwende und ihre geschichtlichen Vorläufer*, in: Ivan Hlaváček – Alexander Patschovsky (Hrsg.), *Böhmern und seine Nachbarn in der Přemyslidenzeit*, Vorträge und Forschungen 74, Ostfildern 2011, s. 49–90.

6 S důrazem na charakter rané nobility v pestrém záběru Pavel KOUŘIL (Hrsg.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 25, Brno 2005.

Asi tak si lze v jedné výkladové alternativě představit, jakými cestami se mohla zformovat skupina „knížat“ v české kotlině, přebírající v 9. století i vnější politickou reprezentaci kmene „Čechů“. Z nedostatku vhodné terminologie vystupují ve francích a východofrancích pramenech jako *duces*, knížata, přesněji *duces Boemanorum*, tedy „knížata Čechů“, ačkoliv ve skutečnosti to byli spíše jacísi lokální vládcí anebo náčelníci sídelních ostrůvků, jen s bídou dohromady tvořících asi desetinu, nejvýše patnáctinu dnešní rozlohy Čech. V principu shodné rysy mohl mít vývoj i v dalších oblastech střední a východní Evropy, jistě že s těžko postižitelnými regionálními specifiky. Zprávy o nich se množí zejména v místech dotyku s frankou a východofrankou říší (dolní Polabí, Srbsko, na jihu Slovinsko, Chorvatsko, Korutany), v čemž se ovšem zrcadí eminentní zájem francé analistiky o tyto konfliktní hraniční oblasti. Příslušnost těchto lidí ke společenské elitě nemusela končit ani ztrátou vládnoucích pozic, trvalo povědomí o jejich „urozenosti“, což jim pomáhalo udržovat potřebné kontakty na domácí půdě i v zahraničí a za vhodných okolností se znovu prosadit. Po vypuzení z Nitranska získali důstojné postavení Pribina i jeho syn Kocel, jejichž cestu k blatenskému panství lemovaly dramatické úprky, smířování a návraty.⁷

Co patřilo k výbavě takových *duces*, byl jejich vlastní hrad. Z něho kníže ovládal své okolí, sem se uchýloval v čase nebezpečí a lidi v jeho dosahu jistě nutil k odvádění jistých úsluh. O takovém hradu mluví zpráva *Fuldských análů* k roku 857 s líčením, jak do Čech vniklo francé vojsko a zmocnilo se odbojného hradu knížete Wiztracha (*civitas Wiztrachi ducis*), v němž „tyranský“ vládl jeho syn Slavita. Tažení bylo úspěšné, ohrožený Slavita raději uprchl k moravskému Rostislavovi a zprávy o něm mizí. Nevíme, skončil-li na Velké Moravě jako ceněný pán bojové družiny anebo tolerovaný vyhnanec. Vítězové svěřili hrad jeho bratrovi (jméno neznáme), který předtím prodléval v exilu u srbského knížete Čestibora. Na své hrady se podle *Fuldských análů* uchýlili i čeští *duces*, poražení v roce 872 francím vojskem vedeným mohučským arcibiskupem Luitbertem.⁸

Více než spory o lokalizaci Wiztrachova hradu, kladeného obvykle podle Jiřího Slámy k Zabušanům u Bíliny,⁹ zaujme obecnější rozměr záznamu z Fuldy. Podle něj by vládl čeští *duces* ve svých „rajónech“ dědičně, nebo alespoň s tendencemi k dědičnosti, třebaže v praxi se ještě mohli podrobovat formální volbě „všeho lidu“. Vždyť po Wiztrachovi následoval syn Slavita a také po jeho vyhnání zůstal hrad v držení rodiny. Dynastickou kontinuitu se zdají dokládat i „knížecí“ hroby ze Staré Kouřimi. Naopak spíše otazníky v sobě skrývá údaj, že Slavita vládl tyranský (*tyrannidem exercebat*). Výklady se různí, obvykle se uvažuje o Slavitahově vztahu k vnějšku, případně o jeho odbojnosti, která byla pro Franky nelegitimní a tyraníí. V kontextu jevů, které tady sledujeme, by však neměla zapadnout ani úvaha Henryka Łowmiańskiego, autora

vícedílných *Počátků Polska*. V komparaci s dalšími případy se kloní k výkladu, že Slavitahova vláda se již nepodobala vládě knížete pozvedaného kmenem, řekněme knížetem starých časů, ale že byla knížecí vládou nového typu, spojenou s ukládáním břemen „svobodné“ hradské populaci, tedy s náběhy k něčemu, co by se zjednodušeně a jistě ne zcela přesně dalo nazvat státním aparátem.¹⁰

Kolik *duces Boemanorum* původně bylo, se dá jen spekulovat. Nebyl to počet nijak fixovaný. Jejich větší koncentrace se nejspíše mohla nacházet v severních a severozápadních Čechách, ve vojensky senzitivní oblasti s relativně hustým osídlením. Asi ne náhodou právě tady později vznikla i nejhustší síť knížecích správních hradů. Ani poté neztrácela tato knížata vědomí sounáležitosti k jednomu etnickému celku. Přes vzájemnou řevnivost se uměla shodnout i na tak organizačně náročné akci, jakou bylo pokřtění 14 „z českých knížat“ (*ex ducibus Boemanorum*) roku 845. Gramaticky přesně vzato, nemusela k Řeznu zaměřit všechna knížata, všichni *duces* z české kotliny, rozhodně však jejich podstatná část. Na druhé straně nejenže číslo okolo 15 téměř ideálně odpovídá počtu výraznějších sídelních teritorií na českém území, ale také *Betheimare Bavorského geografa* vykazují 15 „hradů“ (*Betheimare, in qua sunt ciuitates*).¹¹

Následně počty českých *duces* klesají. V roce 872 válčily s Franky kdesi u Vltavy spojené síly pěti českých *duces*, šestým byl později do schlettstadtského rukopisu *Fuldských análů* připisovaný Bořivoj, první historicky známý Přemyslovec. Ačkoliv se nejspíše jedná o výsek z celku, i tak počet něco naznačuje. V tomto zápolení pohlcovaly silnější útvary ty slabší, některá z českých „knížat“ upadala do závislosti na mocnějších sousedech. Před útoky Franků leckdy docházelo k jejich sblížení s Velkou Moravou, o čemž mohou svědčit stopy velkomoravské kultury a jejich vlivů v Čechách, podobně jako náznaky příbuzenského sblížení Mojmirovců s českým prostředím (interpretace ovšem nebývá jednotná). I proto od poloviny 9. století směřovaly francé výpravy souběžně na Moravu i do Čech. Těsněji připoutal Čechy ke své „říši“ Svatopluk, aniž by diferenciací proces ustal. Jasně to ukázaly události po jeho smrti, kdy v roce 895 přišla do Řezna „všechna knížata Čechů“ (*omnes duces Boemaniorum*), z nichž „přední“ byli Spytihněv a Vitislav“ (*primores erant Spytignewo, Witizla*). Centralizační proces se chýlil k završení, skupina knížat již nebyla homogenní, ale hierarchicky se členila podle reálné moci a významu. V jejím čele tehdy stáli Přemyslovec Spytihněv společně s Vitislavem, nejspíše pánem Žatecka či Kouřimska, kde se – podobně jako ve středoevropském Pražsku – také rýsovaly centralizační náběhy.¹²

10 Henryk ŁOWMIANŃSKI, *Początki Polski*, IV. *Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.*, Warszawa 1970, s. 402–403; s jiným výkladem D. TRĚŠTÍK, *Vznik Velké Moravy*, s. 171–173; otevřenou nechává otázku Slavitahovy „tyranidy“ například Oldřich KOTYZA, *Peruc a okolí v časné době dějinné a na prahu středověku. K počátkům přemyslovské správy na tomto území*, in: Peruc v mýtech a dějinách. Sborník příspěvků k milénium setkání knížete Oldřicha s Boženou, Peruc 2004, s. 68–71. Za knížata „všech Čechů“, tedy za hlavní knížata Čech, pokládá Wiztracha a Slavitaha Ján STEINHÜBEL, *Kapitoly z nejstarších českých dějin 531–1004*, Kraków 2011, s. 58–63, s tím však bude obtížné souhlasit.

11 Ke snahám vsunout do Čech i jiné názvy než Bohemy kriticky D. TRĚŠTÍK, *Počátky Prahy a českého státu*, Folia Historica Bohemica 5, 1983, s. 11–14.

12 *Annales Fuldenses*, s. 75–76, 126; důkladně faktograficky již Václav NOVOTNÝ, *České dějiny*, I. 1. *Od nejstarších dob do smrti knížete Oldřicha*, Laichterův výbor nejlepších spisů poučných 38, Praha 1912, s. 352–354. O formě závislosti Čech na Svatoplukovi bylo již hodně napsáno, ze slovenské strany nedávno M. KUČERA, *Kráľ Svätopluk (830?–846–894)*, Martin 2010, s. 80–93. Vyčerpávající seznam pramenný dokladů *Boemi a Boemia* od nejstarších dob podává Jadran FERLUGA at al. (Hrsg.), *Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa*. Serie A: Lateinische Namen bis 900, Bd. II. Belaa – Carolus (Magnus), Wiesbaden 1983, s. 51–94.

7 Obraz „předstátní“ střední a středovýchodní Evropy představil D. TRĚŠTÍK, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001. K osudům Pribiny a Kocela Matuš KUČERA, *Postavy velkomoravské historie*, Martin 1986.

8 *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7, Hannoverae 1891, s. 47, 75–76. O fenoménu „českých knížat“ Josef ŽEMLIČKA, „*Duces Boemanorum*“ a vznik přemyslovské monarchie, *Československý časopis historický* 37, 1989, s. 697–721; problém historiograficky s nezvyklou důkladností shrnul Marzena MATLA KOZŁOWSKA, *Pierwsi Przemysłdźci i ich państwo (od X do połowy XI wieku)*, Poznań 2008, s. 15–54.

9 Jiří SLÁMA, *Civitas Wiztrachi ducis*, *Historická geografie* 11, 1973, s. 3–30; TÝŽ, *Střední Čechy v raném středověku*, II. *Hradiště, příspěvky k jejich dějinám a významu*, *Præhistorica XI*, Praha 1986, s. 57–58. O zabrušanském hradišti Alexandra RUSŮ, *Příspěvek k poznání slovanského hradiště v Zabušanech*, Teplice 1991.

Právě tento údaj *Fuldských análů* má velkou cenu hned z několika důvodů. Především dokládá, že sjednocovací proces v Čechách se blížil k závěru. V jeho popředí stanuli Spytihněv, nepochybně Bořivojův syn, a „Witizla“, jehož snad můžeme ztotožnit s Vitislavem, jedním z knížat známých z konfrontací roku 872. Jak se zdá, v roce 895 ještě mezi oběma, také s ohledem na zahraničně politický obrat (vyvázání se z vlivu Velké Moravy a příklon ke králi Arnulfovi), vládla shoda. Zda byl Vitislav pánem Kouřimská nebo Žatecka, se pohledy rozcházejí. Co je ale nesporné, jeho jméno evokuje Kosmova Vlastislava, knížete Lučanů na středním Poohří. Vzhledem k citlivé poloze „Lucka“ vůči západnímu sousedství se právě tady mohla knížecí moc prosadit důrazněji než v jiných oblastech. Brzy po akci v Řezně (895) se cesty obou dominantních knížat patrně rozdělily. Dá-li se rámcově věřit ohlasu zachycenému Kosmou, chtěl Vitislav – Vlastislav svěřit rozhodnutí boji. Případná konfrontace ovšem mohla proběhnout i v opačném gardu, totiž že se musel bránit rozpínatosti středočeských Přemyslovců, kteří se nakonec stali vůdčím hegemonem sjednocení.¹³

Ale již dříve učinil Bořivoj něco, čím vybočil z řady ostatních *duces*. Radikálně se rozešel s tradicemi a společně se svými lidmi se dal na Velké Moravě začátkem 80. let 9. století z Metodějových rukou pokřtít. Stalo se tak zřejmě pod Svatoplukovým asi nevybíravým tlakem, jemuž se čeští *duces* jako celek podvolili. Přesto tím Bořivoj nepoměrně získal, v první řadě monopol k partnerství s politickými elitami moravského i bavorského sousedství. Kristiánova historka o hostině u Svatopluka, kde byl Bořivoj jako „pohan“ nedůstojně usazen na podlahu, může mít paralelu v líčení Thietmara z Merseburku, jak se také Měšek Polský zprvu ponížene choval u markraběte Hodona, třebaže zde následuje odkaz na jeho zprvu závislou světskou pozici. I proto mohl Reginon Průmský (*915) k roku 890 hovořit o „knížectví Čechů, kteří až dosud měli nad sebou knížete své krve a rodu“ (*ducatum Behemensium, qui hactenus principem suae cognationis ac gentis super se habuerant*). Ostatní *duces* buď nevnímali, nebo ignorovali.¹⁴

Wiztrach, Slavita, ale i Bořivoj a jeho nástupci patřili již ke knížatům nového typu, ke knížatům v rodě dědičným. Jejich odpovědnost vůči kmeni slábla, naopak sílila závislost na družině. Ve zprávách franckých analistů se družiny objevují nepřímou, jako v údajích k roku 845, že čeští *duces* se dali pokřtít „se svými lidmi“ (*cum hominibus suis*). Podobně jako Bořivoj na Velké Moravě „se svými třiceti, kteří s ním přišli“ (*cum suis triginta, qui advenerant*). I družiníci českých knížat se jistě rekrutovali ze stoupenců, příbuzných nebo klientely svých pánů. Do skladby družin se mohly vsouvat i různé dobrodružné elementy, soudě ze jmen Tunny a Gommona z okolí Drahomíry, nemuseli chybět ani mužové normanského původu. Kromě „státní“ družiny mívali totiž později „své lidi“ i nepatřící příslušníci vládnoucí dynastie, včetně žen. Kněžic Boleslav I.,

Ludmila nebo Drahomíra, v 11. a 12. století i mnozí další bývají toho pro Čechy dobrým příkladem. V nejstarší vrstvě legend vystupují někteří z družiníků z anonymity a ti přední, jako aktivní hybatelé událostí, bývají uváděni jménem (Podiven, Mstina, Hněvsa, Tuža aj.). Příslušnost k družině mohla být odrazovým můstkem ke vzestupu a bohatství. Vztah mezi pánem a družiníkem se řídil zásadami věrnosti a poslušnosti, ale přál i rysům patriarchálního rázu. Odtud zaznívá ze slovanských jazyků i výraz „děti“, „mladí“ jako jeden z termínů užívaných pro družinu. Odtud i ruský „dětinec“, značící okrsek, v němž sídlil kníže s družinou. Jedním slovem, i družinictví rozleptávalo pouta tradičních kmenových a rodových pospolitostí a přispívalo k zániku staré slovanské společnosti.¹⁵

Zatímco kmenové ústrojí lpělo na „otcovských mravech“ a náboženském polyteismu, v závěrech sjednocovaných procesů nalézalo křesťanství živnou půdu u složek, které se vyvíjely ze starých svazků a směřovaly k tvorbě společenství vyššího typu, k ranému státu. Ohroženy se musely cítit skupiny svázané s přežívajícími řády. Nechyběly ani vzpoury a rebelie. Bulharský chán Boris, když v roce 864 přijal Kristovu víru, vzápětí čelil odboji velmožů, na půl stovky jich prý dal popravit. I proto Bořivoj jen opatrně zřizoval nejstarší svatyně vně pražské hradní akropole (Levý Hradec, P. Marie v Praze). Podobně kníže Měšek, který se jen zvolna klonil k nové víře, nespojil nejstarší polské biskupství s Hnězdnem. Co je příznačné, i hradní křesťanské svatyně se dají v rámci Čech prokázat jen na přemyslovských hradech starého „Pražska“, jehož vládcí přijali novou víru nejdříve a jejichž prvotní doména se tím lišila od zbytku země. Z kyjevského, bulharského a českého prostředí i odjinud pak houstnou zprávy o nepřátelském chování „urozených“ ani ne k vlastnímu křesťanskému učení, jako k jeho doprovodným jevům a základním předpisům. Vadily jim především zásahy do „soukromí“, které měly jejich „barbarské“ a pohanské mravy kultivovat. Jejich zášť se obracela proti výtkám na mnohoženství, dlouhé půsty i kritiku pijanství. Právě podobné konflikty přivodily odchod druhého pražského biskupa Vojtěcha ze „své“ diecéze.¹⁶

Upevňovaným raným středoevropským monarchiím mělo křesťanství co nabídnout. Akcentem na pokoru pomáhalo upevňovat vládu „nových knížat“ a vzápětí jí přiznávalo sakrální ráz. V dané fázi to byla pomoc opravdu vítaná. Tradiční kmenová pouta nahrazovaly vazby sledující spíše vertikální směr. Na vrcholu stál kníže nejen jako správce světských věcí, ale neméně i jako ochránce a faktický pán tvořících se zemských církví. Vcelku klidný průběh recepcí „nové víry“ řadovou populací zároveň odrážel její klesající důvěru ve „staré bohy“, kteří v procesu změn neuměli ochránit tradiční hodnoty. K opravdu masovému odporu, spojenému s voláním po návratu starých pořádků, docházelo spíše za extrémních situací (Polsko, Uhry, Kyjevská Rus).¹⁷

13 KOSMAS I.10–12, s. 22–28. S mezbilancí názorů na identifikaci Vitislava-Witizli J. ŽEMLIČKA, *„Duces Boemanorum“*, s. 706–707, který dává přednost dolnímu Poohří, opačně J. SLÁMA, *Vitislav (ji utizla)*, in: Zdeněk Hojda – Jiří Pešek – Blanka Zilyňská (ed.), *Seminář a jeho hosté*. Sborník prací k 60. narozeninám doc. dr. R. Nového, Praha 1992, s. 11–19.

14 *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978, s. 18–21; *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, ed. Robert Holtzmann, MGH SRG NS IX, Berolini 1935 (dále THIETMAR), V.10, s. 233; *Reginonis Chronicon a.a. 890*, in: Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, ed. F. Kurze, Hannoverae 1890, s. 134. O pozici Bořivoje a historickém významu jeho křtu D. TŘEŠTÍK, *Bořivoj a Svatopluk – vznik českého státu a Velká Morava*, in: Josef Poulik – Bohuslav Chropovský et al., *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha – Bratislava 1985, s. 273–301. Biografii nedávno věnoval Měškoví Gerard LABUDA, *Mieszko I.*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002.

15 Fenoménu družin přikládali velký význam pro zrod státního života ve střední Evropě František GRAUS, *Raně středověké družiny a jejich význam při vzniku států ve střední Evropě*, Československý časopis historický 13, 1965, s. 1–18; H. ŁOWMIAŃSKI, *Początki Polski IV.*, s. 164–192, o Normanech v přemyslovské družině J. LUDVÍKOVSKÝ, *Tunna und Gommon – Wikinger aus der Prager Fürstengefolgschaft?*, *Folia diplomatica* 1, 1971, s. 171–188. K termínům pro družinu a družiníky Stanislav ŽHÁNĚL, *Jak vznikla staročeská šlechta. Přspěvek k nejstarším politickým a sociálním dějinám českým*, Brno 1930, s. 97–109.

16 K některým z takových odbojů W. DZIEWULSKI, *Postępy*, s. 48–49; J. STEINHÜBEL, *Štyri veľkomoravské biskupstvá*, *Slovenské štúdie* 1994, s. 21–24; vojtěšskou problematiku se snahou o její komplexní uchoopení nabízí sborník D. TŘEŠTÍK – J. ŽEMLIČKA (vyd.), *Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa*, Praha 1998. Z pramenů se celistvě k takovým „nekréšťanským“ přestupkům o něco později vyjadřuje tak řečený opatovický homilíář v edici, která bohužel již nedostačuje, viz *Das Homiliar des Bischofs von Prag. Saec. XII.*, ed. Ferdinand Hecht, Prag 1863 (= *Beiträge zur Geschichte Böhmens*, Abt. I. Quellensammlung).

17 I tyto aspekty zabudoval do své koncepce H. ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979; srovnaj i práce citované v pozn. 2, 3.

Prosazování nové víry se měnilo v senzitivní prubířský kámen, jímž nové elity testovaly svoji pozici v nastupujícím „státním“ řádu. Někde se taková proměna děla pozvolně, jinde v přímé konfrontaci. Po návratu z Moravy zažil doslova vzpouru i Bořivoj, když podle Kristiána čelil „pohanské“ reakci zaštitěné knížetem Strojmiřem. Nebývala to rozhodování snadná a bez rizik, vždyť se starými bohy mizely jistoty starého světa. Nejen v rovině hmotné dostatečnosti, jako dobré úrody, odvracení přírodních katastrof a běžného života v klidu a míru, ale i v tolik důležitých „posmrtných“ otázkách. Fríský velmož Radbod, v roce 694 dokonce již stojící v křesťanské kádí, z ní rychle vystoupil, když uslyšel, že po smrti se nesetká se svými předky, neboť to byli nevědomí pohané a skončili v pekle. Svět prolutého bytí živých a mrtvých se totiž nevešel do křesťanských představ o spasení (nebe) nebo zatracení (peklo).¹⁸

O tom, že raný stát si vymáhal respekt nevybíravými prostředky, stěžít může být pochyb. Doklady nechybějí. Bezděčně, třebaže s vypjatou pointou, o tom může svědčit třeba Kosmův příběh o založení hradu ve (Staré) Boleslavi. Bratr knížete Václava, budoucí Boleslav I. (935–972), se tam rozhodl zřídit hrad „po římském způsobu“ (*opere Romano*). K dílu sehnání lidé to však odmítli s tím, že ani jejich předkové nic podobného neznali a nečinili. Boleslav to vyřešil jednoduše. Tomu, který byl „první mezi staršími“ (*qui fuit primus inter seniores*), tedy nejspíše jednomu z předáků starého typu, řekněme stařešinů, rázně utal hlavu a zastrašený dav se podřídil. Právě taková „lámání“ otvírala cestu k formování státu, provázaného v podmínkách střední, středovýchodní i východní Evropy s recepcí křesťanství. Vzájemné prolnutí mohlo zacházet tak daleko, že i dodržování elementárních křesťanských principů se v těchto přelomových časech měnilo ve věc „státní disciplíny“. Pokud dával Boleslav Chrabrý vyrážet zuby lidem, kteří v jeho *regnu* nedrželi velký půst a sytili se masem, hájil zároveň platnost svých nařízení. Tak jako Břetislav I., když vyhlášoval hnězdenská dekreta. Jejich dodržování spojoval se „státním zájmem“.¹⁹

Splývání státní a církevní symboliky nalezlo v českém prostředí modelově ukázkovou kontinuitu. Na jedné straně pražský kamenitý stolec, na druhé svatováclavská ideologie, která české *regnum* sakralizovala, a jakoby decentně zahalovala vzpomínku na „pohanské“ časy, k nimž se trůnní balvan vázal. Ty byly v té chvíli již minulostí. Vystřídal je středověký stát, v této fázi raný stát, který si začal budovat nové mocenské struktury. Dříve „svobodnou“ selskou populaci obtížil soustavou „státních“, formálně knížecích poplatků, daní, robot, břemen a služeb. I začínající církevní organizace, zprvu se překrývající s knížecí administrativou vázanou k hradům (*civitates, urbes*), přejímala také úkoly, které více souvisely se správou státu, než s ryze pastýřskou péčí (role hradských kněží).²⁰

18 *Legenda Christiani*, s. 20–25; ke Strojmiřovi a okolnostmi antikřesťanského odboje D. TŘEŠTÍK, *Bořivoj a Svatopluk*, s. 282–284; k Radbodovi TÝŽ, *Vznik Velké Moravy*, s. 128–129.

19 KOSMAS I.19, s. 38–39, II.4, s. 85–89; THIETMAR VIII.2, s. 495.

20 Ke svatováclavské ideji D. TŘEŠTÍK, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepiscetví a politického myšlení*, Praha 1968, s. 183–231. Studii se od té doby navršilo více, syntézu současného poznání předložil opět TÝŽ, *Počátky českého politického myšlení*, in: Vilém Herold – Ivan Müller – Aleš Havlíček (vyd.), *Politické myšlení raného křesťanství a středověku*, Dějiny politického myšlení II/1, Praha 2011, s. 404–446; dále J. ŽEMLIČKA, *Pražský kámen a koruna králů v legitimizační symbolice přemyslovské epochy*, in: Eva Doležalová – Petr Meduna (ed.), *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít*. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu, Praha 2011, s. 169–180; TÝŽ, *Svatý Václav jako věčný kníže „Čechů“*, in: Petr KUBÍN (ed.), *Svatý Václav. Na památku 1100. výročí narození Václava Svatého*, Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis. Historia et historia artium 11, Praha 2010, s. 211–220. O zatížení rolnické populace v Polsku, což se dá aplikovat i na české poměry, Karol MODZELEWSKI, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987. Z dalších komplexních pohledů Tomáš PETRÁČEK, *Fenomén darovaných lidí v českých zemích 11.–12. století. K poznání hospodářských a sociálních dějin českých zemí doby knížecí*, Praha 2002; J. ŽEMLIČKA, *Čechy v době knížecí (1034–1198)*, 2. vyd. Praha 2007, s. 191–209.

I z takových úhlů se dá pohlížet na roli christianizace v životě střední Evropy. Samozřejmě je to pouhý segment z problematiky mnohem členitější, z problematiky, která se konec konců ptá, z jakých předpokladů se rodil státní život v naší části kontinentu. Nedá se vměstnat do jedné šablony, má více tváří, které se daří jen zvolna rozkrývat.

Prameny

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7, Hannoverae 1891.

Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae I. (805–1197), ed. Gustav Friedrich, Praeae 1904–1907.

Cosmae Pragensis Chronica Boemorum, ed. Bertold Bretholz, MGH SRG NS 2, Nachdruck München 1995.

Das Homiliar des Bischofs von Prag. Saec. XII., ed. Ferdinand Hecht, Prag 1863 (= Beiträge zur Geschichte Böhmens, Abt. I. Quellensammlung).

Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii (tzv. Bavorský geograf), ed. Bohuslav Horák – Dušan Trávníček, Praha 1956 (= Rozpravy ČSAV 66/2).

Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978.

Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, ed. Robert Holtzmann, MGH SRG NS IX, Berolini 1935.

BAVORSKÁ MISIE V PANONII V 9. STOLETÍ

Herwig Wolfram

This paper especially deals with the Bavarian mission to Pannonia after the downfall of the Avarian commonwealth around 800. At this time the sources speak of at least four different Pannoniae. Since 795/96 the region was politically divided between the Frankish-Longobard duke of Friuli who ruled over Pannonia between the Drava and Sava rivers and the "super-count" of Bavaria who governed the better part of Pannonia between the Drava and the Enns rivers. As far as ecclesiastical matters were concerned the Patriarchate of Aquileia was in charge of Pannonia south of the Drava and stayed so even after 828 when the area between the two rivers became Bavarian. Pannonia north of the Drava foremost consisted of the "triangle" between the Rivers Raab/Raba, Danube and Drava which in the summer 796 Pepin, King of Italy and second son of Charlemagne and Hildegard, bestowed upon the church of Salzburg. Probably at the same time but first only in theory the area west of the River Raab/Raba became part of the diocese of Passau. As opposed to this technical differentiation there are many instances when Pannonia is equated with Avaria and the other way around so that regions that never belonged to the former Roman province such as what are now Lower Austria and eastern Styria, southern Slovakia, and the Hungarian Alföld are also considered Pannonian.

The best source dealing with the Bavarian or rather Salzburg mission to Pannonia was the famous *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* written by a clergyman of St Peter's of Salzburg in 870. The author who might have been Archbishop Adalwin himself wanted to prove that "the Greek philosopher" Methodios who had stayed at Chozil's court at Zalavár and was taken prisoner there was an intruder and invader in his diocese. The manuscript was addressed to King Louis the German who in November 870 held a synod at Regensburg which, indeed, sentenced Methodios to custody in an Alemannian monastery. Salzburg was, however, only successful in defending its Pannonian position before a royal court. Under ecclesiastical law its position was weaker though, since the Salzburger had no papal charter to recognize their claim. But the author found a loophole. In the 8th century three different popes had confirmed that Carantania (successor to Noricum) belonged to the diocese of Salzburg. So the author extensively discussed Salzburg's mission to Carantania and made the Pannonians to be the "neighbours" of the Carantanians. Despite the fact that this was blatantly wrong the *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* provides most valuable information about the whole Danube and Eastern Alpine region in the 8th and 9th centuries because the methods successfully applied to mission the Carantanians could be also used in Pannonia. These methods were preaching, baptizing and administering the other sacraments, ordaining priests, building and consecrating churches. But this was only possible after monarchical rulership had been installed everywhere among the Slavs so that their mission, which had begun in the middle of the 8th century in Carantania, after 800 succeeded everywhere to the east of Bavaria since Christianization now could follow the Frankish Clovis pattern from top down to bottom. Little wonder that the Hungarians had to follow suit when King Géza and especially his son Istvan decided to join Christian Europe.

Key words: Patriarchate of Aquileia, (Arch)Bishopric of Salzburg, Avars, Bavaria, Bavarian mission, Christianization, Noricum, Pannonia, Early Middle Ages, Slavs, Great Moravia

Klíčová slova: aquilejský patriarchát, (arc)biskupství salcburské, Avari, Bavorsko, misie v Bavorsku, christianizace, Norikum, Panonie, raný středověk, Slované, Velká Morava

Poté, co Langobardi odtáhli v roce 568 z dnešního Maďarska, panství avarských kočovníků se rozšířilo z Panonie až po západní hranice slovanského území. V 7. století se objevily první pokusy o evangelizaci Avarů a „jejich“ Slovanů,¹ avšak žádný z rýdoby misionářů neuspěl, jelikož tyto národy tvrdohlavě setrvaly v pohanství. Kromě toho by křesťanství brzy zničilo avarskou

identitu, protože být Avarem znamenalo být blízce spojen s pohanským kaganem, nejvyšším avarským náčelníkem.² Slované vůbec netušili, co si se západními misionáři mají počít. Hluboce zklamali svatého Amada, neboť se vůbec nenamáhal ho zabit.

1 Walter W. POHL, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822*, 2. vyd. München 2002, s. 117nn.

2 W. W. POHL, *Awaren*, s. 203; *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantänien und Pannonien*, ed. Herwig Wolfram, 2. vyd. Ljubljana 2012, s. 114, č. 35. Pro kritické vydání viz *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, ed. Fritz Lošek, MGH Studien und Texte XV, Hannover 1997, s. 1-135.

Vrátil se tedy domů a stal se biskupem v Maastrichtu, kde kolem roku 675–80 zemřel.³

Raně středověká Panonie byla úzce propojena s územím Avarů. Avarská Panonie se tedy skládala nejen ze čtyř původně římských provincií, ale zabírala také část jižního Slovenska až po Nitru, maďarský Alföld, celé římské Norikum východně od řeky Enže a současně Fischbašské Alpy ve Štýrsku. Zdejší slovanský místní název Pretul, tj. hranice nebo předěl, stále odkazuje na raně středověkou hraniční linii.⁴ Jelikož se stará římská terminologie a raně středověké zeměpisné názvy vzájemně smísily, mohlo by být užitečné krátce nahlédnout zpět do římského období. Císař Traianus (98–117) rozdělil ohromnou římskou provincii Panonii na části *Panonia Superior* (Horní Panonie) a *Panonia Inferior* (Dolní Panonie). Tyto geografické názvy se dále používaly, i když císař Dioklecián (284–305) vytvořil čtyři nové panonské provincie: Horní Panonie byla rozdělena na provincie *Panonia Prima* severně od Drávy a *Panonia Savia* jižně od této řeky. Z Dolní Panonie se severně od Drávy stala *Panonia Valeria*, na jihu pak *Panonia Secunda*. *Panonia Valeria* zanikla po invazi Hunů a *Panonia Savia* byla v 6. století přejmenována na ostrogótskou Suevii. Středověký učenec Izidor Sevilský věděl pouze o části Panonie mezi Drávou a Sávou, což je oblast, kterou *Annales regni Francorum* na počátku 9. století nazývají Dolní Panonií.⁵ Tato terminologie se přestala používat po roce 828, kdy se z větší části této karolínské Panonie stalo francké hrabství ležící v lublaňské kotlině a slovanská tributární oblast Siscia (dnešní Sisak), *regnum inter Dravo et Savo flumine (sic)*.⁶ V důsledku toho bylo termín *Panonia Inferior* možno užívat v jiném kontextu, čehož využil autor slavného spisu *Conversio Bagoariorum et Carantanorum (Obrácení Bavorů a Korutanců na víru)*. Tento důležitý latinský pramen sepsal duchovní od sv. Petra v Salcburku v roce 870. Autor, jímž byl možná sám arcibiskup Adalwin, chtěl dokázat, že „řecký filosof“ Metoděj byl *intrusor et invasor* v salcburské diecézi. Tento Řek pobýval na Kocelově sídle v Zalaváru a byl tam svými bavorskými nepřáteli držen jako vězeň. Autor *Conversia* „v pravdě lhal“, neboť vynechal všechna fakta, právní rozhodnutí a záznamy, zmínka o nichž by mohla zničit jeho postavení. Svůj spis věnoval Ludvíku II. Němci. V listopadu roku 870 východofrancký král svolal sněm do Řezna, na němž byl Metoděj odsouzen k uvěznění v německém benediktinském klášteře. Salcburk však dokázal obhájit svou pozici v Panonii jen před královským dvorem. Podle církevního práva byla však jeho pozice poněkud slabá, protože neexistoval žádný papežský dokument, který by tvrzení Salcburku doložil. Autor *Conversia* však našel klíčku. V 8. století tři různí papežové potvrdili, že Korutany, ležící na území keltského království zvaného *Noricum*, patří do salcburské diecéze. Autor tedy rozsáhle komentuje salcburské misie v Korutanech a představuje panonské kmeny jako „sousedy“ Korutanců. Navzdory tomu, že se očividně mýlil, poskytuje *Conversio Bagoariorum*

3 Ian WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, Harlow 2001, s. 39; H. WOLFRAM, *Salcburk, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 31, Wien 1995, s. 43; H. WOLFRAM, *Austria before Austria. The Medieval Past of Politics to Come*, Austrian History Yearbook, sv. 35, Minneapolis 2007, s. 10.

4 Peter ŠTIH, *The Middle Ages between the Eastern Alps and the Northern Adriatic. Select Papers on Slovene Historiography and Medieval History*, Leiden – Boston 2010, s. 141.

5 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 149nn. H. WOLFRAM, *Salcburk*, s. 68–71; H. WOLFRAM, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, 5. vyd. München 2009, s. 320; nebo H. WOLFRAM, *History of the Goths*, Berkeley 1988, s. 320 (Suevia – Savia).

6 *Annales Fuldenses* a. 884, ed. Friedrich Kurze – Hans Frieder Haefele, MGH SS rerum Germanicarum 7, 2. vyd. Hannover 1891, reprint 1993, s. 113.

et Carantanorum cenné informace o celé podunajské a východoalpské oblasti v 8. a 9. století, protože metody použité při misiích v Korutanech mohly být využity i v Panonii.⁷ Jednalo se o kázání, křtění, svěcení a dosazování kněží a stavbu a vysvěcování kostelů.⁸ Arcibiskupové získávali své duchovenstvo zvláště mezi Římany v salcburské oblasti.⁹ Misie byly však úspěšné jen tam, kde byla mezi Slovy a především v Panonii nastolena monarchie. Christianizace tak mohla postupovat podle příkladu Chlodvíkovy francké říše, odshora dolů, jako tomu bylo v západní Evropě po pádu Římské říše.¹⁰

Konečný úpadek avarského svazu začal v posledním desetiletí 8. století, nicméně menší skupiny Avarů odolávaly přinejmenším do roku 811 a *Conversio* zmiňuje křesťanské Avary žijící v *tributarii regum (sc. Francorum)* v Panonii ještě v roce 870.¹¹ Avari poté zmizeli „bez potomků“, jak zdůrazňují slovansky psané prameny. Takový byl typický konec národa zároveň pohanského a „skytského“. Člověk mohl zůstat pohanským Avarem tak dlouho, dokud se dokázal udržet u sedle a vystupovat jako pán, bez ohledu na jazyk, kterým mluvil, ať už tureckým, slovanským, germánským, románským, či některým jiným neznámým dialektem. Když pak přestal být páнем a musel sestoupit ze sedla, stal se křesťanským Slovanem, Bavořem, Langobardem nebo Římanem. Pokud si někdo chtěl uchovat vysoké postavení, musel včas přejít k Frankům nebo Bavořům. Jediný avarský velmož, jehož jméno známe s jistotou, se jmenoval Ingomer, stejně jako strýc Arminia, náčelníka kmene Cherusků, nebo prvorozený syn krále Chlodvíka. Když francká a langobardská vojska přitáhla blíž k politickému centru Avarů Alföldu, ležícímu na pláni mezi Dunajem a Tisou, Ingomer předstoupil před kagana, posmíval se mu a předvídal mu ošklivou budoucnost. Zlomyslná radost tohoto avarského velmože s germánským jménem se nedala přehlédnout. Zřejmě učinil preventivní opatření pro případ, že by sláva Avarů pominula. Pravděpodobně přežil a zůstal Bavořem či Langobardem.¹²

Sláva Avarů pohasla už v roce 626 po jejich porážce před hradbami Konstantinopole, vzpamatovali se však.¹³ Misie mohly tedy začít až v posledních desetiletích 8. století, kdy francká vojska přešla do ofenzivy a zničila avarský kaganát. V letech 795 a 796 francká armáda pod vedením Pipina, krále Itálie a druhého syna Karla Velikého a Hildegardy, dobyla a vyplenila *hring*, kaganovu rezidenci v Alföldu. V roce 796 král obdržel formální kapitulaci kagana a jeho družiny, *tarkhanů*, a svolal *conventus episcoporum* na pravém břehu Dunaje. Tento sněm, jemuž předsedal aquilejský patriarcha, se pravděpodobně sešel poblíž ústí řeky Drávy. Biskupové měli diskutovat o církevním uspořádání dobytého území a prozkoumat stav křesťanství v *regnu Avaroru*. Zjistili, že mezi pohany existuje křesťanská menšina, ale nejsou tu žádní biskupové. Dozvěděli se také o kněžích zvaných *presbyteri illiterati*, kteří udíleli křest a další svátosti nepřesným a naprosto nekanonickým způsobem. Tito kněží křtili bez toho, aby katechumeny poučili o křesťanské doktríně. Jednoduše člověka

7 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 25–33.

8 Viz např. *Conversio* cc. 5 a 11–13, ed. H. Wolfram, s. 64–66 a 74–78.

9 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 131, č. 23 a 213.

10 H. WOLFRAM, *Austria before Austria*, s. 11.

11 W. POHL, *Awaren*, s. 32 nn.; *Conversio*, c. 3, ed. H. Wolfram, s. 62 a 113 nn.; srov. s. 264nn.

12 W. POHL, *Awaren*, s. 318 nn.

13 W. POHL, *Awaren*, s. 248 nn.

ponořili pod vodu – a to bylo vše. Biskupové se tedy dohodli, že tyto v podstatě nepokřtěné dají pokřtít znovu.¹⁴ Byli ale vesměs připraveni řídit se radami anglického filozofa Alcuina a vyhnout se tak chybám, kterých se dopustili při misiích v Sasku. Rozhodli se starat se raději o duše věřících, než o vybírání desátků. V důsledku toho byla představena *decima Sclavorum*, podle které se pak vybírala jen polovina pravidelných desátků, a která byla zrušena až ve vrcholném středověku, a to na Synodě triburské v roce 1036.¹⁵

Na konci svého válečného tažení v roce 796 udělil král Pipin církevní pravomoc nad panonským „trojúhelníkem“, ležícím mezi Rábem, Dunajem a Drávou, salcburskému biskupu Arnovi, který se o pouhé dva roky později, roku 798, stal arcibiskupem. Pipinovo rozhodnutí potvrdil i Karel Veliký, který se roku 803 osobně dostal do Salcburku. Oblast západně od Rábu se pravděpodobně stala součástí pasovské diecéze už v roce 796, a ne až mezi lety 828–830, zatímco aquilejský patriarchát byl zodpovědný za soudní pravomoc nad Panonií mezi Drávou a Sávou.¹⁶ Toto uspořádání fungovalo jen teoreticky, jelikož se nemohlo opřít o efektivní politicko-vojenskou strukturu.

Po svržení Tassila III. v roce 788 ustanovil Karel Veliký svého švagra Gerolda I. bavorským správcem. Gerold Bavorský a fur-lánský markrabí Erich byli pak zodpovědní jak za svá nařízení, *missatica*, tak za ochranu hranic svého území, *marcae*, tedy jihovýchodní hranici karolinské říše. Gerold i Erich byli zabiti v boji v létě roku 799. Po Geroldově smrti bylo území, které řídil, rozděleno na dva samostatné správní celky, a to vlastní Bavorsko, v němž se nacházelo královské město a bývalý tábor římských legií *Castra Regina* – Řezno, a bavorská východní území, *plaga orientalis*, v jehož centru byl další bývalý římský tábor *Lauriacum* – Lorch. Vznikla tak oddělená příhraniční organizace s administrativním centrem a úřady, sloužící spíše k ochraně a bezpečnosti příhraničních oblastí, než k jejich rozšiřování. Tuto radikální politickou změnu způsobil konec vojenské expanze karolinské říše. V téměř devadesátiletém období mezi začátkem vlády Karla Martela (714–741) a uzavřením trvalého míru se Sasy v letech 803–804, bychom na prstech spočítali roky, v nichž francká vojska nebyla svolána, a franští válečníci mohli přes léto zůstat doma. Dřívější expanzivní, ba dokonce agresivní potenciál karolinské říše se teď rychle zastavil. Období upevňování a omezování moci totiž vyžadovalo efektivní obranný systém.¹⁷

„Prozíravý Karel nedaroval nikdy žádnému ze svých hrabat víc než jedno hrabství, s výjimkou správců marek a území u barských hranic.“ Výrok Notkera Koktavého (N. Balbulus) zcela jistě není současný,¹⁸ je ale naprosto vhodný, protože moc se skutečně koncentrovala v příhraničních oblastech. Markrabí, který spravoval příhraniční oblast, i jeho podřízený správce byli *missi dominici*, vyslanci krále. Karolinský markrabí zastával funkci

nejvyššího velitele a ovládal nejen další francká hrabata, ale také kmenová knížata, *duces*.¹⁹

Církevní řád ustanovený v roce 796 přetrvával i po roce 828, kdy se území jižně od řeky Drávy, spadající dříve pod vládu vévody furlánského, stalo také součástí Bavorska. Bavorský markrabí pak spravoval nejen větší část Panonie mezi Drávou, Dunajem a Enží, ale i celou avarskou Panonií od ústí Enže až po Frušku Goru východně od Bělehradu. Při invazi Bulharů v roce 827 se ale ukázalo, že toto uspořádání bylo poněkud slabé a zranitelné.²⁰ Nicméně to byl opět Karel Veliký, kdo zřídil křesťansko-avarskou tributární oblast *inter Sabariam et Carnuntum*.²¹ Tato politická entita však nedokázala vyplnit etnopolitické a vojenské vakuum, které tu zbylo po pádu kaganátu. Byla tedy nadobro zrušena, pravděpodobně v roce 828.²² Bavorská, nebo spíše salcburská misie do Panonie tedy nedosáhla větších výsledků, navzdory tomu, jak moc se Arnův nástupce, arcibiskup Adalram (821–836), snažil. Byl to jediný známý vysoce postavený duchovní, který byl schopný kázat ve slovanském jazyce, a který se zapojil do misionářských aktivit na „Dálném Východě“. Počátkem 20. let 9. století Adalram vysvětil kostel až v Nitře. Podle písemných dokladů to učinil pro nitranského knížete Pribinu. Pribina ale přijal křest až v roce 833 na bavorské půdě. Komu měl tedy tento kostel sloužit? Pribinův syn se jmenoval Kocel, což je zkrácená podoba germánského jména Cadolah. Musel být křesťanem už před otcovou konverzí, protože o jeho křtu neexistuje v souvislosti s Pribinovým křtem žádná zmínka. Kocel vlastnil zděděný majetek, *hereditas*, v Travenku (část dnešního Horního Rakouska), který spravovala bavorská hrabata z Vilémova rodu. Kocel byl stejně jako jeho otec panonským *knazem*, stal se však také i franckým hrabětem. Tento titul v 9. století dosud žádný slovanský kníže nezískal. Když Kocel přesídlil do Zalaváru, nazval tuto svou rezidenci germánským jménem *Mosapurc* (Blatnohrad).²³ Lze tedy s veškerou opatrností předpokládat, že Kocelova matka pocházela z bavorského Vilémova rodu, a že Adalram pro ni a jejího syna vysvětil kostel v Nitře brzy po roce 821.²⁴

To znamená, že Adalramova jediná zaznamenaná misijní činnost se odehrála okolo roku 822. Z tohoto období máme poslední zmínku o Avarech a první o Velké Moravě.²⁵ Tato nová politická entita vznikla podél severovýchodní hranice Bavorska a jeho východních území. K otázce, kde se *regnum Maravorum* „skutečně“ rozkládalo, bych rád poznamenal jedinou věc, a to, že původní listina, vystavená východofranckým králem Arnulfem v roce 888 a dnes uložená ve vídeňském Haus-Hof-und Staatsarchivu, se zmiňuje o území, jehož urozený majitel byl pověřen vyměření práva pro všechny, kdo pocházeli z moravského *regna*. Jelikož se toto území nacházelo v centru Dolního Rakouska mezi Kremží a St. Pöltenem, Moravané nemohli žít v oblasti dnešního Srbska nebo Rumunska, ale spíše v sousedství střední části Dolního Rakouska, tj. severně od Dunaje a na území dnešní

14 *Conventus episcoporum ad ripas Danubii*, ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 1/1, Hannover/Leipzig 1906, reprint 1997, s. 172–176; W. W. POHL, *Awaren*, s. 312nn, zvláště 319nn; *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 148nn.

15 H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung 378–907*, Wien 1995, s. 224; H. WOLFRAM, *Conrad II (990–1039). Emperor of Three Kingdoms*, Penn State UPress, University Park 2006, s. 313, č. 34; a *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 300 (Tribur).

16 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 147–149; H. Wolfram, *Grenzen und Räume*, s. 224–228. *Tamtéž* str. 227 stále užívá 828/30, což není správně.

17 *Conversio*, c. 10, ed. H. WOLFRAM, s. 72, 162, 246nn., 261nn. a 274nn; H. WOLFRAM, *Salcburk*, s. 185nn., 298nn; H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume*, s. 211nn.

18 *Notker Balbulus, Gesta Caroli Magni imperatoris* I 13, ed. H. F. Haefele, MGH SRG NS XII, Berlin 1959, reprint 1980, s. 17.

19 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 179–181.

20 H. WOLFRAM, *Salcburk*, s. 298–316; *Conversio*, ed. H. WOLFRAM, s. 167–178 a 182 (tab.).

21 W. POHL, *Awaren*, s. 322; *Annales regni Francorum* a. 805, ed. F. Kurze, MGH SRG 6, Hannover 1895, s. 119.

22 W. POHL, *Awaren*, s. 323, č. 133; *Conversio*, ed. H. Wolfram, str. 172, č. 35.

23 *Conversio*, c. 13, ed. H. Wolfram, s. 78.

24 *Conversio*, c. 11, ed. H. Wolfram, s. 74 a 185nn.

25 *Annales regni Francorum* a. 822, s. 159; H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume*, s. 315, č. 204.

Moravy a Slovenska.²⁶ Musely to být právě tyto oblasti, kde se Moravané etablovali jako dědicové Avarů, jejich jediní nástupci, kteří vytvořili svébytné etnikum. Karel Veliký a Karlovcí založili své nároky na velkomoravské území na císařově vítězství nad Avary. S Velkou Moravou tedy jednali jako se závislým územím, v němž mají přinejmenším právo jmenovat panovníky. Nejpozději v roce 830 se svrchovaný velkomoravský kníže Mojmir I. (asi 830–846) prohlásil hlavou pohanského vládnoucího rodu, který po jeho konverzi byl u moci až do pádu velkomoravské říše krátce po roce 900. Nejmnocnější kníže z tohoto rodu byl Svatopluk I. (870–894). Byl to jediný velkomoravský kníže, jehož papež jmenoval králem, a po kterém nastoupili jeho vlastní synové. Před jeho smrtí se na východě objevili noví nepřátelé, Maďaři, a s jejich příchodem začíná nepřerušovaný úpadek velkomoravské říše. Když Regino z Průmu psal v letech 907 nebo 908 svou kroniku, byl osud Velkomoravanů již zpečetěn.²⁷

Velkomoravský kníže Mojmir I. se zřetelně prosadil nad svými kmenovými soupeři, z nichž poslední byl nitranský kníže Pribina. V roce 833 musel Pribina, jeho syn Kocel a značný počet jejich stoupců odejít ze země a uprchnout ke správci francké Východní marky Ratbodovi. Byl to jeden z šesti nejvyšších velitelů východobavorského území. Ratbod uprchlíka představil králi Ludvíku Němci v Řezně, a ten mu nařídil, aby se nechal pokřtít v chrámu sv. Martina v salcburském hradu Traismauer. Brzy poté vyvstal mezi Ratbodem a Pribinou ostrý spor o to, kde se putující Slované smějí usadit a vytvořit si svou vlastní politickou organizaci.²⁸ Trvalo několik let, než Pribina obdržel od Ludvíka Němce jako *beneficium* jistou oblast Dolní Panonie na březích řeky Zaly (dnešní Zalavár západně od Balatonu), jejíž vlastnictví mu potvrdil až v roce 848. Tímto bylo etnopolitické a vojenské vakuum střední Panonie konečně zaplněno. Pribina byl králem uznán jako *fidelis dux noster*,²⁹ shromáždil mnoho různých národů především germánského původu a stal se „svrchovaným pánem“ střední Panonie.³⁰

Jelikož si *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* monopolizuje salcburské misie do Korutan, byly podle tohoto dokumentu bavorské snahy v Panonii jediným avšak jedinečným salcburským úspěchem. Nesmíme ovšem zapomenout na *Monumenta Frisingensia (Frisinské zlomky)*, nejstarší liturgický text psaný latinou ve slovanském jazyce.³¹ Pribina a Kocel udržovali skvělé vztahy také s církví v Řezně.³² První kněz na Pribinově dvoře, jehož jméno známe, byl Dominik, bývalý královský notář a člen řezenského duchovenstva. Teprve po složitém vyjednávání mohl být přeložen do Salcburku, a to 24. ledna roku 850. V roce 860, jen několik měsíců nebo dokonce týdnů před svým zavražděním „Velkomoravanů“,³³ obdržel Pribina do svého sídla v Zalaváru

listinu, potvrzující dar nesmírné hodnoty, který věnoval klášteru v Nieder-Altaiachu, nacházejícímu se v pasovské diecézi.³⁴ *Liber vitae* z Civildale dosvědčuje, že Pribina a Kocel výborně vycházeli i s Furlánskem a aquilejským patriarchátem.³⁵ Totéž platí o Bralavu Sávkém, jenž se stal knížetem v Zalaváru roku 896.³⁶ To ale neznamená, že role, kterou hrál v misiích Salcburk, je nadřazená. Také pasovský biskup se angažoval v Panonii západně od Rábu, kde ustanovoval biskupy. Pasov požadoval pravomoc nad Velkou Moravou. Biskup Ermenrich se marně pokoušel evangelizovat Bulhary. Celkem vzato ale existuje příliš málo dokladů, abychom mohli říct, co Pasované skutečně vykonali a čeho dosáhli.³⁷

V roce 798 Karel Veliký naléhal na papeže, aby proti vůli bavorského biskupství učinil salcburského biskupa Arna arcibiskupem.³⁸ Roku 799 vyžadoval po Arnovi převzetí zodpovědnosti za celou misii mezi Avary.³⁹ Nejdříve Arnovi poručil, aby vysvětil pro misie biskupa. O tomto Theoderikovi ale nevíme téměř nic.⁴⁰ Z jistých náznaků odhadujeme, že Salcburk obnovil svou činnost v Panonii mezi lety 826 a 832.⁴¹ Teprve až se Pribina oficiálně usadil ve střední Panonii, mohla panonská misie doopravdy začít. Dominik, Pribinův dvorní kněz, byl následován hned třemi salcburskými knězi po sobě. Počínaje rokem 859 působili jako *archipresbyteri*, ale nikdy se nestali biskupy.⁴² To byla chyba, za kterou měli arcibiskupové draze zaplatit, když se roku 869 objevil na scéně Metoděj. Mezitím však arcibiskupové Liupram (836–859) a Adalram (859–873) nečekali a postarali se o nejvýchodnější oblast diecéze. V letech 850, 852–853 a 864–865 osobně kázali, vysvěcovali a dosazovali kněze, udíleli svátosti a vysvětili více než 30 kostelů v oblasti Dolní Panonie.⁴³ Jak zdůrazňuje *Conversio*, nikdo se jim v tom neodvažoval bránit.⁴⁴ Roku 851 patriarcha Fortunát z Grada podpořil bouřícího se Ludvíka Posávského, známého jako *dux Pannoniae inferioris*, a poskytl mu dělníky na stavbu opevnění.⁴⁵ Liupram na rozdíl od Fortunáta vyslal nejrůznější řemeslníky, zedníky, malíře, kováře a tesaře, aby vybudovali obrovský chrám sv. Hadriána, jehož základy odhalily vykopávky v Zalaváru.⁴⁶ Tento obrázek plný harmonie byl však v ohrožení. Velkomoravská knížata Rostislav a Svatopluk požádala císaře Michala III. o „učitele“ z Konstantinopole, a ten v roce 863 vyslal na Velkou Moravu bratry Konstantina a Metoděje. Koncem roku 866 nebo počátkem roku 867 se bratři cestou do Říma na nějakou dobu zastavili v Blatnohradu, Kocelově rezidenci.⁴⁷ Konstantin zemřel 14. února v Římě, kde přijal řeholní jméno Cyril, a misie soluňských bratří málem skončila. Při životě ji však

26 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 340–353; nebo Herwig WOLFRAM, *D. Arnolf 32: Wortbruch II*, in: Anja Thaller – Johannes Gießbauf – Günther Bernhard (ed.), *Nulla historia sine fontibus*, Festschrift für Reinhard Härtl, Graz 2010, s. 530–541. Pro podrobnější diskusi o tématu viz H. WOLFRAM, *Salcburk*, s. 87–100.

27 H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume*, s. 315–321.

28 *Conversio*, c. 10, ed. H. Wolfram, s. 72 a 74, 174–176.

29 *Diplomata Ludovici Germani (=DLG)*, in: *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum I*, ed. Paul Fridolin Kehr, Berlin 1934, s. 144, č. 100.

30 *Conversio*, c. 11, ed. H. WOLFRAM, s. 74 a 183nn.

31 P. ŠTIH, *The Middle Ages*, s. 50, 110–117 (Molzbichl); Karl BRUNNER, *Herzogtümer und Marken. Vom Ungarnsturm bis ins 12. Jahrhundert 907–1156*, Wien 1994; Harald KRAHWINKLER – H. WOLFRAM, *Der Alpen-Adria-Raum im Frühmittelalter*, in: Andreas Moritsch (ed.), *Alpen-Adria. Zur Geschichte einer Region*, Klagenfurt 2001, s. 112nn., s. 114 (tab.), 2. vyd. 2003, s. 164nn.

32 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 180, č. 28 (Kocel) a 198 (Pribina a Kocel).

33 *Conversio*, c. 13, ed. H. Wolfram, s. 78 a 198.

34 DLG, s. 144–145, č. 100; *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 198, č. 4.

35 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 278–281 (ilustrace na s. 279).

36 *Conversio*, ed. H. Wolfram, str. 173 a 285nn.

37 H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume*, s. 188nn., 226–228 a 267.

38 H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume*, s. 172nn.

39 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 148, č. 19.

40 *Conversio*, c. 8, ed. H. Wolfram, s. 70, viz také s. 160–162.

41 *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 290nn.

42 *Conversio*, c. 12, ed. H. Wolfram, s. 76–78 a 196nn.

43 *Conversio*, cc. 11 a 13, ed. H. Wolfram, s. 74 a 76, a s. 78. Viz také s. 203–213.

44 *Conversio*, c. 14, ed. H. Wolfram, s. 80; viz také s. 185.

45 *Annales regni Francorum* aa. 818 a 821, s. 149 a 155.

46 *Conversio*, c. 11, ed. H. Wolfram, s. 76 a 204nn.

47 *Conversio*, c. 13, ed. H. Wolfram, s. 78.

neudržel ani Rostislav ani Svatopluk, ale francký hrabě a kníže z Blatnohradu Kocel, jelikož „velice miloval řecká písmena“.⁴⁸ Toto však určitě nebyl jediný důvod. Kostely vysvěcené výše zmíněnými arcibiskupy patřily mužům, jejichž jména jasně ukazují na germánský původ většiny z nich.⁴⁹ Na druhou stranu, většinu Kocelových poddaných tvořili Slované, k nimž Metoděj promlouval v jejich rodné řeči, což vysvětluje jeho úspěch. Následkem toho se Kocel v roce 869 úspěšně přimluvil u papeže Hadriána II. v Římě, a ten ustanovil Metoděje arcibiskupem v Sirmiu, dnešní Sremské Mitrovici.⁵⁰ Ve stejnou dobu salcburský arcibiskup rezignoval a roku 870 nadobro opustil Blatnohrad.⁵¹ Nedlouho poté byl Metoděj uvězněn bavorskými biskupy. Tyto události se musely odehrát během vnitřních nepokojů na Velké Moravě, které se zvrhly v plnohodnotnou válku mezi Karlomanem, synem Ludvíka Němce, a Svatoplukem, který vyhnal a zradil svého strýce Rostislava.⁵² Kocel se však nevzdal. Když byl Metoděj v roce 873 po ostré papežově intervenci propuštěn z vězení, odešel do Zalaváru a ne na Velkou Moravu, kam měl původně jít. Bylo tedy zase na Kocelovi, aby udržel misie při životě, tentokrát už potřetí. Až když v roce 874 Ludvík Němec uzavřel mírovou smlouvu se Svatoplukem, mohl Metoděj odejít na Velkou Moravu. Zde působil jako arcibiskup až do své smrti v roce 885. Po Metodějově odchodu se Kocel musel vyrovnat se Salcburkem. Už v roce 874 arcibiskup vysvětil jeden z Kocelových kostelů ve Ptuj, což ukazuje na obnovení vztahů.⁵³

Z období mezi Kocelovou smrtí okolo roku 876 a příchodem Maďarů před rokem 900 nemáme o misijních aktivitách v Panonii žádné doklady. Zřejmě se neodehrály žádné skandály, a tak nebylo třeba je dokumentovat. Situace se ale změnila, když maďarská vojska dobyla Panonii. Toto vítězství Maďarům posloužilo jako odrazový můstek pro útok na Bavorsko západně od Enže v roce 900. O pouhých pět nebo šest let později Maďaři zasadili *regnu Maravoru* smrtící úder, když v červnu roku 907 porazili Bavy u dnešní Bratislavy. Díky tomuto vítězství si Maďaři udrželi trvalou moc nad celou raně středověkou Panonií, navzdory své porážce na Lechu roku 955. Poté, co bavorský vévoda Jindřich II. „Hašteřivý“ v roce 991 zvítězil nad Uhry, uherský kníže Gejza byl připraven zlepšit vzájemné vztahy s Bavorskem a východofranckou říší. Jeho syn Vajk při křtu přijal jméno Štěpán a oženil se s Gizelou Bavorskou, sestrou krále východofrancké říše a pozdějšího římského císaře Jindřicha II. (1002–1024). V roce 1000 byl Štěpán korunován prvním uherským králem. Právě tento politický, vojenský a náboženský génius zachránil Maďary v Evropě a pro Evropu. Dá-li Bůh, nebude jeho příklad nikdy zapomenut.⁵⁴

Závěr

Všechny kmeny Bavorska a jeho východních teritorií byly přímo či nepřímo sjednoceny pod nadvládou franckých panovníků. Byly součástí *Imperia Christiana*, které se zavázalo obrátit všechny

národy žijící na jeho území i blízko něj na křesťanskou víru. Jinými slovy, právě tak jako apoštolové v Jeruzalémě o Letnicích nenutili židy „ze všech národů na světě“ porozumět jejich galilejštině, ale naopak se sami snažili naučit se jejich rodným jazykům, bavorští misionáři, ať už mluvili bavorsky, nějakým druhem latiny nebo slovansky, nenaléhali na pohanské Slované či Avary, aby se stali Bavy, ale aby přijali křesťanství. Misijní nadšení ještě víc vzplálo u byzantských bratří Konstantina a Metoděje, kteří ovládli jhoslovanské nářečí tak dokonale, že dokázali vytvořit první slovanský literární jazyk. Christianizace a církevní organizace byly nejdůležitějšími prvky jakékoli raně středověké etnogeneze. Stát se křesťanem znamenalo jednak získat uznání franckých císařů a králů, jednak náboženskou integraci se světem, ve kterém, jak říká evangelium, všechny národy a jazyky byly stejně milé Bohu. Církevní organizace se staraly o jednotu svých národů. Salcburskému arcibiskupství podléhali téměř všichni Bavoři, pražskému biskupství všichni Češi, poznaňskému polské kmene, arcibiskupství ostříhomskému všichni Uhři.⁵⁵ „Mluvčími“ těchto národů, jak je nazývá historik František Graus,⁵⁶ byli vzdělaní duchovní, jejichž doslova vykonstruované ságy stvořily nebo přinejmenším odrážely novou etnickou identitu. Jako příklad uveďme Salcburk, v němž se nacházelo jediné raně středověké biskupství ležící v bývalé římské provincii Norikum. Když se Salcburk stal v roce 798 bavorskou metropolí, bavorští „mluvčí“ začali nazývat svůj národ *Noricí*, ačkoliv většina Bavorů žila v bývalé římské provincii Récie.⁵⁷ I velký malíř a grafik Albrecht Dürer (1472–1528), rodák z bavorského Norimberku, podepsal svůj obraz „Všech svatých“ (*Allerheiligenbild*), jménem *Noricus*.

Prameny

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, ed. Friedrich Kurze – Hans Frieder Haefele, MGH SS rerum Germanicarum 7, 2. vyd. Hannover 1891, reprint 1993.

Annales regni Francorum, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 6, Hannover 1895, reprint 1950.

Conventus episcoporum ad ripas Danubii, ed. Albert Werminghoff, MGH Concilia 2, 1/1, Hannover/Leipzig 1906, reprint 1997.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien, ed. Herwig Wolfram, 2. vyd. Ljubljana 2012.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum, ed. Fritz Lošek, MGH Studien und Texte XV, Hannover 1997.

Diplomata Ludovici Germani, in: *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum I*, ed. Paul Fridolin Kehr, Berlin 1934, s. 1–274.

Notker Balbulus, Gesta Caroli Magni imperatoris I 13, ed. Hans Frieder Haefele, MGH SRG NS XII, Berlin 1959, reprint 1980.

48 *Conversio*, ed. H. WOLFRAM, s. 22–25.

49 *Conversio*, ed. H. WOLFRAM, s. 208–213.

50 *Conversio*, ed. H. WOLFRAM, s. 22–25.

51 *Conversio*, c. 12, ed. H. WOLFRAM, s. 78.

52 *Conversio*, ed. H. WOLFRAM, s. 24nn.

53 *Conversio*, ed. H. WOLFRAM, s. 239, č. 66.

54 H. WOLFRAM, *Conrad II*, s. 227nn.

55 H. WOLFRAM, *Austria before Austria*, s. 9nn.

56 František GRAUS, *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*, Natioes III, Sigmaringen 1980, zvláště s. 15nn., srov. 260 sub voce „Sprecher“; *Conversio*, ed. H. Wolfram, s. 326, č. 137.

57 H. WOLFRAM, *Salcburk*, s. 72nn.

LATINSKÁ HAGIOGRAFICKÁ LITERATURA DOKUMENTUJÍCÍ MISIJNÍ CESTY OD RIMBERTA PO BRUNA Z QUERFURTU

Ian Wood

Much of the hagiography of mission in the early Middle Ages was written by men who were themselves missionaries. We can, therefore, expect it to illustrate the genuine concerns of missionaries, even if it is not always factually reliable. Among the recurrent concerns that we find in hagiographical texts is an interest in the legitimacy of the mission, which comes to be linked with the acquisition of papal approval or royal support. Equally interesting is the emphasis on the psychological pressures on a missionary, especially on the need to overcome fear.

Key words: Hagiography, Mission, Methodius, Vita Methodii, Vita Constantini, John VIII – pope, Nicolas I – pope, Gregory I – pope, Adalbert – bishop of Prague, Bruno of Querfurt, Passio Adalberti, Vita Quinque Fratrum, Romuald of Ravenna, Louis the German, Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Wenceslas – ruler of Bohemia, Liudger, Gregory of Utrecht, Willehad of Bremen, Rimbert, Vita Anskarii, Adalbert of Magdeburg, Regino of Prüm, Passio Gorgonii, Poppo, Harald Bluetooth, Meseritz, Gumpold of Mantua, Stephen – king of Hungary, Geza – king of Hungary, Hadrian II – pope, Henry II – emperor, Harald Klak, Olga, Boleslaw Chrobry, Vladimir – ruler of Rus', John Canaparius, Louis the Pious – emperor, Otto III, emperor

Klíčová slova: hagiografie, misie, Metoděj, Vita Methodii (Život Metodějův), Vita Constantini (Život Konstantinův), papež Jan VIII., papež Mikuláš I., papež Řehoř I., Svatý Vojtěch, Bruno z Querfurtu, Passio Adalberti (Umučení svatého Vojtěcha), Vita Quinque Fratrum (Život pěti bratrů), Romuald z Ravenny, Ludvík Němec, Conversio Bagoariorum et Carantanorum (O obrácení Bavorů a Korutanců na víru), český král Václav, Ludger, Řehoř z Utrechtu, Willehad z Brém, Rimbert, Vita Anskarii (Život Ansgara), Adalbert z Magdeburgu, Regino z Prümü, Passio Gorgonii (Umučení svatého Gorgonia), Poppo, Harald Modrozub, Meseritz, Gumpold z Mantovy, uherský král Štěpán, uherský král Geza, papež Hadrián II, císař Jindřich II., Harald Klak, Olga, Boleslav Chrabrý, vládce Rusi Vladimír, Jan Canaparius, císař Ludvík Pobožný, císař Otto III

Metodějova moravská misie probíhající od roku 860 do jeho smrti v roce 882 je součástí všeobecné historie evangelizace střední a východní Evropy. Spadá do série byzantských misí, jež zahrnují i misijní cesty do Bulharska, uskutečněné rovněž roku 860, a christianizace Rusi jen o století později.¹ Náleží rovněž do období zapojení papežství do misijních činností. Korespondence Jana VIII. spolu s legendou *Život Metodějův* odhalují zapojení Říma do moravských misí.² Pouze o dvě desetiletí dříve odpověděl Mikuláš I. na prosbu Bulharů o náboženské vedení, což je dobře známo z papežova dopisu z roku 866.³ Ačkoliv papežská vláda neprojevila o podporu misijních cest trvalý zájem, jednotliví papeži se o evangelizaci pohanů zajímali již od doby papeže Celestýna v 5. století.⁴ Misijní cesta Řehoře Velikého do Anglie pravděpodobně přiměla Anglosasy, aby papežskou autoritu považovali pro misii za žádoucí, jak je patrné z příběhů o svatém Willibrordovi a Bonifácovi. V 10. a 11. století si svatý Vojtěch,

Bruno z Querfurtu a Romuald z Ravenny vyžádali souhlas papeže, aby mohli pracovat mezi pohany.⁵

Metodějova misie musí být rovněž umístěna vedle karolinského a ottonského zájmu o evangelizaci, avšak Metodějova vlastní zkušenost s německou církví nebyla příliš šťastná. Je však zřejmé, a to jak ze špatného zacházení s tímto Soluňanem ze strany biskupů Ludvíka Němce, tak ze salcburského spisu *Conversio Bagoariorum et Carantanorum (O obrácení Bavorů a Korutanců na víru)*, že němečtí kněží, a zejména salcburští, pasovští, řezensští a freisingští biskupové, vnímali, že jejich autorita byla narušena, a že Metoděj byl aktivní v zóně, kterou již dříve prohlásili za svou vlastní.⁶ Karolinská účast na christianizaci střední Evropy může být spatřována již v popisu návštěvy Ludvíkova dvora českými knížaty, zapsané v letopisech *Annales Fuldenses (Fuldské anály)* k roku 845.⁷ Německý zájem o českou církev byl stále

1 Nora BEREND (ed.), *Christianization and the Rise of the Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, Cambridge 2007.

2 *Registrum Iohannis VIII. papae*, ed. Erich Caspar, in: MGH Epp. VII, 2. vyd. Berlin 1974, s. 200, 201, 255, 276; *Fragmenta registri Iohannis VIII. papae*, ed. E. Caspar, in: MGH Epp. VII, Berlin, 2. vyd. 1974, s. 16, 20, 21–38.

3 *Nicolai I papae epistolae*, ed. Ernst Perels, in: MGH Epp. VI, Berlin 1925.

4 Thomas Mowbray CHARLES-EDWARDS, *Palladius, Prosper and Leo the Great: mission and primatial authority*, in: David N. Dumville (ed.), *Saint Patrick A.D. 493–1993*, Woodbridge 1993.

5 *Vita Adalberti*, 22: *Brunonis Passio Adalberti (II)*, ed. Lorenz Weinrich, in: *Heiligenleben zur deutsch-slavischen Geschichte: Adalbert von Prag – Otto von Bamberg (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 23)*, Stuttgart 2005, s. 70–117. Citoval jsem raději z Weinrichova vydání než z vydání J. Karwański v *Monumenta Poloniae Historica*, svazek IV. 2, Varšava 1969, na kterém je toto dílo založeno díky jeho lepší dostupnosti. *Life of Adalbert* od neznámého autora viz také Cristian GASPARI, in: Gabor Klaniczay (ed.), *Vita Sanctorum Aetatis Conversionis Europae Centralis (Saec. X–XI)*, Budapešť 2013.

6 Herwig WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die Erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen*, Lublaň 2012.

7 *Annales Fuldenses*, sub anno 845, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7, Hannover 1891.

jasně viditelný v době knížete Václava.⁸ Může být zaznamenán i v rané historii křesťanství mezi Poláky a Maďary.⁹

Historie šíření křesťanství ve střední Evropě musí být poskládána z mnoha různých zdrojů:¹⁰ z vyprávěných legend, které byly často zapsány až mnohem později, z biskupských dopisů a z mnoha hagiografických prací. Velké množství těchto materiálů nezmiňuje pořadí událostí, které je často neznámé, ale spíše se soustřeďuje na prosazování autority. Toto tvrzení je obzvláště pravdivé pro spis *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*.¹¹ Stejně pozoruhodné je, že mnoho hagiografických prací, které se zabývají misíemi, bylo napsáno těmi muži, kteří sami vykonávali misionářskou činnost.¹² Právě důsledky autobiografických prvků v misionářské hagiografii se budu nyní zabývat.

Zapojení misionářů do hagiografické literatury je patrné od počátku 9. století. Svätý Ludger, jenž působil ve Frisku a v okolí Münsteru, napsal životopis věnovaný svému učiteli Gregorovi z Utrechtu.¹³ Svätý Ansgar, který kázal jak Dánům, tak Švédům, zaznamenal zázraky dřívějšího brémského biskupa, sv. Willehada,¹⁴ a Rimbert napsal *Život Ansgarův*, který byl jeho předchůdcem a učitelem.¹⁵ Na počátku 11. století sepsal Bruno z Querfurtu dvakrát životopis nazvaný *Život svätého Vojtěcha*, kterého on i mnoho dalších v jeho okruhu uctívali jako svůj vzor.¹⁶ Napsal rovněž záznam o svých přátelích, kněžích Benediktu a Janu, což je dílo známé jako *Vita Quinque Fratrum (Život pěti bratrů)*.¹⁷ Kromě těchto hagiografických textů zaznamenal krátce svou misionářskou činnost v dopise adresovaném císaři Jindřichu II.¹⁸ O padesát let dříve Adalbert, jenž se stal arcibiskupem magdeburským, vložil popis své vlastní neúspěšné misie vedené na Rus do díla nazvaného *Kronika Regina z Průmu*.¹⁹ Je rovněž pravděpodobným autorem textu *Passio (Umučení)*, pojednávajícím o diokleciánském mučedníkovi Gorgoniovi.²⁰ Tento text býval přisuzován svätému Vojtěchovi, jenž se nesporně zasloužil o homilie věnované legendárnímu Římanovi, sv. Alexiovi, který byl jedním z patronů řeholní komunity v Římě, jíž byl sám dvakrát členem.²¹

8 Petr SOMMER – Dušan TŘEŠTÍK – Josef ŽEMLIČKA, *Bohemia and Moravia*, in: N. Berend (ed.), *Christianization*, s. 234–235.

9 Przemysław URBAŃCZYK – Stanisław RÓSIK, *The Kingdom of Poland*, in: N. Berend (ed.), *Christianization*, s. 288–289; N. BEREND – József LASZLOVSKY – Béla Zsolt SZAKÁCS, *The Kingdom of Hungary*, in: N. Berend (ed.), *Christianization*, s. 335–337.

10 N. Berend (ed.), *Christianization*.

11 H. WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*.

12 Ian WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, Harlow 2001, s. 264–265.

13 *Liudgeri Vita Gregorii abbati Traiectensis*, ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS XV. 1, Hannover 1887, s. 63–79.

14 *Anskari Miracula Willehadi*, ed. Albert Poncelet, Acta Sanctorum, November, 3, Brusel 1910, s. 847–851.

15 *Rimberti Vita Anskarii*, ed. Werner Trillmich, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, Darmstadt 1961.

16 *Brunonis Passio Adalberti (II)*, s. 70–117. Viz první verze *Sancti Adalberti Pragensis, episcopi et martyris Vita altera auctore Bruno Querfurtensis (I)*, ed. Jadwiga Karwaszińska, Monumenta Poloniae Historica NS IV.2. Warszawa 1969, s. 3–41.

17 *Brunonis Vita Quinque Fratrum*, ed. Marina Miladinov, in: G. Klaniczay (ed.), *Vitae Sanctorum Aetatis Conversionis*.

18 *Brunonis Querfurtensis Epistola ad Henricum II imperatorem*, ed. Wilhelm von Giesebrecht, in: Týž: Geschichte der deutschen Kaiserzeit, II, Lipsko, 4. vyd. 1875, s. 689–692.

19 *Adalberti continuatio Reginonis*, sub anno 962, ed. Albert Bauer – Reinhold Rau, in: Quellen der Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, Darmstadt 1971.

20 *Miracula s. Gorgonii*, ed. Peter Christian Jacobsen, in: Studien und Texte zur Gorgonius-Verehrung im 10. Jahrhundert, MGH Studien und Texte 46, Hannover 2009.

21 *Adalberti Pragensis Homilia in natali sancti Alexii confessoris*, ed. Manfred Sprissler, Das rythmische Gedicht 'Pater Deus Ingenite' und das altfranzösische Alexiuslied, Münster 1966.

Soudobé Životy svätých značně přispívají k našemu porozumění misijních cest. V případech, kdy máme k dispozici hagiografické texty zabývající se misíemi, jsou naše znalosti procesu christianizace o mnoho bohatší, než je tomu jinde – opomeneme-li výjimečný případ misí do Bavorska a Korutan zaznamenaný v salcburském spise *Conversio*. Máme tedy mnohem detailnější znalosti o misiích podnikaných do Skandinávie v době svätého Ansgara než o klíčovém momentu v polovině 10. století, kdy kaplan Poppo obrátil na víru Haralda Modrozuba.²² Víme mnohem více o misionářské komunitě v Meseritz a o posledních misiích sv. Vojtěcha a Bruna z Querfurtu, než o přijetí křesťanství v Polsku.²³ Jsme mnohem lépe informováni o křesťanství v Čechách v době Václava, než o založení církve v regionu – co se týká datace křesťanských či slovanských *Životů sväté Ludmily a svätého Václava*, práce Gumpolda je pevně datována.²⁴ Máme mnohem jasnější obrázek o vládě Štěpána v Uhrách, než o obrácení jeho otce Gejzy na víru, navzdory možnému zapojení svätého Vojtěcha.²⁵ Soudobější hagiografická literatura poskytuje mnohem detailnější informace, než příležitostný komentář v historické práci či v papežském, episkopálním nebo královském dopise. A k latinsky psaným životům můžeme pravděpodobně přidat i ten Metodějův, jehož originální verze byla velmi pravděpodobně sepsána nedlouho po misionářově smrti, ačkoliv nám se dostaly do rukou jen jeho pozdější verze.²⁶ Text pojednávající o životě Konstantina *Vita Constantini* je o něco problematičtější.²⁷

Skutečnost, že někteří misionáři byli autory prací zachycujících životy svätých a historii, je důkazem, že byly zaznamenány všechny pro nás cenné informace, neboť díky tomu rozumíme i jemnějšími nuancemi jejich záměrů a strategií, nadějí a obav, než by mohly být nashromážděny z krátkého prohlášení o jejich hlásání evangelia.²⁸ Vyberu dvě opakující se témata: prvním je obava o legální postavení misie, druhým je proniknutí do podstaty toho, že texty napsané misionáři vypovídají i o duševním vypětí, které tyto autory tížilo.

Je pozoruhodné, jak často cítili autoři hagiografických textů, kteří byli zodpovědní za misii, potřebu vytyčit právní základ svým počínáním. Jedná se samozřejmě o hlavní rys *Života Metodějova*. Tento životopis uvádí prosbu Rostislava a Svatopluka vyslovenou k císaři Michaelovi,²⁹ která podnítila vyslání Konstantina a jeho bratra. Dále pak požadavek papeže Mikuláše setkat se s těmito dvěma Soluňany, a také schválení jejich slovanského evangelia Hadriánem II. a vysvěcení Metoděje papežem.³⁰ Tento spis obsahuje text Hadriánova dopisu, ve kterém doporučuje Metoděje Rostislavovi, Stavoplukovi a Kocelovi,³¹ a také líčí papežův zásah, který následoval po zadržení tohoto misionáře německou

22 *Widukindi Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres*, III. 65, ed. A. Bauer – R. Rau, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 8), Darmstadt, 5. vyd. 2002.

23 P. URBAŃCZYK – S. RÓSIK, *The Kingdom of Poland*, s. 274–275.

24 P. SOMMER – D. TŘEŠTÍK – J. ŽEMLIČKA, *Bohemia and Moravia*, s. 225–235; I. WOOD, *The Missionary Life*, s. 187–206.

25 N. BEREND – J. LASZLOVSKY – B. Z. SZAKÁCS, *The Kingdom of Hungary*, s. 331–333.

26 *Vita Methodii*, ed. André Vaillant, in: Týž, *Textes vieux-slaves I: Textes et glossaire*, Paříž 1968.

27 *Vita Constantini*, ed. A. Vaillant, in: *Tamtéž*.

28 I. WOOD, *The Missionary Life*, s. 264–265.

29 *Vita Methodii*, kap. 5.

30 *Vita Methodii*, kap. 6.

31 *Vita Methodii*, kap. 8.

církvi.³² Vezmeme-li v úvahu, do jaké míry byla legitimita Metodějovy misie zpochybňována Ludvíkem Němcem a jeho biskupy, jak je možné se dočíst v salcburském spise *Conversio*,³³ jeho síla sotva někoho překvapí. *Život Metodějův* je skutečně možné brát jako obranu počínání tohoto světce, s ohledem na zpochybnění legitimity jeho práce.

Tato obava o legitimitu misíí je stále se vracějícím tématem misionářské hagiografie. Spis *Vita Anskarii (Život Ansgara)* ospravedlňuje ustanovení hamburské diecéze a její sloučení s městem Brémy.³⁴ Hamburské právo představovalo skutečně zásadní problém v době Adama Brémského – a hamburská církev neměla zábrany zfalšovat tento zápis. Není to žádné překvapení: otázka církevní jurisdikce mimo zavedený diecézní model by téměř nevyhnutelně způsobovala problémy, a od té doby se tak také dělo, alespoň od dob Bonifáce na počátku 8. století.

Přesto obava o legitimitu misíí nebyla pouze odpovědí na otázky provinciální či diecézní jurisdikce. Svatý Vojtěch potřeboval souhlas papežské vlády a svého přímého nadřízeného, mohučského arcibiskupa, aby mohl opustit své české biskupství a kázat severním Slovanům.³⁵ Ještě pozoruhodnější je zájem Bruna z Querfurtu o deset let později získat papežský souhlas s misíí, kterou chtěl vykonat spolu se svými dvěma přáteli Benediktem a Janem. Zatímco hlavní příběh spisu nazvaného *Život pěti bratrů* se zabývá vraždou Benedikta a Jana a jejich tří souputníků, Bruno věnuje několik stran zdoluhavému získávání papežského svolení a svému následnému nezdaru s doručením svým souputníkům dříve, než byli zabiti lupiči.³⁶ Souhlas byl považován za důležitý – kdokoliv vědom si špatného zacházení s Metodějem věděl, jak důležité bylo, aby jeho misie byla uznána nejvyšší autoritou, ačkoliv jakmile se ocitli Adalbert, Benedikt, Jan a Bruno za hranicemi německé říše, jen stěží mohli být vystaveni jakýmkoli problémům ze strany německé církve.

Hagiografie dokumentující misijní cesty tak dohlížela na legitimitu a v případě hambursko-brémských textů i na jurisdikci. Pochopitelně zde ještě byla otázka, zda budou panovníci daného teritoria či sousední mocnosti souhlasit se šířením křesťanství, jak je patrné ze zkušeností Metoděje z hlediska jeho přijetí jak slovanským vládcem, tak i Ludvíkem Němcem. Důležitost schválení ze strany světských mocností lze pozorovat na životní dráze svatého Ansgara. Ten nejprve putoval do dánského království v doprovodu krále Harald Klaka a poté pokračoval do Birky na základě požadavku švédských posílů, kteří se obrátili na Ludvíka Pobožného.³⁷ V 10. století byla uspořádána misie Adalberta na Rus jako přímá odpověď na žádost Olgy z Kyjeva.³⁸ Adalbertův jmenovec a žák se při dvou příležitostech pokusil vyjednat návštěvu Maďarů.³⁹ Jeho poslední misijní cesta byla podporována Boleslavem Chrabrým,⁴⁰ jenž byl rovněž přívržencem Bruna,

jak druhý jmenovaný prozradil ve svém dopise Jindřichu II.⁴¹ Bruno dokonce otevřeně mluví o svém pokusu získat souhlas Vladimíra s jeho misíí k Pečeněhům.⁴²

Avšak mnohem zajímavější jsou informace obsažené v misijních biografiích, které se týkaly nátlaku, jenž byl na misionáře v terénu vyvíjen. Mnoho z nich se obávalo toho, co je čeká. Tyto zmínky nalézáme již v korespondenci Řehoře Velikého, která dokumentovala Augustinovu misijní cestu mezi Anglosasy. Augustin téměř zanechal tohoto úkolu a musel být přemluven, aby pokračoval.⁴³ Strach hraje hlavní roli i v Brunově verzi spisu *Život svatého Vojtěcha*. Během revidování originálního spisu, který byl pravděpodobně sestaven Janem Canapariem z Říma, Bruno ještě více zdůraznil pocit nebezpečí v průběhu posledních dní tohoto světce.⁴⁴ Strach také dominuje v Brunově prezentaci jeho vlastních činů ve spise *Život pěti bratrů*, kde ho jeho silná obava z nebezpečné cesty do a z Říma odradila od získání papežského svolení.⁴⁵

V některých případech měli misionáři stále větší strach z důvodu změny podmínek, ve kterých pracovali. Básník Ermold Černý, který tvořil téměř okamžitě poté, co se svatý Ansgar vydal na svou první misijní cestu do Dánska v roce 826, prezentuje okamžik odjezdu bez jakéhokoli náznaku obav.⁴⁶

Podle Rimberta, který psal o čtyřicet let později, poradci Ludvíka Pobožného rozuměli nebezpečí podstoupení misijní cesty do Dánska i přesto, že byl jeden z uchazečů o trůn Harald Klak pokřtěn a měl odcestovat zpět do svého království spolu s misionáři.⁴⁷ Biskupové silně pociťovali, že nikdo by neměl být tlačěn do nebezpečného úkolu šíření křesťanství mezi pohany na cizím území. Svatý Ansgar byl více než ochoten toto podstoupit – ve skutečnosti se podle Rimberta tento světec těšil myšlence mučednictví, jelikož věřil, že mu bylo přislíbeno v jeho vidění.⁴⁸ Koncem svého života potřeboval ujištění, že skutečnost, že se nestal mučedníkem, neznamena prohru. Ansgarova touha po nebezpečí byla zjevně z jistého hlediska extrémní, ne však unikátní. Když na počátku vyjádřil vůli podstoupit misijní cestu do Dánska, rádci Ludvíka Pobožného byli udiveni, že jeho přítel Autbert byl dychtiv ho navzdory své urozenosti doprovodit.⁴⁹ Zdálo se, že panoval názor, že muži relativně nízkého původu se hodili na nebezpečný život v cizím světě lépe než členové aristokracie.

Ne každého, kdo byl zapojen do skandinávské misie, těšily vyhlídky mučednictví. Zdálo se, že Gautbert rád působil mezi ostatními zúčastněnými kněžími, pokud byli Švédové přátelští.⁵⁰

41 *Brunonis Epistola ad Henricum II imperatorem*.

42 *Tamtéž*.

43 *Bedae Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, I. 23, ed. Charles Plummer, in: *Baedae Opera Historica*, Oxford 1896.

44 I. WOOD, *The Missionary Life*, s. 216–220.

45 I. WOOD, *Shoes and a fish dinner: the troubled thoughts of Bruno of Querfurt*, in: Richard Corradini – Mathew Gillis – Rosamond McKitterick – Irene van Renswoude (ed.), *Ego Trouble: authors and their identities in the Early Middle Ages*, Vídeň 2010, s. 249–258.

46 *Ermoldi Nigeli In Honorem Hlodovici Pii*, ed. Edmond Faral, in: *Ermold le Noir – Poème sur Louis le Pieux*, Paříž 1932, řádky 1822–2513.

47 *Rimberti Vita Anskarii*, kap. 7.

48 *Tamtéž*, kap. 40.

49 *Tamtéž*, kap. 7.

50 *Tamtéž*, kap. 14.

32 *Vita Methodii*, kap. 11–12.

33 H. WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, s. 19–27.

34 Eric KNIBBS, *Ansgar, Rimbert and the forged foundations of Hamburg-Bremen (Church, Faith and Culture in the Medieval West)*, Farnham 2011.

35 *Vita Adalberti*, kap. 18, 21–22; *Brunonis Passio Adalberti (II)*, kap. 15, 18.

36 *Brunonis Vita Quinque Fratrum*, kap. 5, 9, 10.

37 *Rimberti Vita Anskarii*, kap. 9.

38 *Adalberti continuatio Reginonis*, sub annis 959, 962.

39 *Brunonis Passio Adalberti (II)*, kap. 16, 23; N. BEREND – J. LASZLOV-SZKY – B. Z. SZAKÁŠ, *The kingdom of Hungary*, s. 329–330.

40 *Brunonis Passio Adalberti (II)*, kap. 21, 22–24.

Avšak později, když byl jeho kněz Nithard⁵¹ umučen, uprchl z Biryky a odmítl se vrátit. Není pochyb o skutečnosti, že se mezitím stal biskupem z Osnabrücku, což ospravedlnilo jeho odmítnutí. Sám však také vysvětlil, že cítil, že tento úkol byl pro něj až příliš nebezpečný a myslel si, že jeho synovec Erimbert se pro něj hodí lépe.⁵²

O století později si Adalbert, který se následně stal arcibiskupem magdeburským, s hrůzou připomněl své zážitky z Rusí. Nejrovněžší záznamy, které se vztahují k jeho misijní cestě, které zachytil v Reginově kronice, jsou plné pocitu zrady ze strany Heleny – skutečnost, že ji nazývá jejím křesťanským jménem, a ne jménem Olga, zesiluje pocit jejího bezvěrectví.⁵³ Avšak je možné, že dokonce ještě před svou misijní cestou vložil své obavy z práce v pohanské zemi do díla *Passio Gorgonii (Umučení svatého Gorgonia)*.⁵⁴ Zde, jak se zdá, použil formu spisů *Acta Martyrum (Skutky mučedníků)*, které zaznamenávají činy mučedníků, vztahující se k době římských perzekucí ve 3. a 4. století, aby poznal zkušenosti obnášející výslechy a mučení ze strany nepřátelského panovníka.⁵⁵

Přesto se však Gautbert a Adalbert zdáli býti výjimkami, když neobdobně vzpomínali na své misionářské neúspěchy. I kdyby případní misionáři dokonce měli obavy z nebezpečí, kterým byli vystaveni, většina z nich nad těmito obavami zvítězila. Nejlépe je to patrné v pracích Bruna z Querfurtu. Hrozba umučení visí nad všemi počátečními verzemi *Životů svatého Vojtěcha*. Vidiny symbolické pro smrt světců zažil jak sám Vojtěch, tak i komunita svatého Bonifáce a Alexia v Římě.⁵⁶ V jeho verzi *Života svatého Vojtěcha* však Bruno zdůrazňuje hrůzy, které světec zažil ve svých posledních hodinách, a tím zesílil hrdinský obraz Vojtěcha čelícího svému umučení.⁵⁷ Ve svém vlastním vypořádání, které Bruno prezentuje v *Životě pěti bratří*, ho spatřujeme jako příliš bojácného pro přežití vzbouřenecké Itálie, jež nebyla nakloněna Otovi III. a všem, kteří ho podporovali, avšak když se doslechl o lynčování svého starého přítele,⁵⁸ rozhodl se nakonec cestu do Říma podniknout. V dopise určeném Jindřichu II. popisuje Bruno své vyjednávání s Vladimírem na „Hadí zdi“ – panovník se domníval, že jakýkoliv pokus obrátit Pečeněhy na křesťanskou víru byl až příliš nebezpečný. Bruno však zůstal neoblomný a našel útěchu v liturgii. Návštěva Pečeněhů byla téměř tak nebezpečná, jak Vladimír předpokládal, avšak Bruno vytrval a zvítězil, i když toto vítězství obnášelo obrácení na víru pouhých třiceti duší.⁵⁹ Nakonec se ze zpráv o Brunově smrti dozvídáme, že k vládci Rusí (buď jde o jiné území než je Kyjevská Rus, či záměnu za Prusy)⁶⁰ předstoupil jako žebrák. Poté, co se mu tento vládce vysmál, odešel a vrátil se oblečen v plném kněžském hávu a podstoupil zkoušku ohněm.⁶¹ Byl zabit mužem, který měl pocit, že je až příliš pře-

svědčivý. Samozřejmě, že mohl Bruno záměrně vykreslit kritický obrázek svého chování v Itálii, aby zdůraznil ctnosti Benedikta a Jana, zatímco na něj čekali v Meseritz, avšak vezmeme-li v úvahu celou jeho práci, jasně rozpoznáme nebezpečí, kterým musel misionář čelit i to, že se musel smířit s hrozbou umučení.

Hagiografická literatura zabývající se misijními cestami, obzvláště ta, kterou psali samotní misionáři, tak vyzdvihuje psychickou sílu těch, kteří se ujali úkolu šíření křesťanství v cizím prostředí. Zároveň odhaluje něco z přizpůsobivosti mysli, jakou se museli vyznačovat ti, kteří se odvážili vstoupit do neznáma. Plány misionářů podléhaly vždy změnám, jak se Metoděj naučil ze svého pobytu na Moravě. Politické změny mohly přetvořit zdánlivě bezpečné prostředí na prostředí nebezpečné, jak se přesvědčil Ansgar ve Skandinávii, Metoděj na Moravě a Adalbert z Magdeburgu v Kyjevě. Také uvědomění si, že daná misionářova strategie nefunguje, mohla podnítit opětovné hledání nejlepšího způsobu, jak postupovat dále. Nejucelenější svědectví znovu přichází z Brunova *Života svatého Vojtěcha*. Když tento světec poznal, že jeho akce není vítána, zcela změnil taktiku. Namísto výbojného hlásání evangelia Vojtěch shledal, že bude lepší včlenit se do společnosti, kterou si přál spolu se svými společníky obrátit na křesťanskou víru. Teprve pak, až je společnost přijme, chtěl začít lidu pomalu představovat Krista.⁶² Ať už se svatému Vojtěchu podařilo změnit misionářskou strategii či ne, je jasné, že Bruno považoval tuto změnu za správnou.

Metodějovy zkušenosti z Moravy nebyly takové, jako Adalberta z Magdeburgu, svatého Vojtěcha či Bruna. Neshodovaly se ani se zkušenostmi, které zakusil Ansgar a jeho spolumisionáři ve Skandinávii. Tento soluňský světec pracoval v prostředí, ve kterém byl obvykle velmi dobře přijímán. Nebezpečí přišlo převážně ze strany ostatních křesťanů, kteří cítili, že jejich působnost byla ohrožena, a kteří s nelibostí snášeli jeho slovanskou liturgii – ačkoliv i oni sami již používali slovanský jazyk k šíření křesťanství.⁶³ Metoděj měl navíc podporu papeže, který byl v pozici, kdy mohl vyvíjet nátlak na Ludvíka Němce a bavorské biskupy. Co prožil Metoděj se svým bratrem Konstantinem mezi Chazary, se pravděpodobně velmi podobá zkušenostem Ansgara, svatého Vojtěcha a Bruna. Samozřejmě i Rimberty, autor *Života Metodějova*, prohlašoval, že jeho hrdina byl ochoten zemřít pro křesťanskou víru.⁶⁴

Skutečná christianizace Moravy, stejně jako Čech a Polska, se nepochybně více podobala obrázku, který vidíme v salcburském spise *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, než hrůzné cestě do neznámých končin Prusů či Pečeněhů. Přesto však obavy misionářů, které byly vyjádřeny v hagiografiích svatého Ansgara, svatého Vojtěcha a Bruna z Querfurtu, byly zajisté sdíleny i Metodějem. Úzkost, neustálá potřeba vymyšlet, jak nejlépe postupovat dál, a obava o jurisdikci byly všechno záležitosti, které ovlivnily tohoto Soluňana, i když jeho moravští hostitelé nebudili takovou hrůzu jako pohanští vůdci Dánů, Švédů a Prusů. Jelikož Ludger, Rimberty, Adalbert z Magdeburgu a Bruno z Querfurtu byli misionáři, kteří psali o misijních cestách, zprostředkovali přímou zkušenost s hlásáním evangelia. Pohled biskupů karolinské a ottonské říše je zachycen v salcburském spise *Conversio* – a je pravděpodobně opakem obsahu *Života Metodějova*.

51 *Tamtéž*, kap. 17.

52 *Tamtéž*, kap. 25, 28.

53 *Adalberti continuatio Reginonis*, sub annis 959, 962.

54 *Miracula s. Gorgonii*, s. 83–86.

55 Viz I. WOOD, *The Missionary Life*, s. 213, kde je text (pravděpodobně nesprávně) spojen se svatým Vojtěchem.

56 *Vita Adalberti*, kap. 24, 29; *Brunonis Passio Adalberti (II)*, kap. 27, 29.

57 *Brunonis Passio Adalberti (II)*, kap. 30–33.

58 *Brunonis Vita Quinque Fratrum*, kap. 10; I. WOOD, *Shoes and a fish dinner*.

59 *Brunonis Epistola ad Henricum II imperatorem*.

60 *Petri Damiani Vita Romualdi*, ed. Giovanni Tabacco, Fonti per la Storia d'Italia, 94, Rome 1957, kap. 27; viz Darius BARONAS, *The Year 1109: St Bruno of Querfurt between Poland and Rus'*, *Journal of Medieval History* 34, 2008, s. 1–22.

61 *Petri Damiani Vita Romualdi*, kap. 27.

62 *Brunonis Passio Adalberti (II)*, kap. 26.

63 I. WOOD, *The Missionary Life*, s. 174–176.

64 *Vita Methodii*, kap. 4.

Zkušenosti tohoto misionáře jsou bezprostředněji vyjádřeny v některých klíčových textech latinské hagiografie zabývající se misijními cestami.

Prameny

Adalberti continuatio Reginonis, sub anno 962, ed. Albert Bauer – Reinhold Rau, in: Quellen der Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, Darmstadt 1971.

Annales Fuldenses, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7, Hannover 1891.

Anskari Miracula Willehadi, ed. Albert Poncelet, Acta Sanctorum, November, 3, Brusel 1910, s. 847–851.

Bedae Historia Ecclesiastica gentis Anglorum, I. 23, ed. Charles Plummer, in: Baedae Opera Historica, Oxford 1896.

Brunonis Passio Adalberti (II), ed. Lorenz Weinrich, in: Heiligenleben zur deutsch-slavischer Geschichte: Adalbert von Prag – Otto von Bamberg (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 2005, s. 70–117.

Brunonis Querfurtensis Epistola ad Henricum II imperatorem, ed. Wilhelm von Giesebrecht, in: Týž: Geschichte der deutschen Kaiserzeit, II, Lipsko, 4. vyd. 1875, s. 689–692.

Ermoldi Nigeli In Honorem Hlodovici Pii, ed. Edmond Faral, in: Ermold le Noir – Poème sur Louis le Pieux, Paříž 1932.

Fragmenta registri Iohannis VIII. papae, ed. Erich Caspar, in: MGH Epp. VII, Berlin, 2. vyd. 1974.

Liudgeri Vita Gregorii abbati Traiectensis, ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS XV. 1, Hannover 1887, s. 63–79.

Miracula s. Gorgonii, ed. Peter Christian Jacobsen, in: Studien und Texte zur Gorgonius-Verehrung im 10. Jahrhundert, MGH Studien und Texte 46, Hannover 2009.

Nicolai I papae epistolae, ed. Ernst Perels, in: MGH Epp. VI, Berlin 1925.

Petri Damiani Vita Romualdi, ed. Giovanni Tabacco, Fonti per la Storia d'Italia 94, Rome 1957.

Registrum Iohannis VIII. papae, ed. Erich Caspar, in: MGH Epp. VII, 2. vyd. Berlin 1974.

Rimberti Vita Anskarii, ed. Werner Trillmich, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, Darmstadt 1961.

Sancti Adalberti Pragensis, episcopi et martyris Vita altera auctore Bruno Querfurtensis (I), ed. Jadwiga Karwasińska, Monumenta Poloniae Historica NS IV.2. Warszawa 1969, s. 3–41.

Vita Constantini, ed. André Vaillant, in: Týž, Textes vieux-slaves I: Textes et glossaire, Paříž 1968.

Vita Methodii, ed. André Vaillant, in: Týž, Textes vieux-slaves I: Textes et glossaire, Paříž 1968.

Widukindi Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres, III. 65, ed. Albert Bauer – Reinhold Rau, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 8), Darmstadt, 5. vyd. 2002.

NĚKOLIK POZNÁMEK K SOCIÁLNÍ STRUKTUŘE VELKÉ MORAVY

David Kalhous

The paper concentrates above all on problems associated with our possibilities to understand the structure and dynamics of society in Great Moravia on the basis of available sources. The author mainly points out the problem of the origin of sources and their thematic focus. He sees some solution above all in the analysis of terminology set in wider European context, in interpretation of behaviour patterns, as recorded (or, more precisely, presented!) by literary sources, and in consideration of archaeological finds from burial grounds and settlements situated out of central localities. For understanding the Great Moravian Society and its dynamics, however, is also equally important to analyse the dynamics of power and power-structures in what is now South and Central Moravia and West Slovakia. The author supposes that the ducal power was already relatively tightly bound with the Mojmirids-dynasty who were surrounded by a small group of "princes". We do not know the source of their power but we can suppose that it was acknowledged as a "stirps regia" and to a certain degree sacred. It is well possible that this prominent group within the Moravian society has taken part in a similar "game of offices" which we witness in the Frankish Empire where the office of the Count formed an important bond between local elites and the central power. From weapons and personal ornaments found in rural burial grounds it can further be inferred that rural settlements also had their own elites, "free Moravians", whose social status probably emerged as a combination of many different sources (personal charisma, ability to solve the local conflicts, family wealth, etc.). The sources of their loyalty towards the Prince are not known but we probably can consider it another designation of the foundations of central power.

Key words: Great Moravia, 9th century, literary sources, archaeology, power, legitimacy, social status, social structure, elites

Klíčová slova: Velká Morava, 9. století, písemné prameny, archeologie, moc, legitimita, společenský status, sociální struktura, elity

Problematice sociální struktury Velké Moravy byla svého času ze strany marxistické historiografie věnována výrazná pozornost.¹ Diskuse se vedla zejména o to, zda velkomoravská společnost již vykazuje feudální charakter, nebo ne. Lze ji tak nahlížet jako jednu z mnoha diskusí podobného typu, jež byla v tehdejších historiografických východního bloku vedena.² (Stranou ponechme, že v rámci tehdejšího diskursu byla „feudální společnost“ jen velmi slabě definována.) Před r. 1989 zejména archeologové i historici hodnotili charakter velkomoravské společnosti jako feudální. Nelze přitom nevidět, že snaha přiřknout Velké Moravě určitou míru hospodářské a společenské vyspělosti, jež by byla srovnatelná se „západní“ frankou říší, bylo výrazem snahy vyrovnat úroveň předchůdců moderní západní civilizace a těch „našich“, a tedy podprahově odkazovala k nacionalistickému vidění světa. Tato tendence snad nevyplývala ani tak z volby tématu, jako spíše z jeho zpracování.

Po Františku Grausovi věnoval značnou pozornost této otázce na počátku 80. let 20. století Lubomír Havlík, který ve svém příspěvku shromáždil rozsáhlou pramenitou materii ze všech koutů tehdejší Evropy ve snaze s využitím srovnávací metody rekonstruovat sociální strukturu Velké Moravy.³ Upozornil, že jistě

existovaly značné rozdíly mezi centrem knížectví a jeho periferií, jež pochopitelně ovlivňovaly i jeho mocenskou strukturu. Sídlo říše položil, podobně jako celá řada dalších autorů, do oblastní dnešní jižní Moravy a západního Slovenska. Okolní oblasti měly být na toto jádro navázány prostřednictvím více či méně pravidelně odváděných tributů. Podle Havlíka bychom mohli na Velké Moravě počítat s knížetem, služebnou elitou,⁴ svobodnými⁵ a nesvobodnými.⁶ Havlík rovněž připouštěl, že již v této době elita držela v rukou velké pozemkové majetky.⁷ Nutno podotknout, že ačkoli byl Havlík autorem mnoha úvodů k písemným pramenům o Velké Moravě v *Magnae Moraviae Fontes Historici*, ve své práci kritice užitých pramenů mnoho prostoru nevyčlenil. Rovněž, ačkoli zohlednil rozsáhlý srovnávací materiál, věnoval pouze malý prostor archeologickým pramenům, a to přesto, že alespoň část závažného materiálu byla již v jeho době archeology publikována.

S existencí strukturované společnosti souhlasil i Peter Ratkoš. V čele moravské společnosti viděl knížete, jehož moc byla dědičná v rámci širší rodiny.⁸ Dále předpokládal na základě analogie z Chorvatska i na základě zprávy o existenci *subandže* u Ibn-Rusty existenci knížecího dvora.⁹ Obklopovali jej „Moravané“,

1 Srov. velmi střízlivý pohled v knize Stefan ALBRECHT, *Geschichte der Großmährenforschung in den tschechischen Ländern und in der Slowakei*, Práce Slovanského ústavu. Nová řada 14, Praha 2003. Práci věnuji památce Dušana Třeštíka ku příležitosti jeho nedožitých 80. narozenin.

2 Srov. Michael BORGOLTE, *Sozialgeschichte des Mittelalters: eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit*, Historische Zeitschrift, Beihefte, München 1996, s. 93–118.

3 Následující přehled není samozřejmě vyčerpávající, má ukázat jenom na některé, historiky dotčené otázky.

4 Lubomír Emil HAVLÍK, *Moravská společnost a stát v 9. století*, 1. *Moravská společnost, její struktura a organizace v 9. století*, *Slavia Antiqua* 27, 1980, s. 8–16.

5 *Tamtéž*, s. 20–26.

6 *Tamtéž*, s. 14–20, 26–28.

7 *Tamtéž*, s. 12–13.

8 Peter RATKOŠ, *Slovensko v dobe veľkomoravskej*, Košice 1990, s. 86.

9 *Tamtéž*, s. 87.

jež považoval jenom za nepočtenou a vlivnou skupinu obyvatelstva a rozhodně je odmítal ztotožňovat se všemi svobodnými. Vycházel zejména ze zmínky v *Životě Metodějově*, jež zmiňuje jeho uvítání „Svatoplukem a všemi Moravany“.¹⁰ S tím lze ovšem jenom sotva souhlasit, neboť autor textu využil klasického toposu, který měl zdůraznit úctu, již Metoděj požíval mezi všemi, a nikoli dokladovat, kolik osob bylo tehdy uvítání skutečně přítomno. Ratkoš dále předpokládal existenci vrstvy jízdních bojovníků, milites, *viťędzů*, přičemž významnou úlohu přikládal i archeologickým dokladům. Důraz kládl zejména na opaskové garnitury, jež mu byly na základě karolínských analogií indikátorem společenského postavení.¹¹ Domníval se také, že na Moravě bylo možné setkat se s nevolnými a domácími otroky.¹² Nepochyboval ani o existenci služebných osad.¹³ Usuzoval, že Velká Morava byla alespoň ve svém jádru rozdělena do hradeckých obvodů, které se kryly s *civitates* *Bavorského geografa* a dále se členily do menších územních jednotek.¹⁴ Velkou Moravu považoval jednoznačně za raně feudální stát. Argumentoval jednak existencí dědičné knížecí moci opírající se o vazaly a družinu, jednak klíčovým významem půdy jako výrobního prostředku, kdy nástroje patří zemědělcům, zatímco půda patří feudálovi a výběr feudální renty se opírá o mimoekonomické násilí.¹⁵

Naproti tomu archeologové sice písemné prameny hojně citovali, avšak je spíše využívali na podporu svých tezí a jejich systematickou kritikou se příliš nezabívali. Soudobé (i pozdější) prameny se tak zejména prostřednictvím ediční řady MMFH proměnily v jakýsi lom na autority, v němž bylo možné podle potřeby dohledat vhodné místo. Ostří své kritiky pak archeologové zaměřili převážně na analýzu hrobových nálezů u klíčových pohřebišť centrálních pevností Velké Moravy včetně rozboru velikosti hrobových jam, jejich případné úpravy,¹⁶ strukturace pohřebišť¹⁷ či využití rakve.¹⁸ Kombinací těchto dat s topografickým kontextem dospěla Mechtild Schulze-Dörlam dokonce k závěru, že hroby v kostelích ústředních moravských hradů nemohou skrývat než ostatky mojmírovských knížat.¹⁹ Cenějším bylo bezpochyby upozornění na význam fenoménu dětských hrobů²⁰ – zatímco u dospělých jedinců nebylo obtížné přiřknout

různým předmětům čisté užitnou funkci (meč/ostruhy bojovníka), uložení zmenšených verzí těchto předmětů v hrobech dětí představuje silnou indicii, abychom tyto předměty mohli chápat i jako statusové symboly, jejichž prostřednictvím se různí jedinci pokoušeli demonstrovat svůj společenský status a jeho případnou přenositelnost právě prostřednictvím oněch předmětů. Nemusíme přitom zacházet až tak daleko, abychom určitou sadu předmětů automaticky spojili s právně vymezenou skupinou, jak je známe z tzv. barbarských zákoníků.²¹

Poznání, že mezi společenským statutem a vlastnictvím určitého předmětu existuje určitý vzájemný vztah, však nemusí vycházet pouze z nepřímých svědectví archeologických pramenů. Stačí nalístovat vyprávění o Svatoplukových osudech na stránkách *Kosmovy kroniky*.²² Pražský kanovník tvrdí, že po té, co Svatopluk rozeznal svůj omyl – kronikář tím míní „povstání“ proti císaři Arnulfovi, našel tiché místo v lese, zabil svého koně a odložil svůj meč, aby nadále žil nepoznán mezi poustevníky. Kůň a meč jsou tedy pro Kosmu symboly příslušnosti k elitě, symboly práva na vládu a moc. Bez meče a koně může i Svatopluk žít mezi poustevníky nepoznán. Zatímco svědectví relativně pozdní české kroniky můžeme přes vzdálenost tří staletí mezi vládou Svatoplukovou a dobou autora přiznat určitou výpovědní hodnotu o dobových názorových schématech, která si jistě podržovala svou platnost po celý středověk, je naopak výpověď dalších písemných pramenů o sociální struktuře Velké Moravy podstatně problematičtější.

Musíme si uvědomit, že valná většina pramenů, které Velkou Moravu zmiňují, v hranicích mojmírovského knížectví nevznikla. Sepsána byla v oblastech ovládaných Franky, Byzantinci, Anglosasy, Araby, či Peršany. Jejich autoři přitom většinou střední Evropu ani nenavštívili a pracovali se zprávami z druhé ruky. Relativně systematicky popsal fungování zdejšího knížectví a jeho sociální strukturu pouze Ibn-Rustah (*913). Kromě geografické bariéry pak mnohé autory od Velké Moravy oddělovala i propast času. Jako dobrý příklad opět poslouží pražský kanovník Kosmas. Pomiňme nyní, že soudobé prameny o Svatoplukově pokání a odchodu do ústraní nic nepíší. Podstatnější je memento, jež Kosmas vepisuje mezi řádky svého krátkého příběhu – žádný kníže se nesmí bouřit proti císaři a toho, kdo se odváží, stihne tvrdý trest, který vyústí ve ztrátu moci.²³ Jinými slovy, historika o Svatoplukovi je Kosmovi pouhým prostředkem k vyjádření vlastního ideálu vztahu mezi českými zeměmi a říší, a nám umožňuje proniknout nanejvýše do jeho, Kosmova, myšlenkového světa. Se situací v 9. století a s jejím tehdejšími vnímáním na samotné Moravě mnoho společného nemá.

Přímo na Velké Moravě vzniklo jenom několik málo dnes známých textů. Ani jejich svědectví však není prosté interpretačních obtíží. Ač tyto texty známe v jejich staroslověnském znění, tedy

10 *Tamtéž*, s. 84–85 dle *Žitije Mefodija*, ed. Radoslav VEČERKA, in: MMFH II, kap. 10, s. 154.

11 *Tamtéž*, s. 87, 92–93.

12 *Tamtéž*, s. 85.

13 *Tamtéž*, s. 89–90, 99–101.

14 *Tamtéž*, s. 62–63.

15 *Tamtéž*, s. 90–92, 95.

16 Srov. také pro území dnešního Slovenska Milan HANULIAK, *Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.–10. storočí na území Slovenska*, Nitra 2004, s. 67–100.

17 Srov. např. Danica STAŠŠÍKOVÁ ŠTUKOVSKÁ, *Pohanstvo a křesťanstvo: k vybraným archeologickým prameňom v časom stredoveku*, in: *Pohanstvo a křesťanstvo*, Bratislava 2004, s. 180 upozorňuje na místa s vyšší a nižší koncentrací hrobů.

18 Luděk GALUŠKA, *Gehörten die in Särgen bestatteten Personen zur Gesellschafts-elite des Grossmährischen Staré Město – Uherské Hradiště?*, in: Pavel Kouřil (Hrsg.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas mit einem speziellen Blick auf die grossmährische Problematik. Materialien der internationalen Fachkonferenz, Spisy Archeologického ústavu AV ČR v Brně 25*, Brno 2005, s. 193–207; Lumír POLÁČEK, *Zur Erkenntnis der höchsten Eliten des grossmährischen Mikulčice. Gräber mit beschlagenen Särgen*, in: *Tamtéž*, s. 137–156.

19 Mechtild SCHULZE-DÖRLAM, *Bestattungen in den Kirchen Großmährens und Böhmens während des 9. und 10. Jahrhunderts n. Chr.*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 40, Mainz 1993, s. 618–619.

20 Nada PROFANTOVÁ, *Die Elite im Spiegel der Kindergräber aus dem 9. und 10. Jahrhundert in Böhmen*, in: Pavel Kouřil (Hrsg.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas mit einem speziellen Blick auf die grossmährische Problematik. Materialien der internationalen Fachkonferenz, Spisy Archeologického ústavu AV ČR v Brně 25*, Brno 2005, s. 313–334; Kateřina TOMKOVÁ, *Die frühmittelalterliche Elite aus der Sicht der Gräberfelder auf der Prager Burg und ihren Vorfeldern*, in: *Tamtéž*, s. 335–352; Jan KLÁPŠTĚ, *The Czech Lands in Medieval Transformation*, Leiden – Boston 2012, s. 18–21.

21 Srov. diskuse Ivan BORKOVSKÝ, *K výkladu nožů na slovanských pohřebištech*, *Archeologické rozhledy* 9, 1957, s. 553–560; Jan FILIP, *Archeologie a historie*, *Archeologické rozhledy* 9, 1957, s. 561–566; František GRAUS, *O poměr mezi archeologií a historií. K výkladu nožů na slovanských pohřebištech*, *Archeologické rozhledy* 9, 1957, s. 546–552.

22 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. Bertold Bretholz, MGH SRG N. S. 2, Berlin 1923, I. 14, s. 33–34: „Quo ubi pervenit, ipsius silve in abdito loco equum interfecit et gladium suum humi condidit et, ut lucescere die ad heremitas accessit, quis sit illis ignorantibus, est tonsuratus et heremitico habitu indutus et quamdiu vixit, omnibus incognitus mansit, nisi cum iam mori cognovisset, monachis semetipsum quis sit innotuit et statim obiit.“

23 *Cosmae Chronica*, I. 14, s. 33–34. Srov. David KALHOUS, *Anatomy of a Duchy. The Political and Ecclesiastical Structures of Early Přemyslid Bohemia*, Leiden – Boston 2012, s. 173–186; TÝŽ, *Čechy a říše: problém pramenů nebo historiografie?*, *Český časopis historický* 111, 2013, s. 481–516.

v jazyce, který byl soudobě mluvě zdejších obyvatel jenom málo vzdálen, užitá slovní zásoba či syntax prozrazují silný vliv Cyrilem a Metodějem zprostředkované byzantské kultury, případně italskými, dalmátskými a franckými misionáři zprostředkované kultury latinské – např. list byzantskému císaři, který známe jenom prostřednictvím moravsko-panonských legend, ukazuje znalost pravidel řecké epistolografie.²⁴ Také překlady kanonicko-právních a právnických textů jsou jenom mírně upravenými převody původních řeckých textů, o jejichž praktické funkci v rámci tehdejší velkomoravské společnosti si nemůžeme činit žádné iluze – vztah mezi právními normami, reprezentovanými různými zákoníky a kapituláři na straně jedné, a listinami, tedy právem v praxi na straně druhé je předmětem rozsáhlých diskusí už od počátků kritické historiografie i za situace, kdy máme pramenů obou typů dostatek.²⁵ Nicméně pro velkomoravské knížectví nám nutný korektiv v podobě dochovaných listin chybí.

Autory tzv. panonských legend sociální struktura Velké Moravy pochopitelně nezajímala. Nicméně i přesto lze alespoň podrobit analýze terminologii, jíž její autoři užívali při popisu sociálních vztahů, abychom viděli, v jakých kontextech nahlíželi příslušnost k elitě. Anonym, když chce zmínit špičky moravské společnosti, jmenuje kromě Rastislava také „jeho knížata a Moravany“.²⁶ Autor *Života Konstantina* označuje hrdinova otce jako „bohatého a dobrého rodu“.²⁷ Že se někdo zřekl příslušnosti k elitě, pro autora také značí, že se vzdal „bohatství a cti“.²⁸ Elita je nahlížena jako skupina „ctihodných mužů“.²⁹ „Bohatství“ a blízkost knížeti se jeví být důležitými i neznámému autorovi *Života Metoděje* – autor totiž, mluvě o neznámém příslušníku elity, zdůrazňuje, že patřil „do knížecí družiny, (byl) velmi bohatý a patřil k rádcům knížete“.³⁰ Vyzdvihování bohatství – byť se nemusí jednat nutně o hmotný majetek – ovšem není pro latinský diskurs sociálních vztahů té doby tak zcela neobvyklé, i když soudobé legendy či hrdinská epika zmiňují bohatství knížat a biskupů a bohatství zde nevystupuje samo o sobě, ale spíše jako zdroj štědrosti.³¹

Pramenem terminologie sociálních skupin může být rovněž *Zakon sudnyj ljudem*. Mnoho nového a hlavně jistého se ale při jeho čtení nedozvíme. Podobně jako většinu staroslověnských textů známe i tento až díky rukopisům 13. století.³² Víme hned o čtyřech redakcích textu a prokázalo se rovněž, že u zrodu tohoto

zákoníku stála původní byzantská předloha. Protože však se nebudeme zaměřovat na obsah ustanovení, ale na slovník textu, je snad přijatelné vzít *Zakon sudnyj ljudem* přesto do úvahy. Podobně jako další souvěké texty klade *Zakon sudnyj ljudem* proti sobě „velké“ a „malé“, „kmety“ a „prosté lidi“.³³ Zmínka o „pánu“ a jeho „rabovi“ by naznačovala existenci lidí, kteří byli připoutáni ke svým pánům značnou mírou závislosti.³⁴ Avšak přijmout tento závěr by znamenalo automaticky akceptovat dikci pramene na straně jedné, na straně druhé domýšlet obsah v textu nedefinovaných pojmů. Totéž platí i o „vladycích“³⁵ nebo „knížatech a soudcích“.³⁶

Pokud srovnáme tuto, pravda, ne příliš reprezentativně doloženou terminologii tzv. panonských legend a dalších textů s kronikou pražského kanovníka Kosmy, vyniknou ovšem určité rozdíly. U Kosmy totiž bohatství nehraje takřka žádnou roli. Podstatně výrazněji se u Kosmy projevuje při označování příslušníků elity kategorie příbuzenství a vazba na knížete.³⁷ Pokud ovšem ponecháme stranou důraz na bohatství, shodují se oba *Životy* s Kosmou v tom, že přikládají velkou roli dobrému původu a blízkosti knížeti. Rovněž ve staroslověnském, na české půdě vzniklém překladu legendy o sv. Anastázii převádějí se termíny *illustri* nebo *nobiles* výrazem *чьстьнь*, tedy (osoby se) cti, osoby, požívající určité úcty.³⁸ Zda důraz na bohatství odráží určitou nestabilitu moravské společnosti, kde bohatství je nesamozřejmým, avšak důležitým, a proto patřičně zdůrazňovaným aspektem příslušnosti k elitě, můžeme pouze spekulovat. Tuto hypotézu by se zdála potvrzovat i archeologie, neboť proti bohatství velkomoravských hrobů, tedy údajně nestabilní společnosti, kde demonstrace bohatství ještě hraje klíčovou roli, stojí chudoba hrobů doby přemyslovské, tedy již stabilní společnosti, kde k demonstraci statusu stačí již jen drobnější distinkce. S tím bezpochyby souvisí již zmiňovaný fenomén dětských hrobů.³⁹ Naopak proti se zdá svědčit význam statusových symbolů u Kosmy, tedy v době, kdy už má být společnost stabilní a tak výraznou míru reprezentace by neměla potřebovat.

Z různých typů pramenů víme, že v čele Moravy stál bezpochyby vládce z rodu Mojmirovců. Byť se s výjimkou poslední, ne příliš šťastné generace knížectví nedědilo z otce na syna – to bylo ostatně ve většině „barbarských království“ včetně přemyslovského knížectví spíše pravidlem,⁴⁰ fakt, že i v době, kdy bylo postavení dynastie asi velmi oslabeno (Rastislav oslepen, Svatopluk ve franckém zajetí), vůdci povstání proti Frankům volí jednoho z členů této dynastie, svědčí o její etablovanosti.⁴¹

24 Dagmar MAREČKOVÁ, *Rostislavovo poselství v Životech Konstantinově a Metodějově ve světle středověkých řeckých listů a listin*, Listy filologické 91, 1968, s. 401–414. Není ovšem zcela jasné, zda nemohl takto složený text vzniknout až pro potřeby legendy.

25 Harald SIEMS, *Zu Problemen der Beweitung frühmittelalterlicher Rechtstexte: Zugleich eine Besprechung von R. Kottje, Zum Geltungsbereich der Lex Alamannorum*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte Germanistische Abteilung (dále ZRG GA) 106, 1989, s. 291–305; Rosamund MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word*, Cambridge 1989.

26 *Žitije Konstantina*, ed. R. Večerka, in: MMFH II, kap. 14, s. 98: „[...] moravskij knjaz Bogom ustim cviti s knjazi svoimi i s Moravljany [...]“.

27 *Tamtěž*, kap. 2, s. 61: „[...] dobrorodnyj i bogatyj [...]“.

28 *Tamtěž*, kap. 4, s. 67: „[...] česti i bogatstva [...]“ bude dobývat až se dost věnuje studiu.

29 *Tamtěž*, kap. 11, s. 91: „[...] čstny mužij [...]“.

30 *Žitije Mefodija*, kap. 11, s. 156: „Eter drug, bogaty zjelo i syvitiniki [...]“.

31 Srov. *Crescente fide*, ed. Josef Emler, in: FRB I, kap. 2, s. 184: „[...] exercitumque suum non solum armis induebat, sed etiam optimis vestimentis [...]“ Jedná se o topos, který se objevuje i např. v literatuře karolínské doby.

32 *Законъ судныи людѣмъ*, ed. Josef Vašica, in: MMFH IV, s. 147–177. Text se dochoval až v rukopisech 13.–14. století, přičemž jazykovědci rozeznávají až 4 redakce. Shodují se také na tom, že se vychází z řecké předlohy – Ekloga z doby vlády Lva III. nebo Konstantina V. (první polovina 8. století). Byť se vyskytly pochybnosti o velkomoravském původu textu, považují Vašicovy závěry ve prospěch této hypotézy za přesvědčivější; srov. kromě Vašicova úvodu k edici i TYŽ, *Jazyková povaha Zakona sudného ljudem*, Slavia 27, 1958, s. 521–537.

33 *Zakon sudnyj ljudem*, §3, s. 180: „[...] v ravnuju čast razdieliti, velikago i malogo [...] ili kmeti, ili prosytychъ ljudii [...]“.

34 *Tamtěž*, §5, s. 182: „[...] gospodinu rabъ [...]“.

35 *Tamtěž*, §17, s. 189: „Věšъ imъai съ jeterъmъ i ne povъdaja vladыkatъ [...] ot vladыky zemli toi da terъbъ [...]“.

36 *Tamtěž*, §2, s. 178: „[...] knjazju i sudci [...]“ srov. §7a, s. 184 nebo §30a, s. 197.

37 David KALHOUS, *Anatomy*, s. 113–119. Srov. Jean Claude DUFERMONT *Les Pauvres d'apres les sources anglo-saxonnes du VIIe au XIe siècle*, Revue du Nord 50, 1968, s. 189–201, jenž dokládá velkou četnost výskytu páru „dives“/„pauper“ . Bylo by rovněž vhodné analyzovat význam kategorie bohatství, ad. v soudobých byzantských textech.

38 František ČAJKA, *Církevněslavanská legenda o svatě Anastázii*, Praha 2011, s. 159b/11; 162b/3.

39 Srov. pro Uhry D. STAŠŠÍKOVÁ ŠTUKOVSKÁ, *Pohanstvo a křesťanstvo*, s. 180.

40 Wilhelm GIESE, *Designative Nachfolgeregelungen in germanischen Reichen der Völkerwanderungszeit*, ZRG GA 117, 2000, s. 39–120.

41 *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7. Hannover 1891, s. 73: „[...] quendam presbyterum eiusdem ducis principum nomine Sclagmarum sibi in principem constituunt [...]“.

Je zbytečné přemítat o tom, zda Ibn-Rusta a další autoři soudobí a pozdější vnímali Svatopluka jako krále – označují jej tak např. Regino,⁴² Widukind⁴³ nebo Kosmas,⁴⁴ nebo jenom jako knížete. Zatímco svědectví pozdějších pramenů je zde irelevantní, prameny 9.–10. století ještě nevytvářejí pevnou hierarchii mezi nositeli různých titulů, a označení *comes*, *dux* či *princeps* nemusí být ve srovnání s titulem „král“ nikterak dehonestující. Pokud tomu tak je, pak obvykle odráží postoj autora textu, nikoli názor franckých elit jako celku. Pohybujeme-li se na území francké říše, zjistíme navíc, že příslušníci špiček aristokracie byli *promiscue* označováni jako *comites*, *duces* či jinak. Obřad pomazání a liturgie spojená se získáním královské koruny, jež by snad umožňovala oddělit krále a ty druhé, nebyly samozřejmě součástí převzetí moci ani v karlovské rodině, a mnohdy byly spíše dokladem oslabené legitimacy, již bylo potřeba posílit prostřednictvím církve a jejího posvěcení.⁴⁵ Samozřejmě součástí převzetí královské hodnosti se obřad stává až v průběhu 10. století, ale ani v této době Widukind neváhá označit jako krále Boleslava I., který byl sotva pomazán.⁴⁶ Svatopluk byl prostě *knjaz*, kníže, vládce, jehož vláda a moc byly sankcionovány nejenom konsensem Moravanů, zbraněmi družiníků, ale zřejmě také sakrálně.⁴⁷ Jak přesně, však nevíme. Chybí nám ostatně listiny moravských vládců, jež by nám pomohly pochopit, jak se oni sami mínili prezentovat. Určité nepřímé svědectví tak nabízejí jenom archeologické prameny (*imitatio imperii*).

Znovuobjevený dopis markrabího Ariba spolu se zprávou perského (či arabského) historika a učenice Ibn-Rusty se zdají nabízet určité vhledy do fungování moravské společnosti 9. století, jež *Zakon sudnyj ljudem* slibuje ještě dále zahustit. Ibn-Rusta totiž tvrdí, že „Svatopluk je náčelník náčelníků“, je muž k ruce stojí *subandž*.⁴⁸ Není samozřejmě jisté, zda nedomeluje moravskou mocenskou strukturu podle vzoru chalífátu a *subandž* pro něj není jen exotické označení „vezíra“. Podobnost mezi termíny „župan“ a „*subandž*“ však alespoň dovoluje předpokládat, že byl tento titul užíván již v 9. století, aniž bychom však mohli cokoli říci o jeho obsahu a o vzájemném vztahu mezi jeho nositelem a velkomoravským knížetem. Pozdější prameny z přemyslovských Čech a Moravy používají označení *suppani* pro špičky společnosti, a jako *suppa* označují obecně úřady související se starým hradeckým zřízením.⁴⁹ Podle Ibn-Rusty také náleží Svatoplukovi četní koně, z nichž jsou mu

připravovány pokrmy a nápoje. Je zřejmé, že učenec přiznává těmto pokrmům charakter statusových symbolů. Méně zřejmé však je, nakolik se jedná o součást snahy stylizovat Moravy jako kočovníky, přičemž pít kumysu představuje jenom jeden z prostředků, jak tento obraz doplnit cenným detailem, nebo zda Moravané skutečně převzali část avarských zvyklostí.⁵⁰ Dále Ibn-Rusta zmiňuje, že součástí Svatoplukova pokladu jsou četná brnění, ale konstruovat z této zmínky indicii státní velkodružiny by bylo bez komplexního rozboru obrazu evropských etnik v tehdejších arabských a perských pramenech nanejvýš důvěřivé.⁵¹ To platí i o zprávě o výběru daní v ošacení, k níž není zapotřebí hledat exotické či mytologické analogie – výběr dávek v oblečení byl běžný i ve franckém prostředí.⁵² Zůstává tedy jenom zpráva o pravidelném týdenním trhu ve městě Morava.⁵³

Geograficky i časově bližší je moravskému prostředí místem svého vzniku list markrabího Ariba z r. 891, který přibyl mezi známý korpus pramenů až v 70. letech 20. století po té, co jej znovuobjevil Hans Schwarzmeier.⁵⁴ Dopis se bohužel dochoval jenom jako součást vazby pozdějšího rukopisu a proto není divu, že jej neznámý vazač seřizl tak, aby jej mohl lépe využít. Tím se ztratila celá řada slov, jež nyní nabízejí prostor pro více či méně jisté interpolace, a to na mnohdy klíčových místech textu. Zatímco Holder či Schwarzmeier např. doplňují „p“ do slova *pecora*, dobytek, soudí Ratkoš, že Moravané odváděli králi Arnulfovi tribut v penězích (*pecunia*). V každém případě list ukazuje, že markrabí neváhá Moravy přirovnávat k otrokům a za záminku si bere odvádění tributu.⁵⁵ Tím jeho názor docela dobře zapadá mezi podobná prohlášení, jež svým hrdinům porůznu vkládali do úst i mnozí další raně středověcí autoři, např. Widukind nebo Bruno, o moravské

50 *Ibn Rusta, Kitábu*, s. 347: „Tento vládce má jízdní zvířata a nemá jiného jídla z potravy leč to, co se vydojí z jejich mléka.“

51 *Tamtéž*, s. 347: „A má brnění znamenité, pevné a drahocenné.“ Ke kritice tohoto konceptu David KALHOUS, *Anatomy*, s. 12–46.

52 *Ibn Rusta, Kitábu I-Áláki*, s. 347: „Jejich král od nich vybírá každoročně daň; jestliže nějaký muž z nich má dceru, vezme z jejich šatů jeden sváteční oděv ročně, a jestliže má syna, vezme z jeho šatů také sváteční oděv jednou ročně. Jestliže nemá syna, ani dceru, vezme z šatů jeho ženy nebo jeho otrokyně jeden sváteční oděv.“ Invenční pokus vykládat daň v košilích jako relikv starych kmenových pořádků nabízí Dušan TŘEŠTÍK, „Mír a dobrý rok. Státní ideologie raného přemyslovského státu mezi křesťanstvím a „pohanstvím“, *Folia Historica Bohemica* 12, 1988, s. 23–45; k možným analogiím ve franckém prostoru viz např. Ludolf KUCHENBUCH, *Bäuerliche Gesellschaft und Klosterherrschaft im 9. Jahrhundert. Studien zur Sozialstruktur der Familia der Abtei Prüm*, Wiesbaden 1978 (= VSWG Beiheft 66), s. 146–195.

53 *Tamtéž*, s. 347: „Město, ve kterém sídlí, se jmenuje Dž.rwáb a mají v něm trh tři dny v měsíci a obchodují a prodávají na něm.“

54 Alfred HOLDER, *Die Reichenauer Handschriften, 2: Die Papierhandschriften – Fragmente – Nachträge*, Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe 6: Die Reichenauer Handschriften 2, Leipzig – Berlin 1914, s. 604. Srov. i Hans SCHWARZMAIER, *Ein Brief des Markgrafen Ariba an König Arnulf über die Verhältnisse in Mähren*, *Frühmittelalterliche Studien* 6, 1972, s. 55–67.

55 Peter RATKOŠ, *Cenný přírastok k prameňom o Veľkej Morave. List grófa Ariba kráľovi Arnulfovi z roku 891*, *Slovenská archivistika* 11, 1976, s. 178–179: „In nomine sancte et individue trinitatis. Arnulfvs divina favente clementia serenissimo regi, vita et salus Ariba, humilis vester comes fidele servitium. Sciat clementia vestra, ut in me nec liberum nec servm fidelioem vobis habetis, quantum viribus valeo innotescimus dominica die et denuntiaverunt nobis, ut omnes Marahoni insimul mandaverunt (pecora/pecunias) in servitium, sicut proprii servi facere deberunt. Et sunt omnes adunati in amici-tiam et ad servitium vestrum, se cum nulli dominationi procerum subiciant nomine episcopum Uuihingum et alterum nuntium vestrum cum gaudio receperunt et negaverunt se ipsos, quod deputatum est de illis, esse. Omnia debita eorum in observatione sunt et cottidie congregant a d vestrum servitium. Piissime domine, quando de nostris partibus perexistis, cum magnis meis ab hostibus comprehensus fui et tum volui in orientibus partibus venire atque omne erga vos, quod melioratum est adhuc, servitium vestrum perpetrarem qua [...] tali nomine mortui sunt [...]“. Srov. popisně Ondřej ZAVADIL, *Dopis markrabího Ariba králi Arnulfovi*, *Medievalia historica Bohemica* 11, 2007, s. 7–21; D. TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin 535–935*, Praha 1997, s. 72–73.

42 *Reginonis Prumiensis Chronicon*, ed. F. Kurze, MGH SRG [50], Hannover 1890, s. 134: „Anno dominicae incarnationis DCCCXC. Arnulfus rex concessit Zuendibolch Marahensium Sclavorum regi ducatum Behemensium, ...“

43 *Widukindi Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, ed. Paul Hirsch – Hans Eberhard Lohmann, MGH SRG [60], Hannover 1935, s. 19, 29: „Victi autem a Magno Karolo et trans Danubium pulsati ac ingenti vallo circumclusi, prohibiti sunt a consueta gentium depopulatione. Imperata autem Arnulfo destructum est opus, et via eis necem patefacta, eo quod iratus esset imperator Centepulcho regi Marorum.“

44 *Cosmae Chronica*, I. 14, s. 32: „Eodem anno Zuatopluk rex Moravie, sicut vulgo dicitur, in medio exercitu suorum delituit et nusquam comparuit.“

45 K vývoji a významu královského pomazání a korunovace viz Janet NELSON, *Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual*, in: TÁŽ, *The Frankish World, 750–900*, London 1996, s. 99–131.

46 *Widukindi Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, III. 8, s. 108: „[...] in militiam contra Bolizlavum regem Boemiorum [...]“.

47 *Kitábu I-Masálíki wa-I-mamálíki Li-bni Churdábhiha*, ed. Ivan Hrbek, in: MMFH III, s. 327 „Kráľ Slovanů je nazýván k.n.ž.“

48 *Ibn-Rusta, Kitábu I-Áláki N-Náfisati Li-Bni Rusta*, ed. Ivan Hrbek, in: *Tamtéž*, s. 346–347: „Znamenitým a známým je u nich ten, jemuž se říká náčelník náčelníků (chief of chiefs) a nazývají jej s. w. j. t. m. l. k a ten je váženější než súbandž; a súbandž je jeho zástupce.“

49 K tomu nanejvýš přesvědčivě Libor JAN, *Václav II. a struktury panovnické moci*, Brno 2006, s. 176–187.

společnosti však mnoho nevypovídá.⁵⁶ Pokud ovšem byla do Bavorska odváděna daň, musíme počítat i s určitými mechanismy jejího výběru na samotné Moravě. O jisté míře organizace vybírání daní pak svědčí existence ohrad, zmiňovaných rovněž v Aribově listu, jež zároveň svědčí spíše pro to, že daň se vybírala v dobytku než v penězích.

Společenská i mocenská struktura mají pochopitelně i svou prostorovou dimenzi, jak ukazují četné studie zabývající se itinerářem, místy vystavování listin, mocenskými centry.⁵⁷ Podobná zkoumání pochopitelně soubor písemných pramenů o Velké Moravě neumožňuje, listy a listiny citelně chybí. Přesto nabízí alespoň archeologie určitou cestu, jak se k některým problémům regionální strukturae moci na Velké Moravě přiblížit. Je však třeba vzít kromě bohatých hrobů na nejdůležitějších hradech do úvahy menší, tzv. „venkovská“ pohřebiště mimo hlavní mocenská centra.⁵⁸

O tehdejších „venkovských“ sídlištích toho mnoho nevíme, výraznější tradici má zkoumání venkovských pohřebišť, přestože i to stojí ve stínu zájmu o pohřebiště poblíž nejvýznamnějších center. Přesto mají tato mnohdy nevýrazná sídliště a pohřebiště mimo centra klíčový význam pro pochopení fungování tehdejší moravské společnosti. V této souvislosti nedávno Ivo Štefan opět nápaditě poukázal na fenomén zdejších hrobů se zbraněmi, jež se koncentrují na jih Moravy a na Olomoucko.⁵⁹ Pohřbené identifikoval jako „svobodné Moravany“, kteří byli se životem v centrech spjati pouze nepřímo loajalitou vůči vládnoucímu knížeti, nicméně mohli hrát klíčovou např. při řešení místních rozepří a problémů.⁶⁰ Pokud přijmeme představu, že určitá hrobová příloha či úprava hrobu mohou být indikátory společenského statusu, poskytují právě venkovská pohřebiště důkaz existence lokálních elit, které však klidně z hlediska společenské struktury moravského knížectví jako celku můžeme chápat jako ony „svobodné Moravany“. Následující výčet nálezů je ovšem namátkový, neboť se jedná omezuje na výzkumy z posledních let, jednak vychází ze stručných zpráv zprostředkovaných *Přehledy výzkumů*.

56 Barbara KRZEMIEŃSKÁ – D. TRĚŠTÍK, *Hospodářské základy raně středověkého státu ve střední Evropě (Čechy, Polsko, Uhry v 10. a 11. století)*, *Hospodářské dějiny* 1, 1978, s. 194–200; upozornili na pasáž v Brunonově *Knize o saské válce (Brunonis De bello Saxonico*, ed. H. E. Lohmann, MGH Kritische Studien und Texte 2, Leipzig 1937, s. 80): „Nolite“, dicentes, „optimi Saxones, nolite servitutis iuga recipere, nolite hereditatem vestram tributariam facere [...] Erigite ergo cervicem iugo servitutis excusso liberam, numquam posthac servitute premendam, adiuvante Deo. Retinete manus a tributis solvendis, retinete possessiones vestras liberas, sicut liberas eas a vestris parentibus accepistis.“ Není sice vyloučeno, že se tato pasáž týká pouze urozených, jisté však je, že tato představa, spojující plat a nesvobodu, byla poměrně rozšířená, viz také řeč lotrinského hraběte Imma ve Widukindových *Gestech*, II, 28, s. 90: „Et nunc quae necessitas cogit, ut s e r v i a m u s Saxonibus, nisi nostra discordia? [...] modo, ut scitis, pro merito honore contumelia ab eo affectus, armis circumdatus, pene ex libero s e r v u s factus sum.“

57 Srov. D. KALHOUS, *Mittelpunkte der Herrschaft und Cosmos von Prag. Zum Charakter der Macht des frühmittelalterlichen Fürsten*, in: J. Macháček – Šimon Ungermann (Hrsg.), *Praktische Funktion, gesellschaftliche Bedeutung und symbolischer Sinn der frühgeschichtlichen Zentralorte in Mitteleuropa*, Studien zur Archäologie Europas, Bonn 2011, s. 669–689, kde další literatura.

58 Srov. dále v textu.

59 Ivo ŠTEFAN, *Great Moravia, Statehood and Archeology. The Early Medieval Polity System Collapse*, in: Jiří Macháček – Š. Ungermann (Hrsg.), *Praktische Funktion, gesellschaftliche Bedeutung und symbolischer Sinn der frühgeschichtlichen Zentralorte in Mitteleuropa*, s. 335–338; důležitost si podržuje starší práce Bořivoj DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*, Praha 1966. Srov. pro velkomoravská pohřebiště na Slovensku cenný přehled M. HANULIAK, *Velkomoravské pohřebiště*, k hrobům se zbraněmi viz s. 140–154.

60 Jen velmi nerad zde sahám k možné analogii v Bavorsku, viz *Die Traditionen des Hochstifts Freising* 1, Quellen und Erörterungen zur Bayerischen Geschichte N. F. 4, ed. Theodor BITTERAU, München 1905, č. 548, s. 469–470 z 21. 8. 827: „[...] quesi- vit inter vetustissimis viris Baiouuaris et Sclavianis ubi rectissimum terminum invenire potuissent [...]“ Jedná se zde o modelovou situaci urovnání pře za účasti místních, na niž bychom narazili po celé Evropě nejenom v raném středověku, srov. Susan REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900–1300*, New York – Oxford 1984; Wendy DAVIES, *Small Worlds: The Village Community in Early Medieval Brittany*, Berkeley – Los Angeles 1988.

Je jej tedy třeba brát s rezervou a nahlížet jej spíše jako soubor možných dokladů existence ozbrojených mužů a obecně bohatých hrobů i mimo nejvýznamnější hradiska, jež vyžaduje další, podstatně důkladnější přezkoumání.

V Břeclavi – Poštorné bylo objeveno 5 velkomoravských hrobů a nalezla se sekyra, ostruha a díl opaskové garnitury;⁶¹ Víceměřice, okr. Prostějov poskytly hrob se zbytky železného kování;⁶² ve Slavičíně, okr. Zlín máme doložen mohylník z 9.–10. století s dvěma noži, 8 korály a možným hrotem šípů;⁶³ bojovnické hroby bychom našli i na slavonínském pohřebišti (9.–11. století);⁶⁴ v Bukovanech, okr. Hodonín se podařilo ve skupině 12 hrobů nalézt hned tři hroby s noži (H3, 6 a 10),⁶⁵ přičemž H6 vykazoval stopy rakve; drobné šperky se našly v Prostějově na malém pohřebišti s 8 hroby;⁶⁶ další nálezy nožů máme z Kuřimi⁶⁷ a Velatic.⁶⁸ Dva výklenkové hroby se našly i v Divákách, okr. Břeclav, ty jsou však zřejmě mladší, neboť obsahují denáry.⁶⁹ Již poměrně rozsáhlé pohřebiště s 270 hroby prokopali archeologové v Čejč, okr. Hodonín. Pohřebiště však pokračovalo kontinuálně až do mladohradištní doby.⁷⁰ I na základě předběžného vyhodnocení se zjistilo, že zbraně obsahuje hned 13 hrobů.

Nejenom v prostředí Moravy 9. století se obtížně dokládají sídla těchto lokálních elit. Podobný problém představuje situace v Čechách v 10.–11. století, ale také v agilofovském Bavorsku a ve Švábsku, kde ovšem Heiko Steuer nakonec přijímá existenci dvorců elity jako danost a nabízí případně další indicie jejich přítomnosti.⁷¹

Jak již bylo řečeno, podstatně obtížněji se dá hovořit o charakteru venkovského osídlení. Archeologové se ve výraznější míře začali zajímat o sídliště v zázemí hradů teprve v posledních letech.⁷² Již předběžné výzkumy osídlení v okolí hradu Pohansko ukazují, že se okolní sídliště zřejmě nesoustřeďují v jeho blízkosti náhodně, a my můžeme tuto informaci přijmout jako další indicie existence vzájemných vazeb.⁷³

Jak tedy nahlížet vztah mezi bohatými hrady a chudším okolním osídlením? Zdánlivě bychom si mohli hrady jižní Moravy spolu

61 Blanka KAVÁNOVÁ – Petr VITULA, *Siedlung und Gräberfeld aus der mittleren Burgwallzeit in Břeclav-Poštorná (Bez. Břeclav)*, *Přehled výzkumů* 33, 1988, s. 51.

62 Alena PRUDKÁ, *Hradištní hrob v Víceměřici (okr. Prostějov)*, *Přehled výzkumů* 33, s. 52–53.

63 Jiří KOHOUTEK – K. PLÁŠEK, *Průzkum slovanského mohylníku na katastru Slavičina (okr. Zlín)*, *Přehled výzkumů* 34, 1989, s. 78–80.

64 Miroslav ŠMÍD, *Slavonín (okr. Olomouc)*, *Přehled výzkumů* 39, 1995–1996, s. 460.

65 Otto MAREK – Rostislav SKOPAL – Jaroslav ŠKOJEC, *Bukovany, okr. Hodonín*, *Přehled výzkumů* 40, 1997–1998, s. 317–322.

66 M. ŠMÍD, *Prostějov (okr. Prostějov)*, *Přehled výzkumů* 42, 2001, s. 240–241.

67 Miroslav BÁLEK, *Kuřim (okr. Brno-venkov)*, *Přehled výzkumů* 43, 2002, s. 265.

68 Tomáš BERKOVEC, *Velatice (okr. Brno-Venkov)*, *Přehled výzkumů* 43, 2002, s. 298.

69 Josef UNGER – Michal ŽIVNÝ, *Diváky (okr. Břeclav)*, *Přehled výzkumů* 44, 2003, s. 249; J. UNGER, *Diváky (okr. Břeclav)*, *Přehled výzkumů* 46, s. 2005, s. 281.

70 Marian MAZUCH – L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Čejč (okr. Hodonín)*, *Přehled výzkumů* 45, 2004, s. 195.

71 Heiko STEUER, *Herrensitze im merowingerzeitlichen Süddeutschland. Herrenhöfe und reich ausgestattete Gräber*, *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 38, 2010, s. 1–41.

72 Srov. např. L. POLÁČEK (Hrsg.), *Das wirtschaftliche Hinterland der frühmittelalterlichen Zentren*, Internationale Tagungen in Mikulčice 6, Brno 2008.

73 Petr DRESLER – J. MACHÁČEK, *Hospodářské zázemí raně středověkého centra na Pohansku u Břeclavi*, in: Počítačová podpora v archeologii 2, Praha 2008, s. 120–147.

se Slavíkem představit jako pouhé opěrné body kořistnických band, jako lokální mocenská centra, než jako skutečná centra lokální správy. Nahlíželi bychom pak vzájemné vztahy mezi těmito elementy jako jednostranný vztah dominance a násilí. Bylo by na tom jistě mnoho pravdy. Ostatně nelze nijak prokázat fungování stabilních správních struktur alespoň v té míře, jak fungovaly v hranicích francké říše, kdy sice držitelé úřadů byli sedaditelní, avšak „úřady“ byly, spíše než převodní pákou ústřední moci, prostředkem, jak poskytnout lokálním elitám šířeji založenou legitimitu, za níž se knížata dočkávala loajality.⁷⁴ Proto také nevíme, co počít s „županem“ zmiňovaným u Ibn-Rusty. I pokud připustíme, že se jedná o svědectví nezkeslené filtrem arabsko-latinské kultury, stejně narazíme na fakt, že Ibn-Rusty zmiňuje pouze jeho podřízenost Svatoplukovi.⁷⁵ Zmiňuje se navíc pouze o jednom „županovi“ a nikoli obecně o „županech“. Blíže se však o jeho funkci nerozepisuje, a opírá se při interpretaci obsahu tohoto pojmu o svědectví pramenů 13. století, by znamenalo podstatně překročit výpovědní možnost příslušných pramenů. Nicméně jistě platí, že tato relativně lidnatá sídla nemohla, přes nepochybnou existenci zemědělské výroby poblíž samotného hradiště, přežít bez zásobování z blízkých vesnic. Musíme tedy předpokládat, že si tamní knížata byla s to zajistit alespoň minimální loajalitu okolního obyvatelstva. Spolu s tributem sám fenomén hradů rovněž předpokládá existenci společenské organizace, jež si dokázala vynutit určitou mobilizaci pracovní síly, umožňující nejenom jejich stavbu, ale také a zejména jejich pravidelnou údržbu a obranu.⁷⁶ Nabízí se dvě vysvětlení, jež se navzájem nevylučují – jednak mohly být práce vynucovány v rámci užšího společenství na základě společného rozhodnutí, nebo se mohlo jednat o analogii k povinnostem vůči knížeti, jež máme dosvědčeny hojně po raně středověké Evropě, a jež ukládají povinnost budovat hrady, udržovat mosty a přispěchat se zbraní v ruce na obranu země.⁷⁷ Byť tedy zůstává mnohé otevřeno, zachycujeme stopy určitých pravidelnějších mechanismů výkonu moci, a to v jádru moravského knížectví.

Přestože nevíme, jak si knížata tuto loajalitu zajišťovala, již jsem poukázal na relativní stabilitu pozice mojmírovské dynastie po dobu přibližně 80 let.⁷⁸ Jiří Macháček nedávno upozornil, že „panovníci nerozhodovali zcela autonomně“, a že jednotlivá knížata s výjimkou Svatopluka nebyla s to zajistit nástupnictví svých synů.⁷⁹ Dále zmiňuje, že moravská knížata ani nerazila minci a nebyla schopna dostatečně vytěžit dosti nestálé území pod svou mocí.⁸⁰ Spolu s Ivo Štefanem a také Dušanem

Třeštíkem klade velký důraz na význam dálkového obchodu, jako zdroje pro získávání luxusního zboží, jež se dostávalo do oběhu prostřednictvím darů a bylo získáváno jako protihodnota za otroky.⁸¹ Obojí souvisí s poměrně silným důrazem, který Jiří Macháček klade na silnou ústřední moc (panovnícký „experiment“ Pohansko) a ekonomické faktory. Pokud bychom jeho argumenty přijali, znamenalo by to, že v tomto smyslu nemůžeme v průběhu raného středověku mluvit o státech vůbec.⁸²

Bude tedy nutno obrátit pozornost spíše k těm faktorům, na něž upozornil Walter Pohl.⁸³ Pohl totiž vidí ve státu spíše pevněji vymezený společenský rámec, než vrchnostenskou organizaci, a tedy klade větší důraz na uplatňování „měkké“ síly a na sebeidentifikační mechanismy elit, než na vojenskou a ekonomickou moc centra. Vhodnou indicií síly moravské identity je tak v první řadě již zmiňované povstání Moravanů a následná volba Scagamara. Rovněž skutečnost, že místní elity nejspíše opět vystupují pod jménem „Moravané“ 100 let po pádu Svatoplukovy moci, svědčí o přitažlivosti tohoto jména. Pokud bychom tedy neviděli význam státu v silné ústřední moci, vnímané jako schopnost zajistit uskutečnění mnohých, často nesmyslných příkazů, avšak bychom kladli důraz na zájem obyvatelstva jednat podle určitých pravidel na daném, poměrně stabilním území, jakým jádro Staré Moravy bylo, a následně se identifikovat s určitým relativně početným a dále vnitřně strukturovaným společenstvím, pak by měla alespoň Stará Morava – tedy jádro Mojmírova, Rastislavova a Svatoplukova knížectví podstatně větší šance být označena jako stát.⁸⁴

Prameny

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7. Hannover 1891.

Brunonis De bello Saxonico, ed. Hans Eberhard Lohmann, MGH Kritische Studien und Texte 2, Leipzig 1937.

CDB I, ed. Gustav Friedrich, Praha 1904–1907.

Cosmae Pragensis Chronica Boemorum, ed. Bertold Bretholz, MGH SRG N. S. 2, Berlin 1923.

Crescente fide, ed. Josef Emler, in: FRB I, s. 183–190.

74 Srov. Michael BORGOLTE, *Geschichte der Grafschaften Alemanniens in fränkischer Zeit*, Vorträge und Forschungen, Sonderband 31, Sigmaringen 1984.

75 Srov. pozn. 48.

76 Toho si všímá i I. ŠTEFAN, *Great Moravia, Statehood and Archeology*, s. 340–341, ovšem nepřikládá tomuto fenoménu až tak velký význam.

77 Charles W. HOLLISTER, *Anglo-Saxon Military Institutions on the Eve of the Norman Conquest*, Oxford 1962, s. 59–63; William H. STEVENSON, *Trinoda necessitas*, *English historical review* 29, 1914, s. 689–703, s. 696–702; George T. DEMPSEY, *Legal Terminology in Anglo-Saxon England: The Trinoda Necessitas charter*, *Spaeculum* 57, 1982, s. 843–849. Listiny dokládají tuto povinnost již v Mercii 8. století, setkáme se s ní však i na kontinentě v imunitách karolinské doby. Neznáma není ani v domácím prostředí, srov. pozdější nálezký dodatek k listině pro klášter Hradisko; CDB I, č. 79, s. 83: „*Nakel ea condicione, ut qui eam inhabitare deliberant, tributum et decimas beato Stephano solvant, ceteris vero ad imperium ducis bella exercentibus sive urbem aut pontem parantibus seu qualibet necessitate laborantibus, quod prefati cenobii pater iusserit, faciant.*“

78 Srov. níže na s. 42–43.

79 Jiří MACHÁČEK, „*Velkomoravský stát*“ – *kontroverze středoevropské medievistiky*, *Archeologické rozhledy* 64, 2012, s. 779. Jiří Macháček a o něco dříve I. ŠTEFAN, *Great Moravia, Statehood and Archeology* jsou nanejvýše inspirativní tím, jak využívají pojmového aparátu jako analytického nástroje. Díky tomu se dá s oběma uvedenými texty dobře diskutovat.

80 J. MACHÁČEK, „*Velkomoravský stát*“, s. 779–780.

81 *Tamtéž*, s. 781–782; srov. I. ŠTEFAN, *Great Moravia, Statehood and Archeology*, s. 340–345.

82 Karlovcí sice razili mince a podstatně více využívali psaného slova, avšak i karolinská monarchie znala konkurenční mocenská centra, králové byli s to ovládnout rozsáhlá území, aby je o generaci později rozdělili mezi své syny; rovněž byl každý panovník odkázán na loajalitu svých stoupenců, z nichž mnozí mohli být alespoň v období majordomátu mocnější než on sám. Není divu, že např. Timothy Reuter prohlásil právě získávání kořisti za hlavní motor francké expanze, a v jejím zastavení vidí – podobně jako Dušan Třeštík v případě „států středoevropského typu“ nebo nověji Ivo Štefan v případě Velké Moravy – důvod strukturální krize, jež nakonec karlovskou monarchii přivedla do defenzivy a zahubila. Srov. Timothy REUTER, *Plunder and Tribute in the Carolingian Empire*, *Transactions of the Royal Historical Society* 5th ser. 35, 1985, s. 75–94. Srov. k tomu kriticky J. NELSON, *The Frankish World, 750–900*, London 1996, s. 28–30, případně David KALHOUS, *Anatomy*, s. 12–46. Podívali-li se na soudobou Byzanc, zjistíme, že i zde se však ústřední moc omezovala na výběr daní a hájení území; do místních záležitostí nevstupovala, protože k tomu neměla prostředky, srov. Leonora NEVILLE, *Authority in Byzantine provincial society, 950–1100*, Cambridge 2004.

83 Walter POHL, *Staat und Herrschaft im Frühmittelalter: Überlegungen zum Forschungsstand*, in: Stuart Airlie – Walter Pohl – Helmut Reimitz (Hrsg.), *Staat im frühen Mittelalter, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 11, Wien 2006, s. 9–38. Tuto práci Jiří Macháček rovněž cituje, ve svém textu navazuje spíše na práce R. Hodgese a dalších, jež se zaměřují na ekonomický rozměr vzniku a udržování společenské organizace.

84 Srov. D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy: Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001 hovoří o rozhodnutí se pro stát.

Theodor BITTERAUF (ed.), *Die Traditionen des Hochstifts Freising 1*, Quellen und Erörterungen zur Bayerischen Geschichte N. F. 4, München 1905.

Kitábu l-Masálikí wa-l-mamálikí Li-bni Churdábhiha, ed. Ivan Hrbek, in: MMFH III, s. 326–329.

Kitábu l-Áláki N-Náfiṣati Li-Bni Rusta, ed. Ivan Hrbek, in: MMFH III, s. 343–348.

Reginonis Prumiensis Chronicon, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG [50], Hannover 1890.

Widukindí Rerum gestarum Saxonicarum libri tres, ed. Paul Hirsch – Hans Eberhard Lohmann, MGH SRG [60], Hannover 1935.

Закопъ судnyi ljudmъ, ed. Josef Vašica, in: MMFH IV, s. 147–177.

Žitije Konstantina, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, s. 57–115.

Žitije Mefodija, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, s. 134–163.

POHANSTVÍ A POČÁTKY KŘESŤANSTVÍ NA MORAVĚ A VE SLEZSKU

Zdeněk Měřínský

The earliest knowledge of religiosity of the Moravian Slavs in archaeological and literary sources, four layers of religious beliefs before the adoption of Christianity and their manifestations mainly in burial rites. Magical practices for protection and prosperity, sacrifices and substitutional offerings, cultic places on hilltops, at springs and in sacred groves. Evidence of religious and mythological beliefs from the 8th and 9th centuries. Pre-Christian cultic places and their relationship to the earliest Christian churches. The earliest penetration of Christianity at the turn between the 8th and 9th centuries, the existence of dual belief documented by literary sources and archaeological evidence, mainly in cemeteries.

Key words: Moravia, Silesia, paganism, origins of Christianity, archaeological finds and features

Klíčová slova: Morava, Slezsko, pohanství, počátky křesťanství, archeologické nálezy a objekty

O nejstarší religiozitu moravských a slezských Slovanů máme velmi málo zpráv či spíše určitých náznaků v pramenech písemných, a pouze velmi mozaikovitě, neúplně a nečetně poznatky z pramenů archeologických. Všeobecně se tyto nejstarší pohanské věrské představy nevymykaly ze základního rámce indoevropských náboženství předliterárního období, ovšem s řadou zvláštností a originálních rysů. Studium celého složitějšího tématu je možné pouze za komplexního přístupu s vyrovnaným zastoupením hlavních zainteresovaných oborů – historie, jazykovědy, archeologie, etnologie a dnes také religionistiky a psychologie.¹ Obecně nemělo ještě staroslovanské náboženství propracovanou kompletní náboženskou soustavu, literárně podchycenou etiku nebo eschatologii ani mytologii, která tvořila a tvoří v podvědomí člověka dodnes neodlučitelnou součást lidského vědomí od počátků kulturního vývoje člověka.² Složitost celé problematiky, založené na širokém multidisciplinárním pohledu se značnou dávkou obezřetnosti a kritičnosti při výkladu jednotlivých jevů, představuje na druhé straně široké možnosti pro různé nekritické, argumentačně často nepodložené či zmanipulované domněnky a mnohdy fantastické nevědecké výklady, kde necháváme stranou výmysly obrozenecké i některé novější české a slovenské literatury.³

1 Např. Ludmila KAŇÁKOVÁ HLADÍKOVÁ, *Postneolitická stípaná industrie*. Dissertationes archaeologicae Brunenses/pragensesque 15, Brno 2013, s. 241–244.

2 Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu I*, Praha 2002, s. 531–534; Vladimír PODBORSKÝ, *Náboženství pravěkých Evropanů*, Brno 2006, s. 8–175, 489–542; Naďa PROFANTOVÁ – Martin PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha 2000, s. 11–38; Zdeněk VÁŇA, *K současnému stavu studia slovanského pohanství*, Památky archeologické 76, 1985, s. 228–250; Týž, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990, s. 18–190; Týž, *Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker*, Stuttgart 1992.

3 V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, pozn. č. 2 na s. 501; pro ilustraci upozorňujeme pouze na několik nejnovějších jako např. Rudolf IRŠA, *Slovo o Slovanoch, ich demonech a bohoch*, Bratislava, 2. vyd. 2007; subjektivní výklad se směřováním různých časových horizontů a kulturních i civilizačních okruhů od paleolitu po raný až vrcholný středověk podal Jan CINERT, *Bylo to jinak. Jiný výklad mytologie. Nový pohled na Staré pověsti české. Skutečný příběh knížete Václava*, Praha 2008, s. 7–172 a vše potom vyřešil Antonín HORÁK, *O Slovanech úplně jinak. Co nebylo o Slovanech dosud známo 1970–1990*, Vizovice 1991; neboť nejstarší písemné projevy euroasijského prostoru včetně mytologie a náboženských představ jsou praslovanské a původním jazykem nebyla indo-germánština, nýbrž indo-slovánština, a tím vlastně obrátil naruby teorie o arijských Indogermánech. K nim a těmto zcestným teoriím hlášeným zejména nacisty srov. např. Heather PRINGLEOVÁ, *Velký plán. Himmlerovi vědci a holocaust*, Praha 2008 (angl. orig. *The Master Plan*, New York 2006); Tobias WEGER, *Balko Freiherr von Richthofen a Helmut Preidel. Případová studie o roli archeologů v tzv. vyhnaných organizacích po roce 1945*, Archeologické rozhledy 62, 2010, s. 696–711; nebo sborník Judith SCHACHTMANN – Michael STROBEL – Thomas WIDERA, (Hrsg.), *Politik und Wissenschaft in der prähistorischen Archäologie. Perspektiven aus Sachsen, Böhmen und Schlesien*, Berichte und Studien 56, Göttingen 2009.

Za první vrstvu staroslovanských věrských představ je považován její společný baltoslovanský původ s bohy Perunem a Velesem, jenž vládl v říši zvířat a podsvětí, včetně žárového ritu,⁴ ve druhé se projevuje iránský komponent s obecnou náboženskou terminologií s kultem Slunce i ohně, třetí vrstvu pak představoval poměrně slabý vliv germánský, s bohy hospodářského a válečného zaměření, polykefalií, vyznáváním úcty ke stromům, pramenům a výšinám. Jen čtvrtá vrstva, jež se vyvinula u polabsko-pobaltských kmenů, se vyznačovala vznikem nových lokálních forem slovanských kmenových božstev. Jenom zde se snad vyvinula, neboť jinde pro ni postrádáme prameny písemné, společensky významná kněžská kasta se svou hierarchií, organizovaným kultem, orákuly a tempy, a to pouze u Slovanů v severozápadní části jejich sídelní okumeny 10.–12. století. Tato čtvrtá vrstva, symbolizovaná skupinou kněží pohanského kultu tzv. *žreců*, je prototypem vývojového stupně, jehož mohlo slovanské pohanství obecně dosáhnout, kdyby ostatní části Slovanstva nepřijaly během 9.–10. století křesťanství.

Teprve mnohem později přinášejí o předkřesťanských věrských představách slovanského obyvatelstva Čech zmínky svatováclavské legendy *Crescente fide (Když se šířila víra)*⁵ a *Legenda tzv. Kristiána (Legenda Christiani) – Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius (Kristiánova legenda – Život a umučení sv. Václava a jeho báby Ludmily)*,⁶ v prvním případě brzy po roce 975 a ve druhém snad ze 70. let 10. století, ač

4 Henryk ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa, 2. vyd. 1986, s. 99–119, 122–126, 129–134, 153–158, 218–225; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 494–497; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 160–163, 229–230; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 70–77; k Velesovi srov. též dále. Např. Aleksander GIEYSZTOR, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982; H. ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian*; Jan MACHAL, *Bájesloví slovanské*, Praha 1907, 2. vyd. Olomouc 1995; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 532, 545–546; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 491–508, 529–533; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, např. s. 42–46, 59–62, 75–77, 84–85, 89–90, 102–107, 112–113, 143–148, 153–157, 160–165, 194–195, 210–213, 215–216, 222–223, 229–230, 243–246; Z. VÁŇA, *K současnému stavu studia*, s. 239–244; Týž, *Svět slovanských bohů*, s. 67–132.

5 *Crescente fide (bav.)*, ed. Josef EMLER, in: FRB I, Praha 1874, s. 183–190; překlad Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ – Václav CHALOUPECKÝ (red.), *Na úsvitu křesťanství*, Praha 1942, s. 78–86, 264–266, zde kap. 4 na s. 81, pozn. na s. 265.

6 *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius*, ed. J. Ludvíkovský, Praha 1978, zde kap. 2 na s. 18–19; z novější lit. Dušan TRĚŠTÍK, *Deset tezí o Kristiánově legendě*, Folia Historica Bohemica 2, 1980, s. 7–38; Týž, *Kristián a václavské legendy*, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica 21/2, 1981, s. 45–91.

v současnosti se o tomto datování opět objevily pochybnosti.⁷ Každopádně se v obou legendách hovoří o ničení idolů v 1. třetině 10. století. Dále je to především kronikář Kosmas (*1125), informující nás o *Hnězdenských dekretech* Břetislava I. (1035–1055), vyhlášených nad hrobem sv. Vojtěcha v Hnězdně roku 1039⁸ a *Statutech* Břetislava II. (1092–1100) z roku 1092,⁹ i některé další relace a prameny, jako například *Homiliář opatovický*,¹⁰ sbírka kázání snad pražského biskupa Heřmana z přelomu 11. a 12. století.¹¹ Dokládají však především pohanské přežitky na venkově v podobě magických představ, praktik a víry v demony i ve snahách pohřbívat na nepokřtěných místech. Kosmas píše o vesničanech jako o polopohanech a vypočítává všechny prohřešky, které chtěl odstranit Břetislav II. ve svých *Statutech*. Jmenuje zde čaroděje, kouzelníky, hadače, posvátné háje, uctívání stromů a studánky a popisuje i další obětní zvyky, odsuzuje pohřby na křížovatkách cest a kratochvíle nad mrtvými. To ostatně chtěl marně odstranit již Břetislav I. To vše jsou však pouze dozvuky starých předkřesťanských zvyklostí, s nimiž se můžeme setkat ještě dlouho do doby vrcholného a pozdního středověku i raného novověku, a v mnohých případech ještě při etnologických výzkumech v nedávné minulosti a současnosti.¹²

Mezi nimi zaujímají zvláštní místo právě pohřební obřady a praktiky. Jejich podstatnou část představovaly odlučovací rituály, například bdění u mrtvého, omývání jeho těla, vynášení mrtvého z příbytku zvláštním, někdy k tomu účelu speciálně připraveným otvorem, a mohlo docházet i k usmrcování oblíbených zvířat. Ke hrobu nebo hranici se tělo mrtvého transportovalo na dřevěných nosítkách či prknech a nejspíše od 9. století máme v kostrových hrobech dochovány stopy dřevěných úprav a obložení, včetně dřevěných sarkofágů z vydlabaných kmenů stromů, složitých křivých konstrukcí pohřebních komor, výklenků a kamenných obkladů i már.¹³ Zvláštní místo potom měly pohřby v okovaných rakvích či dokonce zděných hrobkách, vyhrazené nejvyšší společenské vrstvě. Až na výjimky (Nechvalín II /N-109 a 125/, Prušánky II /P-229/) jsou takto vybavené pohřby situovány u kostelních hřbitovů v rámci nejvýznamnějších velkomoravských ústředí, jako byla mikulčicko-kopčanská

7 Petr KUBÍN, *Sedm přemyslovských kultů*, Praha 2011, s. 89–103, zde zvl. s. 112–118. Srov. Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 538; N. PROFANTOVÁ, *Pohanský idol z Kouřimi*, *Česká republika*, *Studia Mythologica Slavica* 15, 2012, s. 79–90.

8 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. Bertold Bretholz – Wilhelm Weinberger, MGH SRG NS II, Berlin 1. vyd. 1923, 2. vyd. 1955, 3. vyd. 1980, II. 4, s. 85–89, K. 68–70 ad a. 1039; *Kosmova kronika česká*. Přeložili Karel Hrdina – Marie Bláhová, překlad revidovali a úvod napsali Zdeněk Fiala – M. Bláhová, Praha 1972, s. 80–82; *Kosmova kronika česká*. Překlad K. Hrdina – M. Bláhová. Pro toto vydání překlad revidovala a úvod napsala M. Bláhová. Poznámky, stať O Kosmovi a jeho kronice napsala, vysvětlivky sestavila a revidovala M. Bláhová, Bratislava 2004, s. 93–96; *Kosmova kronika česká*. Překlad K. Hrdina – M. Bláhová, Praha 2012 (vydání v tomto překladu šesté), s. 89–91; připojena obsáhla stať o Kosmovi a jeho kronice s přehledem známých rukopisů kroniky (s. 211–246), Kosmas a jeho doba v historické literatuře se seznamem edic Kosmovy kroniky, překladů díla do češtiny, němčiny, ruštiny, polštiny a angličtiny i edic i českých překladů Kosmových pramenů, pramenů ke studiu Kosmovy kroniky i Kosmovy doby a obsáhla bibliografie literatury týkající se také širších souvislostí spojených s kronikářem a jeho dobou (s. 246–263).

9 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, lib. III. cap. I, s. 160, K. 101–102 ad a. 1092; *Kosmova kronika česká*, Praha 1972, s. 143; *Kosmova kronika česká*, Bratislava 2004, s. 170; *Kosmova kronika česká*, Praha 2012, s. 148–149.

10 *Das Homiliar des Bischofs von Prag*, ed. Ferdinand Hecht, Beiträge zur Geschichte Böhmens, Abt. I, Quellensammlung, I. Band, Prag 1863; srov. Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 29; V. PODBĚSKÝ, *Náboženství*, s. 490; Petr CHARVÁT, *Předkřesťanské ideologie v raném českém středověku*, SMB I, 1988, s. 77–90.

11 Petr SOMMER, *Svatý Prokop. Z počátků českého státu a církve*, Praha 2007, text k bar. příl. č. 3.

12 Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 534; P. SOMMER, *Svatý Prokop*, s. 48–54.

13 Bořivoj DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*. Praha 1966, s. 20–24; Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, Vlastivěda moravská. Země a lid, Nová řada, sv. 4. Brno 2013, s. 440–495; Pavel FOJTÍK – Miroslav ŠMÍD, *Slovanské hroby a pohřebiště na Prostějovsku*, Brno 2008, s. 30–47; Pavel FOJTÍK, *Slovanské osídlení Prostějovska ve světle hrobů a pohřebišť*, Olomouc 2008, s. 71–72; k márám též Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 459.

či staroměstsko-uherskohradištská aglomerace nebo sakrální okrsek v „Sadech“ u Uherského Hradiště. Stopy po okovaných rakvích jsou uváděny i z Pohanska u Břeclavi.¹⁴ Musíme však zdůraznit, že v průběhu 1. poloviny 9. století se ještě nacházíme v počáteční fázi šíření křesťanství.¹⁵

K samotnému pohřebnímu obřadu neodlučitelně náleželo chvalořečení, hysterické kvílení žen (etnologie zná profesionální plačky), které si též rvaly vlasy, drásaly tváře a trhaly roucha. Před samotným aktem se konaly zvířecí a někdy i lidské oběti, doložené v případě otrokyň, konkubin a vdov i písemnými prameny, ale nikoliv v našem prostředí. Patrně se však v těchto případech jednalo o zemřelé mužské příslušníky nejvyšších sociálních vrstev, přičemž zde mohly působit také vlivy odlišných etnických prostředí. Pak již následovala vlastní kremace nebo ukládání těla zemřelého do hrobu, spojené s vykuřováním hrobové jámy a záměrným ničením (zmrtvěním) milodarů.¹⁶ Při kostrovém způsobu pohřbu se setkáváme s vhozováním rozbitých nádob do zásypu jámy, snad pozůstatků stravy a vstřelováním šípů. V hrobech nacházíme jako stopy po vykuřování uhlíky, někdy dokonce v nádobách či jejich spodních částech, dále přídavky masitých potravin, z nichž symbolický význam měly především části kura nebo kohouta a vejce (*Gallus gallus f. domestica*), a jistě se sem dostávaly i další pokrmů v přikládaných nádobách, jež se však nedochovaly.¹⁷ Při vlastním pohřebním obřadu se konala pohřební slavnost nazývaná tryzna a hostina s veselím, známá již z pramenů předchozího období stěhování národů i expanze Slovanů do dolního Podunají během 5. a 6. století pod názvem *strava*. Jedná se o staroslovanské výrazy právě pro pohřební slavnost a s ní spojenou pohřební hostinu. Nejisté je ovšem striktní oddělení obou obřadů, ty se patrně často prolínaly. Tryzna pravděpodobně představovala slavnost nad hrobem sestávající z nějaké symbolické hry doprovázené pitím a zpěvy. Její podoba i obsah se asi musely lišit v závislosti na prostředí a také počtu členů rodiny i jejím bohatství. Přímo na hrobě či u hrobu se potom konala *strava*, opět spojená s pitím opojných nápojů, kdy část jídla a pití náležela k vlastnímu obřadu a po skončení pohřbu na něj navázala všeobecná bujná a nevázaná konzumace opojných tekutin. U Východních Slovanů je například v rámci prvé oficiální části obřadu zaznamenáno vylít číše medoviny na hrob, na počest zemřelého zde mohla být vyprázdněna nádoba s nápojem. Tryzna s pohřební hostinou již představují přijímací rituály spojené

14 B. DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště*, s. 15, 20, obr. 5: na s. 21; Luděk GALUŠKA, *Uherské Hradiště – Sady. Křesťanské centrum Říše velkomoravské*, Brno 1996, s. 81; L. GALUŠKA – Lumír POLÁČEK, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, in: P. Sommer (ed.), *České země v raném středověku*, Praha 2006, s. 125, 127, 131, 140, obr. na s. 126; Blanka KAVÁNOVÁ, *Großmährische Gräber in Kirchen – Erkenntnisstand*, in: P. Kouřil (ed.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas (mit einem speziellen Blick auf die großmährische Problematik)*, Materialien der internationalen Fachkonferenz Mikulčice 25.–26. 5. 2004, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 25, Brno 2005; Zdeněk KLANICA, *Nechvalín, Prušánky. Čtyři slovanská pohřebiště*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 28, Brno 2006, Díl I, s. 29–30, tab. 14 na s. 163, 17 na s. 166, 53 na s. 202; Díl II, s. 43, 47–48, 189–191; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 446, 485–487, 491–494; L. POLÁČEK, *Zur Erkenntnis der höchsten Eliten des großmährischen Mikulčice (Gräber mit beschlagenen Särgen)*, in: Pavel Kouřil (ed.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas (mit einem speziellen Blick auf die großmährische Problematik)*, Materialien der internationalen Fachkonferenz Mikulčice 25.–26. 5. 2004, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 25, Brno 2005, s. 140, obr. 1 na s. 139; Josef UNGER, *Pohřební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*, Panoráma biologické a sociokulturní antropologie 25, Brno 2006, s. 48.

15 B. DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště*, s. 15, 17; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 434–521, 569–601; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 294–319, 485; J. UNGER, *Pohřební ritus*, s. 48, 78–79.

16 B. DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště*, s. 28–29, 97; Michal LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Praha 2001, s. 242; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 93–116, 352–358; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 47–56, 142; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 133–141.

17 Srov. např. Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 436–495.

s uzavřením odlišného pouta mezi zemřelým a pozůstalými. Charakterizovaly je například pohřební hry, jako bylo třeba znázornění bitvy či bojů, hry se škraboškami i jiné bezuzdné veselí s „dábelskými zpěvy“ provázenými opět pitím opojných nápojů, přičemž masky zřejmě představovaly duše zemřelých předků a reje jejich nositelů měly zastrašit a pomýlit duchy i demony, kteří již při pohřbu stále ohrožovali přítomné pozůstalé. Jednalo se patrně o rituál živých, představující svět mrtvých a komunikujících s ním. Duchové mrtvých byli také následně pravidelně uctívání dalšími slavnostmi na nekropolích, spojenými opět s oběťmi a hostinami. Tyto obřady, oslavy a rituály se konaly v určité stanovené dny v roce, obvykle třikrát až čtyřikrát. Křesťanství pak transformovalo v závěru 10. století „zadušnice“ v obdobné oslavy „dušiček“ do podzimního období. Lze konstatovat, a dokládají to jak prameny archeologické, tak i písemné, že pohanské zvyklosti přežily i dále, v době postupně od počátku 9. století se prosazujícího křesťanství, jak ve vesnickém prostředí, ale doklady nacházíme také na kostelních hřbitovech. Přežívají dále do doby 11. až 12. století, kde můžeme jmenovat třeba obol mrtvých, mající své počátky již ve velkomoravském období,¹⁸ a u vesnických společenství hluboko do novověku.¹⁹ Obol mrtvých mající zajišťovat přechod duše do podsvětí se s prosazováním křesťanství transformoval v kult sv. Michala, jemuž byly zasvěcovány hřbitovní kaple, údajně též navazující na předchozí místa pohanského kultu.²⁰

Z archeologických i náhodných nálezů je známa řada magických praktik, například apotropajního či prosperitního charakteru. Ke druhé skupině náležela například tzv. zástupná oběť, při níž docházelo místo zvířete k obětování figurky koně, berana apod.²¹ Příkladem mohou být tyto artefakty z Mikulčic. K nejstarším dokladům těchto starých pohanských praktik v našich zemích náleží bezesporu jáma o rozměrech 200 × 160 cm (obj. č. 400),

18 Z velmi bohaté literatury např. B. DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště*, s. 29; Dezső CSALLÁNY, *Vizantijské monety v avarských nachodkách*, Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae 2, 1952, s. 235–250; Zlata ČILINSKÁ, *Frühmittelalterliches Gräberfeld in Želobce*, Bratislava 1973, s. 65, 180, Taf. XXX: 2 na s. 203, CXXX: 6 na s. 253, hroby č. 170 a 818; Jarmila JUSTOVÁ, *Dolnarakouské Podunají v raném středověku. Slovanská archeologie k jeho osídlení v 6.–11. století*, Praha 1990, s. 65–66, 167–168; B. KAVÁNOVÁ – Jan ŠMERDA, *Zlatý solidus Michala III. z hrobu č. 480 u baziliky v Mikulčicích*, in: Šimon Ungerman (ed.), *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřinskému k 60. narozeninám*, Praha 2010, s. 160; Z. KLANICA, *Nechvalín, Průšánky*, Díl I, tab. 16 na s. 165, Díl II, s. 46–47; Eva KOLNÍKOVÁ, *Obolus mrtvých vo včasnostředověkých hrobách na Slovensku*, Slovenská archeológia 15, 1967, s. 189–254; Taťána KUČEROVSKÁ, *Die Zahlungsmittel in Mähren im 9. und 10. Jahrhundert*, in: Rapports du III^e Congrès International d'Archéologie Slave Bratislava 7–14 septembre 1975, Tome 2, s. 214–215, Bratislava 1980; TÁŽ, *Münzfunde aus Mikulčice*, in: L. Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice 3*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 11, Brno 1998, s. 155; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 242; Z. MĚŘÍNSKÝ, *K problematice nekropolí druhé poloviny 10. až počátku 13. století na Moravě*, in: Pavel Michna – Rostislav Nekuda – J. Unger (ed.), *Z pravěku do středověku. Sborník k 70. narozeninám Vladimíra Nekudy*, Brno 1997, s. 97; TÝŽ, *České země I*, s. 536; TÝŽ, *Hmotná kultura mladší doby hradištní na Moravě a ve Slezsku*, *Archaeologia historica* 38, 2013/ 1, s. 64–65; Jaroslav POŠVÁŘ, *Platební prostředky ve Velkomoravské říši*, in: Jiří Sejbal (ed.), *Sborník I. numismatického symposia 1964*, Numismatica Moravia 2, Brno 1966, s. 47; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 538–540; Josef POULÍK, *Mikulčice. Sídla a pevnost knížat velkomoravských*, Praha 1975, s. 86; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 149; Pavel RADOMĚRSKÝ, *Obol mrtvých u Slovanů v Čechách a na Moravě (Příspěvek k datování kostrvých hrobů mladší doby hradištní)*, Sborník Národního muzea, řada A – Historie 9/2, 1955, s. 3–81; J. SEJBAL, *K počátkům peněžní směny ve Velkomoravské říši*, *Časopis Moravského zemského muzea – vědy společenské* 45, 1960, s. 75–77; TÝŽ, *Nálezy denárů z pohřebiště na sadské výšině velkomoravského Starého Města*, in: J. Sejbal – Lubomír Emil Havlík et al. (ed.), *Denárová měna na Moravě. Sborník prací z III. numismatického symposia 1979*, Ekonomicko-peněžní situace na Moravě v období vzniku a rozvoje feudalismu (8.–12. století), Numismatica Moravia 6, Brno 1986, s. 166–181; Vlasta ŠIKULOVÁ, *Moravská pohřebiště z mladší doby hradištní. Pravěk východní Moravy I*, 1958, s. 107–108; Vladimír VAVŘÍNEK, *„Charónův obolus“ na Velké Moravě*, Numismatické listy 25/2, 1970, s. 33–41; Š. UNGERMAN, *Archaika in den frühmittelalterlichen Gräbern in Mähren*, in: Petra Maříková Vlčková – Jana Mynářová – Martin Tomášek (ed.), *My Things Changed Things. Social Development and Cultural Exchange in Prehistory, Antiquity and the Middle Ages*, Praha 2009, s. 239.

19 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 548–549.

20 Václav RICHTER, *Raně středověká Olomouc*, Praha – Brno 1959, s. 26.

21 Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 33, 180–181, 204, 222.

odkrytá severozápadně od tzv. knížecího paláce na mikulčickém hradišti, kde se taktéž někdy uvažovalo o jeho spojení s předkřesťanským kultem. V její nejspodnější části, v hloubce 80–90 cm pod povrchem, leželo vedle stěpů v ruce hnětené a obtáčené keramiky podunajského výrobního okruhu, mazanice a výmazu pece i množství plastik z pálené hlíny. B. Novotný, který nález zpracoval, uvádí celkem 207 kusů. Představují rohatý skot zubřího typu či tura, hlavy těchto rohatých zvířat, sošky ptáků, ryb, koní, spodní části lidských postav, zlomky bobulovitých a plochých plastik, hliněná sedla, dva kotouče závaží a ve dvou případech i hlavu člověka se schematicky znázorněnými očima, nosem a ústy. Také v jiných částech mikulčického hradiště byly nalezeny podobné figurky, a objev jámy naznačuje, že právě zde bylo v rámci mikulčické předvelkomoravské aglomerace centrum pohanského kultu. Jednalo se o praktikování tzv. kreativní magie, mající mimo jiné za cíl zajistit úspěšné rozmnožování hospodářských zvířat. Chronologické postavení objektu není dosud dostatečně objasněno a datování dokonce již do 5. a 6. století je příliš časně. Nález spíše náleží až období vzniku předvelkomoravského opevněného sídliště ve 2. polovině 7. století. Bez významu však nejsou ani zjištěné analogie na moldavských sídlišťích 6.–8. století z prostředí antského, odkud měla přijít ona druhá slovanská vlna.²²

Místa kultu se často soustřeďovala na vrcholech hor, ke zvláštním kamenným útvarům, do posvátných hájů, ke stromům, pramenům, řekám a jezerům, ale také na nekropole.²³ V rámci Moravy nelze vyloučit provozování kultovních praktik například na vrcholu Hostýna s pramenem, na Radhošti, ale také na Děvině v Pavlovských vrších a Klášťově na Vsetínsku.²⁴ Naopak za diskutabilní je možno považovat Michalský vrch v Olomouci,²⁵ stejně jako prostor návrší s kostelem sv. Michala ve Znojme²⁶ nebo návrší v „Sadech“ u Uherského Hradiště, jež se týká pohřebiště v trati „Horní Kotvice“,²⁷ ale i samotné zdejší místo sakrálního komplexu, jak uvažoval V. Richter.²⁸

Řada pramenů dokládá uctívání studánek a jiných vodních zdrojů Slovanů.²⁹ Z etnologických materiálů víme, že voda, hlavně

22 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 535, 551–553; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 100; Boris NOVOTNÝ, *Hromadný nález votivních symbolů ze slovanského knížecího hradu u Mikulčic*, *Památky archeologické* 57, 1966, s. 649–688; TÝŽ, *Časné slovanské moldavské období k hromadnému nálezu hliněných votivních symbolů z Mikulčic*, *Archeologické rozhledy* 22, 1970, s. 412–420; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 514, tab. 159 na s. 159; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 129, obr. na s. 130; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 33, 180–181, 204, 232.

23 N. PROFANTOVÁ, *Nové poznatky o archeologicky zjištěných projevech pohanství v Českých zemích*, in: Eva Doležalová – Petr Meduna (ed.), *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu*, Praha 2011, s. 21–39; TÝŽ, *Pohanský idol z Kauřím, Česká republika*, *Studia Mythologica Slavica* 15, 2012, s. 79–90; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 503.

24 V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 516; N. PROFANTOVÁ, *Nové poznatky*, s. 24, obr. na s. 32; TÁŽ, *Pohanský idol*, obr. 6 na s. 87; ke Klášťovu např. Drahomíra FROLÍKOVÁ KALISZOVÁ, *Klášťov – hora čarodějů. Unikátní archeologické objevy z doby starých Slovanů*, *Archeologické rozhledy* 62, 2010, s. 727–728.

25 Srov. dále; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 547; N. PROFANTOVÁ, *Nové poznatky*, obr. na s. 32; TÁŽ, *Pohanský idol*, obr. 6 na s. 87; Josef BLÁHA, *K funkci Michalského kopce v Olomouci. Několik úvodních poznámek*, in: Historická Olomouc. Sborník příspěvků ze sympozia Historická Olomouc XII., zaměřeného k problematice zakladatelských mýtů a mýtů „počátků“ ve světle kritiky pramenů Muzeum umění Olomouc – sál Beseda, 6.–7. října 1998, Olomouc 2001, s. 38–40, 44.

26 Srov. dále; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 547.

27 N. PROFANTOVÁ, *Nové poznatky*, obr. na s. 32; TÁŽ, *Pohanský idol*, obr. 6 na s. 87.

28 V. RICHTER, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, in: Velká Morava, s. 121 a obr. dole tamtéž, Brno 1965.

29 Lubor NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, *Slovanské starožitnosti*, oddíl kulturní, díl II, sv. 1, Praha 1916, s. 26–31; TÝŽ, *Rukověť slovanských starožitností*, Praha 1953, s. 287.

pramenitá, byla očisťujícím prostředkem skutečným i pověřeným.³⁰ Tyto prameny se mohly dokonce po přijetí křesťanství transformovat v poutní místa.³¹ Často můžeme postihnout, že tato centra kultu slučovala mnohdy několik uctívaných elementů, především pramenů a dalších zdrojů vody, jaké představovaly vodní toky a jezera, mnohdy pramenící v areálu „posvátných“ hor či nacházející se ve vyvýšených, často ostrožných polohách nad řekami, nebo mysovitých útvarech vybíhajících do jezer i ostrovů. V rámci těchto poloh souvisejících s pohanými kultury mohly být uctívány také různé kamenné útvary a posvátné stromy, mezi nimiž zaujímal pro svoji mohutnost a tvrdost přední místo dub zasvěcený Perunovi.³² Tato tradice přetrvává velmi dlouho, mnohdy až do novověku, ač v řadě příkladů se podobně jako v případě „slovanské lípy“ mohlo jednat až o produkt „obrozenecké“ nebo „nacionální mytologie“, neboť obecně je postihujeme zhruba od období napoleonských válek. Kromě dubu uctívali staří Slované místně také další stromy, například ořech, břízu a jeřáb.³³

Takovouto, snad obřadní, studnu s očištnou funkcí mohl představovat objekt č. 5 a eventuálně č. 6 v severním rohu a ve středu severovýchodní strany nekropole Velké Bílovice – Úlehly (okr. Břeclav). Jejich hloubka byla 365 a 270 cm. Hlubší útvar v severním rohu (obj. č. 5), který obsahoval vhozenou lidskou kostru, ležel přímo v místech předpokládaného vstupu do areálu pohřebiště a patrně byl určitým způsobem ohrazen. Souvislost obou studnovitých útvarů s pohřebištěm naznačuje fakt, že respektují půdorysné uspořádání nekropole. Objekt č. 5 lze na základě nepřilíš početných nálezů keramiky datovat do středohradištní periody. Objekt č. 6 měl podobný půdorys, profil i zásyp shodného charakteru, a tudíž můžeme uvažovat o jeho přibližně stejném stáří.³⁴ Složitější otázkou představuje určení funkce obou jam. Zejména u objektu č. 5 došlo při postupném zasypávání k odpadání písku v horních partiích do jámy. Přesto zůstal dochován vstupní půdorys, rýsující se jako hrobová jáma s otvorem 105 × 65 až 45 cm ve dně. Pak následovala vlastní šachta. Celkový tvar, půdorys i fakt, že oba objekty byly vyhloubeny v písku a zapadají do systému uspořádání pohřebiště, vylučují interpretaci objektů jako obilních jam. Naopak vymletý klínovitý prstencem ve stěně obj. č. 5, jenž vznikl nepochybně působením vody, navozuje myšlenku, že se jednalo o studny. I když nezapomenout, že studny jsou ve slovanském prostředí poměrně vzácné,³⁵ byla nezapomenutelná studna s podobným, vodou vymletým prstencem, zjištěna například na Pohansku u Břeclavi nebo v Pobedimě „Na laze“.³⁶

30 Richard JEŘÁBEK, *K otázce vzniku poutních míst a jejich vlivu na život a kulturu venkovského lidu*, Český lid 48, 1961, s. 145–147; Josef TOMEŠ, *Společenský a rodinný život*, in: Kolektiv autorů, *Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat*, Brno 1966, s. 287.

31 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 545, 550–551, 554; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 503, 514, 516, 527, 533; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 79–80, 177–178; k transformaci např. R. JEŘÁBEK, *K otázce vzniku poutních míst*.

32 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 541; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 494–495, 533; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 160–163.

33 Srov. např. R. JEŘÁBEK, *Dub – Eiche – Makk – Encina. K filiacím některých charakteristických znaků mariánských poutních míst v Evropě*, Národopisná revue 2/98, s. 69–76; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 533 a pozn. č. 6.

34 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Sídlíšní objekty, jámy, kúlové jamky a žlábký prozkoumané při výzkumu velkomoravského pohřebiště u Velkých Bílovic (okr. Břeclav)*, *Archaeologia historica* 9, 1984, s. 47, 57, obr. 7–9 na s. 45–47, obr. 10–11 na s. 49–50; TÝŽ, *Velkomoravské kostrové pohřebiště ve Velkých Bílovicích. K problematice venkovských pohřebišť 9.–10. stol. na Moravě*, *Studie Archeologického ústavu ČSAV Brno 22/1*, Praha 1985, s. 125, obr. 43–44 na s. 125–126, 131, 135, tab. IX: 2.

35 Jaroslav TRIBULA, *Raně středověké slovanské studny*, *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E 11*, 1966, s. 68.

36 Bořivoj DOSTÁL, *Dvacet let archeologického výzkumu Břeclavi – Pohanska*, *Vlastivědný věstník moravský* 30, 1978, s. 141; Viera VENDTOVÁ, *Studne z doby velkomoravské v Pobedimě*, *Slovenská archeológia* 14, 1966, s. 422.

Studny na pohřebišti souvisely pravděpodobně s kultovními praktikami staroslovanské populace pohřbívací na nekropoli. Tyto útvary zanikly asi ještě během doby pohřbívací na pohřebišti. Přesnější časové určení však nelze na základě získaného materiálu provést.³⁷

Z analogických situací víme, že studny mohly mít vztah k pohřebním hostinám. Také ve velkobílovickém objektu č. 5 bylo v hloubce 230 cm (+ 60–70 cm povrchových vrstev) nalezeno 79 kostí ovce domácí (*Ovis ammon f. aries*) ve stáří asi jednoho roku. Ještě závažnější nález pocházel z hloubky 210 až 180 cm (+ 60–70 cm povrchových vrstev). Ležela tam vhozená kostra lidského jedince neurčitelného pohlaví ve věku 16–18 let. Podle antropologické analýzy trpěl tento mladý člověk dosti zřetelným defektem – srostlicí středních řezáků s nadpočetnými zuby. Defekt mohl být i příčinou neobvyklého pohřbu.³⁸ Vzhledem k tomu, že kostra se nacházela asi 90–120 cm nade dnem na zásypových vrstvách, neplnil jistě studnovitý útvar v době vhození těla nalezeného lidského jedince svoji původní funkci. Studnovitý objekt č. 5 mohl mít na jedné straně souvislost s určitými magickými obřady očištného a ochranného charakteru, a na druhé bývá předpokládána právě souvislost takových studen s pohřební hostinou – již výše zmiňovanou *stravou*,³⁹ což mohou naznačovat i nalezené kosti ovce. Na základě možné ochranné (apotropajní) a očištné moci studny v severním rohu velkobílovického pohřebiště můžeme vysvětlit, proč se do ní v době jejího zániku dostalo i neobvykle uložené tělo mladého jedince výjimečného vzhledu se srostlicemi obou horních prvních řezáků, kterými jistě vyvolával ve vesnickém společenství pověřeně představy o osobě nadané nadpřirozenými vlastnostmi.⁴⁰ Mohlo se zde jednat o vampyrické představy a praktiky, v řadě případů doložené během raného i vrcholného středověku a ještě také během novověku.⁴¹

Zmínit musíme i oběti postižitelné v archeologických situacích.⁴² Vyjadřovaly snahu obdarovat bohy, duše zemřelých apod., i recipročně získat ochranu, zdraví, úrodu a také jiné výhody. Mohlo se jednat o oběti nekrvavé, jako bylo zrní, chléb, sýr, med, mléko, opojné tekutiny, koláče i další vikuálie, jež jsou v archeologických pramenech většinou těžko postižitelné, a zmínky o nich známe většinou z písemných pramenů. S věskými představami lze spojovat také zlomky skel v hrobech,⁴³ některé amorfní úlomky železa, o jejichž rituální funkci uvažuje J. Eisner⁴⁴ i V. Hrubý,⁴⁵ a snad část štípané industrie,

37 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Sídlíšní objekty*, s. 47–48; TÝŽ, *Velkomoravské kostrové pohřebiště*, s. 81.

38 Z. MĚŘÍNSKÝ – Milan STLOUKAL, *Antropologický materiál ze slovanského pohřebiště ve Velkých Bílovicích (okr. Břeclav)*, *Časopis Národního muzea, řada přírodovědná* 152, 1983, s. 194, 208, obr. 11: 71 na s. 206, 218–220.

39 Jan EISNER, *Rukověť slovanské archeologie*, Praha 1966, s. 406.

40 Kolektiv autorů, *Československá vlastivěda*, díl III, *Lidová kultura*, Praha 1968, s. 556; Ján MJARTAN, *Vampírske povery v Zemplíne*, *Slovenský národopis* 1, 1953, s. 113, 132; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 554.

41 L. GALUŠKA, *Velkomoravské hroby revenantů ze Starého Města*, in: Gabriel Fusek (ed.), *Zborník na počesť Dariny Bialekovej*, Nitra 2004, s. 81–90; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 540–542; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 228–229.

42 Srov. též výše ve výkladu o pohřebních zvyklostech.

43 Z. ČILINSKÁ, *Slovansko-avarské pohřebisko v Žitavskej Tóni*, *Slovenská archeológia* 11, s. 100; Vilém HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valách“*, Praha 1955, s. 279; J. JUSTOVÁ, *Dolnorakouské Podunají*, s. 64–65, 167; Š. UNGERMAN, *Archaika*, s. 226–231, 235, 237–239, 242, 248–249.

44 J. EISNER, *Rukověť*, s. 434–435.

45 V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 103.

což naznačují nálezy z řady lokalit.⁴⁶ Rituální význam mohou mít i nože uložené na pánevních kostech žen.⁴⁷

Doloženy jsou oběti zvířecí v podobě částí zvířat či celých jedinců, vkládaných jak na pohřební hranici, tak později do kostrových hrobů v podobě přídavků masité potravy. Často to jsou ptáci, zejména kohout, slepice a kuře (*Gallus gallus f. domestica*). Hojně doklady máme například z hrobů na pohřebišťích Prušánky I a II,⁴⁸ či dolnorakouských pohřebišť typu Sopronkőhida – Pitten – Pottenbrunn.⁴⁹ V literatuře bývá uváděn názor, že tito opeřenci měli zvláštní symbolickou funkci,⁵⁰ která je též hojně doložena v řadě etnologických materiálů, získaných při výzkumech slovanských lidových rodinných obyčejů u porodu, v šestinedělí, při svatbě a smrti. Kohout byl přivolavatelem dne, čímž zajišťoval návrat slunce a denní koloběh, zaháněl svým kokrháním oživlou mrtvolu, a umístěn nad lomenicí domu chránil obydlí.⁵¹ Ranní kokrhání kohouta mělo zahánět zlé síly a s ním mizela škodlivá síla duchů. Na druhé straně představoval kohout démona zhoubného ohně, symbol i prostředníka ďábla a nečistých sil, vilnost a manželskou proradnost. Původní domov kura, a také značné části věrských představ o něm, je možno hledat na indickém subkontinentu.⁵²

Očistnou funkci se vyznačovalo i vejce, často doložené skořápkami ve středohradištních a mladohradištních hrobech, ve Velkých Hostěrádkách na Břeclavsku dokonce malované po způsobu dnešních kraslic.⁵³ Jeho symbolický význam v hrobech souvisel s představami o posmrtném životě, znovuzrození, plodnosti atd.⁵⁴ Zvláštní místo zde mezi keramickými výrobky zaujímají pestře glazované artefakty importované z Kyjevské Rusi – hliněné kraslice tzv. pisanky, datované do 11.–12. století, dále kulovitá hrkačka a kulovitý amulet či závěsek s bradavkami nebo ostny; oba pocházejí, tak jako většina pisanek, z Olomouce, dále známe nálezy z Brna, zaniklého sídliště Zábřacany na Uherskohradištsku a z Lužic u Hodonína.⁵⁵

Z dalších obětovaných zvířat můžeme jmenovat tura (*Bos primigenius f. taurus*), konkrétně býka, ovce či kozy (*Ovis-capra*) a vepře (*Sus scrofa f. domestica*). Oběti zvířat provázely také svatby i jiné přechodové rituály. Svátky často končily hostinou a bujným hodováním.⁵⁶ Na dolnorakouských pohřebišťích typu Sopronkőhida – Pitten – Pottenbrunn i v karantánském pro-

středí se setkáváme v hrobech s čelními kostmi skotu s rohy. Šlo o výrazný pohanský zvyk, ale jeho přesný účel je věcí diskuse. Nacházíme je hlavně vně rakve a soudí se, že mrtvý byl zahalen zvířecí kůží a v horní části překryt zvířecí lebkou s rohy. Někdy se přímo hovoří o projevech totemismu,⁵⁷ ale střídavý výklad je považuje za pozůstatky pohřební hostiny.⁵⁸ Doklady těchto praktik známe kromě dolnorakouského prostředí také z nekropole v „Sadech“ u Uherského Hradiště v poloze „Horní Kotvice“ (kultovní objekt srov. dále a hroby č. 8, 24, 28, 50 a 55), Starého Města „Na valách“ u Uherského Hradiště,⁵⁹ a také z hrobu č. 35 na severovýchodním předhradí Pohanska u Břeclavi, kde právě další kosti z tura domácího a z prasete domácího by mohly naznačovat původ z pohřební hostiny, ač B. Dostál předpokládá intruze těchto zvířecích kostí do zásypu hrobů ze sídlištní vrstvy nebo přímo porušených objektů.⁶⁰

Značnou pozornost pak vzbuzují oběti lidské, zaznamenané také písemnými prameny při uctívání slovanských božstev, jimž obětovaly hlavy křesťanů či jejich krev. Doloženo je také obětování vdov nebo souložnic a otrokyň při pohřbech významných jedinců z nejvyšších sociálních vrstev, přičemž zde mohly působit také vlivy odlišných etnických společenství. V našem prostředí však bezpečné doklady lidských obětí postrádáme.⁶¹

Zvláštní místo představují stavební oběti, doložené již ve středohradištním období, ale se značnou setrvačností praktikované až do novověku.⁶² Tyto lidské oběti jsou doloženy i v pozdějším folklóru – pověstech a písních. Jedna z novgorodských pověstí hovoří o obětování dítěte do základů zdejší pevnosti, z čehož měl vzniknout název dětinec. Podobně se na Balkáně ve starých srbských a bulharských písních objevuje motiv, že do základů fortifikační pevnosti i měst, mostů a dokonce i kostelů byli jako oběť zazdíváni neženatí jinoší či neprovdané dívky. Jednalo se o jiný druh oběti, než u případů obětování v pohanských templech. Ty měly zajišťovat především magickou ochranu stavby a objevují se jak oběti zvířecí, tak i další artefakty (keramika, viktualie, amulety, zvířecí lebky s rohy, usmrčené zvíře, dětská oběť, kde je ovšem těžko prokazatelné zda nešlo o již mrtvého jedince), nacházené pod valy či hradbami, základy domu či pod pecí.⁶³ Někdy je velmi těžké odlišit obecně apotropajní funkci od skutečně stavební oběti. Například při výzkumu valu velkomoravské fortifikace „Petrova louka“ u Strachotína na Břeclavsku se na udusané patě hradby z její vnitřní strany nacházely skelety dítěte a dvou dospělých osob bez milodarů.⁶⁴ V tomto případě je ale diskutabilní, zda se jednalo o lidské oběti v pravém slova smyslu, nebo

46 J. EISNER, *Rukověť*, s. 435.

47 Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Velkomoravské kostrové pohřebišťe*, s. 81.

48 Z. KLANICA, *Nechvalín, Prušánky*, díl I, s. 269–277.

49 J. JUSTOVÁ, *Dolnorakouské Podunají*, s. 157, 165–166.

50 Lubor NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, Slované starožitnosti, oddíl kulturní, díl I, Praha 1911, s. 174, 261–262; TÝŽ, díl II., sv. 1, s. 184; TÝŽ, *Rukověť*, s. 291; J. EISNER, *Rukověť*, s. 447–448.

51 L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl I, Praha 1911, s. 262; Václav MACHEK, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, Praha 1957, s. 212.

52 R. JERÁBEK, *Motiv „jízdy na kohoutu“ v mezinárodní tradici. Příspěvek k ikonografii zlidovělé grafiky*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity F 17, 1973, s. 129–133.

53 Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 541; TÝŽ, *Hmotná kultura mladší doby hradištní*, s. 64; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 538; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 167, 229.

54 J. EISNER, *Rukověť*, s. 448–449; V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 101–102; Karel LUDÍKOVSKÝ – Robert SNÁŠIL, *Mladohradištní kostrové pohřebišťe ve Velkých Hostěrádkách (o. Břeclav)*, Studie Archeologického ústavu ČSAV Brno, 2/ 4, Praha 1974, s. 45–46; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Velkomoravské kostrové pohřebišťe*, s. 81; L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl II, sv. 1, s. 183–184.

55 Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Hmotná kultura mladší doby hradištní*, s. 49; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 167; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 182.

56 V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 534; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 99, 133–144.

57 Kristína MAREŠOVÁ, *Projevy totemismu u Slovanů*, Sborník Národního muzea, řada A – Historie 24, 1970, s. 123–127.

58 J. JUSTOVÁ, *Dolnorakouské Podunají*, s. 157, 165–166.

59 K. MAREŠOVÁ, *Projevy totemismu*, s. 123–127; TÁŽ, *Uherské Hradiště – Sady. Staroslovanské pohřebišťe na Horních Kotvicích*, Brno – Uherské Hradiště 1983, s. 5–7, 25, 29, 45, 47–49, 124–125, tab. 2 nahore.

60 B. DOSTÁL, *Drobná pohřebišťe a rozptýlené hroby z Břeclavi – Pohanska*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E 27, 1982, 167, s. 179–180, 184, obr. 13: 7 na s. 166.

61 Srov. M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 216; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 535; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 99, 145–148.

62 Srov. např. Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Lidská stavební a ochranná oběť z hradu Rokštejna*, in: E. Doležalová – P. Meduna (ed.), *Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít. Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu*, Praha 2011, s. 223–235.

63 Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 203; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 514, 516, 534.

64 B. NOVOTNÝ, *Výzkum nižšího opevnění „Petrova louka“ u Strachotína*, in: Josef Skutil (ed.), *Sborník III, Karlu Tihelkovi k pětadesátinám*, Archeologický ústav ČSAV v Brně, Brno 1963–1964, s. 168; srov. V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 535.

jedince zahynulé při násilném zániku hradiště v 1. polovině 10. století.⁶⁵ Jako ochranná stavební oběť jsou interpretovány také nálezy kostříček nemluviat u stěn příbytků, například u zemnic z 9.–10. století na jednom z hlavních ústředí českého kmene – hradišti Budeč.⁶⁶ Jiný případ zde představuje uložení dvou dětských lebek pod žernovem za valem hradiště „Petrova louka“ u Strachotína. Ty se totiž velmi často až po vrcholný středověk vyskytují jako určité symbolické uzavření opuštěných objektů, ať již hradiště, hradů a jejich bran, studen apod. Obdobná situace je známa i z dolnorakouského hradiště Gars-Thunau, kde se na vnitřní straně valu našla schránka s lidskou lebkou.⁶⁷

S ochrannou magií na sídlišťích se bezesporu setkáváme při rituálních pohřbech psů (*Canis lupus f. domestica*)⁶⁸ i dalších zvířat. Například na sídlišti v Mutěnicích ležely v oválné mísovité prohlubni o rozměrech 100 × 140 cm (obj. č. 18) souběžně vedle sebe, uloženi na levém boku, přední i zadní končetiny pokrčeny u těla a hlavami k severovýchodu, dvě kostry mladých prasnic,⁶⁹ v mělké okrouhlé jámě (obj. č. 140) potom koňská lebka s kostmi dolních končetin v anatomickém pořádku. U obj. č. 18 je uvažováno o časně slovanském stáří, a obj. č. 140 nedoprovázely další nálezy.⁷⁰ Četné rituální pohřby psů pocházejí podle Z. Klanici z vrstev na mikulčickém hradišti. Takovéto, v zahlobených objektech pohozené, kompletní pozůstatky psů, ale také krávy a koně, známe z řady dalších lokalit, jako například neúplný lidský skelet, kostry tří psů, krávy (*Bos primigenius f. taurus*) apod. ze štěrkovny n. p. Ingstav u Dolních Věstonic,⁷¹ pohřby pěti psů z velkomoravského období v Břeclavi – Libívě.⁷² V sídlištní jámě (obj. č. 57) situované zhruba 80 m od středu nekropole v trati „Úlehly“ u Velkých Bílovic se nacházela kostra psa domácího, tři kostry koček domácích (*Felis lybica f. catus*), kosti skotu (*Bos primigenius f. taurus*) náležející dvěma jedincům, dále kosti kura domácího a prasete.⁷³ Tyto doklady známe i z dalších nalezišť. Interpretace těchto pohozených zvířat je však velmi obtížná. Také na hradišti „Petrova louka“ u Strachotína (okr. Břeclav) se lebky psa či vlka nacházely rituálně uložené v rohu zemnice proti vchodu. Jedná se o cosi, později tradičně v lidové duchovní kultuře označované za „svatý kout“.⁷⁴ Často byl pes ukládán do základů opevnění i dalších staveb, ale i do normálních příbytků, kde pes zakopaný pod podlahou domu plnil funkci jeho ochrany. Z toho také pochází ono rčení „zde je zakopán

pes“.⁷⁵ Za doklad přežívání těchto praktik a dvojitosti starých předkřesťanských rituálů lze považovat řadu dokladů stavebních obětí z doby vrcholného středověku až raného novověku.⁷⁶

Podobný jev představují rituálně uložené pohřby koní. Především musíme jmenovat hypotetickou „sluneční svatyni“ s kůlovým kultovním objektem peryňského typu uprostřed (Pohansko II – viz dále) v místech zdejší žárové nekropole. Má se jednat o pohanskou svatyni spojenou patrně s kultem slunečního božstva. V jejím areálu se nacházela skupina hrobů bez milodarů s kostrami v natažené poloze a dětský pohřeb skrčence. Zmíněné kostrové hroby byly orientovány podle linie spojující střed kruhu peryňského typu s pohřbem skrčeného dítěte a 120 m jihovýchodním směrem se na „Lesním hrůdu“ nacházel další hrob koně a asi 9 m SSV a 13 m SZ pohřby dětí ve skrčené poloze. Tato linie odpovídá právě směru vycházejícího Slunce při zimním slunovratu, kdy mrtví v kostrových hrobech hleděli vstříc vracejícímu se Slunci i skrčenému dítěti. V prodloužení linie od skrčence přes střed kůlového objektu se v poloviční vzdálenosti na opačné straně nacházel skelet koně, a naopak, ve stejné vzdálenosti od středu kultovního objektu jako skrčené dítě, je ve směru rovnodennosti, tedy přesně na východ, situována prázdná hrobová jáma, snad kenotaf. V prodloužení linie od středového kůlu objektu peryňského typu ve směru východu Slunce v době letního slunovratu se nacházel druhý rituálně uložený pohřeb koně. Celá tato struktura včetně pohřbů koní zřejmě odpovídala nejvýznamnějším okamžikům solárního cyklu. Stál-li pozorovatel na některém z patrně označených pohřbů koní, pozoroval východ Slunce v den letního nebo zimního slunovratu nad centrálním (nejvyšším?, antropomorfním?) sloupem kruhového kultišťe. Hrob skrčeného dítěte (oběti?) potom mohl znázorňovat Slunce v okamžiku jeho „největší slabosti“ o zimním slunovratu, tj. v době jeho „smrti“, a zároveň jeho „znovuzrození“. Prázdná hrobová jáma lokalizovaná ve směru rovnodennosti potom možná symbolizovala okamžik, kdy Slunce opouštělo „říši smrti“ a získávalo nadvládu nad Zemí. Samozřejmě tento výklad představuje určitou možnost, nutnou ověřit na dalších dokladech.⁷⁷

Známe i další rituální koňské pohřby, a to v Mikulčicích na pohřebišti v poloze „Kostelisko“,⁷⁸ jiné se vyskytly i na několika dalších moravských lokalitách. Například můžeme jmenovat kostrové pohřebišťe v Dolních Věstonicích „Na pískách“ (okr. Břeclav) z 9.–10. století se dvěma⁷⁹ a Nemilany (okr. Olomouc) se třemi pohřby koní.⁸⁰ Ze samotného Pohanska u Břeclavi jsou kromě

65 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava v 10. století ve světle archeologických nálezů*, Památky archeologické 77, 1986, s. 37, obr. 9–10 na s. 38–39; srov. M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 314.

66 Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 203.

67 V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 516; N. PROFANTOVÁ, *Nové poznatky*, s. 28, pozn. č. 39 na s. 37.

68 N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 166.

69 N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 166 uvádějí psy.

70 Z. KLANICA, *Mutěnice – Zbrod. Zaniklá slovanská osada ze 7.–10. století*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 36, Brno 2008, s. 38, 117, 150–151, 170, 227–228, obr. 20: 2 na s. 31, foto 12 na s. 137; srov. Renáta PŘICHYŠTALOVÁ, *Intencionálne uloženie koňa – obeť či pohreb? Niekoľko postrehov na základe nálezov z Břeclavi – Pohanska*, Studia archaeologica Brunensia 18, 2013/1, s. 26.

71 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Pokračování záchranného výzkumu v nové štěrkovně n. p. Ingstav u Dolních Věstonic (okr. Břeclav)*, Přehled výzkumů Archeologického ústavu AV ČR 1977, s. 108, tab. 14, Brno 1980; TÝŽ, *Záchranný archeologický výzkum v nové štěrkovně n. p. Ingstav u Dolních Věstonic, Jižní Morava 17/20, 1981*, s. 194, obr. 2; R. PŘICHYŠTALOVÁ, *Intencionálne uloženie koňa*, s. 26–27, pozn. č. 4 na s. 26.

72 Jiří MACHÁČEK, *Zpráva o archeologickém výzkumu Břeclav – Libívá 1995–1998*, Archaeologia mediaevalis Moravia et Silesiana 1/2000, Brno 2001, s. 42, obr. 5–6, 8 na s. 45–46, 48.

73 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Sídlištní objekty*, s. 61–62, obr. 17 na s. 58.

74 Zdeněk SMETÁNKA, *Legenda o Ostajovi. Archeologie obyčejného života v raně středověkých Čechách*, Praha 1992, s. 134–135.

75 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 546–547.

76 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Lidská stavební a ochranná oběť*, s. 223–235; srov. V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 535–536.

77 J. MACHÁČEK, *Die heiligen Bezirke in Pohansko bei Břeclav – ein Beitrag zur Kenntnis des Heidentums und des Christentums der mitteleuropäischen Slawen im frühen Mittelalter*, in: Alfred Wieczorek – Hans Martin Hinz (Hrsg.), *Europas Mitte um 1000*. Katalog. Band 1, Stuttgart 2000, s. 406; viz TÝŽ, *Sakrální areály u Pohansku u Břeclavi. Příspěvek k poznání pohanství a křesťanství středoevropských Slovanů v raném středověku*, in: Střed Evropy okolo roku 1000. Příručka a katalog k výstavě, s. 143, Praha 2002; J. MACHÁČEK – Andrej PLETESKI, *Altlawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik)*, Studia Mythologica Slavica 3, 2000, s. 9–22; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 511, tab. 158 na s. 513; R. PŘICHYŠTALOVÁ, *Intencionálne uloženie koňa*, s. 16, 23, 27; dále srov. níže pozn. č. 83.

78 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Mikulčice – das Gräberfeld bei der IX. Kirche. Verlauf der Forschung und Fundaschlage*, in: Pavel Kouřil (ed.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas (mit einem speziellen Blick auf die großmährische Problematik)*, Materialien der internationalen Fachkonferenz Mikulčice 25.–26. 5. 2004, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 25, Brno 2005, s. 120; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 461.

79 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 456; R. PŘICHYŠTALOVÁ, *Intencionálne uloženie koňa*, s. 26.

80 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 456; R. PŘICHYŠTALOVÁ, *Intencionálne uloženie koňa*, s. 26.

dvou výše zmiňovaných pohřbů koní registrovány ještě další dva a jeden hřiběcí.⁸¹ Hrob koně je spolu s trojhrobem dvou dospělých a jednoho dítěte registrován v Náměšti na Hané,⁸² dále jsou uváděny Prušánky I s pohřbem koně mimo vlastní plochu s hroby (P-243)⁸³ a údajný hrob koně spolu s prasetem? měl být nalezen roku 1953 na sídlišti v Přítlukách, což má dokládat fotografie v archivu ARÚ AV ČR v Brně.⁸⁴

Velkou část archeologicky odkrytých dokladů pohanského kultu u českých a moravských Slovanů s analogiemi prakticky v celém slovanském světě představují právě kruhové útvary různého rozsahu a velikosti. Existenci těchto kruhových kultovních objektů dokládá řada dalších odkrytých archeologických situací na území Čech, Moravy, Polska, Ukrajiny, Ruska, Bulharska atd. V podstatě se může jednat o dva typy s různým chronologickým postavením i velikostí. Prvý z nich představují útvary se středovým kůlem obklopeným věncem dalších. Jeden z nich jsme zmiňovali již výše v souvislosti se „sluneční svatyní“ s kůlovým kultovním objektem peryňského typu uprostřed (Pohansko II, obj. č. 28/III). Další shodný se nacházel 10 m severovýchodně od apsidy kostela č. I v areálu tzv. velmožského dvorce (Pohansko I, obj. č. 39). Oba tyto objekty z hradiště Pohansko u Břeclavi o průměru zhruba 250–300 cm se sestávaly z půlkruhové palisády na severovýchodě a 8 dřevěných periferních idolů rozmístěných v kruhu kolem centrálního sloupu. Prvý z objektů, odkrytý nedaleko od velkomoravského kostela s pohřebištěm, je datován až do období po pádu Velké Moravy na počátek 10. věku, podobně jako další zhruba 330 m jižněji ležící v areálu „sluneční svatyně“, kde B. Dostál taktéž uvažoval o datování do 10. století po pádu Velké Moravy, kdy mohlo dojít k rozpadu církevní organizace i možné pohanské reakci.⁸⁵ Přesnou analogií včetně osmi obvodových kůlových jam je kultovní objekt na hradišti Bogit nad řekou Zbruč v Haliči, v jehož středu se měl nacházet známý zbručský idol. Jeho rozměry však byly větší a průměr kruhu se pohyboval kolem 10 m. Tyto prozkoumané objekty vykazují vzácnou podobnost se zprávou arabského kupce Ibn Fadlána z 10. věku, jenž nás informuje o ruských kupcích na Volze, modlících se k velkému idolu, stojícímu uprostřed menších, postavených kolem něj v kruhu. Interpretovat je můžeme v souvislosti s prastarým solárním kultem – kruhové svatyně jako symbolu Slunce či vesmíru vůbec. Pro agrární společenství se totiž jednalo o velmi významná data jarní a podzimní rovnodennosti a zimního a letního slunovratu. Kůlové jámy těchto objektů zřejmě naznačují existenci skupiny osmi idolů zastupujících jednotlivá pohanská božstva s hlavním bohem uprostřed. To snad mohl být Perun, ostatní neznáme. Velmi významný je však fakt, že jak u východoslovanských dokladů, tak i na Pohansku u Břeclavi, se objevuje stejný počet

uctívaných osmi periferních idolů, obklopujících devátý hlavní uprostřed, i ochrana palisádou na severovýchodě, což poukazuje na určité společné vazby. Ve východoslovanském prostředí však dosahují větších rozměrů, ač známe i některé odpovídající našim dokladům jako je například Děvičhora, Staraja Rjazaň na Rusi či Tušemlja v Bělorusku o průměru 5,5 m.⁸⁶

Druhý typ těchto kruhových kultovních objektů je vymezen kruhovým příkopem nebo i valem. Z našeho prostředí je uváděn z Mikulčic a měl být situován na severním břehu ostrého zákrutu říčního koryta právě naproti vyvýšenině u vstupu do akropole, kde stál 2. kostel. Kruhový příkop o průměru zhruba 12 m ležel na mysu chráněném od jihu, východu i západu výše zmíněnou vodotečí. Na sever, směrem k sídlišti, byl mělčí a zde se nacházela velká kůlová jáma, jejíž kameny zpevněné okraje naznačují, že se zde nacházel do země upevněný artefakt o asi metrovém průměru. Celý příkop dosahoval šíře kolem 3 m a objevovala se v něm nepravidelně rozložená hnízda s dřevěnými uhlíky, ale i různými dalšími předměty jako byly železné hřívny, sekery a žernovy. Nalezený archeologický materiál naznačuje časové zařazení objektu až do závěru velkomoravského období. Byl by tedy podobně jako kultovní objekty z Pohanska u Břeclavi až dokladem pohanské reakce, spojené s krizí a zánikem velkomoravského státního útvaru.⁸⁷ V poslední době byla existence tohoto objektu zpochybněna a označena za přírodní útvar.⁸⁸

S objekty tohoto typu se setkáváme prakticky v celém slovanském světě. Ve východoslovanském prostředí je to především Peryň (Perynja) u Novgorodu (Rusko) nad řekou Volchov u jejího výtoku z Ilmeňského jezera s ústřední svatyní Perunovou, zničenou v roce 988, Ržavinský les v Bukovině (Ukrajina) s posvátným pramenem, dále menší objekty zjištěné v Krasnogorskoje v Pripjaťském polesí (Ukrajina), Chodosoviči a u vesnice Nižnij Vorgol na Donu (vše Rusko). Z východoslovanského prostředí známe i řadu dalších podobných objektů, ale i obětí křížovitého tvaru, kvadratických atd. Také na území Západních Slovanů ležel takovýto kruhový objekt na mysu v Parsteinském jezeře poblíž Pehlitz (Mecklenburg-Vorpommern, BRD), dále musíme jmenovat Trzebiatów v Pomořanech (Polsko) se třemi idoly umístěnými uprostřed kruhového areálu, a u jižních Slovanů se kruhové obětíště vymezené příkopem s lidskými oběťmi našlo například na pohřebišti Devnja v Bulharsku.⁸⁹

Známe i další druh kultovních objektů budovaných v jakýchkoli lineárních liniích. Jeden z nich se nacházel na severozápadním okraji pohřebiště v Uherském Hradišti – Sadech, poloze „Horní Kotvice“. Je interpretován jako hřbitovní kultovní objekt tvořený mělkým obloukovitým žlabem asi 1,5 m širokým, s výklenkem na západní straně. V něm se nalézaly 4 kůlové jámy vymezuující obdélník 2,5 × 1,15 m. Jihovýchodně se pak nacházely tři jámy

81 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 456; hrob koně (obj. č. 270) souvisejí snad s kůlovým objektem č. 269 a kostra pravděpodobně pohozeného hřiběte jižně od objektů č. 109 a 110 se nacházely v Lesní školce a další hrob koně (H7-LH/007) se nacházel v poloze Lesní hrůd, jihovýchodně od žárového pohřebiště (srov. výše pozn. č. 79); nálezy kompletní kostry koně u obj. č. 230 a její části z obj. č. 61 na Jižním předhradí není možno jednoznačně interpretovat a mohlo se jednat i o pohozené mřšiny; srov. R. PŘICHYSTALOVÁ, *Intencionalne uloženie koňa*, s. 16–25.

82 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 456.

83 Z. KLANICA, *Nechvalín, Prušánky*, díl 2, s. 157.

84 Z. KLANICA, *Mutěnice – Zbrod*, s. 227–228; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 563; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 456; Archiv ARÚ AV ČR v Brně, č. neg. 3758.

85 B. DOSTÁL, *Slovanské kultovní místo na Pohansku u Břeclavi? K interpretaci kůlového objektu č. 39*, *Vlastivědný věstník moravský* 20, 1968, s. 3–25; TÝŽ, *Velkomoravské hradiško Břeclav – Pohansko. Deset let archeologických výzkumů*, *Vlastivědný věstník moravský* 22, 1970, s. 19; TÝŽ, *Břeclav – Pohansko IV. Velkomoravský velmožský dvorec*, Brno 1975, s. 104–110, 171–175, 265–266, 282–283; TÝŽ, *Drabná pohřebiště a rozptýlené hroby z Břeclavi – Pohansko*, *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E* 27, 1982, s. 196; srov. Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Morava v 10. století*, s. 34.

86 Např. P. KOUŘIL, *Slovanské osídlení českého Slezska*, Brno – Český Těšín 1994, s. 99–100; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 39; J. MACHÁČEK, *Die heiligen Bezirke in Pohansko bei Břeclav*, s. 406; viz TÝŽ, *Sakrální areály na Pohansku u Břeclavi*, s. 143; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 557; V. POĐBORSKÝ, *Náboženství*, s. 510–511, 514, obr. 172–173, tab. 157–158 na s. 511–513; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 50–51.

87 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 557–558; V. POĐBORSKÝ, *Náboženství*, s. 510; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 130.

88 Marian MAZUCH, *Revidierte Interpretation der „kreisförmigen heidnischen Kultstätte“ im nördlichen Suburbium von Mikulčice*, in: L. Poláček – Jana Maříková Kubková (ed.), *Internationale Tagungen in Mikulčice 8. Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle herausgegeben*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 41, Brno 2010, s. 123–133.

89 Srov. např. Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 558–559; V. POĐBORSKÝ, *Náboženství*, s. 510, 514, tab. 161: 2–3, obr. 172, tab. 157 na s. 509, 511–512.

pro hlavní idol se dvěma vedlejšími po stranách. Jestli se skutečně jednalo o jednoduchý přístřešek pro vystavení már s mrtvým před pohřbem vedle uctívaných idolů, by musely prokázat další podobné útvary odkryté na dalších nekropolích. Ležela zde i lebka tura (*Bos primigenius f. taurus*) s rohy, snad totemové zvíře umístěné na čelní hraně přístřešku či některém ze sloupů.⁹⁰

Dostáváme se k dalším pozoruhodným dokladům předkřesťanských kultovních objektů, v tomto případě taktéž spojených s rituálními pohřby koní. Jeden z nich byl odkryt v letech 1968–1976 severně od knížecího hradu v Mikulčicích v trati „Klášteřisko“. Jednalo se o zbytky dřevěné stavby či ohrady, vymezené místy porušeným palisádovým žlábkem 40 cm širokým a 35 cm (+55 cm nadložní vrstvy) hlubokým, v němž se místy rýsovaly stopy po jednotlivých dřevěných kůlech o průměru asi 30 cm, zasazované do země těsně vedle sebe, tedy stopy po palisádové stěně či ohradě. Tento žlábek vyznačoval plochu o délce 20–24 m (někdy uváděno až 26 m) a šířce 11,3 m, orientovanou zhruba v ose západ-východ. Ve východní části tohoto útvaru byla vyčleněna zvláštní obdélná plocha o rozměrech asi 5 × 7 m, vytvářející úzký vstup do objektu od jihovýchodu (s vchodem má rozměry 7,5 × 11 m). Ve středu vyčleněného východního prostoru se nacházel pohřeb koně. Další dvě koňské kostry ležely v blízkosti centrálního, a u jednoho ze skeletů byl v jamce uložen depot tří litých bronzových náramků, náležejících 8. století a také jamka s amputovanou částí levé lidské nohy a nedaleko od ní kostra bez odpovídající končetiny, ale oba nálezy nenáležely jednomu jedinci. Podobných anomálií je na pohřebišti registrováno více. Například na hrobu koně ležely v kloubech oddělené dolní lidské končetiny atd.⁹¹

Pohřebišťe v okolí stavby mělo celkem 314 hrobů a chronologicky je lze rozčlenit na dvě části. Pro počátky pohřbívání je důležitý hrob č. 1241, který svojí orientací stavbu nerespektoval. Obsahoval hrot kopí s křídélky a ostruhy typu Biskupija-Crkvina, což dovoluje jeho rámcové časové zařazení do 1. třetiny 9. století, vyloučit však nelze ani spodní hranici vročení do doby kolem přelomu století. Na druhé straně nejstarší skupinu hrobů objekt již respektujících datoval autor výzkumu Z. Klanica k polovině 9. věku a na nekropoli se určitě již nepohřbívalo na konci 9. století. Lze se tedy domnívat, že počátky kultovní stavby na mikulčickém „Klášteřisku“ sahají již do 8. věku, a že zanikla nejspíše po polovině 9. století. Podstatné pro interpretaci celého objektu jsou zásadní nálezy rituálních pohřbů koní, neboť posvátný kůň představoval atribut významných slovanských bohů, a to zejména solárních a válečných. Starali se o ně pouze kněží, sloužili ke věštěbám a drženi byli v posvátných ohradách, kam kromě pohanských *žreců* nikdo nesměl vstoupit. Význam koně zdůrazňoval jistě i fakt, že náležel k symbolu nově vznikajících společenských elit. Především však kult koně včetně příslušných

objektů těchto praktik známe z prostředí pobaltských Slovanů (srov. výše), kde hraje kůň téměř vždy důležitou roli. Nejbližší analogii k mikulčické stavbě tak sledujeme v archeologicky prozkoumaném pohanském templu na hradišti Gross Raden (Mecklenburg-Vorpommern, BRD). Také zde se uvnitř stavby vyskytlo na podlaze 6 koňských lebek. Vznik samotného objektu je datován do doby konce 9. až počátku 10. století.⁹²

Analogie i zjištěná archeologická situace naznačují, že objekt prozkoumaný na mikulčickém „Klášteřisku“ představoval kultovní ohradu spojenou s pohanskými obřady, při nichž hrál velmi významnou úlohu právě kůň. A co je ještě zajímavější, jak upozorňuje Z. Klanica,⁹³ rozměrově, svojí orientací i dispozicí má výše popisovaná ohrada jisté příbuzné rysy s odkrytými základy tzv. knížecího paláce, jenž stával na nejvyšším místě mikulčické akropole. Liší se ovšem stavebním materiálem – tzv. knížecí palác byl postaven z kamene na maltu, nebo měl alespoň kamenné základy a součásti, kdežto kultovní ohradu na „Klášteřisku“ postavili ze dřeva. Poblíž tzv. paláce se také nacházela ona výše popisovaná jáma s hliněnými plastikami, a tak si musíme položit otázku, jaká byla skutečná funkce tohoto objektu. Samozřejmě podle řady analogií z okolních prostředí mohla tato stavba sdružovat funkce rezidenční, reprezentační i spojené s kultem. To vše v období raného středověku vytvářelo určitou jednotu. Jako velmi hypotetický se však jeví názor V. Richtera, že stavba B pod 2. kostelem v Mikulčicích měla kultovní funkci, ale sotva se jednalo o křesťanskou svatyni. Podle výše jmenovaného badatele lze objekt interpretovat asi jako ohrazený dvůr, za nímž ležela úzká předsíň (se stříškou před vchodem v ose) a *cella* s vyšší podlahou než v předsíni.⁹⁴ Nejpravděpodobněji se v případě stavby B jednalo o starší stavební fázi křesťanského kostela č. 2.⁹⁵ Jisté jsou však rozdíly mezi ústřední částí mikulčické sídlištní aglomerace a jeho podhradím. Na hradišti vznikají nejspíše počátkem 9. století první křesťanské sakrální stavby, a nedaleko odtud stále ještě existuje templ, kde je praktikován pohanský kult. K těmto otázkám typického tzv. dvojevěří a postupného prosazování křesťanství, včetně všech peripetií spojených i s dočasným zesílením či návratem pohanských kultů, se ještě vrátíme. V našem výkladu o pohanských kultovních objektech jsme dokonce museli poněkud předběhnout chronologii celého výkladu, neboť řada archeologicky zjištěných dokladů těchto obětišť a staveb náleží již době 9. století, kdy vzniká velkomoravský státní útvar, přijímající křesťanství jako státní náboženství.⁹⁶

Jiný druh pohanských kultovních objektů představovaly regulérní svatyně či posvátné ohrady kvadratického tvaru, které tyto útvary spojují s podobnými místy kultu na sever od našeho území u polabských a zejména pobaltských Slovanů. Zde bylo

90 K. MAREŠOVÁ, *Projevy totemismu*, s. 123–127; TÁŽ, *Uherské Hradiště – Sady*, s. 5–7, 25, 29, 45, 47–49, tab. 2 nahoře; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 340; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 559 a obr. tamtéž; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 448–449, obr. 146 na s. 448; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 510–511, tab. 156: 4, 4a na s. 509; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 226, obr. na s. 227; k lebkám rohatého skotu v hrobech srov. výše.

91 Z. KLANICA, *Mikulčice – Klášteřisko*, Památky archeologické 76, 1985, s. 474–489; TÝŽ, *Slovanský templ, palác a kostel*, in: Václav Frolec (ed.), *Rodná země. Sborník k 100. výročí Muzejní a vlastivědné společnosti v Brně a k 60. narozeninám PhDr. Vladimíra Nekudy CSc.*, Brno 1988, s. 156; TÝŽ, *Křesťanství a pohanství staré Moravy*, in: Richard Marsina – Alexander T. Ruttkay (ed.), *Svätöpluk 894–1994*, Nitra 1997, s. 104; srov. M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 186–187; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 561, obr. na s. 562; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 461, obr. 155 na s. 460; L. POLÁČEK, *Terénní výzkum v Mikulčicích. Mikulčice – průvodce. Svazek 1*, s. 4–5, Brno, 2. vyd. 2006; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 507, tab. 155: 1a–b; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 131; R. PŘICHYSTALOVÁ, *Intencionálne uloženie koňa*, s. 27–28; k pohřbům koně srov. též výše.

92 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 563 a obr. tamtéž; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 507, tab. 154: 1–2 na s. 505, ke kultu koně a obětem tamtéž s. 536; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 75–76 a obr. na s. 76; k vývoji kultu, detailům poloh pohřbeného koně a interpretacím obecně včetně Pohanka u Břeclavi srov. R. PŘICHYSTALOVÁ, *Intencionálne uloženie koňa*, s. 23–29; Rolf VOSS, *Der alt-slawische Tempelort Groß Raden in Mecklenburg*, in: A. Wiczorek – H. Hinz (Hrsg.), *Europas Mitte um 1000*, Katalog, Band 1, Stuttgart 2000, s. 252–256; viz TÝŽ, *Staroslovanská chrámová osada Groß Raden v Meklenbursku*, in: Střed Evropy okolo roku 1000. Příručka a katalog k výstavě, Praha 2002, s. 92–94.

93 Z. KLANICA, *Slovanský templ, palác a kostel*, s. 162.

94 V. RICHTER, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, s. 121, obr. na s. 120 dole.

95 Srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006, s. 584–588; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 358–361.

96 Z. KLANICA, *Mikulčice – Klášteřisko*, s. 474–535; TÝŽ, *Mutěnice – Zbrod*, s. 227–228; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 186–187; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 561, 563–564; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 461; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 507–508; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 131.

upozorněno na možnou časovou posloupnost předpokládaných pohanských kultovních objektů a křesťanského chrámu.⁹⁷ Obdélnou stavbu otevřenou k západu o rozměrech 3,2 × 5,2 a 5,8 m oplocenou palisádou z mohutných kůlů (obj. č. 56) zjistil Pavel Kouřil při výzkumu hradiště Chotěbuz – Podobora v těšinském Slezsku. Uvnitř se nacházely pozůstatky spálených dřev z dřevěné schránky o rozměrech 1,2 × 1,2 m, jež bývá interpretována jako podstavec či schránka pro idol nebo sochu neznámého božstva. Celý objekt je datován do 9. století.⁹⁸

Máme i náznaky dalších takovýchto odkrytých ohrazených objektů s vazbou na nejstarší křesťanskou sakrální architekturu. Jejich jednoznačná interpretace je však vzhledem ke složitému stavebnímu vývoji samotných kostelů i pohřbívání kolem nich, což obojí narušilo, případně úplně zničilo původní struktury, značně obtížná, a vede k nejednoznačným, mnohdy i diskutabilním závěrům a hypotézám. Na Pohansku u Břeclavi mohla mít tuto kultovní funkci ohrada o rozměrech 21,5 × 17 m a ploše 358 m², jejíž pozůstatky v podobě palisádových žlabů širokých průměrně 50 cm a hlubokých 90 cm, navazujících na starší palisádové ohrazení tzv. velmožského dvorce, byly odkryty v okolí základů tamějšího křesťanského chrámu. Vchod do ohrady, s výškou odhadovanou na 4 m, se zřejmě nacházel ze strany dvorce, jehož vznik, včetně staršího ohrazení a tudíž také kultovní ohrady, klade B. Dostál do 20. let 9. století, kdy zde před vznikem kostela kolem poloviny 9. století mohl být ještě pohanský kult krátce provozován. Naznačuje to také nález 15 kůlových jam uvnitř, snad pozůstatků neznámé stavby (B. Dostál zde uvažoval o možnosti existence dvou ohnišť) a orientace delší osy ohrady k východu Slunce v den letního slunovratu. Tuto orientaci si podržel také křesťanský chrám, jenž by potom byl zcela logicky založen v místech pohanského kultu.⁹⁹

Podobný případ představuje Modrá u Velehradu na Uherskohradištsku, kde taktéž patrně starší ohrada, vymezená kůlovými jamkami, předcházela vzniku křesťanského kostela nejpozději na počátku 9. století. J. Cibulka usoudil, že kostel nebyl původně založen jako hřbitovní a existoval asi dříve, než se u něj počalo pohřbívát.¹⁰⁰ Kolem kostela se také nacházely kůlové jamky, vymezející lichoběžníkovitý prostor zužující se ve směru za kněžiště. V. Hrubý je interpretoval jako ohradu kolem kostela,¹⁰¹ J. Böhm¹⁰² považoval těchto pět jamek s dalšími substrukcemi za pozůstatky nějaké, ne o mnoho starší, dřevěné stavby ve tvaru protaženého, ale ve směru podélné osy souměrného pětiúhelníka, která předcházela kamennému sakrálnímu objektu. V. Richter¹⁰³ je prohlásil za stopy starší

předkřesťanské svatyně a J. Cibulka¹⁰⁴ za ohrazený prostor, k němuž lze shledat analogie u předkarolinských staveb. U nich sloužily i ve zděné podobě ke konání křtů. Hledat pak analogickou situaci v lichoběžníkovitém půdorysu olomouckého kostela sv. Blažeje – původní „pohanské“ svatyně – ve slovanské trhové vsi pod Olomouckým kopcem, k jejímuž zrušení došlo za josefínských reforem a zboření v 19. století, nemá žádné opodstatnění.¹⁰⁵ Půdorys tohoto sakrálního objektu dokumentovaný na plánech z 19. století vykazuje pozdně gotický charakter.¹⁰⁶

S novou interpretací kůlových jam zjištěných při výzkumu V. Hrubého přišel v roce 2003 J. Lichardus. Na základě našich současných znalostí o dřevěných raně středověkých kostelích na území francké říše a porovnání prozkoumaných staveb tohoto typu se situací zjištěnou v Modré, dospěl J. Lichardus k závěru, že i zde se v první fázi jednalo o dřevěný kostel, rekonstruovatelný ve dvou variantách. Prvou by představovala kvadratická stavba o rozměrech 5 × 4,30 m bez apsidy a druhou taktéž kvadratická stavba o délce 16,70 m, šířce 9,30 m s kvadratickou apsidou o rozměrech 5,50 × 3,50 m, v níž se nacházelo T-zahloubení, interpretované jako ikonostas (ten však nelze pro uvažované období předpokládat; pozn. autora). Druhá stavba by měla větší rozměry než kamenný kostel. Na základě archeologických pozorování i historických zpráv týkajících se iroskotských misí dospěl pak k přesvědčení, že dřevěný kostel 2. varianty byl založen právě iroskotskými misionáři před rokem 822, což má dokládat i datování hrobu č. 22. Teprve následně měl být v prostoru velkého dřevěného kostela postaven menší kamenný sakrální křesťanský objekt, a hroby v jeho blízkosti mají dokumentovat pouze běžné regionální postavení pohřbených. V této proměně pak J. Lichardus¹⁰⁷ spatřuje počátky nové církevní organizace na Moravě, což má dokládat i nově vzniklé nedaleké církevní centrum ve Starém Městě u Uherského Hradiště. Můžeme konstatovat, že existenci starší dřevěné sakrální stavby na místě odkrytého kamenného kostela v Modré nelze vyloučit, stejně jako možné působení misie ještě s iroskotskými „tradicemi“. Velmi nepravděpodobná je však právě na základě inventáře z hrobu č. 22 absence pohřbívání u dřevěné stavby a její počátky až po roce 822.¹⁰⁸

Jak již bylo naznačeno výše, jsou tyto struktury jen částečně a archeologicky těžko postizitelné, neboť odhalení nezřetelných a nejednoznačných stop po nich je značně obtížné, a bez dostatečných důkazů se můžeme dobrat značně spekulativních nepodložených závěrů a hypotéz. O to markantněji se to týká ztotožňování některých zasvěcení kostelů, například světcům jako je sv. Michal či sv. Vít, s místy bývalého pohanského kultu. Příkladem může být teze kdysi formulovaná Václavem Richterem,¹⁰⁹ že kostely sv. Michala byly budovány v místech konání bývalého pohanského kultu. Tak tomu mělo

97 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 560.

98 P. KOUŘIL, *Slovanské osídlení českého Slezska*, s. 99–101, zvl. s. 100; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 102–103, zde na s. 103; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 83.

99 B. DOSTÁL, *Břeclav – Pohansko IV*, s. 36; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 39; J. MACHÁČEK, *Die heiligen Bezirke in Pohansko bei Břeclav*, s. 405–406; viz TÝŽ, *Sakrální areály na Pohansku u Břeclavi*, s. 143; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 560–561; TÝŽ, *České země II*, s. 582, 584; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 355, 357, obr. 102 na s. 356; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, tab. 156: 1 na s. 509; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 50; V. RICHTER, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, s. 121.

100 Josef CIBULKA, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*, Praha 1958, s. 46.

101 V. HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*, Praha 1965, s. 200–201.

102 Jaroslav BÖHM, *K rozboru kostela v Modré u Velehradu*, Sborník prací k počtu 60. narozenin akademika Jana Filipa, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica 3, Praha 1959, s. 273–284.

103 V. RICHTER, *Die Anfänge der großmährischen Architektur*, in Josef Macůrek (ed.), *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*, Brno 1965, s. 153–155; TÝŽ, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, s. 121, obr. na s. 120.

104 Josef CIBULKA, *Velkomoravský kostel v Modré*, s. 46–47.

105 V. RICHTER, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, s. 121, obr. na s. 120 uprostřed.

106 Ivo HLOBIL – P. MICHNA – Milan TOGNER, *Olomouc*, Praha 1984, s. 20, 40, obr. na s. 41.

107 Ján LICHARDUS, *Grundriss einer altslawischen Holzkirche von Modrá*, Slovenská archeológia 51, 2003, s. 113–116.

108 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 444–446; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 297–299, obr. 97 na s. 298.

109 V. RICHTER, *Raně středověká Olomouc*, Praha – Brno 1959, s. 26; TÝŽ, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, s. 120.

například být u kostela sv. Michala ve Znojmě,¹¹⁰ u sv. Michala v Brně¹¹¹ a hlavně v Olomouci, kde se v areálu tzv. Michalského kopce se stejnojmenným chrámem, jenž zde spolu s domniánským konventem od počátku 40. let 13. století stával, je předpokládáno tzv. místo s centrální funkcí či archaické „centrum“.¹¹² Nějaké konkrétní hmotné doklady pro existenci takového kultovního objektu zde však postrádáme a za neprokazatelnou hypotézu lze označit, že na onom nijak nedoloženém místě s centrální funkcí na Michalském kopci se provozoval kult pohanského božstva Velese, což má naznačovat patrocinium kostela sv. Blažeje v podhradí Olomouckého hradu.¹¹³ Ten měl totiž u pohanských východních Slovanů programově a úmyslně nahradit Velese.¹¹⁴ Sám V. Richter upozorňuje na jiný význam patrocinia sv. Michala, že totiž tomuto světcí byly již od karolinského období zasvěcovány hřbitovní kaple.¹¹⁵ Zcela mimo seriózní vědeckou diskusi je pak například teze, že kostely zasvěcené sv. Vítu vznikaly v našem prostředí i rakouském Podunají na místech praktikování Svantovítova kultu, jak je uváděno u Sasů, zaměřujících u Polabských a Pobaltských Slovanů úctu ke sv. Vítu (dokonce hypoteticky odvozovanou od pražského kostela tohoto zasvěcení) ve Svantovíta¹¹⁶ i jiné podobné smyšlenky.¹¹⁷ Zcela jednoznačně odmítl křesťanský původ boha Svantovíta jako „zpohanštělého“ sv. Víta V. Procházka.¹¹⁸

Z archeologického materiálu a písemných pramenů máme pouze určité nejednoznačné náznaky o věrských představách, rituálech a zejména mytologii, kde se musíme opírat jednak o analogie z různých, často starších časových horizontů, odlišných etnických uskupení, etnologických paralel apod.,¹¹⁹ kde je nutno v jejich výkladu zachovat značnou míru opatrnosti a mnohdy se vyhnout jednoznačným závěrům, někdy značně hypotetickým až protichůdným, ne-li zcela fantastickým, jako třeba proměně kultu Svantovíta v uctívání sv. Víta, vyjádřeném budováním jemu zasvěcených křesťanských svatyní

(srov. výše). Příkladem zde může být i podivný výklad české mytologie Závišem Kalandrou,¹²⁰ do níž zařadil mj. jako nehistorické postavy i sv. Ludmilu a sv. Václava, kteří měli původně představovat slovanské bohy, z nichž teprve křesťanství učinilo světce.¹²¹

Doklady věrských a mytologických představ lze sledovat především na součástech opasku, z nichž bezesporu hlavní a nejdůležitější část představovala nákončí řemene, ať již jednodílná, nebo dvojdílná či vícedílná. Na tomto místě nemůžeme podrobně popisovat jejich formy a složení, ani popisovat jednotlivé doklady. Mytologický výklad těchto artefaktů je většinou nejednoznačný a jednotliví badatelé se v něm někdy značně rozcházejí. Zoomorfni motivy může představovat například boj zvířat, obecně pak řada zvířat umístěných podélně či nad sebou, afrontovaná zvířata, opeřenci a zvířecí hlavičky (kanec, kůň i další bájní tvorové). Bezesporu mezi nejhodnotnější exempláře se značnou vypovídací hodnotou pro myšlení nositelů i výrobců lité industrie a jejich věrských představ, ale také dobového kroje, symboliky a atributů vyšší vrstvy předvelkomoravské společnosti, náležela nákončí i další garnitury opasků s antropomorfními motivy, u nichž se ve většině případů jedná o jedinečné doklady, vyprávějící určitý příběh či navazující na antickou mytologii, kultu východního Středomoří i dalších oblastí od sásánovského Íránu přes Střední Asii až po Dálný východ. K těmto motivům se ztvárněním lidských postav náležejí například cirkusové scény, dřepící figury a jezdecké výjevy.¹²²

Mýty z doby před vznikem státu moravských Mojmirůvců jsou pravděpodobně zobrazeny již na některých výjimečných litých bronzových garniturách, jako například z Dolních Dunajovic, kde scénická pojednání reprezentuje unikátní nákončí z hrobu č. 7. Tyto mýty však neumíme spolehlivě dešifrovat. Dolnodunajovické nákončí se skládá ze dvou naprosto shodných částí umístěných na rubu a líci o délce 12,3 cm a šířce 3 cm. Jeho plocha je rozčleněna do tří figurálních výjevů. Horní zásvuná část nese na ploše 1,5 × 1,8 cm zobrazení čtyřnohého zvířete, pod ním lze ve střední části sledovat dvě lidské postavy otočené čelem k sobě a pod nimi, odděleného pseudotordovanou příčkou vidíme jezdce, jenž drží levou rukou pod krkem zvláštního tvora s tělem čtyřnožce, hlavou podobnou zobáku, s kroužkem naznačeným okem a otevřenou tlamou. Tlapy zvířete mají naznačeny drápy, nejsou to kopyta, a také ocas je dlouhý a tenký, nikoliv koňský. Jezdec na hřbetě bájněho zvířete má na hlavě péřovou čelenku a hlava postavy v dolní části nákončí nese totožnou ozdobu. Tato figura drží v levé ruce prohnutý dlouhý článek zakončený malou spirálkou (kyj?), satyr s holí ověšenou révovím a břechtanem jako atributy Dionýsa) a pravou škrť ptáka s dlouhým, dole poněkud zakrouceným ocasním peřím. Zobrazené výjevy bezesporu představují jakýsi hrdinský epos nebo mýtus. Jeho výklad se však značně rozchází – od Dionýsova kultu a heraklovského cyklu

110 V. RICHTER, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, s. 120; Lubomír KONEČNÝ, *Geneze města Znojma a typy předlokační aglomerace*, *Archaeologia historica* 10, 1985, s. 157, 159.

111 L. KONEČNÝ, *Počátky Brna ve světle nejnovějších poznatků*, *Forum Brunense* 1995/96, *Sborník prací Muzea města Brna*, s. 15; srov. TÝŽ, *Nejstarší krypty a funkce svatopetrského chrámu v Brně*, *Umění* 44, 1996, s. 331, 336.

112 V. RICHTER, *Raně středověká Olomouc*, s. 26–28, 30–35; TÝŽ, *Předkřesťanské svatyně na Moravě*, s. 120; J. BLÁHA, *Časněslovanská osada v Olomouci a počátky řemeslnicko-kupeckého podhradí. Příspěvek k postavení Olomouce v 10. století*, *Archaeologia historica* 9, 1984, s. 141, 143, obr. 4 na s. 142; TÝŽ, *Několik poznámek ke genezi a významu raně středověké Olomouce*, *Archaeologia historica* 10, 1985, s. 146–147; TÝŽ, *K otázce lokalizace „centrálních funkcí“ v areálu Olomouckého kopce*, *Umění* 34, 1986, s. 437–439; TÝŽ, *K funkci Michalského kopce v Olomouci*, s. 33–37, 40–49; TÝŽ, *Olomouc jako středisko předkřesťanského kultu (na okraj úvah V. Richtera)*, *Okresní archiv* 1982, s. 90–92. Olomouc 1983; L. KONEČNÝ, *Glosy k olomouckým otázkám*, *Archaeologia historica* 11, 1986, s. 107–108; kriticky I. HLOBIL – P. MICHNA – M. TOGNER, *Olomouc*, s. 16, 20–22.

113 J. BLÁHA, *Časněslovanská osada v Olomouci*, s. 143, obr. 4 na s. 142.

114 V. RICHTER, *Raně středověká Olomouc*, s. 34; H. ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian*, s. 106–109; k Velesovi a transformaci ve sv. Blažeje Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 75–77, 232 a pozn. č. 140.

115 V. RICHTER, *Raně středověká Olomouc*, s. 26; srov. J. BLÁHA, *K funkci Michalského kopce v Olomouci*, s. 44–45.

116 V. RICHTER, *Raně středověká Olomouc*, s. 34; H. ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian*, s. 110, 198–203; ke Svantovitovi např. V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 497, 499; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 210–212; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 87–93.

117 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 551.

118 Vladimír PROCHÁZKA, *Organizace kultu a kmenového zřízení u polabsko-baltských Slovanů*, in: J. Eisner (ed.), *Vznik a počátky Slovanů*, díl 2, Praha 1958, s. 153.

119 Srov. např. D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studie ke „Starým pověstem českým“*, Praha 2003, s. 7–27; obecně k mytologii a zkoumání mýtů L. KAŇÁKOVÁ HLADÍKOVÁ, *Postneolitická štipaná industrie*, s. 243.

120 Záviš KALANDRA, *České pohanství*, Praha 1947, s. 524–525.

121 D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů*, s. 24–27.

122 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 433–437; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 169–170; k nákončím např. Z. KLANICA, *Počátky slovanského osídlení našich zemí*, Praha 1986, s. 114–118; naposledy Š. UNGERMAN, *Ikografie velkomoravských nákončů a symbolika opasku v raném středověku*, *Listy filologické* 124, 2001, s. 223–258; TÝŽ, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity M* 7, 2002, s. 93–120.

až po kult Mithry a péřovou korunu dávanou do souvislosti se symbolem panovnické moci moravských vládců.¹²³

Podobně zachycuje ojedinělý nález hlavního nákončí řemene z Pohofelic okřídlené bytosti, jedoucí na čtvernožci s lidskou hlavou. Má zásuvnou část připojenou stěžejkou a ukončenou úchytou s dvojicí zvířecích hlaviček, představujících patrně schematizovaný motiv pavího draka. Zásuvná část je zdobena okřídlenou figurou a vlastní plocha nákončí nese zobrazení čtyř shodných figur jedoucích na zvířeti s lidskou hlavou, podle J. Dekana Erota na pardálovi, podle K. Bendy se jedná o motivy dionýsovského mýtu. Podle P. Charváta však jde o íránský mytologický námět zobrazující spravedlivého Artá Viráze.¹²⁴

Mytická zvířata vystupovala u Slovanů v obdobné míře jako ve vyprávěních jiných národů a vyznačovala se řadou speciálních úloh. Vzhledem ke značné stylizaci při jejich zobrazování je někdy velmi obtížné odlišit bájného tvora od skutečných, ovšem značně stylizovaných živočichů. Zjevná je inspirace cizím, většinou pozdně antickým či íránským prostředím.¹²⁵ Zmínit musíme především gryfa – čtyřnohé zvíře s křídly a orlím zobákem. Jedná se o jeden z typických motivů na litých garniturách multietnického prostředí karpatské kotliny v pozdně avarské době I (710–740) a II (740–770). Patrně šlo o motiv převzatý ještě v období zhotovování lisovaných plechových ozdob střední doby avarské (650–710), a to z Byzance.¹²⁶ Bývá zobrazen buď samostatně v loveckých scénách či v boji s hadem, jenž v tomto případě symbolizoval zlo,¹²⁷ podobně jako dále připomínaný dualistický symbol dobra v podobě pavího draka. Z Moravy můžeme jmenovat jedno úplně a další neúplně prolamované kování s gryfem a závěskem připojeným stěžejkou, nalezená spolu s miskou slezského typu v Krumvíři (okr. Hodonín). Závěsky pocházející pravděpodobně z těchto kování známe z Olomouce – Povelu a kování obsahoval i kostrový hrob asi šestiletého dítěte č. 17, v prostoru žárového pohřebiště na Pohansku u Břeclavi, kde je velmi pravděpodobně jeho druhotné použití během 1. poloviny 9. století jako závěsku v náhrdelníku. Unikátní je i další doklad bronzové ploténky s gryfem připevněné k průvlečce opasku z hrobu č. 7 v Dolních

Dunajovicích. Také jedno lité bronzové kování koňského postroje o průměru 5,9 cm s průvlečkou, nalezené v mikulčickém objektu č. SO 199A, má široký plochý okraj zesílený lištami a mezi nimi perlovce. Vnitřek garnitury zdobí čtyři hlavy gryfů, vycházející ve vířivém uspořádání připomínajícím svastiku ze středověho čokovitého bodu. Další příklad představují čtyři litá kruhová či terčovitá bronzová kování s perlovcovým okrajem a antickým motivem mořské panny (Nereida na hippokampovi) či jezdce na gryfu při jezdeckém souboji z Hevlína na Znojemsku.¹²⁸

Ze zoomorfních motivů musíme jmenovat faléru vyrobenou z jednoho kusu plasticky tvarovaného bronzového plechu o tloušťce přibližně 2 mm, se stopami pozlacení na lícni straně, dochovanou ve dvou kusech. Tvořila asi kotoučovitou ozdobnou součást koňského postroje o průměru 65–67 mm se zobrazením hlavy lva nebo draka s otevřenou mordou ve středu, lemovanou většími, na okrajích pak menšími, úponkami. Těsně za spirálami lemujícími hlavu zvířete jsou v pravidelných rozstupech proraženy čtyři kulaté otvory k připevnění na podložku. Nalezena byla v předvelkomoravských vrstvách na předhradí „Štěpnice“, ležícím severozápadně od jádra mikulčického hradiště, a to na ploše zkoumané v letech 1982–1983 jihozápadně od budovy památníku. Analogie k ní nacházíme na nekropoli Komárno – Loděnice, kde je však podobně jako na dalších kostrových pohřebištích s litými garniturami v karpatské kotlině (Orosháza, Várpalota) provedená v jiné konstrukční koncepci s přinýtovanou zvířecí hlavou na střed většího kotouče, zdobeného v některých případech okrajovým pásem perlovce. V nálezech ze středního Podunají se pouze mikulčická faléra přibližuje svojí podobou a provedením především středoasijským vzorům, a lze předpokládat, že podobně jako tyto doklady náleží k součastem koňského postroje. Tato fantastická zobrazení ze středoevropských lokalit mají původ na rozsáhlém teritoriu od dolního Povolží, přes jižní Ural, Střední Asii, západní a jižní Sibiř až po Dálný východ a Mongolsko, kde lze postihnout jejich apotropajní funkci duchovní sféry různých etnických, především východních nomádských skupin. Tamní nálezy lze datovat do 6.–7. století. V různých modifikacích je prakticky až do současnosti můžeme postihnout v budhismu. Nálezné okolnosti mikulčického exempláře nevyklučují možnost jeho datování již do 7. století, pravděpodobněji je však první polovina 8. století, neboť celou náleznou situací tohoto artefaktu překrývala souvislá sídlištní vrstva z 8. století, a tudíž je podle B. Kavánové těžko představitelná pozdější datace.¹²⁹ S největší pravděpodobností tato faléra pochází z prostředí středoasijských nomádských etnik, eventuálně lze její původ hledat ve východoasijském, pravděpodobně budhistickém prostředí, ale B. Kavánová upozornila i na kompozičně nejbližší ozdobné faléry severoafrické, jejichž původní ideovou náplní je zřejmě zobraze-

123 Klement BENDA, *Umění pravěku a časné doby dějinné*, in: Rudolf Chadraha – Josef Krása, *Dějiny českého výtvarného umění I/1*, Praha 1984, s. 30; Ján DEKAN, *Zur archäologischen Problematik der awarisch-slawischen Beziehungen*, *Študijné zvesti Archeologického ústavu SAV* 16, 1968, s. 85–86; TYŽ, *Herkunft und Ethnizität der gegossenen Bronzeindustrie des VIII. Jahrhunderts*, *Slovenská archeológia* 20, 1972, s. 405–408; Z. KLANICA, *Předvelkomoravské pohřebiště v Dolních Dunajovicích. Příspěvek k otázce vzájemných vztahů Slovanů a Avarů v Podunají*, *Studie Archeologického ústavu ČSAV Brno 1/1*, Praha 1972, s. 26–36; k hrobu č. 7 v Dolních Dunajovicích tamtéž, s. 15, 26–36, tab. 7: 9, 9a na s. 14; Z. KLANICA, *Počátky slovanského osídlení*, s. 202; Alfred KOLLAUTZ, *Denkmäler byzantinischen Christentums aus den Donauländer*, Amsterdam 1970, s. 54; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 61–62, obr. na s. 61; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 345–350, 352, zvl. s. 348–350, obr. na s. 347 č. 9, 9a; TYŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 135, 138, obr. 45: 9, 9a na s. 137; neobstojí výklad J. CINERTA, *Bylo to jinak*, obr. na s. 103.

124 K. BENDA, *Umění pravěku a časné doby dějinné*, s. 30; J. DEKAN, *Herkunft und Ethnizität der gegossenen Bronzeindustrie*, s. 402–405; P. CHARVÁT, *Pohofelice na Moravě a spravedlivý Artá Viráz: Íránská mytologie na avarských pásových kováních?*, in: Lubica Obuchová (red.), *Svět živých a svět mrtvých*. Soubor studií interdisciplinární pracovní skupiny „Náboženské směry v Asii“, Praha 2001, s. 128–137; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, obr. na s. 138; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 436, obr. na s. 437; TYŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 170, obr. 59; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, obr. na s. 140:1; neobstojí výklad J. CINERTA, *Bylo to jinak*, obr. na s. 103.

125 N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 141.

126 Falko DAIM, *Der awarische Greif und die byzantinische Antike*, in: Herwig Friesinger – F. Daim (Hrsg.), *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, Teil 2, *Berichte des Symposiums der Kommission für Frühmittelalterforschung*, 27. bis 30. Oktober 1986, Stift Zwettl, Niederösterreich, Veröffentlichungen der Kommission für Frühmittelalterforschung, Bd. 13, Wien 1990, s. 273–303; Peter Stadler, *Verbreitung und Werkstätten der awarischen Hauptriemenbeschläge mit Greifendarstellung*, in: tamtéž, s. 305–350; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 31, 433, 437; TYŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 169–171.

127 N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 139, 141.

128 Andrea BARTOŠKOVÁ, *Slovanské depoty železných předmětů v Československu*, *Studie Archeologického ústavu ČSAV Brno*, 13/2, Praha 1986, s. 22; K. BENDA, *Umění pravěku a časné doby dějinné*, s. 30; J. BLÁHA, *Předběžná zpráva o objevu předvelkomoravského ústředí v Olomouci*, *Archaeologia historica* 13, 1988, obr. 8: 8 na s. 163; B. DOSTÁL, *Drobná pohřebiště*, s. 141, 143, obr. 2: 17, 3: 22–26 na s. 194, tab. XXIX: 11–14; L. GALUŠKA, *Hledání původu. Od avarských bronzů ke zlatu Velké Moravy*, Brno 2013, s. 59–60, 70–73, 79–80, obr. 37 na s. 59, 47–49 na s. 70–72, 53 na s. 79; Z. KLANICA, *Předvelkomoravské pohřebiště v Dolních Dunajovicích*, s. 15, tab. 7: 3 na s. 14; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 78; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 251, 345–348, 352, 437–439, 459, obr. na s. 438, obr. na s. 347: 3, na s. 349, na s. 351: 6–8, na s. 262: 10; TYŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 170–171 138, obr. 45: 5 na s. 137, 47: 6–9 na s. 139; N. PROFANTOVÁ, *Awarische Funde aus den Gebieten nördlich der awarischen Siedlungsgrenzen*, in: F. Daim (Hrsg.), *Awarenforschung*, Bd. 2, Wien 1992, s. 614–615, 669 č. 266, 671 č. 31, 689 č. 35, tab. 11: 4 na s. 725, 15: 6–7 na s. 729, 33: 3 na s. 747, 54: 9 na s. 768.

129 B. KAVÁNOVÁ, *Bronzová zoomorfní faléra z Mikulčic a její zařazení ve stratigrafii sídlištně na předhradí*, *Pravěk Nová řada* 7, 1997, s. 373–385, Brno 1998; Z. KLANICA, *Zur Periodisierung vorgroßmährischer Funde aus Mikulčice*, in: F. Daim – L. Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice 1*, *Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 2*, Brno 1995, Nr. 205 na s. 434 (inv. č. 594–576/83) o druhé úpravě dusané jílovité podlahy u jižního okraje obj. č. 1102 Abb. 1.

ní boha Mithry v jeho zvířecí inkarnaci.¹³⁰ Podle N. Profantové patří faléra pozdně avarskému stupni II, rámcově vymezenému léty 740–770, podle Z. Klanicy lze artefakt spojit s 6 chronologickou fází předvelkomoravských nálezů z Mikulčic datovanou k polovině 8. století nebo až průběhu jeho poslední čtvrtiny.¹³¹

Z dětského hrobu č. 821 u hypotetického mikulčického kostela č. 11 pochází také lité bronzové nákončí ve tvaru snad koňské hlavy a z téhož kovu odlitá malá rolnička. Samotné kování je zdobeno rytím a vybíjením v tzv. nagyszentmiklóšském stylu a opatřeno dvěma otvory pro záchytný nýt. V prostředí karpatské kotliny se takovéto garnitury vyskytují většinou ve spojitosti s jezdeckými hroby, avšak v mikulčickém jistě takovou funkci nemělo a mohlo mít spíše symbolickou funkci příslušnosti k jisté sociální skupině. J. Poulík tento hrob datoval k roku 800.¹³²

Na druhé straně lze snad na některých litých kováních datovaných rámcově do 8. století, například z Mikulčic či hradiště Kal u Jičina ve východních Čechách, postihnout náboženský dualismus dobra a zla, zobrazený bojem hada jako reprezentanta zla s tzv. pavím drakem, představujícím dobro mytickou okřídlenou bytostí s pavím ocasem.¹³³ Ze sídliště na „Štěpnici“ přimykajícímu se na severozápadě k jádru mikulčického hradiště pocházejí dvě litá prolamovaná pavézovitá kování se stěžejkou a odlomeným závěskem. Původně zlatené garnitury mají tvar široké pavězy o výšce 3,2 a 3,3 cm, vyplněné v prolamovaném reliéfu bájným zvířetem stojícím na čtyřech strnule postavených nohách, jehož tělo pokrývají hrubé vrypy naznačující srst a ze hřbetu rostou na koncích zakroucené perutě a nahoru vztyčený ohon. Toto okřídlené zvíře představující s největší pravděpodobností draka, je ovieno hadem s náznakem šupin na těle a smyčkou na dráčích prsou, což má bezesporu znázorňovat zápas dvou netvořů. Drobné defekty vzniklé při odlévání mohou pak naznačovat místní výrobu, snad podle předloh z pontické oblasti.¹³⁴ Dvojici zoomorfních motivů nese i zakončení malého bronzového kování 383/72 ze 6. chronologické fáze předvelkomoravských nálezů z mikulčického předhradí na „Štěpnici“, rámcově z 2. poloviny 8. století.¹³⁵ Dvojice proti sobě postavených zvířecích hlaviček, představujících patrně schematizovaný motiv pavího draka, se

objevuje na úchytkce zásuvné části výše popisovaného nákončí z Pohořelic a také na horní úchytné části bronzového litého prolamovaného nákončí z Mikulčic.¹³⁶ Původ tohoto motivu je hledán v íránském prostředí, a představoval by tak nepřímé svědectví o setkání Slovanů s etnickým dualismem, ale vyloučit nelze ani transformaci nezávislou na výchozím duchovním kontextu.¹³⁷

Zmínit musíme i některé další jednotlivé předměty hmotné kultury souvisejícími právě s věřskými představami. Především jmenujme litý pozlacený bronzový trojúhelníkový přívěsek, nalezený v prostředí mohylového pohřebiště v Hluku „Hluhočku“ na Uherskohradištsku. Je zdoben technikou vrubofezu a má tvar protáhlého 5,9 cm vysokého trojúhelníku se třemi dvojicemi postranních ohnutých rohů na koncích stočených do kroužku se spodní částí ukončenou trojicí kuliček a horním závěsným kroužkem. Na střední kosodélníkové ploše je vyobrazena vousatá lidská tvář. Horní pár rohů je v místech nad čelem lidského obličje obloukovitě propojen, což navozuje dojem, jakoby rohy vystupovaly ze samotné hlavy. Zobrazení je interpretováno buď jako démon, či bůh Veles a vzdáleně připomíná některé typy paprscitých spon 6.–7. století z teritoria východních Slovanů. V. Richter konstatoval transformaci Velesova kultu v úctu ke sv. Blažejovi u východních Slovanů.¹³⁸

Další podobný předmět je uváděn z raně středověkého objektu č. 9 datovaného do 11. století ve východní části kapitulní zahrady v prostoru Olomouckého hradu, kam se mělo toto torzo dostat jako náhodná intruze. Podle autora výzkumu V. Dohnala se jednalo o ozdobu zhotovenou z bronzové paprscité spony datované do 5.–6. století, opatřené v době nálezů ještě upínací jehlou. V podání V. Dohnala měl předmět kosodélníkový tvar, nenesl žádnou výzdobu a na jeho bocích se nacházely dvě dvojice víceméně poškozených výčnělků (v celistvosti se dochoval pouze jeden). N. Profantová však na něm rozpoznala částečně zobrazení lidské tváře s jedním protáhlým okem, nad ním náznakem obočí, druhým okem překrytým korozí a dokonce i naznačením konce nosu s přiléhajícím zbytkem kníru a hustým rýhováním na horním půlkruhovitěm okraji ozdoby. Výše jmenovaná badatelka odmítá, že by se mohlo jednat o závěsek zhotovený z časné slovanské spony a hledá vztah k avarské produkci. Nejbližší analogii shledává právě u exempláře z Hluku, připouští zhotovení v moravském prostředí asi pod vlivem Avarů, a při výjimečných událostech ji měl nosit provozovatel pohanského kultu. Některé uváděné analogie z prostředí karpatské kotliny i francké říše jsou však dosti vzdálené a spíše lze akceptovat výše, v případě doložení z Hluku, uváděnou interpretaci zobrazení L. Galušskou, jako demona či boha Velese, ač se při výjimečnosti obou nálezů jedná o pouhou hypotézu. Závěsek mohl být vyroben již v průběhu

130 B. KAVÁNOVÁ, *Bronzová zoomorfní faléra z Mikulčic*, s. 373–388; TÁŽ, *K původu a funkci zoomorfní faléry z Mikulčic*, in: G. Fusek (red.), *Zborník na počest Dariny Bialekovej*, Nitra 2004, s. 176–178; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 73–74, obr. na s. 73; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 459, obr. na s. 458; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 180, obr. 66 na s. 179; N. PROFANTOVÁ, *Awarische Funde*, s. 634, 684, tab. 25: 15 na s. 739; dřevěná faléra o průměru 7,5 cm s hlavou tygra, jež tvořila součást koňského postroje, pochází ze skytských hrobů z doby kolem roku 900 př. n. l. na Altaji; srov. Karl JETTMAR, *Die frühen Steppenvölker. Der eurasiatische Tierstil. Entstehung und sozialer Hintergrund. Kunst der Welt. Ihre geschichtlichen, soziologischen und religiösen Grundlagen*, Baden-Baden, 2. vyd. 1980, s. 81–82, Abb. 42 na s. 82.

131 L. GALUŠKA, *Hledání původu*, obr. 25 nahoře vlevo na s. 43; B. KAVÁNOVÁ, *Bronzová zoomorfní faléra z Mikulčic*, s. 385; Z. KLANICA, *Zur Periodisierung vorgroßmährischer Funde aus Mikulčice*, s. 380, Abb. 1 na s. 441, Nr. 205 na s. 434; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 31; N. PROFANTOVÁ, *Awarische Funde*, s. 684.

132 L. GALUŠKA, *Hledání původu*, s. 56–58, obr. 25 nahoře vpravo, 36: 4 na s. 56; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 260–261, obr. na s. 261: 16; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, obr. 29: 16 na s. 99; J. POULÍK, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*, Praha 1975, s. 121; N. PROFANTOVÁ, *Awarische Funde*, s. 618, 683, tab. 23: 5 na s. 737; Z. KLANICA, *Zur Periodisierung vorgroßmährischer Funde aus Mikulčice*, s. 401, Nr. 81 na s. 425, Abb. 1 na s. 441.

133 Z. KLANICA, *Dvě mikulčická kování s figurální výzdobou*, *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E* 16, 1971, s. 185–198; M. LUTOVSKÝ, *Encyklopedie slovanské archeologie*, s. 117.

134 N. PROFANTOVÁ, *Awarische Funde*, s. 620, 621, tab. 21: 3 a 6 na s. 735; L. GALUŠKA, *Hledání původu*, s. 45, obr. 26 na s. 44; Z. KLANICA, *Dvě mikulčická kování*, s. 185–198; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 249, obr. na s. 250: 8–9, 253; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 96, 98.

135 Z. KLANICA, *Zur Periodisierung vorgroßmährischer Funde aus Mikulčice*, s. 380, Nr. 166 na s. 432; B. KAVÁNOVÁ, *Bronzová zoomorfní faléra z Mikulčic*, s. 383, obr. 5: 1 na s. 382.

136 Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 260–261, 436, obr. na s. 261: 3, 437; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 170, obr. 59 tamtéž, obr. 29: 3 na s. 99; Z. KLANICA, *Zur Periodisierung vorgroßmährischer Funde aus Mikulčice*, Nr. 181 na s. 433, Abb. 1 na s. 441; fáze 5–6.

137 Z. KLANICA, *Počátky slovanského osídlení*, s. 106, 108, 110–112; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země I*, s. 434; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 169; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 65–68.

138 L. GALUŠKA, *Hluk v dobách starých Slovanů*, in: *Hluk. Dějiny města*, Hluk 2011, s. 96–99, obr. 19 na s. 98; TÝŽ, *Hledání původu*, s. 73–76, obr. 50–51 na s. 73–74; TÝŽ, *Morava v době před příchodem byzantské misie – počátky christianizace / Moravia in the Period before the Arrival of the Byzantine Mission – the Beginnings of Christianization*, in: Jiří Mitáček (ed.), *Cyrl a Metoděj – doba, život a dílo / Cyril and Methodius – Their Era, Lives, and Work*, Brno 2013, s. 11, obr. na s. 10; J. MITÁČEK (ed.), *Cyrl a Metoděj*, s. 153 a obr. tamtéž; Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, obr. 16 na s. 8; k mohylníku s. 473–474; k Velesovi a transformaci v blažejskou úctu srov. výše pozn. č. 116; dále např. V. RICHTER, *Rané středověká Olomouc*, s. 34; H. ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian*, s. 106–109; V. PODBORSKÝ, *Náboženství*, s. 496–497; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 229–230; Z. VÁNA, *Svět slovanských bohů*, s. 75–77, 232.

8. století na Moravě, podle opotřebování byl dlouho nebo intenzivně krátce nošen a v průběhu 9. století zřejmě skončil v zemi na mohylové nekropoli. Může tak být ještě dokladem pohanství moravských Slovanů v období před přijetím křesťanství či tzv. dvojvěří v době rané christianizace.¹³⁹

Zejména na venkovských nekropolích, a hlavně mohylnicích, se setkáváme s řadou pohanských praktik, které se velice výrazně projevují i v hrobech datovaných do 2. poloviny 9. století. Záměrně zdůrazňujeme praktik a nikoliv přežitků. Týká se to obecně milodarů a hrobové výbavy včetně přídatků potravy, vajec apod. Zjištěné nálezové situace a inventář nám však nedovolují činit nějaké jednoznačné závěry o pronikání křesťanské ideologie. Rozdíly mezi inventářem venkovských pohřebišť a kostelních hřbitovů nemusejí totiž naznačovat stupeň christianizace, nýbrž i sociální strukturu velkomoravských center. Předpokládá se, že výrazem pronikání křesťanství na Moravu byla již přeměna žarového ritu v kostrový někdy na přelomu 8. a 9. století a během 1. poloviny 9. století je misijní činnost v celé oblasti doložena nejen historickými zprávami (srov. dále), ale i archeologickými doklady, zejména některými sakrálními stavbami.¹⁴⁰ Představy o křesťanství u nově obrácených zůstávaly však asi dlouho velmi zmatené a jejich víra byla namnoze směsí nejrůznějších archaických názorů a starých zvyklostí. Církev asi řadu těchto praktik a zvyků, jaké představovalo například ukládání různých předmětů do hrobů, tolerovala,¹⁴¹ jak je to doloženo v různých písemných a etnologických dokladech v pozdějších obdobích. Jestliže ve velkomoravských centrech jako například Mikulčicích, Pohansku u Břeclavi a Starém Městě u Uherského Hradiště byla pravděpodobně alespoň část obyvatel, a zejména vládnoucí vrstva, již christianizovaná, nejsme prozatím schopni na základě archeologického materiálu z většiny venkovských pohřebišť říci o tomto procesu na sídlišťích, k nimž nekropole náležely, nic konkrétního.¹⁴²

Toto dvojvěří má dokumentovat také řada dokladů uměleckého řemesla. Jako příklad jsou uváděna především některá unikátní nákončí, z nichž jmenujeme alespoň doklad z hrobu č. 100 u II. mikulčického kostela a exemplář patrně z porušeného hrobu č. 240 u apsidy mikulčické trojlodní baziliky (3. kostel). Tato unikátní velká jazykovitá nákončí, litá nebo plechová, z barevných i drahých kovů, oboustranně zdobená různými výzdobnými technikami i vsazovanými skly, perlami a polodrahokamy, mezi nimiž vynikají ryté lidské postavy – asi světské a tzv. orantů, řadil J. Pouлік a po něm i J. Justová¹⁴³ a další badatelé do materiální náplně tzv. blatnicko-mikulčického horizontu. Měly představovat doklad přetrvávání starých pohanských představ vedle nových křesťan-

ských, neboť velká nákončí opasků i opasek sám byl u Avarů, Germánů i Slovanů nejen určitým atributem, ale plnil i ochrannou magickou funkci. Vzhledem k originalitě uměleckého ztvárnění těchto artefaktů a jejich různorodosti je velmi obtížné přesně je časově zařadit; většina z nich také patří až mladšímu období, než je doba 1. třetiny 9. století, kam má chronologicky patřit tzv. blatnicko-mikulčický horizont.¹⁴⁴

Podle J. Dekana spadá do tohoto období pouze jejich vznik a počáteční výskyt. Řadí sem na základě náleзовých okolností a zčásti též stylových a ikonografických kritérií například nákončí z hrobu č. 100 u 2. mikulčického kostela¹⁴⁵ nebo nákončí z hrobu 240 u apsidy 3. kostela.¹⁴⁶ Stříbrné pozlacené nákončí z hrobu č. 100 dlouhé 5,1 cm a široké 3 cm má krátký a široký jazykovitý tvar odrážející karolinské vlivy, které se projevují pěti nýtovanými hlavičkami v týlové části, osazenými do věnečků vytepaných do podoby torovaného lemu. Líc se skládá ze dvou částí – silně granulovaného okraje a vnitřní oddělené perlovcem, rozdělené dvěma rýhovanými žeběrky na horní a dolní pole se dvěma medailony, snad napodobujícími vsazené drahé kameny. Oblý okrajový, hrubou litou granulací zdobený rám, nemusí souviset s jazykovitými nákončími pozdě avarského horizontu, ale pět plasticky vystupujících, niellemdozobných kosočtverečných listů na obvodovém rámu, jaké se objevují i na dalších nákončích, mohou podle J. Dekana napodobovat záchytné destičky pantů uzavírajících dvojdielné relikviaře. V horním okrouhlém medailonku, imitujícím snad vsazený drahokam či sklo, nacházíme motiv lidské, kruhovitě, mírně protáhlé tváře s obloukovitě zastřiženými vlasy nad čelem, podlouhlým úzkým nosem, očima trojúhelníkovitého tvaru a obloukovitými převislými ústy. Ze spodního oválného se dívá oko a pod ním se snad nacházejí stylizovaná ústa. Podle K. Bendy¹⁴⁷ jsou to dvě apotropajní masky, z nichž horní okrouhlou lze charakterizovat jako východní a spodní protáhlou jako západní.¹⁴⁸

Oba tyto motivy jsou dobře slučitelné s rytou postavou oranta v kněžském úboru na rubu nákončí. Křesťanský symbol (Daniel v jámě lvové) se tu zjevně spojuje s ochranným symbolem pohanským. Jestliže tato figura byla na původní relikviařové předloze, představuje orant se stylizovaným nimbem kolem podlouhlé hlavy a rovnoramenným řeckým křížem na kasuli nepochybně orodujícího svěťce. Může to však být i kněz nebo biskup, který nese na prsou rovnoramenný kříž s rozšiřujícími se rameny na koncích a křížícími se rytými liniemi uvnitř jeho plochy. Na taktéž pouze schematicky naznačených nohou lze snad rozpoznat obuv.¹⁴⁹

139 Vit DOHNAL, *Olomoucký hrad v raném středověku II*, *Archaeologiae Regionalis Fontes* 6, Olomouc 2005, s. 43–53, zvl. s. 44–45, 50, tab. 20: 6 na s. 198 (A 83960); L. GALUŠKA, *Hluk v dobách starých Slovanů*, s. 97–99; TÝŽ, *Hledání původu*, s. 73–76; TÝŽ, *Morava v době před příchodem byzantské misie*, s. 11, obr. na s. 10; J. MITÁČEK (ed.), *Cyrl a Metoděj*, s. 153; N. PROFANTOVÁ, *Závěšek s motivem lidské tváře – nová interpretace staršího nálezu z Olomouce*, in: Jan Bistřický, *Archieveční muzeum na Olomouckém hradě. Příspěvky z mezinárodní konference*, Olomouc, 20.–22. 11. 2007, Olomouc 2010, s. 59–60, obr. 46, 48–51; TÁŽ, *Nové poznatky*, s. 26, obr. na s. 27 vpravo.

140 B. DOSTÁL, *Slovanská pohřebišť*, s. 28–29, 89, 97.

141 Vladimír VAVŘÍNEK, *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*, Praha 1963, s. 26–50.

142 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Velkomoravské kostrové pohřebišť*, s. 81.

143 J. POULÍK, *Výsledky výzkumu na velkomoravském hradišti „Valy“ u Mikulčic I. Zpráva za r. 1954–1956*, *Památky archeologické* 48, 1957, s. 292, 294–296, 298; TÝŽ, *Mikulčice*, s. 61–71; TÝŽ, *Svědectví výzkumů a pramenů archeologických o Velké Moravě*, in: J. Pouлік – B. Chropovský, *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha – Bratislava 1985, s. 27–33; Jarmila JUSTOVÁ, *Nálezy blatnicko-mikulčického stylu na území zlíckého kmenového knížectví*, *Archeologické rozhledy* 29, 1977, s. 498–499.

144 K jeho problematičnosti srov. výše Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 232; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 244–245.

145 J. DEKAN, *Velká Morava. Doba a umění*, Bratislava 2. vyd. 1985 (české vyd. *Velká Morava. Doba a umění*, Praha 1980, s. 134–136, obr. 102–103 na s. 52–53).

146 J. DEKAN, *Velká Morava*, s. 135–136, obr. 104–105 na s. 54–55; ke kostelům srov. dále.

147 J. POULÍK, *Výsledky výzkumu*, s. 309–310; K. BENDA, *Mikulčický orans*, *Památky archeologické* 64, 1973, s. 96; TÝŽ, *Ostatní výtvarná činnost na Velké Moravě*, in: R. Chadraba – J. Krása, *Dějiny českého výtvarného umění I/1*, Praha 1984.

148 J. POULÍK, *Mikulčice*, s. 63–68, obr. 19 na s. 67, tab. 37: 1–6, 38: 2; TÝŽ, *Svědectví výzkumů*, tab. VIII nahoře vpravo; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 232–233, obr. na s. 233; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 245, obr. 90: 1; Š. UNGERMAN, *Ikonografie velkomoravských nákončí a symbolika opasku v raném středověku*, *Listy filologické* 124, 2001, 223–258; TÝŽ, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity M 7*, 2002, 113.

149 Srov. např. K. BENDA, *Ostatní výtvarná činnost na Velké Moravě*, s. 41 obr. 11 tamtéž; J. POULÍK, *Výsledky výzkumu*, s. 312; TÝŽ, *Svědectví výzkumů*, tab. 4: 4; Š. UNGERMAN, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, s. 96, 113; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 233–234, obr. na s. 233; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 245, obr. 90: 2.

J. Poulík i J. Dekan hledali původ tohoto motivu v byzantsko-koptické oblasti, druhý ze jmenovaných uvažoval, že na Moravu pronikl prostřednictvím misijní činnosti aquilejského patriarchátu, což však nelze nijak konkrétně prokázat.¹⁵⁰ Samotný křesťanský symbol oranta či Daniela v jámě lvové, prosících se vztyčenými pažemi Boha o pomoc, známe především z burgundského prostředí vznikajícího zdejšího křesťanství, ale do západních oblastí francké říše se dostává od 5. století prostřednictvím irskotských misionářů ze Sýrie a koptského prostředí egyptského, kde se vyskytuje na kovoliteckých, řezbářských i textilních výrobcích. Na západě se pak tato symbolika objevuje na garniturách opasků v jezdeckých hrobech, což vedlo J. Poulíka k úvaze, že právě odtud se již v 8. století dostává i ke Slovanům sídlícím na východ od francké říše v Předalpi a na Moravě.¹⁵¹

Toto datování lze považovat za příliš časně a daleko pravděpodobnější je zde zprostředkující úloha Byzance, východního Středomoří a odtud severní Adrie právě s Aquilejí a Gradem. Nejbližší analogií mikulčickému dokladu oranta představuje relikviář ve tvaru kříže, uložený dnes ve Vatikánském muzeu, kde je uveden jako nále z Palestiny. Blízká tomuto gestu jsou i zobrazení Krista na řadě křížků, spojovaných se syrskou oblastí, jako je například stříbrný křížek z Mikulčic a olovený z Mohuč (Mainz, Porýní-Falc, Německo) s Maria-orans na rubu, Starého Města u Uherského Hradiště a „Sadů“ u Uherského Hradiště. Právě lidská maska v horním medailonu vedla pak ke srovnávání tohoto motivu s dalšími doklady, od pozdně avarských kování koňské ohlávky z hrobu č. 10 v Žitavské Tůni (Slovensko), křížích z Cividale a dalších severoitalských langobardských památek, pozlacených bronzových ostruh z hrobu č. 44 u 2. kostela a hlavně rukojeti blatnického meče, což vedlo k poměrně úzkému a časnému chronologickému řazení tohoto motivu a jeho spojení s tzv. blatnicko-mikulčickým horizontem. Dnes víme, že tak tomu není, tento výzdobný motiv má velice různorodé rozšíření i daleko širší chronologické postavení, a vyskytuje se i na průvlečkách s prodlouženým krčkem a celých garniturách kování ze Slovinska. Navíc stříbrné pozlacené nákončí pochází z hrobu přibližně tříletého dítěte č. 100 dislokovaného asi 4 m západně od 2. kostela v Mikulčicích. To tvořilo součást opasku, který se dále skládal ze stříbrné přezky s plechovou destičkou se dvěma nýty, jejíž takřka oválný rámeček je zdoben hrubou granulací a plasticky vystupujícími kosočtverci, dvou bronzových záponek ve tvaru dvojic ptáčků a tří helmovitých bronzových kování zdobících závitnicovitým dekorem řemen. U klíčících kostí chlapce se ještě nacházely dva velké stříbrné gombíky a mezi stehenními kostmi železný nůž.¹⁵²

J. Poulík v roce 1957 konstatoval, že honosný pás chlapce (sic!) s pozlaceným nákončím zdobeným orantem byl vyroben v průběhu 1. poloviny 9. století. Dále však uvádí, že „některé analogie by svědčily spíše pro druhou polovinu tohoto věku. Vezmeme-li v úvahu, že jde o drahocennou věc a o atribut příslušníka vyšší společenské vrstvy, musíme též připustit, že pás mohl být nošen delší dobu. Do hrobu se však dostal, jak prokazují velké stříbrné gombíky s rostlinnou výzdobou, až v poslední třetině 9. století. Nákončí s orantem bylo vyrobeno v době, kdy se na Moravě

sráží západní, tzv. karolinský a jihovýchodní proud uměleckého řemesla. Poslední sem mohl proniknout již před příchodem cyrilometodějské misie, neboť jsme ukázali na to, že byzantské vlivy se odrážejí i v pozdně avarském uměleckém řemesle, na němž mají velkou účast Slované v Podunají.“¹⁵³ Výše popsané garnitury zapínání opasku v podobě ptáčků se dle nových poznatků zřejmě objevují až v době kolem poloviny 9. století, a alespoň v některých případech se používaly i během jeho 2. poloviny. Naopak Š. Ungerma, jenž se podrobně zabýval těmito opaskovými ptáčkovitými záponkami, konstatoval za dosavadního stavu bádání jejich chronologickou necitlivost.¹⁵⁴ Nákončí z hrobu č. 100 u 2. mikulčického kostela rozhodně nepatří mezi památky tzv. blatnicko-mikulčického horizontu, a asi jej nelze ani datovat do období 1. třetiny 9. století. S největší pravděpodobností lze jeho zhotovení klást někam k polovině 9. století, přičemž do hrobu tříletého dítěte se mohlo dostat s určitým, možná dosti značným časovým zpožděním. J. Poulík také považoval nákončí za výrobek domácích mikulčických šperkařských dílen. Shodné chronologické postavení mělo asi i stříbrné nákončí, tvořící součást podobného opasku se stříbrnou průvlečkou a dvěma záponkami ve tvaru zdvojených ptáčků, z hrobu č. 390 situovaném asi 15 m jižně od mikulčické trojlodní baziliky.¹⁵⁵

Výzdoba dalšího masivního pozlaceného nákončí, odlitého napodobujíc vrubořez ze slitiny obsahující vedle mědi příměs olova, z porušeného hrobu č. 240 u apsidy mikulčické trojlodní baziliky (3. kostel), je také naprosto unikátní. Opět se jedná o široké krátké jazykovité nákončí o délce 5,2 cm, šířce 3,4 cm a síle 1,3 cm s lící stranou zpracovanou ve vysokém litém vrubořezu. Jeho líc je bohatě plasticky členěný. Po obvodu vystupuje sedm trojúhelníkovitých výstupků s rovnými ploškami zdobenými rýhami ve tvaru písmene „V“. Mezi první a druhou dvojicí výstupků na týle se nachází řada pěti hlaviček nýtů s filigránovými objímkami a po stranách lemováním plastickými žebry zdobenými vrubořezem, snad velmi schematizovaný vegetabilní ornament. Navzájem jsou spojeny prvou a druhou dvojicí výstupků. Mezi nimi se na obvodu zaoblené části nákončí objevují čtyři skupiny kruhových jamek, v nichž byla patrně původně zasazena skla nebo polodrahokamy. Ve středním poli se nachází plasticky provedený, blíže stěží určitelný živočich, snad žába. Rubní strana nese na puncovaném pozadí vyrytou stylizovanou lidskou postavu v široké tunice, jež ve zdvižených rukou drží předměty připomínající kladivo a volský roh. Dále nálezo v celk doplňovala bronzová pozlacená přezka bez trnu s oválným, relativně širokým rámečkem zdobeným vrubořezem a s plechovou destičkou se dvěma nýty o délce 5,8 cm a šířce 5,7 cm.¹⁵⁶ Stejně jako v případě předchozího popisovaného exempláře z hrobu č. 100 u 2. mikulčického kostela nacházíme na obvodu nákončí pět plastických kosočtverečných listů, majících podle J. Dekana napodobovat záchytné destičky skutečných relikviářů, které měly být předlohami pro tyto garnitury. Střed lící plochy pak vyplňuje

153 J. POULÍK, *Svědectví výzkumů*, s. 309–310; tab. 4; 4; Š. UNGERMAN, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, s. 113; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 234–235; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 246 s odlišnými staršími údaji.

154 J. POULÍK, *Výsledky výzkumu*, s. 316; TÝŽ, *Mikulčice*, s. 63–67.

155 J. POULÍK, *Mikulčice*, s. 66–68; N. PROFANTOVÁ, *Mikulčice – pohřebiště u 6. kostela: pokus o chronologické a sociální zhodnocení*, in: N. Profantová – B. Kávanová, *Mikulčice – pohřebiště u 6. a 12. kostela*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 22, Brno 2003, s. 7–209; Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 388; Š. UNGERMAN, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, s. 99–101.

156 K. BENDA, *Ostatní výtvarná činnost na Velké Moravě*, s. 41, obr. 10 tamtéž, mylně uvedeno rub nákončí z hrobu 240 se stylizovanou postavou Viktorie; srov. Š. UNGERMAN, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, s. 101, 114, zde uvedeny opravené údaje; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 235–236, obr. tamtéž; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 246 obr. 91.

150 J. POULÍK, *Výsledky výzkumu*, s. 310–318; J. DEKAN, *Velká Morava*, s. 134–135.

151 J. POULÍK, *Výsledky výzkumu*, s. 312; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 234; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 245–246.

152 J. POULÍK, *Svědectví výzkumů*, s. 309–310; tab. 4; 4; Š. UNGERMAN, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, s. 113; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 234–235; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 246 s odlišnými staršími údaji.

stylizovaná plastika fantastického zvířete, snad žaby či medvěda s vypoulenými očima v pohledu shora. Lze ji interpretovat jako personifikaci zla.¹⁵⁷

Na rubu na záměrně zdrsnělém pozadí, což je jednoznačně východní prvek, je vyobrazena vyrytá a záměrně zjednodušená postava muže s korouhví čili tzv. labarem v pravé a rohem v levé ruce. Má představovat postavu knížete s typickými atributy vladařské důstojnosti a biblického pomazání, tedy podle V. Denksteina panovníckou symboliku. K. Benda v ní však vidí stylizovanou postavu s tabulkou a rohem hojnosti v pozdvížených rukou – římskou bohyní vítězství Viktorii, je uváděno i Thórovo kladivo, nebo podle Z. Váni dokonce pohanského šamana se zrcadlem a s picím rohem, umístěné na rubu nákončí s křesťanským světlem – orantem. Měly představovat typický příklad onoho dvojvěří a oba chránit svého nositele. Zde se však již dostáváme k velmi spekulativním a těžko prokazatelným interpretacím.¹⁵⁸ Jak kombinace kovu se sklem či drahými kameny, tak i ornamentální motiv žaby nebo podobného zvířete ukazují na západní vzory, jaké známe například na relikviářích z Gandersheimu (Dolní Sasko, Německo). Jejich původ je hledán taktéž v insulárním stylu přelomu 8. a 9. století, sám kult žaby je však patrně také východního, konkrétně snad egyptského původu. Podle J. Poulika muselo být toto nákončí vyrobeno v době, kdy se sice ještě používal zvěrný ornament a vrubořezová technika, ale kdy se už prosazoval nový tvar, což mohlo být jen na konci 8. nebo na počátku 9. století.¹⁵⁹ Podobně jako v případě předchozího popisovaného nákončí z hrobu č. 100 u 2. kostela lze uvažovat i v případě tohoto artefaktu o jeho mladším chronologickým postavení.¹⁶⁰

Kostelem v Modré u Velehradu¹⁶¹ se dostáváme k problematice počátků křesťanství na Moravě. Asi těžko lze akceptovat názory na jeho původ v souvislosti s působením íroškotské misie na Moravě již ve 2. polovině 8. století, ale na druhé straně nelze vyloučit již v tomto období průnik jednotlivých misionářů z Bavorska.¹⁶² Podobně je otázkou, zda přechod od žárového ke kostrovému pohřebnímu ritu někdy v době přelomu 8. a 9. století či již před tímto datem byl skutečně ovlivněn průnikem křesťanství.¹⁶³ Každopádně reálná je hypotéza D. Třeštíka,¹⁶⁴ že Moravy pokřtil pasovský biskup Reginhar (818–838) v roce 831, jak je to doloženo pozdními prameny z 2. poloviny

13. až 1. čtvrtiny 14. století.¹⁶⁵ Mohlo se tak však stát již dříve, neboť podle ještě pozdější tradice u Aventina (1477–1534) pokřtil Moravy již pasovský biskup Uroif,¹⁶⁶ jenž stál v čele této diecéze někdy kolem roku 805 (804/806). Tato tradice je založena na listu bavorského episkopátu z roku 900 a opět na tzv. Pilgrimových (Pilgrim z Pechlarn, pasovský biskup 971–991) falzech z doby okolo roku 973, která měla podpořit nároky Pasova, k povýšení na arcibiskupství ke škodě Salcburku.¹⁶⁷ Zásadním momentem zde jistě byla likvidace Avarského kaganátu Karlem Velikým v letech 791 až 796, respektive ještě 798–803, která vedla k intenzivní christianizaci celého panonského prostoru za účasti Salcburku, nově povýšeného v roce 798 na arcibiskupství, Pasova i aquilejského patriarchátu. Již od tohoto období soupeřil s největší pravděpodobností Salcburk s Pasovem o podíl na misijní činnosti východně od Vídeňského lesa až k Rábě a asi také na Nitransku.¹⁶⁸ Spory mezi oběma církevními provinciemi musel někdy v letech 828–830 řešit ještě jako mladý bavorský král, jak nám to naznačuje původní jádro pozdějšího středověkého falza, sám Ludvík II. Němec, který se zde ujal vlády roku 826.¹⁶⁹ Z *Codexu Lonsdorfianus* z poloviny 13. století (fol. 63^v) se dozvídáme, že roku 829 vedli před Ludvíkem II. Němcem o území východně od Vídeňského lesa (Wiener Wald, NÖ) veliký spor salcburský arcibiskup Adalram s pasovským biskupem Reginharem. Bavorský král nakonec nařídil rozdělit sporné území tak, že pasovskému biskupství připadly podle těchto pramenů farnosti na levých březích Spratzbachu (přítok Rábnice), Rábnice a Ráby, tj. dostalo celou Horní Panonii. Tyto vodní toky, hlavně Rába, tvořily potom zdejší hranici s územím spadajícím pod církevní správu Salcburku. To, že někdy kolem roku 830 přešlo celé teritorium východně od hřbetu Vídeňského lesa až po Rábu do správy pasovského biskupství, naznačuje i řada donací této diecézi na uvedeném území. Právě do této doby by pak logicky zapadalo i pokřesťanství Moravy.¹⁷⁰

Musíme však zdůraznit, že křesťanství starých Moravanů zůstávalo během celého 9. století velmi hrubé, jak to dosvědčují některé konkrétní prameny i náznaky dalších obecnějších zmínek v usneseních synod, poučení i penitencionálů, a také konkrétní doklady z archeologických výzkumů. Jmenujme *Decreta synodi Dingolfingensis* (Dekrety synody v Dingolfingu) z roku 770,¹⁷¹ *Capitulae conciliorum Aquisgranensium* (Články koncilů v Cáchách) z listopadu 801 a března a října 802,¹⁷² *Capitula ecclesiastica* (Církevní články) z let 803–804¹⁷³ a *Capitula concilii Moguntinensis* (Ustanovení mohučského koncilu) z května až

157 J. POULÍK, *Výsledky výzkumu*, s. J. POULÍK, *Mikulčice*, s. 79–81, tab. 47: 1, 1a; TÝŽ, *Svědectví výzkumů*, tab. VIII nahoře vlevo, tab. 4: 2; Š. UNGERMAN, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, s. 113.

158 J. DEKAN, *Velká Morava*, s. 135–136; K. BENDA, *Ostatní výtvarná činnost na Velké Moravě*, s. 41; srov. Š. UNGERMAN, *Konstrukce honosných velkomoravských opasků*, s. 113; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 236–237, obr. na s. 237; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 246–247 obr. 92: 1 na s. 247; k motivu např. Günter RISTOW, *Das Frosch- und Krötenmotiv auf koptischen Tonlampen in der frühchristlich-byzantinischen Sammlung*, *Forschungen und Berichte* 3/4, Berlin 1961, s. 60–69.

159 Vladimír DENKSTEIN, *K ikonografii mikulčického nákončí*, *Památky archeologické* 52, 1961, s. 506–513; K. BENDA, *Mikulčický orans*, s. 86–102, zvl. s. 88–100; TÝŽ, *Ostatní výtvarná činnost na Velké Moravě*, s. 41; N. PROFANTOVÁ, *Nové poznatky*, s. 34, pozn. č. 71 na s. 39; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie*, s. 132–133; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů*, s. 183; srov. obecně P. CHARVÁT, *Předkřesťanské ideologie*, s. 77–90.

160 J. POULÍK, *Mikulčice*, s. 80, tab. 47: 1a; TÝŽ, *Svědectví výzkumů*, tab. 4: 2.

161 Srov. výše a Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země II*, s. 237–238, obr. na s. 237; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 247 obr. 92: 2 tamtéž. 163. Srov. výše Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 297–300.

162 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 300.

163 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 303–305.

164 D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001, s. 125–126, 308.

165 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 316.

166 *Ioannis Aventini Annales Boiorum*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH I, Brno 1966, kap. IV, X17, s. 376.

167 *Epistolae*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH III, č. 109, s. 232–244; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 316–317, 336–340.

168 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 313–314.

169 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 313.

170 *Epistolae*, č. 107, s. 119–121; srov. Herwig WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung 378–907*, Wien 1987, s. 278; Jarmila BEDNÁŘIKOVÁ – Aleš HOMOLA – Z. MĚŘÍNSKÝ, *Stěhování národů na východě Evropy. Byzanc, Slované, Arabové*, Praha 2006, s. 81; Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 314–319.

171 *Decreta synodi Dingolfingensis*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 13.

172 *Capitulae conciliorum Aquisgranensium*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 21.

173 *Capitula ecclesiastica*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 22.

9. června 813.¹⁷⁴ Podstatné údaje pak přináší *Ratio de cathecizandis rudibus* (Návod ke katechizaci proselytů) z doby Karla Velikého, vzniklý v okruhu Alkuinově, snad již v době kolem roku 800, v širším časovém ohraničení potom datované mezi roky 796–812.¹⁷⁵ Vynechat nelze ani mistrovské dílo pastoraální moudrosti *Responsa Nicolai papae I. ad consulta Bulgarorum* (Odpovědi papeže Mikuláše I. na dotazy Bulharů), kde jsou v odpovědi Mikuláše I. dané v Římě 13. listopadu 866 shrnuty záležitosti víry, vyžádané na papeži prvním křesťanským panovníkem Bulharů chánem Bo[go]risem, jenž dostal po křtu jméno Michael I.¹⁷⁶ Nesmíme zapomenout ani na staroslověnské církevně-právní památky, představující prvořadě prameny pro posouzení dosažené úrovně christianizace, stavu vymáhání práva, prosazování nových společenských vztahů a také poznání starých pohanských přežitků v době, kdy zejména v širokých lidových vrstvách existovalo tzv. dvojvěří. Takovouto unikátní příručku pro potřeby kněží a zpovědníků, přeloženou na Velké Moravě v době působení Konstantina a Metoděje z latinského originálu do staroslověňštiny, představuje sborník epitimií, tj. předpisů o pokání za různé hříchy *Zapovědi světyichъ otъcbъ* (Ustanovení svatých Otců o pokání za vraždu a o každém hříchu).¹⁷⁷ Dále zmiňme ještě *Zakon sudnyj ljudem* (Soudní zákoník pro lid) a jeho ustanovení týkající se prosazování křesťanství a jeho zásad,¹⁷⁸ homilii *Vladykam země božie slova velitъ* (Boží slovo přikazuje pozemským vládcům či zkráceně *Napomenutí vladařům*), jehož autorství je připisováno samotnému Metodějovi,¹⁷⁹ podobně jako *Nomokanon* – smíšená sbírka církevních kánonů a „občanských“ zákonů týkajících se církve.¹⁸⁰

Zajímavý doklad o církevních poměrech na Moravě, trestech při vraždě a cizoložství i instituci veřejných pokání je obsažen v ustanovení Ludvíka II. Němce z mohučské synody konané v roce 852. Je to podrobná informace odsouzení velmože Albise za veřejný únos Patrikovy ženy, kterou unesl do nejzazších končin království a odvedl ji do drsného dosud křesťanství moravského nebo ve smyslu nevyspělého a dosud primitivního.¹⁸¹ Podle V. Vavříčka lze tomuto termínu *rudis* rozumět ve smyslu „pohanský, barbarský“ a *rudis christianitas* volně přeložit jako křesťanství promíšené dosud pohanstvím, pohanskými představami a zvyklostmi.¹⁸² Ostatně odkaz na toto „hrubé“ křesťanství přináší i věta v XV. kapitole *Žitije Konstantina* vzniklého na počátku vlády Svatopluka I., kde je o franckém a bavorském kléru působícím na Moravě uvedeno:

174 *Capitula concilii Moguntinensis*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 28.

175 *Ratio de cathecizandis rudibus*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 26–27, zvl. s. 27; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 302.

176 *Responsa Nicolai papae I. ad consulta Bulgarorum*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 38–107. 179. Srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 309–310.

177 *Zapovědi světyichъ otъcbъ*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 137–146; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 310.

178 *Zakon sudnyj ljudem*, ed. Josef VAŠICA, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 199–204; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 310–311.

179 *Vladykam země božie slova velitъ*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 199–204; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 310.

180 *Nomokanon*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 147–198; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 310–312.

181 *Capitula concilii Maguntini*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 34–35, pozn. č. 3.

182 Josef CIBULKA, *Velkomoravský kostel v Modré*, s. 279–283; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 308–309.

„Nebránili pak v konání obětí podle dřívějšího obyčeje ani v uzavírání bezectných sňatků.“¹⁸³

Tuto situaci dokládají i některé odkryté archeologické situace a nálezy. Na sídlišťích se bezesporu setkáváme s ochrannou magií při rituálních pohřbech psů i jiných zvířat. Například na sídlišti v Mutěnicích ležela v oválné mísovité prohlubni dvě mladá prasátka. Četné rituální pohřby psů známe z vrstev na mikulčickém hradišti. Také na hradišti „Petrova louka“ u Strachotína (okr. Břeclav) se lebky psa či vlka nacházely rituálně uložené v rohu zemnice proti vchodu. Často byl pes ukládán do základů opevnění i dalších staveb, ale i do normálních příbytků, kde pes zakopaný pod podlahou domu plnil funkci jeho ochrany.¹⁸⁴ S řadou obřadů a rituálů spojených s pohanskými představami se setkáváme při pohřbech a na nekropolích samotných, ať již se jednalo o vlastní milodary i další zvyky s pohřbem spojené. Kultovní objekt v jakémsi lineárním uspořádání známe ze severozápadního okraje kostrového pohřebiště v Uherském Hradišti – Sadech, poloze „Horní Kotvice“, a již výše jsme zmiňovali studnovitý útvar z nekropole v trati „Úlehly“ u Velkých Bílovic.¹⁸⁵

Pozoruhodný doklad předkřesťanského kultovního objektu byl odkryt v letech 1968–1976 severně od knížecího hradu v Mikulčicích v trati „Klášteřisko“. Jednalo se o zbytky dřevěné stavby či ohrady, vymezené místy porušeným palisádovým žlábkem, který ohraničoval plochu o délce 20 až 24 (26) m a šířce 11,3 m s orientací zhruba Z–V. Ve středu vyčleněného východního prostoru s úzkým vstupem do objektu od jihovýchodu se nacházel pohřeb koně a poblíž se nacházely další dvě koňské kostry. Pohřby koní známe také z Pohanska u Břeclavi i některých dalších nekropolí. Na pohřebišti v okolí mikulčické stavby i v jejím areálu bylo zjištěno celkem 314 hrobů. Počátky této kultovní stavby sahají s největší pravděpodobností již do pokročilejšího 8. století, zanikla pak nejpozději po polovině 9. století.¹⁸⁶ Existence dalšího typu kruhového kultovního objektu v Mikulčicích, jenž se měl nacházet na severním břehu říčního koryta naproti vyvýšenině u vstupu do akropole, kde stál 2. kostel, je v poslední době zpochybňována.¹⁸⁷ Dva kruhové objekty vymezené středovým kulem a osmi menšími kolem, které měly být idoly, jsou spojovány až s pohanskou reakcí v době krize a zániku velkomoravského státu.¹⁸⁸ S touto krizí s největší pravděpodobností souvisí i depot keramických nádob a železných předmětů za valem hradiska „Petrova louka“ u Strachotína i na dalších lokalitách.¹⁸⁹ Za strachotínským valem se také nacházela jáma s dětskými lebkami překrytá žernovem.¹⁹⁰

Prameny

Ioannis Aventini Annales Boiorum, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH I, Brno 1966, s. 338–376.

183 *Žitije Konstantina*, ed. Radoslav VEČERKA, in: MMFH II, Brno 1967, s. 83; srov. Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava na úsvitě dějin*, s. 309.

184 Srov. výše pozn. č. 70, 73–77.

185 Srov. výše pozn. č. 92.

186 Srov. výše pozn. č. 93–95.

187 Srov. výše pozn. č. 89–90.

188 Srov. výše pozn. č. 87–88.

189 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Morava v 10. století*, s. 37, obr. 9–10 na s. 38–39; TÝŽ, *Morava na úsvitě dějin*, obr. 178, 180 na s. 619, 621.

190 Srov. výše pozn. č. 66–69.

Crescente fide (bav.), ed. Josef Emler, in: FRB I, Praha 1874, s. 183–190.

Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978.

Cosmae Pragensis Chronica Boemorum, ed. Bertold Bretholz – Wilhelm Weiberger, MGH SRG NS II, Berlin 1. vyd. 1923, 2. vyd. 1955, 3. vyd. 1980.

Das Homiliar des Bischofs von Prag, ed. Ferdinand Hecht, Beiträge zur Geschichte Böhmens, Abt. I, Quellensammlung, I. Band, Prag 1863.

Capitula conciliorum Aquisgranensium, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 21.

Capitula ecclesiastica, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 22.

Capitula concilii Moguntinensis, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 28.

Capitula concilii Maguntini, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 34–35.

Decreta synodi Dingolfingensis, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 13.

Epistolae, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, s. 137–278.

Nomokanonъ, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 147–198.

Ratio de cathecizandis rudibus, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 26–27.

Responsa Nicolai papae I. ad consulta Bulgarorum, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 38–107.

Vladykam země božie slovo veliť, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 199–204.

Zapovědi svętychъ oтьсъ, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 137–146.

Zakonъ sudnyi ljudьmъ, ed. Josef Vašica, in: MMFH IV, Praha 1971, s. 199–204.

Žitije Konstantina, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 57–115.

VELKOMORAVSKÁ SAKRÁLNÍ ARCHITEKTURA – NOVÉ VÝZKUMY, NOVÉ OTÁZKY

Lumír Poláček

The assemblage of pre-Romanesque church structures from the 9th and early 10th centuries located in the Moravian and Slovakian territories, defined as the Great Moravian sacral architecture, was discovered, for the most part, in the 1950s and 1960s. However, neither critical assessment of many of these structures nor complex theoretical evaluation of the whole assemblage is available yet. In the 1980s the possibilities of field excavations of Great Moravian churches seemed to be already exhausted and the whole assemblage basically closed. However, recent field excavations indicate a different situation. Further churches have been discovered, some of the previously excavated have been re-dated to the 9th century, and a revision field research of almost all known church structures in Mikulčice has been carried out. The field excavations and the assessment of "old" materials brought new essential knowledge of this matter. These works are part of a new stage of the study of Great Moravian churches which arose after 2000. This paper summarises the contribution of the new field excavations to the solution of selected issues of the study of the Great Moravian sacral architecture, focusing on churches of the Mikulčice-Kopčany early medieval settlement agglomeration.

Key words: pre-Romanesque architecture, churches, archaeology, Great Moravia, Mikulčice

Klíčová slova: předrománská architektura, kostely, archeologie, Velká Morava, Mikulčice

„Zlatá éra“ objevů na poli velkomoravských kostelních staveb v 50. a 60. letech minulého století byla provázena vlnou širokého a intenzivního zájmu o moravskou předrománskou architekturu.¹ Následující období – 70. až 90. léta – přineslo sice některé nové dílčí objevy v terénu, a ojediněle také první ucelené výsledky archeologického zpracování starších odkrytých kostelních staveb a odpovídajících sídlištních a pohřebištních celků,² ke skutečné analýze celého souboru velkomoravské sakrální architektury, postavené na kritickém zpracování pramenných podkladů, však v té době nedošlo.³ Skutečný „návrat“ ke kostelní problematice přineslo až nové tisíciletí a zejména několik posledních let. Významným podnětem pro hlubší studium byly a jsou opět objevy v terénu. Konkrétně můžeme uvést tři události: zjištění velkomoravského stáří kaple sv. Margity v Kopčanech na slovenské straně mikulčické aglomerace v roce 2004, objev druhého kostela na Pohansku u Břeclavi v roce 2008 a nový revizní výzkum souboru kostelních staveb v Mikulčicích v letech 2008–2013.

1 Pod pojmem velkomoravská sakrální architektura rozumíme kostelní stavby 9. a začátku 10. století vzniklé na předpokládaném centrálním území mocensko-politického útvaru Velké Moravy. K vývoji, poznání a stavu výzkumu velkomoravské sakrální architektury viz např. Luděk GALUŠKA – Lumír POLÁČEK, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, in: Petr Sommer (ed.), *České země v raném středověku*, Praha 2006, s. 92–153, s lit.; L. POLÁČEK, *Altmährische Kirchen als archäologische Quelle*, in: Martina Pippal – Falko Daim (Hrsg.), *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien Mährens und der Slowakei. Archäologischer Kontext und herstellungstechnologische Analyse. Monographien zur Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie* 12, Innsbruck 2008, s. 11–30.

2 Viz např. Bořivoj DOSTÁL, *Břeclav – Pohansko IV. Velkomoravský velmožský dvorec*, Brno 1975; L. GALUŠKA, *Uherské Hradiště – Sady. Křesťanské centrum Říše Velkomoravské*, Brno 1996.

3 Viz shrnutí vývoje poznání u L. GALUŠKA – L. POLÁČEK, *Církevní architektura*, s. 92–153, s lit.; L. POLÁČEK, *Altmährische Kirchen*, s. 11–30; Jana MAŘÍKOVÁ KUBKOVÁ – L. POLÁČEK, *Bemerkungen zur Problematik der frühmittelalterlichen Kirchen als archäologische und historische Quelle (unter Berücksichtigung der Lage in den Böhmisches Ländern und der Slowakei)*, in: L. Poláček – J. Maříková Kubková (Hrsg.), *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice 8, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 41*, Brno 2010, s. 9–17; J. MAŘÍKOVÁ KUBKOVÁ, *Aktuelle Fragen des Studiums der frühmittelalterlichen Architektur*, in: L. Poláček – J. Maříková Kubková (Hrsg.), *Frühmittelalterliche Kirchen*, s. 19–30, Taf. 5–7.

Kaple sv. Markéty Antiochijské u Kopčan, vzdálená necelé dva kilometry od akropole mikulčického hradiště, byla zkoumána zpočátku víceméně nahodile, systematicky pak počínaje rokem 1998. Tehdy se archeologického a stavebně historického průzkumu ujal bratislavský Krajský pamiatkový úrad a jeho archeolog Peter Baxa. K objevu velkomoravských hrobů u kostela, a tím k novému impulsu v argumentaci o stáří stavby, došlo v roce 2004. Terénní výzkum v jejím širším okolí, tak důležitý pro poznání sídlištního kontextu stavby, trvá dosud.⁴ Datování kostela do 9. století je sice postaveno spíše na nepřímých důkazech – tyto jsou však ve svém spolupůsobení a v celkových sídelně-historických souvislostech natolik přesvědčivé, že velkomoravské stáří můžeme dnes považovat za průkazné. Svou dispozicí s obdélnou lodí a pravoúhlým chórem se kostel řadí k podobným stavbám v Mikulčicích – kostelům č. 2, 8 a 10; ovšem oproti nim má navíc západní předsíň a v ní precizně vyzděnou hrobku. Není pochyb o tom, že právě přítomnost této hrobky je jedním z klíčů k výkladu vzniku a funkce kostela.⁵ Kopčanský kostelík, v průběhu posledního tisíciletí mnohokrát přestavovaný, je tak ve svém jádru patrně jedinou dosud stojící velkomoravskou architekturou. Od toho se odvíjí jeho jedinečné postavení v souboru pramenů pro studium předrománské architektury 9. století na Moravě a Slovensku. Většinu toho, co nacházíme v Mikulčicích a na dalších lokalitách vesměs v podobě pouhých fragmentů a „otisků“, můžeme v Kopčanech studovat v originální podobě. Týká se to dispozice stavby, struktury nadzemního zdiva, stavebních detailů, stavebně-technologických a výzdobných prvků. Lze předpokládat, že komplexní publikace výsledků archeologického a stavebně-historického průzkumu kaple sv. Margity bude zásadním přínosem pro poznání velkomoravské sakrální

4 Viz přehled problematiky u Peter BAXA, *Die Kirche St. Margarethen und andere Fundplätze des 9.–10. Jahrhunderts auf der Flur „Za jazerom pri sv. Margite“ von Kopčany*, in: L. Poláček – J. Maříková Kubková (Hrsg.), *Frühmittelalterliche Kirchen*, s. 135–147, Taf. 15, s lit.

5 *Tamtéž*.

architektury. Pro Mikulčice samotné bude jedním z hlavních vodítek pro rekonstrukci stavební podoby tamních kostelů.

Význam objevů v Kopčanech má však i další rozměr, a ten spočívá v zasazení kostela do konkrétních geografických a sídelně-historických souvislostí. Na jedné straně dispozice písčinych dun a s ní související reliéf terénu, na druhé straně rozsah, struktura a vývoj osídlení – to vše spoluvytváří jedinečný obraz historické krajiny 9. století v nejbližší „periferii“ mocenského centra. Brzká budoucnost jistě přinese zásadní argumenty pro diskusi o významu celého areálu „Za jazerom pri sv. Margite“,⁶ a následný příklon k některé z interpretačních možností: byl tento areál součástí podhradí nebo již nejbližšího hospodářského zázemí mikulčického hradu? Nebo šlo o relativně samostatný útvar v roli politického a hospodářského satelitu mikulčického mocenského centra?⁷

Nečekané možnosti nabízí výklad hrazeného útvaru v těsném sousedství kaple sv. Margity, zjištěného nedávno leteckým a geofyzikálním průzkumem. Pokud by se zde podařilo skutečně prokázat existenci dvorce,⁸ byl by to první takto markantní příklad vazby sakrálního a profánního objektu v rámci mikulčicko-kopčanské aglomerace. Je třeba dodat, že v Mikulčicích se dvorce jako potenciální rezidenční a hospodářské jednotky hledají v sousedství kostelů již celá desetiletí a zatím bez jednoznačného úspěchu.⁹

Dalším významným objevem v oblasti velkomoravské sakrální architektury z poslední doby je nález kostela č. 2 na Pohansku u Břeclavi.¹⁰ Téměř padesát let po objevu a výzkumu 1. kostela, situovaného v areálu velmožského dvorce, se podařilo výzkumnému týmu Ústavu archeologie a muzeologie Masarykovy univerzity v Brně nejdříve pomocí sondáží a geofyzikálního průzkumu identifikovat a posléze v letech 2008–2009 plošně archeologicky odhalit druhý kostel. Jde o centrální stavbu kombinované dřevo-kamenné konstrukce, zjištěnou v prostoru tzv. severovýchodního předhradí. Samotný stavební typ – rotunda a její umístění ve „vedlejší“ areálu mocenského centra připomínají situaci v Mikulčicích, kde se centrální stavby nacházejí výhradně v podhradí (kostely č. 6, 7 a 9). Patrně se v umístění projevuje specifická funkce tohoto typu stavby.

Z hlediska architektonického, resp. stavebního šlo o objekt druhořadé kvality. Svědčí o tom smíšená dřevo-kamenná konstrukce, malé rozměry stavby a patrně i absence vnitřní výzdoby.

6 Jak by se celý sídlištní areál v okolí kostela sv. Markéty Antiochijské v Kopčanech měl správně označovat – viz P. BAXA, *Die Kirche*, s. 135.

7 K tomu viz např. L. POLÁČEK, *Das Hinterland des frühmittelalterlichen Zentrums in Mikulčice. Stand und Perspektiven der Forschung*, in: L. Poláček (Hrsg.), *Das Wirtschaftliche Hinterland der frühmittelalterlichen Zentren. Internationale Tagungen in Mikulčice 6*, Spisy Archeologického Ústavu AV ČR Brno 31, Brno 2008, s. 270; Marek HLADÍK, *Sídelný vývoj na slovensko-moravskom pohraničí vo včasnóm stredoveku. Južná časť „Dolnomoravského úvalu“ vo včasnóm stredoveku*. Nepublikovaná disertační práce, Komenského Univerzita Bratislava, 2012.

8 Viz P. BAXA, *Die Kirche*, s. 140–141.

9 Viz např. M. HLADÍK – Marian MAZUCH – L. POLÁČEK, *Das Suburbium des Burgwalls von Mikulčice und seine Bedeutung in der Struktur des Siedlungskomplexes*, in: Ivana Boháčová – L. Poláček (Hrsg.), *Burg – Vorburg – Suburbium. Zur Problematik der Nebenareale frühmittelalterlicher Zentren, Internationale Tagungen in Mikulčice 7*, Spisy Archeologického Ústavu AV ČR Brno 35, Brno 2008, s. 204–207. Obecně k problematice velkomoravských dvorců naposledy Pavel KOUŘIL, *Vom Burgwall zur Curtis bei den oberdonauländischen Slawen. Zur Problematik der Entwicklung, Datierung und Struktur der Herrenhöfe während der großmährischen Periode*, in: Uta von Freeden – Herwig Friesinger – Egon Wamers (Hrsg.), *Glaube, Kult und Herrschaft*, Bonn 2009, s. 359–376.

10 Pavel ČÁP – Petr DRESLER – Jiří MACHÁČEK – Renata PŘICHYSTALOVÁ, *Großmährische Kirchen in Pohansko bei Břeclav*, in: L. Poláček – J. Maříková Kubková (Hrsg.), *Frühmittelalterliche Kirchen*, s. 190–203.

Do jisté míry připomíná stavba svou konstrukcí a celkovou jednoduchostí mikulčický 7. kostel – rotundu situovanou v severozápadním podhradí a sestavenou pomocí nosné dřevěné konstrukce, proutěné armatury a maltového pláště.¹¹ Mikulčický 7. kostel patří k tomu nejjednoduššímu, co ještě asi můžeme řadit mezi velkomoravskou „architekturu“. V případě 2. kostela na Pohansku je však tato stavební „druhořadost“ v ostrém kontrastu s jiným pozoruhodným zjištěním, a tím je přítomnost interiérových hrobů v kostele.¹² Obecně se soudí, že hlavní prostory velkomoravských chrámů byly využívány k pochovávaní jen zřídka, a byly vyhrazeny pohřbům nejvýznamnějších jedinců – nejspíše z okruhu vládnoucích Mojžířů.¹³ To znamená, že by mělo jít o ty nejvýznamnější a nejhonosnější stavby, situované vesměs uvnitř rezidenčních areálů. Samotné hroby by měly mít spíše nadstandardní výstavbu. Nálezová situace dosud prozkoumaných velkomoravských kostelů by tomuto modelu vcelku odpovídala, ovšem s výjimkou problematického 12. kostela v Mikulčicích a nyní i 2. kostela na Pohansku. Podobně jako u inkriminovaného mikulčického „kostela“ by se v případě Pohanska dalo argumentovat poukazem na specifické znaky pozdního velkomoravského vývoje, kdy podobně stavebně „pokleslé“ sakrální objekty mohly sloužit jako pohřební místa dožijící zchudlé aristokracie.¹⁴ Ověření této hypotézy je obtížné, mimo jiné proto, že naše možnosti přesnějšího datování jsou omezené a výše uvedená interpretace mikulčického 12. kostela není dostatečně průkazná.¹⁵

Druhému kostelu na Pohansku nelze upřít dvě výrazné přednosti, jež stavbu odlišují od většiny ostatních velkomoravských kostelů: moderní terénní výzkum a pohotovou publikací výsledků.¹⁶ U většiny moravských kostelních staveb 9. století odpovídá metodika terénních prací a dokumentace dob jejich objevu, tj. 50. a 60. letům minulého století; navíc značná část staveb postrádá dosud komplexní zpracování a publikaci. Celková výpověď je zákonitě postižena ztrátou informací plynoucí z časového prodlení (mezi terénním výzkumem a jeho zpracováním) a ze změny odpovědné osoby (vedoucí výzkumu ve většině případů již není autorem zpracování a publikace).

Nově zkoumaný „druhý“ kostel na Pohansku tak otevírá řadu problémů a otázek, které na základě „starých“ výzkumů nemohly být řešeny nebo nebyly vůbec registrovány. Týká se to například kombinovaných stavebních technik. O masivním výskytu dřevěných konstrukcí na zděné architektuře Velké Moravy víme z otisků v maltách, ale detailní způsob jejich použití v kombinaci s kamenem a maltou nám vesměs uchází. Příklad Pohanska reprezentuje spíše vyhraněnou formu kombinované stavební techniky související s „druhořadostí“ stavby, proto nemusí být zcela typický. Přesto dává představu o možnostech

11 Naposledy P. KOUŘIL, *Kirche Nr. 7 in Mikulčice*, in: L. Poláček – J. Maříková Kubková (Hrsg.), *Frühmittelalterliche Kirchen*, s. 57–69.

12 J. MACHÁČEK – Adéla BALCÁRKOVÁ – Petr ČÁP – P. DRESLER – Antonín PŘICHYSTAL – R. PŘICHYSTALOVÁ – Eliška SCHUPLEROVÁ – Vladimír SLÁDEK, *Velkomoravská rotunda v Pohansku u Břeclavi*, Památky archeologické 105, v tisku.

13 Mechthild SCHULZE-DÖRRLAMM, *Bestattungen in den Kirchen Großmährens und Böhmens während des 9. und 10. Jhs.*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 40, 1993/2, 1995, s. 612–619.

14 Viz Blanka KAVÁNOVÁ, *Kostel č. 12 v Mikulčicích*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Zdeněk Meřinský (Hrsg.), *Velká Morava mezi východem a západem*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 17, Brno 2001, s. 209–227.

15 Viz L. GALUŠKA – L. POLÁČEK, *Církevní architektura*, s. 132–134; L. POLÁČEK, *Altmährische Kirchen*, s. 27.

16 Viz J. MACHÁČEK – A. BALCÁRKOVÁ – Pavel ČÁP – P. DRESLER – A. PŘICHYSTAL – R. PŘICHYSTALOVÁ – E. SCHUPLEROVÁ – V. SLÁDEK, *Velkomoravská rotunda v Pohansku u Břeclavi*, Památky archeologické 105, v tisku.



Obr. 1. Hradiště Mikulčice – Valy.

Severní vyvýšená část akropole v době revizních výzkumů sakrální architektury v roce 2012. Obnovené půdorysy paláce a kostelů č. 3 a 4. Pod stanem právě probíhající revizní výzkum kostela č. 5, v sousedství pavilónu 2. kostela právě probíhající záchranný výzkum hradby. Foto Geo-cz.

a hranicích tehdejších stavitelů (i stavebníků) a přispívá zásadním způsobem k interpretaci stavebních konstrukcí dalších velkomoravských kostelů.

Rozsahem největší terénní akcí poslední doby dotýkající se velkomoravské architektury je revizní výzkum souboru zděných staveb v Mikulčicích. Výzkum byl realizován mikulčickým pracovištěm Archeologického ústavu AV ČR Brno a proběhl ve dvou samostatných etapách. Na přelomu let 2007 a 2008 byl zkoumán kostel č. 2 – jediná kostelní stavba v Mikulčicích prezentovaná dnes *in situ*.¹⁷ V letech 2010–2013 pokračovaly terénní práce revizním výzkumem „paláce“ a kostelů v následujícím pořadí: č. 10, 3, 8, 4, 5, 9 a 6.¹⁸ Mimo pozornost tak zůstal pouze kostel č. 7 a hypotetické stavby č. 11 a 12.¹⁹

17 L. POLÁČEK – Jaroslav ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín). Hradiště Mikulčice – Valy, II. kostel 2007–08*, Přehled výzkumů 50, 2009, s. 402–403.

18 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín). Hradiště Mikulčice – Valy, akropole, plocha „Palác 2010“ (č. 86)*, Přehled výzkumů 52/2, 2011, s. 167–168; TÍŽ, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 53/2, 2012, s. 149–153; L. POLÁČEK – M. MAZUCH – M. HLADÍK – J. ŠKOJEC – Libor KALČÍK, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 54/2, 2013, s. 226–233; M. HLADÍK – L. KALČÍK – M. MAZUCH – L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 55/2, 2014.

19 Existenci kostela č. 1, který byl hledán v 50. letech v bezprostřední blízkosti kostela č. 2, viz Josef POULÍK, *Výsledky výzkumu na velkomoravském hradišti „Valy“ u Mikulčic. I. Zpráva za r. 1954–1956*, Památky archeologické 48, 1957, s. 249–258, nelze prokázat, proto v novější literatuře již 1. kostel není uváděn. Kostely č. 2 až 10 byly objeveny a zkoumány Josefem Poulikem, Marií Kostelníkovou, Jaroslavem Tejralem a Zdeňkem Klanicou v letech 1957 až 1964 – viz např. J. POULÍK, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*, Praha 1975; Zdeněk KLANICA, *Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech*, in: J. Poulik – Bohuslav Chropovský a kol., *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha – Bratislava 1985, s. 107–140. Hypotetické kostely č. 11 a 12 „objevil“ a do literatury uvedl Z. KLANICA, *Výzkum hradiska v Mikulčicích v roce 1965*, Přehled výzkumů 1965, 1966, s. 63; TÝŽ, *Předběžná zpráva o výsledcích 24. sezóny výzkumu v Mikulčicích, okr. Hodonín*, Přehled výzkumů 1977, 1980, 56, přičemž terénní práce na „12. kostele“ řídila B. KAVÁNOVÁ, *Kostel č. 12; TÁŽ, Mikulčice – pohřebiště v okolí 12. kostela*, in: Nada Profantová – B. Kavanová, *Mikulčice – pohřebiště u 6. a 12. kostela*, Brno 2003, s. 211–413.

První etapa revizního výzkumu byla vyvolána instalací výstavního prostoru v pavilónu postaveném koncem 50. let nad tehdy nově odkrytými pozůstatky kostela č. 2. Revizní výzkum byl prováděn formou sond vedených vesměs v místech dřívějších výkopů; práce se tak zaměřily především na začistění a novou dokumentaci starých řezů. Druhá etapa byla součástí česko-slovenského investičního projektu na realizaci nové návštěvnické prezentace kostelních staveb v Mikulčicích a Kopčanech. Přitom byla původní prezentace v podobě půdorysů staveb vyznačených v úrovni terénu nahrazena zděnými zídkami vyzdvihnými imaginárně nad původními půdorysy jednotlivých kostelů (**obr. 1**).²⁰

Terénní práce v rámci druhé etapy revizního výzkumu postupovaly podle jednotné metodiky. Nejdříve byl plošně odstraněn recentní závoz původního výzkumu. Poté byl začistěn a nově zdokumentován terén dosažený při výzkumu v 50.–60. letech. Následně byly kladeny detailní řezy ke sledování stratigrafických a stavebně-historických otázek. Současně se odebíraly vzorky pro exaktní analýzy. Základním pravidlem při všech uvedených pracích byla maximální šetrnost k intaktním archeologickým terénům v zájmu jejich uchování pro budoucí bádání.²¹

Cílem revizních výzkumů bylo ověření a doplnění výsledků původního výzkumu z 50.–60. let minulého století. K dílčím úkolům patřila revize a detailní dokumentace reliktů jednotlivých staveb,

20 Vyjma kostela č. 2 byly pozůstatky všech kostelních staveb v Mikulčicích objevené v 50. a 60. letech po skončení výzkumu po určitý čas prezentovány *in situ*, brzo však byly vzhledem k náročné údržbě opětovně zaspány a jejich půdorys vyznačen pohyblivými obrysy na povrchu dnešního terénu.

21 Archeologická část prací skončila překrytím reliktů staveb geotextilií a opětovným zahrnutím. Poté byly na povrchu terénu, přesně nad původními půdorysy (ale na dostatečné mezivrstvě) založeny nové stavby v podobě nízkých kamenných podezdívek.

řešení stratigrafických, chronologických, stavebně-historických a stavebně-technologických otázek. Protože časové podmínky výzkumu byly určovány harmonogramem stavebních prací, resp. podmínkami evropských operačních programů, bylo tempo prací z hlediska potřeb řádného archeologického výzkumu zcela nepřiměřené; během jedné sezóny musely být prozkoumány i dvě až tři kostelní stavby. Z toho důvodu nemohlo průběžně probíhat vyhodnocování terénních prací ani příprava náleзовých zpráv.²² Na druhé straně se archeologům naskytl jedinečná možnost doplnit a ověřit stávající obraz sakrální architektury v Mikulčicích, a získat tak informace pro komplexní vyhodnocení a publikaci všech pramenných podkladů k jednotlivým stavbám. Již dnes lze říci, že nové terénní práce zásadním způsobem ovlivnily postup zpracování starých výzkumů a postavily nové konkrétní otázky pro tyto práce i pro další teoretický výzkum.

Z nových poznatků lze na tomto místě uvést jen úzký výběr dotýkající se spolehlivosti původní terénní dokumentace, otázek stavebních konstrukcí a datování kostelů. Protože většina velkomoravských kostelů se zachovala v podobě negativů základového zdiva (tj. sekundárně vyplněných základových rýh), bylo jedním z prvních úkolů revizního výzkumu ověřit spolehlivost

původní terénní dokumentace z hlediska zachycení půdorysů staveb. Výsledkem je zjištění, že půdorysy kostelů v originální dokumentaci 50.–60. let vesměs odpovídají průběhu základových rýh v terénu. Nedochované nadzemní zdivo samozřejmě nemuselo přesně kopírovat stopu základového zdiva, nemohlo se však výrazně odklánět. S velkou pečlivostí bylo nově dokumentováno veškeré dochované intaktní zdivo, které se v menších či větších útržcích nalézá na bázi „negativů“ – shodou okolností často na místech důležitých pro celkovou rekonstrukci stavby. Z nových korekcí původních půdorysných plánů lze uvést např. apsidu 3. kostela, která byla ve skutečnosti o něco kratší, než jak se uvádí v dokumentaci a literatuře.²³ Velká nejistota panuje nadále v případě tvaru apsidy 4. kostela – revizní výzkum ukázal, že objevitelé v 50. letech měli asi velmi málo exaktních opor pro vymodelování jejího půdorysu a více spoléhali na intuici. Na druhé straně se potvrdilo „nepravidelné“ (lichoběžníkovité) založení základu chóru u 5. kostela – tedy pokud můžeme takto usuzovat pouze na základě jedné (jižní) strany, kde se dochovalo intaktní základové zdivo (**obr. 2**).²⁴ V případě 10. kostela bylo možné potvrdit existenci a tvar pilířů na vnější straně obvodu lodi a chóru – prvků tak často uváděných v souvislosti s dalmatskými analogiemi stavby.²⁵

22 Zpracování výsledků výzkumů muselo být odloženo na dobu po skončení projektu, resp. dalších záchranných výzkumů souvisejících se současnou přestavbou a revitalizací areálu NKP Mikulčice. Bohužel to zakládá ten samý problém jako u „starých“ výzkumů v 50. a 60. letech, kdy průběžné zpracování výzkumů bylo odsouváno do pozadí neustálým prodlužováním projektů terénního výzkumu. V dnešní situaci však není na vině archeologie, ale organizace památkové péče v ČR. Řešením je intervence Archeologického ústavu AV ČR, Brno a dalších institucí v podobě programů a projektů na podporu přednostního zpracování celého pramenného fondu z výzkumu sakrálních staveb.

23 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 53/2, 2012, s. 149–153.

24 *Tamtéž*, s. 149–153.

25 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Hradiště Mikulčice – Valy, akropole, plocha „Palác 2010“ (č. 86), Přehled výzkumů 52/2, 2011, s. 167–168.



Obr. 2. Hradiště Mikulčice – Valy, akropole.

Půdorys kněžiště 5. kostela s dochovaným intaktním zdivem na bázi základové rýhy – negativu. Foto L. Poláček.



Obr. 3. Hradiště Mikulčice – Valy, akropole.

Revizní výzkum vnitřního prostoru trojlodí 3. kostela v roce 2011. Foto L. Poláček.

Stopy po dřevěných konstrukcích byly zjištěny u 8. kostela – nakonec samo zachování reliktní této stavby je odlišné od ostatních kostelů v Mikulčicích a nevylučuje použití kombinované konstrukce, ne nepodobné té z 2. kostela v Břevlavi – Pohansku. Jestliže schematicky a předběžně přiřadíme 8. a 7. kostel v Mikulčicích k stavebně „druhořadým“ objektům, pak naopak tu nejvyšší kvalitu představuje jednoznačně 3. kostel – trojlodní bazilika, respektive její východní část. Svým masivním založením, kvalitou zdiva i rozměry nemá zatím mezi velkomoravskými kostely obdoby – v daném prostředí šlo o jedinou „monumentální“ stavbu (obr. 3).²⁶ Zbylé mikulčické kostely reprezentují „standard“, pro který nám může ilustrativní příklad poskytnout dosud stojící kaple sv. Margity u Kopčan. Architektonicky i stavebně značně vyspělým objektem byla také dvouapsidová rotunda.

Z hlediska datování kostelů můžeme uvést sice poměrně málo nových informací, tyto jsou však zásadního významu. Přitom je potřeba rozlišovat mezi relativním datováním, resp. doklady stavebního vývoje kostela, a absolutní datací. Nejsložitější stavební vývoj a patrně i nejdelší existenci vykazují 2. kostel – původně dřevěná stavba s litou maltovou podlahou, poté zděná svatyně s pravouhlým chórem, k němuž byla v další fázi na severní straně přistavěna hrobová (?) komora. Celou poměrně složitou nálezovou situaci doplňuje dětský hrob 2032 s malými zlatými gombíky nalezený nově pod základem lodi v blízkosti

jejího jihozápadního nároží.²⁷ Tento nález jako jediný dosud doložený hrob v superpozici s kostelem druhé stavební fáze bude mít po vyhodnocení přilehlého pohřebiště značný význam pro datování stavby. Dalším objektem s doklady postupné výstavby je 3. kostel – trojlodní bazilika. K trojlodí byla dodatečně připojena západní část se dvěma prostorami, označovanými tradičně jako nartex a atrium. Na tento vývoj lze usuzovat jak na základě výrazně lehčího založení celé západní části stavby, tak podle nepravidelností v její půdorysné návaznosti na trojlodí.²⁸ Samotné „trojlodí“ bude jistě předmětem úvah a diskusí, a to zejména v souvislosti s hroby nalezenými již v roce 1957 v hlavní lodi a jednotně označovanými za nejvýznamnější hroby velkomoravských Mikulčic.²⁹ Nově bylo zjištěno, že jámy obou hrobů jsou ve své okrajové části překryty základovým zdivem arkádových pasů trojlodí; navíc vykazují mírně odlišnou orientaci vůči celé stavbě (obr. 4).³⁰ Prozatím se můžeme pouze ptát, zda arkádové pasy byly vestavěny do již stojící svatyně dodatečně, nebo zda hroby patří ke starší – nedochované, například ze dřeva zbudované – fázi kostela. Patrně jsou i jiná vysvětlení, která by měla vyplývat z celkového zpracování kostela.

27 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín). Hradiště Mikulčice – Valy, II. kostel 2007–08*, Přehled výzkumů 50, 2009, s. 402–403.

28 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 53/2, 2012, s. 149–153.

29 Srov. Z. KLANICA, *Náboženství a kult*, s. 119–120; TÝŽ, *Hlavní hrobka v moravské bazilice*, *Mediaevalia historica bohemia* 3, 1993, S. 97–709; L. GALUŠKA – L. POLÁČEK, *Církevní architektura*, s. 125–127; L. POLÁČEK, *Altmährische Kirchen*, s. 23, Anm. 69.

30 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 53/2, 2012, s. 149–153.

26 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 53/2, 2012, s. 149–153.



Obr. 4. Hradiště Mikulčice – Valy, akropole.

Revizní řez „negativem“ arkádového pasu trojlodí 3. kostela. Pod negativem zasahuje část výplně hrobové jámy jednoho z interiérových hrobů. Foto L. Poláček.

Bohužel původní dokumentace z 50. let je z hlediska dnešních potřeb tak torzovitá, že nám jasné odpovědi už asi neposkytne.

Nové indicie k absolutnímu datování kostelů byly získány především tam, kde je na základě revizního výzkumu doložena superpozice stavby se sídlištním objektem nebo hrobem. V případě sídlištních objektů se to týká čtyř staveb: „paláce“ a kostelů č. 4, 5 a 8. Keramický materiál z jam porušených základy těchto staveb se řadí k nálezům charakteristickým pro mladší až pozdní velkomoravský horizont (**obr. 5**).³¹ Oproti tradičním představám, které uvažovaly o vzniku většiny kostelů v Mikulčicích již v první polovině 9. století, každopádně však před příchodem cyrilometodějské misie,³² je dnes zřejmé, že datování výše uvedených staveb spadá spíše až do pozdního 9. století. Datování kostelů nalezených v superpozici s hroby je složitější a závisí na celkovém vyhodnocení odpovídajících pohřebišť. Již dnes je zřejmé, že tradiční obraz kostelních staveb důsledně respektovaných všemi hroby přilehlého hřbitova „bere za své“.

31 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín). Hradiště Mikulčice – Valy, akropole, plocha „Palác 2010“ (č. 86)*, Přehled výzkumů 52/2, 2011, s. 167–168; TÍŽ, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 53/2, 2012, s. 149–153; L. POLÁČEK – M. MAZUCH – M. HLADÍK – J. ŠKOJEC – L. KALČÍK, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 54/2, 2013; M. HLADÍK – L. KALČÍK – M. MAZUCH – L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 55–2, 2014.

32 J. POULÍK, *Mikulčice*, s. 49–121.

Nově zjištěné hroby zasahující pod základy 2., 3. a 9. kostela jsou toho dokladem (**obr. 6**).³³

Toto je pouhý výběr z nových zjištění a konkrétních otázek dotýkajících se sakrální architektury Velké Moravy. Nejen nové terénní práce, ale i analýza starých výzkumů přináší zásadní poznatky k interpretaci kostelních staveb. Jako příklad lze uvést výpověď interdisciplinárního výzkumu stavebně-technologických prvků – malt, omítek, litých podlah a dalších nálezů ze starých i nových terénních výzkumů.³⁴ Zejména nejnovější bádání na tomto poli doslova mění obraz velkomoravské sakrální architektury.³⁵

Ačkoliv by se zdálo, že objevy na poli velkomoravské sakrální architektury jsou již vyčerpány, ukazují výše popsané případy, že lze stále očekávat nová klíčová zjištění jak v terénu, tak při zpracování staré dokumentace a nálezového materiálu. Je důležité, aby tyto objevy postoupily co nejdříve do fáze systematického zpracování a publikace, aby se neopakoval osud jedinečných – pro dnešní i budoucí výzkum však do značné míry znehodnocených – objevů z období „zlaté éry“ výzkumu sakrální architektury v 50. a 60. letech minulého století.

33 L. POLÁČEK – J. ŠKOJEC, *Mikulčice (okr. Hodonín). Hradiště Mikulčice – Valy, akropole, plocha „Palác 2010“ (č. 86)*, Přehled výzkumů 52–2, 2011, s. 167–168; TÍŽ, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 53–2, 2012, s. 149–153; L. POLÁČEK – M. MAZUCH – M. HLADÍK – J. ŠKOJEC – L. KALČÍK, *Mikulčice (okr. Hodonín)*, Přehled výzkumů 54/2, 2013, s. 226–233.

34 Viz M. PIPPAL – F. DAIM (Hrsg.), *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien*.

35 Předběžně J. MAŘÍKOVÁ KUBKOVÁ, *Aktuelle Fragen*, s. 22–28.



Obr. 5. Hradiště Mikulčice – Valy, akropole.

Východní část 4. kostela při revizním výzkumu v roce 2012. Podlaha celé východní části lodi poklesla sekundárně do výplně rozsáhlé jámy. Keramický materiál ze zásypu jámy posunuje datování stavby do mladšího nebo pozdního úseku Mojžírovské éry. Foto L. Poláček.



Obr. 6. Hradiště Mikulčice – Valy, „Kostelisko“ v podhradí.

„Negativ“ půdorysu 9. kostela se zachovaným fragmentem intaktního zdiva a nově zjištěným hrobem zasahujícím pod zdivo kostela. Foto Geo-cz.

KŘESŤANSTVÍ V OBDOBÍ BYZANTSKÉ MISIE A METODĚJOVA ARCIBISKUPSTVÍ NA BÁZI ARCHEOLOGICKÝCH PRAMENŮ Z OBLASTI VELIGRADU – STARÉHO MĚSTA A UHERSKÉHO HRADIŠTĚ

Luděk Galuška

The origins of Christianity in the area of the Great Moravian centre at Veligrad, which extended where are now the Staré Město and Uherské Hradiště towns in East Moravia, can be dated based on archaeological sources to the turn between the 8th and 9th centuries. At that time, and in the course of the 9th century as well, in this area at least 4 churches were built of stone and mortar (Modrá u Velehradu, Staré Město "Špitálky", Staré Město "Na Valách" and Uherské Hradiště – Sady "Špitálky"). The earliest graves with Christian symbols – crosses – were found in their neighbourhood. At the time of arrival of the Byzantine Mission of Constantine/Cyril and Methodius in Moravia in 863, Christianity has put down firm roots in the area of Veligrad, even though evidence of the so-called Old Slavic pagan religion surviving in this region also appears. The period involving the Byzantine Mission (863–867) and the subsequent Archbishopric of Methodius (873–885), in our opinion, encompassed the following undertakings: The church at Staré Město "Špitálky" was rebuilt into a Byzantine-type building with cross-shaped layout, and a narthex – anteroom – was added to its western wall. The church at Uherské Hradiště – Sady was extended by a narthex with two entrances on the western side, and by a burial chamber and a proprietary chapel on the northern side; after becoming a place of two prominent burials, the chapel has probably changed into a tomb. Other building undertakings probably also were put into practice in this area. Among them are above all a long hall wooden building south of the church with narthex, and a loghouse settlement on its northern side. Finds such as a lead cross with Greek inscription "Jesus – Christ – Light – Life – Wins", iron and bone styli – tools intended for writing into the wax surface of tablets, or fragments of Byzantine and Carolingian glass vessels clearly attest to the presence of Christian missionaries, mainly those of Greek origin, in this area. Based on this, it has been supposed that the religious centre at Uherské Hradiště – Sady probably was the heart of the Archbishopric of Methodius in 873–885 as well as the residence of his successor or successors after AD 900. It also may have been the second place of work of the Byzantine Mission of Constantine/Cyril and Methodius after Duke Rostislav was taken captive by the Franks and the Bavarians at "Dowina" in 864, when the Passau clergy with the Archpriest is supposed to have returned to Moravia, most probably to the Mikulčice region. The significance of the church at Sady is also accentuated by the fact that approximately 900 inhabitants of the surrounding villages were buried in its vicinity. Among them also were people from the market village of Veligrad, which in 1140 is mentioned to have been situated where is now Staré Město. We suppose that this "popularity" of the church at Sady, surviving even three centuries after the decline of Great Moravia, was associated with local tradition or awareness, whose bearers were the priests who conducted services (and burials) at this place and represented the only literate people of that time. All the above aspects document that the area of Staré Město and Uherské Hradiště – Veligrad has been a significant centre of Christianisation at the time of the Byzantine Mission and the Archbishopric of Methodius. It also has played a remarkable, until now rather neglected, role in the post-Great Moravian period and the subsequent ducal era.

Key words: Great Moravia, settlement agglomeration Staré Město – Uherské Hradiště, christianity, church, cross

Klíčová slova: Velká Morava, sídelní aglomerace Staré Město – Uherské Hradiště, křesťanství, kostel, křížek

Počátky křesťanství v oblasti Starého Města a Uherského Hradiště – raně středověkého Veligradu jsou zaznamenatelné už na přelomu 8. a 9. století, tedy v rané fázi christianizace moravských Slovanů. Jde o období, kdy se na území Moravy a jihozápadního Slovenska vytvářejí předpoklady vzniku raného státního útvaru.

Již zde existují první hradiska obehnaná hradbami dřevo-hliněné konstrukce, formují se společenské elity, jejichž mužští příslušníci začínají používat nové typy ostruh s rameny ukončenými především záchytnými ploténkami s nýty, dále starobylé meče západního či severského typu, nosí opasky s pozdními avarskými a raně



Obr. 1. Rekonstrukce podoby kostela v Modré u Velehradu.

Foto S. Doleželová.

karolinskými typy ozdobných i funkčních kování, v boji se ohánějí charakteristickými sekerami zvanými bradatice (více *Kouřil ed., 2005*). Jejich ženy se začínají zdobit prvními zlatými a stříbrnými okrasami, hlavně náušnicemi, prsteny a gombíky, jimž se v současnosti přisuzují různá pojmenování, např. byzantsko-orientální šperk, nebo šperk veligradského či staroměstského typu (více *Galuška 2013, 174–241*). A právě do tohoto období a společenského prostředí s dominantním slovanským živlem spadá také založení dvou z nejstarších, již na maltu stavěných kostelů v oblasti Uherskohradištska, a vlastně i na celé Moravě. Na mysl máme kostel s půdorysnou dispozicí ve tvaru kříže v Uherském Hradišti – Sadech a kostel s protáhlým obdélníkovitým presbytářem v Modré u Velehradu (**obr. 1**). První z nich, sadský, vznikl podle nás již v nejranější fázi christianizace Moravy, tedy někdy na přelomu 8. a 9. století. Vzhledem k jeho pravděpodobné nadzemní hmotě ve varu kříže, s dominantní středovou věží a střechou sestavenou z hliněných pálených komponentů antických tvarů (**obr. 2**), jsme toho názoru, že se na jeho realizaci značnou měrou podíleli misionáři příšlí z oblasti přijadranského aquilejského patriarchátu. Právě na území jeho působnosti totiž ještě dodnes stojí stejně staré křesťanské svatyně, např. kostel sv. Nikoli

(Mikuláše) v Ninu, či kostel s. Maria Formosa v Pule, jež jsou sadské stavbě velmi nápadně podobné. Stopy působení kněží z jihu, resp. jihozápadu, ovšem nacházíme i ve sféře jazykové a liturgické, přičemž opomenout nelze ani zmínku v *Životě Metodějově*, že na Moravě před příchodem byzantské misie působili kromě jiných také „křesťanští učitelé z Vlach“ (k tomu nejnověji *Vavřínek 2013, 106–110*). Jestliže kostel s půdorysnou dispozicí tvaru kříže představuje v oblasti dnešní Dalmácie a Istrie pro danou dobu relativně běžný typ církevní stavby, pak na území Velké Moravy byl typově podobný kostel v Uherském Hradišti – Sadech vzhledem ke své nadzemní hmotě ojedinělý, a ani v pozdějším období nebyl na území ovládaném či ovlivňovaném Moravany již nikdy realizován (*Galuška 1996, 2011, 115–119*). Naopak v případě kostela v Modré u Velehradu máme co do činění s poměrně běžným stavebním typem, charakteristickým svou obdélníkovitou lodí i presbytářem, pravda, oproti jiným podobným křesťanským stavbám, značně protáhlým. Ponecháme-li stranou výčet všech názorů, jež kdy byly napsány a proneseny ke kostelu z Modré, zejména pak v souvislosti s „iroskotskými“ mnichy jako jeho staviteli, pak se přikláníme k bavorskému (snad pasovskému či salcburskému) původu realizátorů modranské svatyně, přičemž její realizaci klademe někam k přelomu 8. a 9. století. Jen pro zajímavost dodejme, že přibližně do téže doby zřejmě sahají také počátky slovanského osídlení zjištěného na svahu jižně od kostela, kde se v současnosti rozprostírá areál archeoskanzenů s názvem Velkomoravské opevněné sídliště středního Pomoraví (naposled *Galuška 2011, 115–119*).



Obr. 2. Rekonstrukce centrálního kostela Panny Marie.

S přístavbami a s obezdívkou presbytáře v místě pravděpodobného uložení hrobu arcibiskupa Metoděje v Uherském Hradišti – Sa-
dech. Foto S. Doleželová.

V tomtéž období se ve Starém Městě v poloze „Na Valách“, na již existujícím kostrovém pohřebišti, které však tehdy ještě bylo bez kostela, objevily první, zatím spíše ojedinělé hroby s atributy počínajícího křesťanství, v nichž zemřelí měli u sebe křížky, či alespoň jejich symboly (**obr. 3–6**). Nejpozoruhodnější z nich byl bezesporu hrob číslo 266/49, náležející velmoži uloženému v deskové rakvi, kované 16 železnými pásky (*Hrubý 1955*, 452–453). Nálezové okolnosti, zejména pak skutečnost, že ho překrývaly, případně se do dutiny po jeho strávené rakvi následně propadly, další tři mladší hroby, jasně dokládají, že hrob 266/49 byl realizován v nejstarší fázi kostrového pohřbívání na staroměstském pohřebišti (srov. *Hrubý 1951*, 181–185; *Galuška 1998*, 995–107). V něm pohřbený velmož, z jehož kostry se ovšem dochovaly jen zbytky dlouhých kostí, měl na nohou honosné masivní železné ostruhy s rameny ukončenými ploténkami se 4 stříbrnými nýty, jejichž celý povrch zdobí zvláště provedené zlaté plátování a stříbrná tautzie. K ostruhám ještě náležela kování a přezky jejich upínacích řemínků, opět zdobené stříbrnou tautzi a plátováním. Do hrobu pak bylo velmožovi ještě přiloženo vědérko a honosný opasek s několika nákončmi a přezkami zdobenými zlatem a stříbrem ve stylu ostruh. To znamená, že popsané ostruhy a opasek téměř jistě tvořily jeden skvostný celek vyhotovený ve stejné dílně, v jedné a téže době, zřejmě jedním a tímtež uměleckým kovářem. Symbol křesťanství, malý prostý železný křížek o rozměrech 4,4 × 3,1 × 0,8 cm, jehož delší ramena jsou na koncích opatřena obvodovým záchytným žlábkem, ležel u levého boku pohřbeného. Zmíněný žlábek na koncích jeho ramen naznačuje, že křížek byl uchycen na nějakém podkladu,

nejspíše asi dřevěném, který ovšem mohl mít i tvar samotného křížku. Vzhledem k chronologickému zařazení hrobu 266/49 někam na přelom 8. a 9. století, případně do rámce prvních dvou, tří desetiletí 9. století, představuje v něm nalezený křížek zřejmě nejstarší hrobový nález svého druhu, učiněný na území obývaném starými Moravany.

Podle dosavadních znalostí se zdá být velmi pravděpodobné, že před příchodem byzantských misionářů vedených Konstantinem-Cyrilem na Moravu vznikly v prostoru vzrůstající se staroměstsko-uherskohradištské sídelní aglomerace přinejmenším ještě další dva kostely (**obr. 7**). První z nich byl postaven ve Starém Městě v poloze „Špitálky“, na více než 10 m vysoké ostrožně vypínající se nad řekou Moravou, nedaleko od západní brány právě vybudovaného tzv. vnějšího opevňovacího pásu, jež chránil pravobřežní část aglomerace (*Paulík 1955*, 307–351; naposled *Galuška 2011*, 102–105). Jednalo se zřejmě o vlastnickou svatyni nějakého místního velmože a jeho rodiny, nicméně vyloučeny nejsou ani další interpretační možnosti. Kostel na „Špitálkách“ byl zřejmě původně postaven jako jednoduchá stavba s půlkruhovou apsidou a s obdélníkovou plochostropou lodí, kterou kryla sedlová střecha sestavená z pálené krytiny antického charakteru. Podle výbavy některých hrobů z okolního pohřebiště a jejich nálezových situací, došlo k založení kostela na staroměstských „Špitálkách“ už v průběhu 1. poloviny 9. století (**obr. 8**).

Druhou svatyní z předcyrilometodějského období v rámci staroměstsko-uherskohradištské aglomerace byl opět kostel ve Starém

Městě, tentokrát v již zmíněné poloze „Na Valách“ (Hrubý 1955, 265–306). Staří Moravané jej zase zbudovali na dominantním místě, na samém jihovýchodním okraji tzv. severní staroměstské ostrožny, na již existujícím kostrovém pohřebišti starého hradiska. Stalo se tak ovšem zřejmě už v době, kdy zmíněné hradisko, v důsledku intenzivního osídlování moravního pravobřežní v místech dnešního Starého Města, přestávalo plnit svou roli, jeho opevnění i s příkopy zanikalo, a profánní funkce zmíněného území se začala postupně měnit na funkci funerální. Půdorys i nadzemní hmota kostela „Na Valách“ měly nejspíše tutéž podobu, jakou jsme naznačili u jeho pravděpodobného předchůdce, tzn. kostela z polohy „Špitálky“, jen jeho apsida byla více protáhlá, až podkovovitá. To by mohlo poukazovat na identického původce obou sakrálních staveb. Sedlovou střechu kostela „Na Valách“ opět tvořila pálená krytina antického charakteru, a také některé části jeho interiéru, zejména asi plochý strop, byly podobně jako u špitáleckého kostela zhotoveny z dřevěných desek a proutěné omítnuté pletenky. Je zřejmé, že výstavba kostela „Na Valách“ předznamenala změnu statutu původního pohřebiště, které se aktem výstavby sakrální stavby stalo křesťanským, vyhraněným



Obr. 3. Náprsní olověný křížek zdobený na povrchu nepravidelným nepravým perlovcem.

Staré Město „Na Valách“, hrob 243/AZ. Foto S. Doleželová.



Obr. 4. Náprsní olověný křížek s vyobrazením Krista na lící a Panny Marie (?) na rubové straně.

Staré Město „Dvorek“, z výplně opevňovacího příkopu hradiska. Foto S. Doleželová.

již jen těm zemřelým, jež od původního, polyteistického „pohanického“ náboženství konvertovali k monoteistickému křesťanství. Z hlediska funkce byl kostel „Na Valách“ pravděpodobně nejen místem pravidelných bohoslužeb, nýbrž téměř jistě i svatyní, v níž se odehrávaly pohřební akty. Z tohoto pohledu nelze vyloučit, že kostel mohl být spravován a snad i vlastněn samotnou církví, nikoliv některým z místních velmožů (naposled *Galuška 2011, 99–102; 2013, 203–210*). Jak je z předchozího výčtu zřejmé, v době příchodu byzantské misie Konstantina a Metoděje na Moravu, tedy na začátku 60. let 9. století, existovaly v oblasti Veligradu – Starého Města a Uherského Hradiště, nejméně čtyři na maltu, kámen i cihlu (asi hlavně římského původu) realizované sakrální stavby – kostely, kolem nichž již byli pohřbíváni výhradně křesťané.



Obr. 5. Náprsní bronzový křížek s vyobrazením Krista na lící a Panny Marie (?) na rubové straně.

Uherské Hradiště, Hradební ulice, obj. č. 114.

Foto S. Doleželová.



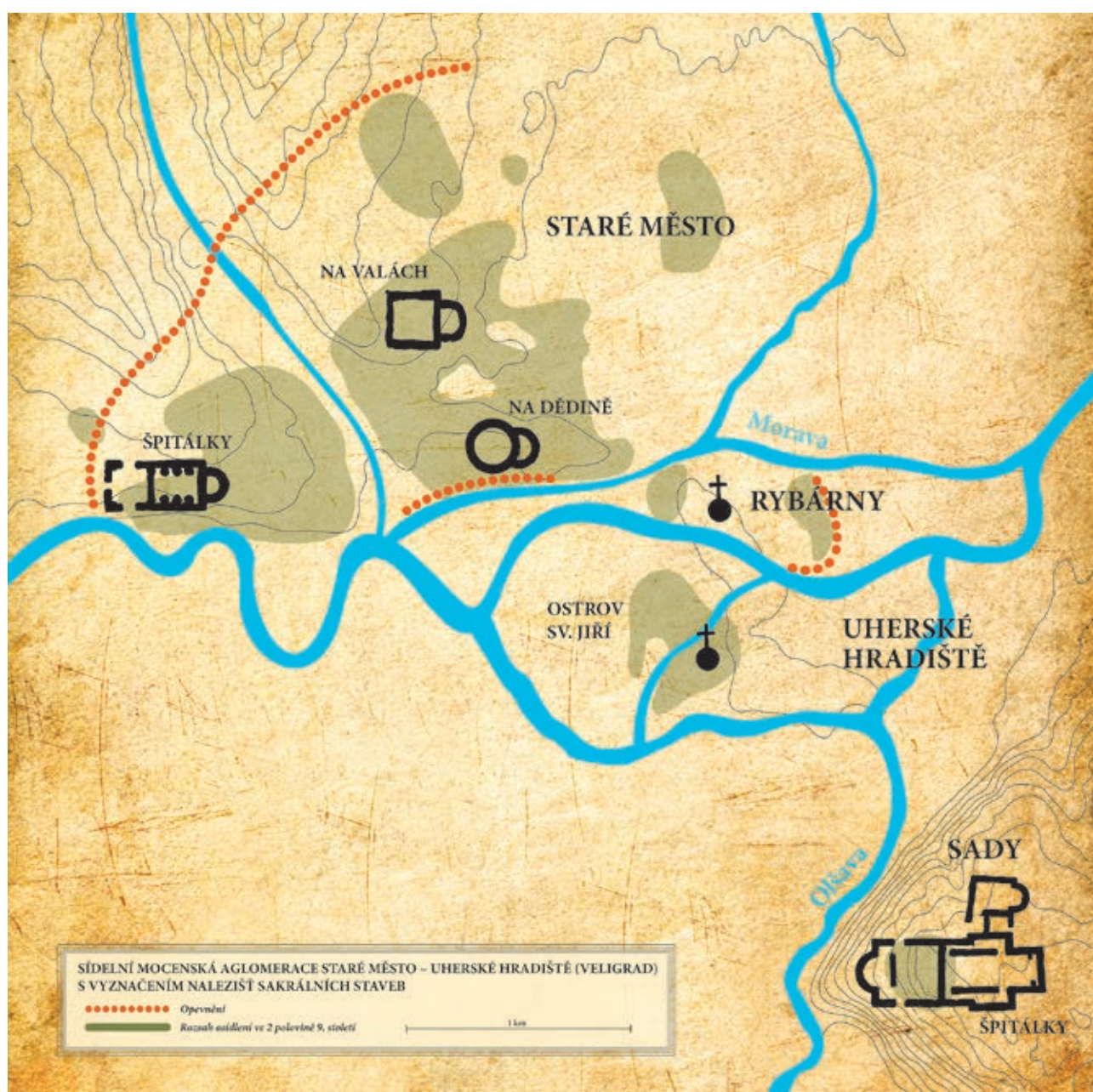
Obr. 6. Replika náprsního olověného křížku s řeckým liturgickým nápisem na lící straně a s vyobrazením Krista na rubové straně.

Uherské Hradiště – Sady „Špitálky“, obydlí č. II.

Foto S. Doleželová.

V případě chronologie další z dosud objevených sakrálních staveb v oblasti staroměstsko-uherskohradištské sídelní aglomerace není určení doby jejího založení – tedy zda pochází z období před nebo po příchodu Konstantina-Cyrila a Metoděje na Moravu – zcela jednoznačné. Na mysl máme rotundu, jejíž základy byly v 60. letech minulého století zjištěny ve Starém Městě v poloze „Na Dědině“, pod podlahou kostela sv. Michaela archanděla, stojícího v areálu současného hřbitova (Hrubý 1967, 47–74). Tato svatyně téměř jistě existovala v průběhu celé 2. poloviny 9. století, kdy byla součástí mocenského areálu Veligradu, tvořeného ještě zděnou stavbou palácového typu a okolním osídlením, přímýkajícím se k vodoteči zvané ve středověku Vlāka, na vnější straně opatřené sypaným valem, možná spíše protipovodňovým, než obranným. Základy rotundy, dodnes zachované zejména pod dlažbou kvadratického kněžiště kostela sv. Michaela, tvoří maltou vázané kameny, jež jsou kladeny do podoby ležícího obilného klasu, takže upomínají na římskou techniku *opus*

spicatum. Nadzemní části zdiva rotundy byly naopak postaveny z plochých kamenů a z pálených cihel antického, tedy římského původu, a zřejmě také z cihel domácího „velkomoravského“ původu. Z vnitřní strany byly tyto zdi omítnuty kvalitní maltou. Podlaha rotundy byla litá, maltová, střechu tvořily keramické tašky antického vzhledu, podobně jako tomu bylo v případě blízké, přes 20 m dlouhé a 10 m široké profánní stavby palácového typu, propojené s rotundou chodníkem vysypaným valouny štěrku (Galuška 1990, 121–136). Při výzkumu kostela sv. Michaela v 60. letech minulého století však nebyly odkryty žádné hroby s honosnou výbavou, typickou pro knížecí prostředí Velké Moravy, takže za prokazatelně nejstarší lze považovat hrob č. 56, jenž byl překryt základem sálového kostela sv. Michala, a obsahoval denár olomouckého úředního knížete Otty I. Sličného z let 1061–1087. Nalezeny ovšem byly zbytky rozhozených deskových rakví kovaných železnými pásy, jaké známe např. z velkomoravských hrobů ze Starého Města „Na Valách“ či z kostelního



Obr. 7. Sídelní mocenská aglomerace Staré Město – Uherské Hradiště (Veligrad) s vyznačením nalezišť sakrálních staveb.



Obr. 8. Rekonstrukce podoby kostela byzantského vzhledu s nartexem.

Staré Město na „Špitálkách“. Foto S. Doleželová.

pohřebiště sadského sakrálního centra nebo i z prostoru některých pohřebišť u kostelů v Mikulčicích (více *Galuška 2006*, 99–127; *Poláček 2006*, 137–157). Vzhledem k celkové situaci ve staroměstské lokalitě „Na Dědině“ ve 2. polovině 9. století považujeme za pravděpodobné, že uživatelem kostela – rotundy sv. Michaela byl člověk z nejvyšších společenských kruhů Velké Moravy, nejspíše asi vlastník blízkého paláce. Soudíme, že v některých obdobích mohl tímto vlastníkem být i sám vládnoucí moravský kníže. Máme-li se nyní vyjádřit k chronologii mocenského centra „Na Dědině“ s rotundou sv. Michaela, pak považujeme za pravděpodobné, že vzniklo někdy v průběhu 2. třetiny 9. století a definitivně opuštěno a zničeno bylo až ve 12. století, kdy byl materiál z něj pocházející využit jako stavivo při realizaci karneru – kaple sv. Jana (*Galuška 2008*, 104–107).

Někam do doby okolo poloviny 9. století také klademe nálezově a následně i interpretačně velmi zajímavý hrob 1/2003 z Modré u Velehradu, jenž podle našeho mínění naznačuje mnohé o úrovni křesťanství v bezprostředním zázemí Veligradu, a to právě v období příchodu byzantské misie na Moravu, případně v době o něco málo dřívější (*Galuška 2012*, 91–110). Zmíněný hrob byl odkryt asi 50 m VJV od kostela sv. Jana. Obsahoval pozůstatky dospělého muže v natažené poloze na zádech, uloženého v jámě kosodélníkového (!) tvaru. Muž byl přepásán opaskem, u něhož měl zavěšen váček se soupravou na rozdělávání ohně, s nožíky a také úlomky ramen dvou ostruh ukončených ploténkami. Podél levé stehenní kosti mu ležel dlouhý železný nůž, na nohou měl

řemínky s kováními, jimiž byly upevněny velké plotýnkové ostruhy ve tvaru „U“. Až doposud se jedná o běžný hrob příslušníka vyšší společenské vrstvy Moravanů, byť s nevyřešenou otázkou, proč tento jedinec – na rozdíl od nejméně tří dalších podobně vystrojených mužů – nebyl pohřben u nedalekého kostela, v době realizace jeho pohřbu již zcela jistě stojícího. Domníváme se, že odpověď souvisí s další mužovou pohřební výbavou, kterou v hrobě 1/2003, tvořily tři (!) keramické nádoby, z nichž ta největší byla vysoká 31,5 cm a v místě maximální výduti měla šířku 28 cm. Stejný počet nádob v jednom hrobě je znám snad jen ze dvou či tří dalších hrobů z doby Velké Moravy, nemluvě vůbec o zmíněném velkém hrnci s typickými znaky nikoliv hrobové, nýbrž sídlištní keramiky, tak charakteristickými pro oblast nedalekého Starého Města (*Galuška 1993*, 101–113). Doplníme ještě, že v hrobech u modranského kostela sv. Jana se při odkrytech v 50. letech minulého století, ani při našem výzkumu v roce 2004 nenašla žádná keramická nádoba (*Hrubý – Hochmanová – Pavelčík 1955*, 42–126). Domníváme se proto, že uložení tří nádob do hrobu 1/2003 bylo cílevědomé, a provázel jej nějaký rituál, mající zřejmě původ v hluboké „pohanské“ minulosti starých Slovanů. Ten se však asi příliš neslučoval s křesťanskou pohřební praxí, takže muži-velmoži bylo místo uložení u kostela knězi odepřeno. To je jedna možná odpověď, jejíž podstatou by ovšem byla určitá forma mužovy diskriminace, tzn. vyčlenění hrobu tohoto příslušníka elity z preferovaného (?) pohřebiště u kostela na méně významné místo nacházející se opodál. Druhá, podle našeho mínění pravděpodobnější odpověď je, že hrob

1/2003 pochází z doby „hrubého“ křesťanství Moravanů, tedy z období kolem poloviny 9. století, tzn. doby těsně předcházející příchodu byzantské misie. Tehdy, zdá se, žili vedle sebe v poklidu jak ti, kteří již konvertovali ke křesťanství, tak i ti, kteří ještě stále ve víře preferovali tradiční náboženství svých předků, tedy „tradicionalisté“. A to včetně některých velmožů, z nichž jeden takový „tradicionalista“ mohl být na Modré uložen do hrobu námi označeného jako 1/2003, mezi své stejně nábožensky orientované příbuzné (více *Galuska 2012*, 91–110). Domníváme se, že v právě popsané archeologické situaci lze spatřovat doklad náboženské situace, kterou lze jinde, třeba na nedalekém pohřebišti ve Starém Městě „Na Valách“, identifikovat jen s velkými problémy.

Pohřebiště ve Starém Městě „Na Valách“, jak se domníváme, bylo v době před výstavbou kostela společnou nekropolí zřejmě ještě převládajících vyznavačů tradičního „pohanského“ náboženství, pohřbívajících zde zprvu žárově, a přinejmenším od konce 8. století pak už jen nespálená těla, tak i prvních moravských křesťanů. Pravděpodobně se tedy jednalo o společnou nekropoli dvou ideově jinak orientovaných společenských skupin obyvatelstva. Ovšem jejich rozlišení, tzn. zda hroby „pohanů“ byly kladeny vedle hrobů křesťanů anebo zda vytvářely oddělené skupinky, tak jak tomu asi bylo v Modré, je téměř nemožné, byť o čemsi podobném v minulosti uvažoval už V. Hrubý (1955, 49). Ten totiž naznačil, ovšem s přihlédnutím k přiloženým hrobovým předmětům a milodarům, bez jakéhokoliv odkazu na možnou souvislost s věrskými představami, že pohřbívání do oddělených skupin, tvořených vždy jednou centrální hrobkou či hrobem a několika dalšími okolními hroby, trvalo „Na Valách“ asi do 3. čtvrtiny 9. věku a pak, že bylo „setřeno“ ukládáním dalších a dalších hrobů v mladších fázích nekropole. Ještě dnes se zdá, že Hrubého postřeh o skupinovém pohřbívání může být pravděpodobný. Říct však na základě něj, že jisté skupiny tvořily na pohřebišti hroby pokřtěných jedinců a další zase hroby nepokřtěných, to v žádném případě nemůžeme, neboť nám k tomu scházejí prokazatelné početnější nálezy náboženského charakteru. Je tomu tak proto (resp. i přesto), že i když v hrobech na staroměstské nekropoli „Na Valách“ byl nalezen největší počet křížků ze všech velkomoravských pohřebišť, celkem sedm (např. **obr. 3**), k tomu ještě jeden v hrobě 27 u kostela na „Špitálkách“ (*Hrubý 1955*, 264–265; *Frolíková Kaliszová 2003*, 555–556), stále je jich velmi málo na to, abychom na jejich základě mohli vyslovit nějaké zásadní závěry. A málo jich zůstává i v případě, že bychom k nim přičíteli křížky nalezené poblíž hrobů, či ve výplních objektů nebo v sídlištních vrstvách, případně k nim přičlenili i nálezy s náboženskou symbolikou a kaptorgy, tzn. relikviařové schránky. Na první pohled logický předpoklad, že by se přijetí křesťanství na Moravě v 9. století mělo výrazněji odrazit také v nárůstu počtu předmětů křesťanské povahy v hrobech, a to zejména uvažujeme-li v intencích písemných pramenů, či v počtech objevených hrobů a kostelů, nejen v oblasti Starého Města a Uherského Hradiště, ale i dalších významných moravských center, zejména Mikulčic, se tak prozatím archeologicky nepotvrdil. Nelze ovšem nepostřehnout, že v rámci cca 1500 hrobů nekropole „Na Valách“, které pocházejí z doby po výstavbě kostela, tzn. z 2. poloviny 9. století, ubylo těch s bohatou výbavou, a nemálo z nich bylo dokonce prosto jakýchkoliv milodarů a hrobových přídavků. Do jaké míry se ovšem jedná o odraz pronikání křesťanství do širších vrstev obyvatel Veligradu, svázaný se snahou kněží omezit přidávání předmětů zemřelým do hrobů, anebo se spíše jedná o důsledek prohlubující se diferenciaci společnosti, přesněji řečeno postupného chudnutí podstatné části obyvatelstva v době schylující se

k závěru 9. a začátku 10. století, to s jistotou nevíme. Možné je obojí, hypoteticky se nicméně přikláníme spíše k první možnosti.

Do doby okolo příchodu byzantské misie na Moravu náleží jeden z posledních získaných a zároveň nejpozoruhodnějších předmětů křesťanského charakteru nalezený na půdě Veligradu. Je jím náprsní olovený oboustranný křížek pocházející z výplně zanikajícího příkopu hradiska ve Starém Městě „Na Valách“, objevený v lokalitě „Na Dvorku“ (**obr. 4**). Na lící straně křížku, averzu, je vyryta postava znázorňující Krista, nejspíše asi v pozici ukřižovaného (případně adorujícího), oděného v dlouhém našaseném šatu zvaném *chiton* či *colombium*. Na rubu, tedy reverzu, je reliéfně vyobrazena žena, pravděpodobně Bohorodička Panna Marie, nad jejíž hlavou je destička s blíže nečitelnými rýhami. Je oděná ve svrchním šatě s dlouhými rukávci a v dlouhé našasené sukničce. Kombinace dvou nejvýznamnějších osobností křesťanského světa na drobném křížku je pozoruhodná, není však ojedinělá, a to dokonce ani v rámci staroměstsko-uherskohradištské sídelní aglomerace. Velmi pravděpodobně se vyskytla i na nejspíše pozdně velkomoravském křížku z Uherského Hradiště, Hradební ulice (**obr. 5**). Na jedné straně je znázorněn ukřižovaný Kristus, a na druhé Panna Marie v pozici Orodovnice (případně opět Kristus vítězí nad smrtí). Křížek sice pochází z výplně výrazně mladšího, vrcholně středověkého objektu, svým pojetím se však hlásí do doby starší, nejspíše velkomoravské (*Frolíková Kaliszová 2009*, 563–574). Dodejme ještě, že staroměstskému exempláři podobný křížek pochází také z německé Mohuče, z tamního kláštera klarisek. Téměř shodné rozměry i složením skoro shodnou olovenou surovinu, stejně jako podobné vyobrazení Krista, ovšem vykazuje také známý olovený náprsní křížek s řeckým nápisem z Uherského Hradiště – Sadů, ze sídliště tamního sakrálního centra (**obr. 6**). Přestože nelze vyloučit jistou spojitost s prostředím východofrancké říše, více podobností a shod křížku ze Starého Města, či alespoň jeho motivů, přeci jen shledáváme s územím byzantské říše, resp. s křížkem ze sadské výšiny. Je přitom možné, že oba vznikly v jedné a téže dílně.

Jestliže jsme výše vážali, zda k založení mocenského centra ve Starém Městě „Na Dědině“, se stavbou palácového typu a rotundou sv. Michaela, došlo až za působení byzantské misie na Moravě nebo v době předcházející, pak v souvislosti s dalším vývojem lokality ve Starém Městě na „Špitálkách“ již na pochybách nejsme, neboť ten se téměř jistě odehrál až po polovině 9. století (*Poulik 1955*, 307–351; naposled *Galuska 2011*, 102–105). Prozatím vše ukazuje na to, že původní sálový kostel byl nejprve přestavěn, čímž v nadzemní hmotě nabyl podoby kostela typu vepsaného kříže s kruhovou věží, jaké známe především z prostředí byzantské kulturní a náboženské sféry (**obr. 8**). Takto ostatně jeho nadzemní hmotu navrhl již v 50. letech 20. století architekt Josef Pošmourný, a v mírně inovované podobě jsme ji po dohodě s Vladimírem Vavřínkem, Pavlem Kouřilem a Radkem Míkou nechali také promítnout do nového modelu kostela vytvořeného pro výstavu „Cyril a Metoděj. Život, doba, dílo“, která byla v březnu až září 2013 prezentována v Brně a v říjnu 2013 až únoru 2014 v Praze. Přestavěný špitálecký kostel byl kryt pálenou střešní krytinou antického charakteru, jak naznačují její části objevené ve stavební destrukci, Josefem Poulikem původně považované za dlaždice. K západní stěně kostela byla po přestavbě původního sakrálního objektu ještě dostavěna chrámová předsíň – nartex, jejímiž obvodovými zdmi bylo překryto hned několik starších hrobů okolního pohřebiště, z něhož mohlo být prozkoumáno celkem 57 pohřbů. Dodejme, že v hrobech se nenašly ani zbraně ani keramické



Obr. 9. Model sakrálního areálu.

S kostelem, jeho přístavbami a pohřebištěm, dále sídlištěm a dlouhou dřevěnou halovou stavbou v Uherském Hradišti – Sadech „Špitálkách“. Foto S. Doleželová.

nádoby, a že vedle pozoruhodných šperků veligradského typu a jednoho (!) drobného křížku, odsud pochází především unikátní stříbrná plaketa s vyobrazením jezdce s dravým ptákem, tzv. Sokolník, zřejmě ozdoba dřevěné velmožské hole. Severně od apsidy kostela byla ještě odkryta studňovitá jáma hluboká 330 cm, se dnem vyloženým dřevěnými deskami, o níž se domníváme, že by se mohlo jednat o piscinu, tedy součást baptisteria – křtelnice (k tomu např. *Klanica 1985*, 116). Celý kostelní areál na staroměstských „Špitálkách“ se nacházel uvnitř křivé ohrady ve tvaru obdélníku o rozměrech cca 21,0 × 17,5 m opatřené vchodem, po níž se zachovaly části žlábků. V tomto případě tedy nejsme ve shodě s architektem Josefem Pošmourným, jenž ve zmíněném žlábků spatřoval základy dřevěné podpůrné konstrukce, která měla nést obvodovou pultovou střechu, přimykající se ke vnějším stranám zdi kostela a nartexu, čímž měla opticky zvětšovat náboženský prostor. Spolu s dalšími badateli, např. Tatianou Štefanovičovou či Vladimírem Vavřínkem, se naopak domníváme, že kostel ve Starém Městě na „Špitálkách“ je jednou z mála sakrálních staveb, u nichž lze jejich původ spojit s prostředím Byzance, přeneseně je pak dát do souvislosti s působením byzantské misie na Moravě (*Štefanovičová 2001*, 402; *Vavřínek 2013*, 213–214).

S existencí kostelů jsou tradičně spojovány zvony. Zájem o ně vzrostl u nás poté, co byl jeden celý exemplář i se srdcem získán poblíž hradiska Bojná nedaleko Topolčian na západním Slovensku a několik dalších částí zvonů bylo již archeologickou metodou objeveno přímo na samotném hradisku (*Jánošík – Pieta 2007*, 121–158; *Pieta – Ruttkay 2007*, 21–70). Poukazujeme na to proto, že na půdě Starého Města, v poloze „Nad Haltýři“ odkryl Vilém Hrubý rozsáhlý výrobní kovolitecko-kovářský areál, jehož součástí bylo více než deset pozůstatků kovoliteckých pecí

kelímkového typu, kolem kterých se našlo značné množství lityny. Jejich analýzou bylo doloženo, že se jedná o surovinu svým složením velmi se blížící materiálu na odlévání zvonů, tedy zvonovině (*Hrubý 1965*, 334–336). V dané souvislosti doplňme, že ve Starém Městě se v hrobech nalezly i tři drobné bronzové zvonečky kladené do staršího velkomoravského období, ne podobné maďarským nálezům z doby Avarů, které měly funkci amuletů (srov. *Jánošík – Pieta 2007*, 139).

Ačkoliv bylo na půdě Starého Města objeveno nemálo nálezů z doby rané christianizace, křesťanské ústředí Veligradu se nenacházelo zde, nýbrž v Uherském Hradišti – Sadech, na výrazně krajinné dominantě – výšině ostře se vřezávající do nivy řeky Moravy, v 9. století obtékané řekou Olšavou (*Galuška 1996*; naposled *2011*, 110–113). Na historický i architektonický vývoj tohoto ústředí i na jeho dějinný význam existují dva, možná tři pohledy (např. *Pomfytová 2011*, 38, pozn. 13), kladoucí sem jednou mnišskou komunitu, podruhé moravské centrum archiepiskopátu pasovského biskupa, nejčastěji však působiště arcibiskupa Metoděje, případně i byzantské misie z rozmezí let 864 a 867 (k tomu naposled *Vavřínek 2013*, 223–226). Představit podrobně všechny pohledy na sadský areál nelze, a není to podle nás na tomto místě ani nezbytně nutné. Prezентujeme proto ten pohled, jenž, domníváme se, nejlépe odpovídá výsledkům archeologického bádání, a není ani v rozporu s historickými prameny. Jak už bylo napsáno v úvodu, představoval nejstarší část budoucího sadského křesťanského centra kostel s křížovou dispozicí vystavěný v nejranější fázi christianizace Moravy. K tomuto kostelu byla nejprve přistavěna západní chrámová předsiň – nartex se dvěma bočními vchody. Kdy k tomu přesně došlo, nevíme, ne však dříve než okolo poloviny 9. století, neboť hroby, které se na ploše předsiň našly, obsahují předměty datovatelné

většinou až do 2. poloviny 9. století. Jen pro zajímavost: hroby starší byly v převaze uloženy vně kostela, snad jen s výjimkou tří hrobů se stopami po dřevěných márách, zahloubených v hlavní lodi kostela s křížovou dispozicí. V další – třetí stavební fázi, dobře odlišitelné na bázi rozboru malt i získaného kamenného staviva, byla k severní stěně kostela nejprve přistavěna komora se samostatným vchodem od východu, určená pro hrob významné ženy, pohřbené v deskové, železnými pásy kované rakvi. Ke komoře byla posléze dostavěna kaple s půdorysem malého sálového kostela s půlkruhovou apsidou, opět se samostatným vchodem, tentokrát však ze západní strany (**obr. 2**). Do podlahy této kaple byla v průběhu doby jejího užívání realizována vyzděná a deskami obložená hrobka významného jedince – muže s pozlacenými gombíky, uloženého v deskové rakvi okované 36 pásy železa. Toho v kapli brzy následoval muž, opět spočívající v kované rakvi. Výjimečné postavení obou pohřbených, stejně jako ženy spočívající v okované rakvi v sousední hrobové komoře, jistě není třeba příliš zdůrazňovat, a to i přesto, že je nedoprovázela žádná hrobová výbava. Výše zmíněnými přístavbami na severní straně kostela, a dále vestavbou, zřejmě nízké zidky, do chrámové předsíně a výstavbou rotundy s maltovou podlahou – snad baptisteria – západně od předsíně, nabyl kostelní areál sadského církevního centra své konečné podoby. Stalo se tak v průběhu 2. poloviny 9. století, což naznačuje, že právě toto období představuje vrcholnou éru, v níž mu v rámci církevní organizace Velké Moravy náležela zásadní role. Ta byla ještě potvrzena skutečností, že v téže době došlo severně od kostela k vybudování sídliště, od samotného kostelního areálu odděleného dvěma mohutnými kamennými zdmi a plotem, mezi nimiž procházela komunikace ústící do prostoru severně od nartexu (**obr. 9**). Odtud bylo možné vejít jak do chrámové předsíně, tak i do boční kostelní kaple. Nelze nezpomenout, že z prostoru sídliště pochází unikátní náprsní olovený křížek s rytinou ukřižovaného Krista na jedné straně a s řeckým nápisem *I(ESU)S-CH(RISTO)S-ZOE-FOS-NIKA*, tj. „Ježíš – Kristus – Světlo – Život – Zvítězí“, na druhé straně, což z něj činí jediný nález svého druhu z prostředí Velké Moravy. Dále odsud známe několik kostěných a kovových stilů – rydel či pisátek, jichž se používalo při výuce písma (**obr. 10**).

Na opačné – jižní straně od kostelního areálu, byly identifikovány pozůstatky 36 m dlouhé dřevěné stavby s půdorysem ve tvaru písmene „L“, vytyčené liniemi křivých jam, destrukcemi tří ohnišť a pecí, provázených nečetnými zlomky keramiky. Tato stavba palácového typu byla úzkým chodníkem – volným koridorem vedoucím mezi hroby – propojena s kostelem s křížovou dispozicí (**obr. 9**). Významný nález, jak z míst této stavby, tak i z dalších částí církevního centra, představují teprve nedávno analyzované drobné úlomky skel (**obr. 11**), barevných i těch potažených zlatou folií, jež pocházejí z vitrají oken a z nádob karolinského, hlavně však východomediteránního, tedy především byzantského původu, a to včetně přenosných lampiček (*Galuška – Macháček – Pieta – Sedláčková 2012, 74–82, 85–88, 90–92; Wedepohl 2012, 93–95*).

Vezmeme-li tedy v potaz vyhodnocení velmi stručně popsaných archeologických pramenů, dominantní polohu sakrálního areálu nad jedním z nejvýznamnějších center moravského státu – Veligradu, jeho pravděpodobný chronologický vývoj a celkový vzhled, pak nelze pochybovat o tom, že sadskému církevnímu centru náleželo jedno z nejvýznamnějších postavení v rámci církevní organizace Moravy 2. poloviny 9. století. Nedomnívám se však, že zde sídlil archiepiskop pasovského biskupa, jak se někdy soudí. V době jeho působení, tzn. v průběhu



Obr. 10. Kostěné a železná psací rydla – stily.

Uherské Hradiště – Sady „Špitálky“ a Staré Město „Dvorek“.
Foto S. Doleželová.

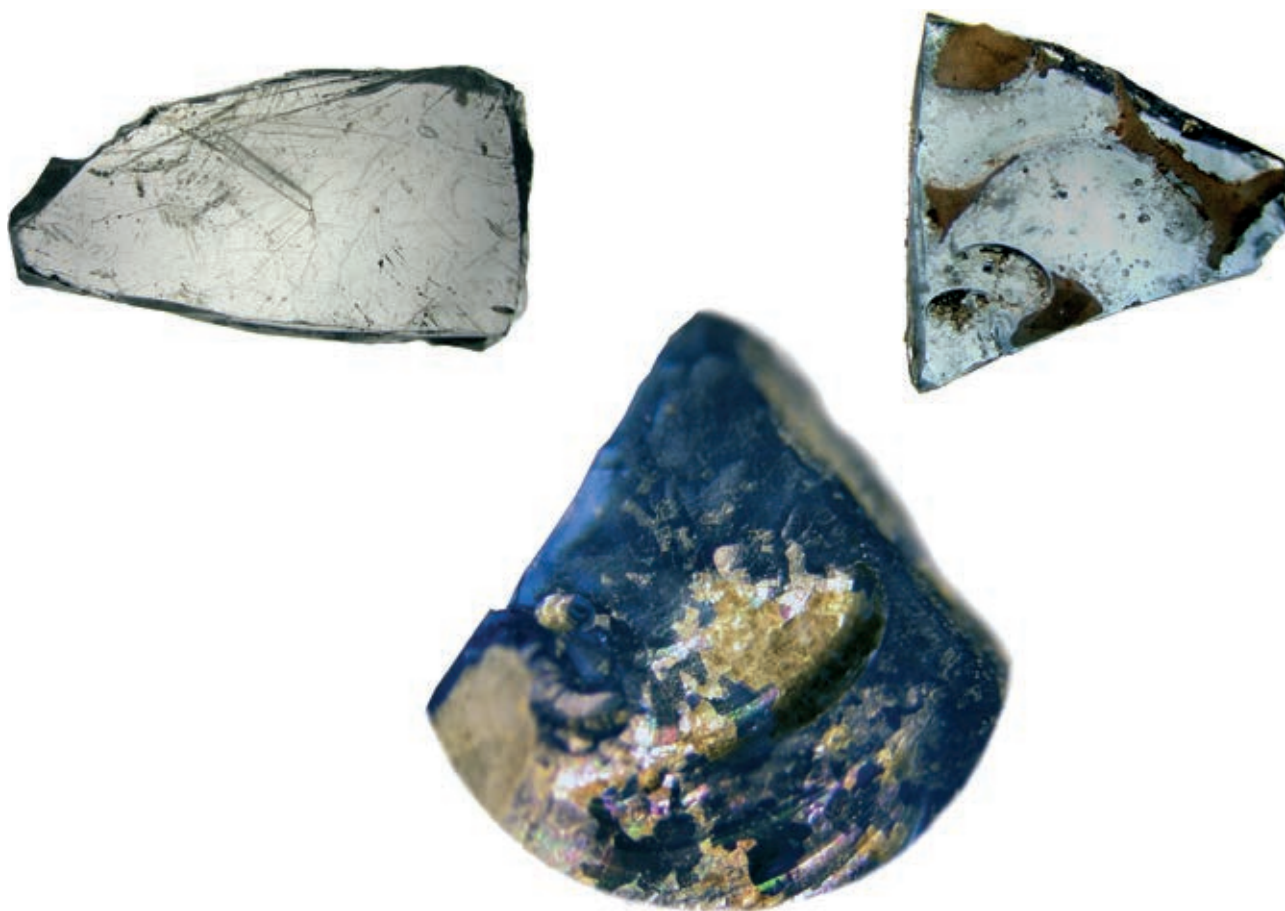
1. poloviny 9. století až do začátku 70. let zmíněného věku, je totiž jasně nejvýznamnější stavbou Moravy bazilika s přístavbami na hradisku „Valy“ u Mikulčic, tamní 3. kostel. To je podle mého mínění skutečné sídlo pasovského archiepiskopa, odpovídající i dost reálné možnosti, že mikulčické „Valy“ byly zřejmě jak sídlem Mojmíra I., tak i Rostislava. A kde jinde by zástupce pasovské diecéze měl sídlit, když ne právě tam. Domyňvám se zároveň, že tam, tedy do hradiska u dnešních Mikulčic, také mířila byzantská misie Konstantina-Cyryla a Metoděje, a že tamtéž, u zřejmě Bavy v té době opuštěného 3. kostela, zpočátku i působila, jak ostatně dokládají některé nalezené v hrobech kostelní nekropole nebo nalezené v rozrušených sídlištních vrstvách. Na mysl máme např. solidus byzantského císaře Michaela III. nebo části byzantských amfor (*Kavánová – Šmerda 2010, 151–162*). Zároveň se ovšem domnívám, že po zajištění Rostislava Bavy a Franky na „Dowině“ v roce 864 a jeho následném slibu věrnosti frankému panovníkovi Ludvíku II. Němci, došlo k návratu, již dříve moravským vládcem vyhnaného pasovského kněžstva v čele s archiepiskopem, zpět na Moravu. Tento návrat byl téměř jistě provázen navrácením kostelů založených Bavy, a to včetně 3. kostela, tedy baziliky s přístavbami. To byl hlavní důvod, jenž podle mého mínění vedl někdy v rozmezí let 864 a 867 k odchodu učených Byzantinců a jejich žáků z mikulčických „Valů“ jinam. Domyňvám se, že velmi pravděpodobně směřovali do druhého

významného ústředí Moravanů, do Veligradu, na tamní sadskou výšinu, kde již půl století existoval kostel s křížovou dispozicí, dost podobný těm stavbám, které znali ze své domoviny. Příchod Konstantina a Metoděje do Veligradu pak zřejmě byl tím stimulem, jenž v Uherském Hradišti – Sadech vedl k počátkům výše popsaných stavebních aktivit, které za arcibiskupa Metoděje v poslední třetině 9. století vyústily ve vytvoření zdejšího centra staroslověnské liturgie a v roce 880 také hlavního sídla „svatě moravské církve“ (srov. *Vavřínek 2013*, 217–228).

O významu sadského areálu jako důležitého centra křesťanství na Velké Moravě svědčí i další skutečnosti, např. fakt, že na rozdíl od mnoha jiných významných center, po zániku moravského státu nezanklo. V 10. až 12. století bylo totiž na pohřebišti u jeho stojícího kostela pohřbeno kolem 900 obyvatel okolních vesnic, a to včetně Veligradu. To je počet, který na Moravě té doby prozatím nemá srovnání, a to včetně center jakými byly Olomouc, Brno nebo Znojmo. Dokonce i v rámci celé středověké přemyslovské domény se řadí sadské pohřebišťe počtem pohřbených jedinců na jedné nekropoli hned na druhé místo za jihočeskou Radomyšl (*Nechvátal 1999*). Jedná se o velmi pozoruhodné, dosud málo zdůrazňované zjištění uvědomíme-li si, že bezprostředně pod sadskou výšinou, na Olšavě a Moravě probíhala v 11. století neklidná hraniční zóna mezi státy českých Přemyslovců a uherských Arpádovců, a že jen kousek odtud se nacházelo, v té době jistě významnější správní centrum křesťanství, a sice arcijáhensství spytihněvské, spadající pod olomoucké

biskupství. Proč tedy obyvatelé vsi Veligradu, rozkládající se v místech dnešního Starého Města, kolem roku 1141, kdy se zmíněný název vůbec poprvé objevuje v písemné podobě, a vesnic v jeho okolí, netoužili být pohřbeni u arcijáhenského kostela ve Spytihněvi nebo na rozlehlém pohřebišti několika generací svých „velkomoravských“ předků ve Starém Městě – Veligradu? Čím je přitahovala právě sadská výšina se starým kostelem a hrobovou kaplí? Již před časem jsem vyslovil názor, že stimuly této přitažlivosti mohly být přinejmenším dva (*Galuška 2007*, 53–54). Ten první spočíval v povědomí o významu sadského areálu v době Velké Moravy spojeném třeba i s nějakou relikvií, která upomínala na místní působení významného křesťanského činitele, třeba samotného Metoděje. Druhý stimul pak přímo navazoval na první, neboť jestliže se na sadské výšině tři sta let po zániku Velké Moravy ještě stále pohřbívalo, pak zde jistě působili vzdělaní kněží, kteří jako jediní mohli být nositeli tradice, a zároveň vědomými udržovateli onoho povědomí. Prvním z nich byl téměř jistě biskup, a sice jeden z Metodějových nástupců ordinovaný na Moravě ještě v roce 900, přičemž vyloučit na „Sadech“ v 10. století nelze ani jeho případné pokračovatele, včetně Vracena, či jménem neznámého moravského biskupa, vysvěceného v lednu roku 976 spolu s pražským Dětmarem (*Třeštík 2002*, 144).

Můžeme tedy uzavřít, že nejen archeologické prameny z doby velkomoravské, ale nepřímo i prameny pozdější z období mladohradištního, jasně dokládají, že sadský sakrální areál plnil



Obr. 11. Úlomky skel z lampiček byzantského původu a zdobené vitraje okna kostela.

Uherské Hradiště – Sady „Špitálky“. Foto S. Doleželová.

funkci velmi důležitého raně středověkého christianizačního centra, a zároveň také pravděpodobného sídla prvního moravského arcibiskupa Metoděje. Spolu s mikulčicko-kopčanskou aglomerací tak staroměstsko-uherskohradištská sídelní aglomerace – Veligrad patřila nejen k nejvíce christianizovaným územím v rámci Velké Moravy, ale i k významným centrům křesťanství ve střední Evropě 9. století.

Literatura

Drahomíra FROLÍKOVÁ KALISZOVÁ, *Olovený křížek z Uherského Hradiště, Otakarovy ulice*, *Archaeologia historica* 28/3, 2003, s. 553–260.

Drahomíra FROLÍKOVÁ KALISZOVÁ, *Bronzový křížek z Uherského Hradiště*, *Archaeologia historica* 34/9, 2009, s. 563–574.

Luděk GALUŠKA, *Předběžné hodnocení výzkumu kamenné profánní architektury ve Starém Městě „Na Dědině“*, in: Luděk Galuška (ed.), *Staroměstská výročí*, Brno 1990, s. 121–136.

Luděk GALUŠKA, *Slovanská keramika v oblasti staroměstské aglomerace od konce 8. do poloviny 10. století*, *Slovácko* 35, 1993, s. 101–113.

Luděk GALUŠKA, *Uherské Hradiště – Sady. Křesťanské centrum Říše velkomoravské*, Brno 1996.

Luděk GALUŠKA, *Souprava velmože z hrobu 266/49 ze Starého Města*, in: *Ve službách archeologie*, Brno 1998, s. 95–107.

Luděk GALUŠKA, *Rakve a v nich pohřbení lidé doby velkomoravské na podkladě nálezů ze Starého Města a Uherského Hradiště*, *Acta Musei Moraviae – Scientiae sociales* 91, 2006, s. 99–127.

Luděk GALUŠKA, *Bylo povědomí o Svatoplukově Moravě, Veligradu a Metodějově arcibiskupství na Moravě 10.–12. století skutečně věcí neznámou?*, in: *Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*, Praha 2007, s. 50–62.

Luděk GALUŠKA, *Staré Město – Veligradu v období mezi zánikem Velké Moravy a založením Nového Velehradu – Uherského Hradiště*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Jiří Mitáček (ed.), *Východní Morava v 10. až 14. století*, Brno 2008, s. 95–116.

Luděk GALUŠKA, *Architektura doby velkomoravské v severní části středního Pomoraví*, in: Jiří Mitáček – Luděk Galuška (ed.), *Stopy minulosti*, Brno 2011, s. 97–127.

Luděk GALUŠKA, *Hrob 1/2003 z Modré u Velehradu. Pohřeb „pohanského“ velmože z éry raného křesťanství na Moravě?*, in: *Mezi raným a vrcholným středověkem. Pavlu Kouřilovi k šedesátým narozeninám přátelé, kolegové a žáci*, Brno 2012, s. 91–110.

Luděk GALUŠKA, *Hledání původu. Od avarských bronzů ke zlatu Velké Moravy*, Brno 2013.

Luděk GALUŠKA – Jiří MACHÁČEK – Karol PIETA – Hedvika SEDLÁČKOVÁ, *The Glass of Great Moravia: Vesel and Windows Glass, and Small Objects*, *Journal of Glass Studies* 54, 2012, s. 74–82, 85–88, 90–92.

Vilém HRUBÝ, *Tausovaná jezdecká výzbroj ze Starého Města*, *Archeologické rozhledy* 3, 1951, s. 181–185, 197.

Vilém HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valách“*, Praha 1955.

Vilém HRUBÝ, *Základy kostela na staroslovanském pohřebišti ve Starém Městě „Na valách“*, *Památky archeologické* 46, 1955a, s. 265–306.

Vilém HRUBÝ, *Staré Město – Velkomoravský Velehrad*, Praha 1965, s. 334–336.

Vilém HRUBÝ, *Kostel sv. Michala ve Starém Městě*, *Časopis Moravského muzea* 52, 1967, s. 47–74.

Vilém HRUBÝ – Věra HOCHMANOVÁ – Jan PAVELČÍK, *Kostel a pohřebiště z doby velkomoravské na Modré u Velehradu*, *Časopis Moravského muzea* 40, 1955, s. 42–126.

Jiří JÁNOŠÍK – Karol PIETA, *Nález zvona na hradisku z 9. stoletia v Bojněj. Náčrt histórie včasnostredovekých zvonov*, in: Karol Pieta – Alexander T. Ruttkay – Matej Ruttkay (ed.), *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva*, Nitra 2007, s. 121–158.

Blanka KAVÁNOVÁ – Jan ŠMERDA, *Zlatý solidus Michaela III. z hrobu 480 u baziliky v Mikulčicích*, in: *Zaměřeno na středověk, Zdeňkovi Měřinskému k 60. narozeninám*, Brno 2010, s. 151–162.

Zdeněk KLANICA, *Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech*, in: Josef Pouлік – Bohuslav Chropovský (ed.), *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha – Bratislava 1985, s. 107–139.

Pavel KOUŘIL (ed.), *Die Frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*, *Materialien der internationalen Fachkonferenz Mikulčice*, 25.–26. 5. 2004, *Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno*, Brno 2005.

Bořivoj NECHVÁTAL, *Radomyšl. Raně středověké pohřebiště*, Praha 1999.

Karol PIETA – Alexander T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa*, in: Karol Pieta – Alexander T. Ruttkay – Matej Ruttkay (ed.), *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva*, Nitra 2007, s. 21–70.

Lumír POLÁČEK, *Zur Erkenntnis der höchsten Eliten des grossmährischen Mikulčice. Gräber mit beschlagenen Särgen*, in: Pavel Kouřil (ed.), *Die Frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*, *Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno* 25, Brno 2006, s. 137–156.

Bibiana POMFYOVÁ, *Karolínska architektúra – k otázkám jej vplyvu a recepcie*, *Zborník Slovenskeho národného múzea, Archeológia Supplementum* 4, 2011, s. 53–69.

Josef POULÍK, *Nález kostela z doby říše Velkomoravské v trati „Špitálky“ ve Starém Městě*, *Památky archeologické* 46, 1955, s. 307–351.

Tatiana ŠTEFANOVIČOVÁ, *Architektúra Velkej Moravy v európskom kontexte*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Zdeněk Měřínský (ed.), *Velká Morava mezi Východem a Západem*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 17, Brno 2001, s. 397–406.

Dušan TŘEŠTÍK, *Založení pražského a moravského biskupství*, in: Alfred Wiczorek – Hans Martin Hinz (vyd.), *Střed Evropy okolo roku 1000*, Svazek esejí 1–2, Katalog, Praha 2002, s. 144–145.

Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyrl a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013.

Karl Hans WEDEPOHL, *Karolingian Glass from Staré Město – Sady (Moravia, Czech Republic)*, *Journal of Glass Studies* 54, 2012, s. 93–95.

Z PERSPEKTIVY VÝCHODOFRANCKÉ ŘÍŠE: MORAVA A JEJÍ MOCENSKÝ VZESTUP ZA KNÍŽETE ROSTISLAVA

Christian Lübke

Based on the assumption that the dignity of Emperor Otto I in the 6th decade of the 10th century should, in contrast with the Byzantine emperors, be assessed according to the power of the Slavic princes who were their subjects, this article examines the question of the emergence of the Moravians and their princes from a position that was originally an inferior one. Thus in the initial stages (822) they were just one link in a chain of gentile communities (gentes) under the control of the Carolingians, who still clung to their pagan beliefs. In the written sources, a socioeconomic basis for the gradual emergence of the Great Moravian Empire in this situation is not apparent. However, a gradual emancipation is indicated by the adoption of the Christian belief, the intensification of relations with the highest Frankish-Bavarian noblemen at the eastern end of the Frankish empire, adept geopolitical positioning as a basis for Greek missionary activities, and successful military defensive actions during the rule of Prince Rostislav, culminating in Svatopluk becoming the godparent to a scion of the Carolingian dynasty, in a complete reversal of traditional roles.

Key words: Carolingians and Slavs, Frankish external political control, political instrumentalisation of baptism and missionary activities, geopolitical position of the Great Moravian Empire, emancipation of Mojmirid rulers in relation to the Frankish noblemen

Klíčová slova: Karlovci a Slované, politika ve franckém předpolí, politická instrumentalizace křtu a misie, geopolitická poloha Velké Moravy, emancipace Mojmirovců ve vztahu k franckým vladařům

„Neměli byste ignorovati to, že mému pánu jsou poslušna knížata slovanská, mocnější než bulharský král Petr, který pojal za manželku dceru císaře Christofora“ – těmito slovy dodával biskup Liudprand z Cremony, vyslanec císaře Oty I. Velikého na důrazu, když na přání svého pána během pobytu na dvoře byzantského císaře Nikefora Fokase v roce 968, žádal o ruku byzantské (v purpuru zrozené) princezny pro Otova syna, rovněž pojmenovaného Oto (II.).¹ Byla to velitelská pravomoc nad slovanskými knížaty, kterou Liudprand uplatnil jako rozhodující kritérium, a na základě které chtěl dokázat, že saský vládce Oto, jež v roce 962 jako římský císař vykročil ve stopách Karla Velikého, je hoden dosažení nejvyšší možné pocty, a to příbuzenského svazku s byzantským císařem.

Události spojené s touto anekdotou, kterou vyslanec zahrnul do podrobné zprávy o své misii, se odehrály o více než sto padesát let později po korunovaci římského císaře Karla, ale přesto se zdají být příhodné pro charakteristický pohled na příslušníky slovanského rodu, kteří se ve „smýšlení“ své doby nacházeli kdesi mezi oběma říšemi, a také geopoliticky soupeřili na misijním poli obou velmocí od 9. století, a kteří

v té době pomalu vystupovali ven ze své „šedé zóny“.² Vezmeme-li jako měřítko písemné prameny, které vznikaly u obou sousedů, potom Moravané patřili k aktérům historických událostí na východním okraji francké říše, kde byla jejich jmenovitě uváděná knížata ve své době zmiňována častěji než jiná, a to v neposlední řadě kvůli činnosti obou slovanských apoštolů, Cyrila a Metoděje. Soudě však podle pozornosti, kterou tomuto historickému fenoménu věnovalo dřívější vědecké bádání i laická veřejnost, mohlo by se zdát, že Moravané v raném středověku nezaujímalí ve formování nadregionálních mocenských struktur ve východní Evropě dlouhou dobu žádnou významnou pozici. Tento názor však vyvrátily archeologické nálezy z 50. let 20. století, které vzbudily rozruch a následně byly prezentovány na mezinárodních výstavách. Jakmile bylo bohaté dědictví Moravanů a vysoká kvalita jejich hmotné kultury (po umělecké i řemeslné stránce) zřejmé, objevily se nové úvahy o jejich roli v historickém vývoji zemí, které nazývá *Bavorský Geograf* ve svém seznamu národů zeměmi „na severním břehu Dunaje“. Tyto úvahy vyvrcholily názorem, že moravská říše Mojmirovců sloužila dokonce jako příklad pro organizaci pozdějších knížecích států v 10. století (Čechy, Polsko, Maďarsko),

¹ *Liudprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*, in: *Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. Joseph Becker, MGH Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum, 41, 3. vyd. Hannover – Leipzig 1915, s. 175–212; s překladem do němčiny: *Liudprands Gesandtschaft an den Kaiser Nikephoros Phokas in Konstantinopel*, ed. Albert Bauer – Reinhold Rau, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 8)*, 2. vyd. Darmstadt 1977, s. 524–589. K této zprávě naposledy Christian LÜBKE, *Ottonen, Slaven und Byzanz*, in: Maciej Salamon – Marcin Wołoszyn – Alexander Musin – Perica Špehar – Matthias Hardt – Mirosław P. Kruk – Aleksandra Sulikowska-Gąska (ed.), *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, Kraków 2012, sv. 1, s. 175–181.

² Název „šedá zóna“ použil Aleksander Gieysztor k označení celoplošně podobné materiální kultury při současně malé politické diferenciaci, zasahující až do 9. století. Srov. Aleksander GIEYSZTOR, *L'Europe nouvelle autour de l'an mil: la papauté, l'Empire et les „nouveaux venus“*, *Conferenze dell'unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte* in Roma 13, Roma 1997; TÝŽ, *L'Europe chrétienne autour de l'an mille et ses nouveaux adhérents*, in: Przemysław Urbańczyk (ed.), *Early Christianity in Central and East Europe*, Warszawa, s. 13–19.

a sice zprostředkovaně jako chybějící článek ke karolinské říši, ze které převzala základní prvky.³

V porovnání s cennými a pro výzkum velmi poučnými archeologickými nálezy však nebylo možné informační potenciál zpráv písemných pramenů od dob jejich prvních edic nijak významně rozšířit. S ohledem na archeologicky prokázány význam moravských knížat a jejich sídel se však poněkud změnila perspektiva pohledu na roli vládařů v kontextu válečných střetů a napjatých politicko-diplomatických vztahů mezi frankou a byzantskou říší, týkající se existence věrných stoupců, jako rané formy národního utváření a přirozeně i s ohledem na cyrilometodějskou misi. Otázce západní perspektivy a vnímání událostí v prostoru Moravy, nepřilíhající vzdálené od bavorsko-východofrancké metropole Řezna v 9. století, až po začátek misie slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje, kterou lze vysledovat vlastně pouze za pomoci písemných pramenů, je věnována následující úvaha, která využívá srovnání událostí podél východních hranic východofrancké říše.⁴

Kromě ojedinělých zmínek především v říšských análech⁵ a po jejich zániku v roce 829 ve *Fuldských análech*⁶ a také v *Bertiniánských letopisech*⁷ je v podstatě jen velmi málo dobových textů, které mohou svým charakterem sloužit jako doklad a odůvodnění zásadního zájmu frankých vládařů o východní sousedy. Jedním z nich je již zmíněný seznam národů *Bavorského Geografa*, jehož vznik sice nedokážeme časově přesněji zařadit, dá se však uvažovat o dvoře v Řezně 2. poloviny 9. století. Tento seznam může být jistě považován za výraz všeobecného zájmu o celý velký prostor „severně od Dunaje“, který se rozkládal od slovanského osídlení přímo na východní hranici franké říše téměř po území kolem Volhy (k Chazarům). V celku by bylo možné z názvů obsažených v seznamu a počtu jim přiřazených *civitates* vyvodit, že se jednalo o cíleně budovanou sbírku informací, pocházejících od obchodníků ze vzdálenějších

míst, putujících přes Řezno.⁸ U druhého, časově předcházejícího textu se jedná o 7. článek Diedenhofenského kapitulaře (805) s obsaženými ustanoveními o úpravě provozu na východní hranici, především se zákazem vývozu zbraní.⁹ Obě tyto písemnosti, s ohledem na skutečnost, že každá je jedinečná a obě vznikly pravděpodobně v nemalém časovém odstupu, společně dokumentují vůli frankých vládařů k politické a vojenské kontrole svých východních sousedů, aniž by s tím byla ovšem spojena totální izolace. Navíc případné pochybnosti o bezpečnosti na východě mohly být vyváženy obchodními zájmy, a rovněž určitým úmyslem vládařského dvora, využít možnou misi jako politický nástroj, což se však mělo stát záměrem teprve mnohem později – v ottonské době.¹⁰ Třetí text, který ovšem vznikl teprve na začátku 10. století, a tedy již za změněných politických podmínek, je *Raffelstettenský celní řád*,¹¹ který však má spíše regionální charakter. Tím, že zmiňuje „trh Moravanů“ (*mercatus Merharorum*) však současně ukazuje význam tohoto prostoru, takže lze s jistotou vycházet z toho, že funkce zmíněného trhu měla nadregionální význam, který zasahoval směrem přes Dunaj dokonce až k Černému moři. Konečně je třeba také připomenout pamětní spis salcburské církve z roku 870 – *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*,¹² který však dokumentuje pohled frankých vládařů na východ pouze nepřímo s lokálním omezením, přičemž se jej pokouší ovlivnit. Jeho tvůrce byl zcela jistě „příslušníkem salcburské církve, který chtěl východofranckého krále Ludvíka Němce získat pro stanovisko arcibiskupa Adalwina (859–873) a bavorské církve ve sporu s Metodějem.“¹³ Salcburský arcibiskup však chtěl působení tohoto řeckého biskupa „zabránit pouze v Panonii“,¹⁴ a autor spisu *Conversio*, pravděpodobně sám Adalwin, se zapřísahal, že se „pravdivě opírá“ o „anály císařů a králů frankých a bavorských“.¹⁵

Nástroje, které franká strana používala k prosazování svých zájmů na druhé straně hranic ve vlastní říši, jsou dobově dokumentovány na začátku 9. století říšskými anály, především

3 Tento názor zastával především Dušan TŘEŠTÍK, *Von Svatopluk zu Boleslaw Chrobry / Od Svatopluka po Boleslava Chrabrého. Die Entstehung Mitteleuropas aus der Kraft des Tatsächlichen und aus einer Idee*, in: P. Urbańczyk (ed.), *The Neighbours of Poland in the 10th Century*, Warszawa 2000, s. 111–145.

4 Tyto úvahy nemohou zahrnout detailně všechny okolnosti vzniku moravského panství, především ne události v Panonii spojené s knížetem Pribinou a Kocelem (Chezilem), události ve východním Bavorsku a rozepře mezi Římem a Cařihradem. Četné dílčí aspekty tohoto celého komplexu se nacházejí v nejnovějším díle doplněném o komentáře a další písemnosti Herwiga Wolframa, *Edition der Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen*, 2. přepracované vyd. Lubljana/Laibach 2012. Detailnější analýzu tématického celku nalezneme zde: D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a Střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006. Informativní přehled církevně-politických souvislostí a ambicí ve vztahu k Moravanům uvádí Arnold ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufer*, Berlin 1984, s. 238–247; za zmínku stojí také Charles R. BOWLUS, *Franks, Moravians and Magyars. The Struggle for the Middle Danube, 788–907*, Philadelphia 1995, s. jižní lokalizaci Moravanů, která je pro zde pojednáváné otázky irelevantní a jejími zastánci byli již Imre Boba a Martin Eggers.

5 *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Laurisenses maiori et Einhardi*, ed. Friedrich Kurze, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 6, Hannover 1895, s. 1–178; s německým překladem *Die Reichsannalen mit Zusätzen aus den sog. Einhardannalen [Annales regni Francorum]*, přel. R. Rau, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, 1 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 5), Darmstadt 1974, s. 9–155.

6 *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum Orientalis*, ed. F. Kurze, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 7, Hannover 1891 (2. vyd. 1978); s německým překladem: *Jahrbücher von Fulda*, ed. R. Rau, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, 3 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 7), Darmstadt 2002, s. 19–177.

7 *Annales Bertiniani*, ed. Georg Waitz, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 5, Hannover 1883; s německým překladem: *Jahrbücher von St. Bertin*, ed. R. Rau, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, 2 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 6), Darmstadt 1969, s. 11–287.

8 U *civitates* se jedná o osídlená území nebo mikroregiony, řečeno moderní terminologií, jejichž součástí bylo opevnění, většinou hradní val vybudovaný ze dřeva a hlíny. Vzhledem k důkladnému komentáři četných entonym „Bavorského Geografa“ je třeba vyzdvihnout verzi vydanou Aleksandrem Nazarenkem. Viz Aleksandr V. NAZARENKO, *Opisanie gorodov i oblastej k severu ot Dunaja, ili Bavorskij Geograf*, in: A. V. Nazarenko, *Nemeckie latínajazyčné istočniki IX–XI vekov. Teksty, perevody, kommentarii*, Moskva 1993, s. 7–58. K Moravanům (*Marharii*, in der *Völkerliste Marharii habent civitates XI*) zde viz s. 21, pozn. 15. „Jako téměř všeobecně akceptovaný“ řadí Nazarenko *merehani* (*Est populus quem vocant merehanos. isti habent civitates XXX*) zmiňované v seznamu o několik řádků dále, za Bulhary, k „západoslovanským Moravanům“ (s. 22, pozn. 17). Obojí, *Marharii* a *merehani*, patří každopádně dle vysvětlení Bavorského Geografa k těm *regionum*, „které leží na naší hranici“ (*Iste sunt regiones que terminant in finibus nostris*). Jazykově se v každém případě *merehani* řadí k *Marharii*, jak v dopise vztahujícím se k Moravě píše markrabě Arbo králi Arnulfovi mezi lety 887 a 896 – zde srov. Hansmartin SCHWARZMAIER, *Ein Brief des Markgrafen Arbo an König Arnulf über die Verhältnisse in Mähren*, *Frühmittelalterliche Studien* 6, 1972, s. 55–66, zde s. 57.

9 *Kapitular von Diedenhofen*, ed. Alfred Boretius, in: MGH *Capitularia regum Fancorum I* (MGH *Leges II/1*), Hannover 1883 (2. vyd. 1960), č. 44, s. 123, odst. 7.

10 Otázce misijní politiky cílů založení arcibiskupství v Salcburku Karlem Velikým a v Hamburku Ludvíkem Chrabrým zde není věnována pozornost. Ve srovnávací studii založení obou těchto arcibiskupství Brigitte Wavra takové motivy pro Salcburk výslovně nerozeznala. Viz Brigitte WAVRA, *Salcburk und Hamburg. Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit*, Berlin 1991, s. 137nn.

11 *Inquisitio de thelonijs Raffelstettensis*, ed. A. Boretius – Victor Krause, in: MGH *Capitularia regum Francorum*, II (MGH *Leges II/2*), Hannover 1897, č. 253, s. 249–252.

12 Nejnovější edice s překladem H. Wolframa, *Conversio*, s. 57–81.

13 *Tamtéž*, s. 25.

14 *Tamtéž*, s. 25.

15 *Conversio*, ed. H. Wolfram, kap. 10, s. 72: „[...] conamur, prout veracius in chronicis imperatorum et regum Francorum et Bagoariorum scriptum reperimus, scire volentibus manifestare.“ K tomu komentář H. Wolframa, *Conversio*, s. 166.

pro oblasti Polabských a Pobaltských Slovanů dále na sever, kde oba kmenové svazy Veletů a Obodritů představovaly hlavní faktory,¹⁶ dále to byli Srbové v oblasti Sály – Labe, nad nimiž byl v polovině 9. století jako dozor ustanoven Thakulf, *dux Sorabici limitis*, který znal jejich pravidla a zvyklosti (*leges et consuetudines Sclavicae gentis*), jak zmiňují *Fuldské anály* k roku 849.¹⁷ Jednalo se o kontrolu a ovládnutí slovanských společenstev vojenským nátlakem i diplomatickými prostředky. K tomu patřilo též a především potvrzování vlády jednotlivým knížatům nakloněným Frankům nebo také skrze přání *populi* příslušných *gentes*, což mělo rozhodující vliv na jejich dosazení.¹⁸ Tato knížata prokazovala potom svými pravidelnými návštěvami na říšských sněmech svoji vazbu k říši a oddanost císaři.

Spektrum slovanských rodů – *gentes*, které byly při takových příležitostech zastoupeny svými reprezentanty, bylo v roce 822 poprvé doplněno o Moravany, jejichž vyslanci se stejně jako ostatní objevili „s dary“ u císaře Ludvíka Chrabrého ve Frankfurtu nad Mohanem.¹⁹ To může vypovídat o určité francké kontrole i nad územím jihovýchodního okraje francké říše (území Avarů), které bylo stále pod franckým vlivem, ale docházelo zde již k postupnému zániku této bývalé velmoci. A právě při příležitosti návštěvy u císaře se dozvídáme naposledy o „Avarech žijících v Panonii“, protože po porážkách s franckými vojsky v letech 786–796 jich zůstaly v Panonii jen poslední skupiny. Toto poselství je vůbec posledním dokladem o politické existenci Avarů, dochovaným v písemných pramenech právě v okamžiku, kdy se Moravané poprvé objevují v dějišti evropských událostí.

Zároveň se jedná o jedinou zmínku o Moravanech v říšských análech, jejichž místo vzhledem ke slovanským sousedům všeobecně a především vzhledem k Moravanům později zaujaly anály říšského opatství ve Fuldě a rovněž *Conversio*, vzniklé roku 870, jehož vyprávění však zasahuje do doby dřívější, právě do doby prvních zmínek o Moravanech. Týkají se knížete Pribiny z Nitry (*Neutra*), který byl vyhnán Mojmirém, moravským knížetem (*exulatus a Moimaro duce Maravorum*).²⁰ Pribina, jak dále vypráví *Conversio*, potom přešel přes Dunaj k markraběti Ratbodovi – událost, u které není známý přesný rok, ale dle výzkumu lze odhadovat, že to bylo „kolem roku 833“.²¹ Každopádně to dobře zapadá do mozaiky francko-slovanských vztahů, které jsou známé ze severní hranice říše, a ve kterých se významně uplatňoval princip *divide et impera*. Určitou paralelu představuje spor mezi dvěma knížaty Veletů, bratry Milegastem a Čeladragem, který byl v roce 823 osobně přednesen před císařem. Ten rozhodl ve prospěch mladšího Čeladraga, pro kterého hovořila

16 Tehdejší události viz podrobně Wolfgang Hermann FRITZE, *Probleme der abodritischen Stammes- und Reichsverfassung und ihrer Entwicklung vom Stammesstaat zum Herrschaftsstaat*, in: Herbert Ludat (ed.), *Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder*, Gießen 1960, s. 141–219; kromě toho Chr. LÜBKE, *Herrschaftsrepräsentation und -imitation im Wechselspiel zwischen Karolingern und Slaven in der Zeit Karls des Großen und Ludwigs des Frommen*, in: Zofia Kumatowska (ed.), *Ślowiańszczyzna w Europie Średniowiecznej*, sv. 1, Wrocław 1996, s. 105–112.

17 *Annales Fuldenses ad a. 849*, s. 38.

18 To, že tyto rozhodovací prvky byly užívány i na jihu, ukazuje ustanovení o následnictví knížete Borna z Dalmácie a Liburnie z roku 821, kdy byl jeho synovec Vladislav (*Ladaslavus*) *petente populo atque consentiente imperatore* císařem Ludvíkem Chrabrým prohlášen za vévodu – *dux*. Viz *Annales regni Francorum ad a. 821*, s. 155.

19 *Annales regni Francorum ad a. 822*, s. 159: „In quo conventu omnium orientaliu Slavorum, id est Abodritorum, Soraborum, Wilzorum, Beheimorum, Marvanorum, Praedenecentorum, et in Pannonia residentium Abarum legationes cum muneribus ad se directas audivit.“

20 *Conversio*, kap. 10, s. 72.

21 A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft*, s. 239; H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 18.

i skutečnost, že se pro něj vyslovil veletský *populus*.²² Situaci takto ukončeného, avšak předtím existujícího dvojvládní dvou slovanských knížat, sám císař Ludvík přivodil o několik let dříve u Obodritů, sousedů Veletů, zřejmě proto, aby zabránil příliš samostatné politice samovládce Slavomíra; každopádně v roce 817 vydal nařízení, že se má podělit o vládu se synem svého předchůdce Dražka, Čedragem. Kníže Obodritů, který byl tímto popuzen, nato vypověděl společenství s Franky, spojil se s Dány a podnikl neúspěšný výpad proti hradu Esesfeld u Itzehoe, který byl založen již Karlem Velikým.²³ V roce 819 byl zajat francko-saským vojskem a dopraven do Cách.²⁴ Čedrag, který se tak definitivně dostal do popředí, byl však v roce 821 rovněž nařčen, že se spojil s nepřátelskými Dány proti císaři, takže si francká strana vzpomněla na uvězněného Slavomíra a poslala ho zpět do vlasti, do které však nedorazil, neboť cestou domů zemřel.²⁵

Přesně do doby těchto sporů na severu spadají události z let 818–823, které otřáslý předpolím francké říše na jihovýchodě, a o kterých jeden ze zúčastněných – dalmatský kníže Borna – podal zprávy několikrát osobně nebo prostřednictvím vyslanců.²⁶ Bornovým konkurentem a protivníkem byl kníže Ljudevit, sídlící v Dolní Panonii mezi Drávou a Sávou, který byl po určité dobu i spojencem Srbů, na jejichž území se rozvinul konflikt přesahující rámec regionu, do něhož byla zapojena i francká říše, Bulhaři a Byzanc.²⁷ Stejně jako proti sobě na severu bojovali blízcí příbuzní, tak i tchán Ljudevita padl po boku Borna a Ljudevit sám v roce 823 vyhledal útočiště u Bornova strýce, ale nalezl u něj zradu a také smrt. A tak i zde musela být potvrzována příslušnost k francké říši pravidelnými návštěvami *ad praesentiam regis/imperatoris*.²⁸

Při tom všem se nedá mluvit o franckých snahách o křesťanské misie u dotyčných Slovanů, kromě jedné výjimky, která však zůstala kvůli brzké smrti slovanského aktéra bez účinku. V roce 821 totiž Slavomír poté, co byl propuštěn z vězení a vyslán zpět jako kníže Obodritů, přijal křest. I když o okolnostech a motivech křtu není nic známo, zdá se přinejmenším, že akt křtu a císařem poskytnutá ochrana měly přímou souvislost. Obzvláště působivě podané jsou slavnostní ceremonie u příležitosti křtu dánského krále Haralda Klaka v Ingelheimu císařem Ludvíkem Chrabrým roku 826.²⁹ Dánové (kromě Haralda se zúčastnili i jeho manželka, syn a doprovod) přitom vykonali nejen samotný náboženský akt, nýbrž i řádný rituál přestupu k nové víře. Nově pokřtění, oblečení podle franckých zvyklostí, tak zcela převzali francký způsob života.³⁰ I tento křest však zůstal bez dopadu, neboť Harald Klak, pokud vůbec ještě Dánsko mocensky získal, byl ze země opět brzy vyhnán.

V případě Pribiny, vyhnáného moravským knížetem Mojmirém, se scénář křtu v Ingelheimu neopakoval. Neboť Pribina byl totiž po svém útěku sice přiveden prefektem východních zemí

22 *Annales regni Francorum ad a. 823*, s. 160.

23 *Annales regni Francorum ad a. 817*, s. 147.

24 *Annales regni Francorum ad a. 819*, s. 149nn.

25 *Annales regni Francorum ad a. 821*, s. 157.

26 *Annales regni Francorum ad a. 819*, s. 152; k tomu H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 317.

27 Naposledy události vylíčil H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 317–319.

28 *Tamtéž*, s. 318.

29 *Ermold le Noir, Poeme sur Louis le Pieux et épitres au Roi Pipin*, ed. Edmond Faral, Paris 1932, v. 2234–2279; *Annales regni Francorum ad a. 826*, s. 169nn.

30 A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft*, s. 216–23.

Ratbodem před krále Ludvíka Němce a na jeho příkaz podroben výuce křesťanství, křest se však odehrál v kostele dvora v Traismauer,³¹ a tedy pravděpodobně v Ludvíkově nepřítomnosti. Na rozdíl od obodritského knížete Slavomíra, přišel Pribina na svém vlastním území do kontaktu s křesťanstvím již dříve, neboť jak uvádí *Conversio*, nechal vysvětit arcibiskupem Adalramem ze Salcburku (před svým útekem) kostel v Nitře.³² Při srovnání se severozápadním osídlením Slovanů existuje ještě další rozdíl, na který poukázal Herwig Wolfram. Podle něj byl Kocel, jenž doprovázel svého otce Pribinu na jeho cestě do Bavorska, již křesťanem a jeho jméno ukazuje na francko-bavorskou příbuznost z matčiny strany. Takže i s ohledem na pozdější pozici Kocela je třeba počítat s „již dlouho prověřenými vztahy“ mezi Pribinou a zplnomocněnci z východu. Přeneseme-li toto na celou situaci, znamenalo by to, že „příslušníci německé (*theodisk*) a slovanské šlechty v dané oblasti se vzájemně uznávali za sobě rovna a vystupovali po stránce politické a sociální společně“, tedy byl vytvořen jakýsi „koiné“ (interdialekt) uvnitř a na hranici bývalé říše Avarů.³³ Taková situace nastala na severu teprve až v 10. století.³⁴

Bez ohledu na možné dalekosáhlejší francké záměry ve vztahu k Pribinovu křtu se každopádně ukázal slovanský kníže jako nejspíš stoupenec krále. Možná proto, že se nezasadil více o jeho návrat, v což Pribina doufal. Pribina totiž prchl dál k Bulhářům, s Franky se pak ale přece jen smířil a následně od nich dostal jako léno Dolní Panonii, kterou mu Ludvík v roce 847 dokonce propůjčil do vlastnictví.

Přestože chybí konkrétní zprávy o rozloze bývalého území ovládaného Pribinou, je z dalšího vývoje přece jen zřejmé, že zabránění Nitry Mojmirém a začlenění tohoto hradu do jeho knížectví, položilo základ pro další vzestup Moravy, která se zcela zřejmě (neovlivněná absencí křesťanských prvků) vyvíjela v souladu s franckými sousedy. Další zpráva o Moravanech pochází až z roku 846, kdy král Ludvík krátce po Mojmirův smrti (nebo násilném sesazení) souběžně s již dříve uplatňovanými opatřeními Franků vůči jejich východním sousedům, podnikl polní tažení a postaral se, aby se jeho kandidát Rostislav, Mojmirův synovec, dostal na moravský knížecí trůn.³⁵ Z poněkud strohého líčení ve *Fuldských análech* lze rozpoznat průběh událostí, připomínajících válečné tažení Karla Velikého proti *civitas Dragawiti* knížete Veletů, Dragovíta v roce 789 a pozdější nařízení Karla Velikého a Ludvíka Chrabrého o knížecí nadvládě u Obodritů a Veletů.

To, že křesťanství mělo v politice krále Ludvíka hrát nyní významnější roli než dříve, je zřejmé už z toho, že král byl aktivní již rok před tažením proti Moravanům, a u jejich západních sousedů – v Čechách přiměl čtrnáct knížat (*duces*) k tomu, aby přijali křest.³⁶ Ohledně Rostislava sice není známa žádná konkrétní zmínka o jeho křtu, ale obecně je akceptována teze, že již byl křesťanem v okamžiku, kdy ho král Ludvík ustanovil moravským

knížetem.³⁷ A dá se spekulovat o tom, že byl předtím vychován v bavorském klášteře. Příkladnějším se pro srovnání nabízejí dva konkrétní případy. Za prvé již v 8. století byli Korutanci Cacatius a Chotimír, syn a synovec knížete Boruta – kterým se na jeho popud dostalo v Bavorsku křesťanského vzdělání – vysláni po jeho smrti jeden po druhém Franky zpět do vlasti, aby působili jako knížata pod franckou nadvládou.³⁸ A za druhé v 10. století, když byl Havolan Tugumír po dobytí hlavního hradu na svém kmenovém území v Braniborsku odveden na výchovu do Saska, odkud ho král Oto I. propustil v roce 940 do Braniborska, kde se nakrátko ujal vlády, aby ji pak opět předal králi.³⁹

V každém případě král Ludvík doufal, že při dosazení Rostislava stejným způsobem dostane Moravu pod svou nadvládu a připojí ji, s očekáváním úspěšného rozvoje křesťanství. Podíváme-li se na formulaci v 11. kapitole Mohučského koncilu, pojednávající o případu šlechtice Albgise, který unesl ženu jistého Patrika na Moravu, „na nejzazší hranici říše“ kde již existovalo „křesťanství, byť jen hrubých rysů rodu (*gens*) Moravanů“.⁴⁰ Z církevního pohledu byl tento zločin vnímán Moravany nově obrácenými na víru stále ještě jako prohřešek, ale z pohledu Albgise se Morava hodila jako útočiště především proto, že mu poskytovala bezpečí před nástrahami od autorit francké říše. I když se odtud Albgis nakonec sám vrátil a byl předveden před koncil, zdá se, že jeho pohled na Moravu byl rozšířený obecně, protože Rostislavovo panství bylo tehdy útočištěm odpůrců východofranckého krále, přičemž základem bylo vzájemné politicko-sociální uznání ve vztahu s Pribinou a jeho synem Kocelem.

První, kdo se nezávisle na králi spojil s Rostislavem, byl dlouholetý prefekt východních zemí, Ratbod, který byl roku 854 uvolněn ze své funkce – ve stejném roce, ve kterém moravský kníže podle údajů starších *Salcburských análů* započal povstání *carmula*.⁴¹ Rostislav se očividně snažil zbavit závislosti na králi Ludvíkovi, k čemuž se nabízela spolupráce s bavorsko-franckou opozicí, v jejímž čele měl brzy stanout Ludvíkův syn Karloman. S dočasnou přítomností členů bavorsko-francké elity na Moravě (nikoliv ve funkci politicko-vojenského dohledu, nýbrž jako spojenců proti králi) bylo dosaženo nové situace ve vztazích Franků ke svým slovanským sousedům o sto let později, v době, kdy saští šlechticové Wichmann a Ekbert přešli do slovanské oblasti a působili tam jako vojevůdci.⁴²

Přesně o sto let později, když král Oto rozhodl o válečném tažení proti Polabským Slovanům, jemuž osobně velel, a po následně

37 A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft*, s. 240; Ch. R. BOWLUS, *Franks*, s. 104.

38 *Conversio*, kap. 4, s. 64.

39 *Widukindí monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, ed. Paul Hirsch – Hans Eberhard Lohmann, MGH Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum 60, Hannover 1935; s německým překladem: *Die Sächsischen Geschichte des Widukind von Korvei*, přel. A. Bauer – R. Rau, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 8)*, 5. vyd. Darmstadt 2002, s. 1–183; k tomu Chr. LÜBKE, *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an)*, Bd. II, Berlin 1985, č. 66.

40 *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859*, ed. Wilfried Hartmann. MGH Concilia 3, Hannover 1984, s. 248: „Algis, qui uxorem Patrichi publice aufert ad extremos fines regni duxit in rudem adhuc christianitatem gentis Marasium.“; L. KÉRY, *Gottesfurcht und irdische Strafe: der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des Strafrechts*, Köln 2006, s. 37, konstatuje v tomto případě obzvláště obtížné posuzování zločinu právě kvůli jeho vnímání veřejností, nově obrácenou na víru.

41 *Annales ex annalibus Iuvavensibus antiqui excerpti*, ed. Harry Bresslau, in: MGH Scriptorum 30/2, Leipzig 1934, s. 727–744, zde ad a. 854, s. 744.

42 *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*, ed. Robert Holtzmann, MGH Scriptorum rerum Germanicarum, Nova Series 9, Berlin 1935, II/12, s. 51 nn.; *Widukind III/50*, s. 129 nn.; Chr. LÜBKE, *Regesten II*, č. 92.

31 *Conversio*, kap. 10, s. 72; H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 175 nn.

32 *Conversio*, kap. 11, s. 74; H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 186, časově vychází z doby „brzy po r. 821“; A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft*, s. 239, pozn. 5 se starší literaturou pro roky 827/28.

33 H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 186.

34 Chr. LÜBKE, *Slaven und Deutsche um das Jahr 1000*, *Mediaevalia Historica Bohemica* 3, 1993, s. 59–90, zvláště s. 80–86.

35 *Annales Fuldenses ad a. 846*, s. 36.

36 *Annales Fuldenses ad a. 845*, s. 35.

porážce donutil oba Sasy prchnout do Francie,⁴³ podniknul v roce 855 král Ludvík válečné tažení na Moravu, které však skončilo porážkou. Ludvík potom svěřil Karlomanovi správu východních zemí, přičemž došlo i k bojům s Moravany,⁴⁴ ale válečné tažení proti nim, zosnované králem Ludvíkem v roce 858 Karloman svévolně ukončil a dohodl se s Rostislavem. Zároveň nově uspořádal poměry ve východním Bavorsku tak, že odstranil do té doby úřadující příznivce dosazené jeho otcem – hrabata a rodová knížata. Jeho cílem bylo vybudovat samostatné panství ve východním Bavorsku a v části země východně od Innu.⁴⁵ Těmto aktivitám padl za oběť i Pribina, kterého v roce 860 zabili Moravané, s jejichž knížetem Rostislavem byl ve formálním spolenectví Karloman teprve později, od roku 861, a tím otevřeně odporoval otcí.⁴⁶ Na oplátku uzavřel Ludvík spolenectví s Bulhary a vedl války proti Karlomanovi (863) a Rostislavovi (864), avšak bez trvalého účinku. Pouze ve *Fuldských análech* se hovoří k srpnu roku 864 o vítězství krále nad Rostislavem na hradě (*civitas*) Dowina a o způsobu veřejné prezentace jeho nadvlády nad moravskými knížaty, což dobře odpovídá vyprávění podobných událostí z předchozích desetiletí, jako postavení zajatců a začlenění dalších reprezentantů (*universi optimi sui*) – podobně jako *populus* u Obodritů a Veletů – Moravanů do nalezení mírového urovnání.⁴⁷ V tomto okamžiku již „učitelé“, misionáři Cyril a Metoděj, vyslaní z Cařihradu, dorazili na Moravu, a jejich přítomnost mohla být jednou z příčin válečného tažení a důvodem sporů ve vyjednávání.

Rostislav každopádně po roce 864 prahl po tom, aby mohl nadále prosazovat samostatnou politiku. Karloman dosáhl v roce 865 od Ludvíka Němce rozdělení říše jako příslibu následnictví a panování v Bavorsku. Tím se však také změnila politická konstelace, neboť přestala existovat základna spolenectví mezi novým králem Bavorska a moravským knížetem. V následujících letech také začaly válečné rozmlísky mezi oběma bývalými spojenci a Rostislava stihl v roce 870 podobný osud, jako jeho předchůdce Mojmir – ve prospěch svého synovce Svatopluka, který ho sám vydal Karlomanovi, byl ze svého postu odstraněn. Tak se, i když jen přechodně, před začátkem Svatoplukovy svrchované vlády od roku 871, prosadila tradiční francká politika vůči rodům na východě, a dosazením dvou cizinců, Karlomanových správců – vévodů (*duces*) Engelschalka a Wilhelma,⁴⁸ kteří se ale neudrželi díky odporu Moravanů, došlo dokonce k pokusu jít zcela novou cestou. Nejpůsobivější známkou zaznamenaného sblížení německé a moravské elity je v té době navzdory všem rozmlíškám to, že Svatopluk se stal v roce 870 kmotrem Karlomanova vnuka, syna pozdějšího východofranckého krále Arnulfa, který byl pokřtěn jménem Zwentibold, což je jazykově přizpůsobená forma kmotrova jména. I když význam tohoto aktu z hlediska nejistoty budoucího následnictví je pouze relativní,⁴⁹ zůstává zde pozoruhodná skutečnost (*compaternitas*) mezi Arnulfem

z karolinské větve císařského rodu a slovanským knížetem Svatoplukem. Porovnáme-li to s výchozí situací v okamžiku císařské korunovace Karla nebo s okamžikem, kdy se Moravané poprvé objevili před císařem, a jako slovanští sousedé Franků působili jako jakási stafáž mocenské inscenace, byla Morava na počátku období vlády Svatopluka na cestě k emancipaci a panovníky francké říše.

Prameny

Annales Bertiniani, ed. Georg Waitz, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 5, Hannover 1883.

Annales ex annalibus Iuvavensibus antiqui excerpti, ed. Harry Bresslau, in: MGH *Scriptores* 30/2, Leipzig 1934, s. 727–744.

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum Orientalis, ed. Friedrich Kurze, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 7, Hannover 1891 (2. vyd. 1978).

Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Laurisenses maiori et Einhardi, ed. Friedrich Kurze, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 6, Hannover 1895, s. 1–178.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum, ed. Herwig Wolfram, in: Herwig WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien mit Zusätzen und Ergänzungen*, 2. vyd. Lubljana/Laibach 2012, s. 57–81.

Ermold le Noir, Poeme sur Louis le Pieux et épitres au Roi Pipin, ed. Edmond Faral, Paris 1932.

Inquisitio de theloneis Raffelstettensis, ed. Alfred Boretius – Victor Krause, in: MGH *Capitularia regum Francorum* II (MGH *Leges* II/2), Hannover 1897, č. 253, s. 249–252.

Jahrbücher von Fulda, ed. Reinhold Rau, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 3 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 7)*, Darmstadt 2002, s. 19–177.

Jahrbücher von St. Bertin, ed. Reinhold Rau, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 2 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 6)*, Darmstadt 1969, s. 11–287.

Kapitular von Diedenhofen, ed. Alfred Boretius, in: MGH *Capitularia regum Francorum* I (MGH *Leges* II/1), Hannover 1883 (2. vyd. 1960), č. 44, s. 122–126.

Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, ed. Wilfried Hartmann, MGH *Concilia* 3, Hannover 1984.

Liudprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana, in: *Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. Joseph Becker, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, 41, 3. vyd. Hannover – Leipzig 1915, s. 175–212.

Liudprands Gesandtschaft an den Kaiser Nikephoros Phokas in Konstantinopel, ed. Albert Bauer – Reinhold Rau, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (Ausgewählte*

43 Thietmar, II/12, s. 52; Widukind, III/55, s. 135; Chr. LÜBKE, *Regesten* II, č. 102.

44 *Annales Iuvavenses ad a. 856, 857*, s. 744; H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 16.

45 H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 240.

46 *Conversio*, kap. 10, s. 78: „Priwina, quem Maravi occiderunt“; *Annales Bertiniani ad a. 861*, s. 55 (Carlomannus [...] cum Resticio Winidorum regulo foederatur) a dále ad a. 862, s. 62 (Karlomanno, qui auxiliante Resticio Winido contra patrem rebellaverat).

47 *Annales Fuldenses ad a. 864*, s. 62: Rostislav „obsides, quales et quantos rex praecepit, necessitate coactus dedit; insuper cum universis optimatibus suis fidem se cunctis diebus regi servaturum esse iuramento firmavit.“

48 *Annales Fuldenses ad a. 871*, s. 73.

49 H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 294nn.

Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 8), 2. vyd. Darmstadt 1977, s. 524–589.

Opisanie gorodov i oblastej k severu ot Dunaja, ili Bavarskij Geograf, ed. Aleksandr V. Nazarenko, in: Aleksandr V. NAZARENKO, Nemeckie latinojazyčnye istočniki IX–XI vekov. Teksty, perevody, kommentarij, Moskva 1993, s. 7–58.

Die Reichsannalen mit Zusätzen aus den sog. Einhardsannalen [Annales regni Francorum], přel. Reinhold Rau, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, 1 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 5), Darmstadt 1974, s. 9–155.

Die Sachsengeschichte des Widukind von Korvei, přel. Albert Bauer – Reinhold Rau, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 8), 5. vyd. Darmstadt 2002, s. 1–183.

Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon, ed. Robert Holtzmann, MGH Scriptorum rerum Germanicarum, Nova Series 9, Berlin 1935.

Widukindi monachi Corbeiensis rerum gestarum Saxoniarum libri tres, ed. Paul Hirsch – Hans Eberhard Lohmann, MGH Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum 60, Hannover 1935.

BYZANTSKÁ MISIE A DOKLADY JEJÍHO PŮSOBENÍ NA POHANSKU U BŘECLAVI

Jiří Macháček

Unlike written reports, archaeological evidence of the Cyrillo-Methodian Mission on the territory of Moravia is very sporadic. Researchers have mainly searched for traces of activities of this Mission in religious architecture, in which, however, Byzantine influences were not yet reliably identified. The paper presents above all an attempt to solve this problem by carrying out functional analysis of building relics from Pohansko and other Great Moravian localities. The analysis is based on the reconstructed form of Byzantine liturgy, which has probably been used in Moravia by Constantine and Methodius. An important and hardly replaceable role in the variegated Eastern Rite was played by the narthex and the so-called skeuophylakion. Significant Great Moravian churches were extended by accessory buildings which may have fulfilled the function of both liturgical rooms.

Key words: Great Moravia, church, narthex, skeuophylakion, Byzantine

Klíčová slova: Velká Morava, kostely, narthex, skeuofylakion, Byzanc

Přestože se křesťanství na Moravu rozšířilo již několik desetiletí před příchodem Konstantina a Metoděje (*Dvorník 1970*, 96–97; *Třeštík 2001*, 125–126; *Vavřínek 1963*, 37; *2013*, 95–105), patří východní misie a s ní spojené kulturní impulsy k nejzajímavějším otázkám, kterými se naši historici i archeologové zabývají. Jestliže však v písemných pramenech zanechalo působení Byzantinců hlubokou stopu, pak archeologické doklady jejich přítomnosti na Moravě zůstávají stále poněkud zamžené. Kromě sporných a trvale diskutovaných odkazů v tvarosloví prozkoumané církevní architektury se jedná pouze o několik unikátních artefaktů. Nejvíce nálezů, jejichž původ hledáme v oblasti východního Středomoří, pochází z prostoru Uherského Hradiště a Starého Města, zvláště pak ze sadské vyvýšeniny. K dobře známým památkám, jakým je např. olovený křížek s řeckým nápisem z chaty II na „Sadech“ (*Galuška 1996*, 112), přibýly nedávno i zlomky skleněných lampiček (stemmed lamps, goblet lamps, and lamps with handles), které v nálezovém inventáři rozpoznala Hedvika Sedláčková. Lampičky sehrávaly důležitou roli v byzantské variantě křesťanské liturgie (*Galuška – Macháček – Pieta et al. 2012*, 91; *Młynarczyk 2006*, 26). Méně jisté předměty byzantské proveniencí známe i z Mikulčic. Jedná se např. o zlatý závěsek s perlami a červenou skleněnou vložkou imitující almandin (*Benda 1966*, Abb. 32; *Wieczorek – Hinz 2000*, 213). Nejprůkaznější doklad činnosti Konstantina a Metoděje se našel, poněkud paradoxně, mimo území vlastní Moravy – v maďarském Zalaváru, kde při výzkumu sídla Pribiny a Kocela objevil Béla Szöke fragmenty keramické láhve s vyrytými písmeny hlaholice (*Szöke 2010*, 48–50).

Následující text přináší krátké zamyšlení nad tím, zda i na Pohansku u Břeclavi můžeme identifikovat pozůstatky činnosti byzantské misie.

Pohansko u Břeclavi

Pohansko u Břeclavi řadíme k nejvýznamnějším místům Velké Moravy. Archeologické výzkumy ukazují, že plnilo řadu centrálních funkcí, zvláště v oblasti vojenské, správní, řemeslně-výrobní

a obchodní (*Macháček 2010*). Díky objevu dvou raně středověkých kostelů je zřejmé, že hrálo důležitou roli také jako středisko náboženského života v postupně se christianizující společnosti (*Čáp – Dresler – Macháček et al. 2011*). Rozlehlá aglomerace na Pohansku bezesporu existovala v době, kdy na Moravě působila byzantská misie, zvláště pak v té fázi, kdy v čele moravské církve stál Metoděj jako její arcibiskup. Tento poznatek neopírám pouze o poněkud vágní archeologickou chronologii, která prochází v poslední době zásadní revizí (*Dostál 1991; Galuška 2013*, 195–251; *Chorvátová 2004; Ungerman 2005*), ale především o mnohem exaktnější přírodovědné metody. Z Pohanska disponujeme dendrochronologickým datováním několika vzorků, z nichž výdřeva studny 203 z prostoru tzv. Lesní školky poskytla velmi kvalitní údaje. Studnu vybudovali ze dřeva, skáceného krátce po roce 882 (*Dresler – Humlová – Macháček et al. 2010*, 114–122), tedy nedlouho po vydání papežské buly *Industriae tuae*. V té době Metoděj triumfoval a upevnil své postavení v čele moravské církve, v níž prosadil i slovanskou liturgii, která byla dříve papežskou kurií zakazována. V roce 882 se vrátil na Moravu z Byzance, kterou navštívil po dlouhých 17 letech (*Vavřínek 2013*, 248–249, 258–260). Studna, která vznikla v době největšího rozmachu Metodějovy arcidiecéze i celé Velké Moravy, však nebyla na Pohansku izolovaná. Patřila do komplikované sídlištní struktury, tvořené řadou navzájem provázaných prvků, k nimž patřily nejen řemeslnické usedlosti se studnami v Lesní školce a dvě předhradí, ale i mohutné dřevohlinité opevnění s čelní kamennou zdí, které podle dendrochronologické analýzy vniklo také až někdy v 80. letech 9. stol. či dokonce později (*Dresler 2011*, 138–139; *Dresler – Humlová – Macháček et al. 2010*, 124). Nejvýznamnější část Pohanska však bezesporu tvořil tzv. velmožský dvorec, který byl středobodem zdejšího osídlení. Jednalo se o imitaci *palatia* karolinské falce a zřejmě i jednu z možných rezidencí velkomoravského panovníka nebo někoho z jeho blízkých (*Macháček 2008*). Na ploše cca 1 ha byl omezen mohutnou čtvercovou palisádou, budovanou minimálně ve dvou etapách, o jejíž fortifikační funkci nelze pochybovat (*Dostál 1969*). V jeho rámci rozeznáváme několik funkčních okrsků (*Dostál 1988*, 283): sakrální okrsek s kostelem a pohřebišťem,

rezidenční část s jednoprostorovými i víceprostorovými domy na kamenných a maltových podezdívkách, hospodářská část s ohradami pro dobytek, chlévy, stodolami, sýpkami atd. a velké nadzemní křbové stavby, které mohly mít shromažďovací funkci (Dostál 1975, 80). Jestliže celkovou podobu tzv. velmožského dvorce ovlivnily především západní vzory, pak při budování chrámu mohly zčásti působit i vlivy z byzantského prostředí.

Byzantské vlivy v církevní architektuře Pohanska u Břeclavi a dalších velkomoravských lokalit

Z Pohanska neznáme žádný konkrétní artefakt, který bychom mohli jednoznačně spojit s jihovýchodní Evropou či východním Středomořím. Výjimku tvoří hedvábní (Kostelníková 1973, 8–9; 1980), příp. brokát (Kalousek 1971, 105) z hrobů u kostela na velmožském dvorci. Drahocenné látky se na Velkou Moravu dostávaly buď z území Byzance, nebo je po hedvábné stezce přinášeli židovští kupci ze střední Asie (Charvát 1994, 114). Jedná se však o obchodní komoditu, příp. dary a nemusí (i když může, viz např. dary, které přináší Metoděj při svém návratu z Konstantinopole; Vavřínek 2013, 260) mít nic společného s byzantskou misí.

Jediným potenciálním zdrojem našich informací o působení Byzantinců na Pohansku tak zůstává kostel č. 1, prozkoumaný uvnitř velmožského dvorce (**obr. 1**). Jedná se o jednodílnou stavbu (délka 18,65 m, šířka 7,2 m) s odsazenou půlkruhovou apsidou a s téměř čtvercovým nartexem. Na jihovýchodní straně přiléhá k lodi malý přístavek. Chrám byl zbudován z lomového kamene, spojovaného vápennou maltou. Stěny byly omítnuté a obílené a uvnitř zdobené barevnými malbami. V lodi se nacházely zbytky kamenné tzv. předkněžištní přičky s průchodem uprostřed (Dostál 1992; Dostál – Kalousek – Macháček 2008; Kalousek 1961). Patří do skupiny kostelů s půlkruhovými apsidami, jejichž sepětí s kulturní sférou Byzance se snažil prokázat již

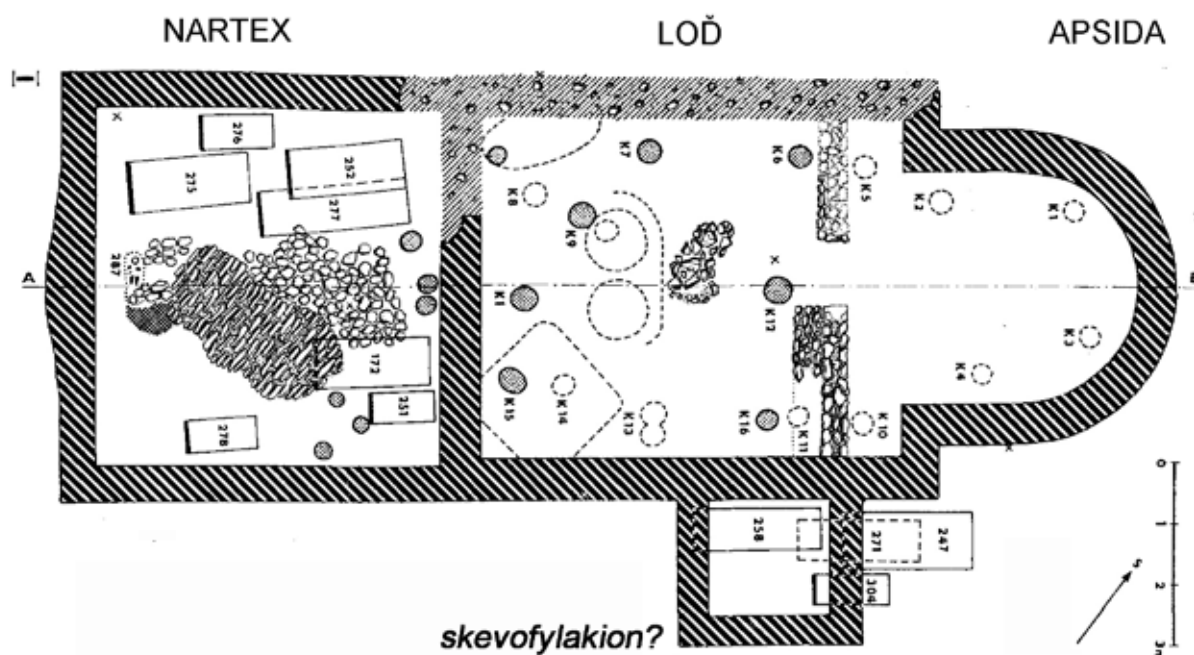
Josef Pošmourný (1964, 188–194; 1971, 43–48, 56–57). Jeho argumentace, založená na užití modulového systému při stavbě chrámu a tvaru apsidy však byla zpochybněna a dnes již není obecně akceptována (Dostál 1992, 85; Galuška – Poláček 2006, 96; Poláček 2008, 18; Vavřínek 1980, 280–281; 2013, 211).

Podle Vladimíra Vavřínka se činnost cyrilometodějské misie v církevní architektuře Velké Moravy nijak zvlášť neprojevila (Vavřínek 2013, 213). Výjimkou mohou být podle něj v tomto ohledu pouze přístavby nartexů, na něž zacílili svoji pozornost již starší badatelé, kteří upozorňovali na jejich souvislost s kulturní a misijní sférou byzantskou (Pošmourný 1964, 191). Tyto přístavby se však objevují již v pozdně antické křesťanské architektuře v adriatické oblasti i uvnitř karolinského světa (Kotrba 1964, 340; Richter 1965, 202). Jejich spojitost s pedagogickou činností Konstantina a Metoděje je možná (Vavřínek 1963, 141; 2013, 129, 213), nikoliv však jednoznačná. V jejich interiéru či v blízkém okolí (Uherské Hradiště – Sady, 3. kostel v Mikulčicích) se sice někdy objevují písátka – stily (Galuška 1996, 71; Poulik 1975, 84), které indikují církevní školu, u některých kostelů s nartexy však chybí (Staré Město – Špitálky, Pohansko). Písátka se přitom našla i mimo kostelní předsíně, např. u paláce v Mikulčicích (Poláček 2006, 8–9) či ve srubovém sídlišti v rámci sadského komplexu (Galuška 1996, 71). Luděk Galuška navíc správně upozorňuje, že školy existovaly na Moravě již před příchodem byzantské misie (Galuška 1996, 71–72). Vždyť i Gorazd, jediný z moravských žáků soluňských bratrů, kterého známe jménem, se u západních duchovních naučil číst (a zřejmě i psát) latinsky (Vavřínek 2013, 129). Z německého či dánského prostředí se o něco později dostávají stily i k severozápadním Slovanům (Gringmuth-Dallmer 2011, 93).

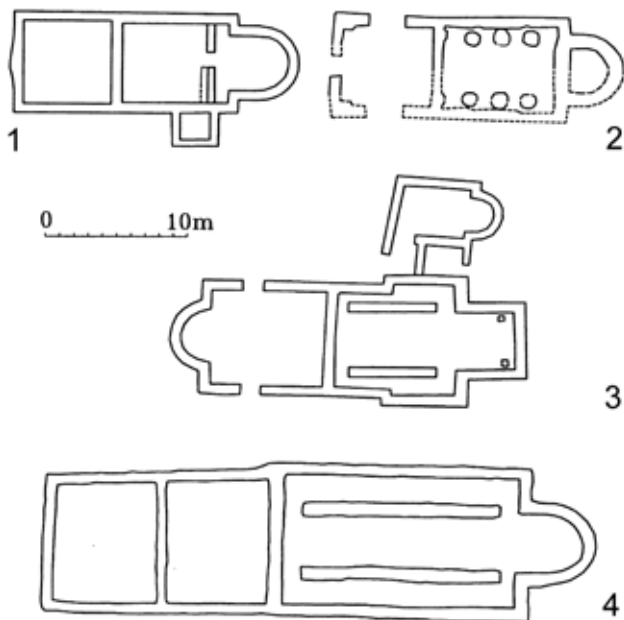
I přes tyto pochybnosti se domnívám, že nartexy nejen na Pohansku, ale i na dalších velkomoravských lokalitách opravdu souvisí s působením Byzantinců na Moravě. U všech čtyř předsíní (Staré Město – Špitálky, Pohansko – 1. kostel, Uherské Hradiště – Sady¹, Mikulčice – 3. kostel/bazilika), které z Moravy známe (**obr. 2**), je doloženo nebo se předpokládá,

Obr. 1. Břeclav – Pohansko. Kostel č. 1.

Podle B. Dostál 1992, 77, obr. 74 – upraveno.



¹ Teorii o tom, že by se v případě Sadů jednalo o tzv. Doppelkirche, nedávno odmítl V. Vavřínek (Vavřínek 2013, 130).



Obr. 2. Velkomoravské kostely s nartexy.

Podle L. Poláček 2008, 14, Abb. 12 – upraveno: 1 – Břec-lav – Pohansko, kostel č. 1; 2 – Staré Město – Špitálky; 3 – Uherské Hradiště – Sady; 4 – Mikulčice, kostel č. 3.

že byly přistavěny ke stávajícím kostelům až dodatečně (*Galuška 1996*, 56; *Galuška – Poláček 2006*, 102; *Poulik 1975*, 87). Na Pohansku u Břeclavi o tom podle F. Kalouska svědčí zcela zřetelné přerušení základového zdiva sterilním hlinito-písčítým podlozím a jisté rozdíly ve složení malty (*Kalousek 1961*, 143). B. Dostál (1975, 102) dodává, že nartex měl o něco užší základy, jiný druh i jinou úroveň podlahy a především průčelní stěna nartexu kostela překryla severovýchodní rameno starší fáze opevnění velmožského dvorce (*Dostál 1969*, 207). Postavení nartexu a potřeba většího prostoru pro pohřbívání okolo kostela mělo být příčinou přestavby ohrazení dvorce (*Dostál 1975*, 244). Dobudování nartexu nebylo asi příliš časově vzdálené od stavby vlastního chrámu, neboť jeho zdi nepřekrývají žádný hrob. Tak tomu ostatně bylo i v případě západní přistavby chrámového komplexu v „Sadech“ (*Galuška 1996*, 60) a do jisté míry i u mikulčické baziliky, kde sice příčka mezi nartexem a atriem překryla dva hroby, ale obvodové zdi přístavby žádný hrob nenarušují (*Galuška – Poláček 2006*, 125). Poněkud komplikovanější situace je ve Starém Městě v poloze „Špitálky“. Nyní se předpokládá, že základy nartexu překrývají hroby, ty se však podle původní interpretace měly nacházet v místech bočních stupů do nartexu, kde bylo zdivo údajně přerušeno (*Dostál 1992*, 75–78; *Galuška – Poláček 2006*, 102–103).

Přesnou dobu výstavby velkomoravských nartexů nelze jednoznačně určit. Z relativně chronologického hlediska se však vždy jednalo o jakousi „mladší“ fázi z doby, kdy vyvstala obecnější potřeba nartexů. Jak jsem uvedl již výše, těžko mohla být impulsem k jejich výstavbě pouze pedagogická činnost. Žáci se podle rozmístění stilů vzdělávali i jinde, a hlavně, potřeba škol vyvstala již na počátku christianizačního úsilí, zřejmě současně se stavbou prvních kostelů, které nartexy nemají. Své vlastní učedníky vychovávaly již prvotní misie, které přišly ze Západu (*Vavřínek 2013*, 105).

Vysvětlení, proč byly ke kostelům, které vznikaly již před příchodem cyrilometodějské misie (např. *Dostál 1990*, 39), dodatečně dostavovány předsíně, musíme proto hledat jinde. Zásadní příspěvek do diskuze o funkci a potažmo i datování a provenienci nartexů na Velké Moravě přinesla obšírná studie o liturgii cyrilometodějské misie z pera Andreje Škoviera (*Škoviera 2007*).

Není pochyb o tom, že „slovanští věrozvěstové“ sloužili mše (také?) podle ritu Jana Zlatoústého, postupně doplňovaného některými západními prvky (*Škoviera 2007*, 120; *Vavřínek 2013*, 119). Základ mešních obřadů zůstával byzantský, neboť i oslavou bohoslužbu konanou jako díkovzdání za dokončení slovanského překladu bible, celeburoval již zestárlý Metoděj podle byzantského ritu (*Vavřínek 2013*, 261).

Odpověď na otázku, jak taková byzantská liturgie na Velké Moravě vypadala, popsal již zmíněný Andrej Škoviera. Argumentuje, že se muselo jednat o tzv. katedrální či farský typ bohoslužby (řecky *asmatiki akoluthia*), která se používala v městských katedrálních chrámech, a kterou Konstantin i Metoděj dobře znali ze Soluně. Vyloučit však nelze ani mnišskou formu bohoslužby, neboť byla mnohem jednodušší, a členové misie směřující na Moravu většinou pocházeli z klášterního prostředí (*Škoviera 2007*, 104–105, 120–122). Podle G. Woolfendena se také mohlo jednat již i o hybridní konstantinopolskou syntézu obou forem (*Woolfenden 2007*, 320).

Byzantská liturgie se od té západní liší mj. *proskomidií*, přípravou sloužících a darů, a malým a velkým vstupem (vchodem; *Škoviera 2007*, 124). Obětiny od věřících se před začátkem liturgie shromažďovaly ve zvláštní budově zvané *skevofylakion* (angl. *skeophylakion*), která stála poblíž apsidy, na severovýchodní straně chrámu (*Ching – Jarzombek – Prakash 2011*; *Woolfenden 2007*, 327; **obr. 3**). Samostatně stojící *skevofylakion* v podobě kruhové stavby (rotundy) lze dosud spatřit např. u severovýchodního rohu baziliky Hagia Sophia (*Marinis 2010*, 286, 300; *Taft 1980*, 49). Vlastní bohoslužba pak začínala v nartexu (nebo v jiném chrámu, odkud vyšlo procesí). Zde se zpívaly antifony (žalmy s refrény). Až po modlitbě vchodem vstupovali kněží, jejich pomocníci – diákoní a věřící do sakrálního prostoru v lodi chrámu. Teprve zde probíhala eucharistická liturgie. Během mše vycházeli diákoní z chrámu, aby ze *skevofylakia* donesli obětiny v podobě chleba a vína. Po rozdělení eucharistie odnášeli diákoní prázdné nádoby zpět do *skevofylakia*. Je nutno podotknout, že právě v průběhu 9. století, po skončení ikonoklastické krize, se postupně upouštělo od stavby samostatného *skevofylakia*, jehož funkci přebíraly boční apsidy svatyně, kde se na jižní straně nacházel separátní prostory pro uložení rouch a knih (*diakonikon*) a na severní straně místo pro uložení obětí (*prothesis*; *Mathews 1997*, 31; *Škoviera 2007*, 108; *Vavřínek 2013*, 212).

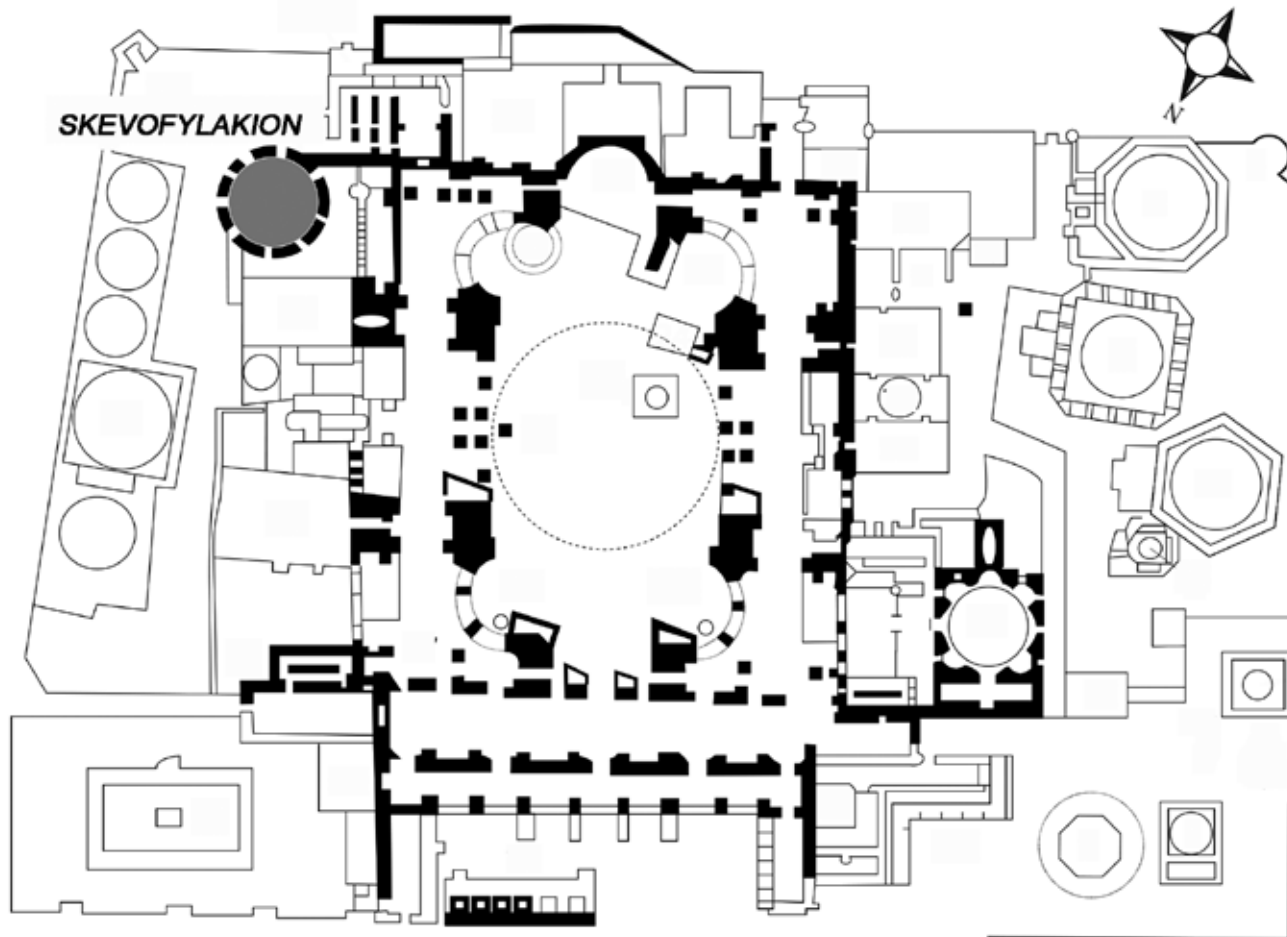
Z výše uvedeného popisu je zřejmé, že *nartex* hrál v byzantské církevní architektuře významnou roli (*Woolfenden 2007*, 321). Jeho výstavbou byly moravské kostely upravovány do podoby, která odpovídala liturgickým potřebám východní misie. Je otázkou, kdy k takovým rozsáhlým stavebním úpravám došlo. Mohlo to být těsně po příchodu Byzantinců na Moravu (863/4), kdy jim západní duchovní museli podstoupit kostely, které sami vybudovali a vysvětili. Proces byzantinizace velkomoravské architektury však komplikoval fakt, že po Rostislavově porážce u Dowiny v roce 864 se na Moravu zřejmě vrátil pasovský archiepiskop, aby „vedl spolu s ostatními franckými a latinskými duchovními

ostrou kampaň proti byzantským misionářům“ (Vavřínek 2013, 122, 126). Ideální doba pro úpravy kostelů by pak nastala až po vydání buly *Industriae tuae* (880), která znamenala pro Metoděje naprostý triumf, a především po jeho návratu z Konstantinopole v roce 882. Pro výstavbu nartexů by tak ovšem vznikl jen krátký prostor do roku 885, kdy Metoděj zemřel. To, že by všechny nartexy Velké Moravy byly vybudovány v takto krátkém časovém úseku, je sice možné, avšak nepříliš pravděpodobné. Přesto musíme počítat i s touto eventualitou. Svědčilo by pro ni např. výše zmíněné dendrochronologické datování Pohanska, které ukazuje, že k velkým přestavbám zde docházelo někdy v 1. polovině 80. let 9. stol. (a to možná včetně nového ohrazení velmožského dvorce a výstavby nartexu; přesná synchronizace všech těchto událostí je však nemožná, a proto se pohybujeme pouze v úrovni hypotéz).

Podle Vladimíra Vavřínka (2013, 212) nenacházíme v žádném z moravských kostelů zvláště oddělené prostory pro *prothesis* a *diakonikon*. Tyto důležité součásti byzantských kostelů, které bývaly umístovány v bočních apsidách, však předpokládají již komplikovanější, vnitřně členěnou architekturu. Proto je nutno vzít v úvahu i možnost, že v prostředí Velké Moravy, s jejími nevelkými svatyněmi postavenými na jednoduchém půdorysu, mohli východní misionáři využít i starší koncept, založený na existenci *skevofylakia*, jako separátní místnosti umístěné vně

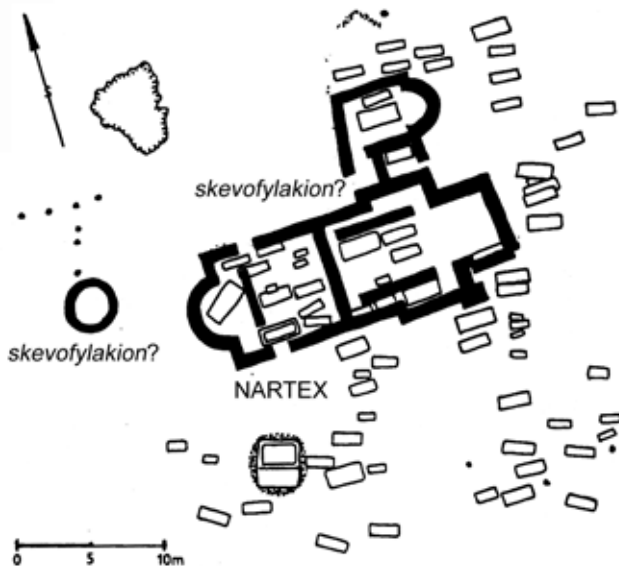
Obr. 3. Hagia Sophia, Turecko.

Schematický plán s vyznačenou polohou *skevofylakia*. Podle Hagia Sophia [online] – upraveno.



kostela, kde se skladovaly posvátné nádoby, a odkud byly v průběhu mše přenášeny obětiny – chléb a víno (Rosser 2012, 151). Nebylo by to nic zvláštního. *Skevofylakion* u hlavního konstantinopolského chrámu plnil svoji liturgickou funkci podle očitých svědků ještě okolo roku 1200 (Majeska 1998, 212).

Zaměříme-li se na velkomoravské kostely s nartexem, pak zjistíme, že u všech stály v nevelké vzdálenosti od vlastní chrámové stavby různé separátní budovy, které mohly plnit funkci *skevofylakia*. Nejvýraznějším zástupcem této doprovodné architektury je „kostelík“ s půlkruhovou apsidou na severní straně sadského církevního komplexu (obr. 4). V jeho interiéru se sice nachází dvě hrobové jámy, ty však byly vybudovány až dodatečně, neboť proráží původní maltovou podlahu. Podle L. Galušky severní do stavba neplnila původně funkci hrobové kaple. Jen hypoteticky se mohlo jednat o vlastnickou kapli, nebo biskupskou oratoř (názor V. Hrubého), nejspíše však o „přístavek funkčního charakteru doplňující činnost ústředního kostela“ (Galuška 1996, 68). Uvedená charakteristika by nejlépe odpovídala povaze *skevofylakia*. Zároveň je nutno zmínit, že severní část měla být postavena až po realizaci západní předsíně, v souvislosti s přestavbami v jejím interiéru. Tento názor však vychází jen z podobného charakteru zdíva severní „kaple“ a přičky, dodatečně vybudované uvnitř západní přístavby (Galuška 1996, 68). Jisté je, že severní stavba je starší než původní kostel křížové dispozice, k němuž se přimyká prostřednictvím tzv. hrobové komory (Galuška 1996, 65). Existuje i možnost, že funkci *skevofylakia* mohla na „Sadech“ plnit kruhová stavba umístěná západně od kostela. Dosud byla interpretována jako baptisterium. Chybí v ní ovšem zahloubená nádrž. Svým tvarem (nikoli velikostí) by dobře odpovídala *skevofylakiu* od baziliky Hagia Sophia z Konstantinopole.



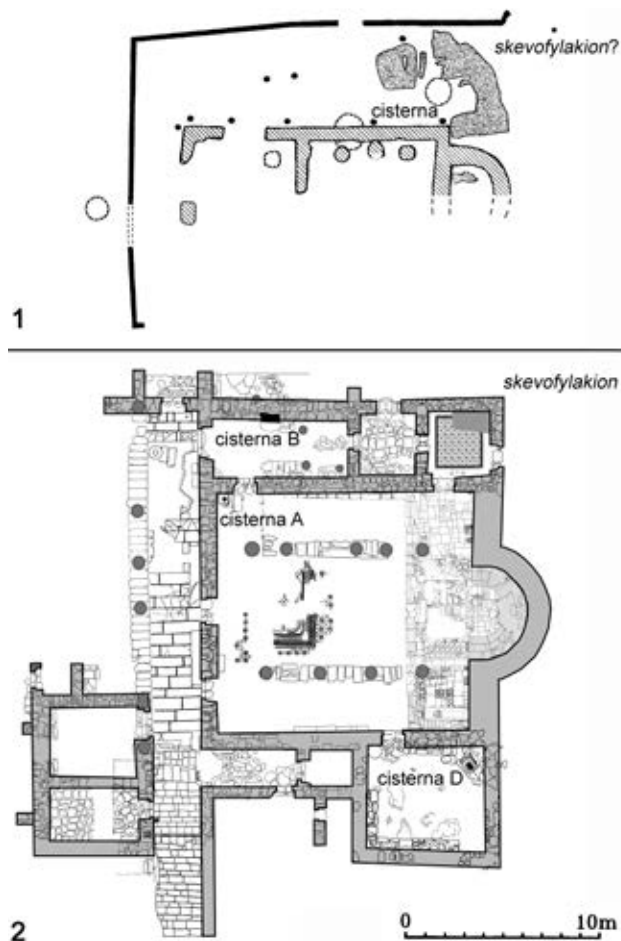
Obr. 4. Uherské Hradiště – Sady.

Podle Luděk Galuška 1996, 28, obr. 12 – upraveno.

Další církevní stavbou s narthem a doprovodnými budovami jsou „Špitálky“ ve Starém Městě (obr. 5: 1). Podle pilířů v interiéru lodi se i dnes soudí, že kostelu dominovala věž s kopulí. Snad se jednalo o stavební typ vepsaného kříže, který je charakteristický pro byzantskou architekturu (Galuška – Poláček 2006, 102). Podél celé severní strany kostela odkryl archeologický výzkum pozůstatky kombinované přístavby. Tu tvořila převážně dřevěná konstrukce (šířka cca 2 m), po níž zůstaly zachovány kulové/sloupové jamky (Poulik 1955, 311).² Část umístěná nejbližší apsidě však byla zřejmě vybudovaná z kamene na maltu. Zděná přístavba se projevila jednak jako nepravidelná větší maltová kra, jednak jako pravidelná kruhovitá kra o průměru 1,60 m. Pod maltovou krou byla objevena jáma hluboká 330 cm, o níž se uvažovalo, jako o piscině baptisteria (Klanica 1985, 116; Poulik 1950, 309–310). Nálezová situace a její popis jsou bohužel natolik nejasné, že tuto interpretaci nelze jednoznačně posoudit. Funkce i datování oné hluboké jámy zůstávají otevřené. Jen stěží to však mohlo být baptisterium. Křestní ritus, který vyžadoval stavbu samostatných baptisterií, ustoupil během 7. či na počátku 8. století, a žádný z příkladů raně středověkých baptisterií objevených severně od římského limitu, včetně těch z území Velké Moravy, není nesporný (Kubková 1996, 136).

Na základě analogií z byzantského prostředí se však nabízí i jiný výklad severní přístavby a cisterny. Svoji velikostí i dispozicí, včetně pilířů vestavěných uvnitř lodi, se „Špitálky“ podobají malému tzv. Severovýchodnímu kostelu z byzantského města Hippos (Susita; dnes Golanské výšiny v Palestině). Jeho archeologický výzkum provádí od roku 2002 tým z Concordia University, St. Paul (USA). Kostel je datován do 5. až 7. století (obr. 5: 2). K severní stěně jeho lodi přiléhá řada tří úzkých místností (šířka cca 4 m). Poslední z nich, nejbližší apsidě, byl právě skevofylakion, z něhož se vstupovalo přímo do lodi kostela. Výstavbě této místnosti byla věnována největší pozornost; její podlahu zdobila

² S touto konstrukcí nesouvisí žlábek na severní a západní straně, který byl spíše stopou po palisádovém ohrazení církevního okrsku (Galuška – Poláček 2006, 103).



Obr. 5: 1 – Staré Město – Špitálky.

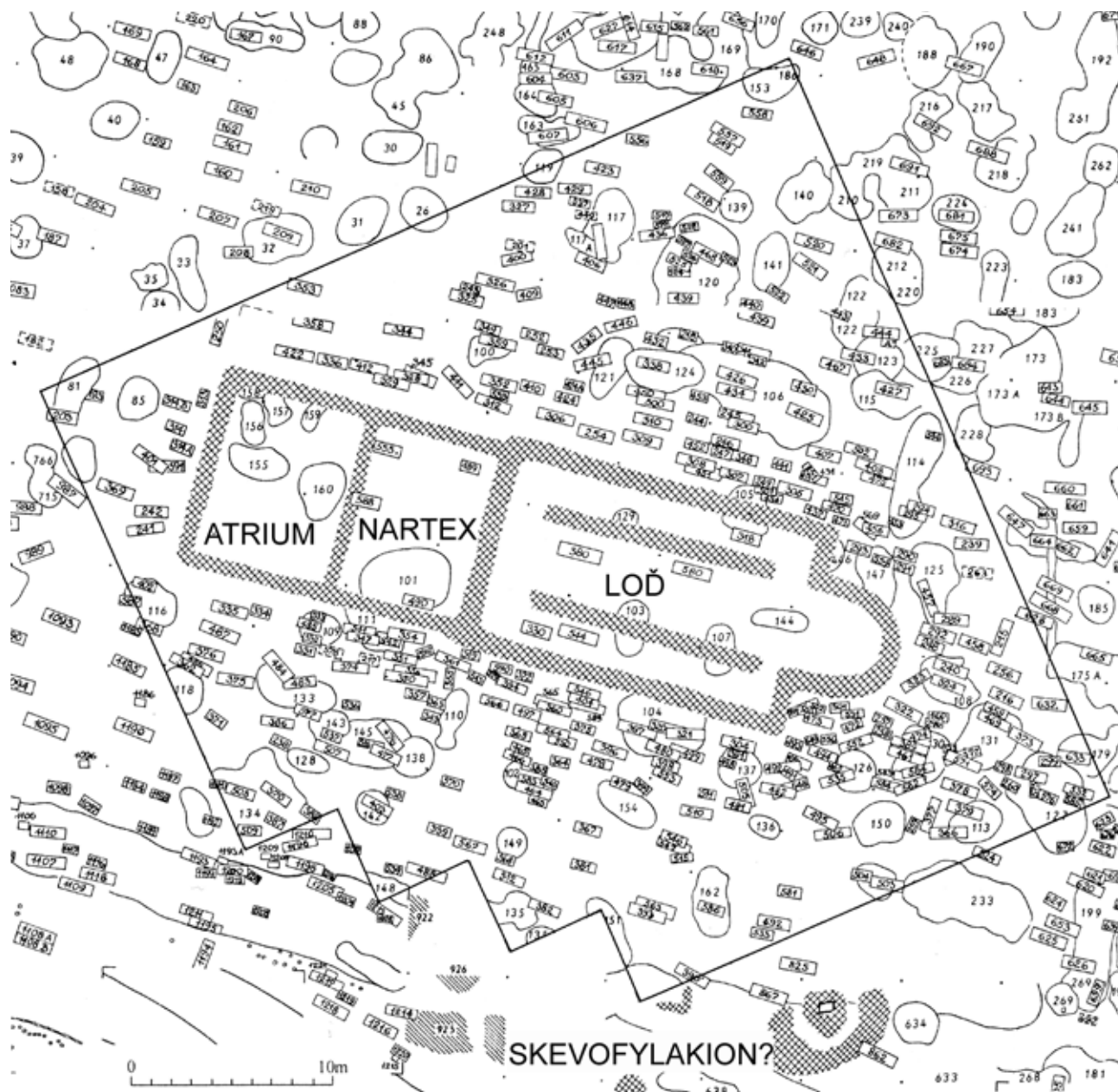
Podle Luděk Galuška – L. Poláček 2006, 102.

Obr. 5: 2 – Hippos – Susita, Izrael.

Podle J. Młynarczyk 2011, 282 – vše upraveno.

mozaika (Młynarczyk 2011, 264–268, obr. 265). Součástí Severovýchodního kostela ve městě Hippos bylo i několik hlubokých cisteren, z nichž jedna (cisterna D) se nacházela v místnosti, která z vnější strany přiléhala k jihovýchodnímu rohu lodi kostela – na straně protilehlé ke skevofylakiu (Młynarczyk 2011, 267). Další (cisterna B) byla dokonce objevena přímo v severní části církevního komplexu, nedaleko skevofylakia (Northeast Church Project, online). Posvátná voda z cisteren v Severovýchodním kostele města Hippos asi sloužila k léčebným účelům. Četné cisterny a studny, z nichž osm bylo nedávno prozkoumáno archeologickými metodami, zmiňují i středověké zprávy v hlavním konstantinopolském chrámu Hagia Sophia. Kromě uspokojení běžných potřeb sloužily i k rituálním účelům (Aygün 2010, 67–72). Podobnou funkci zřejmě plnily i cisterny z velkomoravských církevních komplexů, které zde mohly být budovány pod vlivem byzantské misie.

Nejméně průkazná je existence skevofylakia u třetího mikulčického kostela (obr. 6). K bazilice s narthem a atriem bezprostředně nepřiléhá žádná vedlejší budova. Zbytky zděných objektů se však našly asi 15 m jižně od apsidy kostela. Vzhledem ke studňovité cisterně čtvercového půdorysu se o jednom z nich uvažovalo jako o baptisteriu (Poulik 1975, 87). K této interpretaci však lze vztáhnout pochybnosti již výše uvedené (Galuška – Poláček 2006, 128). V okolí stavby se studnou byly objeveny destrukce



Obr. 6. Mikulčice – kostel č. 3.

Podle L. Poláček – O. Marek 2005, 67, Abb. 44 – upraveno.

dalších zděných objektů (Klanica 1966, 59; 1967, 42–43), které snad souvisely s provozem blízké baziliky. Jedná se o stavbu s proutěnou armaturou a zbytek pravoúhlé podezdívky, která měla být orientována shodně s bazilikou.

Na Pohansku u Břeclavi hypoteticky plnil funkci *skevofylakia* přístavek, vybudovaný na JV straně prvního kostela na velmožském dvorci (obr. 1). Byl dodatečně připojen k vnější straně lodi, přibližně na úrovni předkněžištní příčky, která oddělovala kněžiště kostela. Stupínek před východním ramenem příčky snad souvisel s bočním vstupem do kostela, který vedl právě přes onen přístavek (Dostál 1992, 80).³ Přístavek, budovaný bez základů, byl nízkou lehčí stavbou (tedy nikoli věží, jak se někdy také soudilo), která vznikla v době, kdy se kolem kostela

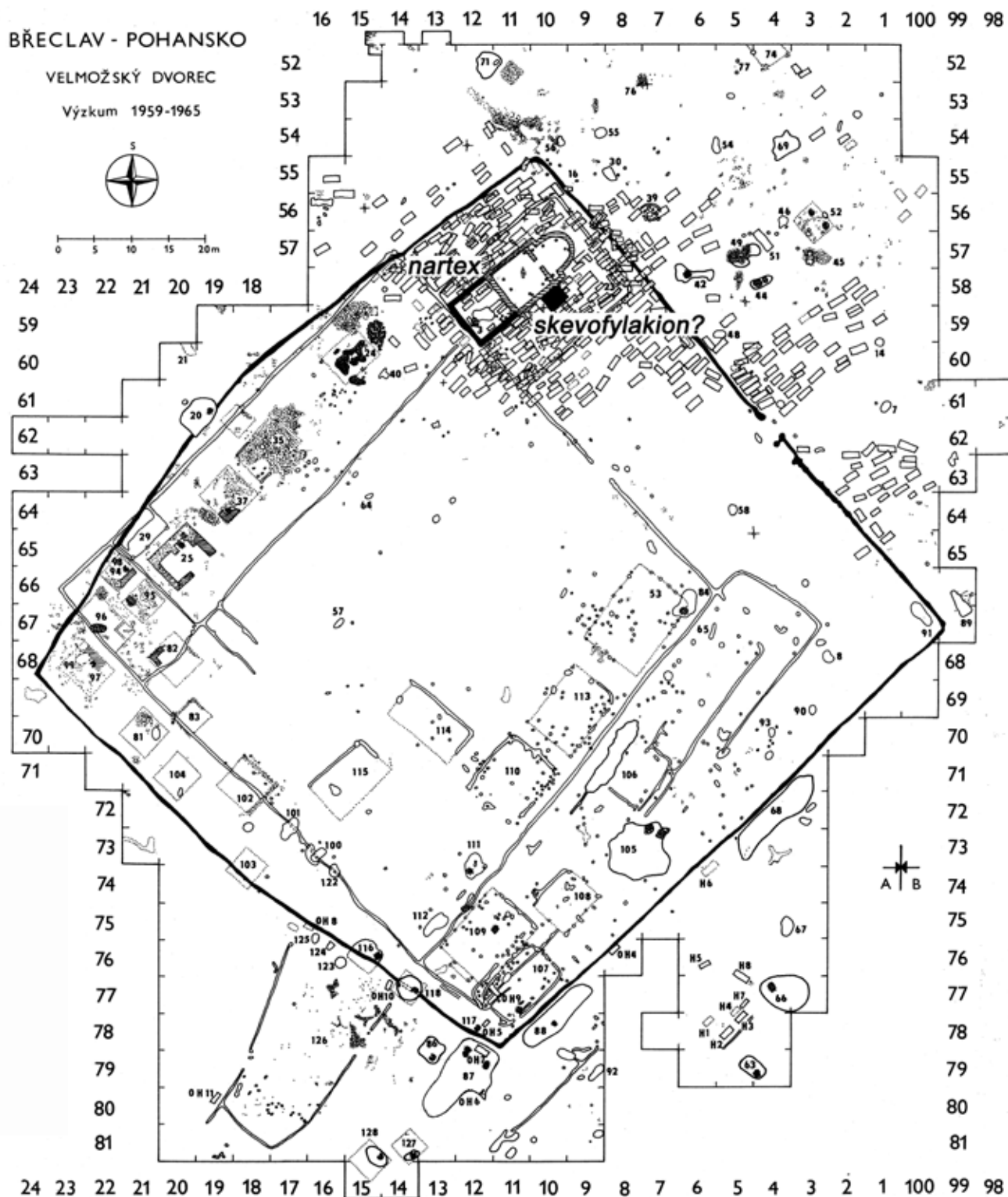
jíž delší dobu pohřbívalo. Překrýval tři hroby. Někdy se o něm uvažovalo i jako o sakristii či věži (Dostál 1975, 102; Kalousek 1961, 144). Tuto interpretaci však jako ahistorickou či technicky nemožnou zpochybnili již V. Kotrba a V. Richter, podle nichž přístavek sloužil jinému, významnějšímu účelu (Kotrba 1964, 340; Richter 1965, 194). Kotrbou navrhovaná funkce sepulkrální však vzhledem ke stratigrafickým vztahům mezi hroby a přístavkem nepřipadá úvahu. Mohlo se však opravdu jednat o *skevofylakion*? Proti svědčí jeho pozice na jižní straně kostela, která není pro stavby tohoto typu obvyklá (obr. 7). Zde však musíme připustit i možnost, že jeho stavitel byl nucen do jisté míry improvizovat a přizpůsobovat se dispozici stávajících budov i místním podmínkám. Pokud by byl *skevofylakion* podle rigidních pravidel připojen k severní straně již stojícího kostela, ocitl by se v rohu mladšího palisádového ohrazení dvorce. To by značně ztěžovalo přístup procesí ke skladišti obětín (Taft 1980, 53; Woolfenden 2007, 328) a fakticky znemožnilo i vizuální kontakt mezi malou, leč významnou stavbou a středem dvorce, kde se na volné ploše mohli shromažďovat věřící (k obřadům viz Škoviera 2007, 108). Přístavek u kostela na Pohansku tak mohl být, podle mého názoru, oním hledaným *skevofylakiem*.

³ K tomu srovnej přímý vstup do lodi ze *skevofylakia*, jak byl zaznamenán v Severo-východním kostele města Hippos (Mlynarczyk 2011, 264).

Závěr

Na rozdíl od písemných zpráv jsou archeologické doklady cyrilometodějské misie na území Moravy velice sporé. Při hledání stop jejího působení se badatelé kromě několika exkluzivních artefaktů odvolávali především na církevní architekturu. Byzantské vlivy však nebyly

dosud spolehlivě identifikovány a intenzivní diskuse o složitém problému probíhala celé půlstoletí bez jednoznačného závěru (Vavřínek 2013, 212–213). Nově jsem se pokusil tuto problematiku řešit funkční analýzou stavebních pozůstatků z Pohanska a dalších velkomoravských lokalit, která vycházela z nedávno publikované studie A. Škoviery o byzantské formě liturgie, používané Konstantinem



Obr. 7. Břeclav – Pohansko, kostel č. 1 a tzv. velmožský dvorec (*palatium*).

Podle B. Dostál 1975, 24, obr. 23 – upraveno.

a Metodějem při jejich působení na Moravě. Významnou a těžko zastupitelnou roli v bohatém východním obřadu hrál nartex a tzv. *skevofylakion*. Pokud akceptujeme existenci byzantského ritu na Moravě, pak zde musí být přítomny i oba stavební prvky.

O existenci nartexů u velkomoravských kostelů nikdo nepochybuje, i když při výkladu jejich funkce badatelé tápali. Spojovali je především s pedagogickou činností Byzantinců. Tato interpretace však není úplně přesvědčivá, neboť podobnou aktivitu zde vyvíjely již předcházející misie, které přicházely ze Západu či z adriatické oblasti, kde se nartexy také vyskytovaly. O souvislosti nartexů s byzantskou misí svědčí především skutečnost, že byly vždy až dodatečně přistavovány ke starším kostelům, u nichž můžeme oprávněně předpokládat, že vznikly již před příchodem Konstantina s Metodějem (např. *Dostál 1990, 39*).

Stavby, které by mohly plnit funkci *skevofylakia*, dosud na Moravě nikdo nehledal. Pokusil jsem se ukázat, že zde však existují a kombinují se u jednotlivých kostelů právě s nartexy. Většinou se jedná, podobně jako u předsíní, až o mladší dostavby.

Z chronologického hlediska je zajímavé, že mezi stavbou vlastních kostelů a jejich nartexů neuplynula příliš dlouhá doba. Zdi předsíní většinou neporušují žádné hroby z okolních pohřebišť. Pokud je tedy výše zformulovaná teze správná, a nartexy, resp. další doprovodné stavby se budovaly až po příchodu cyrilometodějské misie, pak chrámy, jakými je např. mikulčická bazilika či kostel č. 1 z Pohanska, nemohly vzniknout příliš dlouho před polovinou 9. století. Tento závěr bude nutno v budoucnu ověřit podrobným rozбором inventáře pohřebišť z jejich okolí, resp. dalšími datovacími metodami (*Galuška – Poláček 2006, 128*).

Elektronické zdroje

Northeast Church Project. 2006 Excavation Plan [online]. Northeast Insula Project at Hippos of the Decapolis (Sussita) [cit. 18. 3. 2014]. Dostupné z: <http://hippos.archaeology.csp.edu/virtualdig/2006/docs/NEC2006ExcavationPlan.pdf>.

Hagia Sophia, Turecko. Schematický plán s vyznačenou polohou skevofylakia [online], [cit. 18. 3. 2014]. Dostupné z: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/e/e1/Aya_Sophia_Floor_Plan.svg/2000px-Aya_Sophia_Floor_Plan.svg.png.

Literatura

Çiğdem Ozkan AYĞÜN, *New Findings on Hagia Sophia Subterranean and its Surroundings*, *Bizantinistica* XII, 2010, s. 57–77, Tab. I–XXVIII.

Klement BENDA, *Mittelalterlicher Schmuck: slawische Funde aus tschechoslowakischen Sammlungen und der Leningrader Eremitage*, Praha 1966.

Pavel ČÁP – Petr DRESLER – Jiří MACHÁČEK – Renata PŘIČHYSTALOVÁ, *Grossmährische Kirchen in Pohansko bei Břeclav*, in: Lumír Poláček – Jana Maříková Kubková (ed.), *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle*, *Internationale Tagungen in Mikulčice* 8, Brno 2011, s. 187–204.

Bořivoj DOSTÁL, *Opevnění velmožského dvorce na Pohansku u Břeclavi*, *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity* E14, 1969, s. 181–218.

Bořivoj DOSTÁL, *Břeclav – Pohansko IV. Velkomoravský velmožský dvorec*, Brno 1975.

Bořivoj DOSTÁL, *Velmožské dvorce ve struktuře velkomoravského státu*, *Slovenská archeológia* 36, 1988, s. 283–290.

Bořivoj DOSTÁL, *Několik poznámek k objevu prvních velkomoravských kostelů ve Starém Městě*, in: Luděk Galuška (ed.), *Staroměstská výročí*, Brno 1990, s. 35–42.

Bořivoj DOSTÁL, *Zur Datierungsfrage des Grossmährischen Schmucks*, *Sonderdruck Zalai Múzeum* 3, 1991, s. 81–87.

Bořivoj DOSTÁL, *K rekonstrukci velkomoravského kostela na Pohansku*, *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity* E 37, 1992, s. 73–88.

Bořivoj DOSTÁL – František KALOUSEK – Jiří MACHÁČEK, *Die Kirche von Pohansko bei Břeclav (Mähren)*, in: Martina Pippal – Falko Daim (ed.), *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien Mährens und der Slowakei. Archäologischer Kontext und herstellunstechnologische Analyse*, Innsbruck 2008, s. 63–77.

Petr DRESLER, *Opevnění Pohanska u Břeclavi*, *Dissertationes Archeologicae Brunenses –Pragensesque* 11, Brno 2011.

Petr DRESLER – Barbora HUMLOVÁ – Jiří MACHÁČEK – Michal RYBNÍČEK – Jaroslav ŠKOJEC – Jitka VRBOVÁ DVORSKÁ, *Dendrochronologické datování raně středověké aglomerace na Pohansku u Břeclavi*, in: *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřinskému k 60. narozeninám*, Praha 2010, s. 112–138.

František DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970.

Luděk GALUŠKA, *Uherské Hradiště – Sady. Křesťanské centrum říše velkomoravské*, Brno 1996.

Luděk GALUŠKA, *Hledání původu. Od avarských bronzů ke zlatu Velké Moravy*, Brno 2013.

Luděk GALUŠKA – Jiří MACHÁČEK – Karol PIETA – Hedvika SEDLÁČKOVÁ: *The Glass of Great Moravia: Vessel and Window Glass, and Small Objects*, *Journal of Glass Studies* 54/1, 2012, s. 61–92.

Luděk GALUŠKA – Lumír POLÁČEK, *Cirkevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, in: Petr Sommer (ed.), *České země v raném středověku*, Praha 2006, s. 92–153.

Eike GRINGMUTH-DALLMER, *Schriftkundige bei den Nordwestslawen?*, in: Emil Kordiovský – František Synek (ed.), *Národní kulturní památka Slovanské hradiště v Mikulčicích a kostel sv. Markéty Atiochijské v Kopčanech: památka světové hodnoty na seznam světového dědictví UNESCO*, Hodonín 2011, s. 89–94.

Petr CHARVÁT, *On Slavs, Silk and the Early State: The town of Časlav in the Pristine Middle Ages*, *Památky archeologické* 85/1, 1994, s. 108–153.

Francis CHING – Mark JARZOMBEC – Vikramaditya PRAKASH, *A global history of architecture*, Hoboken, N. J. 2011.

Hana CHORVÁTOVÁ, *K relativnej chronológii pohrebiska Staré Město v polohe Na válach*, Acta Historica Neosoliensia 7, 2004, s. 199–236.

František KALOUSEK, *Některé nové poznatky k stavební technice velkomoravské architektury*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity F5, 1961, s. 135–150.

František KALOUSEK, *Břeclav – Pohansko I. Velkomoravské pohřebiště u kostela*, Brno 1971.

Zdeněk KLANICA, *Výzkum hradiska v Mikulčicích v roce 1965*, Přehled výzkumů 10/1965, 1966, s. 54–65.

Zdeněk KLANICA, *Předběžná zpráva o výzkumu slovanského hradiska v Mikulčicích za rok 1966, okr. Hodonín*, Přehled výzkumů 11/1966, 1967, s. 41–51.

Zdeněk KLANICA, *Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech*, in: Josef Pouлік – Bohuslav Chropovský (ed.), *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha – Bratislava 1985, s. 107–139.

Marie KOSTELNÍKOVÁ, *Velkomoravský textil v archeologických nálezech na Moravě*, Studie Archeologického ústavu ČSAV v Brně, I/4, Praha 1973.

Marie KOSTELNÍKOVÁ, *Rozbor textilií z pohřebiště u kostela v Břeclavi – Pohansku*, in: Bořivoj Dostál – Jana Vignatiová (ed.), *Slované 6.–10. století*, Brno 1980, s. 143–147.

Viktor KOTRBA, *Církevní stavby Velké Moravy*, Umění. Časopis pro teorii a dějiny umění ČSAV 12, 1964, s. 325–361.

Jana KUBKOVÁ, *Baptisterium a architektura českého středověku*, Archaeologia Historica 21, 1996, s. 131–137.

Jiří MACHÁČEK, *Palatium der mährischen Herrscher in Pohansko bei Břeclav*, Quaestiones Mediaevali Aevi Novae vol. 13, 2008, s. 107–125.

Jiří MACHÁČEK, *The Rise of Medieval Towns and States in East Central Europe: Early Medieval Centres as Social and Economic Systems*, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, 10, Leiden – Boston 2010.

Geore P. MAJESKA, *Notes on the Skeuphyllakion of St. Sophia*, Vyzantijskij vremennik 55, 1998, s. 212–215.

Vasileios MARINIS, *Defining liturgical space*, in: P. Stephenson (ed.), *The Byzantine world*, London, 2010, s. 284–302.

Thomas F. MATHEWS, *Religious organization and church architecture*, in: Helen C. Evans – Wiliam D. Wixom (ed.), *The glory of Byzantium: art and culture of the Middle Byzantine era, A. D. 843–1261*, New York 1997, s. 21–34.

Jolanta MŁYNARCZYK, *Elements of the Liturgical Furniture in an 8th-century church (NWC) in Hippos (Sussita) Israel*, Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art IV, 2006, s. 9–37.

Jolanta MŁYNARCZYK, *Churches and society in Byzantine and Umayyad-period Hippos*, Aram Periodical 23, 2011, s. 253–284.

Lumír POLÁČEK, *Terénní výzkum v Mikulčicích*, Mikulčice – průvodce, Brno 2006.

Lumír POLÁČEK, *Altmährische Kirchen als archäologische Quelle*, in: Martina Pippal – Falko Daim (ed.), *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien Mährens und der Slowakei. Archäologischer Kontext und herstellungstechnologische Analyse*, Innsbruck 2008, s. 11–30.

Lumír POLÁČEK – Otto MAREK, *Grundlagen der Topographie des Burgwalls vom Mikulčice. Die Grabungsflächen 1954–1992*, in: Lumír Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice VII*, Brno 2005, s. 9–358.

Josef POŠMOURNÝ, *Církevní architektura velkomoravské říše*, Umění. Časopis pro teorii a dějiny umění ČSAV 12/2, 1964, s. 187–202.

Josef POŠMOURNÝ, *Provenience stavebního umění velkomoravských Slovanů*, Musaica. Zborník filozofickej fakulty univerzity Komenského 22, 1971, s. 41–60.

Josef POULÍK, *Objev druhého kostela ve Starém Městě*, Archeologické rozhledy 2/1–2, 1950, s. 12–22, 137, 144–145.

Josef POULÍK, *Nález kostela z doby říše velkomoravské v trati „Špitálky“ ve Starém Městě*, Památky archeologické 46/1, 1955, s. 307–351.

Josef POULÍK, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*, Praha 1975.

Václav RICHTER, *Die Anfänge der großmährischen Architektur*, in: Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu, Praha 1965, s. 121–360.

John H. ROSSER, *Historical dictionary of Byzantium. Historical dictionaries of ancient civilizations and historical eras*, Lanham, Md. 2012.

Béla Miklós SZÖKE, *Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit*, Anteus 31–32, 2010, s. 9–52.

Andrej ŠKOVIERA, *Liturgia cyrilo-metodskej misie na Velkej Moravy*, in: Jozef Michalov – Peter Ivanič – Martin Hetényi – Zvonko Taneski (ed.), *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilo-metodskej misie pred jej príchodom na Velkú Moravu*, Nitra 2007, s. 104–130.

Robert TAFT, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 34/35, 1980, s. 45–75.

Dušan TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001.

Šimon UNGERMAN, *Ženský šperk staršího velkomoravského horizontu*, Archeologické rozhledy 57/4, 2005, s. 707–749.

Vladimír VAVŘÍNEK, *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*, Praha 1963.

Vladimír VAVŘÍNEK, *Nálezy velkomoravské církevní architektury jako historický pramen*, in: Bořivoj Dostál – Jana Vignatiová (ed.),

Slované 6.–10. stol. Sborník referátů ze symposia Břeclav – Pohansko 1978, Brno 1980, s. 277–288.

Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyrl a Metoděj mezi Konstatinopolí a Římem*, Praha 2013.

Alfred WIECZOREK – Hans Martin HINZ (ed.), *Europas Mitte um 1000. Katalog*, Stuttgart 2000.

Graham WOOLFENDEN, *Eastern Christian Liturgical Traditions. Eastern Orthodox*, in: Ken Parry (ed.), *The Blackwell companion to Eastern christianity*, Blackwell companions to religion, Malden, Mass. [u.a.], 2007, s. 319–338.

ARCHEOLOGICKÉ DOKLADY KŘESŤANSTVÍ V PAMÁTKÁCH HMOTNÉ KULTURY 9. AŽ 10. STOLETÍ NA MORAVĚ SE ZAMĚŘENÍM NA KŘÍŽKY

Pavel Kouřil

The study submitted focuses on the most significant relics of small material culture related to the beginnings of Christianity in Moravia, and probably the most typical aspects of the evangelisation process – crosses, the sign of Christ's suffering and, at the same time, his triumph. Other artefacts of the Christian character, especially handicraft products, cannot be taken into consideration due to the limited scope of the study. Geographically, the study focuses on the core of the Mojmir dynasty Moravia, i.e. the southern section of the present-day territory and adjoining south-eastern Slovakia, as well as the Danube region in Austria, during the Great Moravian period.

Key words: archaeology, Great Moravia, Christianity, pendant and other crosses

Klíčová slova: archeologie, Velká Morava, křesťanství, závěsné a jiné křížky

V předkládané studii chceme pozornost věnovat jedné z nejnvýznamnějších kategorií památek drobné hmotné kultury spjaté s počátky moravského křesťanství, a tou jsou snad nejtypičtější zástupci evangelizačního procesu – křížky, znamení Kristova utrpení a zároveň i triumfu; další artefakty, mající charakter křesťanského rázu, zvláště pak výrobky uměleckého řemesla, nemohou být z důvodu limitovaného rozsahu tohoto příspěvku cele zohledněny. Z geografického pohledu je předmětem našeho zájmu především jádro mojmírovské Moravy, tzn. dnešní jižní část země s přihlédnutím k přiléhajícímu jihozápadnímu Slovensku, ale i rakouskému Podunají, z časového hlediska jde prioritně o velkomoravské období.

Sledovaným devocionálním, ať už se jedná o enkolpiony, jednoduché závěsné pektorály, procesní křížky anebo další méně výrazné představitele těchto symbolů nové víry, byla v našem prostředí věnována relativně značná pozornost s nezdáka doposud platnými závěry, i když se povětšinou jednalo spíše o hodnocení jednotlivých předmětů či jejich skupin. Cílem tohoto pojednání je proto podat přehled všech dosud zveřejněných předmětů studovaného typu, doplněný o některé nové, ještě nepublikované nálezy, získané jak regulérními archeologickými výzkumy, tak i detektorovou prospekci, předvést jejich jednotnou kresebnou dokumentaci a zejména na základě nedestruktivních rentgenofluorescenčních analýz vybraných zástupců se pokusit nabídnout v určitých směrech inovovaný pohled na jejich možnou provenienci, vzájemné postavení i význam.

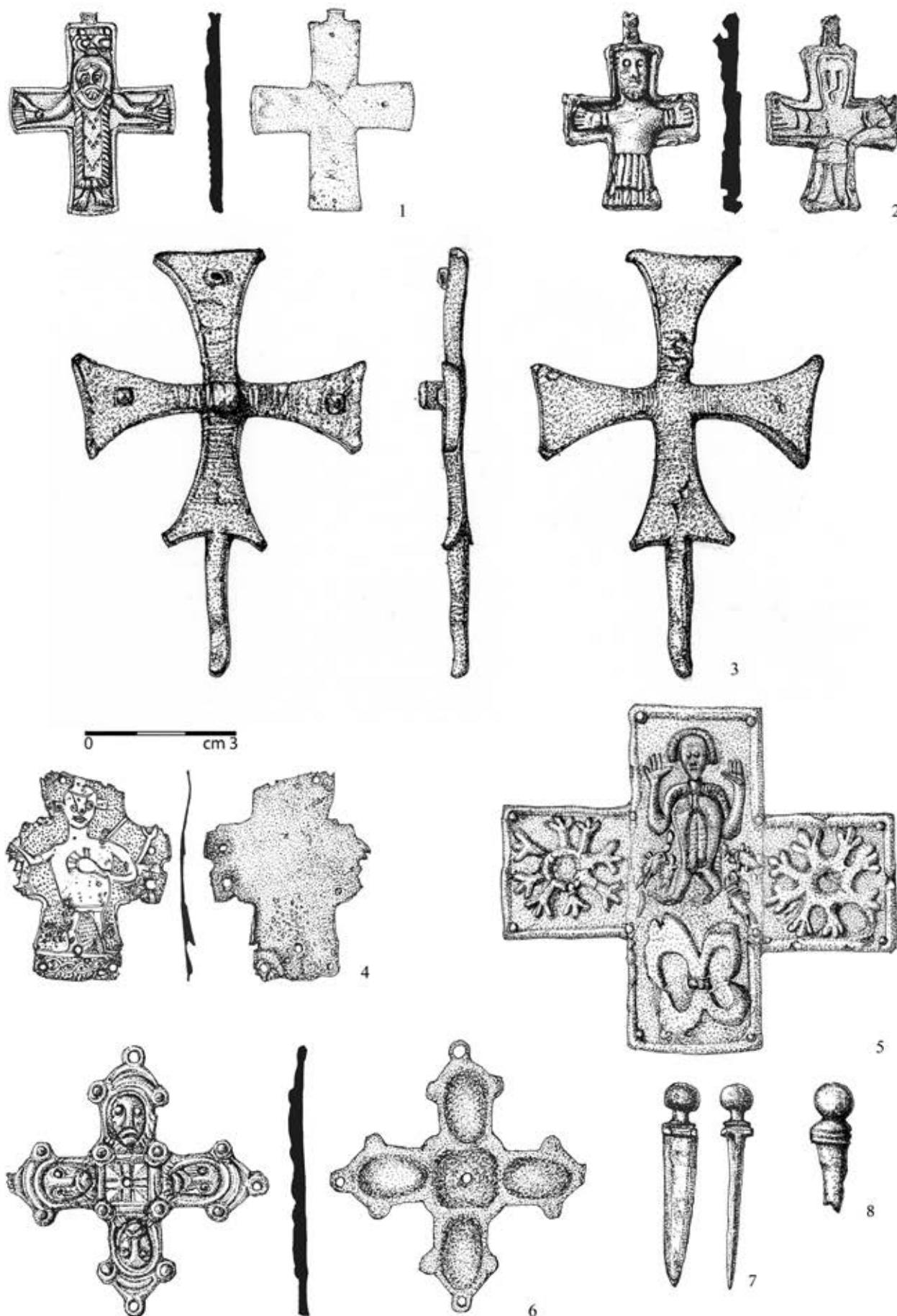
Je zřejmé, že christianizace území nad středním Dunajem se neodehrála až v souvislosti s cyrilometodějskou misí, ale docházelo k ní postupně nepochybně již mnohem dříve. Připouští se, že možná již do 7. století můžeme klást sporadické pokusy o šíření slova Božího k naddunajským Slovanům, třebaže pro tento raný časový úsek jednoznačnější doklady takových aktivit postrádáme. Nicméně pro 8. věk již disponujeme nejen sporými písemnými zprávami, ale i doklady archeologickými (zejména křížky různých typů provedenými z rozličných materiálů). V tomto období můžeme tedy nejspíše také vidět

počátky evangelizace i moravského prostoru, a to především prostřednictvím bavorského episkopátu, mající zprvu spíše asi volnější a nahodilý charakter a vrcholící patrně v pokřtění „všech“ Moravanů pasovským biskupem Reginharem roku 831. V uvedeném aktu však pravděpodobně nelze spatřovat nějaké spontánní rozhodnutí moravské elity. Šlo o volbu ryze pragmatickou, o zjevný politický kalkul, a třebaže je moravské křesťanství soudobými prameny označováno za hrubé nebo nevyspělé (*rudis christianitas* k roku 852), je až překvapující, jak relativně lehce se prosadilo, či lépe řečeno, jak bylo zřejmě bez zjevnějšího odporu (?), přinejmenším rozhodující složkou společnosti, přijato. Zdá se, že značná část privilegiovaných – i když zdaleka ne všichni – pochopila, co jí může akceptování Kristova učení přinést, v tomto směru byly pro ni avarské války jistě poučné.¹ Nelze zcela vyloučit, že bezprostředním impulzem celé akce, která měla kromě jiného oslabit možnou politickou izolaci rodícího se moravského knížectví, bylo oficiální vysvěcení kostelíku v Pribinově Nitře salcburským arcibiskupem Adalbertem roku 828, a tím i zvýšení prestiže konkurenčního a takto svým způsobem do sféry západního křesťanského světa přijatého Nitranska (nitranského knížectví), anektovaného prvním historicky doloženým moravským panovníkem Mojmir I. snad již někdy v roce 833 (?).² Celou situaci však možná lze vyložit i opačným způsobem, že totiž pokřtěný Mojmir vyhnal pohanského Pribinu. V každém případě však šlo o promyšlenou a cílenou snahu plnohodnotně se zařadit do rámce křesťanského universa a zabezpečit si tak v jeho okruhu pokud možno co nejsamostatnější postavení.³

1 Pavel KOUŘIL, *Velká Morava*, in: Petr Sommer – Dušan Třeštík – Josef Žemlička (ed.), *Přemyslovci. Budování českého státu*, Praha 2009, s. 100–121.

2 Současné bádání však stále více poukazuje na skutečnost, že řada hradisek, o jejichž definitivním konci se uvažovalo právě v souvislosti s tímto zábořem a s tímto datem, zanikla až mnohem později, teprve v závěru 9. centenia; srov. Joachim HENNING – Matej RUTTKAY, *Frühmittelalterliche Burgwälle an der mittleren Donau im ostmitteleuropäischen Kontext: Ein deutsch-slowakisches Forschungsprojekt*, in: Jiří Macháček – Šimon Ungerman (ed.), *Frühgeschichtliche Zentralorte in Mitteleuropa*, Studien zur Archäologie Europas 14, Bonn 2011, s. 259–288.

3 Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013, s. 217.



Obr. 1. Mikulčice.

1–2 – závěsné křížky; 3 – procesní kříž; 4–6 – křížová kování dřevěných schránek; 7 – amulet – miniaturní napodobenina meče (?); 8 – Uherské Hradiště – Sady, torzo amuletu (?), podle L. Galuška 1996.

Připomeňme v této souvislosti, že např. v klíčové lokalitě Velké Moravy – v Mikulčicích, se i na rozsáhlých hřbitovech mimo opevněnou centrální plochu setkáváme s hroby, jež jsou svým vybavením i časovým zařazením více či méně srovnatelné s neokázalejšími pohřby na vlastním hradě. Jejich situování v dotyku s předpokládanými pohanskými kultovními okrsky (?)⁴ vede k podmíněným úvahám, zda zde mimo jiné nepohřbívala v této přechodné fázi i ta část elity, u níž nové náboženství vyvolávalo obavy, nechuť a zejména pocit ztráty vlastní identity, a jež proto zůstávala u víry svých předků. A to přesto, že o několik set metrů dále se stejně významní muži, ženy i děti, pochovaní většinou již u nově vznikajících svatyní, pomalu ale nezadržitelně přizpůsobovali nové nastupující ideologii.⁵

Zatím nejrelevantnější svědectví těchto zlomových událostí poskytly rozsáhlé archeologické výzkumy, v prvé řadě na ústředních velkomoravských lokalitách, jakými jsou Mikulčice, aglomerace staroměstsko-uherskohradištská a částečně i Pohansko u Břeclavi. Pomineme-li odkryté pozůstatky zdejších sakrálních staveb, není ovšem množství památek, jež stojí v popředí našeho zájmu, nijak oslnivé. Pokud se samotných křížků týká, máme z Mikulčic k rozboru pouze 5 kusů, dalších 6 bylo sice získáno, zejména v areálu vlastního hradu, nedávnou cílenou detektorovou prospekci, nebyly však prozatím publikovány a neměli jsme je k dispozici;⁶ připočíst však můžeme 2 křížová kování dřevěných schránek se zobrazením Krista. Je symptomatické, že s výjimkou jediného křížku (dětský hrob 339 u 3. kostela, i když ani zde není situace zcela jasná) žádný z nich nepochází jednoznačně z hrobového celku. Ze Starého Města a Uherského Hradiště – Sadů pak v sumě disponujeme 8 exempláři, přičemž 4 poměrně drobné artefakty pocházející z hrobů ze „Špitálek“ a pohřebiště „Na valách“ nemusí ve všech případech souviset s křesťanstvím, jejich forma může být náhodná. Další 4 možné doklady z téže nekropole jsou povýtce nejisté, včetně dvou křížících se bronzových a pozlacených kování přichycených na dřevě z dětského hrobu 309/49. Konečně z Pohanska jsou známy 3 křížky, z nichž 2 ještě nebyly zveřejněny.

Zaměříme se nejprve na mikulčické nálezy. Značnou pozornost vždy poutal stříbrný, vícekrát publikovaný a vcelku dobře popsáný křížek z prostoru pohřebiště od největšího velkomoravského kostela, trojlovní baziliky (jižně od atria v hloubce cca 70 cm, snad původně z hrobového celku?; **obr. 1: 1**). Představuje

4 K tomu souhrnně Zdeněk KLANICA, *Interpretace moravských objektů slovanského kultu*, in: Eliška Kazdová – Vladimír Podborský (ed.), *Studium sociálních a duchovních struktur pravěku*, Brno 2007, s. 331–350; takovouto výklad uvedených objektů však v poslední době dosti výrazně zpochybnilo nové vyhodnocení jejich náleзовých okolností, jakkoliv „náhradní“ vysvětlení, což je vcelku logické, nenabídlo, a vzhledem ke zjištěným situacím ani nabídnout nemohlo; srov. např. Marek HLADÍK, *Zur Frage der heidnischen Kultstätte in „Těšický les“ im Suburbium des Burgwalls von Mikulčice*, in: Lumír Poláček – Jana Maříková Kubková (Hrsg.), *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle*, Internationale Tagungen in Mikulčice 8, Brno 2010, s. 101–121 anebo Marian MAZUCH, *Revidierte Interpretation der „kreisförmigen heidnischen Kultstätte“ im nördlichen Suburbium von Mikulčice*, tamtéž, s. 123–133.

5 Tak také např. v staroměstsko-uherskohradištské aglomeraci nekropole v Modré u Velehradu – srov. Luděk GALUŠKA, *Hrob 1/2003 z Modré u Velehradu. Pohřeb „pohanského“ velmože z éry raného křesťanství na Moravě?*, in: Jiří Doležel – Martin Vihoda (ed.), *Mezi raným a vrcholným středověkem*. Pavlu Kouřilovi k šedesátým narozeninám přátel, kolegů a žáků, Brno 2012, s. 91–110. Jistou paralelu můžeme s určitým chronologickým posunem zřejmě spatřovat i v rámci středověké přemyslovské domény, kde nejen na příkostelních hřbitovech nejvýznamnějších mocenských center, ale také na nekostelních pohřebištích vně jejich fortifikací, byla ve shodném časovém horizontu pochována elitní složka tehdejší společnosti; naposledy souhrnně a s relevantní literaturou Andrea BARTOŠKOVÁ, *Budeč. Významné mocenské centrum prvních Přemyslovců*, Praha 2014, s. 77–84.

6 Srov. L. POLÁČEK, *Mikulčice und das Christentum in Mähren im 9. Jahrhundert*, in: Maciej Salamon – Marcin Wołoszyn – Alexander Musin – Perica Špehar – Matthias Hardt – Mirosław P. Kruk – Aleksandra Sulikowska-Gąska (ed.), *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, vol. I, Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa 2012, s. 116–118.

ve stručnosti ukřižovanou postavu oděnou do *colobia* (tuniky) bez rukávů, splývajícího až k chodidlům, rozpažené ruce jsou ukončeny širokými dlaněmi s jasným vyznačením hřebů, kapkovitá hlava s náznaky nimbu, zvýrazněnými očima a plnousem není skloněná, nýbrž hledí zpřímá, nad ní je pak umístěna obdélná destička s nejednoznačně vykládanými znaky (slunce a měsíce jako symbolů zatmění v době smrti Ježíše Krista) respektive nápisem CCXO; křížku byl přisouzen syrský původ a artefakt rámcově datován do 8. až 9. století.⁷ Avšak jeho jistá rustikalizace (neskloněná hlava, vypoulené, neorganicky zvětšené oči, neústrojně pojatý nepřepásaný šat bez rukávů) a možná i určité nepochopení symbolů nad hlavou Ukřižovaného, může ukazovat spíše na místní práci (?), než na import, a časové vročení směřovat někam k polovině či do průběhu 2. poloviny 9. věku, do doby působení cyrilometodějské misie. Takový předpoklad svým způsobem podporuje i samotné složení výchozího materiálu, z něhož byl křížek odlit, v němž je mimo 84 % stříbra zastoupeno 4 % i zlato a téměř 10 % měď; to naznačuje, že k jeho zhotovení mohlo teoreticky dojít i v předpokládané zlatnické dílně pracující právě na mikulčickém hradě. Dodejme, že kolem 3. kostela (baziliky) se začalo pohřbívat nejspíše v průběhu 2. čtvrtiny uvedeného století, což sice jistě nemůže být jednoznačný doklad pro navrženou dataci devocionálie, avšak jako svým způsobem podpůrný argument jej lze snad přijmout. Více či méně věrné analogie k mikulčickému křížku lze spatřovat v nečetných exemplářích známých ze západoevropského prostředí, ať už je to nejbližší stojící olověný pektorál zřejmě porýnské proveniencie z Mohuče, mající svoji předlohu ve východním Středomoří,⁸ anebo výtvarně mnohem profesionálněji pojaté křížky z tzv. Morganovy stautrotéky (schránky pro relikvii), z knižní vazby nacházející se v Biblioteca Marziana v Benátkách (přihrádkový email) či z dómského pokladu v italské Monze,⁹ který je považován za starší import nejspíše z oblasti Sýrie.¹⁰ Uváděny jsou i další paralely (např. stautrotéka z Vicipisana, destička stautrotéky z Halberstadtu etc.), snad související s dílnami v Konstantinopoli i některé jiné příklady.¹¹ Spíše ojedinělý je pak názor, že jde o importovanou kontinentální práci, stojící pod jistým vlivem ostrovního (iroskotského) uměleckého řemesla, čerpajícího ovšem inspiraci opět ve východním Středomoří.¹²

Za jednoznačně nejstarší je považován olověný procesní křížek nalezený v druhotné poloze (v povrchové vrstvě) rovněž v blízkosti 3. kostela (**obr. 1: 3**). Jeho ramena se lichoběžníkovitě rozšiřují a jsou lehce prohnutá, na třech z nich (stejně jako ve středu kříže) jsou zjevné plastické výstupky, očividně imitující vyložení drahými kameny, případně později uplatňovanými okrouhlými medailonky s postavami svatých či různými schránkami;¹³ ze spodního ramene vyrůstá trn, jehož pomocí

7 Zdeněk KLANICA, *Práce klenotníků na slovanských hradištích*, Studie Archeologického ústavu Československé Akademie věd v Brně, ročník II, č. 6, Praha 1974, s. 17–18.

8 Jiří FREL, *Křížky z Mikulčic*, *Pravěk Nová řada* 5, 1995, s. 317.

9 Tzv. Řehořův křížek – srov. Hermann DANNHEIMER, *Goldschmiedarbeiten aus dem Besitz der Königin Theodelinde*, in: Die Bajuwaren von Severin bis Tassilo 488–788, Korneuburg 1988, s. 342–345.

10 Z. KLANICA, *Křížky z 8.–9. století v Mikulčicích*, *Pravěk Nová řada* 3, 1993, s. 212–214; J. FREL, *Křížky z Mikulčic*, s. 317.

11 Podrobně Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006, s. 633–636.

12 Ján DEKAN, *Velká Morava. Doba a umenie*, Bratislava 1976, s. 173–174; Vladimír VAVŘÍNEK, *Ilustrované české dějiny*, Praha 1996, s. 56.

13 Srov. např. Helen C. Evans – William D. Wixom (ed.), *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843–1261*, New York 1997.

byl procesionál upevněn v dřevěné násadě – holi. V dosavadní literatuře byla jeho proveniencie hledána na Východě, kde jsou podobné křížky relativně časté již v 6.–7. století¹⁴ (především pak v Sýrii a Egyptě, jakkoliv je možné uvažovat i o západním prostředí). To ovšem neznamená, že se na Moravu nemohl také dostat až s příchodem obou soluňských bratří.¹⁵ Zvolený materiál (téměř 100 % Pb), poměrně malé rozměry, jednoduchost provedení i chybějící výzdobné prvky (eventuálně nápis) zcela nevylučují ani případné zjednodušené domácí provedení při vědomí, že jde o úvahu dosti spekulativní (?).

Vcelku velmi jednoduché pojetí vykazuje i další mikulčický závěsný křížek, možná z dětského hrobu 339 u trojlodní baziliky (bez dalších nálezů; **obr. 1: 2**). Uvedený pektorál nese poněkud neforemnou vzpřímenou postavu Spasitele, kde jednotlivé části těla – hlava, trup i dolní končetiny – jsou zhruba ve stejném velikostním poměru, kratší ruce mají dlaně odděleny zdvojeným prstencem, hřeby anebo dolíky po nich chybí, část od pasu dolů včetně chodidel je kryta řaseným rouchem (úvaha, že by mohlo jít o takto ztvárněné široké spodky – kalhoty, jako typický prvek oděvu mužské slovanské populace, není příliš opodstatněná); hlava je na temeni výrazně zploštělá, obličejovou partii zvýrazňují zaslepené oči, náznak nosu a úst. Na rubové straně je pak viditelná v podstatě tatáž postava v neumělé a simplifikované ryté realizaci s evidentně chybějící nařasenou spodní částí habitu. Jistá primitivnost celého předmětu včetně jeho výtvarného ztvárnění hovoří spíše pro možnost považovat jej za místní výrobek z průběhu 2. půle 9. věku. Oproti převážně většině ostatních pektorálů ale obsahuje jen 42 % olova, zato 54 % cínu a v rámci hodnocených křížků tak představuje naprostou výjimku.

Zbývající dvě torza mikulčických olovených křížků náleží k typu Bernhardsthal a budou zohledněna v dalším textu při rozboru tohoto druhu nálezů.

Druhý nejpočetnější konvolut studovaných devocionálií – staroměstsko-uherskohradištský, připomeňme nejznámější zdejší akvizici, již je olovený závěsný křížek latinského typu s mírně se rozšiřujícími rameny, nízkým plastickým orámováním a závěsným ouškem, který proslavila nejstarší velkomoravská paleografická památka – řecký nápis na rubové straně: ICX – XC – NHKA – φΩC – ΖΩΗ, tedy Ježíš Kristus – Kristus – Vítězství – Světlo – Život (Ježíš Kristus vítězí; **obr. 2: 1**); byl nalezen mimo jiné v doprovodu dvou železných stílů.¹⁶ Na aversu nese rytou postavu Ukřížovaného s oválnou hlavou krytou křížovým nimbem, obličejem znázorněným kulovitěma (rybíma) očima a delším nevýraznýmnosem; k hlavě směřuje shora (z nebes) ruka boží (event. andělská?). Rozpažené delší ruce jsou ukončeny velkými dlaněmi jen se třemi prsty bez náznaku hřebů (k tomu viz níže). Celá postava je až po kotníky oděna do dlouhého splývavého *colobia* (chitonu), zdobeného krokvovitým ornamentem (motivem jedlové větévky či rybí kosti), stejným jaký vidíme kupř. na oloveném pektorálu ze Starého Města, polohy „Na dvorku“ (viz níže), křížcích z Mohuče a Zemianského

Podhradí na západním Slovensku,¹⁷ plaketě č. 4 z Bojně¹⁸ anebo v opačném gardu na stříbrném křížku mikulčickém, případně křížcích z Marziana anebo Morganovy staurotéky; chodidla směřují špičkami od sebe. Je nanejvýš pravděpodobné, že sadský křížek je možné dávat do souvislosti s působením byzantské misie,¹⁹ jde-li však o přímý import je svým způsobem otázkou otevřenou; standardní podíl olova ve výši téměř 90 % v podstatě odpovídá většině ostatních moravských nálezů, relativně vyšší podíl fosforu (4 %) a křemíku (cca 5 %) nejspíše svědčí o způsobu uložení předmětu v zemi.

Výše zmíněný olovený pektorál z polohy „Na dvorku“, mající opět formu latinského kříže s lehce se rozšiřujícími rameny, plastickým orámováním a poutkem, je na obou stranách opatřen figurálním námětem (**obr. 2: 2**). Na lícni straně jde evidentně o Vykupitele s oválnou až kapkovitou hlavou, šikmými očima, nevýraznýmnosem a náznakem vousů; rozpažené ruce nenesou stopy po hřebech, tělo je až k chodidlům, směřujícím špičkami od sebe, zahaleno *colobiem* bez rukávů, zdobeným krokvovitým ornamentem. Nejasná je situace nad hlavou s gloriolou, kde nelze vyloučit umístění symbolů slunce a měsíce. Rytá postava v orodujícím gestu (nejde o klasické rozpažení), oděná v přepásané zřasené tunice, je vyznačena i na reversu a byla doposud v převaze interpretována opět jako zobrazení Krista,²⁰ nicméně takovéto jeho zdvojené znázornění by bylo nepochybně nonsensem, žádný podobný příklad neznáme. A jakkoliv kolem její hlavy rovněž sledujeme náznak nimbu a nad ní nápisovou destičku stejně jako na aversu, kloníme se v souladu s nedávno podaným výkladem i řadou analogií k závěru, že tu máme před sebou spíše zobrazení Bohorodičky než samotného Ježíše Krista.²¹ Svými rozměry, pojetím a částečně i provedením se křížek vcelku zřetelně blíží stříbrnému mikulčickému exempláři anebo křížku sadskému. Opět jde o téměř čisté olovo (93 %), doplněné křemíkem (5,2 %) a fosforem (1,2 %).

Velmi rustikální realizaci figurálních motivů sledujeme na dvou zbývajících křížcích tohoto typu, a to z Uherského Hradiště – Otakarovy (**obr. 2: 3**) a Velehradské ulice (**obr. 2: 4**). Prvně

17 Odtud pochází drobný olovený rovnamenný křížek (81 % Pb, 11,3 % Sn, 3,2 % Si, 2,5 % Al), jež je v přítomnosti součástí soukromé sbírky (**obr. 2: 9**); nese rytou postavu Vykupitele s rozpaženými rukama ukončenými čtyřmi prsty, oděného do *colobia* s dlouhými rukávy a motivem X na prsou, z něhož vystupují chodidla špičkami od sebe; schematicky pojatá hlava spíše kapkovitého tvaru má zvýrazněná ústa a nos, velmi náznakově pak oči; čelo je druhotně perforováno otvorem pro uchycení, když předpokládáme původní poutko bylo odlomeno; na rukou ani na nohou nejsou znázorněny otvory po přibití na kříž; rubová strana je hladká; pektorál stojící nejspíše pod byzantským vlivem (viz svatoondřejský kříž na prsou?) představuje snad jednodušší místní práci, třebaže nelze vyloučit ani přímý východní původ; je prozatím jediným takto pojatým křížkem vztahujícím se snad k velkomoravskému milieu, když máme za to, že může pocházet z lokality, z níž je známa řada předmětů právě z tohoto období; nelze ovšem zcela vyloučit, že je i poněkud mladší, když např. bulharské jednoduché náprsní křížky bez vyobrazení, nesoucí ve svém středu právě písmeno X, jsou většinou kladeny až do 11.–12. století, srov. Ljudmila DONČEVA-PETKOVA, *Srednovekovni krstove-enklopioni ot Blgarija (IX–XIV v.)*, Sofía 2011, s. 492; na druhou stranu jsou však známy v totožné podobě ze syrsko-palestinské oblasti, a to i v kamenném provedení, již od 6./7. století až po 10.–12. věk, srov. Yael ISRAELI – David MEVORAH (ed.), *Cradle of Christianity*, Jerusalem 2000, s. 141, 222; A. E. MUSIN, *Archeologija „ličnovo blagočestija“ v christijanskaj tradicii vostoka i zapada*, in: Christijanskaja ikonografija vostoka i zapada, Sankt-Peterburg 2006, s. 207.

18 Alexander T. RUTTKAY, *Der Burgwall Bojná I – Vály*, in: Uta von Freeden – Herwig Friesinger – Egon Wamers (Hrsg.), *Glaube, Kult und Herrschaft, Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte*, Band 12, Bonn 2009, s. 440–443; Martin VANČO, *Figurálne motivy plaket z Bojněj v kontexte velkomoravského umenia*, *Studia mediaevalia pragensia* 9, 2010, s. 121.

19 L. GALUŠKA, *Uherské Hradiště – Sady*, s. 112.

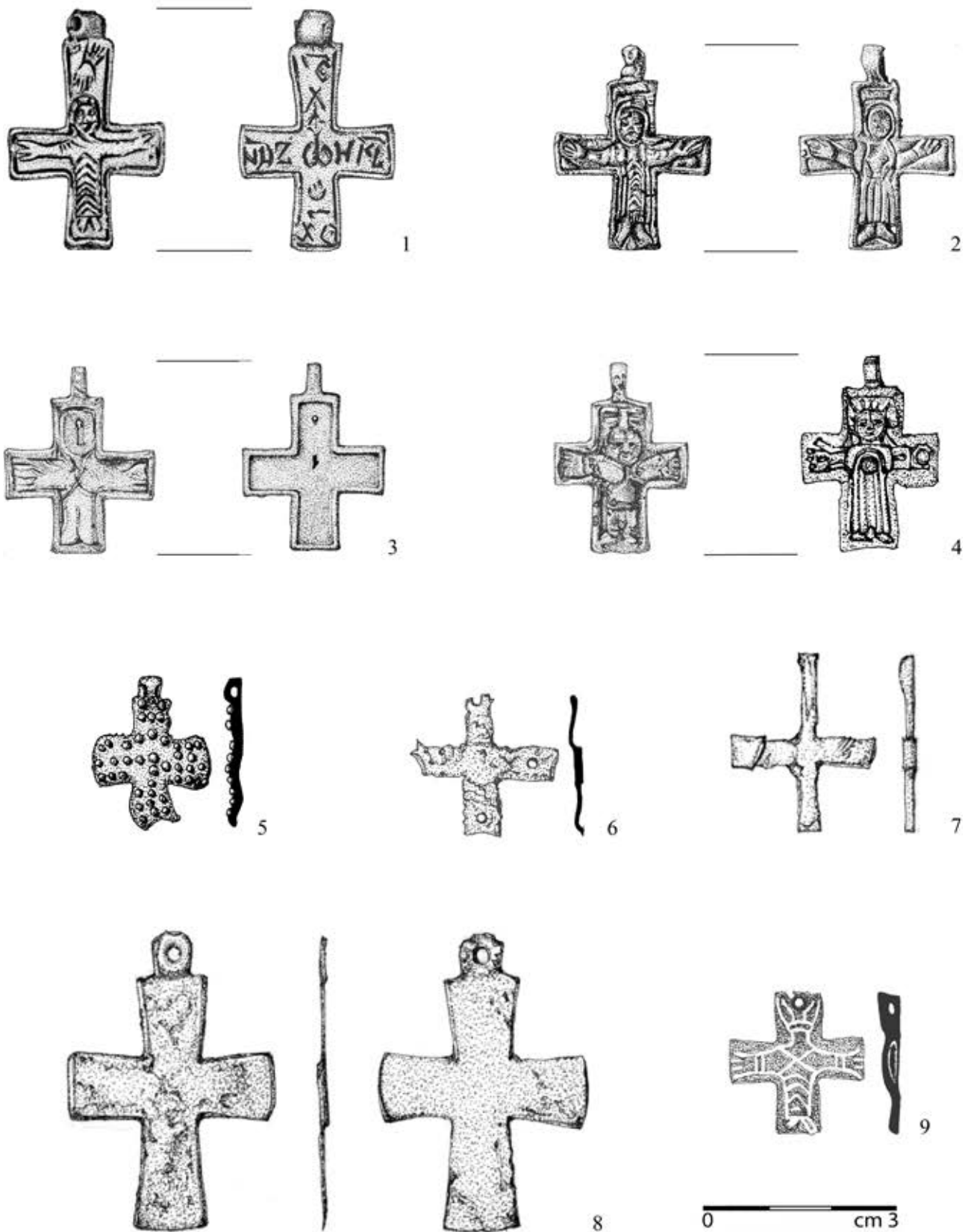
20 L. GALUŠKA, *Nejstarší dějiny Starého Města*, in: Staré Město v proměnách staletí, Staré Město 2000, s. 91.

21 Drahomíra FROLÍKOVÁ KALISZOVÁ, *Bronzový křížek z Uherského Hradiště*, *Archaeologia historica* 34, 2009, s. 570–572; Zdeněk MĚŘINSKÝ, *České země*, s. 645, 656–658; Lukáš ROGANSKÝ, *Signa Christiana. Artefakty křesťanského rázu z poslední třetiny prvního století mezi Čechami a Patisím*, Nitra 2009, s. 71; L. GALUŠKA, *Náprsní křížek (Staré Město „Dvorek“)*, in: Jiří Mitáček (ed.), *Cyril a Metoděj – doba, život, dílo / Cyril and Methodius – Their Era, Lives and Work*, Brno 2013, s. 167.

14 Z. KLANICA, *Křížky*, s. 217–218.

15 J. FREL, *Křížky z Mikulčic*, s. 316.

16 Srov. Radislav HOŠEK, *První řecký nápis na Moravě*, in: Almanach Velká Morava, Brno, s. 140; L. GALUŠKA, *Uherské Hradiště – Sady. Křesťanské centrum říše velkomoravské*, Brno 1996, s. 112–113; Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj*, s. 222.



Obr. 2. Závěsné křížky (s výjimkou č. 6 a 7).

1 – Uherské Hradiště – Sady; 2 – Staré Město – „Na dvorku“; 3 – Uherské Hradiště – Otakarova ul.; 4 – Uherské Hradiště – Velehradská ul.; 5 – Staré Město – „Na valách“; 6 – Staré Město – „Na valách“; 7 – Břeclav – Pohansko; 8 – Dolní Věstonice; 9 – Zemianské Podhradie, Slovensko.

jmenovaný olovený v podstatě rovnoramenný exemplář s neprovrtaným poutkem je opatřen na líci náznakově (schematicky) pojatou postavou Ukřížovaného, vyplňující celou plochu,²² výrazná, oválná, druhotnou perforací poškozená hlava je akcentována pouze vertikálně pojatým nosem, široké ruce jsou ukončeny nepřiměřeně velkými dlaněmi s delšími prsty, přes prsa jsou vedeny dva protínající se obloučky, snad naznačující kasuli s výstřihem (?) anebo jen symbolizující oděv, nohy jsou kratší, válcovité bez zdůraznění špiček. Rub je hladký, avšak po obvodě lemovaný lehce zvýšenou 1 mm vysokou a stejně tak širokou bordurou, což vedlo k úvaze, že by se mohlo jednat o přední část enkolpionu (to se nám ovšem nezdá být příliš reálné), případně mohla být plocha vyplněna nějakou organickou hmotou, patrně dřevem. Datace předmětu není na základě nálezu zcela jistá, připouští se závěr velkomoravského období. Popisovaná devocionálie byla jako jedna z mála ve své době analyzována nedestruktivní rentgenovou fluorescenční spektroskopií s pozoruhodnými závěry. Ve výchozí surovině (92,5 % Pb) byla totiž konstatována příměs niklu ve spojení s telurem, tedy prvkem v zemské kůře velmi vzácným; ten se ve větším množství vyskytuje na evropském kontinentu pouze v dnešní Transylvánii (Sedmihradsku), jež byla v té době v byzantské zájmové sféře. Odtud tedy mohlo být olovo ve formě ingotů či hřiven eventuálně dovezeno, což svým způsobem podporuje také představu o byzantských předlohách rovnoramenných olovených křížků se znázorněním Spasitele.

Křížek z Velehradské (dnes Hradební) ulice ve tvaru latinského kříže s nestejně širokými rameny, obvodovým lemem a poutkem je vyplněn neforemnou a obtížně čitelnou postavou Ukřížovaného v nízkém reliéfu;²³ kulatá hlava s nimbem, náznakem očí, nosu a zřejmě i úst je vtlačena hluboko mezi ramena, pahýlovité ruce jsou ukončeny širokými dlaněmi s kratšími prsty beze stop hřebů anebo pozůstatků po nich, ve spodní části těla je poněkud zřetelnější řasení oděvu (tak jako u křížku z Mikulčic), z něhož vyrůstají dolní končetiny s chodidly, směřujícími špičkami od sebe. Poněkud nejasnou situaci nad hlavou lze snad interpretovat jako malý křížek vyrůstající z nimbu. Na rubové straně je zobrazena postava s rozpaženými rukama, kulovitou hlavou s trnovou korunou (?) a vcelku realisticky ztvárněným obličejem, oděná do řasené dlouhé tuniky s krátkými rukávy, z níž vycházejí jedním směrem orientovaná chodidla; tělo je zvýrazněno kruhovým srdcem (?).²⁴ Křížek je zhotoven z bronzy s vysokým podílem mědi (86 % Cu, 9 % Sn, 1,5 % Pb + Si a Al) a jen rámcově datován do 9.–10. až přelomu 11. století; jde dosti pravděpodobně o domácí, výtvarně nepříliš zdařilou práci, avšak vzhledem k nejistým nálezu okolnostem, z nich plynoucí dataci i použitému materiálu, můžeme uvažovat i o jeho mladším zařazení.

Již jsme zmínili, že z pohřebišť staroměstsko-uherskohradištské aglomerace pocházejí ještě další drobné křížky, jež, pokud jsou opatřeny poutkem, můžeme vcelku bez problému pokládat za závěsné pektorály. Patří k nim s určitostí olovený exemplář (95 % Pb) s hladkou rubovou stranou, opatřený na straně lícní drobnými půlkruhovitými vypnulínami (nepravým perlovcem) rozmístěnými ve víceméně nepravidelných řadách po celém povrchu (**obr. 2: 5**); jako jediný nález spočíval pod lebkou malého dítěte (hrob 243/AZ „Na valách“) a lze jej rámcově klást někam

do průběhu 2. poloviny 9. století.²⁵ Stejně tak je možno uvažovat i v případě oloveného nezdobeného rovnoramenného křížku s ouškem k zavěšení z téhož pohřebiště,²⁶ nalezeného opět u lebky zemřelého (hrob 278/AZ).²⁷ Třetím zástupcem je olovený pektorál ve tvaru jetelovitého čtyřlístku s perforací pro zavěšení ze špitálecké nekropole, z mužského pohřbu (hrob 27) datovaného spíše k závěru 9. centenia (?), společně s ostatními drobnými předměty byl zřejmě součástí náplně váčku ležícího při levém boku nebožtíka.²⁸ K uvedené skupině patrně náleží i olovený nezdobený exemplář s nestejně širokými a dlouhými rameny, sice bez poutka, avšak dislokovaný pod bradou malého dítěte (hrob 4/48 „Na Valách“).²⁹

Zbývající artefakty z téže nekropole, z nichž dva jsou velmi nejspíše (jako pozůstatky křížků) jsou totiž s otazníkem interpretovány olovené a bronzové zlomky z náhrdelníků z ženského a dívčího hrobu 66/49 a 238/49), můžeme spíše pokládat za tvary mající snad více dekorativní či praktický účel, než za doklady reprezentující zhmotnělé symboly nové víry (?). Jde o olovený, nepříliš nezdařile odlitý, křížek (81 % Pb) s náznakově prožlabenými rameny v koncové části pro uchycení na podložku z bohatého bojovnického pohřbu, mimo jiné s honosnými nákončmi a ostruhami (hrob 266/49) a o dva subtilní bronzové pozlacené kusy se zbytky dřevěného podkladu, na němž byly přichyceny (hrob 309/49; **obr. 2: 6**).³⁰ Takto je nejspíše možné klasifikovat i víceméně nepravidelně tenké stříbrné (plechové) křížové kování z Blučiny se zbytky dřeva na čtyřech nýtčích z mužského výklenkového pohřbu (hrob V).³¹ Všechny výše uvedené předměty lze časově zařadit do průběhu 9. věku.

Neforemný a nezdobený, hrubě odlitý olovený křížek bez poutka (72 % Pb, 16 % Si, 4,5 % P, 3 % Al) byl vyzvednut i z výrobního objektu (č. 42) v prostoru velmožského dvorce na Pohansku u Břeclavi, souvisejícího s jeho mladší fází (**obr. 2: 7**).³²

Vyhraněnou skupinu olovených závěsných křížků téměř rovnoramenného tvaru (tzv. řeckého typu – *crux quadrata*) s plasticky zvýrazněnými okraji ramen a dodatečně připojeným poutkem představují exempláře, jejichž ústředním motivem je zjednodušená šablonovitá postava Ukřížovaného v klasickém adoračním gestu. Z nejlépe zachovalých kusů lze dovodit, že korpus Krista má hlavu kapkovitého tvaru s naznačenými očima, ústy a snad i nosem, která nasedá na silně stylizované kosočtverečné tělo zdobené mřížkovým dekorem (rastrováním), z něhož vyrůstají vodorovně rozpažené ruce ukončené třemi prsty, a také nohy, směřující chodidla doleva; u některých postav je zjevné, že síťované roucho sahá až k lýtkovým partiím dolních končetin a na ruce jsou patrné mělké dolíky naznačující přibití na kříž. Rubová strana je vždy hladká anebo jen lehce zdrsňená.

25 Vilem HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valách“*, Praha 1955, s. 391; s takovou výzdobou, byť ojedinele kvalitněji provedenou, se můžeme např. setkat i na některých jednodušších náprsních křížcích z byzantského okruhu; kupř. takto pojaté bulharské nálezy jsou však datovány až do 10., případně 1. třetiny 11. století, srov. L. DONČEVA-PETKOVA, *Srednověkovni krstove*, s. 454–455.

26 D. KALISZOVÁ FROLÍKOVÁ, *Olovený křížek*, s. 556 uvádí, že ouško chybí.

27 V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 394.

28 Josef POULÍK, *Nález kostela z doby říše velkomoravské v trati „Špitálky“ ve Starém Městě*, Památky archeologické 46, 1955, s. 324, 336.

29 V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 409.

30 V. HRUBÝ, *Staré Město*, s. 429–430, 448–449, 452–453, 460.

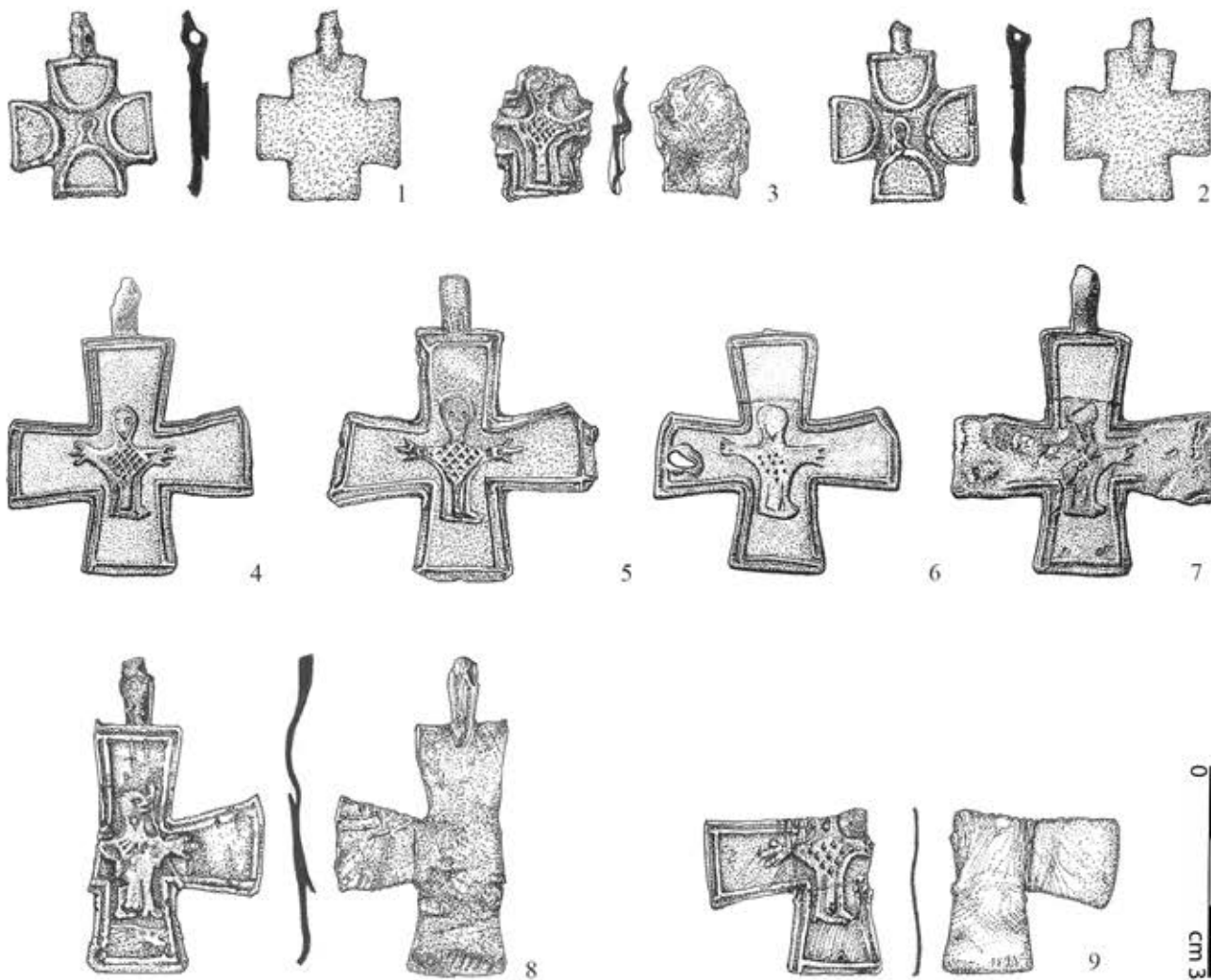
31 J. POULÍK, *Staroslovanská Morava*, Praha 1948, s. 143–144.

32 Bořivoj DOSTÁL, *Břeclav – Pohansko. Velkomoravský velmožský dvorec*, Brno 1975, s. 240, 283.

22 D. FROLÍKOVÁ KALISZOVÁ, *Olovený křížek z Uherského Hradiště, Otakarovy ulice*, *Archaeologia historica* 28, 2003, s. 553–560.

23 L. GALUŠKA, *Uherské Hradiště. Královské město na řece Moravě*, Uherské Hradiště 2007, s. 48.

24 Podrobně D. FROLÍKOVÁ KALISZOVÁ, *Bronzový křížek*, s. 572.



Obr. 3. Závěsné olověné křížky.

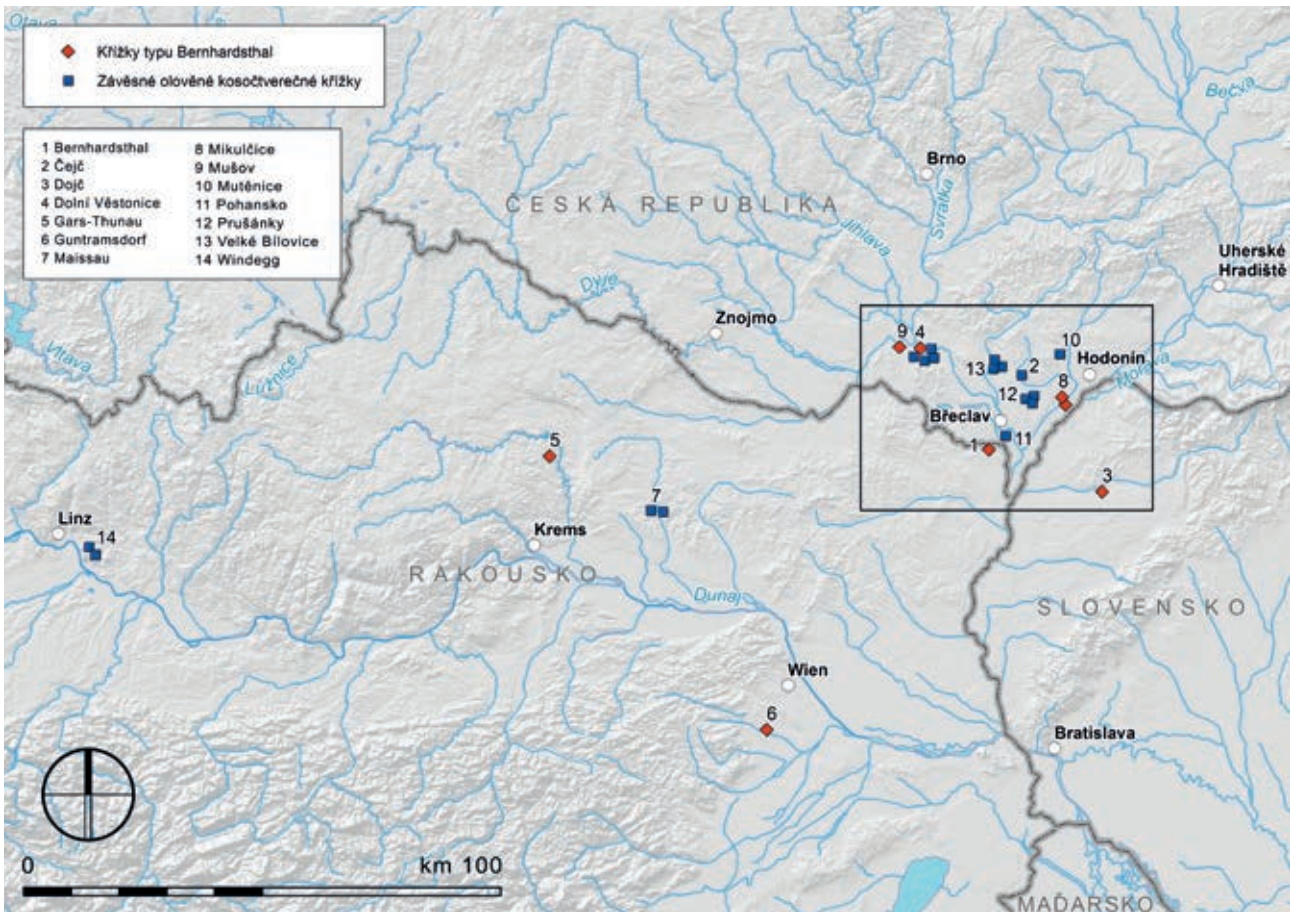
1–2 – typ Dolní Věstonice (1–2 D. Věstonice); 3–9 – typ Bernhardsthal (3 – Mušov, Na pískách; 4 – Bernhardsthal, Rakousko; 5 – Dojč, Slovensko; 6 – Gars-Thunau, Rakousko; 7 – Dolní Věstonice, Na pískách; 8 – Mikulčice – Valy; 9 – Mikulčice – Předhradí). Podle Z. Měřínský 1988 (4, 6); Bača – Kolník 2010 (5).

V současnosti je známo 8 křížků uvedeného typu (**obr. 3: 3–9; obr. 4**), z toho 4 z jižní Moravy (2× Mikulčice, Dolní Věstonice, Mušov), 3 z rakouského Podunají (Bernhardsthal, Gars-Thunau, Guntramsdorf – nezvěstný) a jeden z jihozápadního Slovenska ze Záhori (Dojč). Podle relativně dobře dochovaného exempláře z Bernhardsthalu jsou označovány právě tímto názvem, tedy křížky typu Bernhardsthal. Jen ve dvou případech byly součástí hrobového inventáře, čtyřikrát byly nalezeny na sídlišti a u zbývajících dvou nelze bezpečně rozhodnout. Již při letném pohledu na jejich vyobrazení je zřejmé, že se všechny vzájemně poněkud liší jak svými rozměry, tak i některými detaily. Na jejich výrobu tedy byly použity různé formy, pouze v případě neúplných a poškozených křížků mikulčických bychom teoreticky mohli uvažovat o jedné společné formě, což podporuje i velmi podobné až totožné složení výchozí suroviny (96 % Pb, 2 % Al, 2 % Si respektive 97 % Pb, 1,5 % Al, 1,2 % Si). Vzhledem k nedostupnosti zahraničních nálezů (rakouských a slovenského), byly rentgenofluorescenční analýze podrobeny toliko oba zmíněné fragmentární kusy z Mikulčic, exemplář dolnověstonický (99 % Pb + stopově Zn a Fe) a torzo mušovské (99 % Pb + stopově Fe). Měření prokázala odlišné, třebaže ne nijak dramaticky, procentuální zastoupení olova a některých dalších stopových prvků, a posílila

tak, i když jednoznačně nepotvrdila, předpoklad o jejich produkci ve více dílnách a patrně i na více místech (?). Nejvíce je to patrné u křížku z Dolních Věstonic (hrob 481), na kterém je zobrazení Vykupitele velmi nekvalitní (rozmazané) a ouško není perforované; zdá se, že devocionálie nebyla odlita v originálním kadlubu, nýbrž jako předloha pro její výrobu sloužil jiný, kvalitněji provedený exemplář. Při dataci studovaných křížků je vcelku jednoznačně akceptováno jejich řazení do závěrečné třetiny 9. až prvních desetiletí 10. věku, kdy je mimo jiné nalézáme ve společnosti dalších litých olověných okras jako součástí náhrdelníků (korály, lunice, knoflíky), charakteristických pro mladší velkomoravský horizont.³³

V souvislosti s publikací nálezů z Dojče se autoři poprvé postavili nad skutečností, že Ukřížovaný na křížcích typu Bernhardsthal má vždy jen tři zřetelně oddělené prsty na každé z rukou,

³³ Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Kosočtverečné olověné křížky a jejich chronologické postavení v rámci hmotné kultury střední doby hradištní*, in: V. Frolec (ed.), *Rodná země. Sborník k 100. výročí Muzejní a vlastivědné společnosti v Brně a k 60. narozeninám PhDr. Vladimíra Nekudy, CSc.*, Brno 1988, s. 132 nn.; v této studii jsou podrobné údaje k nálezovým okolnostem a doprovodnému materiálu jednotlivých moravských a rakouských křížků, torzo mušovské bylo získáno detektorovou prospekční činností v roce 2013.



Obr. 4. Mapa s vyznačením nálezů křížků typu Bernhardsthal a olovených kosočtverečných křížků.

Podle Z. Měřinský 1988, doplněno a upraveno.

když téměř na všech ostatních známých velkomoravských památkách se znázorněním Boha – Otce, Ježíše Krista či orantů jsou dlaně opatřeny prsty pěti.³⁴ Domnívají se, že nejde o nějakou náhodnou simplifikaci anebo malou zručnost výrobce, nýbrž o zcela záměrné poselství. Vysvětlení hledají v magičnosti čísla tři a jeho symbolice (trojka jako znamení jednoty, dokonalosti a úplnosti, spojení začátku, středu a konce, Ježíš byl tři dny a tři noci v hrobě, třetího dne vstal z mrtvých, Petr třikrát zapřel Krista etc., etc.), když nejčastěji je triáda dávana do souvislosti s učením o božské Trojici. Nevylučují dokonce, že takovéto ztvárnění může být jakousi reakcí na spor zvaný *filioque*, tedy spor o podstatu Ducha Svatého. Západní duchovenstvo v něm totiž zastávalo názor, že Duch Svatý pochází z Otce i Syna, kdežto východní (především řečtí) teologové jej odvozovali skrze syna – *per Filium*. A takové pojetí preferoval rovněž Metoděj, který jej v roce 880 v Římě obhájil i před papežem Janem VIII. Nositelé uvedených křížků z méně ušlechtilých kovů mohli tedy, mimo jiné být především církevní hodnostáři s nižším svěcením, např. diakoni, avšak nálezové okolnosti jsou v tomto směru naprosto nejednoznačné, žádný z nich kupř. nepochází z blízkosti sakrálních staveb. Jakkoliv je zřejmé, že křížky byly snad částečně produkovány i v domácím prostředí, a z jejich tvaru (rovno-ramenná forma kříže) i celkového pojetí Ukřížovaného (kapkovitý obličej, mřížkovaná ornamentika oděvu) můžeme usuzovat na jisté ovlivnění Byzancí, spojuje je část badatelů, dle našeho

mínění vcelku oprávněně, spíše s tzv. *Taufgeschenke*, vycházejícími z pasovsko-salcburského okruhu.³⁵

Ke skupině náprsních křížků se hlásí i nález z hrobu č. 494 (obr. 2: 8) dolnověstonické nekropole, získaný společně se čtyřmi skleněnými korálky a dvěma rozpadlými, blíže nespécifikovanými bronzovými náušnicemi, který ležel někde v prostoru levého ramene, když ze skeletu se zachovala pouze kalva; vzhledem k velikosti hrobové jámy a získané výbavě jde o pohřeb nedospělého jedince ženského pohlaví.³⁶ Křížek svým tvarem, zejména rozšiřujícími se rameny, sice poněkud připomíná křížky typu Bernhardsthal, avšak blíže má k formě klasického latinského kříže. Je vyroben z bronzu s příměsí olova (85,5 % Cu, 11 % Sn, 2,3 % Pb + stopové Zn, Ag a Fe) a společně s křížkem z Velehradské ulice v Uherském Hradišti představují jediné dva exempláře provedené v bronzu, jakkoliv datace uherskohradištského artefaktu není zcela jednoznačná. Je poměrně subtilní, opatřený závěsným poutkem s kruhovým otvorem, revers je zcela hladký, na lícni, lehce zdrsňené straně, jež je dnes ovšem jen obtížně čitelná, nelze vyloučit umístění mělce ryté postavy Ukřížovaného. Nejspíše souvisí s mladším velkomoravským horizontem.

K nejrozšířenějším, a svým způsobem vysoce schematizovaným devocionálním sledovaného typu, náleží závěsné olovené

34 Robert BAČA – Titus KOLNÍK, *Olovený křížik z Dojč (okr. Senica) a jeho geograficko-historický kontext*, Slovákco 52, 2010, s. 11–12.

35 Zdeněk MĚŘIŇSKÝ, *České země*, s. 654.

36 Nálezová zpráva 1/1947, uložena v archivu NZ Archeologického ústavu AV ČR Brno, v. v. i.

křížky kosočtverečného tvaru (**obr. 5**), které v počtu 17 exemplářů známe především z jihomoravského prostoru (13 kusů: 4 × Dolní Věstonice, 3 × Velké Bílovice, 3 × Prušánky, Břec-lav – Pohansko, Čejč, Mutěnice)³⁷ a dílem i rakouského území (2 × Maissau,³⁸ 2 × Windegg); koncentrují se téměř výhradně v trojúhelníku, který vytváří soutok Moravy s Dyjí, v zázemí takových center jakými byly Mikulčice či Pohansko u Břeclavi. Až doposud však byly nalézány výhradně v hrobových celcích venkovských pohřebišť, zcela výjimečně i na přilehlých sídlišťích (Mutěnice, Pohansko). Je pro ně charakteristické, že jsou prakticky vždy součástí výbavy dětských dívčích pohřbů, jako prvky náhrdelníků, v nichž vcelku pravidelně zaznamenáváme i další olovené ozdoby, jakými jsou kupř. relativně dlouhé a štíhlé segmentovité členěné korály sestávající ze dvou částí, ale také mřížkováním zdobené lunice. Připomeňme, že v některých případech byly ovšem dislokovány dosti daleko od krku zemřelých (např. v prostoru pánve – Prušánky, Dolní Věstonice) a nelze tudíž zcela vyloučit, že mohly být do hrobu vkládány i jako solitéry. Veškeré exempláře, jež jsou geneticky pravděpodobně spjaty s rovnoramennými křížky typu Bernhardsthal a představují snad jejich zjednodušený derivát (?), mají deltoideálně ukončená ramena a vnitřní prostor vyplněn pravidelným hustým plastic-kým mřížkováním v nízkém reliéfu; připomínají tak svým tvarem i rozměry dosti sugestivně také kosočtverečné respektive křížové spony (Rautenfibel, Kreuzfibel) karolinského (otonského) období, z nichž mohly být, dle našeho soudu, eventuálně odvozeny, a jež tedy mohly sloužit jako jejich předloha či inspirace.³⁹ U typů Mutěnice a Windegg vytváří mřížkování vždy pouze šestnáct políček, typ Velké Bílovice vykazuje políček až dvacet pět. Na jejich výrobu tak byly zhotoveny a použity minimálně tři formy, přičemž největší vzdálenost mezi typologicky nejvíce příbuznými křížky představují lokality Čejč a Windegg, třebaže u českého křížku bychom případně mohli přece jen uvažovat i o odlišné formě (typ Čejč?). V interpretaci takového ztvárnění (křížení linií) panuje vcelku shoda v tom smyslu, že se jedná o abstraktní pojetou spisy Krista (viz výše), jakkoliv uvedený motiv prezentuje zcela běžný a rozšířený výzdobný prvek. Rubové strany všech typů těchto křížků jsou hladké; jedno, zpravidla zesílené a někdy i poněkud delší raménko je vždy perforováno

tak, aby mohl být předmět navlečen pomocí velmi tenké šňůrky na náhrdelník. Jednotlivé křížky společně s ostatními olovenými okrasami (korály, lunicemi, knoflíky s poutkem) i dalšími chronologicky relevantními artefakty (náušnicemi, gombíky, keramickými tvary apod.) představují víceméně jednotný časový horizont, jehož synchronizace se závěrem 9. a počátečními dekadami 10. věku je dnes již obecně přijímána, třebaže nelze zcela eliminovat i časnější vročení (Mutěnice – k polovině 9. století?), ještě do doby před příchodem obou soluňských bratrů.

Dosavadní bádání dávalo studované křížky do kontextu s působením západních misí, vycházejících především ze Salcburku a Pasova a směřujících k naddunajským Slovanům a do jádra Velké Moravy. Byly rovněž řazeny k tzv. křtícím křížkům, ačkoliv nebylo jasno v tom, zda je misionáři přiváželi již hotové s sebou, což by při jejich velikosti a minimální váze zřejmě nečinilo větších potíží i při řádově desítkách či stovkách kusů, anebo jimi byly odlévány přímo na místě. Na druhé straně se ovšem poukazovalo také na možnost, že jejich fabrikace mohla probíhat v domácím prostředí v režii místních politických a církevních struktur (zejména patrně mikulčických). Zdá se, že určité světlo do problematiky jejich provenience vneslo podrobení olovených křížků a je doprovázejících olovených artefaktů v rámci jednotlivých celků (jednotlivých náhrdelníků) již zmiňovaným nedestruktivním rentgenofluorescenčním analýzám. Ty prokázaly, že ve všech sledovaných případech bylo jejich složení naprosto totožné či velmi blízké, a že tedy celá sestava byla se značnou probabilitou vyrobena v jedné dílně z jedné výchozí suroviny (z výrobků znovu přetavovaných?) a zřejmě také ve stejnou dobu; zároveň se jedny sestavy od druhých více či méně zřetelně odlišovaly. Byly produkovány nejspíše na zakázku v době nastupujícího politického, hospodářského a kulturního úpadku, v časech přicházející všeobecné pauperizace a rustikalizace, kdy nedostatek drahých kovů byl nahrazován lépe dostupným a levnějším materiálem, a to patrně pro méně movitou venkovskou klientelu; na žádné z centrálních lokalit jsme totiž tento typ křížků doposud nezaznamenali, byť olovené knoflíky anebo olovené lunice zde zastoupeny jsou. Zdůrazněme rovněž, že zcela chybí v aglomeracích staroměstsko-uherskohradištské anebo olomoucké a v jejich bezprostředním zázemí, postrádáme je taktéž z východní části Velké Moravy – z Nitranska. Jejich koncentrace na nevelkém sevřeném území hovoří pro některou či některé z místních dílen, jež byly ještě schopny „zásobovat“ definovaný region, ve kterém snad mohlo křesťanství zapustit přece jen hlubší kořeny.⁴⁰ Na druhou stranu vyvstává otázka, do jaké míry šlo o uvědomělé chápání těchto zvláštních křížků jako čistě křesťanských symbolů včetně jejich obsahu, a do jaké míry byly považovány za dekorativní složku celku. Jsou totiž, jak již výše uvedeno, toliko v hrobech děvčátek a mladých dívek. Nelze vyloučit, že v tomto přelomovém období hrou-tičího se dosavadního řádu a zákonitě rozpolcenosti společnosti, hledali pozůstalí jakoukoliv možnost, jak své zesnulé potomky zabezpečit na onom světě; proto mohli zvolit tradiční způsob pohřbu, do nějž však pro jistotu implantovali i nové křesťanské prvky jako odraz jakéhosi dualistického pohledu na svět.

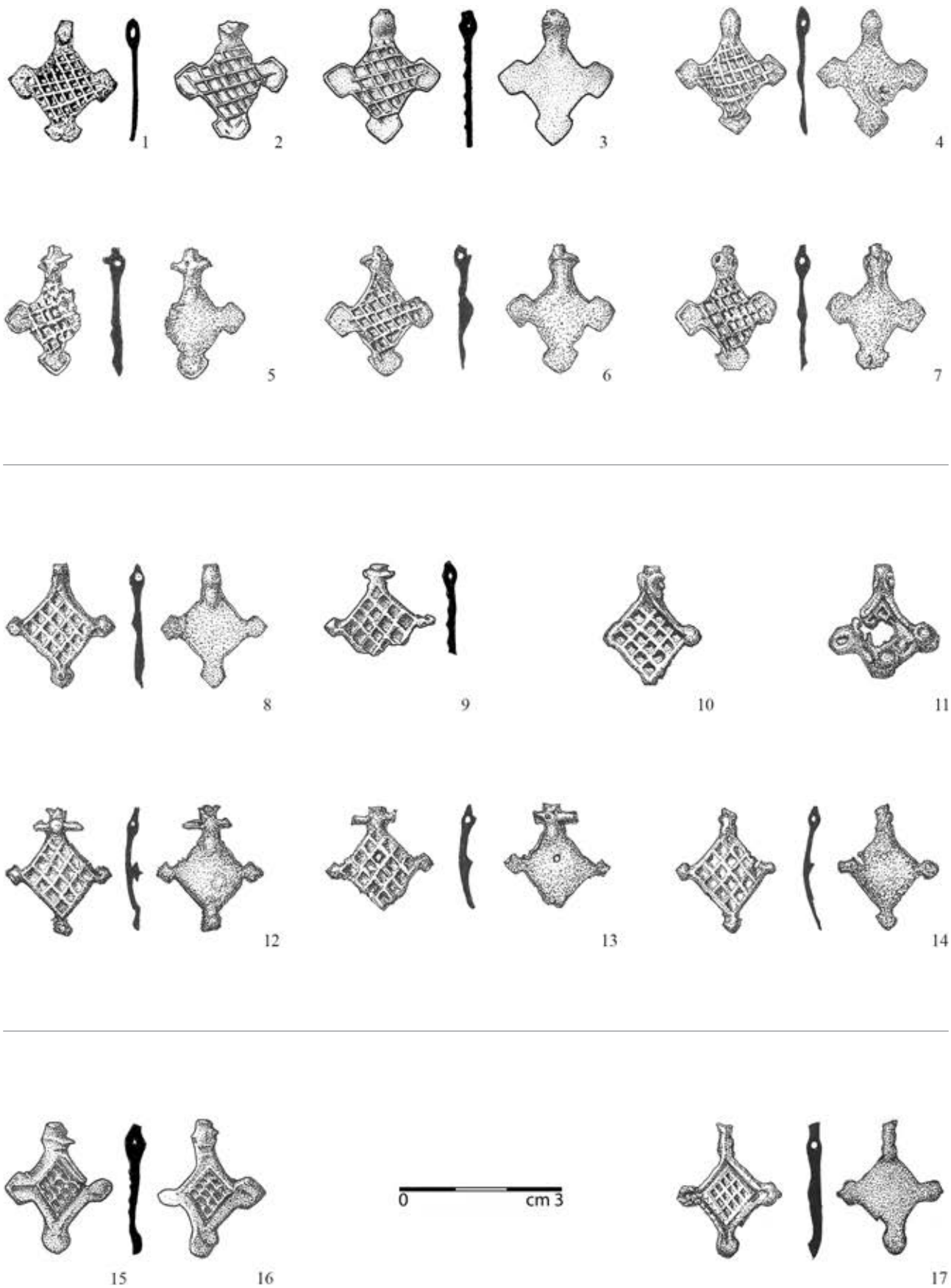
Prozatím pouze z venkovského pohřebišť v Dolních Věstonicích jsou známy i dva drobnější olovené křížky (typ Dolní Věstonice; **obr. 3: 1–2**) kvadratické formy, velikostí odpovídající kosočtverečným formám, s jejichž jedním exemplářem byly v hrobovém

37 Nálezové okolnosti včetně doprovodného materiálu a patřičných odkazů ke křížkům z Dolních Věstonic, Velkých Bílovic, Prušánek a Windeggu jsou podrobně publikovány v práci Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *Kosočtverečné olovené křížky*, s. 122–145; ke křížku z Mutěnic, pocházejícímu ze zemnice (společně s keramikou a dvěma noži) z nejmłodší fáze sídliště srov. Z. KLANICA, *Mutěnice – Zbrad. Zaniklé slovanské sídliště ze 7.–10. století*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 36, Brno 2008, s. 222–223; křížek z Pohanska byl vyzvednut z objektu na předhradí, za možnost publikace děkujeme Jiřímu Macháčkovi, vedoucímu výzkumu; konečně další nezveřejněný křížek z Čejče byl společně s 12 olovenými segmentovité členěnými korály součástí náhrdelníku děvčátka pohřbeného v hrobě č. 129, k jehož výbavě patřily i jedna bronzová, tři stříbrné náušnice a skořápky vejce, srov. L. POLÁČEK, *Čejč „Nad hřbitovem“*, *pohřebišťe 9.–11. století*, Terénní výzkum v Mikulčicích, Brno 2006, příloha VIII, autorovi výzkumu jsme zavázáni za umožnění jeho publikace.

38 Ke křížkům z Maissau, jež byly součástí náhrdelníku společně s olovenou lunicí a několika olovenými segmentovité členěnými korály (celek doplňovaly dvě keramické nádoby, z nichž jedna náleží ke keramice tzv. antických tvarů) srov. Marco KULTUS – David RUS – Oliver SCHMITSBERGER, *Erste Ergebnisse der Rettungsgrabungen auf der Trasse der Ortsumfahrung Maissau 2009: Die Flächen 1-Nord und 2 bis 6*, *Fundberichte aus Österreich* 48, 2009, Wien 2010, s. 332; také Elisabeth NOWOTNY, *On the confessional situation between the Frankish Empire and Moravia in Carolingian times. Focus on archaeological sources from Lower Austria*, in: M. Salamón – M. Woloszyń – A. Musin – P. Špehar – M. Hardt – M. P. Kruk – A. Sulikowska-Gaška (ed.), *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, vol. I, Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa, 2012, s. 510.

39 Srov. např. Rudolf BERGMANN, *Karolingisch-ottonische Fibeln aus Westfalen. Verbreitung, Typologie und Chronologie im Überblick*, in: Christoph Stiegemann – Matthias Wemhoff (Hrsg.), *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Grosse und Papst Leo III.* in Paderborn, Mainz 1999, s. 438–444; Sven SPIONG, *Fibeln und Gewandnadeln des 8. bis 12. Jahrhunderts in Zentraleuropa*, *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters*, Beiheft 12, Bonn 2000, s. 35nn.; Michael MÜLLER-WILLE, *The Cross Goes North: Carolingian Times between Rhine and Elbe*, in: Martin Carver (ed.), *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe AD 300–1300*, Woodbridge 2005, s. 448.

40 P. KOUŘIL, *Kostel číslo 8 v Mikulčicích a jeho archeologický výzkum*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Jiří Mitáček (ed.), *Východní Morava v 10. až 14. století*, Brno 2008, s. 71–73.



Obr. 5. Závěsné kosočtverečné olověné křížky.

1-7 - typ Velké Bílovice (1 - Břeclav - Pohansko; 2-3 - Velké Bílovice; 4-7 - Dolní Věstonice); 8-14 - typ Mutěnice (8 - Mutěnice; 9 - Velké Bílovice; 10-11 - Maissau, Rakousko; 12-14 - Prušánky); 15-17 - typ Windegg (15-16 - Windegg, Rakousko; 17 - Čejč). Podle Z. Měřinský 1988 (15-16); E. Nowotny 2012 (10-11).

celku taktéž nalezeny,⁴¹ i když není zcela jisté, zda s ním společně tvořily sestavu náhrdelníku (ležel v prostoru klína); je to však hodně pravděpodobné, neboť všechny olovené komponenty vykazovaly velmi vysoké procento olova (98 %) a naprosto stejnou sestavu doprovodných prvků ve shodném procentuálním zastoupení. Na svých ramenou jsou opatřeny výzdobou půlobloučků v nízkém reliéfu a uprostřed písmenem omega, které vidíme vedle znaku alfa kupř. i na ramenech závěsného bronzového křížku z Horných Orešan v malokarpatské oblasti (někdy se uvažuje také o tzv. binokulárním motivu);⁴² ten ovšem pochází z depotu tzv. pozdně avarských litých bronzů, spadá do okruhu byzantského a je nepochybně starší než křížky věstonické.

Názky tohoto symbolu jsou ovšem spatřovány i na tepaném měděném pozlaceném plechovém kování ve tvaru rovnoramenného kříže (98 % Cu), nesoucím patrně vyobrazení Krista v klasičtém adoračním gestu se čtyřmi rybami u svých nohou i boků a vegetabilní výzdobou na obou horizontálních ramenech, snad evokující slunce a měsíc (kruhy s osmi na konci roztrojenými paprsky; **obr. 1: 5**); pochází z bojovnického hrobu č. 400 (sekera bradatice, ostruha, kování rakve, malta v zásypu hrobové jámy) od trojlodní baziliky v Mikulčicích a sloužilo nejspíše jako kování dřevěné schránky.⁴³ Za křížek z relikviáře je s jistotou pravděpodobností považován i velmi tenký, dosti poškozený bronzový plechový exemplář (91 % Cu, 8 % Sn) s otvory pro drobné hřebíčky a přehnutými konci na zachovalých ramenou, nalezený v destrukci tzv. 12. mikulčického kostela (**obr. 1: 4**). Na aversu je velmi rustikálně (neforemně a neproporčně) rytím na puncovaném pozadí provedené zobrazení Krista (v pozici *Maiestas Dominis*) s křížovým nimbem (aureolou) kolem žertovně pojaté hlavy, s levou rukou položenou na prsou (na srdci?) a pravou v pozdravném gestu; v levé pravděpodobně drží svitek (?), ve vztyčené pravé pak měl původně malý křížek (ještě před konzervací se tato část torza ovšem zcela rozpadla); spodní rameno předmětu je zdobeno dvojnásobným pletencovým ornamentem. Motiv vychází z byzantského prostředí, provedení je však vcelku jednoznačně domácí.⁴⁴ Na okraj ještě zmiřme lité bronzové pozlacené rovnoramenné křížové kování (cca 93 % Cu, 2 % Pb, 3 % Ag), zdobené na svých ramenou motivem lidských oválných masek se zvýrazněným nosem, očima a knírem nad ústy, nalezené v areálu 5. mikulčického kostela (**obr. 1: 6**); trojčipé ukončení ramen je na vrcholu opatřeno poutkem k upevnění na pevný podklad, otvor pro uchycení je patrný i v centru středového pole. Asi však v tomto případě nejde o artefakt související s náboženským kultem(?), nýbrž o součást pocházející nejspíše z garnitury závěsu meče, uvažuje se i o koňském postroji; oprávněně se předpokládá jeho domácí výroba někdy v průběhu 1. poloviny 9. věku (Mikulčice), vycházející z karolinských předloh (křížové spony typu Worms).⁴⁵

41 Celkem bylo tedy z této nekropole sběrného charakteru získáno osm křížků, srov. také Šimon UNGERMAN, *Amulety v dětských hrobech na raně středověkém pohřebišti v Dolních Věstonicích – Na písčákách*, Študijné zvesti 42, 2007, s. 227–228.

42 Karol PIETA – A. T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum nitrianskeho kniežatstva*, in: K. Pieta – A. T. Ruttkay – Matej Ruttkay (ed.), *Bojná. Hospodárske a politické centrum nitrianskeho kniežatstva*, Nitra 2006, s. 54.

43 J. DEKAN, *Velká Morava*, obr. 121; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země*, s. 637.

44 Jaroslav KAVÁN, *Pokus o rekonstrukci maliřské výzdoby jednoho z velkomoravských kostelů v Mikulčicích*, *Pravěk* Nová řada 3, 1993, s. 193–209; Blanka KAVÁNOVÁ, *Mikulčice – pohřebiště v okolí 12. kostela*, *Spisy Archeologického ústavu AV ČR* Brno 22, Brno 2003, s. 272; M. VANČO, *Figurálne motivy*, s. 132.

45 J. DEKAN, *Velká Morava*, s. 172–173; Mechtild SCHULZE-DÖRRLAMM, *Unbekannte Kreuzfibeln der Karolingerzeit aus Edelmetall*, *Archäologisches Korrespondenzblatt* 27, 1997, s. 343; podrobně i s analogiemi Naďa PROFANTOVÁ, *Karolinské importy a jejich napodobování v Čechách, případně na Moravě (konec 8.–10. století)*, in: *Karolinska kultura a Slovensko*, Zborník Slovenského národného múzea, Supplementum 4, 2011, s. 91–96.

Pokusíme-li se sumarizovat získané vědomosti o raně středověkých křížcích z Moravy, můžeme za současného stavu poznání konstatovat následující:

Z moravského prostoru disponujeme v současnosti celkem 39 exemplářů (z nichž některé ještě čekají na své zveřejnění), jež lze vcelku jednoznačně považovat za devocionálně související s evangelizačním procesem.

Koncentrují se výhradně v dolním Pomoraví, kde jsou známy z 8 lokalit; třikrát jsou to rozhodující mocenská ústředí (Mikulčice, staroměstsko-uherskohradištská aglomerace, Břeclav – Pohanisko), ve zbývajících případech lokality venkovského rázu (Čejč, Dolní Věstonice, Mušov, Mutěnice, Velké Bílovice), když pomíneme nejasný a ztracený nález ze Ždanic⁴⁶ anebo již zmiňovaný křížek s nýtky z Blučiny.

V aglomeracích centrálního charakteru povětšinou zřejmě nebyly součástí hrobové výbavy zemřelých, což se týká zejména „honosnějších“ exemplářů s figurálním dekorem; drobné jednoduché křížky bez výzdoby, avšak evidentně s perforací pro protažení šňůrky, byly zaznamenány pouze na pohřebišti ve Starém Městě – „Na valách“.

Pro venkovské nekropole (zcela ojediněle i sídliště) jsou typické prosté olovené křížky typu Bernhardsthal se simplifikovanou postavou Ukřížovaného (2 kusy byly ovšem nalezeny i Mikulčicích, jakkoliv mimo centrální opevněnou plochu), zvláště však vysoce schematizované kosočtverečné formy s mřížkovým tělem (abstraktně pojatou postavou Krista) typu Velké Bílovice, Mutěnice a Windegg, geneticky patrně spjaté s typem Bernhardsthal, a také kvadratické tvary typu Dolní Věstonice. Předpokládá se, že především křížky typu Bernhardsthal je možné dávat do souvislosti s nižšími církevními hodnostáři, případně světskými osobami s vyšším sociálním statutem.

Valná většina moravských křížků je odlita z olova, jež zpravidla tvoří více jak 90 % použité slitiny; u kosočtverečných zástupců je to často kolem 95 % a více; právě tyto křížky, jako součásti náhrdelníků výhradně nacházených v hrobech malých děvčátek a mladých dívek, vykazují shodné či velmi blízké složení výchozí suroviny s ostatními zde uplatněnými okrasami (korály, lunicemi, knoflíky), přičemž jednotlivé sady se od sebe vzájemně odlišují; byly tedy velmi pravděpodobně produkovány současně v jedné dílně, nejspíše pro méně zámožné venkovské odběratele. Jen jediný křížek, a to z Mikulčic, byl zhotoven z drahého kovu – stříbra, když přítomnost relativně vyššího podílu zlata a mědi (společně s jeho provedením) může nasvědčovat jeho vzniku v místní zlatnické dílně. Vcelku netradiční a naprosto výjimečné složení má i další mikulčický pektorál, obsahující vedle olova (42 %) více jak 50 % cínu. Z celého moravského konvolutu toliko dva exempláře (ze Starého Města, polohy „Na dvorku“ a Dolních Věstonic) byly odlity z bronzu, avšak v případě prvního nelze vyloučit jeho pozdější (vrcholně středověký) původ.

Výtvarnou úroveň křížků, zvláště těch s figurálními motivy, můžeme klasifikovat jako poměrně nízkou (jednoduché rustikalizované provedení), zároveň pak v řadě případů zřejmě došlo k nepochopení jednotlivých symbolů při jejich aplikaci; často také

46 B. DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*, Praha 1966, s. 56.

kupř. chybí znázornění hřebů či otvorů po nich na rukou, vždy pak absentují na nohou.

Většinu studovaných devocionálií je možno považovat za domácí výrobky především z průběhu 2. poloviny 9. století, zejména z doby působení byzantské misie; nejnepříjemněji se vyskytující typy (tzn. Bernhardsthal a kosočtverečné tvary) lze však synchronizovat až se závěrečnými desetiletími 9. a prvními léty 10. věku; je proto možné, že k jejich výraznějšímu uplatnění mohlo dojít až po vyhnání Metodějových žáků po jeho smrti roku 885, kdy se znovu více otevřel prostor pro přímé pasovské angažmá, soustředující se asi prioritně na venkovský prostor; to ovšem v případě, že budeme uvedené křížky považovat skutečně za tzv. *Taufgeschenke*, jakkoliv takový výklad není zcela jednoznačný. Někteří badatelé totiž poukazují na skutečnost, že rovnoramenný tvar kříže, kapkovitý tvar obličejce Ukřížovaného, síťové (mřížkované) znázornění roucha a celkové pojetí postavy svědčí spíše pro ovlivnění výtvarnými tradicemi oblastí, nacházejících se pod vlivem Byzance.⁴⁷ Faktorem pak zůstává, že jsou nacházeny povýtce v okruhu mikulčického ústředí, a naopak je zcela postrádáme, přes relativně rozsáhlé archeologické výzkumy, v prostoru dalšího významného centra staroměstsko-uherskohradištského, ale i jinde; zda to mohlo být dáno tím, že právě zde (zvláště na sadské výšině) ještě doznával vliv arcibiskupových učedníků, není pochopitelně jisté, avšak jako možné hypotetické vysvětlení snad přípustné.⁴⁸

Skutečnost, že se sledované křížky povýtce vyskytují toliko v moravském jádru mojmírovské državy a chybí v dalších významných částech říše, ať už jde o Nitransko, Olomoucko, Brněnsko i některé jiné regiony, svědčí spíše o plytké konverzi a neukotvenosti nové víry, která dílčím způsobem zapustila své kořeny pouze v nejvýznamnějších politicko-správních centrech země; ostatně pohanská reakce, i když asi nevýrazná a slabá, se tu po pádu Velké Moravy přece jen projevila. Je přitom příznačné, že ve srovnání s Moravou, jsou současné slovenské nálezy jen velmi řídké, navíc se nacházejí převážně na levobřeží stejnojmenného toku, tedy v bezprostřední blízkosti klíčových aglomerací dolního Pomoraví, a v podstatě tak jen naprosto výjimečně překračují na východě řeku Váh.

Exkurz

Před západním vstupem do ohrazeného prostoru obklopujícího trojlodní baziliku v Mikulčicích, byl v roce 1969 společně s železnými stily nalezen i zvláštní drobný bronzový předmět (délky 4,1 cm), připomínající svým tvarem mečik, případně nůž (**obr. 1: 7**); s odkazem na údajné analogické, avšak poněkud pozdější exempláře, známé především z Byzance (Konstantinopol?), ale i severního Černochoří (Malý Majak, Mangup), byl interpretován jako záložka bohoslužebné knihy.⁴⁹ Podíváme-li se však blíže na uváděné východní analogie zjistíme, že autorem prezentované příklady takového výkladu příliš nenasvědčují. Např. malý závěsek (2,7 cm) s otvorem v čepeli z mangupské baziliky na Krymu byl vyzvednut

s ostatními drobnými předměty mezi kosterními pozůstatky čtyř jedinců (hrobka I), a lze jej tedy jen těžko jednoznačně považovat za záložku knihy; také datování hromadného (?) pohřbu je směřováno až do závěru 1. tisíciletí a předmět považován za přívěsek.⁵⁰ Problematický je i nález konstantinopolský (blíže určen neuváděno) se zlatou hlavicí a stříbrnou „čepelí“, rámcově kladený do 11.–12. století, který s velkou pravděpodobností představuje spíše součást přezky či spony (*Gold and Silver Nail a Clasp*);⁵¹ tedy ani v tomto případě nemůžeme zodpovědně hovořit o knižní záložce. Přívěsek z Malého Majaku se nám pak nepodařilo dohledat. Pro úplnost doplníme, že torzo podobného artefaktu, provedeného ovšem v železe, bylo v moravském prostředí získáno i při výzkumu sadského komplexu v Uherském Hradišti, tedy rovněž v sakrálním okrsku, kde se předpokládá působení Metodějových žáků, a to z chaty (č. X) sрубového sídliště (**obr. 1: 8**); mimo jiné nálezy tu byl vyzvednut i zlomek bronzového stílu (?).⁵² Oba předměty spojuje kromě kulovitě či téměř kulovitě hlavice a krátkého krčku (respektive jeho náznaku) také dvojnásobný prstenec, odělní horní kratší část od protáhlého těla – čepele.

V souvislosti s prezentovanými nálezy musíme upozornit na skutečnost, že se v uvedeném časovém úseku (ale i dlouho předtím a také poté)⁵³ setkáváme na značné části evropského kontinentu s miniaturními jak lidských a zvířecích figurek, masek, ocílek, nůžek, různě ztvárněných koleček, židlí, křesel, knih apod., tak i zbraní (kladiva, sekery, meče, kopí, štíty), sloužících jako závažné amulety. Zejména stříbrné a bronzové miniaturní některých mečů (většinou však poněkud menších rozměrů) svým celkovým provedením poměrně výrazně sugerují, že by takto mohl být chápán i nález mikulčický, třebaže řada z nich je ještě navíc opatřena poutkem pro uchycení.⁵⁴ Jsme tedy poněkud na rozpacích, jak oba uvedené moravské artefakty klasifikovat. Přestože jejich nálezné okolnosti včetně doprovodného materiálu teoreticky navozují určitou možnost považovat je za předměty související s novým nastupujícím kultem – křesťanstvím (v tomto případě však neznáme jejich účel, o záložky liturgických knih se se značnou probabilitou nejedná), kloníme se spíše k názoru, že máme co do činění s amulety spojovanými s apotropaickou funkcí, majícími svojí magickou silou odvracet zlo a chránit tak své nositele. Neznamená to však, že musí být a priori pokládány pouze za pohanské kultovní symboly, mohou např. vyjadřovat i příslušnost k určité skupině sociální, profesní či věkové.

50 Marija A. TICHANOVA, *Bazilika, Materialy i issledovaniya po archeologii SSSR* 34, Archeologičeskie pamjatniki jugo-zapadnovo Kryma, Moskva – Leningrad 1953, s. 373–374; naprosto totožné bronzové exempláře ve tvaru meče s provrtem uprostřed čepele pro uchycení nacházíme, společně s miniaturními sekerek, např. také u Slovanů v Podněpří, kde jsou kladeny do 11.–12. století a jednoznačně považovány za přívěsky – amulety, srov. Bohdan I. CHANĚNKO – Varvara I. CHANĚNKO, *Drevnosti Pridněprovia, epoha slavjanskaja (VI – XIII v)*, Kijev 1902, s. 15.

51 Marvin C. ROSS, *Catalogue of the Byzantine and Early mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, volume 2, Washington 1965, s. 96.

52 L. GALUŠKA, *Uherské Hradiště – Sady*, s. 141.

53 Ines BEILKE-VOIGT, *Frühgeschichtliche Miniaturobjekte mit Amulettcharakter zwischen Britischen Inseln und Schwarzem Meer*, Bonn 1998.

54 Např. Miriam KOKTVEDGAARD ZEITEN, *Amulets and Amulet Use in Viking Age Denmark*, *Acta Archaeologica* 68, 1997, s. 17–18; Torsten CAPELLE, *Fünf Miniaturen*, in: Brigitta Hårdh (ed.), *Fler fynd i centrum. Materialstudier i och kring Uppåkra*, *Uppåkrastudier* 9, 2003, s. 165–171; Anne PEDERSEN, *Amulette und Amulettsitte der jüngeren Eisen- und Wikingerzeit in Südkandinavien*, in: U. von Freden – H. Friesinger – E. Wamers (Hrsg.), *Glaube, Kult und Herrschaft. Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa*, Bonn 2009, s. 293–294.

47 T. KOLNÍK – R. BAČA, *Unikátní křížik z Dojča – další doklad velkomoravského křesťanstva na Záhoří*, *Historická revue* 21/2, 2010, s. 73.

48 Jen na okraj v této souvislosti poukážme i na fakt, že pokud jde o materiální kulturu, postrádáme např. v uvedeném regionu (až na drobné výjimky) také keramiku blučinského a mikulčického keramického okruhu, což snad může s otazníkem naznačovat jakousi odlišnou tradici této oblasti, možná vycházející z vnitřního správního členění, když nelze zcela vyloučit, že to může navazovat na nějaké původní kmenové uspořádání – srov. M. MAZUCH, *Velkomoravské keramické okruhy a tzv. mladší velkomoravský horizont v Mikulčicích*, *Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno* 45, 2013, s. 98, tam další odkazy.

49 Z. KLANICA, *Tajemství hrobu moravského arcibiskupa Metoděje*, Praha 2007, s. 66–67, tam patřičná literatura.

REKONSTRUKCE RELIKVIÁŘE Z MIKULČIC

Blanka Kavánová

A reconstructed wooden cylindrical vessel with bronze gilt appliqué has analogies in ivory pyxides which are often known from Lombard burial grounds. The vessel probably represents a later replica which may have been deposited in a grave near the Mikulčice basilica before the mid-9th century already. The shape of decorative elements and the situation at discovery indicate that the vessel has been used as a Christian reliquary.

Key words: Moravia, Early Medieval, Mikulčice, reliquary

Klíčová slova: Morava, raný středověk, Mikulčice, relikviář

Přibližně od 3. až 4. století byla přesněji definována jako součást křesťanského náboženství instituce světců a mučedníků, v praxi povýšených do role zprostředkovatelů komunikace věřících s Bohem. Jejich ostatky – relikvie – byly proto pietně přechovávány pod oltáři kostelů, budovaných nad jejich hroby. Postupem času byly přenášeny jen části pozůstatků těla světce či mučedníka v ozdobných schránkách zvaných relikviáře a ukládány do základů oltáře nově zakládaných a vysvěcených kostelů. Křesťanskými relikviáři ve velkomoravském prostředí byly označovány tzv. kaptorgy, tedy zdobené závěsné schránky převážně ze stříbrného plechu, zpravidla se vyskytující jako součást náhrdelníku.¹ Nově se však na základě hluboké všestranné analýzy o této interpretaci důvodně pochybuje.²

V Mikulčicích byly nalezeny schránky z organického materiálu (dřevo), z nichž se zachovaly kovové součásti ve tvaru kříže.³ Jejich příslušnost ke křesťanskému liturgickému inventáři je tedy značně pravděpodobná a náleзовé okolnosti dovolují jejich interpretaci jako relikviářů. Pouze v jednom případě se podařilo rekonstruovat vzhled⁴ na základě fotografie in situ, pořízené v průběhu terénního výzkumu hrobu 300 (obr. 2).

Relikviář z hrobu 300 u mikulčické baziliky (obr. 1) měl cylindrický tvar o průměru ca 9 cm. Minimální limit výšky byl odvozen od výšky kovových detailů výzdoby na stěnách, maximální limit je přesněji neodhadnutelný a odvíjí se spíše od racionálně hodnocené výšky krabičky na základě analogií. Analogické pyxidy ze sloviny, z nichž tvar schránky vychází, mají průměr 8,2–12 cm, výjimečně více, a výšku mezi 7–10 cm, některé i vyšší⁵,



Obr. 1. Rekonstrukce relikviáře.

pyxida ze Žuráně je vysoká 7,3 cm⁶ a pyxida z Čiernych Kľačian 8,5 cm.⁷

Kovové ozdoby schránky jsou z tenkého pozlaceného bronzového plechu (obr. 3: 9). Kování víka má tvar kruhu o průměru 3,2 cm, k němuž jsou po čtyřech stranách pravidelně připojena obdélná ramena ukončená lunovitými útvary s volutovitě vně zatočenými konci, v nichž jsou otvory s tenkými hřebíčky. Celek tvoří kříž o max. rozpětí 7,5 cm (obtížně měřitelné, neboť konce jsou místy značně poškozené) a je lehce vypuklý. Terčový střed je zdoben paprscitou kanelurou, po obvodu kruhu se třemi zřetelnými otvory s hřebíčky. Lunice na okrajích ramen jsou zdobeny vpichy v řadách kopírujících tvar plíšku, v jednom případě

1 Josef POULÍK, *Jižní Morava – země dávných Slovanů*, Brno 1948–1950, obr. 39; Vilém HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valách“*, Praha 1955, s. 265, 413, tab. 75; Miloš ŠOLLE, *Stará Kouřim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách*, Praha 1966, s. 215, tab. XLVI a XLVII; J. POULÍK, *Svědectví výzkumů a pramenů archeologických a Velké Moravě*, in: J. POULÍK – Bohuslav CHROPOVSKÝ a kol., *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha – Bratislava 1985, s. 68.

2 Naďa PROFANTOVÁ – Alena ŠILHOVÁ, *Rané středověké kaptorgy v Čechách*, *Památky archeologické* 101, 2010, s. 297.

3 Blanka KAVÁNOVÁ, *Velkomoravské relikviáře z Mikulčic. Jižní Morava 2013*, Jižní Morava. Vlastivědný sborník 49/52, 2013, s. 19–30.

4 Rekonstrukci provedl p. Vlado Rusnák, restaurátor Archeologického ústavu AV ČR v Brně.

5 Wolfgang Fritz VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalter*, Mainz 1952, s. 50–55, 77–82.

6 J. POULÍK, *Žurán in der Geschichte Mitteleuropas*, *Slovenská archeológia* 43/1, 1995, Abb. 49.

7 Titus KOLNÍK – Ladislav VELIAČIK, *Neskoroantická pyxida z Čiernych Kľačian*, *Slovenská archeológia* 31, 1983, s. 18.



Obr. 2. Detaily nálezné situace hrobu 300.

Foto J. Škvařil, ARÚB.

kombinovány s cik-cak motivem. Pásková ramena jsou rovněž zdobena vpichy v různých motivech. Ke středu terče bylo připevněno, v poměru k tenkému plechu masivní, lité držadlo ve tvaru ptáčka (holuba) s plasticky tvarovanou hlavičkou a křídly. Horní okraj krabičky lemovaly pásy tenkého bronzového plechu o šířce 0,5 cm zdobené cik-cak motivem. Na svislé stěně válce byly miniaturními hřebíčky připevněny lunicové ozdoby. Otvory s hřebíčky se u nich vyskytují v rozšířených koncích a uprostřed vnějšího oblouku lunice. Mimoto se zachovaly samostatné drobné hřebíčky s ozdobnými trojlístými hlavičkami.

Schránka byla nalezena u levé nohy pohřbeného muže,⁸ kostra v hloubce 135 cm byla značně porušená, zřejmě při ukládání výše položeného hrobu 245, a její horní část včetně lebky chyběla (**obr. 3**). Vlevo od předpokládané původní polohy lebky stálo vědro, v jeho blízkosti ležel zlatý granulovaný gombík. V pravé části pánve byly dva nože v pochvě a údajně u pravého kolena sekera (podle terénního popisu hrobu, konkrétně nenalezena fyzicky ani v dokumentaci).

Hrob 300 byl nalezen cca 3 m od severního negativu trojlodí kostelní stavby. Bez ohledu na její blízkost, nezachovává přesně orientaci podélné osy stavby, jako naprostá většina hrobů v okolí, ale odchyluje se nepatrně ke směru SZ–JV, a tím se řadí k relativně početné skupině hrobů stejné, zcela důsledně zachovávané orientace. Důvodem by mohlo být, že se orientovaly podle blíže prozatím nedefinovatelné stavby nebo komplexu staveb, podle všech indicií starších než bazilika, ale lokalizovatelných přibližně

do stejných míst. Superpozice hrobu 245 s ostruhami s jednou řadou nýtů na zdobené ploténce, řadí v relativní chronologii hrob 300 do staršího horizontu hrobů u baziliky. Relativní chronologii hrobu poněkud zpřesňuje malý zlatý gombík se vzorovanou granulací. Tyto gombíky tvoří na pohřebišti poměrně úzce vymezenou mladší fázi staršího horizontu hrobů. Zajímavý je nezvyklý vzor granulace, trojúhelníčky s rozšířenými dvěma konci připomínají vzor lunic na relikviáři. Jeden zlatý gombík v hrobovém celku řadí hrob k významným mužským hrobům společenské elity na tomto pohřebišti, pro něž je tato skutečnost charakteristická (viz např. hroby 380 a 580 ve střední lodi kostela nebo hrob 490 v nartexu).

Schránka z hrobu 300 v Mikulčicích je v evropském prostředí zcela ojedinělá provedením i materiálem. Analogické nálezy pyxid ze slonoviny nás zavádějí do prostředí langobardských pohřebišť z 6. století. Nejbližší analogií je pyxida ze Žuráně, pocházející z východního Středomoří z egyptských či koptských řezbářských děl. Datována je do 1. poloviny 6. století.⁹ Její zlomky interpretované jako schránka na šperky¹⁰ byly nalezeny v hrobě ženy, pohřbené se dvěma koňmi. Analogie nálezné situace uvádí J. Poulík z langobardského pohřebiště Hauskirchen v Dolním Rakousku, kde se vyskytly v hrobě ženy součásti koňských postrojů k potahu, nikoliv jezdecké.¹¹ Nález z langobardského hrobu 6. stol. je uváděn také z Nocera Umbra.¹² Další lokálně blízkou analogií je pyxida z Čierných Klačian.¹³ Autoři ji připisují slovanskému hrobu, není uvedeno, zda mužskému či ženskému. Nálezné okolnosti rozrušeného hrobu jsou ovšem rekonstruovány podle ústního podání náhodných nálezců,¹⁴ a nejsou plnohodnotné. I tento nález je však původem starší a z oblasti Středomoří, do střední Evropy se dostal zprostředkovaně, a autoři jej vzhledem k nálezné situaci dosti odvážně spojují s byzantskou misí Konstantina a Metoděje.¹⁵ Zdoben je reliéfními profánními motivy, zatímco na pyxidě ze Žuráně pozorujeme motivy křesťanské.¹⁶ Na základě této skutečnosti není nutno dále spekulovat.

Plně lité držadlo ve tvaru ptáka bylo na drobnějších předmětech používáno např. na Balkáně (muzeum v Plisce), a tedy pravděpodobně v oblasti pozdně antické materiální kultury. V Mikulčicích se vyskytlo i na železném víku vědra, na jiném zase železný křížek.¹⁷ Motiv ptáka (holuba) je pokládán za křesťanský symbol, častý v byzantském prostředí 6.–10. století. Odtud se šíří i do jiných oblastí, je nacházen v koptských dílnách, stává se součástí langobardské adriatické architektury i starochorvatské architektury 9. století.¹⁸

⁹ J. POULÍK, *Žuráň*, s. 75.

¹⁰ J. POULÍK, *Jižní Morava*, obr. 85.

¹¹ J. POULÍK, *Žuráň*, s. 108.

¹² W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten*, s. 78, Taf. 53: 164.

¹³ T. KOLNÍK – L. VELIAČIK, *Neskoroantická pyxida*; Marie PARDYOVÁ, *La pyxide de Čierne Klačiany. La signification de son décor figuré*, *Byzantinoslavica* 49/2, 1988, s. 222–232.

¹⁴ T. KOLNÍK – L. VELIAČIK, *Neskoroantická pyxida*, s. 59.

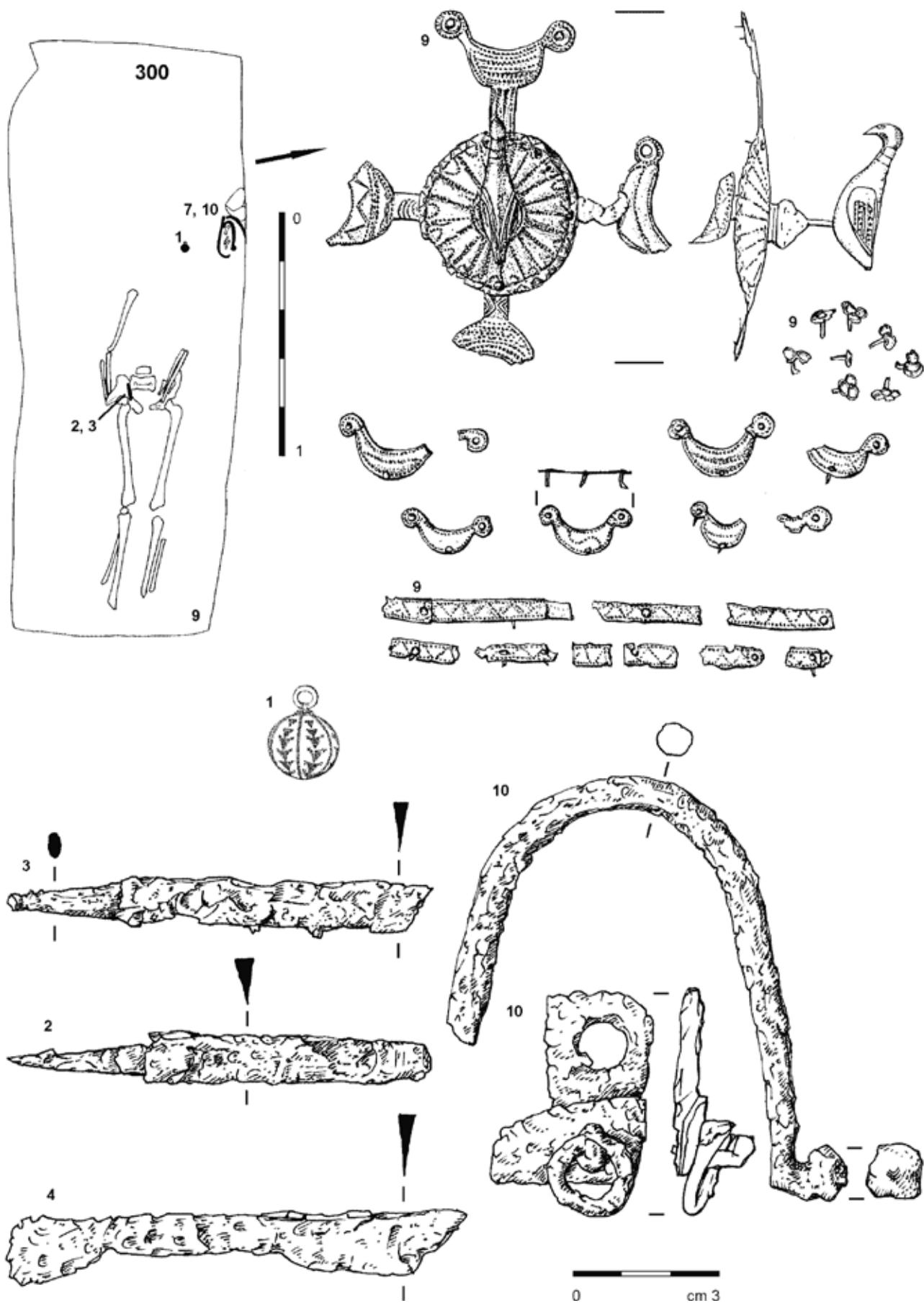
¹⁵ *Tamtéž*, s. 60.

¹⁶ M. PARDYOVÁ, *Pozdně antické slonovinové pyxidy ze Žuráně a Čiernych Klačian*, in: Národní kulturní památka Slovanské hradiště v Mikulčicích a kostel sv. Markéty Antiochijské v Kopčanech. Památka světové hodnoty na Seznam světového dědictví UNESCO, Mezinárodní odborné sympozium, Hodonín 30. 11. – 1. 12. 2010, Hodonín 2011, s. 102–107.

¹⁷ J. POULÍK, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*, Praha 1975, tab. 74: 1 a 2.

¹⁸ *Tamtéž*, s. 66.

⁸ Milan STLOUKAL, *Druhé pohřebiště na hradišti „Valy“ u Mikulčic. Antropologický rozbor koster z pohřebiště u trojlodního kostela*, *Památky archeologické* 58, 1967, s. 272–319.



Obr. 3. Nálezová situace a předměty z hrobu 300.

Kresba L. Dvořáková, ARÚB.



Pyxidy byly původně používány k úschově šperků, ovšem také jako schránka na kadidlo při náboženských slavnostech. Později ve vrcholném středověku byly běžně používány většinou k uložení relikvií, ale také částečně na hostie a kadidlo (pyxida z Xanten), a to bez ohledu na profánní či křesťanský charakter výzdoby. Podle usnesení koncilu v Narbonne r. 589 sloužily eucharistii. V 9. století se stávají součástí oltářů, příležitostně obsahovaly relikvie.¹⁹ Nacházejí se proto často v chrámových pokladech.

Schránku z hrobu 300 v Mikulčicích spojuje s pyxidami několik prvků. Tvar předmětu zaujme na první pohled. Některé pyxidy mají dosud zachované víko s kovovými ozdobami,²⁰ na zlomcích z Čierných Kľačian jsou stopy zelené patiny.²¹ Na žádném z uvedených předmětů však nelze rozeznat tvar a charakter kování, pouze u nálezů z Nocera Umbra je uváděno bronzové držadlo na vypuklém víku.²² Tato pyxida je nálezů z Mikulčic tvarově velmi blízká (**obr. 4**). Úchytky uprostřed víka se vyskytují rovněž na pyxidě ze sbírky Dumbarton Oaks Collection.²³

19 W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten*, s. 50, 77.

20 *Tamtéž*, s. 79, 82, Taf. 53: 166; 55: 177, 178.

21 T. KOLNÍK – L. VELIAČIK, *Neskoroantická pyxida*, s. 18.

22 W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten*, s. 78, Taf. 53: 164.

23 TÝŽ, *Early Christian Art*, London 1961, s. 236.

Obr. 4. Pyxida z Nocera Umbra.

Podle W. F. Volbach 1952.

Zatímco pyxidy interpretované jako schránky na šperky pocházejí z ženských hrobů, mikulčická schránka byla nalezena v hrobě mužském, vybaveném atributy příslušníka společenské elity. Plastika holuba a koncepce výzdoby víka ve tvaru kříže ji spojují s křesťanskou ideologií. Podle vzhledu až nápadně připomínajícím pyxidy byla zřejmě zhotovena v oblasti dlouhodobých výrobních tradic, tedy ve východním Středomoří nebo přilehlých oblastech balkánsko-jaderských, jako pozdní replika pyxid, a to v době, kdy tyto byly sice zařazovány v povědomí jako vhodná schránka k liturgickým účelům, ale už se nevyráběly. O tom svědčí použitý materiál, dřevo a ne již slonovina. Není přesněji určitelné, v které době byla schránka vyrobena. Vyhodnocení nálezových okolností však dokládá, že na Moravu se dostala jako liturgický předmět již před polovinou 9. století. Podle stejných podkladů můžeme soudit, že se jedná o dar příslušníku společenské elity na Velké Moravě, a že tedy schránka sloužila jako jeho osobní relikviář. To nám ostatně potvrzuje opakovaná situace i u jiných, nerekonstruovatelných nálezů z Mikulčic.²⁴

24 B. KAVÁNOVÁ, *Velkomoravské relikviáře*.

POČIATKY KREŠŤANSTVA A VČASNOSTREDOVEKÉ SAKRÁLNE ARCHITEKTÚRY NA ÚZEMÍ SLOVENSKA – NOVÉ OBJAVY A SÚVISLOSTI

Alexander T. Ruttkay

In his survey on Christianisation in the Middle Danube Area, especially in the territory of Slovakia, the author puts emphasis on the beginnings of Christianity among the Slavs, on the issue of Great Moravia, the activities of Constantine and Methodius, as well as on the problem of the continuity of Christianity in the 9th–11th centuries. He draws attention to some controversial issues in the interpretation of sources, and through the older phases of Christianisation of the Upper-Danube Slavs attempts to point to wider cultural and historical relations. The paper's second part contains a survey of the oldest archaeologically explored or detected Christian buildings in Slovakia and their constructional and functional characteristics.

Key words: Great Moravia, Kingdom of Hungary, Slovakia, Christianity, Christianisation, 9th–11th centuries, churches, monasteries

Klíčová slova: Veľká Morava, Uhorsko, Slovensko, kresťanstvo, christianizácia, 9.–11. storočie, kostoly, kláštory

Napriek známym indiciám o kontaktoch kresťanstva z Panónie na sever od Dunaja (*Kolník 2001*), tu pred 9. storočím nevznikli kresťanské svätyne alebo organizačné články. Veľmi dávno vyslovená domnienka o biskupstve v Nitre koncom 4. storočia (*Wurum 1835*, 14) patrí medzi ničím nepodložené dohady (*Kuzmík 1983*, 76–77).

O pokročilom štádiu organizácie kresťanstva na území susedného Zadunajska – rímskej provincie Panónia – už v 3. storočí však svedčí záznam, že medzi 60 biskupmi – presbytrami, ktorí sa roku 251 zúčastnili na synode v Ríme zvolanej pápežom Kornéliom, mal byť medzi biskupmi z Panónie i Successus z Brigetia, vojenského castra na Dunaji oproti Iži – Leányváru (*Kelemancia*). V roku 343 na synode v tráckej *Serdike* (Sofia) bolo až jedenásť biskupov z Panónie; zastupovali takmer každé panónske mesto s miestnymi kresťanskými komunitami (*Bagin 2004; Szántó 1983*, 241–243).

Po vpáde Hunov do Panónie od začiatku 5. storočia mnohí z tunajších obyvateľov ušli do severnej Itálie a Dalmácie. Neznamenalo to však zánik tamojšieho kresťanstva. Naďalej existovalo biskupstvo v Sirmiu (*Srijem*), pretrvávali antické sakrálne stavby, dokonca s prestavbami a úpravami (napr. *Quinque Ecclesiae* – Pécs). V období sťahovania národov a avarského kaganátu kresťanstvo v Panónii muselo prejsť mnohými úskalia, no jeho kontinuita do 9. storočia má význam pre celý stredodunajský priestor aj pre ďalšie obdobie (*Szántó 1983*, 242–243).

Migrácia historických Slovanov smerom na západ a juh patrí do neskorých fáz obdobia sťahovania národov (k problematike *Fusek 1994*). Vyššie formy spoločenskej organizácie, v kmeňoch alebo i krátkodobých prepojeniach medzi kmeňmi, si vyžadovali rýchle presuny početných protoslovanských populácií do vzdialených nových sídlisk. Bolo to nevyhnutné pre organizáciu a širšie vojenské zabezpečenie postupu cez územia, ktoré spravidla neboli ľudoprázdné a reakcie miestneho obyvateľstva boli rôzne, existencia spoločenských elit u Slovanov teda

bola nevyhnutná. Terajší obraz včasnოსlovenskej spoločnosti v 6.–7. storočí podľa interpretácie archeologických prameňov však vyzereá podstatne skromnejšie. V nálezových súboroch zo sídlisk nateraz chýbajú relevantné prvky, ktoré by reprezentovali logicky predpokladanú vedúcu vrstvu. Je úlohou budúceho výskumu objektívne analyzovať a doplniť tento interpretačný hiát. Nové otázky sa vynárajú napr. po zisteniach osídlenia na opevnenom hradisku Bojná II – Hradisko, kde sa zistil sídliskový horizont s výraznými šatovými sponami z 5.–6. storočia spájaných obvykle s Germánmi, s ktorými na rozdiel od Slovanov sa nespájajú výšinné hradiská s mohutným opevnením (*Pieta 2007*, 172–190).

Kritickým bodom v dejinách kresťanstva v Panónii sa javia zmeny po príchode Avarov v roku 568, odchode Longobardov do Itálie a počas dlho trvajúcej asimilácie Gepidov v avarskom kaganáte (*Bóna 1974; Bystrický 2008*, 18nn.).

Kresťanstvo sa na územiach bývalých rímskych provincií udržalo aj v 7.–8. storočí I keď v roku 582 v dolnej Panónii dočasne zaniklo biskupstvo v Sirmiu, naďalej sa aktívne využívali a dokonca i prestavovali niektoré staršie kostoly. Avarský kaganát mal ku kresťanstvu v podstate ambivalentný vzťah. Ojedinelo sa v hrobch prisudzovaných Avarom vyskytli i kresťanské krížiky. V 8. storočí niektorí avarskí hodnostári prijali krst (*Szántó 1983*, 242–243, 274–275). Medzi novými nálezmi na Slovensku je zdobený krížik vo veľkom depote „neskoroavarských“ bronzov z Horných Orešian (*Pieta – Ruttkay 2007*, 54–55, obr. 22; *Ruttkay 2012*, 118, obr. 3).

Pôvodné náboženstvo tých Slovanov, ktorí žili v rámci, alebo v susedstve avarského kaganátu, okrem celkových informácií o pohanských kultoch u Slovanov, bližšie nepoznáme (*Čaplovič 2001*, 93–108). Prokopios v diele O vojne gótskej uvádza o náboženstve „Antov a Slovanov“ (jde o Slovanov sídlacích severne od Dunaja?), že majú jedného boha, tvorcu blesku [...] prinášajú mu obeť býkov [...] uctieujú rieky i vily [...] a ďalšie božstvá (*Ratkoš 1968*, 33).

Kultúrne interakcie Slovanov mohli však už od 6.– 7. storočia viesť aj k prvým kontaktom s kresťanstvom. Jedným z často citovaných indícií je nápis na náhrobku sv. Martina z Tours (316–397). Misijné pôsobenie sv. Martina by sa podľa textu na náhrobku týkalo rozsiahleho územia a na jeden život až prímnohých etníc, medzi ktorými bol vraj aj „Panón“ a „Slovan“. Tento prameň však nie je vierohodným, keďže náhrobok bol vyhotovený až okolo roku 580. O živote sv. Martina napísal podrobný životopis – legendu jeho skoro takmer súčasník Sulpicius Severus, v ktorom sa samozrejme zmienka o Slovanoch nevyskytuje (*Sulpicius Severus 1997–1998; Pernoudová 2000*). Podľa terajšieho stavu bádania protoslovanské populácie v 4. storočí ešte v stredodunajskom priestore nesídli.

Jedna z epizód zo života sv. Amandy v prvej polovici 7. storočia (teda v období existencie Samovej ríše) naznačuje jeho činnosť možno v severnej Panónii, s čím by neskôr boli v súhlase aj názvy *Omuntesthorf* (r. 791) a *Omuntesperch* (r. 890 – stretnutie Svätopluka a Arnulfa) a dokonca aj dnešný názov pahorku Ámándhegy v blízkosti kláštora v Pannonhalme. Podľa Baudemunda (okolo r. 680), životopisca sv. Amandy, svätec vraj túžiac po „palme mučeníctva“ okolo roku 629 (!) prebrodil (?) Dunaj a „obchádzajúc oné kraje kázal [...] ľudu evanjelium“. Výsledky tejto misie neboli úspešné a Amandus sa vrátil do Panónie (?; *Kuzmík 1983, 86*). Identifikáciu názvov *Omuntesthorf* a *Omuntesperch* uviedol do literatúry J. Dekan (1951). Pokusy o misijné prieniky na naddunajské slovanské územia v 7.–8. storočí boli individuálnymi krátkodobými podujatiami s malými výsledkami alebo to boli len nesplnené zábery.

V odborných kruhoch je frekventovaná otázka dosahu a významu írskych misií pred 9. storočím spájaných najmä s iniciatívou salcburského biskupa írskeho pôvodu sv. Virgila (asi 700–784). Predpoklad írsko-škótskych misií šíriacich novú vieru medzi širšie vrstvy trpezlivým pôsobením, teda „zdola“ aj medzi naddunajských Slovanov žije ďalej najmä na základe dávneho výskumu kostola v Modré u Velehradu (*Cibulka 1958*). Treba vyzdvihnúť novšiu štúdiu M. Kožiaka (2004) k téme skorých írskych misií s dôkladnou analýzou prameňov. Relevantné argumenty výrazne znižujú možný potenciál inzulárnych vplyvov medzi naddunajskými Slovanmi pred 9. storočím.

Podľa novších výskumov (Kostolany pod Tríbečom, Kopčany) sa ukazujú v novom svetle kostoly s predĺženým, kvadratickým presbytériom, medzi ktoré patrí aj spomenutý kostol v Modré u Velehradu. Takýto pôdorys je známy aj vo franskom prostredí, odkiaľ mohli prenikáť zatiaľ bližšie neznáme christianizačné pokusy do naddunajských slovanských teritórií už pred rokom 800.

Východiskom včasných franských christianizačných iniciatív mohla byť najmä Panónia. Možnosť, že aj v severnej časti Panónie bolo skoré správne, resp. aj regionálne cirkevné centrum, naznačuje napr. zmienka o „karolínskom kostole“, prípadne o sídle „mníškeho spoločenstva“ odkrytých vraj v roku 1961–1962 v okolí Pannonhalmy (*Csóka – Siska 2001*, online).

Ide už o predohru k programovej franskej christianizácii Slovanov a zvyškov Avarov. Program podporovaný štátnou mocou sa dohodol na synode v roku 796 v Panónii (*Ratkoš 1968, 140–142*). Prítomný bol aj aquilejský patriarcha Paulinus. Svedčí to o dôležitom postavení patriarchátu pri christianizácii Slovanov a Avarov od konca 8. storočia v Panónii a asi aj severne od Dunaja.

Známe sú pokyny a usmernenia o spôsobe krštenia obyvateľov Panónie a menované sú aj chyby alebo úchyľky predchádzajúcich krstiteľov. Boli to odchýlky koreniace možno až v arianizme alebo makedonianizme. Nedodržanie stanoveného rituálu bolo dôvodom neplatnosti krstného obradu a jeho opakovania (*Ratkoš 1968, 141*). Takúto možnosť – opakovanie krstu – nemožno vylúčiť ani v prípade Pribinu v Nitre, podporovateľa vzniku najstaršieho, i z písomných prameňov známeho, kostola na území naddunajských Slovanov a napriek tomu vraj pokrsteného podstatne neskôr.

Územia osídlené Slovanmi sa stali externými misijnými územiaми východofranských cirkevných inštitúcií a patriarchátu v Aquilei. Zásluhy franských inštitúcií na primárnom šírení kresťanstva medzi Slovanmi obsahuje s istým nadsadením známy spis franského kléru o pokrstení Bavorov a Korutáncov (*Ratkoš 1968, 75–86*). Toto rozdelenie misijných sfér sa však dôsledne nedodržovalo. V písomných prameňoch sa odzrkadľuje boj o jurisdikčné práva cirkevnými centrálnymi. Spory boli podmienené geopolitickými zmenami (napr. vznik Veľkej Moravy) a novými faktormi vo vnútri cirkvi, akým bola najmä činnosť Konštantína a Metoda. Proces predchádzajúcej christianizácie z viacerých miest sa uvádza aj v známej formulácii textu o pozvaní solúnskych bratov kniežaťom Rastislavom v panónsko-moravskej legende (*Ratkoš 1968, 237*).

Franské vplyvy sa odzrkadľujú v stavbe kostolov a tiež v hnuťelnej materiálnej kultúre (zbrane, tzv. blatnicko-mikulčický štýl v umeleckom remesle). O franskom misijnom prenikaní na územie nitrianskeho kniežatstva svedčí odkaz asi k roku 828 o vysvätení najstaršieho kostola na majetku (sídle) kniežaťa Pribinu v Nitre. Je pravdepodobné, že najmä panónski Slovania mali liturgickú terminológiu, resp. texty modlitieb v slovanskom jazyku už pred príchodom solúnskych bratov (*Szántó 1983, 275*). Nepriamo to naznačuje jeden zo záverov synody v Mainzi v roku 803 o tom, že noví kresťania majú pochopiť kresťanstvo „v tom jazyku, v akom sa zrodili, aby porozumeli, čoho sa odriekajú a z čoho sa vyznávajú“.

Zmienku o byzantských misionároch pred Konštantínom a Metodom komplikuje dlhé obdobie obrazoborectva (726–843). Prenasledovanie a fyzická likvidácia kňazov a mníchov, ktorí bránili, často neúspešne, sväté obrazy pred likvidáciou, bolo najintenzívnejšie v období vlády cisárov Konštantína Kopronyma (761–775) a Leva V. Arménskeho (813–820). Dôsledkom byzantského ikonoklazmu bol masový útek duchovenstva a mníchov na západ, asi ponajviac do Itálie (*Szántó 1983, 296–298*).

Vlašskí, t.j. zrejme italskí, učelia v pozvaní Rastislava zodpovedajú najskôr misionárom z patriarchátu v Aquilei. Tento, aj keď mal pôvodne pôsobiť na juhu medzi Drávou a Sávou, asi čoskoro prenikol aj na územie naddunajských Slovanov. Takéto pôsobenie a vplyv podporujú zistenia o adriatických vzťahoch niektorých preskúmaných kostolov z 9. storočia vo veľkomoravskom prostredí.

Indíciou o prítomnosti misionárov z Itálie môže byť dosiaľ súbor medených pozlátených plakiet z hradiska Bojná I – Valy (*Pieta – Ruttkay 2007*). Patria k staršej, predveľkomoravskej fáze v osídlení hradiska v 1. tretine 9. storočia. Našli sa v južnej polovici opevneného predhradia (plocha cca 2 ha), t.j. na západnej strane hradiska (plocha cca 9 ha), v blízkosti kliešťovitej vstupnej brány z považskej strany.

Presné miesto nálezu sa overilo archeologickou odkryvkou, identifikácia uloženia plakiet porušených koreňmi stromov a hľadačmi-detektorámi si vyžadovali minuciózny postup. Plakety boli asi uložené takmer v kolmej polohe tesne vedľa seba. Zo šiestich plakiet štyri boli okrúhle, na obvode s pásom trojuholníkov s hrotmi smerujúcimi von z kruhu. Dve plakety mali tvar rovnoramenného kríža so zaoblenými stranami; obvod lemovali dva rady perličkových puncov.

Puncované trojuholníky obrátené hrotmi do priestoru na okrúhlych plaketách a na samostatných okrúhlych obrubách znázorňujú svätú auru. Postavy na plaketách s jednou výnimkou nemajú auru – svätožiara nad hlavou. Okrúhla svätožiara okolo celých postáv je doložená už od 6. storočia. Predĺžovaním okrúhlej aury okolo svätej osoby vznikla neskôr mandorla (*Huyghe 1969, 251*). Trojuholníkmi, teda „lúčmi“, ktoré z kruhového segmentu vyžarujú smerom k smrteľníkom je symbolicky vyjadrená božská sila.

V niekoľkých otvoroch na obvode plakiet sa zachovali klinčeky s dĺžkou 6–17 mm. Ich hrotité konce boli ohnuté. Plakety boli upevnené na drevenej podložke (doske) s hrúbkou 5–6 mm.

Počet a veľkosť plakiet – za predpokladu, že súbor pozostával zo siedmich exemplárov – je základom pre odhad veľkosti podkladovej plochy. Pri všetkých kombináciách s rozmiestnením sa ukázalo, že drevená, prípadne kožou alebo textíliou pokrytá schránka mohla mať rozmery v základni okolo 60 × 30 cm a výšku asi 30 cm. V primárnej funkcii sú teda plakety asi súčasťou prenosného oltára. Je však možné, že v tomto prípade – ide zrejme o atribút včasných misijných aktivít – mohla splynúť funkcia oltára a relikviára.

Na prenosných oltároch a relikviároch z včasného stredoveku je spravidla znázornenie novozákonných symbolov, najmä Ukrižovania Ježiša Krista, zobrazenie iných posvätných bytostí symbolicky chrániacich funkciu, alebo obsah schránky (sú to najmä anjeli), v prípade relikviárov aj scény zo života a martíria svätca, ktorého relikvia je v schránke a pod.

Z predpokladu o prenosnom oltári možno odvodiť jeden z hypotetických modelov rozmiestnenia plakiet na schránke. Plakety mohli byť umiestnené na hornej a na dvoch dlhších bočných doskách. Spodná doska bola podstavcom a na kratších stranách schránky mohli byť upevnené kovové držadlá na prenos pomerne veľkého objektu. Jedno podobné držadlo je v súbore nálezov z hradiska (*Pieta – Ruttkay 2007, 31, obr. 2: 7*). Na všetkých plaketách z Bojnejsú okridlené bytosti vo vzpriamenom frontálnom postoji a s čelným pohľadom. Krídla a gestá rúk sú síce znázornené na každom artefakte v odlišnej podobe, aj dalmatiky s dlhými rukávami a siahajúce pod kolená majú odlišné vzory tkania, no spája ich štýl podobný niektorým solitérnym nálezom z mocenských centier z 9. storočia na Morave (napr. *Poulik 1985, 67, obr. 27, tab. 4: 3, 4*).

Spomedzi hlavných motívov na včasnostredovekých prenosných oltároch chýba v súbore z Bojnejs Ukrižovanie. Je možné, že na chýbajúcej tretej plakete krížového (!) tvaru v najväčšej kruhovej obrube (priemer 19,2 cm) bola umiestnená práve táto centrálna scéna. Paralela pre umiestnenie Ukrižovania na hornej doske je napr. na slonovinovom prenosnom oltári z Essen – Werden z konca 8. storočia (*Schulze-Dörrlamm 2002, 281–363*). Na čelnej bočnej strane tohto objektu bola v strede aj druhá, menšia, postava Ježiša Krista v adoračnom postoji, po jeho stranách boli od neho väčšie postavy dvoch bradatých (!)

anjelov. V Bojnejs by podobnému rozmiestneniu zodpovedal variant, že na čelnej bočnej strane bola v strede postava s krížovou auro a ligatúrou (?) SVAVM (**obr. 1**). Táto postava zodpovedá ikonografii Ježiša Krista, krížová aura je základným a nezameniteľným identifikačným znakom Ježiša v rite západného a východného kresťanstva; odlišnosť je v tom, že vo východnej oblasti neraz bývajú na každom ramene aury grécke písmená, ktoré tvoria ligatúru OON (ten, ktorý je; *Mariánsky 1995, online*). Na západe takáto signatúra nie je obvyklá. Po oboch stranách postavy Ježiša v Bojnejs mohli byť umiestnené na dvoch krížových plaketách s okrúhlymi obrubami postavy anjelov – ochrancov – jeden s dvomi roztvorenými, druhý so štyrmi (ako u anjelov-serafimov ?) zloženými krídlami.



Obr. 1. Bojná I – Valy.

Súbor medených pozlátených plakiet. Postava Ježiša Krista s krídlami a zatiaľ neidentifikovaným nápisom so špecifickým latinským písmom. Foto archív AÚ SAV v Nitre.

Keďže sa objavujú pokusy – čo je vzhľadom na príťažlivú tému azda aj prirodzené – zaradiť plakety z Bojnejs do byzantských christianizačných kontextov, považujem za potrebné ešte raz pripomenúť niekoľko známych faktov o byzantskom kresťanstve v období ikonoklazmu. Prívrženci obrazoboreckého hnutia na príkaz panovníka odstránili z chrámov značnú časť ikon vrátane obrazov Panny Márie a Ježiša Krista.

O tom, že plakety, teda i celá schránka, nepochádzajú z Byzancie, ale patria do sféry latinského západného kresťanstva svedčia najmä latinské písmená, ligatúry nápisov, na dvoch z plakiet. Odchod mnohých byzantských mníchov na západ umožňuje sledovať v ikonografických súvislostiach možný odraz takejto migrácie na našom súbore. Týka sa to najmä plakety s postavou Ježiša Krista s krídlami a nápisom SVAVM formou neobvyklými latinskými kapitálnymi písmenami. Nožičky písmen sú však ukončené trojuholníkmi, čo navodzuje dojem o aspoň nepriamom vplyve gréckych písmen. Viaceré hypotetické varianty riešenia obsahu tohto nápisu sú mimo cieľov tohto príspevku, aj keď text by mal mať priamu súvislosť s postavou Bohočloveka. Nápis [...] NDE na ďalšej plakete je aplikovaný klasickými latinskými kapitálami



Obr. 2. Giotto di Bondone.

Stigmatizácia sv. Františka z Assisi (výtvarné spodobenie 1292–1297). Vľavo: oltárna maľba uložená v Louvre, Paríž; vpravo: výjav zo súboru fresiek v bazilike v Assisi.

a zdá sa byť obsahovo transparentnejší: hypoteticky by to mohla byť druhá polovica nápisu *CRE NDE*, t. j. ligatúry vyznania kresťanskej viery *CREDO IN UNUM DEUM*.

Ďalšou otázkou je identifikácia postáv na plakétach. Na plakete s postavou Ježiša Krista vyvolali spočiatku isté pochybnosti krídla. Problematika Krista s krídlami je v európskej literatúre známa (Ament 1976, 357). Jeho výskyt (tzv. *Christus-Engel*) na pamiatkach pred 9. storočím môže predstavovať napr. redukciu postáv dvoch anjelov s krídlami po boku Krista, v 9. storočí, najmä v jeho závere ide však už o Krista s krídlami, možno i ako symbolu víťazstva nad smrťou (Aufleger 1997, 183–184, s odkazmi na ďalšiu lit.).

Znázornenie okrídleného Ježiša Krista je však známe v rôznych obdobiach a s rozličným významom. V období rímskeho impéria počas vlády cisára Hadriána napr. židokresťanská sekta elkasitov, blízka k ebionitom, uctievala Krista ako najvyššieho anjela, ako eóna vyššieho rádu (Szántó 1983, 97). Z 3.–4. storočí pochádza znázornenie Ježiša s krídlami v katakombách v Alexandrii (Mojzeš 2005, online). Je to asi prvé alegorické znázornenie Božej múdrosti (Sofia).

Letiaci Ježiš patrí k jednej z kľúčových scén legendy o živote sv. Františka z Assisi (1181–1226). Už pred polovicou 13. storočia autori dvoch najstarších biografí – Tomáš z Celana a sv. Bonaventúra – popisujú mystický zážitok sv. Františka na hore

La Verna v Toskane južne od Florencie. Pri rozjímaní v blízkosti pustovne zostúpil k nemu Kristus v podobe anjela-serafína s tromi párami krídel (obr. 2). Z rán Spasiteľa k rukám, nohám a boku sv. Františka šľahali trvalo viditeľné stigmy kopírujúce miesta rán a bolesť Ukrižovaného (La Verna – Hora sv. Františka, *Anni Paulini Peregrinatio*, online). Ide o známy motív výtvarného umenia. V rokoch 1292–1297 vznikla oltárna maľba Giotta di Bondone uložená v súčasnosti v galérii v Louvre a jeho cyklus fresiek v bazilike v Assisi. Scénu so stigmatizáciou Františka spomína čoskoro aj Dante Alighieri v *Božskej komédii*, časť *Raj* (Dante Alighieri 1986).

Mystický zážitok bol znázornený v neskorších storočiach i na území Slovenska vo františkánskych, neskôr i v minoritských a kapucínskych kostoloch. Je to napr. maľba v Kostole Najsvätejšej trojice v Pezinku ktorá vznikla po roku 1718 (A. Botek, online).

Inou ikonograficky špecifickou postavou v súbore plakiet z Bojne je okrídlená bytosť nesúca v ľavej ruke výrazný veľký predmet – barlu v tvare T (podoba antonského kríža). Na spodnom ramene brvna je podstavec zvonovitého tvaru (obr. 3). Na prvý pohľad kombinácia antonského kríža a možného zvončeka evokuje atribúty spojené s osobou Svätého Antona Pustovníka. Svätec, ktorý podľa legendy žil v 3.–4. storočí v Egypte, stojí na počiatku kresťanských pustovníckych tradícií a vývoja vedúceho k vzniku kláštorňých komunít (Farmer 1996, 48–49). Antonský kríž a zvonček patria



Obr. 3. Bojná I – Valy.

Súbor medených pozlátených plakiet. Postava s antonským krížom (písmeno Tau). Foto archív AÚ SAV v Nitre.

k viacerým atribútom svätca a predstavujú asi ich najstaršiu vrstvu (*Rusina – Zervan 1994*, 15).

Kult Sv. Antona Pustovníka sa obvykle spája s prenesením jeho ostatkov do Alexandrie, neskôr do Konštantínopolu a okolo roku 1000 vraj z veľkej časti do Francúzska, čo by mohla byť koncom 11. storočia jedna z inšpirácií pre vznik liečiteľského rádu antonitov.

Naznačený chronologický postup by lokalizoval jadro kultu Sv. Antona pred rokom 1000 do oblasti východného, resp. byzantského kresťanstva. Skutočnosť je však odlišná. O rozvinutomulte aj na západe svedčia napr. írské pamiatky už okolo polovice 8. storočia (*Farmer 1996*, 48) a podporuje ho aj prehľad vplyvu kultu Sv. Antona na počiatky rehoľného života na západe (*Szántó 1983*, 231–232). Autor legendy o živote sv. Antona Sv. Atanas spísal legendu v Ríme po roku 340 a po roku 360 vznikol aj jej latinský preklad. Podľa odkazu sv. Antona vznikali kláštorné komunity, sprvu na území Itálie, Hispánie a Galie a o čosi neskôr aj v Írsku. Vzhľadom k inšpiratívnej sile legendy v počiatkoch západného monachistického hnutia možno pripustiť, že medzi okridlenými ochrannými bytosťami na schránke z Bojnej by bol aj tento svätec. Antonský kríž ako symbol pustovníctva možno nájsť v listoch sv. Františka z Assisi, ktorý antonským krížom (grécke písmeno tau) na pergamene podpísal svoje listy (*Schneider 1999*; *Čačková 2012*, online).

V prípade zložitej interpretácie postáv na plakietach z Bojnej vynorí sa prirodzene celý rad iných variant. Ukazuje sa však, že ikonografia okridlených postáv a latinské písmená zaraďujú súbor medzi pramene podporujúce prítomnosť západných christianizačných prúdov pred misiou Konštantína a Metoda. Priklonili sme sa k italskej, najmä aquilejskej proveniencii súboru s tým, že na jednom z nápisov je možný grécky vplyv, čo by mohlo súvisieť z útekem gréckeho duchovenstva do Itálie najmä v dvoch vrcholných fázach ikonoklazmu.

Kolekciu ani po ukončení doterajšieho, zatiaľ len zisťovacieho výskumu nie je možné datovať pomocou komparatívnych archeologických postupov alebo prírodovedným datovaním napr. na základe rozboru organických pozostatkov. Možné osudy prenosného oltára v Bojnej sme už načrtli v rámci alternatívnych hypotéz a v kontexte vývoja mocenských pomerov v regióne v 9. storočí (*Pieta – Ruttkay 2007*, 54–56). Naznačujú síce pravdepodobnú tunajšiu alebo blízku misijnú činnosť asi už v 1. tretine 9. storočia, nemožno sa však jednoznačne vysloviť o okolnostiach rozobratia sakrálneho predmetu, na ktorom boli pôvodne plakety upevnené a teda ani k miere úspešnosti tohto neznámeho podujatia.

Po exkurze k problematike plakiet z Bojnej sa vrátim k charakteristike kresťanstva v prostredí Moravanov a Slovanov po vzniku Veľkej Moravy. Základným východiskom je, že kresťanstvo, či už zo západu, juhu alebo priamo z Byzancie, sa do tunajšieho prostredia implantovalo z oblastí s vyspelou a diferencovanou spoločenskou organizáciou, v ktorej cirkev už mala miesto po boku vedúcej vrstvy. Rozhodujúcim momentom bolo prijatie novej viery kniežaťom, podpora z jeho strany pre misijnú činnosť, čo sa asi nezaobišlo bez konfliktov najmä mimo centrálnych území pod priamym dohľadom kniežaťa, a budovanie cirkevnej organizácie. Stavba kostolov, najmä murovaných stavieb, ako najjednoduchšieho svedectva upevňovania postavenia kresťanstva, sa mohla uskutočniť len s vedomím a podporou kniežaťa. Svedčí o tom situovanie kostolov v areáli mocenských sídiel – hradských miest a vznik asi „súkromných“, tzv. vlastníckych kostolov ako súčasť zástavby doteraz zistených kniežacích alebo veľmožských dvorcov. Nálezy mobiliáru s kresťanskou symbolikou nemajú v širších súvislostiach silu výpovede sakrálnych architektúr.

Vrcholnou udalosťou v zahraničnopolitickej aktivite Veľkej Moravy bol príchod byzantských vierozvestcov Konštantína-Cyrila a Metoda, s ktorými je od roku 863 spojený ďalší postup v christianizácii, vznik slovanského písomníctva a diplomatická aktivita v prospech Veľkej Moravy. Bohatá odborná literatúra o politických a kultúrnych súvislostiach pozvania soluňských bratov, ich mnohostrannom diele a o vývoji cirkevnej organizácie na Veľkej Morave vyčerpáva všetky aspekty problematiky (v slovenskej odbornej spisbe napr. *Kučera 1985*; *Marsina, 1985 a 2013*; *Ratkoš 1988* s prehľadom ďalšej literatúry).

Organizačné centrá cirkvi – moravské arcibiskupstvo, nitrianske biskupstvo – mali priamu pôsobnosť v okruhu kniežaťa, vzdialenejšie územia boli aj pre Metoda, podobne ako predtým pre franské centrály, externými misijnými teritóriami. Základy cirkevnej organizácie v 9. storočí sa konštituovali v okolí centier moci. Na Slovensku sa to týka jeho západnej časti, teda nitrianskeho kniežatstva, kde možno azda rátať aj so zárodkami veľkofár archipresbyteriátov. Vo veľkomoravskom mobiliári s kresťanskými motívmi je citeľný synkretizmus s prelínaním byzantských a západných vplyvov. V stvárnení svätých postáv sa však objavujú špecifické znaky súvisiace s produkciou pre vedúcu vrstvu (*Poulik 1985*, 27–33).

V archeologickom mobiliári sú len zriedkavo artefakty, ktoré sú predmetom úvah v súvisi s misiou Konštantína a Metoda. Byzantská misia nebola ako napr. už spomenutí, len predpokladaní, misionári z britských ostrovov, misiou eremitskou. Konštantín a Metod boli vyslancami byzantského cisára s diplomatickými úlohami. Cisár ich zaiste vybavil na dlhú cestu ozbrojeným sprievodom a darmi pre pozývateľa, veľkomoravské knieža. Práve

z tohto predpokladu vyšla veľká štúdia s hypotézou o známom náleze východorímskej slonovinovej pyxidy zo 4. stor. v Čiernych Kľačanoch. Pyxida uchovávaná po stáročia v byzantskej cisárskej klenotnici by vraj mohla byť v roku 863 súčasťou byzantského cisárskeho daru pre pozývajúceho Rastislava (*Kolník – Veliačik 1983*, 17–18). Archeologické výskumy, ktoré sa uskutočnili na mieste tohto náhodného nálezu a neskôr i v jeho okolí však doteraz nepriniesli relevantné terénne súvislosti a výsledky.

Dôkazom, že z Veľkej Moravy sa vykonávali púte na posvätné miesta v Itálii, je evanjeliár v Cividale so záznamom mien prominentných návštevníkov na čele so Svätoplukom (*Ratkoš 1968*, 133–135 s odkazmi na dejiny bádania).

Od 9. storočia však zo strednej Európy smerovali pútnici asi už aj do Svätej zeme. Okrem náznakov v písomných správach svedčia o tom aj krížiky – enkolpióny tzv. sýrsko-palestínskeho typu so zaradením od 9. do 11. až 12. storočia. K najstaršej vrstve patrí enkolpión z Mače so znázornením troch postáv. Ikonografický výklad kompozície má niekoľko variant. Podľa dôkladnej analýzy, ktorá vychádza z dlhodobých, aj v 9. storočí aktuálnych sporov o podstate Božskej trojice, na krížiku je vyjadrená Božská trojjednosť (*Kolník 1994*). Azda jednoduchším výkladom je, že trojica spektakulárne znázornených postáv predstavuje ukrižovaného Ježiša Krista a pod ním stojacich Pannu Máriu a apoštola Jána, čo napokon zodpovedá textu evanjelia a početným výtvarným znázorneniam. Ku kresťanským symbolom z 9. storočia patrí krížik z Zlatých Moraviec a spomenúť treba aj dvojkríž umiestnený v rámci korpusu na titulnej doske Nitrianskeho evanjeliára. Na ozdobnej vrchnej doske zo 14. storočia, obalujúcej text kódexu z 11. storočia bol vsadený strieborný dvojramenný kríž, ktorý môže byť podľa T. Kolníka azda i starší, ako je text kódexu. O okolnostiach nálezu iného vraj „zlatého pectorálneho kríža“ v Zlatých Moravciach nie je nateraz nič známe, existuje len jeho fotografia, predmet možno teda označiť ako nezvestný. Názov „Moravce“ (maďarská forma „marót“) svedčí o existencii názvu pred 11. storočím Spolu s názvom blízkej obce Kňazice (odvodené od knjaz – knieža) naznačuje existenciu tunajšej významnej lokality z 9. storočia, ktorá čaká v budúcnosti na archeologické potvrdenie.

K problematike archeológie patria aj dlhodobé diskusie o mieste hrobu sv. Metoda. V súvisi s udalosťami po jeho smrti však možno predpokladať úsilie franského biskupa Wichinga a jeho ľudí zničiť všetky stopy, teda aj hrob, po panónskom a veľkomoravskom arcibiskupovi.

Príchod Konštantína a Metoda mal značný dosah i v Panónii, ktorej podstatnú časť so sídlom v Blatnohrade (Zalavári), spravovali v rokoch 839–875 nitriansky Pribina a jeho syn Kocel, ktorý niekedy vystupuje, podobne ako Rastislav a Svätopluk, ako samostatný mocenský subjekt. Vymanil sa spod bezprostrednej franskej politickej a cirkevnej subordinácie. S Pribinom a Koceľom je v Panónii spojené vybudovanie najmenej 26 kostolov a iné cirkevnoorganizačné kroky. O pragmatickej politickej a náboženskej orientácii Kocela svedčí podpora misii Konštantína a Metoda, výchova žiakov v oblasti staroslovienskej liturgie a najmä jednoznačná podpora Metoda v jeho boji s franskými cirkevnými centrálnymi. Pôsobenie solúnskych bratov v Blatnohrade potvrdzujú nové archeologické nálezy. Zlomky keramiky s hlahlóskymi písmenami sú vôbec prvými a nateraz jedinými nálezi tohto druhu v západoslovanskom prostredí (nový prehľad archeologických výskumov a pokus o ich historickú interpretáciu

Szöke 2010). Medzi významné objavy patrí aj výskum dvorca so sídlom a kostolom asi jedného z tých veľmožov, ktorí prišli s Pribinom z Nitry (*Müller 1994*) a najnovšie aj palácovej stavby s kamennými základmi v areále samotného kniežacieho sídla.

Na Veľkej Morave po roku 880 a najmä po smrti Metoda v roku 885 a odchode jeho žiakov opäť zosilnel vplyv zo západu. Vo vzťahu k naddunajským Slovanom sa aktivizovali asi aj ďalšie východofranské inštitúcie. Patrílo k nim možno aj opátstvo v St. Pölten, s ktorým by mohlo súvisieť patrocínium sv. Hypolita pre zoborské opátstvo založené možno už po roku 880.

Po rozpade Veľkej Moravy nastupuje v oblasti cirkevnej organizácie na niekoľko desaťročí zdanlivé vákuum, čo však neznamená masový návrat k pohanstvu. Dokonca starí Maďari sa ešte pred príchodom do strednej Európy dostali do kontaktu s kresťanstvom, ako to spomínajú aj obe panónsko-moravské legendy (*Ratkoš 1968*, 214–215, 244). I keď sa ojedinelé nájdou devocionálne v maďarských hroboch (na Slovensku je to napr. krížik z hrobu v Trnovci n. Váhom; *Točík 1968*), odpor časti maďarskej kmeňovej aristokracie proti novej viere, predovšetkým však proti vláde jedného panovníka a proti feudalizácii ešte aj v 11. storočí manifestujú „pohanské“ povstania. Časť autochtónnej – na našom území staroslovenskej – aristokracie mohla azda predstavovať na základe dávnejšieho príklonu k latinskému kresťanstvu určitú oporu prvých Arpádovcov pri potláčaní odporu konzervatívnej časti bývalej kmeňovej aristokracie (napr. jedna z fáz mohutnej fortifikácie v Bíni; *Habovštiak 1966c*). Výskumy Archeologického ústavu SAV v posledných rokoch umožnili spresniť doterajšie interpretácie tohto hradiska, ktoré má v rámci 9. a 10. storočia asi viac stavebných a funkčných fáz.

Relikty veľkomoravských cirkevných inštitúcií – nitrianska kapitula a tradícia tunajšieho biskupstva, zoborský kláštor, možno i združená kapitula v Bratislave – v transformovanej, utlmenej podobe pôsobili alebo boli obnovené v rámci uhorského štátu. Nitrianske vojvodstvo (*ducatus*) bolo až do začiatku 12. storočia. asi odrazom dôležitého postavenia Nitry aj v 10. a 11. storočí.

Genéza cirkvi v rodiacom sa Uhorsku mala od 2. polovice 10. storočia už nové ťažiská nenadväzujúce na pôsobenie Konštantína a Metoda. Najprv to boli grécko-ortodoxné vplyvy, ktoré zo Sedmohradska prenikali do východných častí stredného Podunajska a asi aj na východné Slovensko. Manželka veľkokniežaťa Gejzu Sarolt (podľa iných prameňov aj Veleknegiaňa) bola matkou neskoršieho kráľa Štefana I. Pripadol jej údel s centrom vo Vespréme, kde vraj podporovala grécku ortodoxiu. V poslednej tretine 10. storočia sa štátotvorná zložka na čele s rodom Arpádovcov jednoznačne priklonila k západnej cirkvi. V misijnej činnosti a pri budovaní základov cirkevnej organizácie v Uhorsku vynikli najmä Pruno (Prunward) zo St. Galenu, Bruno z Querfurtu, sv. Gerhard, sv. Vojtech, Šebastian-Radla a Astrik.

Problematike vzťahov medzi pohanstvom a kresťanstvom a medzi západným a východným kresťanstvom pred vznikom a v počiatkoch uhorského štátu sa venuje zborník *Válaszúton. Pogányság – kereszténység* (*Palágyi, ed. 2000*) so štúdiami z medzinárodnej konferencie o otázkach 10. a 11. storočia.

V prvej polovici 11. storočia možno zaznamenať zrod jednotnej a stabilnej cirkevnej organizácie celouhorského charakteru. Po r. 1030 vzniklo desať biskupstiev, pričom jedno z nich, na území Sedmohradska, bolo asi spočiatku grécko-ortodoxné.

Následné budovanie farskej organizácie resp. presbyteriátov a archipresbyteriátov, riadené z jednotlivých biskupstiev, bolo už zložitejším procesom. Pritom sa asi čiastočne rešpektovali aj niektoré cirkevné štruktúry z preduhorskeho obdobia.

Kľúčovú úlohu mala misijná činnosť benediktínskeho rádu. Na území Slovenska to bola aktivita kláštora na Zobore. Význam opátstva vzrástol v počiatoch uhorského štátotvorného procesu, čo sa odrazilo aj v rozsiahlych majetkových prídeloch od kráľa Štefana I. (1000–1038).

Do života v kláštoroch 11. storočia dáva nahliadnúť päťkostolný biskup Maurus, ktorý okolo roku 1064 spísal legendu o dvoch pustovníkoch Svoradovi-Andrejovi a Benediktovi (Stojislav?) pôsobiacich v 1. tretine 11. storočia v okruhu zoborského opátstva. Legenda splnila svoj hlavný cieľ dosiahnuť skorú kanonizáciu oboch pustovníkov. Iniciatíva nitrianskeho vojvodu Gejzu (1063–1074) na jej vzniku mohla súvisieť s tromi praktickými okruhmi (Ruttkay 2001).

Gejza patril k tej vetve Arpádovcov, ktorá mala už koncom 10. storočia úzke vzťahy k Nitre (Michal, Ladislav, Vazul). V dynastických sporoch s panujúcimi predstaviteľmi Arpádovcov je celkom prirodzená snaha Gejzu využiť potenciál územia pohraničného vojvodstva, naznačiť istú suverenitu. Vojvoda stál na čele nitrianskych vojsk v koalíčnej bitke pri Moďoróde v roku 1074 proti kráľovi Šalamúnovi a po víťazstve sa stal uhorským kráľom (1074–1077). S jeho menom sa spája založenie benediktínskeho kláštora v Hronskom Beňadiku v roku 1075 a donácia rozsiahleho majetku. Kanonizácia sv. Svorada a Benedikta súvisí aj s mocenskými záujmami Gejzu vo vzťahu k nitrianskemu vojvodstvu.

Po smrti Svorada a Benedikta, teda od záveru 1. tretiny 11. storočia, sa v Nitre a okolí zrejme celkom spontánne rozšírila úcta k dvom pustovníkom. Gejza po prevzatí funkcie vojvodu sa asi snažil úctu transformovať na kult nových svätcov v rámci nábožensko-spoločensko-ideovej symboliky. V Nitre bol vtedy asi v popredí kult dvoch svätcov cudzieho pôvodu – sv. Emerama (kostol v sídle vojvodu na hrade) a sv. Hypolita (benediktínsky zoborský kláštor). Prestižne záujmy Gejzu, mať domácich, teda na vlastnom území pôsobiach svätcov, mohli byť ďalším motívom kanonizácie.

Inšpiráciou pre vznik legendy mohli byť aj aktuálne náboženské spory. Po schizme v roku 1054 sa bariéra medzi západným latinským a východným byzantsko-ortodoxným kresťanstvom podstatne prehĺbila. Zo strany uhorskej štátnej mohol tu mohol byť aj záujem nahradiť tradíciu alebo miestny kult Konštantína a Metoda, o ktorých uhorské naračné prameňe mlčia, dvojicou svätcov domáceho pôvodu, orientovaných na latinské kresťanstvo.

Otázku, či tradícia Cyrila a Metoda existovala v ľudovom povedomí v okruhu Nitry v 11. storočí, nemožno jednoznačne zodpovedať. V stredovekej spisbe (Kosmas apod.) sa odzrkadľuje spomienka na Svätopluka a vedomie starobylosti kláštora na Zobore, ale solúnski bratia tam chýbajú. Krátkodobý návrat slovanského písomníctva na územie Uhorska sa spája až s príchodom mníchov zo sázavského kláštora okolo polovice 11. storočia. V tomto smere je známa aj skoršia narážka v spise sv. Gerharda z rokov 1044–1046 (*Pražák 1988*, 56–73). *Deliberatio...* bolo zamerané najmä proti činnosti sekty bogomilov, ktorí mohli

byť čoskoro, v roku 1046, súčasťou známej "pohanskej" vzbury pod vedením Vatu, v ktorej našiel mučenícku smrť aj sám Gerhard. V spise je však úsek, ktorý sa vzťahoval asi na Metodových stúpcov, "s ktorých pomocou by moc cirkvi k radosti kacírov zoslabla". Naznačovalo by to možnú existenciu komunit hlásiacich sa k slovanskej ortodoxii a negatívny vzťah oficiálnej uhorskej cirkvi k nej v období tesne pred schizmou. Nevedno, či to bolo prežívanie slovanskej liturgie z 9. storočia alebo jej vplyv z prostredia južných Slovanov.

V procese upevňovania kresťanstva v Uhorsku mali zreteľnú úlohu púte na pamätne miesta. O pútnikoch z Uhorska v Palestíne sú zmienky od začiatku 11. storočia a už pred rokom 1020 založil pre nich kráľ Štefan I. v Jeruzaleme útulok – *xenodochium* (Szántó 1983, 316).

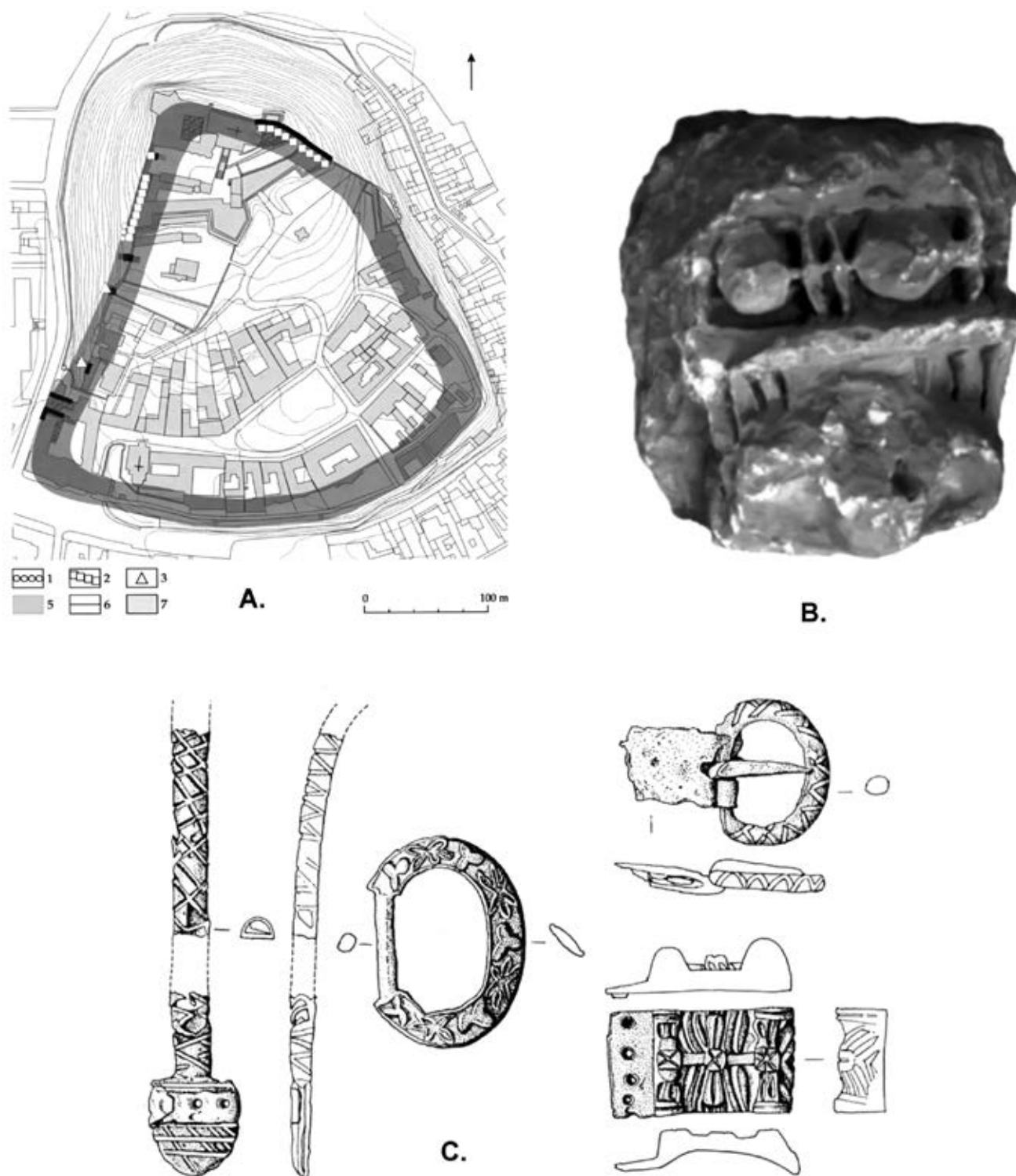
Archeológia o kostoloch a kláštoroch z 9.–11. storočia na Slovensku

Prehľad poznatkov o dejinách a kultúre kresťanstva na Slovensku od 4. do 15. storočia sa pokúsil zhrnúť v hutnej štúdii M. Slivka (2001). I z jeho práce vyplýva, že prioritné miesto pre posúdenie organizačnej stability kresťanstva patrí v archeológii nehnuteľným prameňom – od 9. storočia kostolom a čoskoro aj prvým kláštorom. Vznik takýchto stavieb svedčí, na rozdiel od značnej časti hnutelných predmetov z archeologických výskumov, okrem iného o ideovej a materiálnej podpore spoločenských elit pri šírení a upevňovaní kresťanského náboženstva.

Archeologický výskum sa od roku 1882 dotkol asi 140 kostolov a kláštorov na území Slovenska. Osobitné miesto z hľadiska kultúrnohistorického významu patrí objavom a výsledkom výskumov architektúr z 9.–11. storočia. Ich klasifikáciu nie je možné oddeliť od výsledkov výskumu v širšom teritóriu Veľkej Moravy a v Zadunajske.

V ostatných rokoch sa výrazne zmenili názory o organizačnej a sídliskovej štruktúre Nitry v 9.–11. storočí. Archeologický výskum tu naznačuje prítomnosť asi až štyroch kostolov, ktoré vznikli v 9. storočí. Dávnejšie bol za stavbu z 9. storočia považovaný len kostol sv. Martina na hradisku Martinský vrch, ktorý zanikol začiatkom 20. storočia a bol archeologicky skúmaný od roku 1960 vo viacerých etapách (*Chropovský 1972; Ruttkay 2006*). Hradisko sa nachádzalo mimo centrálnych častí včasnostredovekej Nitry a mohlo mať na ľavobreží Nitry predsunutú obrannú a hospodársku funkciu. Kostol bol prebudovaný v 11.–12. storočí na románsku stavbu a do definitívneho zániku začiatkom 20. storočia ho stihli viaceré ďalšie prestavby. Pôdorys v jednotlivých časových fázach sa spresňuje novými analýzami. O datovaní vzniku v 9. storočí svedčí najmä karolínska minca v jednom z hrobov pri kostole a pozícia kostola v opevnenom priestore hradiska.

Archeologický výskum na hradnom kopci v Nitre zmenil predstavy o priestorových pomeroch v areáli hradu (*Bednár 2007*). Až do 15. storočia bol opevnený priestor niekoľkonásobne väčší ako je dnešný hrad a obopínal prakticky celý hradný kopec (**obr. 4**). Románsky kostol sv. Emeráma, ako objekt „pribinovských polemík“ pred druhej svetovej vojny patrí síce až na začiatok 13. storočia, no predstavuje, zdá sa, v poradí až štvrtý sakrálny objekt na hradnom kopci. Potvrzuje to aj stavebný materiál použitý pri stavbe veľkomoravskej hradby v 9. storočí a včasnouhorského valu z 1. polovice



Obr. 4. Nitra – hrad.

Opevnený priestor v 9.–10. stor., architektonické články zo staršej stavby v sekundárnej polohe v opevnení z 9.–11. stor., nálezy baiuvarského charakteru z prvej polovice 9. stor. v porušenom hrobe.

11. storočia. Sú tam aj architektonické články zo zaniknutej sakrálnej stavby. Medzi nálezmi z hrobov na hradnom kopci sú i predmety spred 10. storočia a v jednom hrobe aj výrobky z 1. polovice 9. storočia. Na nitrianskom hradnom kopci bolo v 9. storočí opevnené mocenské centrum s honosným kostolom. O franských kontaktoch svedčí okrem zdobených architektonických článkov aj samotné dodnes zachované patrocinium sv. Emeráma.

Ďalšie hradisko vlastnej Nitravy bolo na tzv. „Vršku“. V hrobch v okolí dnešného piaristického kostola sv. Ladislava, vytesaných vrah do skaly, boli „zbrane a šperky“. Na mieste dnešnej barokovej chrámovej a kláštornej zástavby stál asi včasnostredoveký kostol P. Márie. Okrajová časť nekropole (11.–12. storočie) sa v ostatných rokoch skúmala východne od Kostola sv. Ladislava (výskumy M. Ruttkay a J. Ruttkayová; o hrobch v skalnom podloží vrah blízko kostola *Chropovský 1972, 173–174*).

Novšie sa pri budovaní pešej zóny v centre Nitry uskutočnil rozsiahlejší výskum v blízkosti oboch spomenutých opevnených lokalít. V prierezovej sonde na Kupeckej ulici boli v zásype hrobov z 11. storočia kusy omietky a kvádrík zo zaniknutej stavby patriacej pred 11. storočím (Ruttkayová 1996).

Ďalšie veľkomoravské, už v plnom rozsahu publikované, stavby sa archeologicky odkryli v Bratislave na hrade (obr. 5) a na hrade Devín (obr. 6).

Kostol – bazilika v Bratislave s okolitým prikostolným cintorínom, bol sčasti postavený aj z materiálu zo staršej, asi rímskej stavby. Charakteristická je absencia maltového pojiva v základovom murive. Bola to v podmienkach včasného stredoveku monumentálna stavba. Rozpätie trojlodia bolo 13 m, interiér zdobili nástenné maľby. V 11. storočí prakticky na tom istom mieste postavili ďalší trojloďový chrám s pravouhlým presbytériom – kostol sv. Salvátora (Štefanovičová 1975).

Revízný výskum objektu s obdĺžnikovým pôdorysom a tromi apsidami v areáli hradu Devín, ktorý sa dávnejšie označil za rímsku stavbu, umožnil rozpoznať kostol z 9. storočia. Stratigrafické pozorovania a napokon hroby so signifikantnými nálezmi v blízkosti stavby potvrdili, že ide o kostol z 9. storočia. Jeho špecifikom je vnútorné členenie s možnosťou spojenia kostola s blízkou profánnou stavbou veľmoža alebo kniežata. „Trojlístkový“ pôdorys apsidy, podobne ako trojloďná bazilika v Bratislave, má vzťahy k objektom v Zadunajsku a odtiaľ sprostredkované

najmä do Dalmácie a akvilejskej oblasti. Členenie lode kostola na Devíne však umožňuje predpokladať existenciu nartexu. Je to nateraz jediný stavebný prvok z 9. storočia na Slovensku, kde je možné uvažovať o byzantských inšpiráciách (Plachá – Hlavicová – Keller 1990).

Obdobie zániku tejto stavby nie je isté. V 11.–12. storočí mal však hradný kopec opäť dôležité postavenie. Odkryla sa skupina obytných stavieb s kamennou podmurovkou. Na brale v blízkosti zaniknutého veľkomoravského kostola bol vybudovaný nový malý a jednoduchý objekt okrúhleho pôdorysu, okolo ktorého sa rozkladal cintorín. Posledná publikácia výsledkov starších výskumov pohrebiska v okolí tejto zrejme sakrálnej stavby priniesla silné argumenty proti jej dávnejšej interpretácii ako veterného mlyna (Plachá – Divileková 2012).

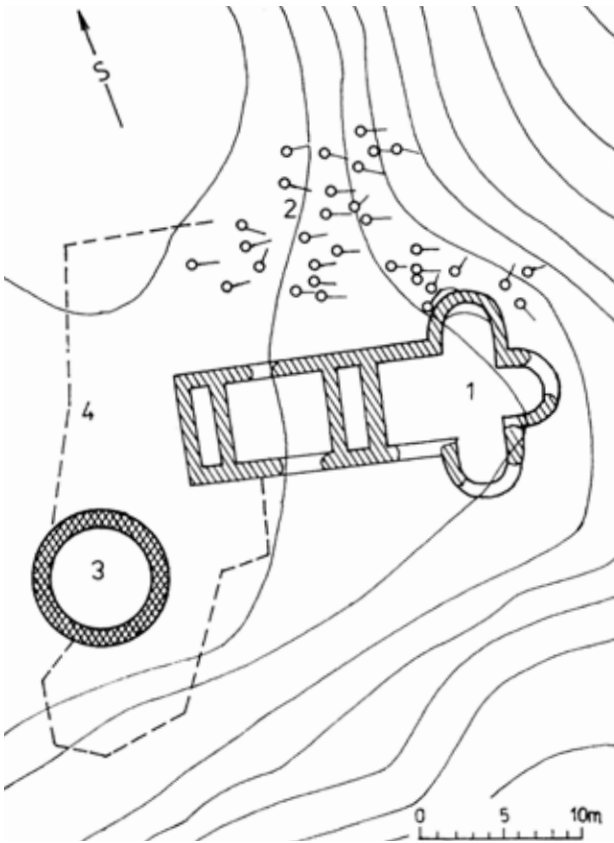
V ostatných rokoch sa zistil stojaci veľkomoravský kostol sv. Margity v Kopčanoch (obr. 7). Má malé rozmery a patril do okruhu centrálného hradiska v oproti ležiacich Mikulčiciach, teda jednoznačne do pôvodnej sféry moravského kniežatstva (Baxa – Glaser Opitzová – Katkinová 2004; 2005). Ďalším výskumom by bolo potrebné objasniť vzťah kostola k okolitému zázemiu a k blízkemu pohrebisku z 9. storočia v polohe Kačenáreň (Kraskovská 1965).

Kostolík v Kopčanoch oživil opäť myšlienku o írskych misiách, s ktorými by mali súvisieť kostoly z prelomu 8. a 9. storočia s predĺženým obdĺžnikovým presbytériom. Na Slovensku sem



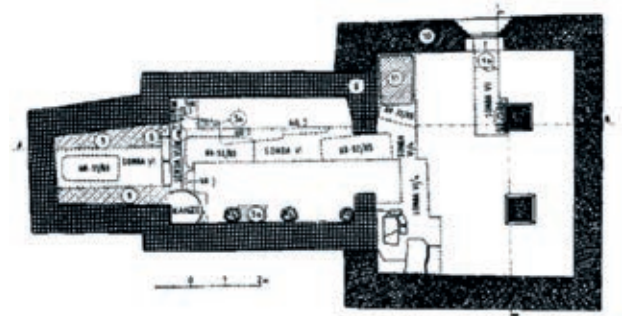
Obr. 5. Bratislava – hrad.

Pamiatková prezentácia zvyškov baziliky z 9. stor., na ktorú sčasti nadväzujú základy kostola z 11. stor. Foto B. Tesařová, archív Archeologického ústavu v Brně.



Obr. 6. Devín – hrad.

Kostol z 9. stor. s hrobmi z veľkomoravského obdobia a kruhová sakrálna stavba z 10.–11. stor. s vyznačenou plochou okolitého prikostolného cintorína. Podľa V. Plachej.



Obr. 8. Kostolany pod Tribečom.

Kostol sv. Juraja. Hore pohľad na stavbu zo severnej strany. Foto archív AÚ SAV v Nitre. Dole archeologický výskum v roku 1985 – odkrývky v interiéri stavby. Podľa A. Habovštiaka.



Obr. 7. Koptčany.

Kostol sv. Margity Antiochijskej z južnej strany. Foto B. Tesařová.

jednoznačne patrí aj známy kostol sv. Juraja v Kostolčanoch pod Trábečom (**obr. 8**) s najstaršími zachovanými freskami v stredodunajskom priestore (*Habovštiak 1968*). Datovanie tohto kostola kolíše podľa jednotlivých interpretačných prístupov od 9. až do 1. polovice 11. storočia. Pre zaradenie do 9. storočia neprišiel doterajší archeologický výskum relevantné výsledky, avšak vzorky dreva z najstarších vrstiev malty v nadzákladovom murive svedčia o výstavbe v 9. storočí.

Kostoly v Kostolčanoch pod Trábečom a Kopčanoch patria k tým sakrálnym objektom, ktorých typologické a genetické predispozície nachádzame nateraz najmä vo franskom prostredí. Presnejšie poznatky by sa mohli v prípade obidvoch kostolov dosiahnuť výskumom zameraným na ich širšie okolie.

Ďalšou skupinou včasnostredovekých sakrálnych stavieb sú kostoly s centrálnym pôdorysom. Na Slovensku sa popri vyše 30 románskych rotúnd odkryli zatiaľ aj dve rotundy z 9. stor.

Rotunda v Ducovom pri Piešťanoch (**obr. 9, 10**) je situovaná vo vyšinej polohe na ostrohu ako súčasť opevneného veľkomoravského dvorca so zrubovou profánnou zástavbou (*Ruttkay, 2005*). Rotunda má kompaktné a pevne viazané murivo. Jeho nadzákladová časť bola v plnom rozsahu omietnutá, v interiéri

boli i polychrómné nástenné maľby. Nadzákladové murivo má presné proporcie. Hrúbka múrov, priemer lože, no aj projekcia podkovovitej apsidy vychádza z jediného modulu – 36,5 cm. Pôvod tohto modulu je otázný, keďže napriek doterajším predpokladom a častej interpretačnej schéme nezodpovedá „longobardskej“ stope, ktorú už pred polovicou 8. storočia skutočne zaviedol longobardský kráľ Liutprand. Mala by byť dĺžka blízko rímskej stope, t.j. menej ako 30 cm. Pre jednoznačnú identifikáciu modulu importovaného do veľkomoravského prostredia je teda potrebné hľadať asi iné zdroje.

Bohaté nálezy z hrobov pri ducovskej rotunde, ktorú na základe charakteristiky stavebných prvkov možno geneticky vyvodit' najmä zo severoitalského prostredia, naznačujú, že rotunda vznikla najneskôr okolo polovice 9. storočia. Zánik dvorca a rotundy nastal asi v 3. štvrtine 10. storočia v súvislosti s počiatkami uhorského štátotvorného procesu.

Rotunda v Ducovom má zhodné rozmery, ako známa dvojapsidová rotunda (kostol č. 6) v Mikulčiciach (*Poulik 1963*). Takmer zhodu tohto modulu pri vymezení pôdorysu javí ducovská rotunda aj s blízko ležiacim kostolom sv. Juraja v lesoch nad Nitrianskou Blatnicou (**obr. 11–14**). Rotunda Jurko súvisí s dvomi fázami dvorca z 9. a 10. storočia, stojí však na návrší nad dvorcom.



Obr. 9. Ducové – Kostolec.

Hore letecký pohľad v roku 1995 na pamiatkovo upravenú lokalitu zo západnej strany. Foto I. Kuzma. Dole celkový pohľad zo severovýchodnej strany na odkryté murivo rotundy v roku 1970. Foto A. T. Ruttkay.



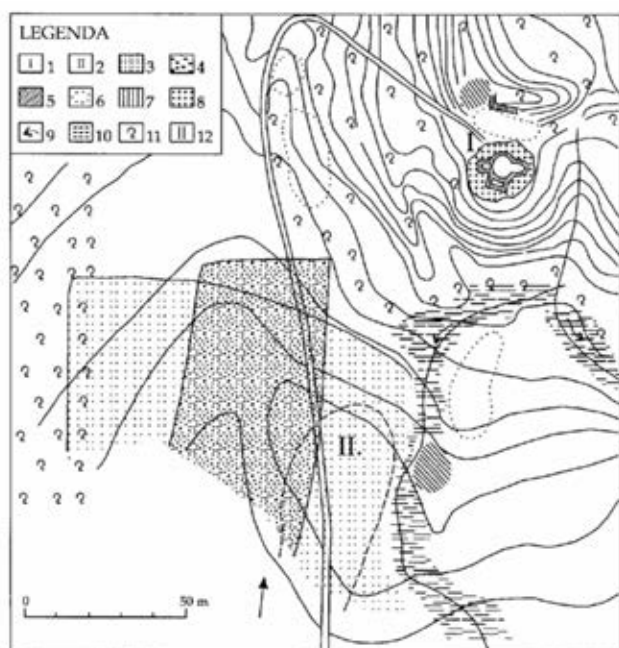
Obr. 10. Ducové – Kostolec.

Výber šperkov z veľkomoravských hrobov pri rotunde. Foto archív AÚ SAV v Nitre.



Obr. 11. Nitrianska Blatnica – Jurko.

Rotunda sv. Juraja zo severnej strany. Foto B. Tesařová, archív Archeologického ústavu v Brně.



Obr. 12. Nitrianska Blatnica – Jurko a Púšť.

Rotunda sv. Juraja v polohe Jurko a odkryté časti dvorcov I a II v polohe Púšť. Autor A. T. Ruttkay.



Obr. 13. Nitrianska Blatnica – Jurko.

Archeologický výskum v interiéri Rotundy sv. Juraja. Pohľad na dlážky v južnej časti interiéru. Foto A. T. Ruttkay.



Obr. 14. Nitrianska Blatnica – Jurko.

Reštaurátorský výskum nadzákladových častí muriva Rotundy sv. Juraja (J. Dorica). Vľavo okno z prvej stavebnej fázy (9. stor.); vpravo konsekračný kríž na omietke č. 2 na severnej strane interiéru (predrománska fáza). Foto archív AÚ SAV v Nitre.

Datovanie do 9. storočia vyplývalo z dlhodobého archeologického výskumu rotundy, okolitého cintorína a osídlenia na priľahlej lúke Púšť (RuttKay 1981; 2010; 2012).

Reštaurátorský výskum nadzákladových múrov Rotundy sv. Juraja potvrdil, že z veľkomoravského obdobia na tejto stavbe sa zachovala v dobrom stave podstatná časť nadzákladového muriva s jedným oknom z 9. storočia a konsekračnými krížmi z druhej fázy omietnutia, ktoré však tiež patrí do predrománskeho obdobia (Dorica 2010, 2012). Možnosť sekundárnej konsekrácie kostola by naznačoval prvý zlomový bod vo vývoji lokality azda už v 9.–10. storočí, ktorý možno korešponduje s osudmi dvoch časovo diskontinuálnych fáz dvorca na dolnej lúke Púšť.

Po zániku dvorca bolo na plošine pod rotundou v 11.–13. storočí dedinské sídlisko orientované na exploatáciu miestnych ložísk železnej rudy. Kostol bol vtedy upravovaný len v minimálnej miere. Dodnes takmer v plnom rozsahu do výšky niekoľkých metrov podľa reštaurátorského a stavebnohistorického výskumu sa zachovalo pôvodné veľkomoravské murivo. Stredoveké sídlisko, a teda aj funkcia rotundy, okolo ktorej sa pochovávalo, zanikli v 1. polovici 13. storočia. Renesančné a barokové úpravy rotundy a vznik prístavieb (veža, pustovňa) sa dotkli stavebného jadra z 9. storočia len v malom rozsahu. Kostolík je od nepamäte dejiskom regionálnych jarných púť s kultom sv. Juraja.

Najstarším kláštrom, ktorého vznik, ako som naznačil, možno predpokladať po roku 880 v období vlády Svätopluka (možno na mieste pôvodného staroslovenského učilišťa) je kláštor sv. Hypolita na Zobore. Dávnejšie sondáže v areáli kláštora naznačili prítomnosť sídliskových vrstiev spreď 11. storočím. Novšie terénne zistenia potvrdili zreteľné stopy osídlenia v blízkosti tamojšieho prameňa sv. Svorada už v 9. storočí. V posledných rokoch sa výskumom zistili múry benediktínskeho kláštora v jeho stredovekej stavebnej podobe s odlišnou orientáciou ako neskorší kamaldulský kláštor (Kraskovská 1942–1943; Habovštiak 1964; Samuel 2005).

Zhrnúc terajší stav poznatkov, možno konštatovať, že prakticky ani jeden z kostolov z 9. storočia, ktoré sa doteraz na území Slovenska skúmali, nezaničil začiatkom 10. storočia úplne a mal priame stavebné, nepriame cirkevno-funkčné alebo aspoň sakrálnosymbolické pokračovanie aj v ďalšom období. Dokonca tri kostoly z 9. storočia s menšími neskoršími úpravami stoja dodnes. Je to argument podporujúci kontinuitu kresťanstva medzi 9. a 11. storočím. Nové sakrálné stavby mohli teda vzniknúť aj v 10. storočí. O takejto stavbe však možno hovoriť s istou rezervou zatiaľ len v prípade kostola sv. Štefana mučeníka v Nitre – Párovciach (Polla 1964).

Medzi objekty z predrománskeho obdobia patrí viacero stavieb, ktoré vznikli pred polovicou 11. storočia. Medzi 10. a 11. storočím osciluje vznik rotundy odkrytej na trenčianskom hrade a drevený kostolík s podmurovkou nad obcou Skala s tradíciou viažucou sa k sv. Benediktovi-Stojislavovi (Nešporová 1997; Hanuliak 1999). Do 1. polovice 11. storočia patril zaniknutý kostol v Starom Tekove v areáli včasnohorskeho komitátneho hradu a najstaršia zistená stavebná fáza známeho kostola sv. Michala v Nitre – Dražovciach (RuttKay 1997; Paulusová 1997). Tento kostol prešiel viacerými stavebnými zmenami už pred polovicou 13. storočia. V rámci týchto úprav bola v interiéru kostola sekundárne vstavaná aj zemepanská empora. Zaniknutý kostol takmer zhodný so stavbou v Dražovciach bol preskúmaný v blízkych Podhoranoch, časť Sokolníky (Habovštiak 1966b). Tento výpočet je len orientačný, najmä na západnom Slovensku patria do skupiny stavieb z 11. storočia aj ďalšie objekty.

Pri rozsiahлом archeologickom výskume v Hronskom Beňadiku sa zistili objekty z najstaršej fázy existencie kláštora založeného r. 1075 (Habovštiak – Holčík 1975). S prítomnosťou benediktínov v 11. storočí súvisia aj ďalšie dve skúmané lokality. Sakrálnym komplexom spreď 12. storočím spojeným priamo so sídlom feudála, ktoré sa časom premenilo na grangiu benediktínskeho kláštora, sú architektúry preskúmané v Leviciach – Bratke (Habovštiak 1963). Starší kostol, ku ktorému

patrila dvojpriestorová prístavba s obytnou (sídelnou) funkciou mal podkovovitú apsidu. Po zániku komplexu ešte pred polovicou 13. storočia bol na tom istom mieste postavený o niečo väčší kostol s pretiahnutou polkruhovou apsidou. Grangia v Leviciach – Bratke patrí k najstarším doteraz archeologicky identifikovaným stavbám súvisiacim so životom benediktínov pôsobiacich pred 12. storočím v Uhorsku. Staršími ako objekt na „Bratke“ sú len zvyšky kostola odkryté v Bíni – poloha Apáti, súvisiaceho s tunajšou prítomnosťou benediktínskej komunity už v 1. polovici 11. storočia (*Habovštiak 1966a*). Na východnom Slovensku do 11.–12. storočia patrí asi kláštorň komplex v polohe Pažiť v blízkosti Spišskej kapituly (*Vallašek 2000*) a benediktínsky kláštor v Košiciach – Krásnej (*Polla 1986*). Z kostolov na východnom Slovensku sa ako najstaršia javí rotunda v Michalovciach, ktorá asi vznikla už v 11. storočí (*Vizdal 1983*).

Na území Slovenska nie sú nateraz relevantné poznatky o prítomnosti mníchov východnej orientácie (baziliáni, anachoréti), hoci najmä vo východnejších častiach Slovenska možno s ich misijnou činnosťou rátať od 2. polovice 10. storočia. Medzi archeologickými nálezmi však nechýbajú indicie o prenikaní pravoslávia na východné Slovensko v 11.–13. storočí zo sféry vplyvu Kyjevskej Rusi. Príkladom sú pravoslávne krížiky z hrobov na prikostolnom cintoríne okolo zaniknutého románskeho kostola v Trebišove (*Kaminská 1982*).

Literatúra

Hermann AMENT, *Archäologie des Merowingerreiches*, Literaturbericht 1976, Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 57, 1976, s. 357.

Michaela AUFLEGER, *Tierdarstellungen in der Kleinkunst der Merowingerzeit im westlichen Frankenreich*, Archäologische Schriften des Institut für Vor- und Frühgeschichte der J. Gutenberg-Universität Mainz No. 6, Mainz 1997, s.183–184.

Anton BAGIN, *Politický vývoj stredoevropského územia a jeho christianizace před příchodem byzantské misie*, in: Rudolf Minař (ed.), *Křesťanství – základ české státnosti. Křesťanství na území Čech v kontextu centrální středovýchodní Evropy*. Vybrané statě z děl předních odborníků, 2. vyd. Landškroun 2004, s. 10–65.

Peter BAXA – Renata GLASER OPITZOVÁ – Jana KATKINOVÁ, *Velkomoravský kostol v Kopčanoch*, Pamiatky a múzeá 4, Bratislava 2004.

Peter BAXA – Renata GLASER OPITZOVÁ – Jana KATKINOVÁ, *Velkomoravské hroby pri Kostole sv. Margity v Kopčanoch*, Pamiatky a múzeá 3, Bratislava 2005, s. 48–50.

Peter BEDNÁR, *Nitriansky hrad v 9. storočí. vo svetle archeologického výskumu*, in: Karol Pieta – Alexander T. Ruttkay – Matej Ruttkay (ed.), *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva = Wirtschaftliches und politisches Zentrum des Fürstentums von Nitra*, Nitra 2007, s. 205–216.

István BÓNA, *A középkor hajnala. A gepidák és a langobárdok a Kárpát-medencében*, Budapest 1974.

Peter BYSTRICKÝ, *Sťahovanie národov (454–568). Ostrogóti, Gepidi, Langobardi a Slovania*, Bratislava 2008.

Josef CIBULKA, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu*, Praha 1958.

Dušan ČAPLOVIČ, *Pohanské náboženstvo Slovanov – kontexty a hodnoty*, *Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia* 3–4, Bratislava 2001, s. 93–108.

DANTE ALIGHIERI, *Božská komédia – Raj* (preklad Viliam Turčány), Bratislava 1986.

Ján DEKAN, *Začiatky slovenských dejín a Ríša veľkomoravská*, *Slovenské dejiny* 2, Bratislava 1951.

Jozef DORICA, *Rotunda sv. Juraja vo výsledkoch reštaurátorského výskumu v roku 2009*, in: *Nitrianska Blatnica 1185–2010*, Topoľčany 2010, s. 168–179.

Jozef DORICA, *Rotunda sv. Juraja pri Nitrianskej Blatnici, jej nové miesto medzi najstaršími sakrálnymi stavbami na Slovensku*, *Historická Revue Špeciál – Byzantskí vierozvestovia, ich osudy a doba*, Bratislava 2012, s. 62–67.

David Hugh FARMER, *Oxfordský lexikón svätcov*, Bratislava 1996.

Gabriel FUSEK, *Slovensko vo včasnოსlovanskom období*, Nitra 1994.

Alojz HABOVŠTIAK, *Zaniknutá stredoveká dedina Bratka pri Leviciach*, *Slovenská Archeológia* 11, 1963, s. 407–458.

Alojz HABOVŠTIAK, *Záchraný výskum pri bývalom kláštore v Nitre na Zobore*, *Študijné zvesti AÚ SAV* 14, Nitra 1964, s. 227–234.

Alojz HABOVŠTIAK, *Frühmittelalterliche Wallanlage und romanische Bauten in Biňa*, in: *VIII. Congrès international des sciences préhistoriques*, Tchécoslovaquie, Nitra 1966a.

Alojz HABOVŠTIAK, *Untergegangene Kirche und Friedhof in Sokolníky (Gemeinde Podhorany)*, *VIII. Congrès International des sciences préhistoriques et protohistoriques Tchécoslovaquie*, Nitra 1966b.

Alojz HABOVŠTIAK, *K otázke datovania hradiska v Bíni*, *Slovenská Archeológia* 14, 1966c, s. 439–486.

Alojz HABOVŠTIAK, *Archeologický výskum v Kostolanoch pod Tribečom*, in: *Monumentorum tutela, Ochrana pamiatok* 2, Bratislava 1968, s. 43–77.

Alojz HABOVŠTIAK – Štefan HOLČÍK, *Hronský Beňadik – včasnostredoveké hradisko a bývalý stredoveký kláštor*, Nitra 1975.

Milan HANULIAK, *Skalka nad Váhom a jej význam v dejinách osídlenia trenčianskeho mikroregiónu*, *Slovenská Archeológia* 46, 1999, s. 309–331.

René HUYGHE, *Jaro západu. Umění, život a ideje*, in: René Huyghe (ed.), *Umění středověku*, Praha 1969.

Bohuslav CHROPOVSKÝ, *Príspevok k problematike cirkevnej architektúry a počiatkom kresťanstva na Slovensku*, *Monumentorum tutela, Ochrana pamiatok* 8, Bratislava 1972, s. 173–208.

Lubomíra KAMINSKÁ, *Románska sakrálna stavba a cintorín v Trebišove*, Slovenská Archeológia 30, 1982, s. 429–451.

Titus KOLNÍK, *Ikonografia, datovanie a kultúrno-historický význam enkolpiónu z Veľkej Mače*, Slovenská Archeológia 42, 1994, s. 125–153.

Titus KOLNÍK, *Kontakty raného kresťanstva s územiaми strednej Európy vo svetle archeologických a historických prameňov*, Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia 3–4, Bratislava 2001, s. 51–92.

Titus KOLNÍK – Ladislav VELIAČIK, *Neskoroantická pyxida z Čiernych Kľačan*, Slovenská Archeológia 31, 1983, s. 17–70.

Rastislav KOŽIAK, *Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe*, Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica 2004.

Ludmila KRASKOVSKÁ, *Archeologický výskum na Zobore pri Nitre*, Zborník Slovenského národného múzea 36–37, Bratislava 1942–1943, s. 217–227.

Ludmila KRASKOVSKÁ, *Slovanské pohrebisko v Kopčanoch*, Zborník Slovenského národného múzea 59, História 5, Bratislava 1965, s. 19–49.

Matúš KUČERA, *Postavy veľkomoravskej histórie*, Bratislava 1985.

Jozef KUZMÍK, *Slovník starovekých a stredovekých autorov prameňov a knižných skriptorov so slovenskými vzťahmi*, Martin 1983.

Richard MARSINA, *Metodov boj*, Bratislava 1985, 2. prepracované vydanie 2013.

Róbert MÜLLER, *Karoling udvarház és temetője*, in: Honfoglalás és régészet, Budapest 1994, s. 91–98.

Tamara NEŠPOROVÁ, *Hrad Trenčín v archeologických prameňoch*, Pamiatky – Múzea 3, 1997, 6–9.

Kálmán PALÁGYI (ed.), *Válaszúton. Pogányság – kereszténység*, Veszprém 2000.

Silvia PAULUSOVÁ, *Doterajšie výsledky umeleckohistorického výskumu rím. kat. Kostola sv. Michala v Dražovciach*, Archaeologia Historica 22, 1997, s. 21–28.

Régine PERNOUDOVOVÁ, *Martin z Tours. Ten, ktorý vedel, čo je správne: životopis*, Praha 2000.

Karol PIETA, *Hradiská Bojná II a Bojná III. Významné sídlo z doby sťahovania národov a opevnenia z 9. storočia*, in: Karol Pieta – Alexander T. Ruttikay – Matej Ruttikay (ed.), *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva = Wirtschaftliches und politisches Zentrum des Fürstentums von Nitra*, Nitra 2007, s. 172–190.

Karol PIETA – Alexander T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa = Bojná – neues Macht- und Christianisierungszentrum des*

Fürstentums von Nitra. Vorbericht, in: Karol Pieta – Alexander T. Ruttikay – Matej Ruttikay (ed.), *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva = Wirtschaftliches und politisches Zentrum des Fürstentums von Nitra*, Nitra 2007, s. 21–69.

Veronika PLACHÁ – Jana HLAVICOVÁ – Igor KELLER, *Slovanský Devín*, Bratislava 1990.

Veronika PLACHÁ – Denisa DIVILEKOVÁ, *Cintorín z 11.–12. storočia na hrade Devín*, Slovenská Archeológia 60, 2012, s. 45–118.

Belo POLLA, *K problematike kostola sv. Štefana v Nitre na Párovciach. Veľká Morava*, Informačný bulletin 8, Nitra 1964, s. 12–14.

Belo POLLA, *Košice – Krásna. K stredovekým dejinám Krásnej nad Hornádom*, Bratislava 1986.

Josef POULÍK, *Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích*, Praha 1963.

Josef POULÍK, *Svědectví výzkumů a pramenů archeologických o Velké Moravě*, in: *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha – Bratislava 1985, s. 9–80.

Richard PRAŽÁK, *Život svatých poustevníků Svorada Vyznavače a Benedikta Mučeníka sepsaný Blahoslaveným Maurem biskupem pětikostelským*, in: *Legends a kroniky Koruny uherské*, Praha 1988, s. 56–73.

Peter RATKOŠ, *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*, Bratislava 1968.

Peter RATKOŠ, *Slovensko v dobe veľkomoravskej*, Košice 1988.

Ivan RUSINA – Marian ZERVAN, *Životy svätých*, Bratislava 1994.

Alexander T. RUTTKAY, *A zasa Veľká Morava. Veľkomoravský a včasnostredoveký sídliskový komplex a rotunda v lesoch pri Nitrianskej Blatnici*, Krásy Slovenska 58/6, 1981, s. 10–13.

Alexander T. RUTTKAY, *Archeologický výskum Kostola sv. Michala v Nitre, časť Dražovce a v jeho okolí – informácia o výsledkoch*, Archaeologia historica 22, 1997, s. 9–20.

Alexander T. RUTTKAY, *Sv. Svorad a Benedikt v kontexte starších slovenských dejín*, Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia 3–4, Bratislava 2001, s. 127–139.

Alexander T. RUTTKAY, *Frühmittelalterliche gessellschaftliche Eliten im Gebiet der Slowakei und ihre Sitze*, in: Pavel Kouřil (ed.), *Die frühmittelalterliche Eliten bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*, Brno 2005, s. 225–254.

Alexander T. RUTTKAY, *Najstaršie dejiny Nitrianskej Blatnice a blízkeho okolia podľa svedectva hmotných prameňov*, in: *Nitrianska Blatnica 1185–2010*, Topoľčany 2010, s. 12–27.

Alexander T. RUTTKAY, *Včasnostredoveký sídliskový komplex a Rotunda sv. Juraja pri Nitrianskej Blatnici*, Historická Revue Špeciál – Byzantskí vierozvestovia, ich osudy a doba, 2012, s. 55–61.

Matej RUTTKAY, *Overovací vŤskum kostola v Nitre v kasĀrĤach pod Zoborom (MartinskŤ vrch)*, ArcheologickĀ vŤskumy a nĀlezy na Slovensku v roku 2005, Nitra 2006.

Matej RUTTKAY, *Mocenské centrĀ Nitrianskeho knieŤatstva*, in: Branislav Panis – Matej Ruttkay – VladimĀr TurĤan (ed.), *Bratia, ktorí menili svet – Konštantin a Metod*, PrĤspevky z konferencie, Bratislava 2012, s. 110–138.

Jaroslava RUTTKAYOVĀ, *ZĀchrannŤ vŤskum v Nitre na Kupeckej ulici*, ArcheologickĀ vŤskumy a nĀlezy na Slovensku v roku 1994, Nitra 1996, s. 153–154.

MariĀn SAMUEL, *ArcheologickŤ vŤskum zoborskĀho klĀštora v rokoch 2001–2003*, in: M. Ruttkay (ed.), *DĀvne dejiny Nitry a okolia*, Nitra 2005, s. 109–113.

Michal SLIVKA, *Doterajšie poznatky z dejĤn a kultŤry kresĤanstva na Slovensku (4.–15. stor.)*, in: *Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia 3–4*, Bratislava 2001, s. 17–50.

Herbert SCHNEIDER, *Ťivot v znamení Tau*, *Serafinsky svet* 12/1999, s. 11.

Mechthild SCHULZE-DÖRRLAMM, *Der rekonstruierte Beinkasten von Essen-Werden. Reliquiar und mutmasslicher Tragaltar des hl. Liutger aus den spĀten 8. Jahrhundert*, *Jahrbuch des Rōmisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 49, Mainz 2002, s. 281–363.

SULPICIOUS SEVERUS, *Vita sancti Martini* = *Szent MĀrton ělete* (maĤarskŤ preklad BĀnk Szita – Elrěd BoriĀn – Aba Reichhardt – BalĀzs KovĀcs), *Pannonhalma – Gyōr 1997–1998*.

KonrĀd SZĀNTĀ, *A katolikus egyhĀz tōrtěnete I*, Budapest 1983.

Běla Miklōs SZĀKE, *Mosaburg/ZalavĀr und Pannonien in der Karolingerzeit*, *Anteus* 31–32, Budapest 2010, s. 9–52.

Tatiana ŤTEFANOVIĤOVĀ, *BratislavskŤ hrad v 9.–12. storoĤi*, Bratislava 1975.

Anton TOĤĀK, *Altmagyarische GrĀberfelder in der SŤdwestslowakei*, Bratislava 1968.

AdriĀn VALLAŤEK, *The Lost Monastery of St. Martin above SpiŤskĀ Kapitula*, in: *Romanesque Monuments in Slovakia I: Pamiatky – MŤzeĀ. Dedicated to thw Year of Christian Culture in Slovakia*, Bratislava 2000, s. 61–65.

Jaroslav VIZDAL, *VŤsledky archeologickĀho bĀdania ZemplĤnskĀho mŤzea v Michalovciach po roku 1970*, *Historica Carpatica* 14, 1983, s. 423–435.

Josephus WURUM, *Episcopatus Nitriensis eiusque praesulum memoria*, *Posonium* 1835.

ElektronickĀ zdroje

Andrej BOTEK, *Kostol NajsvĀtejšej Trojice – vŤstavba, vŤvoj, liturgickŤ mobiliĀr a ikonologickĀ koncepcia* [online]. *KapucĤnĀ na Slovensku – Pezinok* [cit. 19. 3. 2014]. DostupnĀ z: <http://www.kapucini.sk/?show=486>.

J. L. CSĀKA – G. SISKĀ 2001, *Hol fog megsŤletni Szent MĀrton? Gondolatok a Sabaria (Savaria) kěrděshez* [online]. *Pannonhalma ěs Kistěrsěge klub hĤrei* [cit. 18. 3. 2014]. DostupnĀ z: http://pannonhalma.hu/storage/telepules%20torteneti%20tanulmanyok/hol_fog_megszuletni_szent_marton.pdf.

FrantiŤka ĤAĤKOVĀ, *Tau – nieĤo typicky frantiŤkĀnske* [online]. *Moja komunita. Tau – blog*. PoslednĤ změna 18.1.2012 19:41 [cit. 19. 3. 2014]. DostupnĀ z: http://www.mojakomunita.sk/web/frantiska/blog/-/blogs/tau?_33_redirect=http%3A%2F%2Fwww.mojakomunita.sk%2Fweb%2Ffrantiska%2Fblog%3Fp_p_id%3D33%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_count%3D1%26_33_folksonomy%3Dtrue%26p_r_p_564233524_globaltag%3Dfranti%25C5%25A1k%25C3%25A1nske.

Anni Paulini Peregrinatio, 24. 6. – 5. 7. 2009, La Verna – Hora sv. FrantiŤka [online]. *ŘĤmskokatolickĀ farnost Pustiměř, Drysice, Podivice* [cit. 19. 3. 2014]. DostupnĀ z: <http://www.pustimerfarnost.cz/2009/verna.pdf>.

V. MARIĀNSKY, *Ikonografia* [online]. *ZOE.sk*, portĀl E-zine PreŤovskej eparchie. PoslednĤ změna 1.1.1995 [cit. 19. 3. 2014]. DostupnĀ z: <http://www.zoe.sk/?citaren&id=133>.

Marcel MOJZEŤ. 2005: *Ikona BoŤej MŤdrosti v kontexte byzantskej tradĤcie* [online], [cit. 19. 3. 2014]. DostupnĀ z: <http://www.google.cz/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.furca.sk%2Fikona.doc&ei=vllpU8nWEeLmywP4n4GIDA&usg=AFQjCNFBtEdeBldNmAg-F-o7x6G1N4ZQwA&sig2=uZi7a3cAnhae-6O9dgYaOJQ>.

ODRAZ CHRISTIANIZÁCIE V HNUTEĽNÝCH PRAMEŇOCH Z 9. STOROČIA VO VÝCHODNÝCH ČASTIACH VEĽKEJ MORAVY

Milan Hanuliak – Karol Pieta

The paper summarises the available 9th–10th century material evidence of Christianity from the territory of present-day Slovakia. Apart from some isolated older objects, the finds were mostly obtained from verified archaeological situations. The oldest early medieval Christian relics are represented by isolated decorative metal fittings from late Avar graves and by a bronze cross in a hoard from Dolné Orešany, dating from the end of the 8th century. The most significant assemblage from the Great Moravian period comprises devotional objects and liturgical instruments. Within this group fall various crosses made of lead, bronze and gold, and with some reservation also an old-fashioned ivory pyx, which according to several interpretations might have been used for liturgical purposes in the Great Moravian environment. The most significant assemblage was discovered in the power centre at Bojná. The six gilt plaques of 13–15 cm in diameter were originally mounted on a wooden base – portable altar, reliquary or procession cross. The winged figures in relief represent Christ and the angels. Two of these plaques bear short inscriptions in Latin script. According to a new hypothesis, one of the texts was additionally engraved in the Glagolitic alphabet. Stylistically seen, the plaques count among the sphere of Carolingian art at the turn between the 8th and 9th centuries; other researchers suppose that they were made in local environment under Byzantine influence. From Bojná comes one entire specimen and fragments of two other bronze bells of the Canino type, and a gilt fitting from a codex. The authors collected a considerable amount of profane objects bearing the cross as a Christian symbol, which was applied, probably as a protective element, to ornaments, belt fittings, horse harness and spurs. Most of these artefacts were found in the hill fort at Bojná and some of them were even manufactured there. Based on these objects as well as on the above bells and plaques we suppose here the presence of a Christian mission. This power centre suffered violent decline at the beginning of the 10th century when the above-mentioned objects were buried in ground. Less convincing is the symbolical interpretation of crosses at bottoms of ceramic vessels – the so-called potter's marks. The archaeological evidence collected completes the picture of Christianity on the territory of present-day Slovakia in the Great Moravian period.

Key words: Slovakia, Great Moravia, Christian symbols, cross, bell, liturgical instruments, Christianization

Klíčová slova: Slovensko, Veľká Morava, kresťanské symboly, kríž, zvon, liturgické predmety, christianizácia

Christianizácia obyvateľov územia dnešného Slovenska zostáva napriek novým rozsiahlym výskumom málo objasnenou témou našej historiografie. Na základe dostupných prameňov poznáme jej počiatky, kladené na rozhranie 8. a 9. storočia a logicky predpokladáme kontinuitu a nezvratnosť jej priebehu. Menej vieme o uplatnení nového náboženstva v živote obyvateľov z rôznych sociálnych vrstiev, ktorí žili v opevnených areáloch vtedajších centier, na sídliskách v ich okolí či v jednoduchých agrárnych osadách rozptýlených po krajine juhozápadného Slovenska (**obr. 1**).

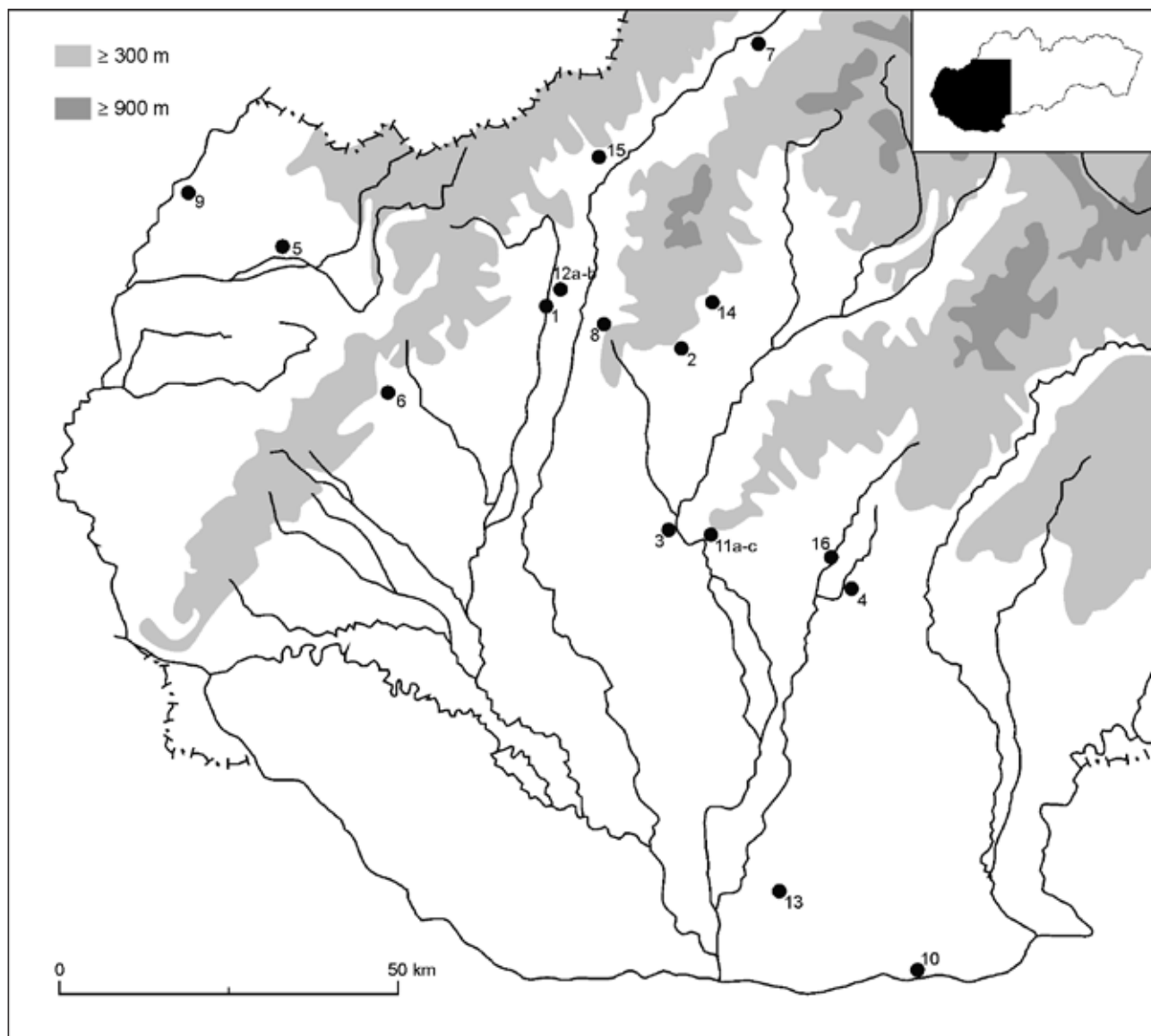
Zlomkovité sú naproti tomu poznatky o počiatkoch šírenia nového náboženstva prostredníctvom mníchov či kňazov a klerikov zo severnej Itálie, dalmátskeho pobrežia a bavorského prostredia.¹

K téme najstarších stôp kresťanstva v rámci včasného stredoveku máme na Slovensku, ale aj na okolitých územiach, k dispozícii len málo archeologických prameňov, ktoré sa obmedzujú na niekoľko artefaktov z okruhu liatych neskoroavarských bronzov. Spomeňme aspoň kovanie z Komárna, na ktorom je zobrazený dravý vták, držiaci kríž (**obr. 2: 2**).²

Nepochybne kresťanským predmetom z doby pred koncom 8. storočia je bronzový krížik z Dolných Orešian. Ramená artefaktu sa mierne rozširujú a sú trojuholníkovito ukončené (**obr. 2: 1**). Ich povrch zdobia plastické symboly alfa a omega. Obvodové úseky i stredovú časť s kruhovitou vypuklinou lemujú perlovcové línie, ramená spestrujú binokulárne vzory. Krížik bol súčasťou hromadného nálezu, ktorý obsahoval viac ako šesťdesiat liatych kovaní opaskových garnitúr a postrojových remeňov

¹ Lubomír, Emil HAVLÍK, *Veľká Morava a stredoevropští Slované*, Praha 1964, s. 158–164; Rastislav KOŽIAK, *Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok?* in: R. Kožíak (ed.), *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I*, Bratislava 2006, s. 124–126; Dušan TRĚŠTÍK, *Vznik Velké Moravy, Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001, s. 128–130; Vladimír VAVŘÍNEK, *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*, Praha 1963, s. 44–45.

² Alexander TRUGLY, *Das Gräberfeld aus der Zeit des Awarischen Reiches bei der Schiffswerft in Komárno*, Slovenská archeológia 35, 1987, s. 282, tab. III: 3; Vladimír TURČAN, *Pôvodné slovanské náboženstvo a christianizácia stredodunajských Slovanov*, in: *Bratia, ktorí zmenili svet – Konštantín a Metod, Príspevky z konferencie*, Bratislava 2012, s. 73.



Obr. 1. Náleziská s predmetmi kresťanského charakteru z územia Slovenska.

1 – Bašovce (okr. Piešťany); 2 – Bojná (okr. Topoľčany); 3 – Čakajovce (okr. Nitra); 4 – Čierne Kľačany (okr. Zlaté Moravce); 5 – Dojč (okr. Senica); 6 – Dolné Orešany (okr. Trnava); 7 – Dubnica nad Váhom (okr. Ilava); 8 – Ducové (okr. Piešťany); 9 – Kopčany (okr. Skalica); 10 – Mužla – Čenkov (okr. Nové Zámky); 11 – Nitra (okr. Nitra): a – Hradný kopec, Morový stĺp; b – Chrenová, Baumax/Shell; c – Martinský vrch; 12 – Pobedim (okr. Nové Mesto nad Váhom): a – Hradištia; b – Zapupovec; 13 – Svätý Peter (okr. Komárno); 14 – Závada (okr. Topoľčany); 15 – Zemianske Podhradie (okr. Nové Mesto nad Váhom); 16 – Zlaté Moravce (okr. Zlaté Moravce).

neskoroavarského štýlu.³ Časť kovaní je, podobne ako aj spomenutý krížik poškodená, niektoré z predmetov boli vystavené žiaru. Identický exemplár z konca 8. storočia sa našiel aj na pohrebisku Lesencetomaj v Zadunajskej časti Maďarska (obr. 2: 3).⁴

Vďaka kritickému rozboru písomných prameňov sme vo zvýšenej miere informovaní o misijných aktivitách z poslednej tretiny 9. storočia spájaných v prevahe s východnou cyrilometodskou

misiou.⁵ Dôležitý údaj z roku 852 o „hrubom kresťanstve“ na veľkomoravskom území sotva vystihuje kvalitu a rozsah christianizačných aktivít z 2. tretiny 9. storočia usmerňovaných archiepiskopom formou cirkevnej organizácie.⁶ K doplneniu historických poznatkov špecificky prispievajú archeologické pramene, ktoré poskytujú síce relatívne objektívne informácie z tejto oblasti, avšak ich výpoveď sa obmedzuje na zriedkavé nálezy liturgických predmetov, devocionálií, ako aj na pomerne široký výskyt motívov novej ideológie na bežných predmetoch materiálnej kultúry.

3 Karol PIETA – Alexander T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva*, in: K. Pieta – A. T. Ruttkay – Matej Ruttkay (ed.), *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva*, Nitra 2007, s. 55; Jozef ZÁBOJNÍK, *Slovensko a avarský kaganát*, Bratislava 2009, s. 90.

4 Ágota S. PERÉMY, *Keresztmelléletes sírok a Lesencetomaj – Piraskereszt temetőből*, in: Tivadar Vida (ed.), *Thesaurus Avarorum, Régészeti tanulmányok Garam Éva tiszteletére*, Archeological Studies in Honour of Éva Garam, Budapest 2012, s. 452–454.

5 Matúš KUČERA, *Postavy veľkomoravskej histórie*, Martin 1986; Richard MARŠI-NA, *Metodov boj*, Bratislava 1985.

6 *Concilium Moguntinum*, in: *Capitularia regum Francorum II*, MGH Leg. II, ed. Alfred Boretius – Victor Krause, Hannover 1897, č. 249, §11, s. 189.



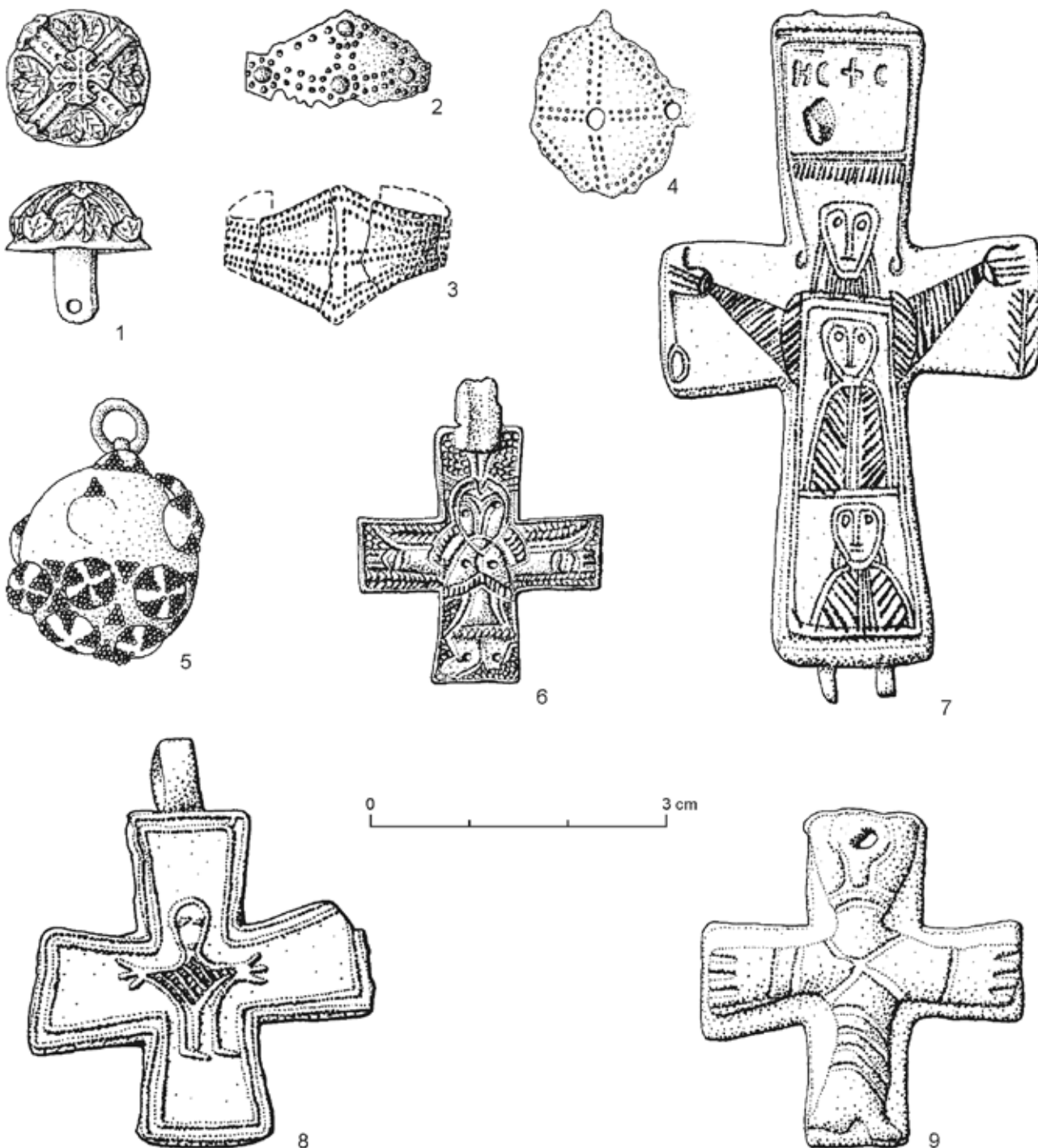
Obr. 2. Nálezy s kresťanskými motívmi a liturgické predmety.

1 – Dolné Orešany; 2 – Komárno; 3 – Lesencetomaj; 4a,b – Čierne Kľačany. Ilustrácie podľa K. Pieta – A. Ruttkay 2007 (1); Trugly 1987 (2); Á. S. Perémy 2012 (3); T. Kolník – L. Veličik 1983 (4). Mierka: a – 1–3; b – 4a,b.

Významným prameňom pre poznanie počiatkov kresťanstva sú pozostatky sakrálnnej architektúry, odkryté v najvýznamnejších centrách a veľmožských dvoroch, ako aj kresťanské cintoríny v ich okolí či mimo nich.⁷

⁷ A. T. RUTTKAY, *Najstaršie sakrálné stavby na Slovensku ako odraz christianizácie a budovania kresťanských inštitúcií v 9.–11. storočí*, in: Branislav Panis – M. Ruttkay – Vladimír Turčan (ed.), *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod, Príspevky z konferencie*, Bratislava 2012, s. 83–92; Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006, s. 570–609; Martin VANČO, *Funkcie veľkomoravských kostolov vo vzťahu k pohrebiskám*, in: B. Panis – M. Ruttkay – V. Turčan (ed.), *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod, Príspevky z konferencie*, Bratislava 2012, s. 102–110; Josef UNGER, *Odras christianizace Moravy v archeologických pramenech*, in: *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě 1*, Brno 2011, s. 19–71.

Hnuteľné pamiatky kresťanského charakteru môžeme rozdeliť do troch skupín: do prvej patrí početom obmedzená skupina devocionálnych zastúpených hlavne závesnými krížikmi a liturgickými predmetmi. Početnejšiu druhú skupinu tvoria funkčné kovové predmety zdobené kresťanskými symbolmi. Do tretej skupiny zaraďujeme predmety, ako sú ozdoby či keramika zo sídlisk alebo z hrobovej výbavy s nejednoznačnými motívmi či znakmi pripomínajúcimi kresťanskú symboliku.



Obr. 3. Kovanie, šperky s kresťanskými motívmi a závesné krížiky.

1 – Mužla – Čenkov; 2–3 – Čakajovce; 4 – Svätý Peter; 5 – Kopčany; 6 – Zlaté Moravce; 7 – Veľká Mača; 8 – Dojč; 9 – Zemianske Podhradie. Ilustrácie podľa M. Hanuliak – I. Kuzma 2014 (1); M. Rejholcová 1985 (2, 3); J. Béreš 1995 (4); L. Kraskovská 1965 (5); L. E. Havlík 1964 (6); K. Horníčková 2000–2001 (7); T. Kolník – R. Bača 2010 (8); súkromná zbierka (9).

Devocionálne a liturgické predmety

Do tejto skupiny zaraďujeme päť druhov predmetov z piatich lokalít (závesný kríž, pyxida, súčasti prenosného oltára, zvony, knižné kovania). Časť z nich bola známa už v druhej polovici minulého storočia, ale viaceré významné artefakty sa našli až v poslednom desaťročí. U niektorých z nich existujú pochybnosti o ich príslušnosti k veľkomoravskému obdobiu. Novšie stanoviská prihliadali k neistým nálezovým situáciám týchto predmetov a akceptovali výsledky precíznejších umelecko-štylových analýz.

Ako príklad uvedme známy enkolpiónový krížik nájdený údajne pred rokom 1953 v katastrálnom území Veľkej Mače. Z pôvodne dvojdielného korpusu sa zachovala iba zadná časť s dĺžkou 7,2 cm a šírkou 4,4 cm. Chýba predný diel so závesným uškom, ktorý je zvyčajne zdobený plasticky stvárnenou postavou ukrižovaného Krista. Enkolpión má tvar latinského kríža s mierne rozšírenými koncami ramien (**obr. 3: 7**). Typologické i časové zaradenie tohto predmetu nie je jednoduché, a zložité je aj stanovenie geografického rámca jeho zhotovenia či spresnenie jeho použitia s ohľadom na poškodený stav. Tieto skutočnosti neznižujú

značný význam predmetného nálezu, ktorý od včasného stredoveku patrí k schránkam predurčeným na uschovávanie zvyškov dreva z Kristovho kríža, ostatkov svätých alebo prste zo Svätej zeme. Nosenie enkolpiónu na exponovanej časti hrude mohlo súčasne označovať príslušníkov vyššieho kléru a uľahčovať vykonávanie rôznych cirkevných i misijných aktivít.⁸

Podľa tvaru a ikonografického rozboru rytej výzdoby bol enkolpión zaradený medzi byzantské výrobky sýrsko-palestínskej proveniencie.⁹ Ústrednú časť spomenutej výzdoby reprezentuje v rúchu odetá postava s pozdvihnutými rukami a symbolmi znovuzrodenia, ktorú prekrývajú ďalšie dve postavy. Z nich je zobrazená iba hlava s časťou tela bez končatín a ďalších identifikačných znakov. Aj z tohto dôvodu boli tieto spočiatku spájané s trojicou Márií, prítomných pri Kristovej smrti.¹⁰ Neskôr sa uvažovalo o symbole Svätej Trojice.¹¹ Podľa analógií je však pravdepodobnejšie, že výjav predstavuje Pannu Máriu, Ježiša a apoštola Jána.¹²

K. Horníčková¹³ sa snaží pertraktovaný motív stotožniť s ikonografickým typom Platytery, ktorý posúva obdobie vzniku analyzovaného enkolpiónu z 9.–10. storočia do 2. polovice 11. storočia. K akceptovaniu tejto ambicióznejšej konštrukcie však chýbajú presvedčivejšie predlohy, než aké autorka zverejnila vo svojej štúdií. K naplneniu jej zámeru bolo už iba potrebné strnulý výraz zobrazených postáv s archaickou podobou tváří a dohora vyhnutých palcov spojiť s produkciou akejsi provinčnej dielne.

Časové a kultúrne zaradenie enkolpiónu sa sotva podarí doriešiť bez chýbajúcej prednej časti a rekonštrukcie náleзовých okolností. V súčasnosti sa nedá s istotou preukázať, či bol tento exemplár skutočne nájdený v katastri Veľkej Mače, či nebol predtým uložený v niektorej z rodinných zbierok starožitností alebo či vôbec pochádza z archeologického kontextu.¹⁴

Neisté náleзовé okolnosti má aj pektorálny krížik nájdený údajne v okolí Zlatých Moraviec. Jeho neskorší majiteľ ho odkúpil od neznámeho nálezcu. K predmetu pripojil chýbajúce závesné uško a vyhotovil fotografie.¹⁵ Tie zostali jediným dokladom o existencii tohto cenného artefaktu, ktorý sa počas pohnutých vojnových udalostí stratil. Rovnoramenný zlatý krížik s dĺžkou 2,5 cm a šírkou 2,5 cm s mierne rozšírenými koncami ramien má hladkú zadnú stranu (**obr. 3: 6**). Na prednej strane je vyobrazenie ukrižovaného Krista s rozpaženými rukami. Prsty sú rozťahnuté, s palcami vyhnutými nahor. Za kvapkovitou hlavou so zvýraznenými

očami a nosom je umiestnený krížový nimbus. Hornú časť tela zahľahuje dvojdielne rúcho s lemovkou, zvonovitá tunika s okrajovou bordúrou siaha po kolená. Chodidlá nôh smerujú do strán. Korpus lemuje vetvičkový pás a pozadie nad hlavou je vyplnené puncovaním.¹⁶ Na nohách, ako aj na hrudi sú prerazené drobné otvory. Z ich symetrického umiestnenia možno usúdiť, že po odlomení pôvodného závesného uška slúžili na pripevnenie krížika na odev alebo inú podložku. Podľa celkovej kompozície a zvýraznených znakov sa reálne predpokladá veľkomoravský pôvod inšpirovaný byzantskými predlohami sprostredkovanými adriatickou oblasťou.¹⁷

Odišným typom je pektorálny olovený krížik, nájdený v roku 2009 na zoranom poli v obci Dojč. Má rovnoramennú formu s dĺžkou 3,3 cm a šírkou 3,6 cm (**obr. 3: 8**). Jeho ramená sa ku koncom mierne rozširujú. V ich stredovej osi je zobrazená postava ukrižovaného Krista, zaberajúca zhruba tretinu prednej plochy ohraničenej po obvode zdvojenými líniami.

Schematicky stvárnená postava má kvapkovitý tvar hlavy so zaľatenými očami a ústami. Dlane ukončuje iba trojica prstov typická pre tento druh krížikov. Telo je odeté v dlhom rúchu znázornenom zošikmeným sieťovaním.¹⁸ Nález sa radí k šiestim iným krížikom typu Bernhardsthal (Bernhardsthal, Gars – Thunau, Guntramsdorf, Dolní Volné Věstonice, Mikulčice, Velké Bílovice).¹⁹ Olovený krížik z Dojča predstavuje zatiaľ jediný exemplár tohto typu, nájdený východne od Moravy.

Na pohrebiskách, hradiskách i dedinských sídliskách dopĺňajú výskyt takýchto artefaktov podobné olovené krížiky typu Dolní Věstonice, modifikované tvary exemplárov kosoštvorcového tvaru typu Mutěnice a Velké Bílovice, ktoré sprevádzali lunicovité závesky, gombíky a členené koráliky. Ich distribúciu uľahčila jednoduchá technológia výroby z ľahko taviteľných zliatin olova, ktoré sa vyznačujú striebřistým leskom a odolnosťou voči korózii.²⁰ Vcelku reálne sa uvažuje o spojení týchto predmetov kresťanského charakteru s nižšími cirkevnými hodnosťami a svetskými osobami s mierne zvýšeným i priemerným sociálnym statusom, ktorí ich mohli dostať pri krste. Ich výskyt v závere 9. a na začiatku 10. storočia zrejme súvisí s novou vlnou či utužením christianizácie veľkomoravského obyvateľstva. Na zvýšenú intenzitu tohto procesu názorne poukazuje narastajúci počet týchto nálezov.²¹

Dosiaľ málo známy olovený krížik zo Zemianskeho Podhradja sa nachádza v súkromnej zbierke. Snáď sa našiel na lokalite Martáková skála, odkiaľ pochádza viacero veľkomoravských, ale aj neskorostredovekých nálezov. Rámcovo patrí k vyššie uvedeným typom zo slovenského, moravského a rakúskeho územia. Chýbajú mu však znaky, ktoré by ho spojili nielen s uvedenými krížikmi, ale aj s ostatnými stredoeurópskymi kusmi so zobrazeným

8 Š. HOLČÍK, *Stredoveké umelecké remeslá, Nálezy výrobkov na Slovensku*, Kandidátska dizertácia, Bratislava 1979, s. 32.

9 Štefan HOLČÍK, *Pektorálne kríže východného pôvodu*, in: Etela Studeniková – Lev Zachar (ed.), *Zborník prác Ludmily Kraskovskej k životnému jubileu*, Bratislava 1984, s. 264–266.

10 Ján DEKAN, *Veľká Morava, Doba a umenie*, Bratislava 1976, s. 91.

11 Š. HOLČÍK, *Pektorálne kríže východného pôvodu*, s. 260; Titus KOLNÍK, *Ikonografia, datovanie a kultúrno-historický význam enkolpiónu z Veľkej Mače*, *Slovenská archeológia* 42, 1994, s. 126–139.

12 Michal SLIVKA, *Diskutabilný mačanský krížik*, *Verbum* 1994, s. 92; Ladislav ROGAŇSKÝ, *Signa Christiana, Artefakty kresťanského rázu z poslednej tretiny prvého tisícročia medzi Čechami a Patisím*, Nitra 2009, s. 26–28.

13 Kateřina HORNÍČKOVÁ, *Pektorál z Velké Mače, jeho původ, ikonografie a zařazení do kontextu pektorálních křížků*, *Studia archaeologica slovacica mediaevalia* 3–4, 2000–2001, s. 190–195.

14 T. KOLNÍK, *Ikonografia, datovanie a kultúrno-historický význam enkolpiónu z Veľkej Mače*, s. 143–144.

15 Bohuslav CHROPOVSKÝ, *Príspevok k problematike cirkevnej architektúry a počiatkom kresťanstva na Slovensku*, *Monumentorum tutela – Ochrana pamiatok* 8, 1972, obr. 14.

16 Š. HOLČÍK, *Stredoveké umelecké remeslá*, s. 33–36.

17 T. KOLNÍK, *Ikonografia, datovanie a kultúrno-historický význam enkolpiónu z Veľkej Mače*, s. 138.

18 Róbert BAČA – T. KOLNÍK, *Olovený krížik z Dojča (okr. Senica) a jeho geograficko-historický kontext*, *Slovácko* 52, 2010, s. 111–112.

19 Z. MĚŘÍNSKÝ, *Kosočtverečné olovené křížky a jejich chronologické postavení v rámci kultury střední doby hradištní*, in: *Rodná země, Sborník k 100. výročí muzejní vlastivědné společnosti v Brně a k 60. narozeninám PhDr. Vladimíra Nekudy*, CSc., Brno 1988, s. 122–145.

20 T. KOLNÍK – R. BAČA, *Unikátny krížik z Dojča – ďalší doklad veľkomoravského kresťanstva na Záhorí*, *Historická revue* 21, 2010, s. 73.

21 R. BAČA – T. KOLNÍK, *Olovený krížik z Dojča (okr. Senica)*, s. 112–114; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, s. 652–656.



Obr. 4. Bojná I. Plakety a obruby.

Pozlátená meď (usporiadané podľa zaužívaného číslovania plakiet). Foto G. Gatrínger.

korpusom z 9.–11. storočia (obr. 12).²² Krížik má rovnoramenný tvar, len horizontálne úseky ramien sú na koncoch mierne rozšírené (obr. 3: 9). Hlava ukrižovaného Krista má kvapkovitý tvar so zvýraznenými ústami a nosom. V náznakoch zachytené oči sa strácajú medzi zvýraznenými lícnymi časťami tváre. Hlava je sčasti poškodená závesným otvorom, ktorý bol druhotne prerazený po odlomení hornej časti zvislého ramena s pôvodným uškom. Schematicky naznačené rúcho zahŕňa podstatnú časť trupu i rúk.

Slonovinová pyxida z Čiernych Kľačian patrí k známym nálezom analyzovanej skupiny huteľných pamiatok.²³ Jej výnimočnosť určuje nielen použitý cenný materiál, ale aj remeselné prevedenie vysokej kvality či hypotetický spôsob dodatočného využitia tejto schránky na liturgické účely. Problémy spôsobujú neisté nálezové okolnosti i druhotné poškodenie artefaktu pri jeho objavení. Z pyxidy sa zachovala iba približne polovica valcovitého pláštia

vysokého 8,5 cm, s priemerom 14,5 cm (obr. 2: 4a). Z uzatváracieho vrchnáka zostali len zvyšky dvoch pántov na zadnej a stopy po uzamykajúcom systéme na prednej strane. Na plášti je v nízkom reliéfe vyobrazená scéna oráča za pluhom ťahaným párom volov a ženy – bohyně nesúcej kôš s potravou, ako aj scéna pastiera s ovcami a kozami a ďalšou prihrbenou postavou, ktoré spája postava oranta pod arkádovým oblúkom (obr. 2: 4b).

Pri interpretácii slonovinovej schránky, jej proveniencie a datovaní sa zohľadňovali predovšetkým ikonografické prvky výzdoby. Išlo najmä o spôsob stvárnenia účesov a odevov, náhrdelníka, ovčej vlny a kože srsti, zobrazenia oranta a arkádového oblúka. Podľa uvedených znakov a identifikácie scény ako príbehu o založení Ríma bol tento predmet zaradený do 1. tretiny 4. storočia.²⁴ M. Vančo²⁵ prehodnotil jednotlivé scény a ich detaily, a prihliadajúc k formovaniu okraja nádoby, posunul vznik pyxidy do 6. storočia. Vo figurálnej scéne vidí biblický námet požehnanie Jakuba

22 L. ROGANSKÝ, *Signa Christiana*, s. 57–65, 68–71.

23 T. KOLNÍK – Ladislav VELIAČIK, *Neskoroantická pyxida z Čiernych Kľačian*, *Slovenská archeológia* 31, 1983, s. 37–58; T. KOLNÍK, *Neskoroantická pyxida z Čiernych Kľačian – archeologický svedok byzantskej misie na Veľkej Morave*, *Almanach*, Nitra 2002, s. 59–62.

24 T. KOLNÍK – L. VELIAČIK, *Neskoroantická pyxida z Čiernych Kľačian*, s. 37–58.

25 M. VANČO, *Ivory Pyxis from Čierne Kľačany and the Problem of its Provenance*, in: Marián Gálik – Tatiana Štefanovičová (ed.), *Trade, Journeys Inter- and Intercultural Communication in East and West (up to 1250)*, Bratislava 2006, s. 78–86.

lzákom.²⁶ Toto datovanie sa približuje k časovému zaradeniu pyxidy z hrobu II zo žuránskej mohyly. Zlomky tejto slonovinovej schránky sa našli v zásype vyrabovanej komory hrobky, vybudovanej v 6. storočí pre príslušníčku langobardskej elity.²⁷

Pyxida bola podľa nie celkom bezpečných náleзовých okolností pravdepodobne uložená v hrobe z mladšieho úseku veľkomoravského obdobia, zisteného v mieste jej nálezu. Tento moment viedol k jej určeniu ako liturgického predmetu vo veľkomoravskom prostredí. Mohlo ísť o staršiu exkluzívnu schránku, ktorá po čase slúžila v kresťanskom kulte na uschovávanie vzácneho obsahu, ako napr. kadidla, relikvií, hostií či posväteného oleja. Takéto schránky sa stávali liturgickými predmetmi, uschovávanými v klenotniciach významných kresťanských chrámov.²⁸ Podľa hypotézy T. Kolníka²⁹ sa do stredodunajského prostredia mohla dostať s misiou Konštantína a Metoda v roku 863 ako súčasť darov zaslaných veľkomoravskému panovníkovi byzantským cisárom Michalom III. Do úvahy prichádzajú aj roky 881/882, kedy arcibiskup Metod strávil určitý čas v Konštantínopole na dvore cisára Basilea. Vylúčiť sa nedá ani rok 869, kedy mohol byť Metod takto obdarovaný v Ríme pápežom Hadriánom II.

Príčina uloženia vzácnej pyxidy do miesta jej nálezu zostáva neznáma. Ide o vidiecku polohu mimo opevnenej centrálnej lokality. Istú úlohu mohlo však zohrať umiestnenie náleziska v širšom okolí nitrianskeho centra či na trase nadregionálnej pozitívnej komunikácie v blízkosti Zlatých Moraviec, so štandardným, ale skôr vidieckym včasnostredovekým osídlením. O preduhorskom pôvode tejto lokality však svedčí prvotná forma jej názvu „Marót“. Možno nie je náhodné, že sa v okolí našiel aj vyššie zmienený zlatý pektorálny krížik.³⁰ Napriek viacerým problémovým miestam v rámci vyššie uvedených hypotéz zostáva pyxida z Čiernych Kľačian významnou pamiatkou, a svojim spôsobom síce neistým, avšak výrazným symbolom počiatkov kresťanstva u nás.

K poznaniu christianizácie obyvateľov územia dnešného Slovenska mimoriadne prispeli huteľné pamiatky získané na lokalite Bojná I. Hradisko Valy je súčasťou rozsiahleho fortifikačného systému na východných svahoch Považského Inovca v katastri obce. Patrilo k historickému Nitriansku a bezpochyby bolo významným sídlom spoločenskej elity. Okrem vojenského významu malo aj značný hospodársko-výrobný potenciál, opierajúci sa o neďaleké ložiská železnej rudy a zlatonosných hornín.³¹ Z hradiska pochádza pozoruhodné množstvo nálezov. Z nich pre danú

26 Porovnaj: T. KOLNÍK, *Misie solúnskych bratov a pyxida z Čiernych Kľačian*, Literárny týždenník 9–10, 17. 7. 2013, s. 14–15.

27 Josef POULÍK, *Žuráň in der Geschichte Mitteleuropas*, Slovenská archeológia 43, 1995, s. 71–76; Jaroslav TEJRAL, *Langobardische Fürstengräber nördlich der mittleren Donau*, in: Uta von Freedon – Herwig Friesinger – Egon Wamers (Hrsg.), *Glaube, Kult und Herrschaft Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa*, Bonn 2009, s. 133.

28 T. KOLNÍK, *Neskororímska pyxida z Čiernych Kľačian*, s. 55.

29 T. KOLNÍK, *Neskororímska pyxida z Čiernych Kľačian*, s. 64.

30 T. KOLNÍK, *Ikonografia, datovanie a kultúrno-historický význam enkolpiónu z Velekej Mače*, s. 64–65.

31 K. PIETA – A. T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva*, s. 35–56; Jiří JANOŠÍK – K. PIETA, *Nález zvona na hradisku z 9. storočia v Bojně*, in: K. Pieta – A. T. Ruttkay – M. Ruttkay (ed.), *Bojná*, Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva, Nitra 2007, s. 121–123; K. PIETA, *Bojná – ein frühmittelalterliches Machtzentrum in Reichweite von Eisen- und Goldrevieren*, in: Matthias Hardt – Orsolya Heinrich Tamáska (Hrsg.), *Macht des Goldes – Gold der Macht. Herrschafts- und Jenseitsrepräsentation zwischen Antike und Frühmittelalter im mittleren Donauraum*, Akten des 23. Internationalen Symposiums Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im mittleren Donauraum, Tengellic, 16.–19. 11. 2011, Forschungen zu Spätantike und Frühmittelalter 2, Weinstadt 2013.

tému majú prvoradý význam pozlátene plakety z medeneho plechu, ktoré boli spolu uložené na opevnenom západnom predhradí. Súbor pozostáva zo štyroch kruhových kusov s priemerom 15 cm a dvoch plakiét v tvare zaobleného rovnoramenného kríža s priemerom 13,2 cm (**obr. 4**). Všetky sú zdobené vytepanými okřídlenými postavami, zobrazenými v čelnom pohľade. Horné končatiny nie sú vo všetkých prípadoch zobrazené v adoračnej pozícii. Dolné končatiny smerujú doprava i doľava. Rozdielnym spôsobom je znázornený vrchný odev. Iba na plakete 1 má postava za hlavou zobrazený krížový nimbus (**obr. 4: 1**).

V obvodových lúčovitých pásoch, predstavujúcich auru, sa na proti tomu jednotne striedajú hladké a puncované trojuholníky, ktoré v prípade plakety 3 vystriedali oblúky (**obr. 4: 4**). Rovnaká výzdoba pokrýva aj tri samostatné obruby. Predpokladá sa, že dve z nich lemovali krížové exempláre, tretí fragment mohol patriť k chýbajúcej siedmej plakete. Motív proti sebe stojacích či v línii umiestnených trojuholníkov vyplňaných perlovaním sa objavuje v ostrovnom umení. Je charakteristickým prvkom karolínskeho štýlu z okruhu tvorcov tzv. Tassilovho kalicha datovaného na koniec 8. a do prvej polovice 9. storočia. Tento prvok patrí k jedným zo záchytných bodov datovania bojnínskych plakiét. Podľa technickej analýzy sa predpokladá, že súbor bol vyhotovený v jednej dielni v jednotnej technológii i koncepcii, ale za účasti viacerých majstrov.³²

Podľa zachovaných klinčekov v obvodových pásoch boli plakety upevnené na drevenom podklade, hypoteticky ako ozdoba prenosného oltára, relikviára alebo procesného kríža. Interpretácia postáv z ozdobných plakiét zostáva otvorená. Plaketa 1 zrejme zobrazuje okřídleného Krista s lúčovou aurou, pri ďalších postavách sa uvažuje o archanjeloch ako ochranných bytostiach posvätej schránky, ale aj o svätoch, ako svätý Anton pustovník.³³

K určeniu miesta vyhotovenia predpokladaného oltára – relikviára sú dôležité nielen štýl či prvky výzdoby, ale aj krátke texty na plaketách 1 a 4. Prelínanie sa týchto dvoch zložiek poukazuje na možnosť zhotovenia tejto významnej liturgickej pamiatky v severoitálskej oblasti, odkiaľ sa na prelome 8. a 9. storočia mohla dostať na Slovensko prostredníctvom christianizačných aktivít aquilejského patriarchátu.³⁴ Vo viacerých smeroch odlišnú predstavu o interpretácii a pôvode plakiét prezentoval už krátko po ich publikovaní M. Vančo.³⁵ Na základe ikonografickej analýzy menovaný predpokladá pri vzniku plakiét byzantské inšpirácie, realizované v domácom veľkomoravskom prostredí. Aj v textoch na plaketách 1 a 4 vidí nie latinské, ale grécke prvky.³⁶ P. Žigo interpretuje text na plakete 1 ako hlaholiku s určitými prvkami latinky (písmeno M). Zatiaľ čo latinská majuskula na plakete 4 podľa neho zastupuje starší horizont, odlišnou technikou

32 Egon WAMERS, *Continental and Insular Metalwork*, in: Dagfinn Skre (ed.), *Things from the Town, Artefacts and Inhabitants in Viking-age Kaupang*, Kaupang Excavation Project, Publications Series 3, Norske Oldfunn 25, Oslo 2011, s. 65–97; Mathias MEHOFER – Verena LEUSCH, *Technologische Analysen an den vergoldeten Goldplaketten aus Bojná*, in: K. Pieta – A. T. Ruttkay – M. Ruttkay (ed.), *Bojná*, Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva, Nitra 2007, s. 79–120.

33 K. PIETA – A. T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva*, s. 53.

34 K. PIETA – A. T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva*, s. 37–54.

35 M. VANČO, *Plakety z Bojně a byzantská imperiálna ikonografia*, in: Jozef Michalov et al. (ed.), *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Monografia príspevkov z medzinárodného vedeckého sympózia, Nitra, 2. júla 2007, Nitra 2007, s. 149–155.

36 M. VANČO, *Figurálne motívy plakiét z Bojně v kontexte veľkomoravského umenia*, *Studia mediaevalia pragensia* 9, 2010, s. 111–152.



Obr. 5. Bojná I. Nálezy bronzových zvonov.

Foto a rekonštrukcia Š. Hritz.

vyhotovený text v hlaholike na plakete 1 predstavuje mladšiu časovú vrstvu.³⁷

Na bojnianskom hradisku (či v jeho okolí) boli používané aj zvony (obr. 5). Celý exemplár tohto dôležitého sakrálneho predmetu sa našiel ukrytý v severozápadnom úseku obvodového valu. Charakteristický úľový tvar s výškou 21,5 cm ukončuje polkruhové závesné oko s dvoma postrannými očkami. Železné srdce hruškovitého tvaru je dlhé 17 cm. Podľa metalografického rozboru tvorí podstatný diel zvonoviny zliatina medi s cínom so stopovou prídavkou olova, železa a striebra.

Zo sídliskovej vrstvy pochádzajú zlomky ďalších dvoch zvonov rozdielnej veľkosti. Prvý z nich mohol byť vysoký 23–25 cm, druhý má o niečo menšie rozmery. Vzhľadom k ich typu a tiež datovaniu osídlenia hradiska patria evidované zvony k najstarším artefaktom svojho druhu v stredoeurópskom prostredí. Pripájajú sa k nepočetným včasnostredovekým exemplárom zo slovinského Gradišča nad Bašljem, talianskeho Canina, severonemeckého Oldenburgu-Starigradu, Schleswigu-Haithabu či Saint-Benoît-sur-Loire.³⁸ Podľa M. Iláša³⁹ patria jednoduchšie formy exemplárov z Bojnej a Saint-Benoît-sur-Loire k archetypom zvonov typu Canino zo začiatku 9. storočia.

37 Pavol ŽIGO, *Neznámy text na plakete z Bojnej*, in: K. Pieta (ed.), *Bojná 2. Nové výsledky výskumu včasnostredovekých hradísk. Neue Ergebnisse der Erforschung frühmittelalterlicher Burgwälle*, v tlači.

38 Polona BITENIC – Timotej KNIFIČ (ed.), *Od Rimljanov do Slovanov, Predmeti*, Ljubljana 2001, s. 101; Hans DRESCHER, *Denkmäler der Kirche VIII. Glocken und Glockenguss in 11. und 12. Jahrhundert*, in: *Das Reich der Salier 1034–1125. Ausstellungskatalog*, Sigmaringen 1992, s. 415–416; Ingo GABRIEL, *Starigrad-Oldenburg*, in: Alfred Wiczorek – Hans Martin Hinz (ed.), *Stred Európy okolo roku 1000, Historické a umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave*, Praha 1992, s. 345–346; Jan SROVNAL – Jiří KOŠTA – Jiří HOŠEK – Jiří DĚD, *K pôvodu „zvonu“ z Libice*, *Archeologické rozhledy* 62, 2010, s. 514–522.

39 Martin ILÁŠ, *Zvon z Bojnej – poznanie jeho pôvodu a datovania*, *Múzeum* 2, 2012, s. 44.

Prítomnosť prenosného oltára či relikviára zdobeného pozlátenými plaketaami a viacerých zvonov poskytuje logický predpoklad existencie misijného centra v Bojnej. Vylúčiť sa nedá ani neskoršia domáca výroba zvonov, potrebných na bohoslužobné účely v budovaných kostoloch.⁴⁰

Pozlátená bronzová zápona z hradiska Bojná I. patrí vo veľkomoravskom prostredí medzi zriedkavé nálezy (obr. 6: 1). Má trojuholníkovitú základňu s ozubenými hranami a tromi otvormi pre nity. V hornej časti prechádza do hákovitého ukončenia v podobe štylizovaného vtáka. Okrajové priehlbne naznačujú perie z krídel a chvosta. Podľa týchto detailov predstavuje kovanie azda podobu páva z rajskej záhrady, ktorý zohráva dôležitú úlohu v kresťanskej symbolike.⁴¹ Aj keď sa vyskytli aj iné výklady, ide s najväčšou pravdepodobnosťou o knižné kovanie. Tieto boli upevňované na hornú dosku väzby, aby sa o háčik mohlo zachytiť očko upevňovacieho remienka alebo spony. Kovanie z bojnianskeho hradiska dokazuje prítomnosť knižného kódexu, ktorý bezpochyby patril medzi liturgické predmety. Podobné strieborné kovanie z Nitry – Šindolky bolo nájdené v detskom hrobe z prelomu 10. a 11. storočia, kde bolo sekundárne použité ako súčasť náhrdelníka. Podľa svojho tvaru mohlo plniť úlohu krížika. Pôvod tohto artefaktu zostane zrejme nevyriešený. Mohol pochádzať z niektorej knihy veľkomoravského obdobia, zničenej po obsadení nitrianskeho centra Maďarmi. Predmet mohol byť takisto súčasťou koristi z kláštorov či kostolov, vylúpených počas nájazdov v západnej Európe.⁴²

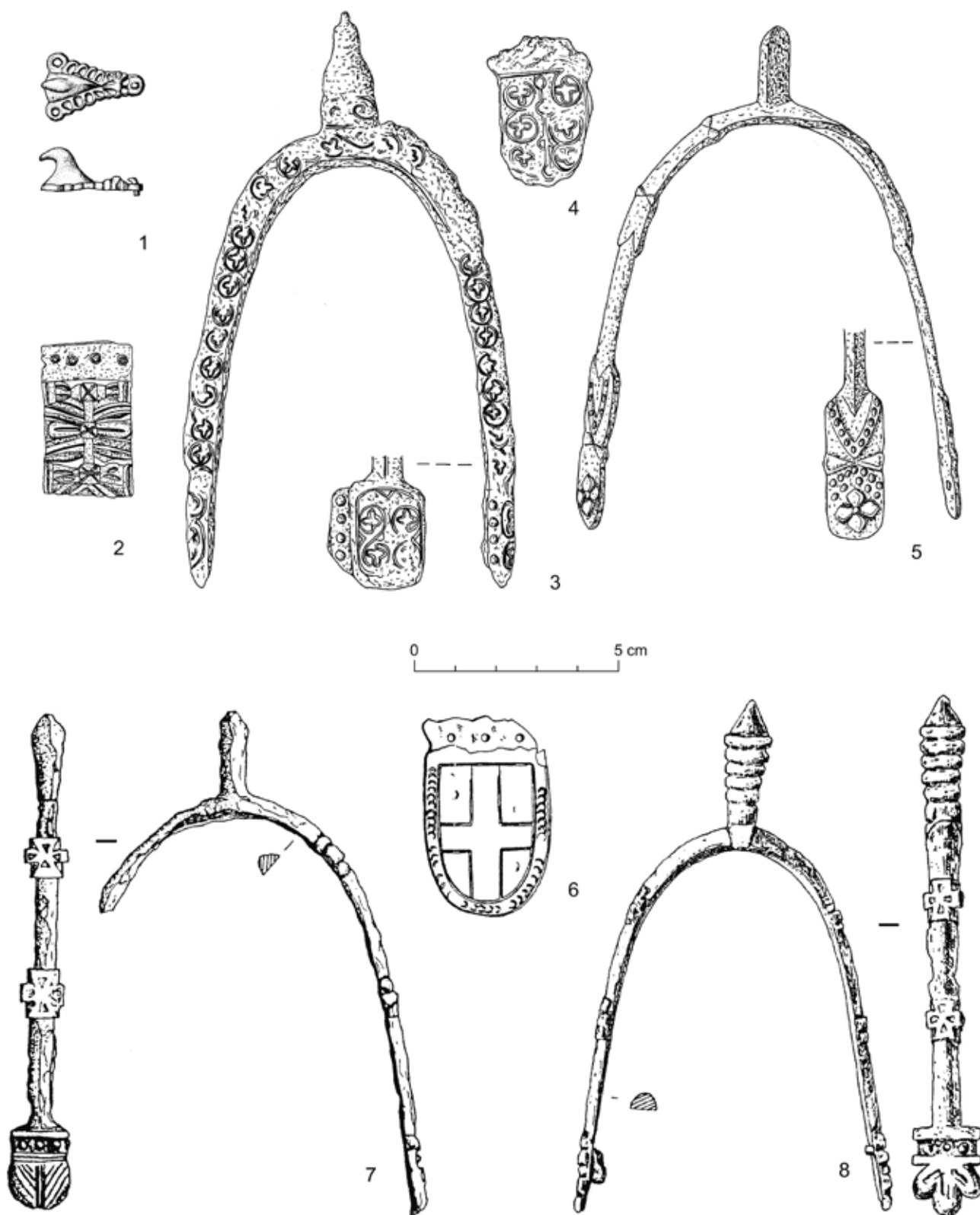
Profánne predmety s kresťanskými symbolmi

Na rozdiel od predmetov s úzko sakrálnym zameraním majú nálezy z druhej materiálovej skupiny pestrejšiu skladbu. Sú to praktické kovové predmety, ostrohy, kovania upínacích remienkov, kovania opaska a postrojového remeňa, kovanie pošvy meča,

40 Jiří JANOŠÍK – K. PIETA, *Nález zvonu na hradisku z 9. storočia v Bojnej*, s. 123–142.

41 L. ROGANSKÝ, *Signa Christiana*, s. 43; Jaroslav STUDENÝ, *Křesťanské symboly*, Olomouc 1992, s. 221–223.

42 Gabriel FUSEK, *Okov korica knjiže iz groba u Nitri – Šindolky*, *Prilozy Instituta za arheologiju u Zagrebu*, Zagreb 2007, s. 440–441.



Obr. 6. Ostrohy a nákončia s kresťanskými motívmi.

1 – Bojná I; 2 – Nitra – Hradný kopec; 3–4 – Ducové; 5 – Závada; 6 – Pobedim – Zapupovec; 7 – Nitra – Martinský vrch; 8 – Bašovce. Kresba J. Mészárosová (1). Ilustrácie podľa D. Bialeková 1999 (2, 7, 8); A. T. Ruttkay 1998 (3, 4); D. Bialeková 1982 (5).

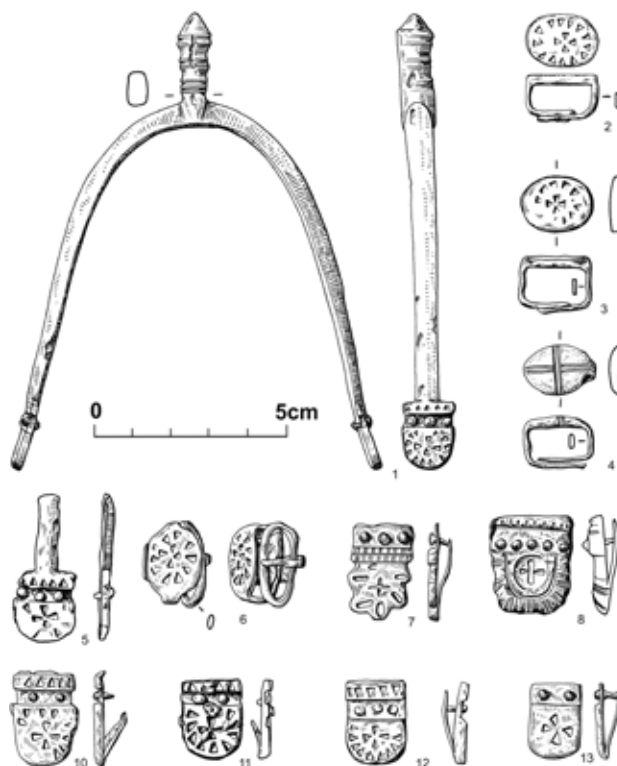
na ktorých je aplikovaný kríž ako kresťanský symbol. Pochádzajú z ôsmich lokalít z širšej oblasti juhozápadného Slovenska, najmä z Nitrianska.

Motívy kríža boli opakovane zobrazené na ramenách a koncových platničkách ostrôh, ktoré boli bezpochyby súčasťou výstroja popredných bojovníkov – jazdcov. Ostrohy typu IVA z Nitry – Martinského vrchu a z Bašoviec neďaleko Pobeďima pochádzajú z porušeného hrobu, resp. zo sídliskového objektu.⁴³ Sú zdobené dvojicou plastických rovnoramenných krížov na parabolicky rozšírených ramenách (**obr. 6: 7–8**). Ich obvodové hrany prevyšujú podklad, vnútorné plochy členia trojuholníkové priehlbne. Patria do staršieho úseku veľkomoravského obdobia z 1. a 2. tretiny 9. storočia.⁴⁴ Podľa expertízy boli v priehlbniach z krížikov i koncových platničiek zistené zvyšky tmelu, pomocou ktorého sa na železný podklad naniesla strieborná fólia.⁴⁵ Príbuzné znaky a identické rozmery naznačujú, že obe ostrohy mohli byť zhotovené v jednej dielni, aj keď sú medzi nimi rozdiely v poruchovej úprave bodcov či v tvare koncových platničiek.⁴⁶

K typu IVA patrí aj päť ostrôh z depotu 4, ukrytom neďaleko komunikácie približne v strede bojníanskeho hradiska. Jedna z nich, s priečne žliabkovaným bodcom má lopatkovité platničky, zdobené motívom rovnoramenného kríža, zloženého zo štyroch trojuholníkov zhotovených pomocou raznice (**obr. 7: 1**). Puncovanými trojuholníkmi sú lemované aj obvody platničiek a horné orámovanie upevňovacích nitov.⁴⁷ Totožnú výzdobu nachádzame aj na fragmente inej ostrohy z rovnakej lokality (**obr. 7: 5**).

Ostroha typu IVA z hradiska v Pobeďime má ako ojedinelý exemplár koncové platničky upravené do tvaru rovnoramenného kríža.⁴⁸ Plasticky stvárnený symbol kríža zdobí spodný úsek koncových platničiek ostrôh typu IIIA z hrobu II na pohrebisku v Závade (**obr. 6: 5**). Pozostáva zo štyroch ramien kosoštvorcového tvaru, pripojených k stredovému otvoru pre upevňovací nit.⁴⁹

Aplikácia na dvoch ostrohách typu VA z hrobu 1205 na kostolnom cintoríne v Ducovom sa od predchádzajúcich variantov kresťanských symbolov líši. Ich masívne ramená pokrývajú dva striebrom tauzované pásy s husto zoradenými krížikmi rozetového tvaru, doplnenými úponkovou líniou (**obr. 6: 3**). Štvorica identických symbolov zdobí aj obdĺžnikové koncové platničky s postrannými líniami upevňovacích nitov. Ostrohy boli k obuvi muža prípevnené upínacími remienkami s kovami s rovnakou výzdobou (**obr. 6: 4**). Uloženie tela v kovanej drevenej rakve spolu s britvou a bojovým nožom radí tohto zomrelého, ktorý bol



Obr. 7. Bojná I. Ostrohy, nákončia a prevliečky so symbolom kríža.

Kresby J. Mészárosová.

pochovaný okolo polovice 9. storočia, k najvýznamnejším obyvateľom z ducovského veľmožského dvorca.⁵⁰ Príbuzné či totožné krížiky aplikované na ostrohách zdobia aj viaceré kovové súčasti upínacích remienkov. Na ilustráciu uvedme nákončia a prevliečky z hrobu 1205 z kostolného cintorína v Ducovom. Na prednej strane týchto artefaktov nachádzame takisto striebrom tauzované krížiky rozetovitého tvaru doplnené úponkou.⁵¹

Najpočetnejšiu kolekciu kovaní tohto druhu však poznáme z bojníanskeho hradiska Valy, odkiaľ máme v súčasnosti k dispozícii množstvo prevliečok, praciek a viac ako 120 nákončí remeňov z postrojov, mužských opaskov, či remienkov na prípevnenie ostrôh alebo ovinutie lýtok.⁵² Nezvyčajná koncentrácia niektorých typov spolu s nálezmi dielni a šperkárskoho náradia svedčia o miestnej výrobe týchto artefaktov.⁵³

Viaceré malé nákončia a prevliečky podobne ako v prípade spomenutej ostrohy z depotu 4 zdobí rovnoramenný krížik zhotovený

43 Anton TOČÍK – Vojtech BUDINSKÝ-KRIČKA, *Z archeologických zbierok na Slovensku*, Zborník Slovenského národného múzea 81, *História* 27, 1987, s. 85–86; Viera VENDTOVÁ, *Slovanské osídlenie Pobeďima a okolia*, *Slovenská archeológia* 17, 1969, s. 147.

44 Darina BIALEKOVÁ, *Sporen von slawischen Fundplätzen in Pobeďim*, *Slovenská archeológia* 25, 1977, s. 132–133, obr. 2; A. T. RUTTKAY, *Odras politicko-spoločenského vývoja vo veľkomoravskom vojenstve a výzbroji*, in: A. T. Ruttkay – M. Ruttkay – P. Šalkovský (ed.), *Slovensko vo včasnem stredoveku*, Nitra 2002, obr. 4.

45 Viera VENDTOVÁ, *Slovanské osídlenie Pobeďima a okolia*, s. 204, poznámka 104.

46 Darina BIALEKOVÁ, *K motívu gréckeho kríža na ostrohách z Bašoviec a Nitry*, in: Alexander Avenarius – Zuzana Ševčíková (ed.), *Slovensko a európsky juhovýchod*, Bratislava 1999, s. 113.

47 K. PIETA – A. T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva*, s. 35, obr. 10: 2.

48 D. BIALEKOVÁ, *Sporen von slawischen Fundplätzen in Pobeďim*, s. 105, obr. 2, 10: 8.

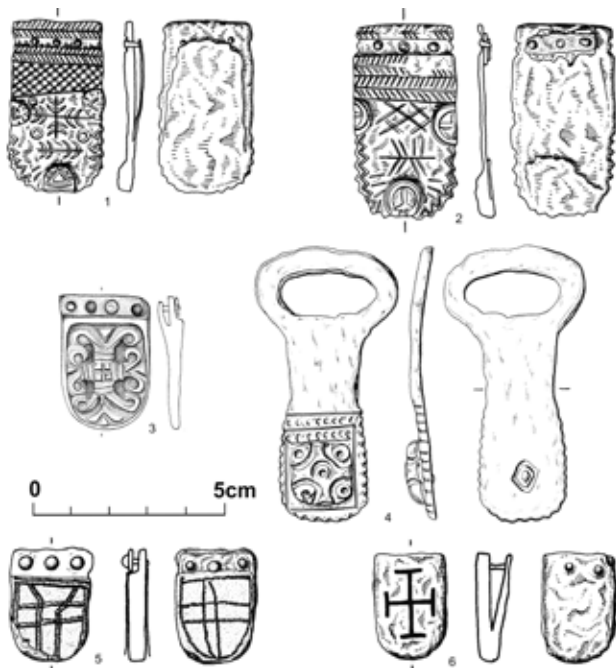
49 D. BIALEKOVÁ, *Slovanské pohrebisko v Závade*, *Slovenská archeológia* 30, 1982, s. 148–149.

50 A. T. RUTTKAY, *Zur frühmittelalterlichen Hof-, Curtis- und Curia regalis-Frage in der Slowakei*, in: Joachim Henning – A. T. Ruttkay (Hrsg.), *Frühmittelalterlicher Burgenbau in Mittel- und Osteuropa*, Tagung Nitra vom 7. bis 10. Oktober 1996, Bonn 1998, s. 414, obr. 7.

51 A. T. RUTTKAY, *Zur frühmittelalterlichen Hof-, Curtis- und Curia regalis-Frage in der Slowakei*, tab. 7: 8, 9, 11, 12.

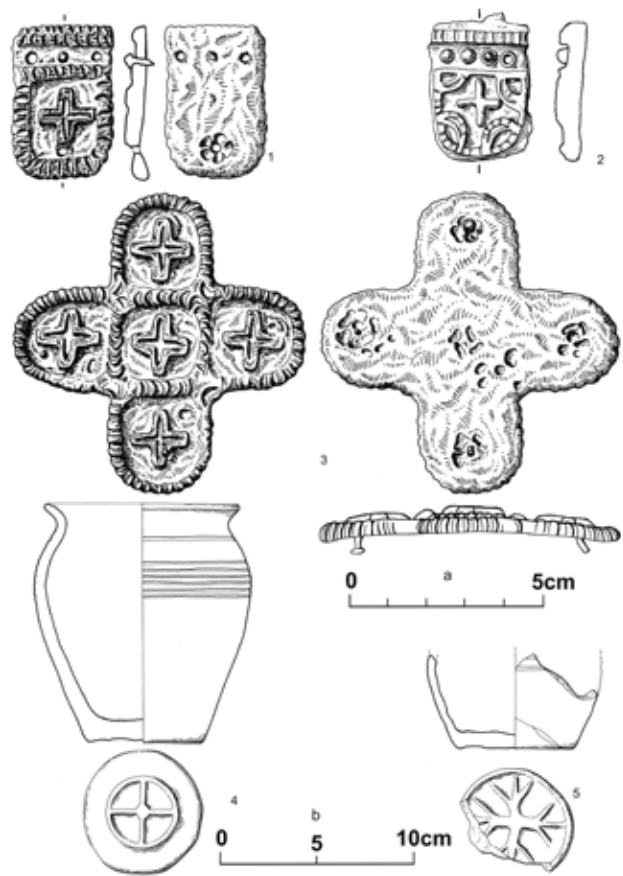
52 Miriam JAKUBČINOVÁ, *Nálezy jazdeckého výstroja zo Slovenska na základe materiálu z Bojnei*, in: *Bewaffnung und Reiterausrüstung des 8. bis 10. Jahrhunderts in Mitteleuropa*, Internationale Tagungen in Mikulčice 11, Brno, v tlači; TÁŽ, *Včasnostredoveké hradisko Bojná I – Valy – veľkomoravské centrum na juhozápadnom Slovensku*, in: *Rus v IX–X vv: obščestvo, gosudarstvo, kultura*, Moskva, v tlači.

53 Zbigniew ROBAK, *The Age of migrating ideas, A short contribution to a cruciform decoration of a Great Moravian strap fitmen in 9th century*, in: *Bewaffnung und Reiterausrüstung des 8. bis 10. Jahrhunderts in Mitteleuropa*, Internationale Tagungen in Mikulčice 11, Brno, v tlači.



Obr. 8. Bojná I. Kovania s krížovými motívmi.

1, 2, 4 – železo; 3 – bronz; 5 – olovo (platnička), striebro (plechy, nity); 6 – železo, žltý kov (tauzia). Kresby J. Mészárosová (1, 2, 4–6); podľa V. Turčan 2006 (3).



Obr. 9. Bojná I. Motívy kríža na kovaniach a na keramike.

1–3 – železo; 4–5 – keramika. Kresby J. Mészárosová.

zo štyroch vyrazených trojuholníkov. Zdá sa, že aj tento spôsob výzdoby železných predmetov sa uplatnil prevažne v tomto centre, možnože ako produkt tamojšej dielne. V iných častiach Slovenska sa s touto výzdobnou technikou stretávame len výnimočne, napr. na exemplári z Nitry – Chrenovej.⁵⁴

Na niektorých nákončiach sú rovnoramenné krížiky vyhotovené v nízkom reliéfe, na iných je tento motív znázornený len dvomi na seba kolmými žliabkami či ryhami, niekedy vyplnenými tauziou. Motív kríža dominuje aj opaskovému kovaniu, pozostávajúceho z olovej platničky, prekrytej z oboch strán ozdobnými striebornými plechmi. Tejto kompozícii je blízky kríž zo železného opaskového nákončia, nájdeného na sídlisku Pobodim – Zapupovec (**obr. 6: 6**).⁵⁵

Z bojníanskeho hradiska poznáme v súčasnosti 14 jazykovitých nákončí, zdobených pseudonitmi. Výzdobu týchto nákončí často dopĺňajú horizontálne rady šikmo šrafovaných pásov.⁵⁶ V iných prípadoch sú plochy kovania zdobené úsekmi s priečne sieťovanými motívami, vybijanými poloblúčkami a zošikmenými i zvislo umiestnenými krížikmi, ktoré majú niekedy na koncoch ramien naznačené priečne brvná. V niektorých prípadoch ide o pomerne zložité kompozície, v ktorých je potenciálny symbol kríža opticky potlačený (**obr. 8–9**). Prevažujúci X – motív by mohol,

ale aj nemusel predstavovať kresťanský symbol, ako je to aj pri iných aplikáciách tohto typu.⁵⁷

K pozoruhodným exemplárom nesporne patria dve strieborné kovania nájdené na pohrebisku z predpolia opevneného sídliska v Mužle – Čenkove. Ich polguľovitú hlavicu zdobia precízne stvárnené trojčlenné listy oddelené dvoma prekríženými pásmi (**obr. 3: 1**). Ich stred prekrýva rovnoramenný krížik s trojito ukončenými ramenami. Vyvýšené pásiky oboch krížov pokrývajú jamky. Pokiaľ vieme, opísané nálezy nemajú vo veľkomoravskom prostredí dosiaľ analógie. Podľa toho, ako aj podľa stvárnenia cudzorodých motívov s kresťanským krížikom gréckeho typu, možno zhotovenie týchto artefaktov predpokladať v byzantskom prostredí.⁵⁸ Na takúto možnosť poukazuje aj precízne stvárnenie detailov či dokonalé zvládnutie náročných výrobných techník. Upevňovací pásik s dierkou na konci zasa presvedča o tom, že oba nálezy mohli byť pôvodne upevnené na plstený či kožený podklad remeňa, závesnej taštičky alebo vrečka.⁵⁹

K výrazným súčasťami včasnostredovekých garnitúr patrili aj železné krížové kovania, ktoré pravdepodobne spájali križujúce sa remene na konskej ohlávke či na závese meča. Sú známe z viacerých slovenských lokalít, pričom najväčší počet pochádza opäť

⁵⁴ Gertrúda BŘEZINOVÁ, *Nitra – Chrenová. Archeologické výskumy na stavbách Shell a Baumax*, Nitra 2003, s. 59.

⁵⁵ V. VENDTOVÁ, *Slovanské osídlenie Pobodima a okolia*, s. 132, 205.

⁵⁶ P. ŠALKOVSKÝ, *K problematike železných jazykovitých nákončí opaska blatnicko-mikulčického horizontu*, in: G. Fusek (ed.), *Zborník na počesť Dariny Bialekovej*, Nitra 2004, s. 383–387.

⁵⁷ L. ROGANSKÝ, *Signa Christiana*, s. 45; porovnaj: Darina BIALEKOVÁ, *K motívu gréckeho kríža na ostrohách z Bašoviec a Nitry*, s. 114–115.

⁵⁸ Denisa STOJANOVA – ústna informácia.

⁵⁹ Milan HANULIAK – Ivan KUJMA, *Mužla – Čenkovo II. Osídlenie z 9.–13. storočia*, Nitra 2014 (rukopis monografie).



Obr. 10. Bojná I. Nákončie pošvy meča – detail.

Železo, strieborná tauzia a plátovanie. Foto originálu (vľavo) a počítačová úprava. Max. šírka 44 mm. Foto P. Červeň, úprava M. Knoll.

z Bojnei.⁶⁰ Krížové kovania boli vyrábané v niekoľkých variantoch a sú často bohato zdobené. Tento tvar vychádzal z ich funkcie a v podobe kovania konského postroja existoval už na konci doby bronzovej. Preto tieto atraktívne ozdoby ako také nemôžu byť pokladané za kresťanské symboly. Výnimkou je nepochybne exemplár z Bojnei, zdobený v strede i na konci každého ramena plastickým rovnoramenným krížom.⁶¹

Unikátnym artefaktom z hradiska Bojná I je železné nákončie pošvy meča. Na tomto mieste nemôžeme podať celkovú analýzu tohto pozoruhodného, a vo veľkomoravskom prostredí ojedinelého artefaktu, ktorému bude venovaná samostatná štúdia. Pripomeňme len evidentne kresťanskú symboliku, ktorú jeho výzdoba obsahuje. Kovanie má oválny, v strede vykrojený tvar, pričom zdobenú prednú stranu symetricky rozdeľuje kríž s trojuholníkovou základňou a krátkymi ramenami. Obe strany sú rozdelené do dvoch striebrom plátovaných metop, ktoré vyplňajú v negatívne prevedené trojice vodorovne a zvislo umiestnených vtákov, ktorých detaily sú, podobne ako okraj kovania, tauzované strieborným drôtom. Môže ísť o scénu z kresťanskej ikonografie, zachytávajúcu mýtických vtákov, poletujúcich okolo rajského stromu upraveného do podoby Kristovho kríža.⁶²

Neisté aplikácie kresťanských symbolov

Do tejto kolekcie možno s istými výhradami začleniť niektoré predmety pochádzajúce hlavne z pohrebísk s aplikovanými motívmi kríža (gombík, prsteň, nádoba, amulet). Ich zaradenie k predmetom s kresťanskou symbolikou je skôr hypotetické. Na ilustráciu možno uviesť gombík tzv. malinovitej formy zo strieborného plechu nájdený v hrobe 14 v Kopčanoch,

poloha Hrúdy I. Jeho povrch pokrývajú pukličky zdobené granuláciou, usporiadanou po obvode do tvaru rovnoramenného kríža (**obr. 3: 5**).⁶³

V hrobe 39 zo Svätého Petra a hrobách 163, 594 z Čakajoviec sa našli prstene z bronzového plechu. Na ich oválnom a kosoštvorcovom štítiku nachádzame krížové motívy zložené zo zdvojených gravírovaných línií (**obr. 3: 2–4**).⁶⁴

Na dnách viacerých keramických nádob nachádzame reliéfne značky v tvare kríža. Prevládajú úzke plastické zobrazenia, ale sporadicky sa vyskytujú aj krížové značky s rozšírenými alebo s rozvetvenými ramenami, ktoré skôr pripomínajú sakrálny motív (**obr. 11: 1–3, 5**). Pripomeňme, že výskyt reliéfnych značiek opísaných typov v priebehu 9.–10. storočia kontinuálne narastá. Tento trend zaznamenaný aj na čakajovskom pohrebisku môže teoreticky súvisieť aj s postupnou stabilizáciou novej viery.⁶⁵

Autentickým svedectvom narastajúceho uplatňovania symbolu kríža v ľudovej viere je črep z misy *terry sigillaty* typu Draggendorf 37, sekundárne použitý ako amulet (**obr. 11: 4**). Tvar fragmentu bol upravený do polygonálneho tvaru, aby medzi ostatnými zložkami reliéfnej výzdoby vynikol motív rovnoramenného kríža.⁶⁶

Na latentné premeny v náboženskej sfére poukazujú aj štruktúrne zmeny v pohrebnom inventári. Od mladšieho úseku veľkomoravského obdobia totiž dochádza k úbytku predmetov, ktoré mali zomrelým poslužiť počas posmrtnej cesty do záhrobia

60 M. JAKUBČINOVÁ, *Včasnostredoveké hradisko Bojná I – Valy – veľkomoravské centrum na juhozápadnom Slovensku*, in: *Rus v IX–X vv: občestvo, gosudarstvo, kultura*, Moskva, v tlači.

61 J. JANOŠÍK – K. PIETA, *Nález zvona na hradisku z 9. storočia v Bojnei*, obr. 16: 1.

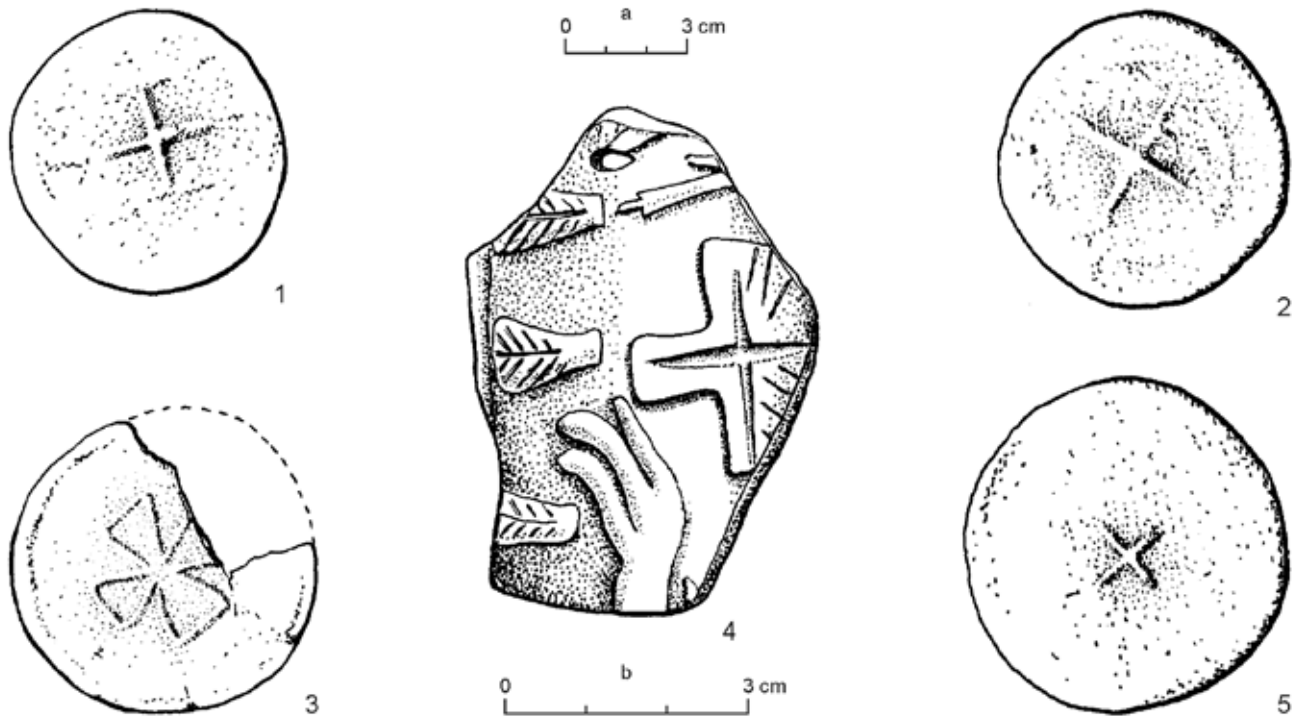
62 Jaroslav STUDENÝ, *Křesťanské symboly*, s. 286–287.

63 Ludmila KRASKOVSKÁ, *Slovanské pohrebisko v Kopčanoch*, Zborník Slovenského národného múzea 59, História 5, 1965, s. 26.

64 Július BĚREŠ, *Slovanské pohrebisko v Dolnom Petre IV (teraz Svätý Peter)*, Slovenská archeológia 43, 1995, s. 119; Mária REJHOLCOVÁ, *Pohrebisko v Čakajovciach (9.–12. storočie)*, Katalóg, Nitra 1995, tab. XXXIII: 7, XCV: 10.

65 M. HANULIAK – M. REJHOLCOVÁ, *Pohrebisko v Čakajovciach (9.–12. storočie)*, *Vyhodnotenie*, Bratislava 1999, s. 83.

66 T. KOLNÍK – M. REJHOLCOVÁ, *Rímske relišky na slovanských náleziskách a problém antických tradícií u Slovanov*, Slovenská archeológia 34, 1986, s. 344.



Obr. 11. Dná keramických nádob s plastickými značkami a amulet z črepu Terry sigillaty.

1–5 – Čakajovce. Ilustrácie podľa M. Rejholcová 1985. Mierka: a – 1–3, 5; b – 4.

v predkresťanskom poňatí. Z tradičného inventára sa postupne vytrácajú predmety dennej potreby, nástroje i potravinové zložky, vkladané do hrobov v podobe mäsitej potravy, kašovitých jedál a nápojov v keramických a drevených nádobách. Podľa týchto indícií u vtedajších obyvateľov dochádzalo k postupnému utlmovaniu pôvodných zvyklostí. Okrem christianizačných aktivít mohla k ich ústupu prispieť aj narastajúca feudalizácia spoločenských vzťahov.⁶⁷

Záver

Materiálne doklady, najmä drobné huteľné predmety, ktoré historickému bádaniu sprostredkuje archeológia, predstavujú len malú časť pôvodnej materiálnej kultúry. Jej výpoveď pre oblasť duchovného života dávných spoločností je síce značne ohraničená, ale autentická, a tým veľmi cenná. Vítane dopĺňa a konfrontuje historiografické poznatky a fakty k pútavej téme počiatkov stredovekého kresťanstva u nás. Výpovediaciu hodnotu viacerých zhromaždených artefaktov, najmä vzácnych liturgických predmetov, v niektorých prípadoch znižujú neisté nálezoové okolnosti, ktoré bránia poznaniu ich presnejších časových či funkčných súvislostí. Výnimkou sú ojedinelé nálezy z konca 8. storočia, ktoré priamo či nepriamo ilustrujú počiatky evanjelizačných snáh, súvisiacich s historicky doloženými aktivitami aquilejského patriarchátu v dobe pádu avarského kaganátu. Spájanie týchto

predmetov s misijnou činnosťou salcburskej diecézy iniciovanou biskupom Virgilom sú menej pravdepodobné.⁶⁸

Chronologický rámec zhromaždených predmetov s kresťanskou symbolikou, s výnimkou spomenutých najstarších kusov, zostáva ohraničený na pomerne dlhý časový úsek 9. a začiatok 10. storočia. Je treba mať na zreteli, že tak ako dnes boli zrejme devocionálne používané po značne dlhú dobu. To platí aj o plaketách z Bojne, ktoré sú väčšinou bádateľov kladené na začiatok tohto obdobia, avšak do zeme sa dostali až na jeho konci, v súvislosti so zánikom tohto centra. Plaketky boli nešťerne strhnuté z pôvodnej schránky a uložené do zeme. Vo vale ukrytý zvon i rozptýlené fragmenty rozbitých zvonov poukazujú na dramatické udalosti na hradisku. Jeho areál bol podľa množstva nájdených zbraní, ukrytých depotov, požiarom zničeného opevnenia i obydlí dobytý a následne opustený. Hrubé poškodenie či neadekvátne ničenie liturgických predmetov naznačuje, že víťazi si necenili tieto mimoriadne cenné a zriedkavé artefakty v ich význame exkluzívnych kresťanských symbolov či uctievaných objektov, ktorým nerozumeli alebo ich odmietali. Zvon vo vale však mohol byť skôr ukrytý veriacimi v čase akútneho ohrozenia hradiska.

Viaceré predmety zo skupiny úžitkových predmetov s kresťanskou symbolikou ako napr. koncové kovanie honosnej pošvy meča z hradiska Valy nepochybne patrili vyššej spoločenskej vrstve. To potvrdzuje prirodzené zacielenie christianizácie na príslušníkov veľkomoravských elit z najvýznamnejších opevnených centier.⁶⁹ Okrem hradiska z Bojne I k nim patrila aj nitrianska a pobedimská sídlisková aglomerácia, veľmožský dvorec v Dučovom i opevnené sídlisko v Mužle – Čenkove. Súčasne neprekvapí,

68 R. KOŽIAK, *Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe*, in: R. Kožíak – Jaroslav Nemeš (ed.), *Pohanstvo a kresťanstvo*, Bratislava 2004, s. 117–119.

69 A. T. RUTTKAY, *Najstaršie sakrálne stavby na Slovensku ako odraz christianizácie a budovania kresťanských inštitúcií v 9.–11. storočí*, in: B. Panis – M. Ruttkay – V. Turčan (ed.), *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod*, Príspevky z konferencie, Bratislava 2012, s. 81.

67 M. HANULIAK, *Pohansko-kresťanský synkretizmus a jeho prejavy na nekropolách z mladšieho úseku včasného stredoveku*, *Studia archaeologica slovacica mediaevalia* 3–4, 2000–2001, s. 114–115.

že kresťanské výzdobné motívy boli umiestnené na militáriách, používaných predovšetkým počas prvých dvoch tretín 9. storočia. Zamyslenie si zaslúži nápadné rozšírenie symbolu kríža, aplikovaného na mnohých kovových súčiastiach opaskov, garnitúrach jazdeckých ostrôh i ďalších predmetoch. Tento motív mohol demonštrovať príslušnosť k novej viere a súčasne byť aj amuletom a ochranným znakom nového boha s pripisovanou apotropajnou účinnosťou. V prípade bojníanskej aglomerácie je súbor týchto predmetov nepochybne dôkazom značného rozšírenia a spoločenskej integrácie novej viery v danom prostredí, kde sa niektoré z týchto predmetov aj zhotovovali. Tento trend s určitou rezervou potvrdzujú aj odrazy novej ideológie v pohrebnom ríte či v náznakovej symbolike z predmetov každodennej potreby, napr. na keramike.

Predložený kritický prehľad materiálnych dokladov včasnostredovekého kresťanstva z územia Slovenska chce byť prínosom k diskusií, podnietenej výročím príchodu solúnskych bratov na Veľkú Moravu.

Pramene

Concilium Moguntinum, in: *Capitularia regum Francorum II*, MGH Leg. II, ed. Alfred Boretius – Victor Krause, Hannover 1897, č. 249, s. 184–191.

ČECHY V DOBĚ VELKOMORAVSKÉ

Ivana Boháčová – Naďa Profantová

A confrontation between historical and archaeological knowledge points to the difficulties in establishing of the “Great Moravian Period” in Bohemian territory because of interval-based dating of archaeological sources. In addition, only the knowledge of the Early Middle Ages in Central Bohemia is possibly sufficient for a reconstruction of the development of the local society. Here, towards the close of the period under review – primarily on the basis of the most recent comprehensive evaluation of available sources – certain tendencies can be identified that culminate subsequently in the formation of the Bohemian state.

Archaeology has several specific sources of data at its disposal, on whose basis the important changes that clearly took place in Bohemia during this era can be observed. Best documented are central sites of the first order – i.e. strongholds, showing signs of being home to the highest social elites, whose function is, in exceptional cases, documented through written records – followed by burial areas. In terms of certain characteristics (the presence of elites, evidence of Christianisation, size), towards the conclusion of the period under review some of these strongholds were comparable to Great Moravian centres. In the category of everyday life, the testimony provided by changes in material culture – not just luxury items, but also objects of daily use, including that basic archaeological source, pottery, can be used as a basis.

Archaeology has shown that the Bohemian elite was culturally tied to its Moravian counterpart for a time longer than the two regions’ political union (ca. 880–894). Numerous centres show signs of Great Moravian fashion (in particular earrings and buttons). Of primary importance for studying the acculturation of Bohemia are Prague, Levý Hradec, Klecany and Budeč in Central Bohemia; Kouřim, Kolín and Libice on the boundary between Central and East Bohemia; and Želénky, Zabuřany and Rubín in Northwest Bohemia. These linkages can be seen starting in the 870s at the earliest. In the early 10th century, the evolution of Moravian traditions leads to a form of jewellery specific to Bohemia, known as “Bohemian jewellery workshop” (Kouřim, Prague, Roztoky – Žalov, Libice). Unlike Moravia itself, Bohemian centres with evidence of Moravian influence often retained their early medieval names (Prague, Kouřim, Levý Hradec, Budeč). Among other things, this confirms the localization of ancient Moravia within the territory of the Czech Republic.

Key words: Bohemia, Great Moravia, strongholds, burial grounds, Early Middle Ages, history, archaeology

Klíčová slova: Čechy, Velká Morava, hradiště, pohřebiště, raný středověk, historie, archeologie

Archeologie a historie

Archeologické studium doby velkomoravské v Čechách je limitováno dvěma faktory. Prvým je obtížnost jednoznačnějšího vymezení sledovaného období pomocí vesměs jen intervalově datovatelných archeologických pramenů, druhým skutečnost, že archeologické poznání prostoru Čech této doby je velice nerovnoměrné a zcela nedostatečné. Výjimkou je vlastní centrum Čech, kde lze, především na základě novějšího komplexního vyhodnocení dostupných pramenů, na sklonku sledovaného období zaznamenat tendence, vrcholící posléze vznikem českého státu.

Archeologie má k dispozici některé specifické typy pramenů, na jejichž základě může nezávisle na jiných vědních oborech sledovat markantní změny, k nimž v rámci dané periody na území Čech evidentně došlo. V kategorii nemovitých pramenů jde především o centrální lokality prvního řádu (z nichž některé tvoří dosud impozantní součást dnešní kulturní krajiny – viz **obr. 1–2**), tedy centra se znaky sídel nejvyšších společenských elit, a ve výjimečných případech i s doklady funkcí prostřednictvím písemných pramenů, dále pak o pohřební areály. Některá ze středověkých center jsou přitom v některých parametrech (přítomnost

elit, doklady christianizace, rozloha) v závěru sledovaného období srovnatelná s centry velkomoravskými. V kategorii drobných movitých pramenů můžeme při studiu vývoje společnosti, sledování jeho kontinuity i více či méně razantních zvrátů, vycházet z výpovědi proměn drobné hmotné kultury – nejen luxusních předmětů, ale i předmětů každodenní potřeby, včetně základního archeologického pramene – keramiky.

Systematická pozornost může ale dnes být vzhledem k aktuálnímu stavu pramenné báze věnována jen vybraným, úzce vymezeným, okruhům otázek. Konfrontace s výsledky historického bádání pro dobu odpovídající etapě existence známých velkomoravských center na Moravě je tak značně obtížná. Na rozdíl od písemných pramenů, které přinášejí informace o česko-moravských kontaktech a dokonce i krátkodobém politickém spojení v daném historickém rámci, archeologie se v konkrétním regionu pohybuje ve vesměs asynchronních intervalech, které jí umožňují zejména evidenci změn v průběhu *longue durée*.

Archeologické prameny přes svůj hmotný charakter nezprostředkovávají ani jednoznačné informace o sférách kulturního vlivu. Kontakty s východem i se západem dokládají, a navíc mnohdy



Obr. 1. Kouřim (okr. Kolín)

Prvořadé mocenské centrum velkomoravských Čech je situováno na východním okraji středních Čech. Foto M. Gojda 2010.



Obr. 2. Budeč (okr. Kladno)

Jeden z nejvýznamnějších hradů přemyslovské domény. Celkový pohled od východu na akropoli se stojící rotundou sv. Petra a se zvýrazněným půdorysem kostela P. Marie. Foto M. Gojda bez data.

současně, některé výjimečně nalázané soubory luxusních předmětů, jejichž cestu na místo nálezu lze ale pouze v některých případech jednoznačně interpretovat. Na rozdíl od význačné výpovědi archeologických pramenů, písemné prameny dokládají pro starší část 9. století poměrně úzké vztahy s frankou říší, kolem poloviny 9. století disponujeme doklady o válečných střetech, mimořádným pramenem datovaným k roku 845 je pak žádost o křesťanských knížat *ex ducibus Boemanorum*.¹ Jakkoliv obsah tohoto pojmu může mít různý výklad,² úzké kontakty mezi Franky a Čechy jsou nezpochybnitelné.

Ve výjimečných případech, jakými jsou především nálezy luxusních kovových předmětů, ale i některé specifické typy keramických nádob, např. bohatě plasticky zdobené lahve či zásobnice, ovšem kontakty s frankým prostředím dokládá i archeologie.³ Vzhledem ke struktuře a honosnosti karolinských importů lze také např. předpokládat, že jedním z uvedených čtrnácti knížat byl nejspíše muž pohřbený v Kolíně (Součkova cihelna), i že další mohl spočinout v Kouřimě (obr. 3).⁴ Z jiných regionů srovnatelně významné pohřby alespoň z 50.–60. let 9. století postrádáme. O tom, že Čechy byly v průběhu 9. století plnohodnotným územím v rámci rodícího se politického uspořádání středoevropského prostoru, však nesporně svědčí zejména historiografii běžně analyzované písemné prameny a jejich zprávy o kontaktech Čech jak s frankou, tak s velkomoravskou říší.

Na druhou stranu lze vnímat vztah archeologie a historie z hlediska potenciálních výpovědních možností pramenů a jejich hodnoty jako vyvážený, neboť prameny obojího typu se mohou při rekonstrukci minulosti vzájemně doplňovat a sloužit současně i jako korekce budovaných hypotéz. Tento optimální model však alespoň zatím příliš nefunguje. Archeologii středověku, zejména toho raného, bývá vyčítána přílišná závislost na historii ve smyslu ilustrace dějin. Na druhou stranu ale historiografie mnohdy není schopna reflektovat výpověď archeologických pramenů a tedy ani posun archeologického poznání. Konkrétně v českém prostředí je aktuálně i z dlouhodobějšího pohledu historiografie raného středověku i středověku obecně zaujata jinými tématy a jako celek inklinuje spíše k mladším historickým obdobím. Ve vztahu archeologie – historie či obecněji mediévistika se dokonce navíc ukazuje, že pokud chybí systematické výzkumy zaměřené přímo na konfrontaci archeologie s historizujícími hypotézami, komunikace mezi archeologií a ostatními mediévistickými obory stagnuje a jejich zájmy se často zcela míjejí. Tento stav by bylo rozhodně zapotřebí změnit.

Nerovnoměrný stav archeologického poznání prostoru Čech sledovaného období omezuje studium shodných jevů či zachycených tendencí v rámci daného geografického prostředí. Archeologie posledních desetiletí však ukazuje, že její možnosti nejsou zdaleka vyčerpány. Pramenná základna se rozrůstá



Obr. 3. Kouřim

Hrob 55 – jeden z nejstarších mužských bojovnických pohřbů se západními importy, 2. třetina 9. stol. 1–4 – garnitura ostruh; 5 – bodka kopí zdobená niellem; 6–9 – garnitura závěsu meče; 10 – nůž; 11–12 – ostruhy se vsazeným bodcem; 13 – vědro z tisového dřeva obité zdobeným bronzovým plechem (bez měřítka); 14 – meč odvozený typově od saxu.

geometrickou řadou mj. např. i v souvislosti s rozvojem exaktních analýz a interdisciplinárního studia, archeologické prameny jsou ve srovnání s historickými hromadné povahy, mohou tedy postihovat projevy obecnějších proměn společnosti i zákonitosti vývoje a současně je lze podrobit cílenému studiu, zaměřenému na zcela konkrétní otázky, jako je např. studium kontaktů v rámci makro i mikroregionů, životní styl a jeho proměny, rozvoj technologií, sociální rozvrstvení aj.⁵

Příkladem regionu, kde se již výzkum tohoto typu rozvinul, je přirozeně historické centrum Čech. V tomto případě byly východiskem systematického studia pouze prameny s vysokou výpovědní hodnotou nebo v případě starších výzkumů takové, které prošly kritickou revizí, ať již šlo o vlastní získané nálezy, či dochovanou terénní dokumentaci. Pokud by toto neplatilo, a nezbyvávalo dodat, že v minulosti tomu tak nejednou bylo, může se archeologie pohybovat v oblasti mýtů a ilustrací historicky doložených událostí. Pokud tato podmínka platí, je archeologie schopna zcela nezávisle na historii minulost v jejich některých segmentech rekonstruovat. Např. vzestup regionu a centralizace moci, proces christianizace, kontakty cizích elit s českým prostředím, vnější válečná tažení či doklady dalších konfliktů na území Čech se archeologicky projevují mj. ve výstavbě a přestavbě mocenských center, ekonomickém rozvoji, výstavbě kostelů či křesťanské

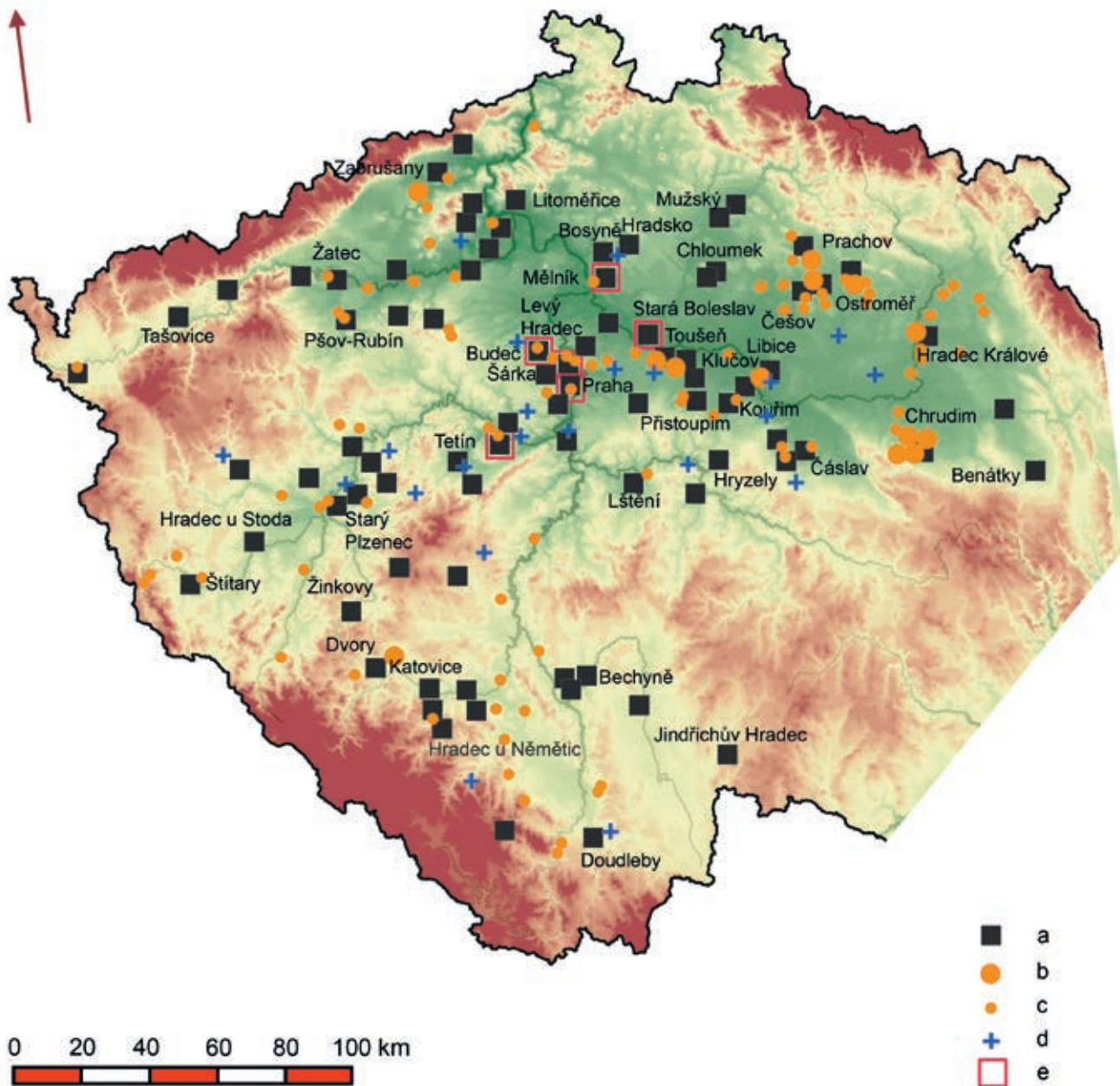
¹ *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7. Hannover 1891, s. 35.

² Jan HASIL, *Les élites franques de l'ouest comme des chefs de clans dans l'environnement slave?*, in: D. Buschinger, *Tolérance et intolérance*, Amiens 2011, s. 50–61.

³ Přehledně Nada PROFANTOVÁ, *Karolinské importy a jejich napodobování v Čechách (konec 8.–10. stol.)*, in: Vladimír Turčan (ed.), *Karolinská doba a Slovensko*, Zborník Slovenského národného múzea, Archeológia supplementum 4, Bratislava 2011, 71–104, zvl. obr. 15; nově depot cca 70 mincí Ludvíka Pobožného s nejmłodšími ražbami okolo z r. 822 z Jedoměřic, okr. Rakovník, související nejspíše s komunikací mezi Rubínem a Šárkou; Jan VIDEMAN – N. PROFANTOVÁ, *An der Ostgrenze des Frankenreiches. Ein Hortfund von Denaren von Ludwig dem Heiligen bei Jedoměřice (Bez. Kladno)*, in: *Questiones Mediaevali* Nowae 19, v tisku.

⁴ N. PROFANTOVÁ, *Mocenské elity v Čechách 9.–10. století*, in: P. Kouřil (ed.), *Velká Morava a počátky křesťanství*, Brno 2014, v tisku; TÁŽ, *Karolinské importy*, zvl. s. 98

⁵ Martin JEŽEK – Jan ZAVŘEL, *Prubišské kameny mezi archeologickými nálezy*, *Archeologické rozhledy* 62, 2010, 608–628; Ivana BOHÁČOVÁ, *Dřevěné konstrukce a využití dřeva v raně středověké opevněné centrální lokalitě. Příklady z Pražské hradu*, *Památky archeologické* 102, 2011, s. 355–400; Ivana BOHÁČOVÁ – Jiří Hošek, *Raně středověké nože ze Staré Boleslavi*, *Archaeologia historica* 40, 2009, s. 367–392; N. PROFANTOVÁ, *Karolinské importy*.



Obr. 4. Čechy kolem r. 900

a – hrady; b – sídlištní nálezy ve třech odlišných polohách (zdroj Archeologická databáze Čech /ADČ/, ARÚ Praha, 2013); c – sídlištní nálezy (zdroj ADČ); d – pohřebiště (zdroj ADČ); e – hrady přemyslovské domény, doložené jako sídla příslušníků vládnoucí dynastie. Grafické zpracování I. Boháčová.

symbolice v nálezech obecně.⁶ Z unikátních konkrétních příkladů lze uvést nález velkomoravského šperku v kostele Panny Marie na Pražském hradě, hromadný hrob zabitých válečníků na Budči, zničení hradiště u jihočeských Němčic vojskem, v němž působili Maďaři, pravděpodobný sňatek kněžny moravského původu a její výjimečný pohřeb v Želénkách v severozápadních Čechách.⁷ Mnohé stěžejní či přelomové jiné události samozřejmě unikají, a to včetně těch historicky doložených, nebo nejsou lokalizovatelné (např. boj u Canburgu z r. 805).

6 I. BOHÁČOVÁ, *Prague, Budeč and Boleslav. The reflection of state formation in Early Medieval archaeological sources*, in: Jiří Macháček – Šimon Ungerman, *Frühgeschichtliche Zentralorte in Mitteleuropa, Studien zur Archäologie Europas 14*, Bonn 2011, s. 371–395; I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava – svědectví archeologie*, v tisku.

7 N. PROFANTOVÁ, *Mocenské elity v Čechách*.

Archeologické prameny doby velkomoravské v Čechách

Chronologie

Archeologie poskytuje jen minimum chronologických opor pro vymezení velkomoravské periody v Čechách. Ve schematizovaném pohledu bychom mohli k studovanému chronologickému rámci vztáhnout prameny, kladené v Čechách do středohradištního období. Nezbytné je ale konstatovat, že oddělit keramicou produkci 9. století od epochy předchozí či bezprostředně následující, pro většinu regionů Čech zatím stále neumíme. V pohřebním inventáři lze zaznamenat doklady kontaktů s velkomoravským prostředím, stanovení přesnější chronologie některých náleзовých celků je možné jen vzácně. Někdy díky specifické výbavě hrobu můžeme ale datování omezit až na 40–50 let

(např. hrob 28 z Klecan II, hrob 22 či 53 z Klecan I, hrob 15 ze Žalova II, hrob 106b z Kouřimi, dvojhrob z Kolína, hrob ze Želének, hrob 268 z Libice, dvojhrob v kostele Panny Marie na Pražském hradě a další).⁸ Stále nebyl objasněn problém chybějících pohřebních areálů pro starší fázi 9. století, známé kostrové hroby nejsou datovány hlouběji, než do 2. poloviny 9. století.

Jedinou oblastí, kde lze zatím z hlediska chronologie přesněji postihnout alespoň závěr velkomoravské periody, je právě krystalizační jádro budoucího českého státu – centrum Čech. Pro toto území jsou dnes k dispozici rozsáhlé a mimořádně kvalitní soubory dlouhodobě shromažďovaných archeologických pramenů. Nedávná analýza prokázala jejich velký informační potenciál, a to zejména tehdy, jestliže na jejich výpověď pohlížíme jako na komplex vzájemně provázaných informací.⁹ Chronologii centrální části středních Čech lze dnes díky neobvykle rychlému vývoji charakteristické keramické produkce, označované pojmem pražská keramická sekvence, členit jemněji pro závěr 9. i první dvě třetiny 10. století. Svůj značný podíl na tom má nesporně skutečnost, že jde o území, které bylo centrem zájmu soudobých kronikářů a legendistů a existují pro ně v relativně hojném počtu písemné prameny, které lze ve výjimečných případech propojit s archeologicky zachytitelnými událostmi tohoto přelomového období.¹⁰ Navíc od konce 20. století máme z areálu Pražského hradu i malostranského suburbia k dispozici, díky vytvoření dendrochronologického standardu pro Čechy¹¹ právě pro období mladší fáze doby středohradištní, tj. závěr 9. – 1. polovina 10. století, i několik sérií dendrodat. Závěr středohradištní periody můžeme spojovat s markantními proměnami hmotné kultury a v pražském prostředí jej lze klást někde do 30. let 10. století,¹² případně o málo později.¹³

Sídelní struktura

Pokud jde o poznání typologie sídlišť a sídelní struktury (obr. 4) studovaného období, lze konstatovat, že z dané doby známe především sídla elit, situovaná ve strategických pozicích. Obvykle bývají takové lokality označovány jako centrální, případně centra prvního řádu. Tyto centrální lokality mohly fungovat pro určitou sídelní oblast jako solitéry, ale mohou se vyskytovat i v menších skupinách. Pokud jde o další typy sídel – tj. především běžná venkovská sídliště – nejen detailní, ale i rámcové poznatky o nich až na ojedinělé výjimky stále chybějí. O jejich existenci často svědčí jen zcela přibližně datovatelné keramické zlomky, rozptýlené ve větších či menších shlucích v krajině – omezení jsou tedy v podstatě těž, jaká byla formulována před téměř padesáti lety.¹⁴ Východiskem studia osídlení jsou tak dnes nadále především pouze vlastní centra, tedy opevněná, často výšinná

8 N. PROFANTOVÁ, *Karolinské imperty; TÁŽ, Klecany. Raně středověká pohřebiště II.* Praha 2010.

9 I. BOHÁČOVÁ, *Prague, Budeč and Bosleslav.*

10 I. BOHÁČOVÁ 2013, *Počátky budování přemyslovského státu a jeho centra – synchronizace výpovědi archeologických pramenů a její interpretace*, *Archaeologica historica* 38, 2013, s. 7–25.

11 Standardní křivku pro dub sestavila na základě vzorků z výzkumu Pražského hradu a Malé Strany v rámci kooperace projektů realizovaných v ARÚP a ARÚB v letech 1997–1998 J. Dvorská.

12 I. BOHÁČOVÁ, *The archaeology of the dawn of Prague*. In: I. Boháčová – Lumír Poláček (ed.), *Burg – Vorburg – Suburbium. Zur Problematik der Nebenareale frühmittelalterlicher Zentren, Internationale Tagungen in Mikulčice 7*, Brno 2008, s. 103–119.

13 N. PROFANTOVÁ, *Ke změnám ve vývoji hmotné kultury 10. století v Čechách*, *Archaeologia historica* 38, 2013.

14 Jiří SLÁMA, *Příspěvek k vnitřní kolonizaci raně středověkých Čech*, *Archeologické rozhledy* 19, 1967, s. 433–445.

lokality o rozloze vesměs mezi 5–15 ha, a v některých případech dokonce i větší. Krom nich jsou známy zejména pohřební areály z mladší fáze středohradištního období ve volné krajině, a to jak v bezprostředním zázemí centrálních lokalit, tak mimo tento prostor. Evidence pohřebišť není ale dosud nijak systematická.

V zázemí centrálních lokalit objev pohřebišť nijak nepřekvapuje (pražské levobřeží i pravobřeží, Levý Hradec: Žalov I, II, Libice včetně Kanína,¹⁵ Budeč, Kolín), v hustě zasídlených lokalitách jako je Praha¹⁶ není, jak nás přesvědčují i zcela aktuálně nové objevy,¹⁷ stav poznání konečný. Ve volném prostoru mimo zázemí center jsou pak pohřebiště často jediným dokladem osídlení, jeho hustoty a intenzity. Ani v tomto případě ale rozhodně stav poznání tohoto fenoménu není definitivní.¹⁸ Sídelní komory definované pouze na základě těchto dvou oddělených jevů, centrálních lokalit a pohřebních areálů, lze zachytit v celém prostoru dnešních Čech. Vedle krystalizačního jádra budoucího českého státu lze uvést jižní Čechy, severozápadní Čechy, východní Čechy a středovýchodní Čechy (v západních Čechách např. tehdy francké Chebsko).

Pro jižní Čechy¹⁹ je charakteristické řídké osídlení s několika sídelními enklávami, které mohly být ovládnuty různými mocenskými systémy, opřeny standardně o opevněná centra (hradby s čelní kamennou stěnou a roštem). Hroby příslušníků vyšších společenských tříd zachyceny či rozpoznány dosud nebyly.²⁰ Ovlivnění některou ze sousedících kulturních sfér – ať již velkomoravskou či západní, není v pramenech z jižních Čech příliš patrné. Možnost určitého srovnání poskytuje Chebsko,²¹ které sice spadá pod vliv sousedící francké říše, ale i zde se tvoří sídelní enkláva kolem opevněné centrální lokality, zdůrazněn je význam pozemních i vodních komunikací. *Terra slavorum* – je chápána jako federátní území při východní hranici říše. V hmotné kultuře se ale jednoznačně projevuje vliv sousedního Poohří.

Dílčím způsobem jsou poznány některé regiony Čech, kde byly identifikovány sídelní komory v okolí opevněných center právě především na základě sběrů keramiky. Ve východní části středních Čech byl v zázemí starobylých opevněných center v Pošembeři zaznamenán pro středohradištní období – hlavně jeho mladší úsek – pokles dynamiky osídlení,²² někdejší rekonstrukce vývoje osídlení v zázemí Kouřimi²³ nebyla dosud s aktuálním stavem poznání konfrontována, ale rozsáhlejší novější výzkum v této oblasti neproběhl. To samé lze konstatovat o regionu středního Poohří zmapovaného ovšem později.²⁴

15 Jan MAŘÍK, *Libická sídelní aglomerace a její zázemí v raném středověku*, Praha 2009, s. 149, obr. 63.

16 I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.

17 Nejnověji prokázal existenci středohradištního pohřebiště v blízkosti říční nivy výzkum v pražském Klementinu (Jan Havrda – Anna Žďárská, NPÚ Praha 2013, nepublikováno).

18 Z novějších nálezů středohradištních pohřebišť ve středních Čechách připomeňme např. Praha-Zbraslav 1997, Zeleneč 2003–2004, Slaný – Kvičok 2008, Praha – Vínof 2009.

19 Nejnověji zpracované Michalem LUTOVSKÝM, *Jižní Čechy v raném středověku. Slovanské osídlení mezi Práchní a Chynovem*, České Budějovice 2011.

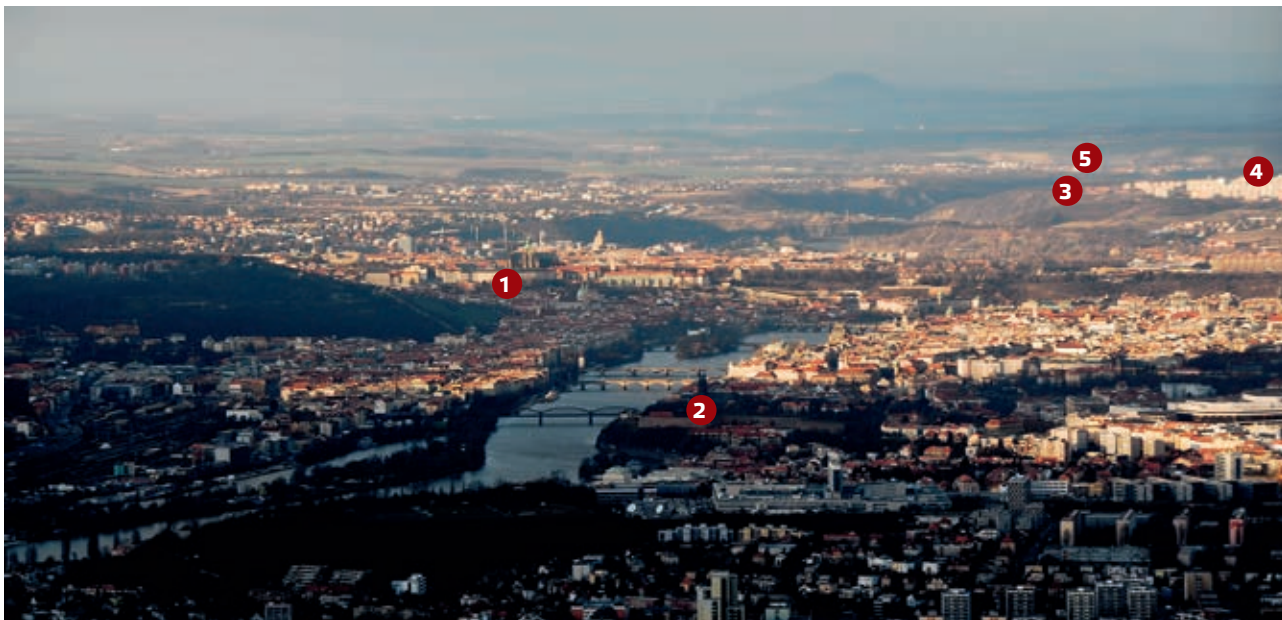
20 Nejnovější solitérní nálezy, např. z Netolicka, nejsou zatím publikovány.

21 Jan HASIL, *Raně středověké osídlení Chebska*, *Studia mediaevalia pragensia* 9, 2010, s. 7–73.

22 Josef BUBENÍK, *K topografii, vývoji a strukturám staršího raně středověkého (6.–9. stol.) osídlení Pošembeři*, *Archeologické rozhledy* 53, 2001, s. 256–278.

23 Miloš ŠOLLE, *Stará Kouřim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách*, Praha 1966.

24 J. BUBENÍK, *Slovanské osídlení středního Poohří*, Praha 1988.



Obr. 5. Pražská kotlina

Význam pražské kotliny v raném středověku podtrhuje řada opevněných center, která zde byla zbudována v rámci starší (RS2) a střední doby hradištní (RS3). Jejich funkce, postavení v mocenské struktuře, ani přesné chronologické ukotvení, nejsou ani dnes bezpečně poznány. Rámcová lokalizace: 1 – hradčanský ostroh s Pražským hradem (RS3); 2 – Vyšehrad (RS3/4) – Bohnice – Zámka (RS2 a starší RS3); 4 – Klecany (RS3); 5 – Levý Hradec (RS3). Foto M. Gojda 2012.

Systém sítě mocenských center vytvořený k ovládnutí jádra středních Čech v závěru velkomoravského období popsal před řadou desetiletí J. Sláma.²⁵ Ačkoliv byl podroben určité modifikaci,²⁶ jeho podstata je zřejmě nadále platná. Hrad v centrální poloze je v tomto případě obklopen dalšími lokalitami, které jsou mocenskou oporou pro ovládnutí okolního území. Zda, či do jaké míry tento model fungoval v období starším, zatím nevíme, v průběhu 10. století byl pak ale nadále využíván a rozvíjen jak extenzivně, tak zřejmě i zahušťováním o centra nižšího řádu či zdokonalováním sítě opěrných bodů (**obr. 5**).²⁷ Kromě dokladů existence vyšinných opevněných lokalit jsou v rámci Čech z hlediska hlubšího studia sídlištní struktury k dispozici vesměs izolované, jen výjimečně ověřené či ověřitelné, poznamky (sídlíště v Březně u Loun či v Dřetovicích, pohřebiště v Radčticích, okr. Příbram, Slaný – Kvíček)²⁸ a solitérní nálezy (Jeviněves, okr. Mělník).

Centra (prvého řádu)

Stav poznání center sledovaného období, tedy středohradištních lokalit ve strategických polohách, zatím umožňuje jen výjimečně jejich hierarchizaci. Tato centra – opěrné body, ať již vyššího či nižšího řádu, se mohla i rychle proměňovat, v některých případech mohlo docházet k přesunu významu i funkce v rámci mikroregionu, někdy tato centra i vytvářela společný prostor

a společně plnila své funkce. To nejnověji vidíme v 10. století u aglomerace Levý Hradec – Klecany / Pravý Hradec, situované na obou vltavských březích (**obr. 6**).²⁹

Předpokládáno je vesměs jejich opevnění nadzemní dřevohliněnou hradbou, charakter fortifikačního systému není však v době před přelomem 9. a 10. století až na výjimky (např. Kouřim, Klučov) dostatečně poznán, nebo není uvažovaná chronologie existující hradby ověřitelná. Důvody jsou dvojí: jednak nemáme k dispozici relevantní prameny dokumentující detailní vývoj konkrétní lokality (především jejího opevnění) a jejího vztahu k nejstaršímu přítomnému osídlení, za druhé regionální chronologie archeologických pramenů, jak již víme, neumožňuje dostatečně jemné členění. Interval vztahující se k časové ose s absolutními daty jsou v podstatě jen orientační, nálezy stratifikovaných, chronologicky citlivějších předmětů jsou vzácné.³⁰ Z příkladu Prahy vyplynulo, že některá z těchto center mohla být mohutnými dřevohliněnými hradbami vybavena až počátkem 10. století. V Praze, ale i na dalších lokalitách, existují přitom více či méně výrazné indicie pro to, že prvotní opevnění bylo lehčího typu, např. mohlo jít o palisádu, doplněnou systémem příkopů. To, jak potvrzují nové doklady i mimo české prostředí (Nitra,³¹ krátkodoběji (?) Pohansko

25 Jiří SLÁMA, *Střední Čechy v raném středověku. Archeologie o počátcích přemyslovského státu*, Praehistorica 14, Praha 1988.

26 Ladislav VARADZIN, *K vývoji hradišť v jádru Čech se zřetelem k přemyslovské doméně (příspěvek do diskuse)*, Archeologické rozhledy 62, 2010, s. 535–554.

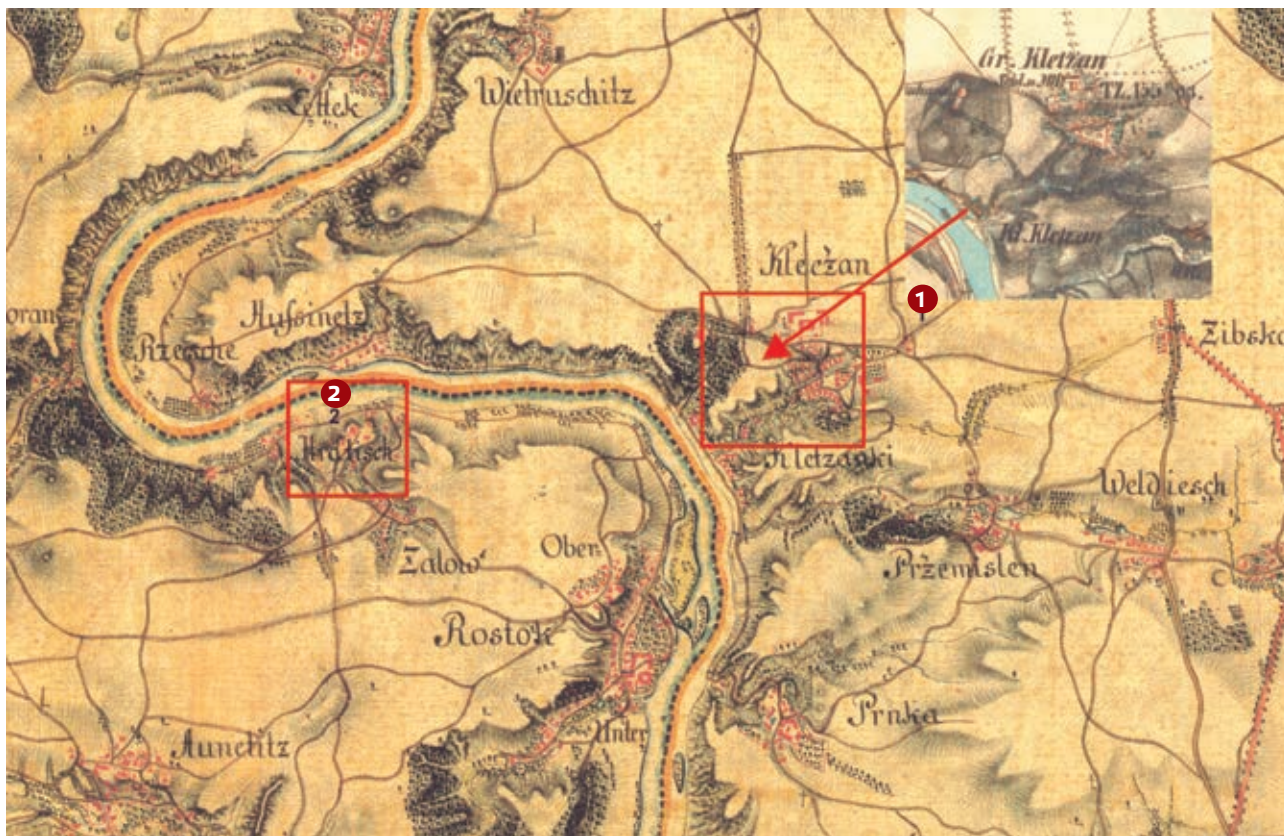
27 Zdeněk NEUSTUPNÝ, *Frühmittelalterliche Burgwälle im Prager Becken in Bezug auf die Entwicklung und Struktur der Besiedlung*, in: I. Boháčová – L. Poláček (Hrsg.), *Burg – Vorburg – Suburbium. Zur Problematik der Nebenareale frühmittelalterlicher Zentren*, Internationale Tagungen in Mikulčice 7, Brno 2008, s. 153–164. Ten poprvé upozornil na nálezy keramiky typické pro přelom středohradištního a mladohradištního období u skupiny mladohradištních opevněných center v pražské kotlině.

28 I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.

29 N. PROFANTOVÁ, *Klecany. Rané středověká pohřebiště*; N. PROFANTOVÁ, *New Evidence concerning Dating, Importance and Hinterland of Early Medieval Hillfort of Klecany, district of Prague-East*, in: Jiří Macháček – Š. Ungerman (ed.), *Frühgeschichtliche Zentralorte in Mitteleuropa, Studien zur Archäologie Europas 14*, Bonn 2011, s. 355–370, zvl. tab. 3.

30 Konkrétně např. severozápadní Čechy: Rubín – zlatá hrozníčkovitá náušnice a gombíky; střední Čechy: Libice – předhradí, Přerov – Hůra apod. Nálezy bojovnícké výstroje jsou pak často bez jednoznačného kontextu – severovýchodní Čechy: Češov – tausovaná oválná průvlečka od řemene ostruhy či z podkolenní garnitury; středočeský Křinec – importovaná ostruha se dvěma nýtky cf. N. PROFANTOVÁ, *Nově získané kovové předměty z hradiště Češov a jeho okolí*, Archeologie ve středních Čechách 16, 2012, s. 315–320.

31 Např. Gabriel FUSEK, *Die Nebenareale in der Struktur der grosmährischen Burgstadt Nitra*, in: I. Boháčová – L. Poláček (Hrsg.), *Burg – Vorburg – Suburbium. Zur Problematik der Nebenareale frühmittelalterlicher Zentren*, Internationale Tagungen in Mikulčice 7, Brno 2008, s. 271–290.



Obr. 6. Aglomerace Levý Hradec – Klecany na výseku z mapy I. vojenského mapování (1764–1768)

Vložený detail s hradištěm Klecany (poloha označena šipkou) – II. vojenské mapování (1836–1852) lokalit: 1 – Klecany; 2 – Levý Hradec). Zdroj laboratoř fakulty ŽP ÚJEP Ústí nad Labem.



Obr. 7. Hradec u Němčic, okr. Strakonice

Rekonstrukce malého hradiště zničeného v 1. třetině 10. století vojskem s účastí Maďarů. Lokalita je interpretována jako dvorec. Podle J. Michálka a M. Lutovského 2002.

u Břeclavi;³² opevnění pouze palisádou je rovněž doloženo u jedné z částí Starého Města u Uh. Hradiště; v Čechách je vedena diskuse např. o Levém Hradci), nic nemění na postavení takových lokalit a jejich centrální funkci. Pokud není známa chronologie opevnění a tedy i vzájemný vztah opevnění jednotlivých areálů, nelze se pokoušet ani o interpretaci lokality jako celku, ani o interpretaci jejího zařazení do celkového kontextu vývoje osídlení regionu. Posun v této oblasti studia – poznání centrálních lokalit, jejich funkcí a struktury – představuje jedno z velkých témat, o jejichž řešení se česká archeologie aktuálně pokouší. Obecně platí to co pro vývoj fortifikací i pro otázky týkající se topografie lokalit – tedy pro evidenci vícečlenných, snad funkčně rozrůzněných areálů. Nové systematictější studium vnějších areálů opevněných center přineslo sice významné poznatky o zpracování řady surovin, včetně drahých kovů, doklady řemeslných aktivit jsou zatím většinou jen nepřímé a vztahují se až k následné fázi raného středověku.³³ Výjimečným novým nálezem jsou zlomky tyglíků z hradiště Chloumek 2 (okr. Mladá Boleslav).³⁴

Kromě problematiky vedlejších areálů náleží k podstatným tématům otázka vnitřní struktury opevněných center, organizace jejich prostoru – mj. problém archeologických dokladů rezidenčních elitních areálů a zejména ohrazených dvorců, zmiňovaných o něco mladšími písemnými prameny (Stará Boleslav, Tetín), ať již s doloženou (Budeč – akropole) či jen pravděpodobnou sakrální stavbou (Hradsko – 1. polovina 10. století) nebo bez ní. Z jižních Čech máme z Hradce u Němčic (**obr. 7**) k dispozici příklad menší opevněné lokality, jejíž vnitřní členění a existence reprezentativní budovy odpovídá dispozičně i velikostí samostatně stojícímu dvorci, jak ho známe z Ducového v Pováží, kde je však doložena současně existence kostela. Ve středních Čechách menší hradiště nejsou zatím poznána natolik, aby je bylo možné funkčně interpretovat i přesněji datovat.³⁵ Především v prostředí centrálních lokalit a jejich bezprostředním zázemí (**obr. 8**) se setkáváme s projevy velkomoravského vlivu.³⁶ V hmotné kultuře, zejména v hrobové výbavě, ale sporadicky i mimo ni, je zaznamenáváme, kromě východního okraje středních Čech, v historickém jádru i blízkém zázemí metropole Prahy, opakovaně v širším prostoru středních Čech a dále také v oblasti Čech severozápadních. Nápadná oproti jiným regionům, i když zcela nemůžeme vyloučit souvislost se stavem výzkumu, je kumulace zbraní velkomoravského charakteru právě na okraji polabské sídelní oblasti na úpatí Železných hor. Ta naznačuje spolu s významnými knížecími pohřby v Kolíně, Kouřimi a zřejmě i Libici, že zde – ve východní části středních Čech (oblast širšího Kolínska?) – nejspíše existovalo mimořádně významné centrum v 9. století, jehož význam mohl upadat v závěru 9. století v souvislosti s novou pražskou „centralitou“. Vzhledem ke koncentraci významných a stále přibývajících nálezů by mohlo být situováno např. v prostoru dnešního Kolína (**obr. 9**). Nejen zbraně, ale obecně bojovnícké hroby jsou ve srovnání s moravským prostředím mimo tento region jevem spíše vzácným (**obr. 10**).

32 Petr DRESLER: *Opevnění Pohanska u Břeclavi*, *Dissertationes archaeologicae Brunenses, Pragensesque* 11, Brno 2011, s. 179.

33 I. BOHÁČOVÁ – L. POLÁČEK: *Nebenareale frühmittelalterlicher Zentren als Gegenstand der archäologischen Forschung*, in: I. Boháčová – L. Poláček (ed.), *Burg – Vorburg – Suburbium. Zur Problematik der Nebenareale frühmittelalterlicher Zentren*, *Internationale Tagungen in Mikulčice* 7, Brno 2008, s. 9–17.

34 Jiří WALDHAUSER – M. LUTOVSKÝ, *Druhé raně středověké hradiště na Chlumu u Mladé Boleslavi*, *Archeologie ve středních Čechách* 17, 2013, s. 2015–226.

35 Je třeba hledat podobně interpretovatelné situace, aby bylo možné širší srovnání. Stav výzkumu a zpřístupnění materiálu to však zatím neumožňuje (např. Zelená Hora u Vyškova).

36 I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.

Studium středohradištní hmotné kultury z centrálních lokalit naznačuje, že v její vyspělé fázi došlo v tomto prostředí k významným změnám v oblasti hmotné kultury a tedy i životního stylu. Lze je doložit jak u stavebních konstrukcí, tak u drobných předmětů, ať již luxusní povahy, či u nálezu každodenní potřeby, také ale např. u zatím nepočtených nálezů ekofaktů.

Na centrálních lokalitách se novým typem obydlí stávají nadzemní stavby. Roubené domy jsou – jakkoliv jde o nález výjimečný – odkrývány opakovaně především na akropolích hradů (Pražský hrad – **obr. 11**,³⁷ Levý Hradec, Kouřim, snad Budeč).³⁸ Jejich alternativou jsou nadzemní konstrukce na podezdívkách, jejichž podoba nám se zřejmých důvodů uniká. Zároveň existují či přetrvávají málo významná centra, kde se dál bydlí v částečně zahluobených objektech, tzv. polozemnicích (Klučov – mladší fáze, ale i Mužský Hrad a východních či Hradec u Němčic v jižních Čechách). Zajímavou a dosud jen málo poznanou stránku života raně středověké společnosti rozkrývá archeobotanické studium. O pestré skladbě stravy obyvatel Prahy a jejich dálkových kontaktech na sklonku středohradištního období vypovídají nálezy jak z elitního prostředí Pražského hradu, tak z jeho suburbia,³⁹ kde rostlinné zbytky shodně dokládají konzumaci těchto poživatin: třešeň/višeň, slíva, vinná réva, dřín, líska, oves setý, proso seté, pšenice obecná/shloučená, rýt barvířský, čička, hrách, vikev, chmel otáčivý, fíky, v suburbii je navíc doložena i konzumace pohanky.⁴⁰

Markantní rozvoj na sklonku středohradištního období zaznamenal ve středních Čechách vedle nejběžnější produkce – keramiky (viz níže) – šperkařství, kde dochází k přejímání velkomoravských vzorů a k inovaci původních typů i motivů (zvl. kaptorgy s motivy koňských spřežení, náušnice se stylizovanými koňskými hlavami). Zejména vzhledem k soustředění nálezů honosných šperků s animálním stylem v pražské kotlině je uvažováno o existenci pražské dílny.⁴¹ Český původ však nelze vyloučit ani u některých dalších typů honosných šperků, např. náušnice s trojbokým hrozníčkem, později náušnice se třemi košíčky.⁴² O možné výrobě šperků ve středních Čechách, resp. opět v Praze, se někdy uvažuje i v případě jiných materiálů a typů ozdob, konkrétně zejména skleněných korálků – např. olivovitých perel – vzhledem k jejich hojnému výskytu především právě v závěru středohradištního období. Přímý důkaz ale zatím chybí.⁴³ Výjimečnými nálezy i v prostředí nejvyšších vrstev společnosti jsou doklady vzdělanosti, do kategorie ojediněle nalézáných předmětů můžeme zařadit např. stily (Budeč, Libice n. Cidlinou). Zde se objevují i, v archeologii mimořádné, nálezy předmětů s písmeny, které jsou vesměs o něco mladší, nebo obtížně přesněji datovatelné (relikviář s neúplným nápisem *-onicis*, nejspíše z *Andronicis* na Libici).

37 V případě Pražského hradu jde o roubenou stavbu z pol. 10. stol. – tj. zatím nejstarší dochovanou, dendrochronologicky i stratigraficky datovanou středoevropskou stavbu tohoto typu.

38 I. BOHÁČOVÁ, *Dřevěné konstrukce*.

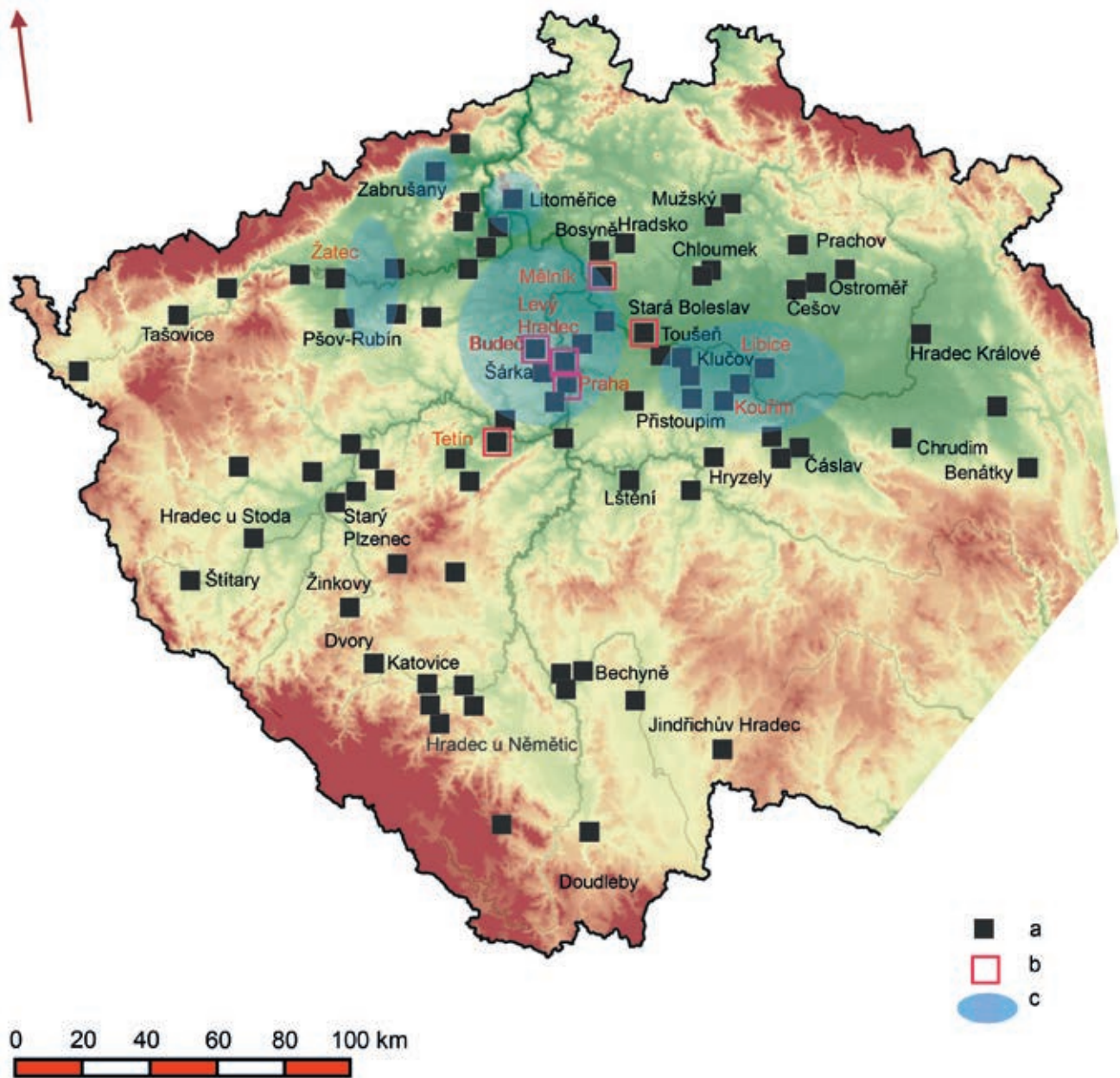
39 Poloha u okolí ul. Tržiště; zde se nabízí lákavá, ovšem bez možnosti komparace výsledků s jinými analyzovanými soubory jen zcela hypotetická a předčasná, představa o možné spojitosti s tržním prostorem středohradištního suburbia.

40 Srovnání nepublikováno, zveřejněno na <http://www.arup.cas.cz/?p=184>.

41 I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.

42 N. PROFANTOVÁ, *Ke změnám ve vývoji hmotné kultury*.

43 Eva ČERNÁ – Kateřina TOMKOVÁ – Václav HULÍNSKÝ – Zuzana CÍLOVÁ, *Raně středověké skleněné korálky z Pražského hradu a jeho předpolí – typologická a chemická klasifikace nálezů*, *Castrum Pragense* 7/1, 2005, s. 333–357.



Obr. 8. Čechy v době středohradištní

a – hrady z doby okolo r. 900; b – lokality tzv. přemyslovské domény s doloženým velkomoravským vlivem; c – oblast výrazněji doloženého velkomoravského vlivu. Červeně původní názvy zachycené písemnými prameny do r. 1018 (včetně Dětmara), černě ostatní názvy vybraných hradů či jejich katastru. Grafické zpracování I. Boháčová.

K prostředí centrálních lokalit bývá hypoteticky vztahována kovářská výroba,⁴⁴ a to s ohledem na početný výskyt konkrétního typu bohatě zdobených dvoustranných hřebců právě v Čechách a především na Budči. Na druhou stranu v areálech hradů chybí nejen polotovary, ale i surovina, která, vzhledem k jejímu minimálnímu zastoupení mezi osteologickými nálezy, musela být záměrně vytříděna a přemístěna jinde. Záměrná selekce odpadu z porážených zvířat naznačuje, že tato specializovaná, a ve fázi prvotního zpracování suroviny rozhodně technologicky náročná výroba, mohla

probíhat i mimo tato centra, v jejich zázemí.⁴⁵ Naopak se ale množí doklady nápadné koncentrace drobných nástrojů textilní výroby v podobě přeslenů v centrálních areálech (akropole Stará Boleslav, Budeč), či v prostoru opevněného pražského suburbia, z něhož pochází mj. i výjimečný nález dřevěné přeslice z 10. století.⁴⁶ Spřádání příze dle výpovědi těchto nálezu náleželo k činnostem, které vykonávaly zřejmě běžně i ženy z vyšších sociálních vrstev, jejichž obydlí právě zde můžeme předpokládat.

44 Andrea BARTOŠKOVÁ – Ivo ŠTEFAN, *Raně středověká Budeč – pramenná základna a bilance poznatků (K problematice funkcí centrální lokality)*, *Archeologické rozhledy* 58, 2006, s. 740–741.

45 I. BOHÁČOVÁ, *Contribution to the study of hinterland of the early medieval Stará Boleslav*, in: L. Poláček (ed.), *Das wirtschaftliche Hinterland der frühmittelalterlichen Zentren*, *Internationale Tagungen in Mikulčice* 6, 2008, s. 192.

46 Jarmila ČIHÁKOVÁ – Jan HAVRDA, *Malá Strana v raném středověku. Stav výzkumu a rekapitulace poznání*, *Archeologické rozhledy* 60, 2008, s. 217.



Obr. 9. Kolín

Zvýrazněna poloha návrší v historickém centru města s doklady osídlení v 2. pol. 9. stol. 1 – Hradištko (RS4); 2 – Hánín (RS3); 3 – poloha knížecího dvojhrobu; 4 – poloha bojovnického dvojhrobu; 5 – pohřebiště s velkomoravskými šperky. Foto M. Gojda 2008.

Nově rozvíjený metalografický výzkum technologie výroby ukazuje i u tak běžného nástroje, jakým je nůž, na odstupňované kvalitativní vlastnosti těchto předmětů i různou míru jejich zdobnosti. Na příkladech nekvalitních, tedy vlastně nefunkčních předmětů s honosnou výzdobou, lze v tomto případě doložit i funkci nože jako symbolu vyššího sociálního postavení jeho nositele. Právě nejqualitnější a současně honosné nože bývají nalézány na centrálních lokalitách i v sídelních kontextech středohradištního období, a právě u těchto výrobků je pravděpodobná i jejich česká provenience.⁴⁷ Obdobně jako u šperků narážíme ovšem i zde na problém absence přímých dokladů lokální řemeslné činnosti v podobě vlastních dílenských provozů. Navíc jakkoliv se např. v případě pražského malostranského suburbia, v polohách mimo vlastní koncentraci osídlení, ale v jejím blízkém dosahu, mnozí doklady zpracování železných rud či železa, zcela průkazně odlišit jednotlivé technologické kroky, od zpracování rud po zpracování vlastních železných výrobků, pouze na základě běžného řemeslného odpadu či četných archeologizovaných pozůstatků

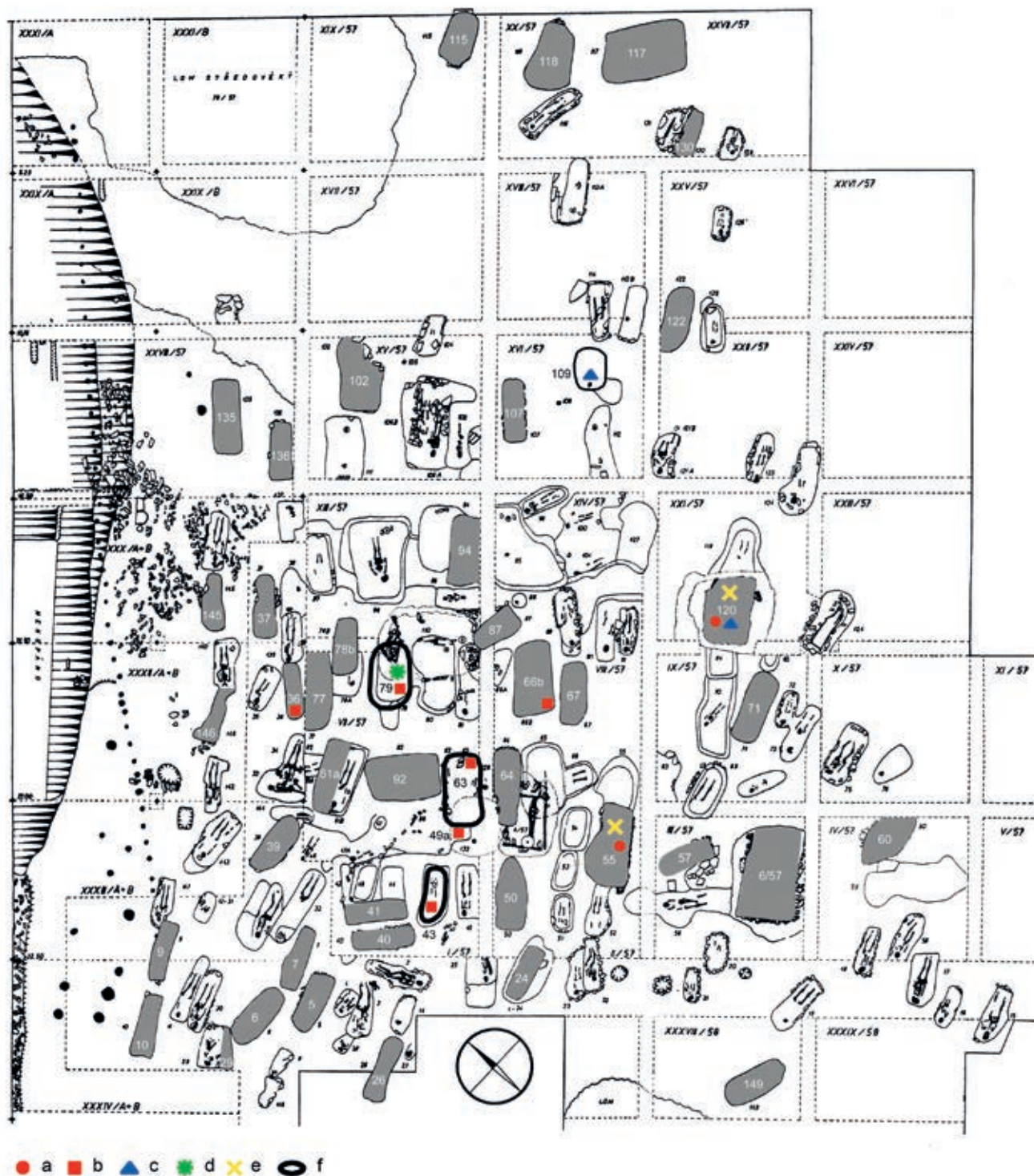
pyrotechnologických provozů vesměs možné není.⁴⁸ Frekventovanost či dostupnost drahých kovů či kvalitu kovových slitin v českém prostředí raného středověku obecně lze, kromě rentgenfluorescenčních analýz výrobků, tyglíků a odpadu, sledovat i na nově rozpoznávaném typu artefaktů, prubiřských kamenech,⁴⁹ jejichž nálezů s dalšími analýzami tohoto typu předmětů, považovaných donedávna za brousky, stále přibývá.

Rozvoj řemeslné výroby, specializace i technologií lze odvodit z bohatých nálezových souborů, které z centrálních lokalit máme k dispozici. Samotné dílny, klíčové pro rekonstrukci systému organizace řemesla, struktury a koncentrace výroby i distribuce výrobků, však v nálezovém fondu prozatím chybí. Nelze tedy kvalifikovaně rozhodnout, které činnosti probíhaly přímo v areálech centrálních lokalit a které mimo ně, ať již v jejich bezprostředním sousedství či v rámci jejich širšího zázemí. V rámci opevněné plochy se zatím tedy vedle šperkařství dá předpokládat především textilní podomácká výroba a drobnější pyrotechnologická – kovářská zařízení.

47 Jiří HOŠEK – I. BOHÁČOVÁ – Alena ŠILHOVÁ, *Early medieval knives from stronghold of Stará Boleslav. The second stage of metallographic investigation*, in: Peter Crew (ed.), *Abstracts: Early Ironworking in Europe II conference*, Plas Tan y Bwlch – Snowdonia National Park Study Centre, 2007, s. 67–68.

48 J. HAVRDA – Jaroslav PODLIŠKA, *Hutnictví kovů v podhradí Pražského hradu*, *Forum urbes medii Aevi* 6, 2012, s. 68–97.

49 M. JEŽEK – J. ZAVŘEL, *Prubiřské kameny*.



Obr. 10. Kouřim, okr. Kolín

Plán pohřebiště s vyznačením hrobů s ostruhami a zbraněmi: a – ostruhy s krátkým bodcem a se svisle umístěnými nýty; b – ostruhy s dlouhým bodcem; c – sekerá; d – maďarský sekeromlat; e – meč; f – hroby dětí. Podle N. Profantová 2005.

Venkovské osídlení

Vlastní sídelní areály zůstávají v podstatě nepoznány. Výjimkou je Březno u Loun, kde výzkum lokality s dlouhodobým osídlením, a s počátky již na konci 6. století ukazuje, že v 9. století se vesnice oproti předchozím obdobím značně rozrostla a snad postupně měnila i své uspořádání. V jedné z jejích částí má dispozici centrální a disponovala též studnou, u druhé lze naopak uvažovat o řadovém uspořádání. Domy byly převážně zahloubené,

jeden z nich dokonce dvouprostorový, ojediněle byly zachyceny i nadzemní stavby.⁵⁰ Srovnávat dispozice s jinými lokalitami zatím není možné, i jinde však převládají polozemnice a objemově se zvětšují obilnice (např. v zázemí Budče – Dřetovice, torzo osady – cca 15 objektů). Stav výzkumu je tedy obdobný jako

⁵⁰ Ivana PLEINEROVÁ, *Die altslawischen Dörfer von Březno bei Louny*, Praha – Louny 2000.



Obr. 11. Praha-Hradčany, Pražský hrad

Základový věnec roubené stavby odkryté ve 20. letech na III. nádvoří Pražského hradu. Nověji byla stavba interpretována jako víceprostorový srub se zvýšenou podlahou, v jejíž úrovni zřejmě spočívala pec. Pod podlahou (na snímku vlevo vzadu) byla umístěna schránka na drobné cennější předměty. Foto I. Boháčová 1997.

u předchozího období (starohradištní osady Březno, Tišice, Kolín – obchvat, poslední dvě nepublikované).

Sídlště středohradištního období ve volné krajině jsou podle ne-revidovaných záznamů Archeologické databáze Čech ARÚ AV ČR, Praha, v.v.i. (ADC, stav 2013; **obr. 4**), evidována v necelých 250 případech, a to vesměs na základě keramických zlomků; stav poznání této kategorie sídelní struktury je ale velice nerovnoměrný. Svědčí o tom skutečnost, že sídlště indikována na více než šesti polohách v rámci okresu jsou dle této databáze pouze ve třinácti okresech. Jen ve třiceti případech z uvedených ca 250 je však zdrojem informací standardní sondáž, v ostatních jde o méně průkazné typy výzkumu (orientační zjištění, povrchový průzkum). Navíc některé registrované a právě standardně zkoumané polohy jsou bezpochyby součástí větších, vesměs hlavních centrálních aglomerací či bezprostředním zázemím opevněných výšinných lokalit, a to zejména, pokud jde o sídelní oblasti ve středních a severozápadních Čechách. Nelze je tedy za sídlště ve volné krajině považovat. Tato aktuální data nemůžeme brát za příliš spolehlivá i z toho důvodu, že mohou mj. i vzhledem ke způsobu sběru dat archivní evidence, zahrnovat jak nálezy starších historických období, tak i nálezy spadající již do mladší, zcela jiné historické epochy, tj. již i do období expanze českého

státu v průběhu 10. století. Současně je známou skutečností, že tato shromážděná data nejsou úplná, a mohou tak i odrážet, více než intenzitu osídlení, vedle míry profesionální aktivity, i postoj odborné veřejnosti k centrální oborové evidenci informací.⁵¹ Komplexnější pohled na venkovské osídlení tak rozhodně v blízké budoucnosti nezískáme, určitou nadějí pro posun našeho poznání mohou být jen menší sondy v měřítku regionu, případně i mikroregionů.

Ukazuje to např. srovnání s rozsahem zemědělského zázemí či spíše minimálním počtem nověji revidovaných sídlštních jednotek pro 9. století na Českobrodsku (**obr. 8**, srovnej **obr. 4**),⁵² a to přesto, že tam atypicky hustota osídlení v této době spíše klesá oproti situaci na přelomu 8. a 9. století. To nejspíše souvisí se zánikem některých opevněných center v této době (Doubravčice, Tismice).⁵³ V Poohří se navíc podařilo prozkoumat i baterie železářských pecí v Jenišově Újezdě (výzkum J. Bubeník), které však zůstaly blíže nepublikovány.

Nálezy velkomoravského charakteru se ve venkovském prostředí objevují jen výjimečně a vesměs jako solitéry. Systematické vyhledávání informací o sídelní struktuře středohradištního období mimo hlavní sídelní aglomerace, je dalším mimořádně aktuálním tématem české archeologie středověku, neboť informace o sídlštních tohoto charakteru v podstatě chybí. Ačkoliv jsou dnes běžně dostupné letecké fotografie a lze využít i jiných nedestruktivních metod (např. zázemí Tismic, Přistoupim), základním problémem je ověřování, míra narušení a datování takto zjištěných situací v terénu. Hustotu osídlení v rámci jinak nepoznaného mikroregionu lze v některých případech vyvodit pouze na základě náhodně objevených pohřebních areálů (Radětice, okr. Příbram). Propojení pohřebišť se sídlštní mimo tehdejší centra se prozatím zdařilo jen výjimečně.

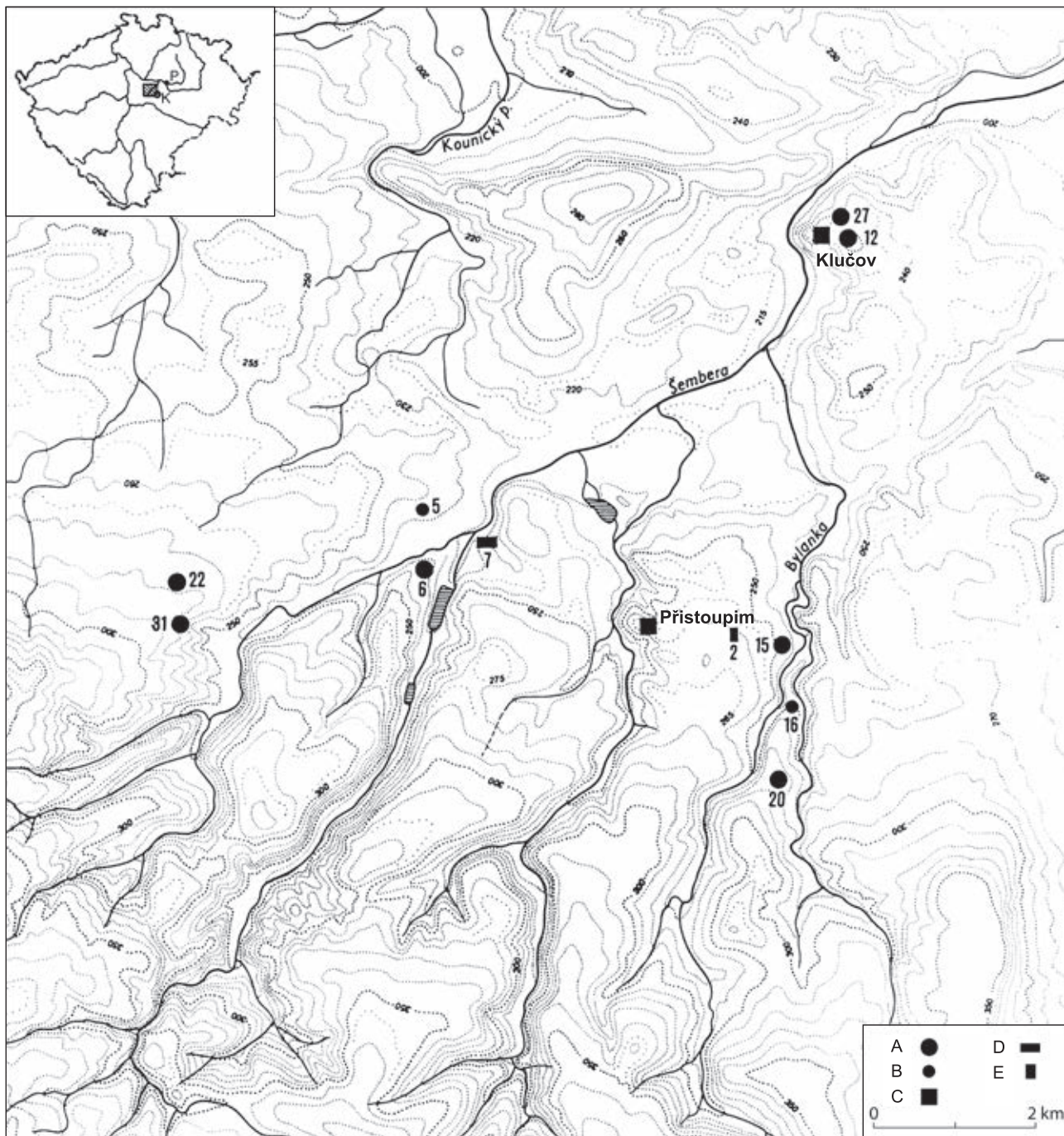
Pohřební rítus, pohřební areály

V nejobecnější rovině lze konstatovat, že pohřební rítus se v celkovém pohledu na české prostředí jeví jako nejednotný s ohledem na přežívání mohylových, snad i birituálních pohřebišť v jižních a severovýchodních Čechách. Zatím nevyjasněná je otázka pohřbívání ve starší fázi 9. století, jak známo, nejstarší známé kostrové hroby jsou datovány až do 2. poloviny 9. století. Ke změně pohřebního ritu velmi pravděpodobně došlo v nejnvýznamnějších centrech a jejich zázemí (rozhodně Kouřim, Kolín, nejspíše i Žalov, Stehelčevce u Budče, Nymburk – Zálabí) kolem poloviny 9. století, v případě jižních Čech ještě později. Hroby z doby okolo poloviny 9. století možná jednotlivě známe (nejspíše tři až čtyři hroby v Kouřimi – mezi nimi hroby 49 a 55; viz **obr. 3**), ale díky širšímu intervalu datování je obvykle s jistotou nevydělíme, navíc postrádáme plochá birituální pohřebišť, kde by přechod ritu mohl být přesněji chronologicky určen, pokud by šlo o hroby bohatěji vybavené. V tomto ohledu by bylo velmi užitečné dohledat a alespoň částečně prozkoumat pohřebišť k některým centrům, o jejichž existenci v 1. polovině 9. století nejsou pochyby (např. Praha – Šárka, Rubín apod.).

⁵¹ Tento problém patrně zcela neodstraní ani v současnosti probíhající transformace databáze do webového prostředí GIS a její revize (projekt NAKI, řešitel M. Kuna).

⁵² J. BUBENÍK, *K topografii*.

⁵³ N. PROFANTOVÁ, *Doubravčice: zu den Anfängen der frühmittelalterlichen Burgwallanlage aufgrund der Ausgrabungen von J. Kudrnáč*, Památky archeologické 89, 1998, s. 303–364; N. PROFANTOVÁ – Daniel STOLZ, *Kovové nálezy z hradiště v Tismicích a pokus o interpretaci významu hradiště*, Archeologie ve středních Čechách 10, 2006, s. 793–838, tam i starší literatura.



Obr. 12. Osídlení v okolí Přistoupimi a Klučova v Pošemberži ve střední době hradištní

Mapa dokládá pokles intenzity osídlení, který patrně souvisí se zánikem Doubravčic a patrně i Tismic. A – sídliště; B – ojedinělý nález patrně sídlištního charakteru; C – hradiště; D – plochý kostrový hrob; E – ojedinělý nález možná hrobové proveniencie. Podle J. Bubeník 2001.

Od konce 9. století lze pak, logicky zejména ve středních Čechách, zaznamenat v pohřebních zvyklostech výrazné změny, spojené s procesem christianizace společnosti – za prvé transfer pohřebišť z periferních poloh vně sídlišť do jejich intravilánů, resp. přímo do centrálních částí hradů (Praha; Klecany, Stará Boleslav), za druhé první dynastické pohřby v sakrálních stavbách (Praha – **obr. 13**) a za třetí proměnu hrobového inventáře, z něhož mizí zvířecí přídavky a obecně potrava (ubývá nádob), mění se spektrum předmětů a je eliminován jejich počet (**obr. 14 a, b**). Pokud jde o pohřebišť mimo vlastní centra a jejich bezprostřední okolí, může jejich výskyt indikovat rozsah širšího zázemí centrální lokality.

Struktura středohradištních pohřebišť, jejich poloha a jejich hrobový inventář může přinést důležité informace o sociální stratifikaci společnosti,⁵⁴ a to v případě výsadních poloh na akopolích či při kostelích nebo přímo v kostele, někdy i bez závislosti na výbavě hrobů. Především bojovnícké atributy v hrobech malých dětí naznačují nenaplněné sociální nároky významných rodin (**obr. 10: f**). V závěru tohoto období je však situace komplikována právě zmíněnými důsledky procesu přijímání křesťanství, které se odrážejí jak v hrobové výbavě, tak v poloze nově

⁵⁴ Např. pro Libici J. MAŘÍK, *Libická sídelní aglomerace a její zázemí v raném středověku*, Praha 2009.

zakládáných pohřebišť. Ve sledovaném období se pravidelněji objevují větší pohřebišťe s delším trváním, současně spolu s malým, víceméně jen elitním pohřebišťem (okolo 50 hrobů), ať již na akropoli hradiště, či v jeho zázemí (Žalov I vůči pohřebišťi Žalov II, Klecany I vůči pohřebišťi Klecany II, méně výrazně se tato situace projevuje v případě Budče, kde bylo větší a starší pohřebišťe z velké části zničeno). I tuto změnu lze vnímat jako projev zásadních proměn společnosti. Některé izolovaně nalezené elitní pohřby, např. se zlacenými gombíky (Kačice, Jevíněves), však neumíme přiřadit ke konkrétnímu pohřebišťi ani je (zatím?) spojit jednoznačně s nějakým opevněným centrem.

Střední Čechy

Z hlediska poznání obecných principů organizace a fungování raně středověké společnosti ve sledovaném období máme ucelenější systém poznatků k dispozici pouze pro historické jádro přemyslovských Čech, a to zejména pro ty archeologické lokality, u nich je možné sledovat na celé škále typů archeologických pramenů základní proměnu, ke které v průběhu středohradištního období – tedy rámcově v době odpovídající periodě „doby velkomoravské“ – došlo.

Mimořádnou hodnotu mají z tohoto hlediska především nově vyhodnocené prameny ze tří dlouhodobě zkoumaných center, která jsou známa z písemných pramenů jako pozdější mocenská centra přemyslovské dynastie. Nejde o myšlenku nijak novou, na potenciál Prahy, Budče a Boleslavi ukázal – avšak za zcela jiných podmínek z hlediska dostupných pramenů i z hlediska stavu rozvoje archeologie středověku – již ve 30. letech K. Guth.⁵⁵

V mladším období se tato centra stávají mocenskými oporami vznikajícího českého státu, ve starším období jejich existence se prezentují jako strategické lokality, jejichž centrální postavení archeologické prameny přímo nedokládají. Tato centra jsou přitom právě v mladší fázi středohradištního období v některých parametrech, alespoň v závěru sledovaného období, srovnatelná s centry velkomoravskými. K takovým parametrům náleží zejména mohutný fortifikační systém, doklady elitního prostředí, jednoznačné doklady christianizačního procesu, a to jak písemné tak archeologické v podobě prvých sakrálních zděných staveb a již zmíněných prvých pohřbů v rámci opevněné plochy, případně přímo v kostele, či předmětů s křesťanskou symbolikou,⁵⁶ ale např. také rozloha opevněných areálů – někdy ovšem jen hypotetická, avšak odvozená od známého rozsahu osídlené plochy. Evidentní je rozvoj metropole Prahy (**obr. 15**), která je na počátku 10. století tvořena rozlehlou sídlení aglomerací s opevněným jádrem, předhradím (celkem až 15 ha) a rovněž opevněným suburbium (min. 17 ha).

Mezi předměty drobné hmotné kultury se zde setkáváme se silnými projevy velkomoravského kulturního vlivu, zejména v podobě šperků a ojedinele možná i keramických importů. Koncentrace obou jevů, tj. nejstarších dokladů christianizace a velkomoravského vlivu je markantní zejména v pražské kotlině a v nejbližším zázemí Prahy. Další oblastí, kde se oba jevy v prostoru středních Čech setkávají, tentokrát s výrazným zastoupením zbraní, je východní okraj středních Čech – oblast



Obr. 13. Praha-Hradčany, Pražský hrad

Kostel Panny Marie s hrobkou a pohřby ženy a muže (výzkum 1951–1952). Žena byla do hrobu vybavena šperkem velkomoravského typu. ARÚ Praha č. n. 6457.

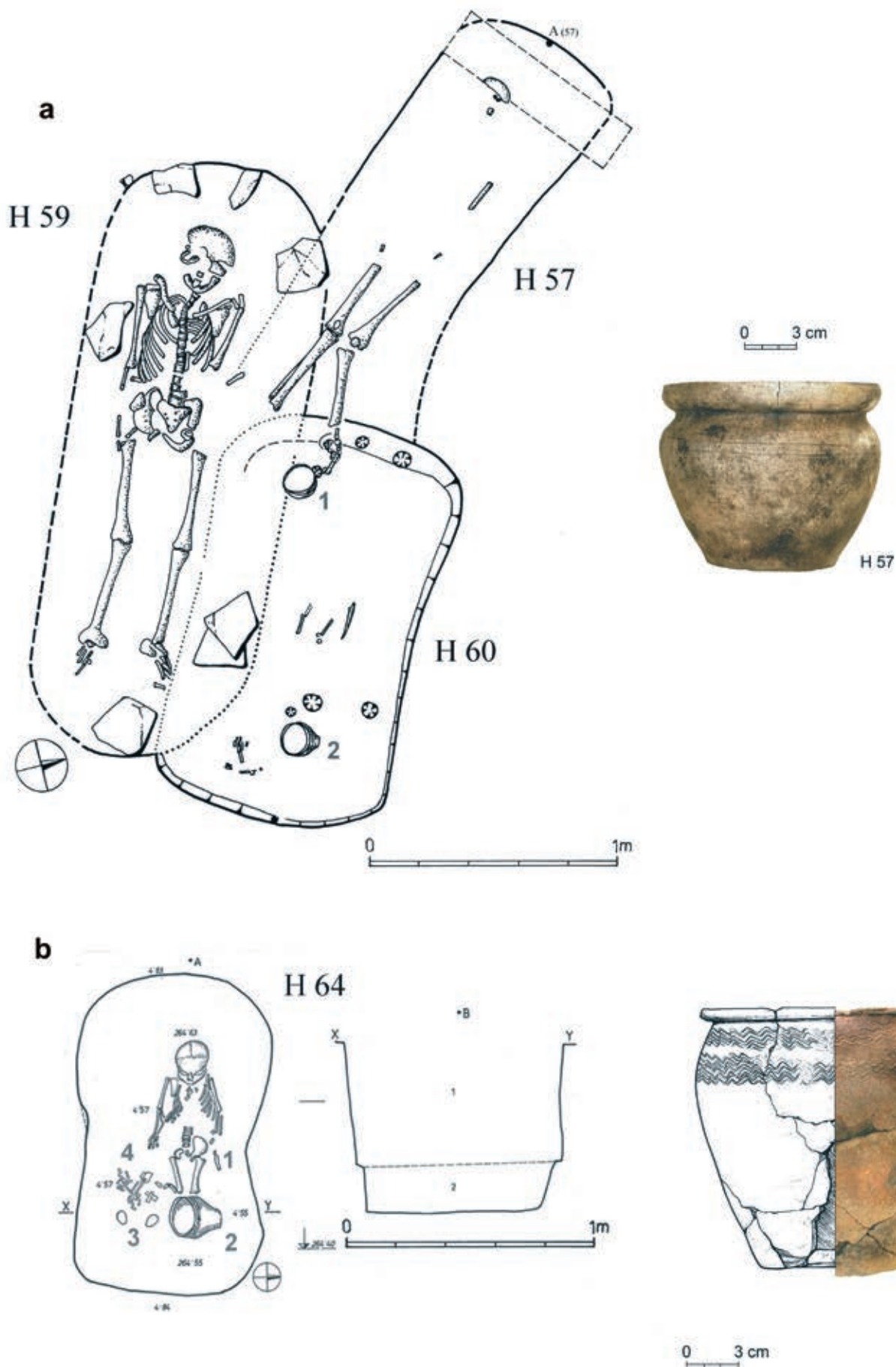
Kouřimska a bezprostředně sousedící region Kolínska a okolí Libíce n. Cidlinou.⁵⁷

Svědectví archeologických pramenů z Prahy, Budče a Staré Boleslavi prošlo v nedávném období poměrně zevrubnou revizí, která ukázala, že jejich vývoj je v měřítku archeologického intervalového datování zcela synchronní. Komparativní studium vychází z klíčových stratigrafií, které zachycují vývoj lokalit v nejstarších fázích jejich existence a z archeologické chronologie nejstarších fází jejich fortifikačních systémů. Nápadná je přitom jednoznačná korelace výstavby prvých mohutných dřevohlinitých fortifikačních systémů, provázená navíc výraznými proměnami keramické produkce. Ta jednoznačně vykazuje nástup vyspělejší technologie, unifikace výroby, a zřejmě tedy profesní specializace řemesla. Rozdíl oproti předchozí heterogenní keramické produkci, charakteristické nejen různorodostí keramické hmoty, ale i zdobných motivů či morfologie nádob, je zcela evidentní. Korelace mezi touto změnou a budováním pevnostního systému se jeví nenáhodná, tedy systémová změna, svědčící o nové formě organizace společnosti a jejich potřebách. Vazbu na absolutní data zajistily jednak datovatelné archeologické prameny (včetně tradiční typologické datace – např. šperk, k dispozici však byla i exaktní data získaná pomocí dendrochronologie), jednak jsou výjimečně právě pro tyto lokality známá některá data historických událostí díky zprávám písemných pramenů (**tab. 1**).

⁵⁵ Karel GUTH, *Praha, Budeč, Boleslav*, in: Svatováclavský sborník I, Praha 1934, s. 686–818.

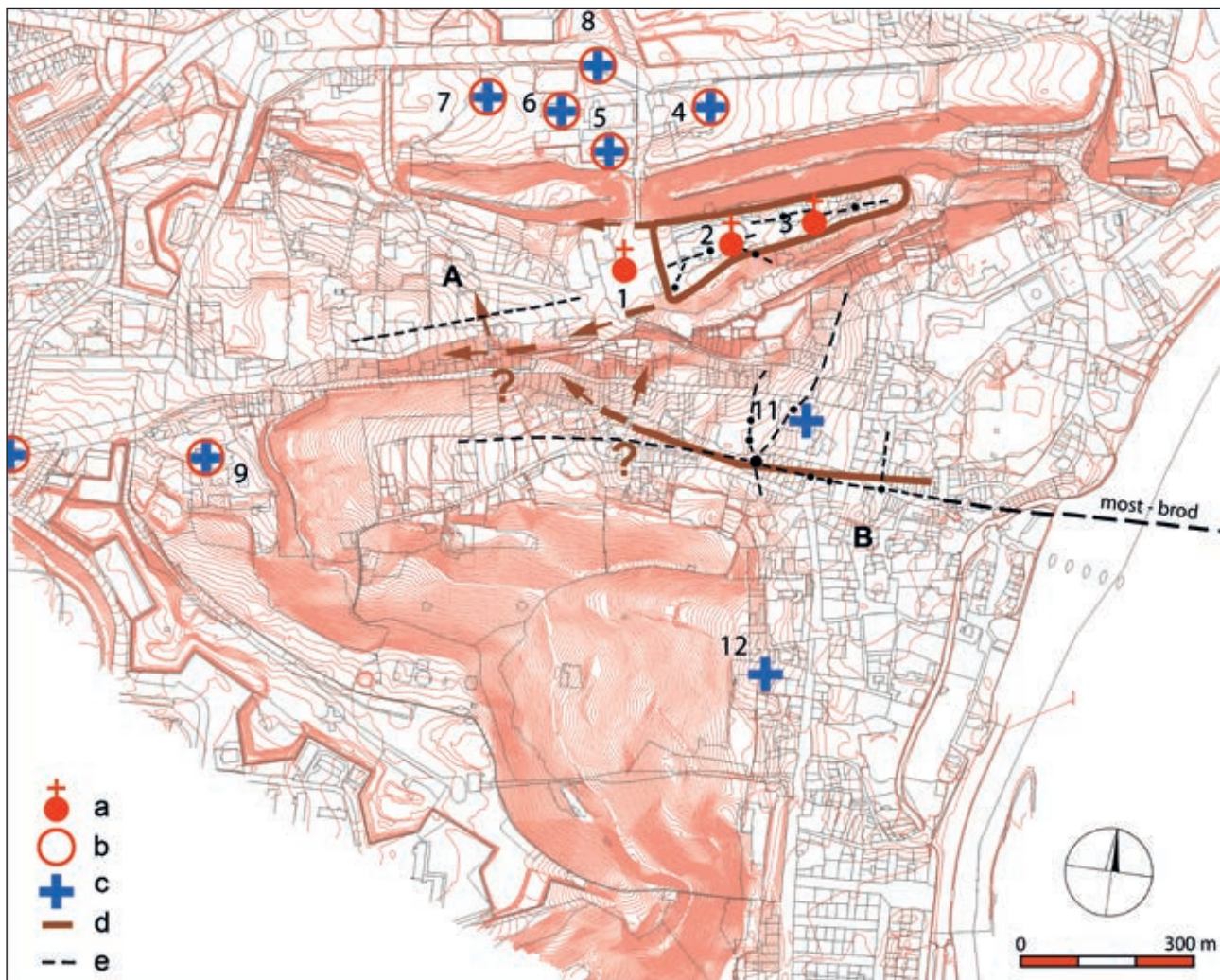
⁵⁶ I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.

⁵⁷ Jinde jde o nálezy solitérní, mimo střední Čechy se pak tyto jevy kumulují v okolí významných center severozápadních Čech – Litoměřic, Zabraun a Žatce. Srov. I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.



Obr. 14a, b. Klecany, okr. Praha-východ

Doklady proměn pohřebního ritu: a – superpozice 3 hrobů z poslední třetiny 9. až 10. století. Nejstarší je dětský hrob 60, nejmladší hrob 59. Oba starší hroby obsahovaly jídlo či pití v nádobě (H 57: 1, H 60: 2). H 59 z přelomu 10. a 11. století s opukovým krytem; b – hrob 64 s nožem (1), nádobou (2), vejcem (3) a kostmi slepice (4). Podle N. Profantové 2010.



Obr. 15. Praha. Historické jádro se schematizovaným opevněním, komunikacemi a rozsahem osídlení

a – doložené kostely s dynastickými pohřby; b–c – pohřebiště s prokazatelným velkomoravským vlivem; d – známá a předpokládaná (čárkovaně, doplněno šípkami) linie středohradištního opevnění; e – komunikace. 1 – kostel P. Marie; 2 – rotunda sv. Víta; 3 – bazilika sv. Jiří; 4 – Královská zahrada; 5 – Jízdárna; 6 – Lumbeho zahrada – bažantnice; 7 – Jelení ul.; 8 – M. Horákové; 9 – Strahov; 10 – Malovanka; 11 – Sněmovní ul.; 12 – Újezd. Podle I. Boháčové, J. Podlisky a T. Cymbalaka.

Rozdíl od situace na Moravě lze za současného stavu poznání spatřovat v tom, že zmíněná přemyslovská centra vykazují, pokud jde o dobu výstavby, typologii opevnění i rozlohu a členění, nápadné rysy jednotného modelu, který bude patrně ověřen i na dalších soudobých lokalitách (nabízí se zvl. Levý Hradec), zatímco moravská skutečnost je podle aktuálních výsledků studia, alespoň v případě archeologicky poměrně dobře poznáných center Mikulčic, staroměstsko-uherskohradištské aglomerace a Pohanska, zcela odlišná. Nesouměřitelná je i četnost sakrálních staveb, jejichž počet je v Čechách daleko nižší, zmínit lze i absenci rozlehlejších projektů, např. baziliky. Určité rozdíly naznačuje i výpověď pohřebních areálů. Jak jsme již konstatovaly, ve srovnání s centry velkomoravskými však v historickém jádru Čech postrádáme, až na ojedinělé příklady, doklady přítomnosti atributů vojenské složky společnosti. Detailněji jsme se této skutečnosti, která nemusí souviset se stavem výzkumu, ale s posunem významu, který byl zbraním přikládán, věnovaly na jiném místě.⁵⁸ Pohřebiště při českých centrech jsou

také menší, kromě Kouřimi však žádné nebylo prozkoumané v úplnosti. Pohřebiště v Lumbeho zahradě u Pražského hradu a pohřebiště Klecany II se však stavu kompletního prozkoumání dosti blíží. Menší počet pohřbených může ukazovat i na menší koncentrace příslušníků elity a hlavně družiníků. Ovšem je třeba brát v úvahu, že každé centrum má více nekrolí, jejichž počet se u různých center liší. Např. v zázemí Pražského hradu jich bylo objeveno nejméně sedm, v rámci zázemí Levého Hradce jen dvě až tři. V počtu nekrolí rozhodně mají vyšší čísla např. Mikulčice, kde počet pohřebišť celkem, jak v rámci opevněné plochy, tak v jejím zázemí, přesáhl dvanáct. Ostatní kategorie hmotných pramenů stav našich znalostí srovnat ve větší míře nemožňuje.

Čechy v době velkomoravské ve výpovědi archeologických pramenů – shrnutí

Konfrontace historického a archeologického poznání českého prostoru ve sledovaném období naráží především na obtížnost chronologického vymezení „doby velkomoravské“ v prostoru

58 I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.

	Praha	Levý Hradec	Budeč	Boleslav
Písemné prameny	kolem 885 kostel Panny Marie <i>in civitate Pragensi</i> (Kristiánova legenda)	po 882/3 kostel sv. Klimenta uveden jako Hradec (Kristiánova legenda) 982 volba Vojtěcha biskupem	895–915 rotunda sv. Petra	a) před 935 kostel sv. Kosmy a Damiána b) po 930–935? hradba <i>opere romano</i> c) 1039–1046 založení kapituly a baziliky
Archeologické doklady historických zpráv	pozůstatky stavby s hrobkou s velkomoravským šperkem	mladší kostel shodného zasvěcení	dochovaná stavba rotundy; kostelní pohřebiště s velkomoravským šperkem	a) stopy malty (?) b) zbytky základů <i>in situ</i> c) dochovaná stavba
Chronologie první hradby akropole	Praha-Hrad dendrodata: v rámci nebo po 908–917	akropole: nepublikováno předhradí: keramický inventář RS3	pravděpodobně po stavbě rotundy, tj. po 895–915	keramický inventář: kolem, po 900? před hradbou <i>opere romano</i>
Chronologie následné hradby akropole	Praha-Hrad dendrodata: po 921 , po 939 (nejistý původ) keramický inventář z rozšíření příčné hradby: RS3/RS4		keramický inventář: cca 2. pol. 10. století ; po zániku pohřebiště s velkomoravským šperkem	Kosmas (viz písemné prameny): <i>opere romano</i> keramický inventář ze dna zaniklého příkopu: RS3/RS4
Pohřebiště s velkomoravským vlivem	v rámci opevněného areálu i v zázemí (zvl. Lumbeho zahrada)	v zázemí (Žalov I, Žalov II)	v rámci opevněného areálu i v zázemí (Zákolany)	nedoloženo (nálezy z r. 1910 z rozsáhlého pohřebiště v zázemí nedochovány)
Členění a rozloha	akropole: 4 ha západní suburbium: 15? ha jižní suburbium: 17,1 ha	akropole: 3,6 ha suburbium: 2,8 ha	akropole: 3,5 ha suburbium: 11,7 ha druhé suburbium?: 10 ha	akropole: 4 ha suburbium: 11 ha (opevnění nedoloženo)

Tab. 1. Praha, Levý Hradec, Budeč a Stará Boleslav

Východiska pro provázání archeologicky zachycených situací s daty absolutní chronologie (historické prameny – Kosmova kronika, Kristiánova legenda). Doplněno archeologickými údaji o rozloze a členitosti lokalit, odvozenými někdy jen z rozsahu osídlené plochy.

Čech z hlediska vesměs intervalové datace archeologických pramenů. Druhým problematickým momentem je skutečnost, že archeologické poznání prostoru Čech této doby je velice nerovnoměrné a zcela nedostatečné. Ve většině případů neznáme sídelní strukturu, určité povědomí je pouze o existenci sídelních komor v zázemí opevněných center, osídlení mimo ně často indikují pouze známá pohřebiště. Nálezy některých specifických výjimečných pramenů jsou ve srovnání s moravskou situací méně frekventované. Nejlépe poznanou kategorií nemovitých pramenů jsou především centrální lokality prvního řádu, tedy centra se znaky sídel nejvyšších společenských elit, a ve výjimečných případech i s doklady funkcí prostřednictvím písemných pramenů, a dále pohřební areály s nimi vesměs související.

Výjimečné postavení z hlediska kvality pramenů i možné konfrontace výsledků s dalšími obory mediévistiky má vlastní centrum – jádro přemyslovských Čech, kde lze především na základě

novějšího komplexního vyhodnocení dostupných pramenů na sklonku sledovaného období zaznamenat zřetelné tendence ke změnám, které byly posléze završeny vznikem českého státu. K posunu poznání přispěl významně i postupný rozvoj exaktních analýz a interdisciplinárního studia, díky němuž se rozšířila škála využitelných pramenů. Významnou oporou pro ukotvení relativní chronologie bylo zejména vytvoření dendrochronologického standardu pro střední Čechy.

Archeologicky evidované změny projevující se v proměnách podoby centrálních lokalit v historickém jádru středních Čech na přelomu 9. a 10. století vykazují znaky jednotného a navíc synchronního modelu budování mocenských center. Tím se Čechy liší od situace center moravských. Zejména středočeská přemyslovská centra jsou přitom právě v mladší fázi středohradistního období v některých parametrech alespoň v závěru sledovaného období srovnatelná s centry velkomoravskými. K takovým parametrům náleží zejména mohutný fortifikační systém,

doklady elitního prostředí, jednoznačné doklady christianizačního procesu, a to jak písemné tak archeologické v podobě prvých sakrálních zděných staveb a již zmíněných prvých pohřbů v rámci opevněné plochy, případně přímo v kostele či předmětů s křesťanskou symbolikou,⁵⁹ ale např. i rozloha opevněných areálů (někdy ovšem jen hypotetická, avšak odvozená od známého rozsahu osídlené plochy). Evidentní je rozvoj metropole Prahy. Jedním z významných rysů tohoto modelu jsou doklady postupujícího procesu christianizace, silícího v mladší fázi středohradištního období, především v podobě zakládání sakrálních staveb na přemyslovských hradech. Jeho projevy jsou ovšem, pokud jde o počet i rozlehlost sakrálních staveb, ve srovnání s moravskými centry rozhodně skromnější.

V kategorii movitých pramenů můžeme při studiu tohoto přelomového období vycházet z výpovědi proměn drobné hmotné kultury – nejen luxusních předmětů, ale i předmětů každodenní potřeby, včetně základního archeologického pramene – keramiky, která právě v tomto období doznává markantní proměny a vykazuje znaky produktu ze specializovaných dílen. Rozvoj v tomto přelomovém období zaznamenávají i některé další řemeslné aktivity, u některých luxusních předmětů, včetně šperku, se uvažuje o místní výrobě. Na počátku 10. století rozvíjením tradice moravského šperkařství vzniká v Čechách specifický tzv. český šperk animálního stylu (Kouřim, Praha, Libice).

Některé ze změn evidovaných v historickém jádru Čech se projevují i v jiných regionech, především v tradičních sídelních oblastech Polabí případně Poohří. Specifické postavení má v tomto ohledu východní část středních Čech, Kouřim a oblast širšího Kolínska, kde nejspíše existovalo mimořádně významné centrum v 9. století, jehož význam mohl upadat v závěru 9. století v souvislosti s novou pražskou „centralitou“. Na jeho výsadní postavení ukazuje nejen silný velkomoravský vliv, který se projevuje v pohřebním inventáři, ale především kumulace nálezů zbraní, resp. bojovníckých hrobů, jejichž výskyt je ve srovnání s moravským prostředím mimo tento region jevem spíše vzácným. Pohřební areály jsou vedle centrálních lokalit hlavním zdrojem archeologického poznání daného období, běžná sídliště téměř neznáme.

Našemu poznání také vesměs unikají – s výjimkou hradiště v Kouřimi⁶⁰ a mladší situaci na Malé Straně v Praze – předkřesťanská kultovní místa. Ta mohou ležet i mimo centra. Také kategorie depotů⁶¹ je oproti Moravě nepočtená (Mlékosrby, Prachov, Klapý, Semice, Smolnice, Praha – Svěpravice a nejnověji Slavětice v jižních Čechách), naopak disponují Čechy oproti Moravě dvěma hromadnými nálezy karolinských mincí (Martinice, okr. Příbram – čtyři kusy, Jedomělice, okr. Kladno – 65–70 kusů).⁶²

Jednou z podstatných aktuálních otázek studia sledované periody, která je současně obdobím zrodu pozdějšího přemyslovského

státu, je ověření modelu mocenské struktury přemyslovské domény, formulovaného J. Slámou. Současný stav poznání naznačuje nezbytnost jeho revize, ovšem jeho podstata – ovládnutí regionu pomocí několika center rozmístěných kolem ústřední metropole – je zřejmě nadále platná. Tématy dalšího studia je jednak geneze této mocenské struktury a způsob jejího dalšího rozvíjení, včetně budování center nižších řádů, jednak podoba a funkce center v počáteční fázi jejich existence. S tím samozřejmě bezprostředně souvisí i otázka možného poznání struktury venkovského osídlení a zejména jeho detailní podoby, ať již v bezprostředním zázemí centrálních lokalit či mimo něj.

Z výpovědi archeologických pramenů lze vyvodit závěr, že česká elita byla kulturně provázána s moravskou delší dobu, než bylo politické spojení obou zemí (cca 882–894). Velkomoravský vliv v Čechách lze v pohřebním inventáři sledovat nejméně od 70. let 9. století a lze jej doložit v celém prostoru Čech – zejména pak v jejich centrální části, na východním okraji středních Čech a v Čechách severozápadních. Hlavní význam pro poznání akulturace Čech mají Praha, kde se velkomoravský vliv projevuje na celé řadě pohřebišť v pražské kotlině, Levý Hradec, Klecany a Budeč ve středních Čechách, Kouřim, Kolín, Libice na pomezí středních a východních Čech a konečně Želénky, Zabuřany a Rubín v severozápadních Čechách. Zřetelným projevem velkomoravského vlivu v Čechách je např. hrob knížecí manželky v kostele Panny Marie. Právě v pražské kotlině a v nejbližším zázemí Prahy je koncentrace obou nových jevů, tj. nejstarších dokladů christianizace a velkomoravského vlivu zcela markantní. Další oblastí, kde se oba jevy v prostoru středních Čech setkávají, tentokrát s výrazným zastoupením zbraní velkomoravského typu, je východní okraj středních Čech – oblast Kouřimska a bezprostředně sousedící region Kolínska a okolí Libice n. Cidlinou. Sporadický výskyt bojovníckých hrobů v dalších regionech je jevem, který má patrně hlubší podstatu a nejspíše nesouvisí se stavem poznání.

Za podstatnou považujeme také další skutečnost, významnou z hlediska vztahu archeologie k historickému studiu. Archeologie nezávisle na historii totiž dospívá k poznatkům, které jednoznačně potvrzují informace legendy tzv. Kristiána (konec 10. století).⁶³ Výstavba rotundy na Budči a výskyt importovaného křížku s mikulčickou analogií na přilehlém pohřebišti, odpovídá údají Kristiána o Bořivojově křtu na Moravě, poloha kostela Panny Marie s pohřbem ženy s velkomoravským šperkem, v rámci intenzivně osídlené plochy hradčanského předhradí vně hlavních hradeb Pražského hradu, se shoduje s jeho formulací o založení kostela Bořivojem *in ipsa civitate Pragensi*, bohatá pohřebiště na Žalově (I, II), stejně jako nadstandardní nadzemní víceprostorové domy na předhradí, jsou v souladu s aktuální představou o existenci a významu Levého Hradce ve 2. polovině 9. století. Údaj o existenci dvorců potvrzuje např. kriticky zhodnocená nálezová situace na budečské akropoli, nálezy z opevnění Mělníka prokazují existenci Pšova – Mělníka nejpozději na přelomu 9. a 10. století. Nelze rovněž přehlédnout, že některá česká centra s doklady moravského vlivu si uchovávala na rozdíl od vlastní Moravy svůj raně středověký název (Praha, Budeč, Kouřim, Levý Hradec, Tetín). O lokalizaci Velké Moravy na území České republiky tak nemůže být pochyb.⁶⁴

59 I. BOHÁČOVÁ – N. PROFANTOVÁ, *Čechy a Velká Morava*.

60 Naposledy N. PROFANTOVÁ, *Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika*, in: *Studia mythologica Slavica* 15, 2012, s. 79–89. Na Moravě jsou známá především v Břeclavi – Pohansku, a Chotěbuzi – Podoboh, nejednoznačná je interpretace kultovní ohrady v Mikulčicích; naposledy Marek HLADÍK, *Zur Frage der heidnischen Kultstätte in Těšícký les im Suburbium des Burgwalls von Mikulčice*, in: L. Poláček – Jana Maříková Kubková (ed.), *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle*, Internationale Tagungen in Mikulčice 8, Brno 2010, s. 101–121.

61 Skladba železných předmětů je obdobná, ale dosud chybí pro Moravu typické sekerovitě hřivny, s výjimkou sídlištního nálezů na Kolínsku. Naopak se ve východních Čechách objevily hřivny ve tvaru nože, zatím bez analogií a tedy i obtížně datovatelné.

62 M. LUTOVSKÝ – J. VIDEMAN, *Nález denárů Karla Velikého na hradišti Hradec u Hudčic, okr. Příbram*, *Archeologie ve středních Čechách* 15, 2011, s. 523–537.

63 *Legenda Christiani. Passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmilae, avae eius*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978.

64 N. PROFANTOVÁ, *Archeology and written sources on eight-to tenth-century Bohemia*, *Early Medieval Europe* 17, 2009, s. 286–310.

Archeologická rekonstrukce minulosti vychází ze specifických pramenů, které, pokud se jejich výpověď opakuje, mohou postihovat zcela obecné tendence vývoje. Pokud je naopak jejich výpověď izolovaná a jedinečná, zachycují jevy zcela konkrétní a možná i náhodné, které lze interpretovat s větší či menší mírou pravděpodobnosti. Současně, jak se ukazuje na příkladě komparace výpovědi archeologických pramenů s údaji legendy tzv. Kristiána, či na průniku výrazných dokladů velkomoravského vlivu s lokalitami, jejichž jména si uchovala kontinuitu od dob existence Velké Moravy, archeologie středověku může nezávisle na jiných medievistických oborech dospět k obdobné rekonstrukci minulosti a verifikovat či doplnit výsledky jejich bádání.

Prameny

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7. Hannover 1891.

Cosmae Pragensis Chronica Boemorum, ed. B. Bretholz, MGH SRG, Nova Series 2, Praha 1923.

Legenda Christiani. Passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmillaevae eius, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978.

KŘESŤANSKÁ VELKÁ MORAVA A SLEZSKÉ ZEMĚ NA KONCI 9. STOLETÍ

Krzysztof Jaworski

Contacts between the Great Moravia and the area of today's southern Poland became explicit only in the last decade of the ninth century. It should be assumed that cultural influences from Great Moravia reached primarily the area of Silesia and to a lesser extent the area of Malopolska. In Silesia, which is situated in the upper basin of the Oder, items originating from Great Moravia are discovered at archaeological sites linked by archaeologists to the three Silesian tribes recorded in written sources from the 9th century (Golęszyce – Golensizi of Upper Silesia and Ślężanie – Sleenzane and Dziadoszanie – Dadosezani of Lower Silesia). The presence of Great Moravian population in Silesia is also reflected in the christian cemeteries in the southern part of the Upper Silesia (Opava region) and an evidently Great Moravian settlement from the end of the 9th century and the start of the 10th century (Gilów near Niemcza in Lower Silesia).

Key words: Early Middle Ages, Great Moravia and Silesia, cultural and religious influences, items from Great Moravia in Silesia, early medieval settlements

Klíčová slova: raný středověk, Velká Morava a Slezsko, kulturní a náboženské vlivy, velkomoravské nálezy ve Slezsku, raně středověké osídlení

V jistém okamžiku výzkumu velkomoravsko-česko-slezských kulturních vztahů vstoupili archeologové do řešení problematiky christianizace území obydlených v 9. a 10. století slezskými kmeny, která byla dříve vyhrazená pouze historikům. Přijímáním křesťanství v jižním Polsku se zabývá obsáhlá literatura. V dosavadní produkci se střetávají polemické názory příznivců teze o křesťanských slovanských misích vedených svatým Metodějem (nebo obecně velkomoravskou říší) v 9. století s protichůdnými stanovisky, která zcela vylučují možnost jakékoliv misijní činnosti v jižní části Polska během tohoto věku. Podrobnosti této diskuse byly v historické literatuře již mnohokrát prezentovány (viz *Polek 1994*), proto v nynějším příspěvku, i vzhledem k tomu, že se jedná o text především archeologický, nebudou jednotlivé názory již několika generací historiků blíže představeny. Avšak je třeba zdůraznit, že pro téměř všechny badatele bylo „místem činu“, čili územím, kde měla být (nebo podle jiných historiků nebyla) vedena cyrilometodějská či Svatoplukova misie, Malopolsko, neboli horní povodí Visly, které mělo spadat pod knížete Vislanů zmíněného v *Životě sv. Metoděje*. Slezsko se v těchto diskusích v podstatě neobjevuje, nanejvýše někteří historikové předpokládali, že na území Slezska probíhala christianizace souběžně per analogiam k situaci v Malopolsku (např. *Widajewicz 1947, 60*). Nicméně náboženské poměry ve Slezsku byly pro historiky vždy jaksi odvozené, kopírující situaci rekonstruovanou pro povodí horní Visly.

Za předpokladu, že se nejstarší kontakty raně středověkých obyvatel Slezska s křesťanstvím mohly odehrávat již během 9. století, je možné poukázat pouze na dvě centra, odkud by se nové ideologické vlivy do této části Evropy mohly šířit. Prvním byla velkomoravská říše sousedící se Slezskem na jihu a jihovýchodě, kde se křesťanství objevilo ve 3. desetiletí 9. století a upevnilo s příchodem misie Cyrila a Metoděje po roce 863. Druhým centrem, jehož křesťanské tradice jsou o několik staletí starší, byl francký stát, v té době pod vládou panovníků z dynastie Karlovců. Avšak v 9. a na počátku 10. století bezprostředně s územím

dnešního Slezska nesousedil. Kulturní vlivy vycházející z karolinského prostředí, jejichž součástí mohly být také křesťanské myšlenky, by tedy pronikaly na území horního a středního povodí Odry nepřímou, přes území Čech (na jihovýchod od Slezska) nebo Lužice (na západ od Slezska) oddělující tyto dvě kulturní sféry. I přes dobrý stav výzkumu archeologických lokalit datovaných do 9. a počátku 10. století, se dosud nepodařilo objevit jakýkoliv artefakt, který by mohl být důkazem „importu“ tradice a ideologie z karolinského západu. Zůstává tedy eventualita přejímání křesťanské víry z Velké Moravy. Donedávna se i tento směr pronikání raně křesťanských vlivů zdál být mnoha historikům a prakticky všem archeologům málo pravděpodobný. Skepse badatelů tkvěla v zásadním argumentu – v nedostatku pramenů. Skutečně až donedávna chyběly ve Slezsku a především na území Dolního Slezska nálezy, které by se daly charakterizovat jako velkomoravské. V posledních dvaceti letech se tato situace dost radikálně změnila. Do té míry, že dnes můžeme hovořit nejen o velkomoravsko-slezských kontaktech na sklonku 9. a na počátku 10. století, ale také o snaze zavést v Horním i Dolním Slezsku nový kult – křesťanství.

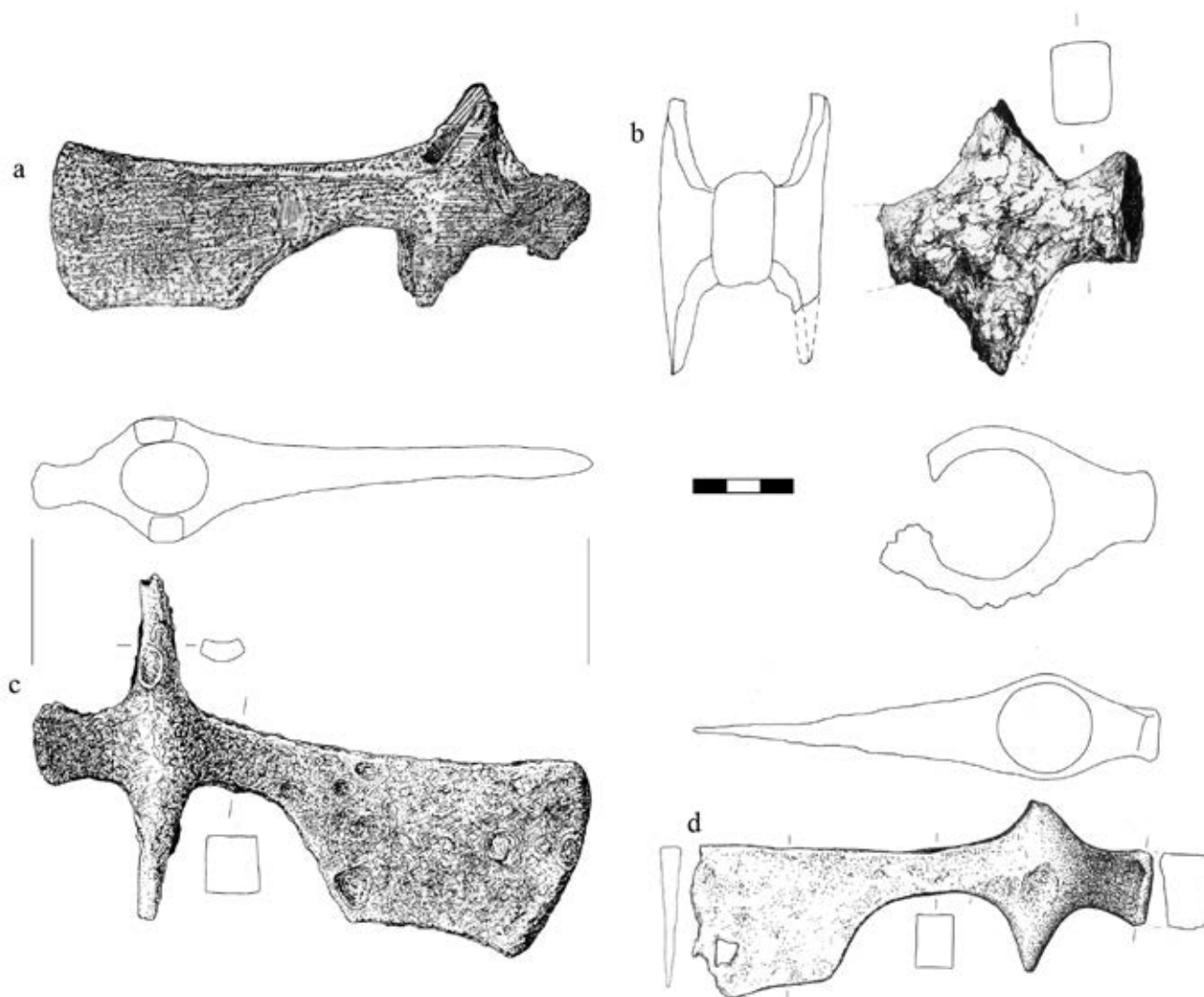
Než přejdeme k podrobnějšímu zhodnocení nálezů z území Slezska, které by poukazovaly na starší snahu o christianizaci alespoň jeho části 11 (jižní části této historicko-geografické země) sahající do 9. století, je třeba alespoň ve zkratce připomenout hlavní teze diskuzí polských archeologů v otázce slezsko-moravských vztahů. V archeologické literatuře se tato problematika objevuje teprve v 70. letech 20. století, tedy mnohem později než ve vědeckých pracích polských historiků, kteří vedli mnohdy bouřlivou diskusi nad tímto problémem již o několik desítek let dříve. Tento fakt vycházel ze skutečnosti, že z hornoslezských a dolnoslezských raně středověkých lokalit nebyly evidovány větší a početnější soubory nálezů nepochybně velkomoravské provenience. Významný objev kostrového, tedy křesťanského, mohylového pohřebiště na sklonku 40. let 20. století ve Stěbořicích u Opavy v českém Slezsku, kde byly odkryty hroby s typicky velkomoravskou výbavou, byl

více než 20 let polskými badateli v podstatě přehlížen a i později nejednoznačně interpretován. Ostatně rovněž česká literatura se o etnicitě pohřbených ve Stěbořicích nevyjadřovala jednoznačně (Dostál 1966, 171; Kouřil 1994, 68).

Prvním archeologem, který poukázal na existenci velmi intenzivních kontaktů mezi Slezskem a Velkou Moravou v 9. století, byl vratislavský badatel Józef Kaźmierczyk. Během výzkumu několika dolnoslezských hradisek datovaných do 9. a 10. století si povšiml, že zejména v jižní části regionu se na mnoha z nich často objevují kamenné plenty. S tímto typem opevnění, charakteristickým pro české a moravské raně středověké fortifikační stavitelství, se na jiných polských hradiscích téměř nesetkáváme (na mnoha opevněných lokalitách se sice objevují tzv. kamenné pláště tvořené říčními valouny či ledovcovými souvkami, jde však o zcela jiný fortifikační prvek i typ konstrukce; viz *Dzieduszycka 1978; Kaźmierczyk 1978; 1983*). J. Kaźmierczyk, který spatřoval jižní prvky také v keramice z některých slezských hradisek s kamennými plentami (např. Gilów, Niemcza a Dobromierz), spojoval existenci kamenného obložení valů ve Slezsku s bezprostředními velkomoravskými vlivy pronikajícími na území jižního Dolního Slezska (*Kaźmierczyk 1983, 240*).

Koncepce J. Kaźmierczyka nebyla polskými archeology obecněji akceptována. Objevily se také protichůdné názory poukazující na možnost, že se kamenné plenty objevují ve Slezsku v důsledku kontaktů s široce chápaným okruhem karolinské kultury, a tedy pod vlivem impulsů přicházejících do Slezska nikoliv z jihu, ale ze západu (*Wachowski 1992, 79*). Je třeba zdůraznit, že tato diskuse, vedená v 80. letech minulého století, neměla oporu v konkrétních, jednoznačně velkomoravských archeologických pramenech. Šlo spíše o intuitivní přístup badatelů, který byl v případě J. Kaźmierczyka, jak se později ukázalo, správný.

Jednotlivé archeologické nálezy, které dnes můžeme interpretovat jako velkomoravské, byly ve Slezsku zaznamenány již v meziválečném období. Byly však roztroušeny na rozlehlém území téměř celého Slezska. Výzkumy německých archeologů přinesly nálezy např. sekery bradatice v Popęszycích u Nowé Soli (**obr. 1a**), několika součástí výzbroje v Gostyni u Hlohova a velkomoravské ostruhy v Piechocicích u Nemođlina v Opolském Slezsku. Žádný z těchto nálezuů však nebyl badateli, kteří jej publikovali, označen jako velkomoravský. Snažili se tyto předměty spojovat se zcela jinými směry raně středověkých kulturních vlivů, zejména západoevropskými.



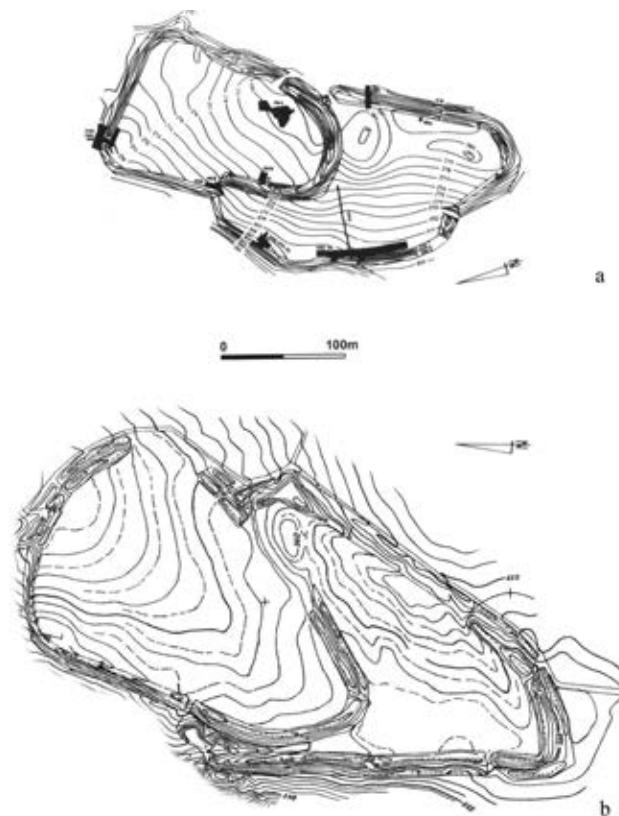
Obr. 1. Velkomoravské sekery typu bradatice z oblasti Slezska:

a – Popęszyce, okr. Nowa Sól; b – Wałbrzych, hradiště Stary Książ; c – okolí Łądek-Zdrój, okr. Kłodzko; d – Stupice, okr. Dzierżoniów. Podle Jahn 1937, Jaworski 2005, Konczewska – Konczewski 2009. Bradatice ze Stupic dosud nepublikovaná – informace Mgr. Tomasz Ciasnochy.

Výrazný přelom nastal na počátku 90. let 20. století. V průběhu několika málo let byl do té doby skromný soubor nálezů několikanásobně zvětšen. Nové výzkumy na hradisku v Gilowě v roce 1991 přinesly nejen několik desítek kovových předmětů velkomoravské proveniencie, ale především jednoznačné potvrzení teze, že keramika z Gilowa, tedy nejpočetněji zastoupená kategorie nálezů na lokalitách, obsahuje rovněž prvky, se kterými se setkáváme na velkomoravské keramice z 9. století (Jaworski – Rzeźnik 1994, 309n.; Rzeźnik 1997, 127n.; Pankiewicz 2005, 375n.; a především Táž 2012). Podrobné rozbory hmotné kultury na hradisku v Gilowě dokládají, že tento objekt byl založen v posledním desetiletí 9. století a fungoval pravděpodobně do 2. desetiletí 10. století. Vznik hradiska v Gilowě na konci 9. století potvrzuje také dendrochronologický rozbor jediného nejlépe zachovaného vzorku dřeva z lokality, určující datum setnutí na rok 896 (Jaworski 2005, 83). Také analýza rozlohy a členění gilowského hradiska umožnila identifikovat četné vazby na velkomoravské pevnostní stavitelství, a to nejen pokud jde o existenci kamenné plenty. Pozornost zaslouží téměř totožné členění hradiska v Gilowě a hradiska v Křenově – Maříně, lokalizovaného na česko-moravském pomezí (obr. 2; Jaworski 2012, 211n., obr. 1–5). Jedním z hlavních závěrů výzkumů hradiska v Gilowě a jeho hmotné kultury bylo zjištění, že se jedná bezpochyby o velkomoravskou iniciativu, realizovanou na území Dolního Slezska (Jaworski 2005, 325n.; Jaworski – Pankiewicz 2008, 205).

Hradisko v Gilowě není jedinou lokalitou v jižní části Dolního Slezska, kde byly objeveny památky velkomoravského původu. V 60. letech 20. století byla nalezena na hradisku v Niemczy, místě vzdáleném sotva 3 km východně od Gilowa, ostruha s ploténkami a k ní patřící přezka. Tento nálezný byl však správně identifikován a publikován teprve o 30 let později (Wachowski 1997, 45n., obr. 31 c, d). Skutečnost, že existuje možnost „velkomoravského horizontu“ hradiska v Niemczy, znovu otevřela diskusi nad záhadným kostrovým pohřebišťem, které zde bylo objeveno na sklonku 19. století. Ve starší literatuře, jak německé z 30. let 20. století (Kurtz 1936, 5, 7, 27, 60), tak i pozdější polské (např. Wachowski 1975, 100n.), bylo pohřebiště v Niemczy datováno dokonce do 7. (?) – 8. století, a to na základě stylistických znaků keramiky nalezené v hrobech. Bylo považováno za nejstarší raně středověkou kostrovou nekropoli ve Slezsku. Analogie k této keramice se hledaly na avarsko-slovanských pohřebištích na území jižního Slovenska. Přestože se objevily koncepce, že by toto pohřebiště mohlo pocházet z 9. století, a jeho výskyt ve Slezsku by pak mohl být výsledkem ideových proudů pronikajících do Slezska z území velkomoravské říše, podrobněji nebyla tato hypotéza argumentována (Parczewski 1979, 31). V posledních letech byla keramika z pohřebiště v Niemczy podrobena důkladné technologické a stylistické analýze provedené A. Pankiewiczovou (2012, 187n.). Dle názoru autorky četné analogie k nádobám z Niemczy nacházíme v hrnčířství jižní Moravy 9. století. Podrobnosti těchto zjištění budou představeny v další části tohoto textu.

Kromě materiálů z Gilowa a Niemczy byly památky velkomoravského typu objeveny ještě na několika dalších lokalitách v jižní části Dolního Slezska. Na hradisku na vrcholu Gromnik u Střelína, zhruba 22 km východně od Niemczy, datovaném do konce 9. – 1. poloviny 10. století, byl nalezen bronzový gombík a nůž k obrábění dřeva. Tyto nože jsou často nalézány na velkomoravských lokalitách, zatímco z polského území jsou známy pouze z míst, kde se nacházely rovněž další předměty velkomoravské proveniencie (Gilów – 2 exempláře, Kraków – Nowa



Obr. 2. Plánky raně středověkých slovanských hradišť z Gilowa, okr. Dzierzoniów v Dolním Slezsku a z Křenova – Mařina na moravsko-českém pomezí.

Podle K. Jaworski 2012.

Huta Mogiła, Trecza; viz Hachulska-Ledwos 1971, 106, obr. LXI: 6; Jaworski 2005, 277n., obr. 143 b, c; Ginalski – Glinianowicz – Kotowicz 2013, obr. 12: 6). V případě Gromniku mohl výskyt předmětů velkomoravského původu potvrzovat hypotézu o velkomoravské nebo české genezi dvouapsidové rotundy z Gromniku, jejíž základy byly odkryty v roce 2003. Tento objev byl již několikrát publikován v domácí i zahraniční literatuře (viz Pankiewicz 2007, 319; Jaworski – Pankiewicz 2010, 345), avšak na základě výzkumů z let 2010–2011 byl nesporně datován až do 15. století.

Skromný, ale zároveň velmi zajímavý soubor nálezů spojených s velkomoravským prostředím, byl objeven na počátku 90. let 20. století na hradisku Stary Książ nedaleko Wałbrzychu. Hradisko se značně liší od soudobých dolnoslezských objektů svou rozlohou a formou. Je mnohem větší než typická slezská hradiska datovaná do 9. a 10. století (má rozlohu 3 ha, zatímco velikost jiných hradů málokdy překračuje 0,5 ha; výjimku tvoří hradisko v Gilowě, které má rozlohu 6,5 ha). Jeho forma reprezentuje typ označovaný v české archeologické literatuře jako „ostrožna“, který se velmi zřídka vyskytuje ve Slezsku. Ve Starém Książu byla nalezena část velkomoravské bradatice (obr. 1b), vedle které byl objeven železný srp. Nejzajímavějším nálezem je jednostranně pozlacený křížek z bronzového plechu. Původně se mohlo jednat o kování dřevěné schránky (relikviáře?) a četné analogie nacházíme na velkomoravských pohřebištích ve Starém Městě (Hrubý 1955, 460, Taf. 68: 1, 2) a Mikulčicích (ústní informace B. Kavánové).

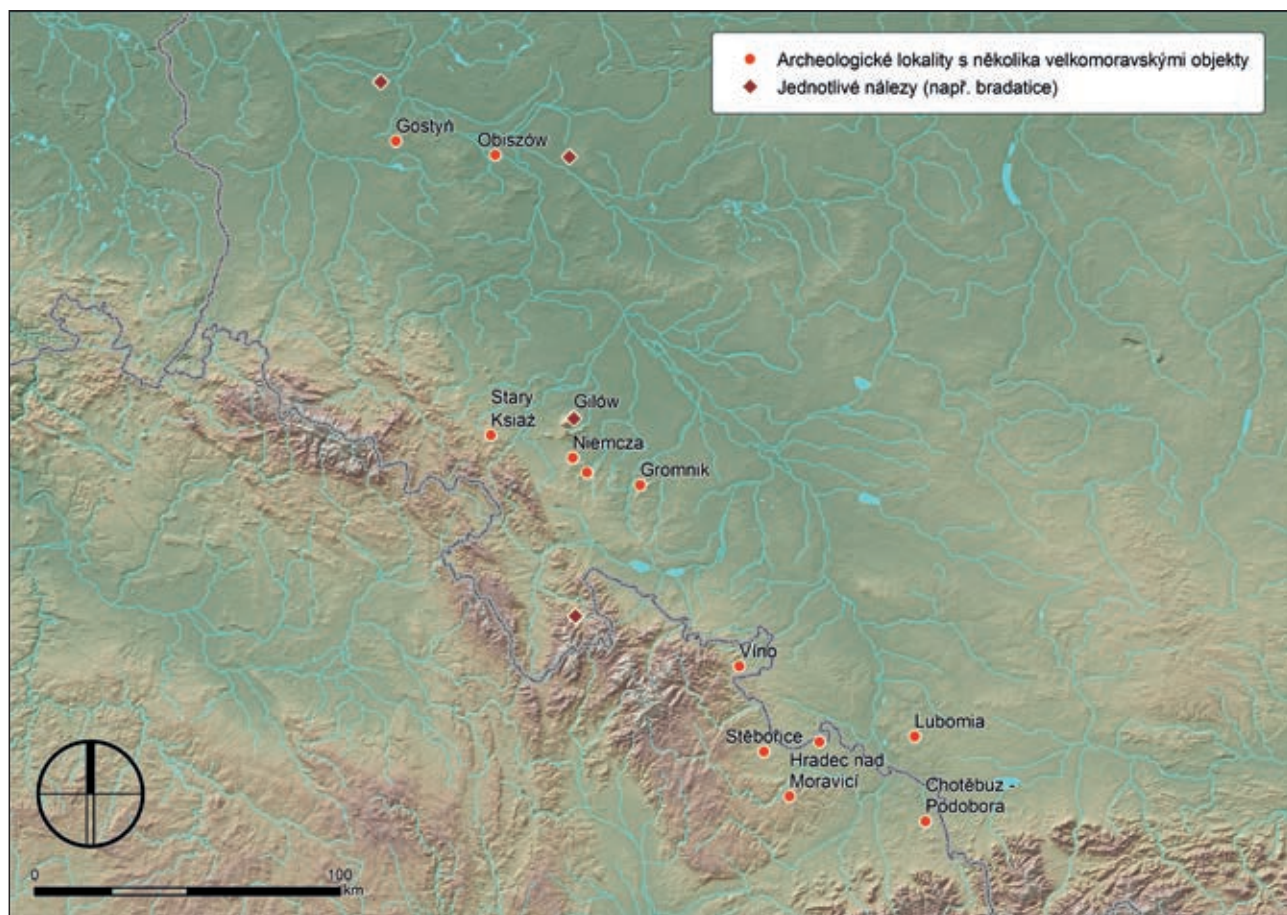
V několika posledních letech se podařilo získat rovněž dvě velkomoravské sekery bradatice nalezené detektoráři. První z nich se našla na území Kladska poblíž města Łądek Zdrój (**obr. 1c**; *Konczewski 2009*, 3), druhá, dosud nepublikovaná, nedaleko vesnice Słupice, vzdálené zhruba 12 km severně od hradiska v Gilowě (**obr. 1d**).

Taková koncentrace velkomoravských nálezů na relativně malém území, které se rozkládá mezi dnešní Vratislaví a horským pásmem Sudet na jihu a jihovýchodě, není určitě náhodná. I když pomineme podrobné zhodnocení všech možností a závislosti velkomoravsko-dolnoslezských kontaktů, můžeme konstatovat, že byly intenzivní a bezprostřední. V případě hradiska v Gilowě můžeme dokonce tvrdit, že tento objekt vznikl jako velkomoravské založení.

Zcela jinou výpověď poskytují nálezy velkomoravských památek ze severních částí Dolního Slezska, na hranici s Velkopolskem. Přesto, že jsou nacházeny na poměrně velkém počtu lokalit, jejich výskyt je třeba interpretovat spíše jako výsledek obchodní výměny, ne nutně přímé angažovanosti (zprostředkovateli mohli být obyvatelé jižní části Dolního Slezska, možná Slezané). Nelze rovněž vyloučit, že některé z těchto předmětů, především součásti výzbroje, se na sever Slezska dostaly v souvislosti s tehdejšími ozbrojenými konflikty. Takovéto zjištění by mohl potvrzovat nálezy několika součástí výzbroje pozdně karolinského typu v destrukční vrstvě hradiska v Gostyni u Hlohova z meziválečného období.

V průběhu výzkumů vedených na této lokalitě již po roce 1990 bylo zaznamenáno několik dalších předmětů velkomoravské provenience, i když se již nejednalo pouze o součásti výzbroje. Kromě domnělé sekery velkomoravského typu, patrně typu lb podle klasifikace V. Hrubého (*Rzeźnik 1998*, 383n.), zde byl objeven také soubor 8 skleněných moravských, tzv. olivovitých korálků. Avšak nebyly nalezeny společně s keramikou, která by se vyznačovala jižními znaky, tak jako v případě Gilowa. Způsobem provedení, výzdobou i obecnými stylistickými znaky se keramika z Gostyně zásadním způsobem neliší od produkce charakteristické pro tento region, např. z nedalekého hradiska v Popeszycích, publikovaného M. Jahnem (*1937*, tab. 13: 7–9) nebo od keramiky z hradiska v Klenici vzdálené od Gostyně přibližně 39 km severním směrem, známé z výzkumů K. Langenheima a E. Petersena (*Langenheim 1936*, obr. 2; *Petersen 1937*, obr. 1–3, 6, 19, 23, 30, 32). Soubor keramiky z Gostyně datuje P. Rzeźnik spíše jednoznačně do 2. poloviny 9. a 1. poloviny 10. století.

S obdobnou situací se setkáváme na řadě jiných lokalit v severní části Slezska, na kterých byly zaznamenány památky původem z Velké Moravy. Vždy se vyskytly v rámci lokálního kulturního kontextu (rozloha i forma lokality, technologické a stylistické znaky keramiky, charakter hospodářské a sídlištní zástavby aj.). Týká se to hradiska v Popeszycích (bradatice), Obiszowě (průvlečka a velkomoravská náušnice), Czeladzi Wielke (náušnice) a nedalekého hradiska v Bruszczewě u Leszna (ostruha s ploténkami a průvlečka), které se v současné



Obr. 3. Mapa nálezů velkomoravského původu z lokalit ve Slezsku.

době nachází již na území velkopolského vojvodství. Jedinou lokalitou, která by mohla potvrzovat tezi o bližších kontaktech dávných obyvatel této části Slezska s křesťanskou Velkou Moravou, je dnes již bohužel zničené kostrové pohřebiště v Ługách (pow. Góra), vzdálené sotva 4 km od Czeladzi Wielke. Z pohřebiště jsou známy pouze dva hroby s velmi chudou výbavou (železný nůž a náušnice). V archeologické literatuře je lokalita sice datována do 1. poloviny 11. století (*Wachowski 1975, 98*), avšak přítomnost náušnice podunajského typu s několikanásobnou esovitou klíčkou v jednom z hrobů, čili formy datované na Slovensku dokonce do 2. poloviny 8. až 1. poloviny 9. století, by vyžadovala znovu analyzovat časové zařazení této lokality.

Třetí oblast ve Slezsku, kde jsou nacházeny památky velkomoravského typu, je jeho česká část a severně přiléhající území polské části Horního Slezska. V českém Slezsku se s velkomoravskými nálezy setkáváme na dvou hradiscích (Chotěbuz – Podobora u Českého Těšína a Víno u Bruntálu), třech nesporných kostrových pohřebištích (Stěbořice u Opavy, Opava – Hoštice, Hradec nad Moravicí) a jednom domnělém (Hněvošice). Tyto nekropole, jednoznačně ukazující na přítomnost křesťanského ritu, byly již dříve velmi podrobně prezentovány v české archeologické literatuře.

Na polské straně hranice k této skupině patří hradisko v Lubomi u Wodzisławi Śląského, kde byl nalezen poměrně značný počet různých předmětů velkomoravského typu (náušnice, skleněný gombík, některé druhy železného nářadí, aj.). Keramika z Lubomi, kromě jednotlivých příkladů hrncířských značek, však jižní značky nevykazuje a zásadním způsobem nevybočuje z keramické produkce známé z ostatních lokalit této části Horního Slezska, datovaných do 9. a 10. století.

Shrneme-li dosavadní závěry, můžeme konstatovat, že slezské archeologické lokality s velkomoravskými kulturními prvky vytvářejí tři uskupení (**obr. 3**). Geograficky nejbližve velkomoravské řší se nachází jižní hornoslezské uskupení, které se rozkládá mezi Hradcem nad Moravicí, Těšínem a Ratiboří. Druhé uskupení (jižní dolnoslezské) zahrnuje území na jih od Vratislavi, v krkonošsko-jesenickém podhůří a při úpatí orlické oblasti (střední Sudety). Třetí uskupení (severní dolnoslezské), nejvíce vzdálené od velkomoravského centra, lokalizujeme na severní a severozápadní periférii Dolního Slezska. Stojí za zmínku, že podle názorů mnoha historiků a archeologů právě tyto tři vydělené oblasti byly v 9. a 10. století osídleny třemi, v písemných pramenech nejlépe doloženými slezskými kmeny – Holasici (jižní hornoslezské uskupení), Slezany (jižní dolnoslezské uskupení) a Dědošany (severní dolnoslezské uskupení). Tyto kmeny znamenal nejen *Bavorský Geograf* (kolem 846), ale také pozdější kroniky a listiny (*Dětmarova kronika, listina pro pražské biskupství z r. 1086* aj.)

Archeologické prameny naznačují relativně ranou christianizaci Slezska, neboť o téměř půl století předchází přijetí křesťanství ve státu Měška I. v roce 966. Takovéto doklady známe pouze ze dvou uskupení – jižního hornoslezského a jižního dolnoslezského. Zvláště patrné jsou v Horním Slezsku v okolí Opavy. Tamní kostrová pohřebiště se povahou hrobové výbavy neliší od standardních křesťanských pohřbů z jižní části Moravy a Slovenska. V případě některých hrobů ze Stěbořic a Hradce nad Moravicí se dokonce liší *in plus*.

V případě „slezanského“ uskupení nemáme k dispozici až tak přesvědčivé lokality. Známe dosud pouze jedno domnělé kostrové pohřebiště z lokality Niemcza, zároveň však právě zde byl nalezen dosud jediný kovový křížek z území Slezska, datovaný na sklonek 9. nebo do počátku 10. století. V severním dolnoslezském uskupení („dědošanském“) nebyly dosud křesťanské prvky zaznamenány.

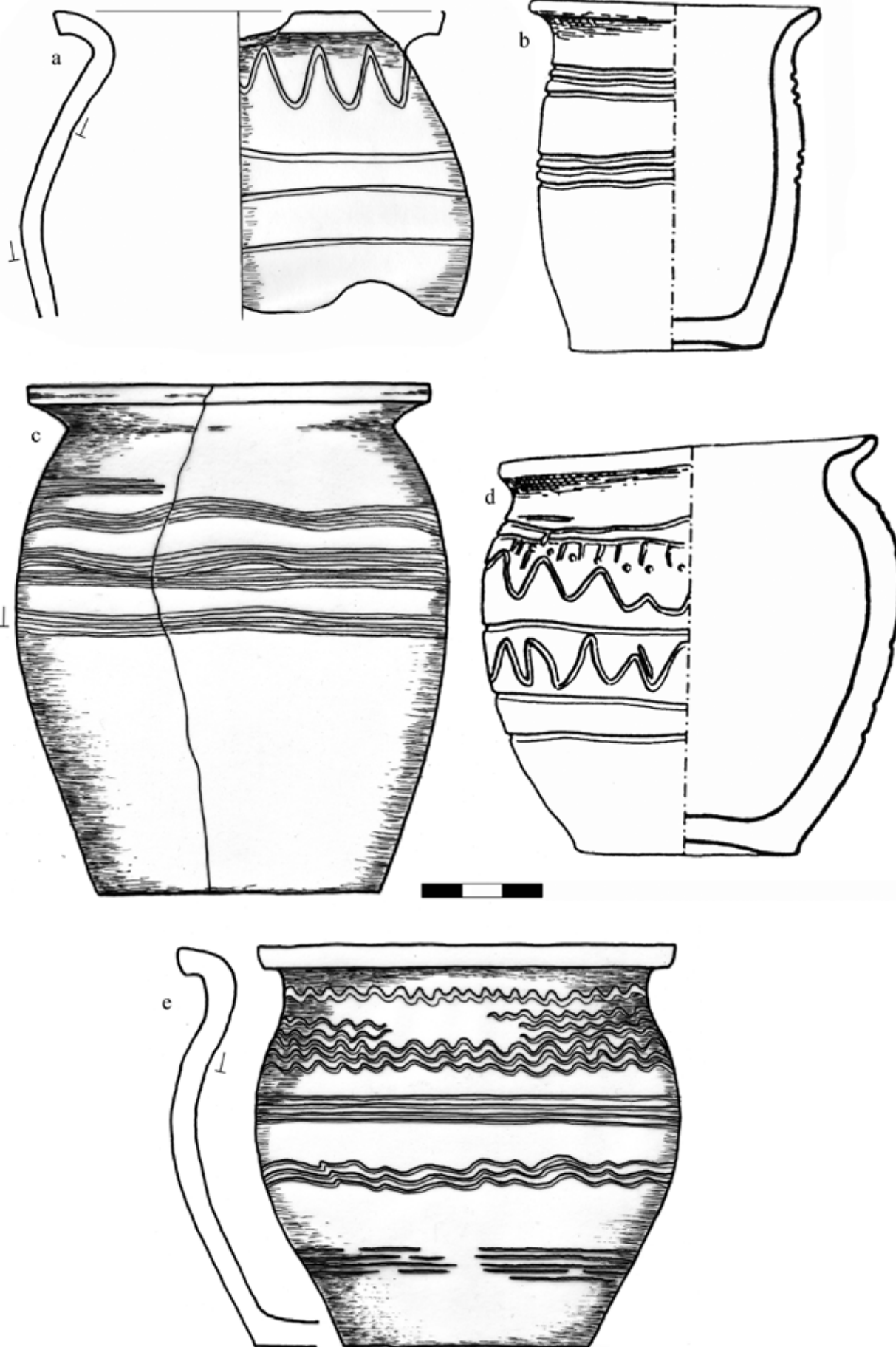
Níže budou blíže představeny archeologické lokality ležící na území současného Polska, které mohou potvrzovat velkomoravské prostřednictví v předávání křesťanských idejí na území Slezska ve 2. polovině 9. století a na počátku následujícího 10. století. Jedná se pouze o dvě lokality ležící v jižní části Dolního Slezska, lokalizované v rámci dříve vymezeného „slezanského“ uskupení.

Jedinou dolnoslezskou sepulkrální lokalitou, jejíž založení a užívání mohlo mít spojitost s velkomoravskými vlivy nebo dokonce fyzickou přítomností Moravanů na tomto území, je pohřebiště označované v literatuře jako Niemcza I. Pohřebiště bylo objeveno náhodně v roce 1894 a nikdy se nestalo předmětem specializovaných archeologických výzkumů. Známé je pouze z několika publikovaných zmínek v německých archeologických periodikách a z dodnes dochovaných pěti nádob pocházejících z hrobů.

Pohřebiště Niemcza I je lokalizováno přibližně 800 metrů severně od hradiska Niemcza, na levém břehu řeky Ślęzy, ve vzdálenosti zhruba 50 m od jejího koryta. V německé archeologické literatuře (*Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift*, sv. 6 z 1896 a sv. 7, sešit 2 z 1897) nalezneme pouze skromné zmínky o odkrytí několika koster. V jedné z jam vedle ženské kostry byl objeven žernov. Výbavu hrobů tvořilo také několik nádob a železných hrotů. První publikované informace o lokalitě nebyly opatřeny ilustracemi ani pohřbů, ani jejich hrobové výbavy.

Teprve v roce 1936 publikoval H. Kurtz fotografie vybraných nádob pocházejících z hrobů (*Kurtz 1936, 5, 7, 27, 60, tab. 1: 2, 5*). Na základě této dokumentace byla niemczanská nekropole shledána nejstarším kostrovým pohřebištěm v Dolním Slezsku a datována dokonce do 7 (?) – 8. století (*Wachowski 1975, 101*). Poukazovalo se na její vazby s podunajským jihem (*Leciejewicz 1991, 223*), šířeji však nebyly analyzovány. Objevovaly se ovšem také hlasy vybízející k zahájení nových důkladnějších výzkumů materiálu z této nekropole (*Parczewski 1979, 31*). Zde je však důležité zdůraznit, že někteří badatelé, uvědomující si nedostatky v publikaci těchto pramenů, brali v úvahu rovněž možnost, že se jedná o mladší horizont využívání pohřebiště spadající do 9. století. Nevylučovali ani jeho souvislost s „eventuálním jižním, velkomoravským vlivem“ (*Wachowski 1975, 69; viz také Jaworski 2005, 226*).

A. Pankiewiczová, která na základě keramického materiálu zkoumala slezsko-moravsko-české kulturní vztahy, rozdělila keramiku z lokality Niemcza I. do dvou skupin. Dvě nádoby (**obr. 4b, d**) lze považovat za starší, „archaizující“, a jejich forma a technologie výroby navazuje na exempláře známé z lokalit datovaných do 8. století. O zbývajících třech nádobách (**obr. 4a, e, c**) autorka píše, že „se nejedná o nádoby typické pro lokality z 9. století z území Slezska“ (*Pankiewicz 2012, 187*) a následně specifikuje znaky (technologické a stylistické), které mají výraznou návaznost na velkomoravskou produkci. Rozsah obtáčení těchto nádob sahá pod zalomení výdutě a samotná maximální výduť je umístěná zhruba v polovině výšky nádoby. Ve srovnání s místní slezskou produkcí je tak umístěna mnohem níže. Výzdoba se



Obr. 4. Keramické nádoby z kostrových hrobů z Niemczy, okr. Dzierżoniów.
Podle A. Pankiewicz 2012.



Obr. 5. Bronzové zlacené kování ve tvaru kříže z hradiště Stary Książ u Wałbrzycha.

Podle K. Jaworski 2005.

neomezuje pouze na horní partii výdutí, ale zahrnuje také spodní část nádoby. Afinity k moravské keramice lze nalézt také v receptuře keramického těsta, ve dvou případech s příměsí drobného tříděného písku, formách s redukováným hrdlem a maximální výdutí umístěnou v polovině nádoby či ve výzdobě jedné z nádob. Ta se během 9. století ve Slezsku vyskytuje pouze zřídka, zato je běžná na nádobách blučinského typu (obr. 4a).

Dvě výše zmiňované nádoby archaického rázu mohou, jak se zdá, pouze zdánlivě zpochybnit datování pohřebiště Niemcza I do 9. století. Na jiných územích obydlených západními Slovany se velmi často setkáváme se vkládáním starších nádob či keramiky do hrobu, jejichž archaické stylistické či technologické vlastnosti však byly současné s těmito pohřby (svého druhu „retro“ stylistika – viz *Měřínský 1985*, 55–59; *Hilczler-Kurnatowska – Kara 1994*, 134n., obr. 13). Keramika tzv. avarsko-slovenského typu datovaná do 8. století se vyskytuje na několika velkomoravských pohřebištích 9. století, např. ve Velkých Bílovicích, kde je považována za archaický prvek hrobové výbavy (*Měřínský 1985*, 55–59).

Za výsledek velkomoravských vlivů lze patrně považovat přítomnost žernovu v jednom z hrobů. Tento druh předmětů se v raně středověkých kostrových pohřebištích v Polsku prakticky nevyskytuje, jediné dva autoři tohoto příspěvku známé příklady pocházejí právě z Niemczy (jeden hrob se žernovem byl objeven na pohřebišti Niemcza I, druhý na nekropoli Niemcza II, čili na pohřebišti založeném ve 2. polovině 10. století, v období, kdy se jižní Slezsko nacházelo pod vládou Čech; viz *Jaworski 2005*, 237–239). Je to situace zcela odlišná od té, jakou

známe z kostrových pohřebišť z území bývalého Československa, kde se s těmito nálezy setkáváme mnohem častěji (*Černohorský 1957*, 528–531; *Marek – Skopal 2003*, tab. 8–10; *Kavánová 2003*, obr. 125).

Prakticky jedinou možností verifikace lokality Niemcza I je zahájení velkoplošného archeologického výzkumu. Nezbytnost provedení výzkumu postuloval již autor tohoto příspěvku (*Jaworski 2000*, 161; *2005*, 327). V roce 2012 provedla A. Pankiewiczová z Archeologického ústavu Vratislavské univerzity na lokalitě Niemcza I zahajovací výzkum. V této první sezóně se však žádný hrob zachytit nepodařilo. Otázka jednoznačné verifikace domnělého velkomoravského pohřebiště v Niemczy tak zůstává i nadále otevřená.

Druhým artefaktem, který naznačuje velkomoravské prostředí v šíření křesťanství na území dnešního Slezska, je již výše zmiňovaný křížek z hradiska Starý Książ. Lokalita se nachází na katastru města Wałbrzych, ve zdejších podhůří (Pogórze Wałbrzyskie). Byly zde vedeny pouze sondážní výzkumy. Výsledkem těchto terénních aktivit bylo získání malé kolekce keramických a kovových předmětů, na jejichž základě byla chronologie objektu stanovena na konec 9., eventuálně počátek 10. století.

Nejvýznamnějším nálezem z tohoto hradiska je jednostranně zlacené kování ve tvaru kříže, zhotovené z 0,8 mm silného bronzového plechu (obr. 5). Na konci jednoho z ramen se nacházely dva malé otvory pro nýtky. Bohužel v průběhu konzervace došlo ke zničení této části předmětu, jelikož se horní část ramene křížku rozpadla. Kování má výšku 4,4 cm, rozpětí ramen činí 4 cm a jejich šířka 2 cm. Forma křížku navazuje na dvě podobná kování nalezená na velkomoravském pohřebišti ve Starém Městě v hrobě č. 309/49. Zde se rovněž jednalo o jednostranně zlacené křížky zhotovené z bronzového plechu s malými otvory na koncích ramen (*Hrubý 1955*, 460, tab. 68: 1, 2; *Galuška 1999*, 260). Dle názoru autorů výzkumu se jednalo o kování dřevěných schránek určených k přechovávání relikvií. Takovéto využití měly naznačovat zbytky dřeva přichycené k vnitřní straně povrchu křížku beze stop zlacení.

Křížek nalezený ve Starém Książu není jediným předmětem velkomoravské provenience z této lokality. Byla zde získána také část železné sekery, s největší pravděpodobností velkomoravské bradatice (*Jaworski 2005*, 289, obr. 152b). I v samotné formě hradiska lze spatřovat jižní vlivy. Jedná se o poměrně rozlehlé hradisko situované na ostrožně, čili na úzkém horském hřbetě, členěné příčnými valy. S takto lokalizovanými a fortifikovanými objekty se v celém Slezsku prakticky nesetkáváme. Kromě Starého Książa má podobnou formu pouze malé hradisko v Myšliborzi (hradisko II) u Jaworu v Kačavském podhůří (Pogórze Kaczawskie). Je tedy pravděpodobné, že v budoucnu provedené archeologické výzkumy na hradisku Starý Książ přinesou další předměty jižní provenience, které prokážou vazby jeho dávných obyvatel s Velkou Moravou nebo Čechami.

Do nastíněné diskuse o možné christianizaci horního povodí Odry (Slezsko) a Visly (Malopolsko) mohou dnes archeologové vnést již řadu nových zjištění. Za pozornost stojí fakt, že předměty datované do 9. a počátku 10. století, které by bylo možné archeologicky zařadit jako křesťanské, byly zaznamenány pouze ve Slezsku. Naproti tomu zcela chybí, přinejmenším do roku 2010, na území Malopolska. Zde je třeba připomenout, že ke slezským lokalitám a nálezům, které můžeme

spojovat s křesťanstvím, patří také tři nebo čtyři kostrové nekropole odkryté v české části Horního Slezska (pohřebiště ve Stěbořicích, Opavě – Hořticích, Hradci nad Moravicí a velmi málo prozkoumané pohřebiště v Hněvošicích), domnělé ploché kostrové pohřebiště v dolnoslezské Niemczy (lok. Niemcza I) a výše zmiňovaný bronzový pozlacený křížek z dolnoslezského hradiska ve Starém Książu, který má blízké analogie na velkomoravských lokalitách (kostrová pohřebiště ve Starém Městě a v Mikulčicích). Srovnáme-li tento stav s na podobné nálezy „chudým“ Malopolskem, operujeme tedy s již dost bohatým a reprezentativním souborem lokalit.

Můžeme si tedy, dle mého názoru, položit otázku, zda území horního Poodří nebylo v 9. a na počátku 10. století cílem misijní akce vedené z Velké Moravy. Dvě nejreprezentativnější lokality ve Slezsku, které obsahují velkomoravské prvky, vznikly v posledním desetiletí 9. století. Tak je tomu v případě kostrového pohřebiště ve Stěbořicích (poukazuje na to charakter ozdob, šipek a keramiky v hrobech) a hradiska v Gilowě (chronologie vypracovaná na základě archeologického materiálu potvrzená dendrochronologickými daty na rok 896). Výskyt většího množství velkomoravských předmětů na holasickém hradisku v Chotěbuzi – Podobově rovněž spadá do konce 9. století. Můžeme tedy soudit, že velkomoravská christianizační akce ve Slezsku (zdůrazněme, že hypotetická a vedená snad pouze mezi Holasici a Slezany) byla realizovaná v posledním desetiletí 9. století. Současně se jednalo o poslední etapu územního rozšíření velkomoravské říše, která spadá do posledních let vlády Svatopluka I. († 894) a krátkého období panování posledního velkomoravského knížete Mojmíra II. Pouze o několik let tak předcházela blížící se maďarskou katastrofou a rozpad mojmirovského státu kolem roku 906.

Literatura

- Karel ČERNOHORSKÝ, *Žernovy v hospodářsko-společenském vývoji časného středověku*, Památky archeologické 48, 1957, s. 495–548.
- Bořivoj DOSTÁL, *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*, Praha 1966.
- Božena DZIEDUSZYCKA, *Ze studiów nad wczesnośredniowiecznymi technikami budownictwa obronnego. Umocnienia wczesnośredniowiecznego Kaszowa w województwie wrocławskim*, Slavia Antiqua 24, 1977, s. 73–118.
- Luděk GALUŠKA, *Archaeological sources for christianity in Great Moravia*, in: Thessaloniki – Magna Moravia, Thessaloniki 1999, s. 253–271.
- Jerzy GINALSKI – Marcin GLINIANOWICZ – Piotr N. KOTOWICZ, *Elementy „południowe” w kulturze materialnej mieszkańców Kotliny Sanockiej w IX–X w.*, in: Jan Gancarski (ed.), *Transkarpacie kontakty kulturowe w okresie lateńskim, rzymskim i wczesnym średniowieczu*, Krosno 2013, s. 381–432.
- Renata HACHULSKA-LEDWOS, *Wczesnośredniowieczna osada w Nowej Hucie – Mogile*, Materiały Archeologiczne Nowej Huty 3, Kraków 1971.
- Zofia HILCZER-KURNATOWSKA – Michał KARA, *Die Keramik vom 9. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts in Großpolen*, in: Čeněk Staňa (ed.), *Slawische Keramik in Mitteleuropas vom 8. bis zum 11. Jahrhundert*, Internationale Tagungen in Mikulčice 1, Brno 1994, s. 121–141.
- Vilém HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na Valách”*, Praha 1955.
- Martin JAHN, *Der Burgwall von Popschütz der Freystadt, Alt-schlesien 7/1, 1937*, s. 93–112.
- Krzysztof JAWORSKI, *Niemczański zespół grodowy na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia*, in: Marta Młynarska-Kaletynowa – Edmund Małachowicz (red.), *Śląsk około roku 1000*, Wrocław 2000, s. 149–162.
- Krzysztof JAWORSKI, *Grody w Sudetach (VIII–X w.)*, Wrocław 2005.
- Krzysztof JAWORSKI, *Nowe velkomoraviana z grodziska z końca IX i początku X wieku w Gilowie na Dolnym Śląsku*, in: Jiří Doležel – Martin Wihoda (ed.), *Mezi raným a vrcholným středověkem. Pavlu Kouřilovi k 60. narozeninám přátelé, kolegové a žáci*, Brno 2012, s. 209–234.
- Krzysztof JAWORSKI – Aleksandra PANKIEWICZ, *Badania na grodzisku z końca IX–początku X wieku w Gilowie koło Niemczy w latach 2004–2006*, Śląskie Sprawozdania Archeologiczne 50, 2008, s. 181–210.
- Krzysztof JAWORSKI – Aleksandra PANKIEWICZ, *Eine Zwei-Aspiden-Rotunde auf dem Berg Gromnik in Niederschlesien. Ein Sakralobjekt großmährischer Herkunft oder eine spätmittelalterliche Bauhybride?*, in: Lumír Poláček – Jana Maříková Kubková (ed.), *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice 8*, Spisy Archeologického Ústavu AV ČR Brno 41, Brno 2010, s. 345–365, tab. 26–27.
- Krzysztof JAWORSKI – Paweł RZEŹNIK, *Kontakty z Morawami i (lub) Czechami około IX/X wieku w świetle nowych danych z badań w Gilowie w 1992 roku*, Śląskie Sprawozdania Archeologiczne 35, 1994, s. 307–328.
- Blanka KAVÁNOVÁ, *Mikulčice – pohřebiště v okolí 12. kostela*, in: N. Profantová – B. Kavánová, *Mikulčice – pohřebiště u 6. a 12. kostela*, Spisy Archeologického Ústavu AV ČR 22, Brno 2003, s. 211–413.
- Józef KAŹMIERCZYK, *Kamienne elementy obronne grodów śląskich w VIII–XI w.*, in: Małgorzata Niemczyk (red.), *Początki zamków w Polsce*, Prace Naukowe Instytutu Historii Architektury, Sztuki i Techniki Politechniki Wrocławskiej 12, Seria: Studia i Materiały 5, Wrocław 1978, s. 33–49.
- Józef KAŹMIERCZYK, *Grodzisko w Dobromierzu koło Bolkowa. Studium do badań pogranicza Państwa Wielkomorawskiego na Śląsku*, Acta Universitatis Wratislaviensis 616, Studia Archeologiczne 13, 1983, s. 159–244.
- Magdalena KONCZEWSKA – Paweł KONCZEWSKI, *Nowe znalezisko czekana typu bradatica z Gór Złotych / New find of a bearded axe from the Złote Mountain*, in: XVI Śląskie Spotkania Archeologiczne, Karłów 27–29. 05. 2009 / The 16th Silesian Archaeological Meetings. Abstrakty / Book of abstracts, Wrocław 2009, s. 31–32.

Pavel KOUŘIL, *Slovanské osídlení Českého Slezska*, Brno – Český Těšín 1994.

Heinrich KURTZ, *Slawische Bodenfunde in Schlesien*, Breslau 1936.

Kurt LANGENHEIM, *Ein slawischer Burgwall bei Kleinitz Kr. Grünberg*, *Alt-schlesische Blätter* 11/6, 1936, s. 189–190.

Lech LECIEJEWICZ, *Umacnianie państwowości a przełom cywilizacyjny na przykładzie Śląska w XI–XII wieku*, in: Lech Leciejewicz (red.), *Od plemienia do państwa. Śląsk na tle wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej*, Wrocław – Warszawa 1991, s. 207–229.

Otto MAREK – Rostislav SKOPAL, *Die Mühlsteine von Mikulčice*, in: Lumír Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice* 5, Brno 2003, s. 497–586.

Zdeněk MEŘÍNSKÝ, *Velkomoravské kostrové pohřebiště ve Velkých Bílovicích. K problematice venkovských pohřebišť 9.–10. stol. na Moravě*, Praha 1985.

Aleksandra PANKIEWICZ, *Die Tonflaschen vom Fundplatz in Gielów bei Niemcza*, in: Pavel Kouřil (ed.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas. Materialien der internationalen Fachkonferenz, Mikulčice, 25.–26. 5. 2004*, *Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno* 25, Brno 2005, s. 375–379.

Aleksandra PANKIEWICZ, *Średniowieczne założenie obronne na górze Gromnik (Dolny Śląsk)*, *Archaeologia Historica* 32, 2007, s. 319–332.

Aleksandra PANKIEWICZ, *Relacje kulturowe południowego Śląska i północnych Moraw i Czech w IX–X wieku w świetle źródeł ceramicznych*, Wrocław 2012.

Michał PARCZEWSKI, *Kształtowanie się osadnictwa wczesnośredniowiecznego na Opolszczyźnie*, in: Bogusław Gediga (red.), *Kształtowanie się kultury wczesnopolskiej na Opolszczyźnie*, Opole, 1979, s. 25–40.

Ernst PETERSEN, *Der Burgwall von Kleinitz Kr. Grünberg*, *Alt-schlesien* 7/1, 1937, s. 59–75.

Krzysztof POLEK, *Państwo Wielkomorawskie i jego sąsiedzi*, Kraków 1994.

Paweł RZEŹNIK, *Elementy południowe w ceramice śląskiej w IX–X wieku*, in: Krzysztof Wachowski (red.), *Śląsk i Czechy a kultura wielkomorawska*, Wrocław 1997, s. 127–134.

Krzysztof WACHOWSKI, *Cmentarzyska doby wczesnopiastowskiej na Śląsku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975.

Krzysztof WACHOWSKI, *Kultura karolińska a Słowiańszczyzna Zachodnia*, *Studia Archeologiczne* 23, *Acta Universitatis Wratislaviensis* 1382, Wrocław 1992.

Krzysztof WACHOWSKI, *Śląsk w dobie przedpiastowskiej. Studium archeologiczne*, Wrocław 1997.

Józef WIDAJEWICZ, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947.

KONTAKTY VELKOMORAVSKÉ ŘÍŠE S KMENY Z OBLASTI MALOPOLSKA – KRÁTKÁ EPIZODA NEBO SPOLEČNÉ KOŘENY?

Jacek Poleski

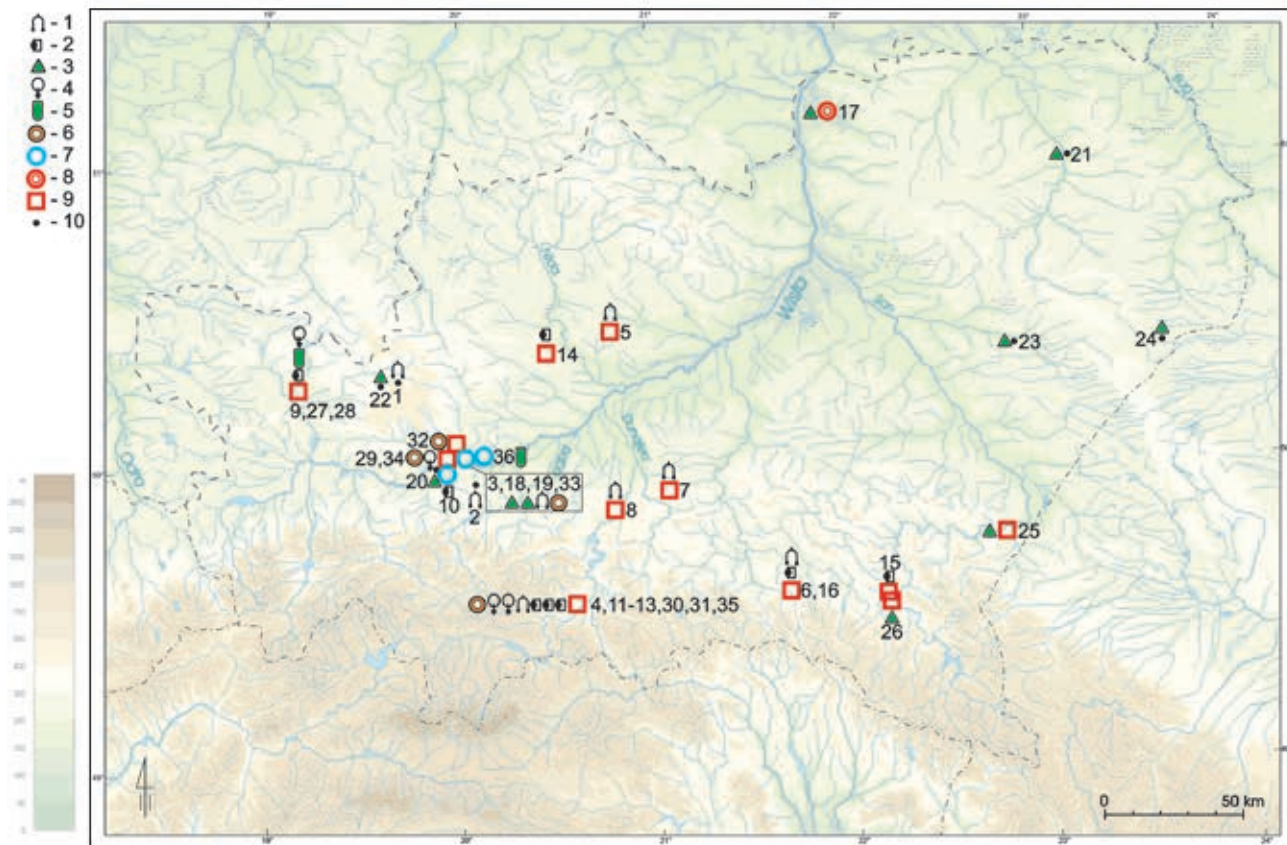
Examples of weapons and parts of riding equipment (or their copies) found in Lesser Poland (26 finds) and made in Great Moravia represent a significant number of all objects of this category that date back to the 9th century. Also the jewels dated back to the 9th century (5 finds) are mostly considered as Great Moravian artifacts. All objects mentioned above arrived at the area north of the Carpathian Mountains through the Moravian Gate and probably also through the Carpathian passes, following the trails along the rivers Váh, Poprad, and Dunajec, and from the Tisza headwater area through the Dukla Pass. In general we can say that the archaeological source analysis confirmed relatively intense contacts of the Great Moravian Empire and the tribes settled in South Poland, realized in the second half of the 9th century. At this moment, however, it is not possible to give any more details about the character of these contacts. No convincing evidence has been found of Moravian troop's campaign, nor of the integration of these areas into the Great Moravian Empire. No evidence of local people christianization has been found either.

Key words: Moravia, Lesser Poland, interregional contacts

Klíčová slova: Morava, Malopolsko, meziregionální kontakty

K nejzajímavějším tématům polské medievistiky patří vztahy Velké Moravy s kmeny sídlícími v Polsku. Když autor díla *Život Metodějův* v několika větách poskytl informaci o „pohanském, velmi silném knížeti,“ a o jeho konfliktu s „křesťany“ (tedy pravděpodobně Moravany), nemohl tušit, jak dlouhou a rozhořčenou polemiku mezi historiky jeho stručná slova vyvolají. Pro nás bezejmenný panovník Vislanů, který působil ve 2. polovině 9. století, vzbudil totiž u Metodějova životopisce jen letmý zájem. Někteří historikové a archeologové však na textu čítajícím pár desítek slov vystavěli promyšlenou konstrukci, z níž vyvstal obraz mocného „státu“ Vislanů, jejichž panovník se dostal do konfliktu s moravským Svatoplukem. Svatopluk prý později jihopolské území dobyl. V důsledku těchto událostí mělo pak být obyvatelstvo jižního Polska christianizováno podle „slovanského ritu“ (*Widajewicz 1947*). Prakticky od počátků takovýchto studií existoval ale i opoziční proud, který se postavil všem příliš daleko zacházejícím hermeneutickým pokusům o výklad tohoto pramene. Přední zástupce tohoto proudu Gerard Labuda shrnul dosavadní diskuze tím, že poukázal na fakt, že v analyzovaném prameni je řeč pouze o nuceném křtu knížete Vislanů „na cizí půdě“. Svědectví o dobytí jižního Polska Svatoplukovými oddily a začlenění tohoto území do státu Moravanů je zde obsaženo stejně málo jako svědectví o christianizaci tamního obyvatelstva (*Labuda 1988, 125; 1994, 73–76; tam také starší literatura*). K. Polek (*1994, 47–49*) připoustí možnost, že ve Svatoplukově době existovala tributární závislost Vislanů na moravském státu. Na to by mohl poukazovat objev depotu se 4212 železnými sekerovitými hřívnami v Krakově. Současný stav poznání však tuto tezi nepotvrzuje (existují mimo jiné vážné pochybnosti ohledně datování depotu). Většina historiků se dnes přiklání ke skeptickým názorům G. Labudy, mj. i k jeho stanovisku k případné christianizaci obyvatel Malopolska prostřednictvím moravských misionářů koncem 9. století (*Lešny 1982; Szczur 1994; Ožóg 1994; Wyrozumski 1994; Panic 2000, 118–119; K. Polek 2001; Moszyński 2001*).

Jelikož možnosti analýzy dostupných historických pramenů jsou už z velké míry vyčerpány, může pokrok do bádání vnést jedině zkoumání archeologických pramenů, jejichž objem stále narůstá. Začátkem 80. let 20. století shrnul dosavadní stav vědění o kontaktech moravského státu s jihopolským obyvatelstvem K. Wachowski (*1981; 1982*). Vyplývalo z něj, že takových kontaktů bylo velmi málo. Jelikož k některým vědeckým metodám použitým v citovaných pracích byly vzneseny výhrady (*Poleski 1991, 194–196; 1993–1994*), a kromě toho v jižním Polsku byly učiněny další nálezy velkomoravské proveniencí (*Poleski 1988; 1989; 1997; 2003; Jaworski 1997; 2001; 2005, 271–280*), revidoval K. Wachowski od základu své dřívější názory (*Wachowski 1991; 1994; 1997b*). Je překvapující, že začátkem 80. let 20. století, kdy se K. Wachowski negativně vyjádřil o kontaktech Velké Moravy s kmeny obývajících území dnešního Polska, bylo už dávno známé kostrové pohřebiště v obci Stębořice u Opavy severně od hraničního hřebenu Sudet (*Dostál 1966, 171–175, tab. XLVI–XLVIII*). Toto pohřebiště je datováno do 2. poloviny 9. a na začátek 10. století. V tomto regionu se jedná o kulturně „cizí těleso“, které dokládá politickou (a jistě i vojenskou) expanzi moravského státu. Na klíčový význam tohoto pohřebiště pro poznání vztahů jihopolských kmenů s Velkou Moravou upozornil již M. Parczewski (*1982, 107–109, 112–113, 126–127*). Jeho teze o expanzi moravského státu ve 2. polovině 9. století do oblasti Opavské pahorkatiny byla podpořena poměrně nedávným objevem dalšího kostrového pohřebiště z téže doby v Hradci nad Moravicí (*Kouřil 2004; Parczewski 2005, 30–31*). Dnes už nemáme pochybnosti, že kontakty jihopolských kmenů s Velkou Moravou skutečně existovaly. Otevřená je však ještě otázka jejich chronologie, intenzity a charakteru. K příčinám potíží s identifikací archeologických dokladů, které by tyto vztahy potvrdily, patří i okolnost, že při analýze byl opomenut stupeň odlišnosti obou kultur. Tyto rozdíly měly být definovány dřív. V takovém případě by se dalo určit, do jaké míry se tyto odlišnosti mohly zrcadlit



Obr. 1. Předměty velkomoravské provenience nebo jejich napodobeniny.

1 – ostruha s ploténkami; 2 – části garnitur k upevnění ostruh s ploténkami; 3 – sekera typu Id podle A. Nadolského (bradatice); 4 – šperky; 5 – nákončí řemene; 6 – přesleny vyrobené z hlíny nebo vápence z 8. nebo 9. stol. zdobené vlnicí (import nebo napodobenina výrobků z avarského kaganátu nebo Velké Moravy); 7 – sídliště; 8 – sídliště v blízkosti hradiště; 9 – hradiště; 10 – povrchový sběr.

v hmotné kultuře, tedy i v archeologických nálezech (viz *Poleski 1991, 194–196*). Zde je třeba poukázat na zásadní podobnost četných kulturních aspektů u obyvatelstva Velké Moravy a jihopolských kmenů. Rozdíly mezi nimi jsou pak viditelné zejména v těch oblastech, v nichž byla kultura velkomoravského státu vystavena silným vlivům zvenčí. Stručně můžeme říci, že tyto vlivy v hmotné kultuře, tedy i v archeologických nálezech, jsou viditelné tam, kde se jedná o některé aspekty víry nově přijaté od Moravanů. Radikálně se proměnil pohřební ritus. Žárové pohřby byly vystřídány inhumací. Změnila se i vnější forma pohřebišť. U většiny se již nevršily mohyly, ale byly kopány mělké hroby. Na mnoha hradištích se objevil nový druh staveb, který byl Slovanům doposud neznámý, totiž kostely. Pozůstatky těchto zděných staveb jsou na území velkomoravského státu zaznamenávány poměrně často. V pevnostním stavitelství se velkomoravská hradiště odlišují od obdobných areálů v ostatních slovanských oblastech tím, že vnější zdi hradišť jsou stavěny jako tzv. suché zdivo, z kamenů spojených jílem (*Staňa 1985; Procházka 1990; 2009*).

Podobně jako v případě většiny velkomoravských kostelů by vzory těchto obranných staveb měly být hledány na území karolinské říše. Karolinská kultura rovněž ovlivnila výrobu zbraní a jezdecké výstroje. Tento vliv je patrný především v naprostém vytlačení ostruh s háčky ostruhami s ploténkami (*Kavánová 1976; Bialeková 1977*). Ve většině případů bohužel nevíme, které exempláře zbraní a jezdecké výstroje nalezené na území Velké

Moravy byly importem z karolinského prostředí, a které místní výrobou. V každém případě obecné uplatnění nejnovějších karolinských vymožeností v oblasti výzbroje bylo na západoslovanských územích zvláštností samo o sobě. Není ovšem pochyb, že většina šperků (především náušnice a ozdobné knoflíky – gombíky) a kovové části oděvů (především přezky a nákončí opasku) vznikala na Velké Moravě (*Dostál 1966, 39–66*). Ačkoliv i toto odvětví bylo do jisté míry ovlivněno karolinským a v menší míře i byzantským šperkařstvím, v případě většiny šperků se jedná o originální výrobky velkomoravské kultury.

Poté, co byly definovány prvky odlišující velkomoravskou kulturu od ostatních slovanských kultur 9. století, můžeme vyčlenit archeologické nálezy velkomoravské provenience na území Malopolska. Zde však musíme poukázat na fakt, že u většiny movitých památek nelze rozhodnout, zda se jedná o importy z Velké Moravy, nebo o jejich místní napodobeniny. Krátký přehled začneme konstatováním, že ačkoliv archeologové dříve předpokládali u polských obranných staveb velkomoravské vlivy, a sice u části kmenových hradišť, při jejichž stavbě byl užít i kámen, dnes jsou v tomto směru většinou skeptičtí a opatrní. V první řadě se poukazuje na neprecizní datování těchto nalezišť (*Poleski 1992, 76–85*), a za druhé bylo zjištěno, že pouze ve třech případech na území Polska byl kámen použit na stavbu nasucho kladené zdi jako vnější plenty dřevohlinité hradby. Těmito třemi případy jsou: nejstarší fáze hradiště Wiślica (datováno do 10. století), hradiště v Niemczy (*Jaworski 2000, 152–155*)

a Dobromierzi v Dolním Slezsku (*Kaźmierczyk 1983*). V poslední době se předpokládá, že hradby s kamennou plentou na více než deseti kmenových hradištích v Dolním Slezsku jsou rovněž velkomoravského původu, mj. v Gilówě a Graniczné u Strzegomi (*Jaworski 1997; 2000; 2005, 193–197*). Důležitá je přitom i okolnost, že v Gilówě bylo nalezeno asi 30 předmětů, o jejichž velkomoravské provenienci není pochyb.

Na tomto místě je třeba zvážit některými archeology a historiky obhajovanou tezi o jihopolském tažení (nebo o více taženích) moravského knížete Svatopluka (*Szydlowski 1998*). Důkazem vojenských akcí mají být stopy požárů na mnoha hradištích z 9. století. Nesmíme však zapomínat, že datum výstavby hradiště lze sice určit poměrně přesně, ale neexistuje metoda, jak doložit konkrétní datum požáru dřevěných konstrukcí. Proto nemůžeme mít jistotu, zda tato opevnění shořela za vlády Svatopluka I., nebo byla hradiska vypálena ve stejné době. I kdyby k požáru skutečně došlo v dobách odpovídajících Svatoplukovu tažení, je nutné zohlednit možnost, že nemuselo jít o následek bojů mezi kmeny obývajícími Malopolsko, nýbrž mohl mít přirozenou příčinu, například úder blesku.

Největší skupinu artefaktů velkomoravského kulturního okruhu objevených v Malopolsku tvoří prvky jezdecké výstroje (**obr. 1–2**). Až na dva případy byly tyto předměty objeveny uvnitř hradišť. Jednalo se o ostruhy s ploténkami a železné garnitury k upevnění ostruh (přezka s kováním, průvlečka a nákončí). V oblasti Malopolska bylo nalezeno 7 celých nebo fragmentárně zachovaných ostruh s ploténkami. Pouze jeden exemplář byl objeven na sídlišti, dva nálezy pocházejí z povrchového sběru, ostatní byly nalezeny na hradištích. V areálech pěti hradišť bylo nalezeno 7 železných součástí garnitur k upevnění ostruh, především tzv. průvleček. Jeden exemplář v pozdně karolinském stylu z 9. století ze sídliště Kraków – Dębniaki můžeme považovat za nákončí řemene k upevnění ostruhy. Má analogie v nálezech z území Velké Moravy (nejbližší z hradiště Bojná). Pokud jde o ostruhy, až 7 exemplářů lze přiřadit k typu Vb podle D. Bialekové (*1977*) a pouze jeden exemplář z hradiště Naszacowice (z něhož se dochoval pouze háček) pochází pravděpodobně z ostruhy typu IIIa, IIIb nebo IV. Všechny 8 ostruh je datováno do období po polovině 9. století (*Bialeková 1977; Kávanová 2012*).

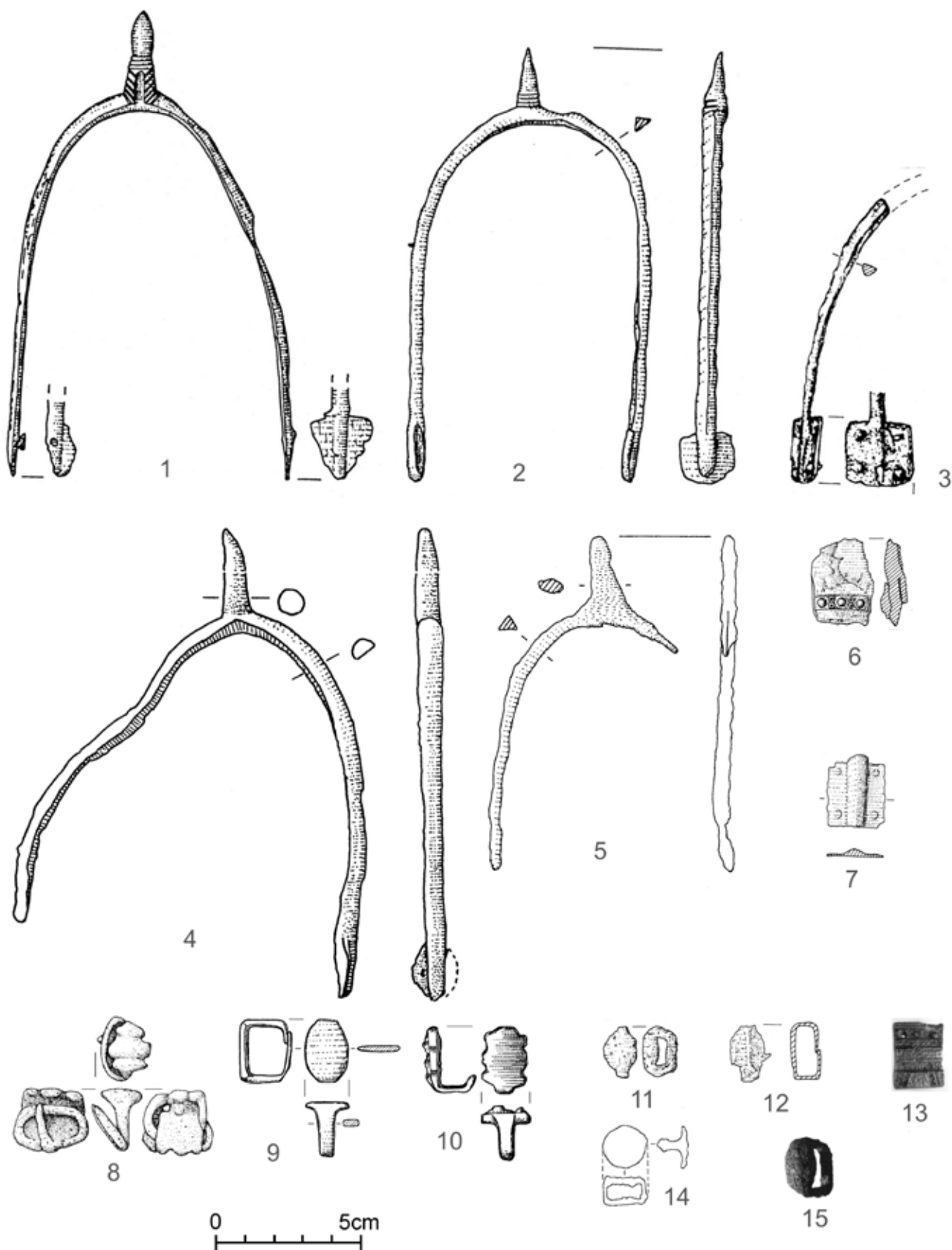
Jako importy z Velké Moravy nebo jejich napodobeniny jsou většinou interpretovány polské nálezy bojových seker (**obr. 1: 3**). Náleží typu Id podle A. Nadolského (*1954*). Tento typ sekery se v literatuře uvádí většinou pod českým názvem „bradatice“. Z Polska pochází na tučt takových seker, z toho 9 z Malopolska. Z oblastí, o které se zajímáme, je jedna sekera z hradiště, dvě sekery ze sídliště. Ostatní jsou ojedinělé nálezy. Všechny byly autory výzkumů datovány do 9., případně do 1. poloviny 10. století.

Jelikož zcela chybí archeologické doklady tažení velkomoravských vojsk na území obývaná Vislany a Lendzany v povodí horní Visly nebo dokonce pro začlenění těchto krajů do velkomoravského státu, musíme hledat jiné možnosti. Za dnešního stavu poznání se zdá být nejpravděpodobnější, že ve 2. polovině 9. století (do této doby je datována většina výše uvedených památek) byly na území jižního a částečně i středního Polska přejaty určité prvky výzbroje a jezdecké výstroje, jaké používaly velkomoravské vojenské oddíly. Tímto způsobem, přes Velkou Moravu, se tedy některé prvky pozdně karolinské kultury dostaly na polské území. Teze o přijetí nových vzorů jezdecké výstroje

a zbraní přicházejících z jihu podporuje i nález ostruhy s ploténkami v depotu železných předmětů na sídlišti Kraków – Mogiła (lokality 1) a nález sekery typu bradatice v depotu železných předmětů na hradišti Trepca.

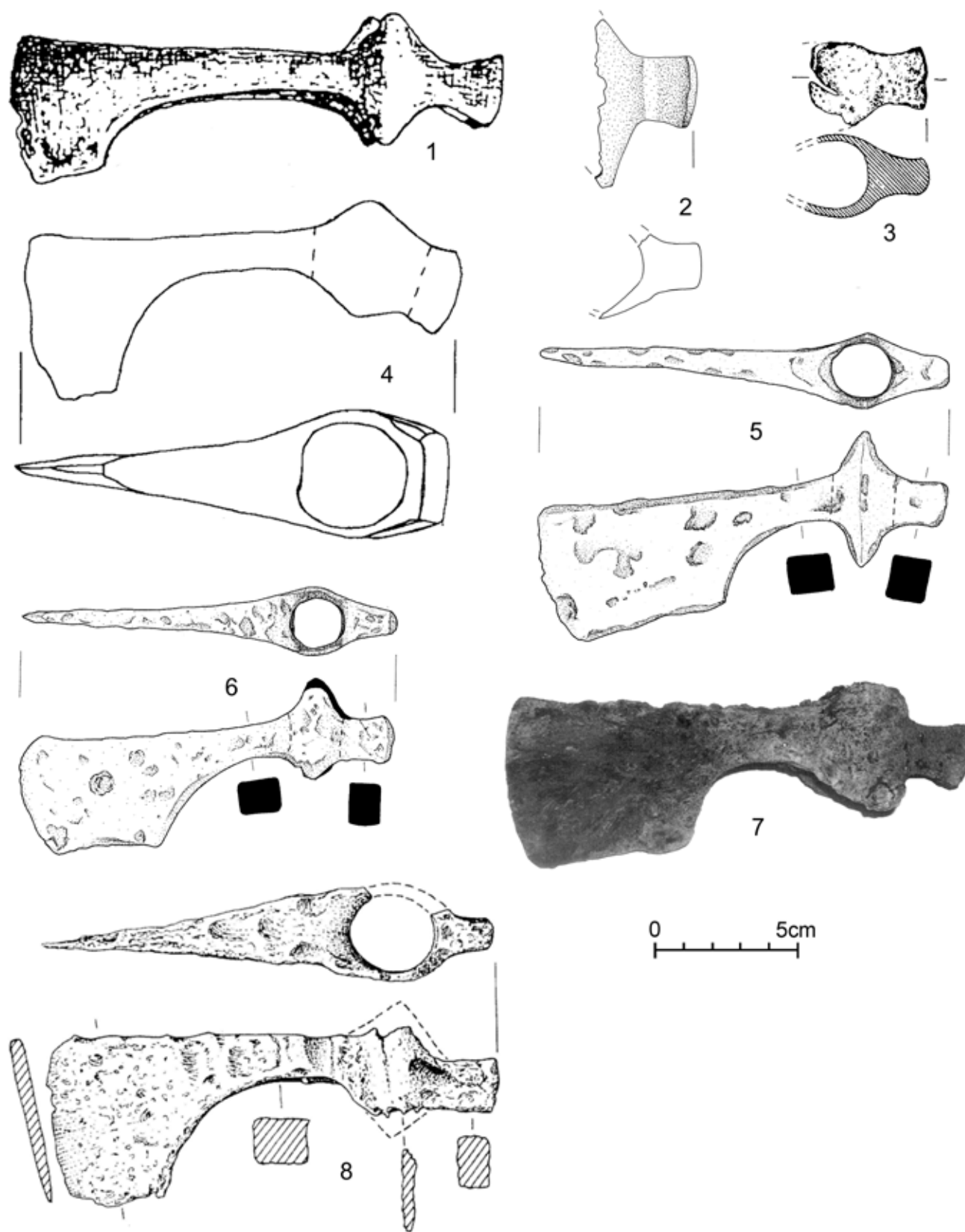
Méně časté jsou v Malopolsku nálezy šperků a kovových součástí oděvů velkomoravské proveniencie (**obr. 1, 4: 1–5**). Do této skupiny patří dva exempláře lunicovitých závěsků (jeden stříbrný a jeden olovený) z hradiště Naszacowice, bronzová náušnice z krakovského předhradí Okót a stříbrná náušnice z hradiště Będzin. Poklad stříbrných šperků a skleněných perel z obce Zawada Lanckorońska na Dunajci, který byl ještě donedávna spojován s velkomoravskou kulturou, by však měl být dán do souvislosti s jinými vlivy proudícími do Malopolska v 10. století. Avšak některé typy náušnic z tohoto depotu vykazují nejbližší analogie k předmětům, pocházejícím většinou z velkomoravských ženských kostrových hrobů, které jsou datovány do posledního vývojového stádia velkomoravské kultury (*Poleski 1992, 31, pozn. 13; 1996, 116–117; 2004, 368–370; Zoll Adamikowa – Dekówna – Nosek 1999; Suchodolski 2003*). Není jasné, zda se v případě čtyř keramických přeslenů zdobených vlnicí, nalezených v Malopolsku (na někdejších kmenových hradištích Naszacowice, Damice a Kraków – Wawel a na sídlišti Kraków – Mogiła I) jedná o importy nebo o napodobeniny obdobných, nalézáných často na územích spojovaných s kulturou avarského kaganátu 8. století nebo s velkomoravskou kulturou 9. století (**obr. 1, 4: 6–9**).

Pokud se detailně zabýváme otázkou možných vlivů velkomoravské kultury 9. století na kulturu kmenů obývajících tehdejší Malopolsko, musíme zmínit ještě tři další nálezy. Prvním z nich je keramická nádoba lahovitého tvaru (*Abłamowicz 1991, 211–214, obr. 3: B*), nalezená během výzkumů na hradišti Kamieniec. Toto hradiště může být řazeno do sídelní oblasti na horní Odře, která je spojována s kmenem Holasiců. Autor výzkumu poukazuje na spojitost s kulturním okruhem avarského kaganátu a s kulturním okruhem velkomoravským. Zároveň však zdůrazňuje, že tento exemplář se z hlediska techniky a výrobní technologie neodlišuje od ostatních předmětů nalezených během výzkumu tohoto hradiště. Uvedená nádoba tedy s největší pravděpodobností není importem, snad jde nanejvýš o napodobeninu. Dále byl během výzkumu hradiště Naszacowice (*Poleski 2011, 65, tab. 205: 19*) ve vrstvě VI v řezu W4 nalezen nožik s úzkou čepelí (7 mm) a řapem zdobeným zářezy (šířka čepele je stejná jako šířka řapu). Tento nožik byl pravděpodobně používán, aniž by byl řap zapuštěn do dřeva nebo parohu. Jeho tvar se zdobeným trnem nezapadá do žádné dosavadní typologie nožů. Nejbližší analogii představuje nůž se zdobeným řapem nalezený v dětském hrobě (č. 44) na velkomoravském pohřebišti v Mikulčicích u 6. kostela (*Poulik 1963, 143, obr. 33: 2–2a; Profantová 2003, 21, obr. 34*). Tento nález je datován, stejně jako daná fáze pohřbívání na pohřebišti, do 2. poloviny 9. století. Nález nože v Naszacowicích bez vazby na konkrétní stratifikovaný kontext nedovoluje zodpovězení otázky, zda je soudobý s nálezem z Mikulčic, ani zda ho můžeme s jistotou (jako import či napodobeninu) vyvodit z velkomoravského kulturního prostředí. Tato teze je pravděpodobná, avšak při současném stavu bádání nad kontakty obyvatel velkomoravského státu a Malopolska v 9. století jen těžko prokazatelná. Jediný nález z hradiště Tuligłowy, kde se případně může jednat o předmět starší než 11. století, je železné kování s nýtky v rozích (tvarem připomínající kříž; *Cabalska 1979, obr. 10: 15*). Nejbližší analogie k tomuto předmětu můžeme hledat u křížových



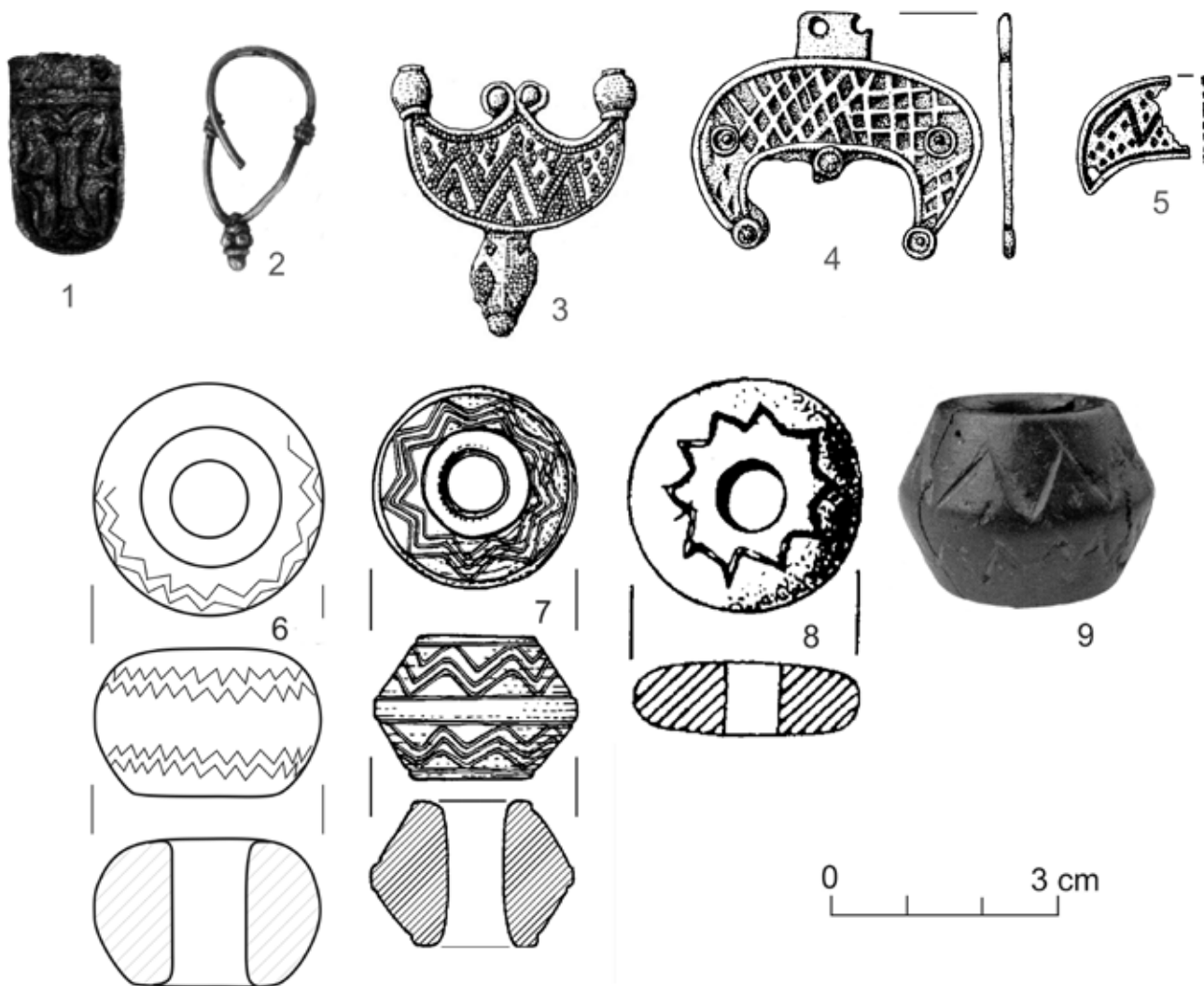
Obr. 2. Nálezy jezdecké výstroje z 9. až počátku 10. stol. v Malopolsku.

1-7 – ostrухy s ploténkami (1 – Kraków – Mogiła, lokalita 1, sídliště, depot železných předmětů; 2 – Zawada, Malopolské vojvodství, hradiště; 3 – Wietrzno – Bóbrka, Podkarpatské vojvodství, hradiště; 4 – Kraków – Biezanów, lokalita 21, povrchový sběr; 5 – Zawada Lanckorońska, Malopolské vojvodství, hradiště; 6 – Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště; 7 – Szczaworyż, Svatokřížské vojvodství, hradiště; 8-15 – části garnitur k upevnění ostrух s ploténkami (8-10 – Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště; 11 – Wietrzno – Bóbrka, Podkarpatské vojvodství, hradiště; 12 – Stradów, Svatokřížské vojvodství, hradiště; 13 – Kraków – Dębniки, sídliště v blízkosti hradiště; 14 – Będzin, Slezské vojvodství, hradiště; 15 – Trepcza, Podkarpatské vojvodství, hradiště „Horodna“).



Obr. 3. Sekery typu Id podle A. Nadolského – bradatice.

1 – Chodlik – Żmijowiska, lokalita IVa, sídliště v blízkosti hradiště; 2-3 – Kraków – Mogiła, lokalita 1, sídliště; 4 – Krasnystaw – Zastawie, Lublinské vojvodství, povrchový sběr; 5 – Łąki – Byki, Lublinské vojvodství, povrchový sběr; 6 – Nowosiółki Przednie, Lublinské vojvodství, povrchový sběr; 7 – Przemyśl, Podkarpatské vojvodství, hradiště; 8 – Trecza, hradiště „Horodyszczce”, Podkarpatské vojvodství, depot železných nástrojů a zbraní č. 1.



Obr. 4.

1–5 – Nákončí a šperky velkomoravské kultury v Malopolsku datované do 9. nebo začátku 10. stol. (1–2 – Będzin, Slezské vojvodství, hradiště; 3 – Kraków – Stare Miasto, předhradí „Okół”; 4–5 – Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště); 6–9 – přesleny vyrobené z hlíny nebo vápence z 8. či 9. stol. zdobené vlnicí – import nebo napodobeniny výrobků z avarského kaganátu či Velké Moravy (6 – Damice, Malopolské vojvodství, hradiště; 7 – Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště; 8 – Kraków – Mogiła, lokalita 1, sídliště; 9 – Kraków – Wawel, hradiště). Materiál: 1 – bronz; 2, 3, 5 – stříbro; 4 – olovo; 6, 7, 9 – keramika; 8 – vápenc.

kování koňských postrojů datovaných do 9. století a nalézáných jak ve Skandinávii, tak i na dvou velkomoravských hradištích na Slovensku (*Bialeková 1989–1990*, obr. 4; *Měchurová 1984*, tab. 1, Typ IIB). Jediný exemplář na území Polska, který je relativně podobný kování z hradiště Tuligłowy, byl nalezen při výzkumu hradiště v Bruszczewu ve Velkopolsku (*Brzostowicz 2002*, 78, obr. 28: 8). Je datován do přelomu 9. a 10. století. Není jasné, zda kování z hradiště Tuligłowy plnilo funkci součásti koňského postroje, čímž by se jeho datace dala zúžit na 9. století (případně do poloviny 10. století). Pokud tento předmět skutečně pochází z 9. – 1. poloviny 10. století a uvážíme-li velkou vzdálenost Malopolska a absenci nálezů skandinávského původu, byla by jeho velkomoravská provenience poněkud pravděpodobnější.

Uvedený soubor nálezů velkomoravského původu z Malopolska se zdá být na první pohled nepříliš početný a málo významný. Zdání však klame. Malopolské nálezy jezdecké výstroje a zbraní vyrobených na Velké Moravě nebo jejich napodobenin představují

významné procento všech památek tohoto druhu, datovaných do 9. století. I většina šperků kladených do 9. století je považována za velkomoravské výrobky. Uvedené předměty se dostaly do oblastí severně od Karpat jednak Moravskou branou, pravděpodobně rovněž i karpatskými průsmyky, stezkami podél řek Váhu, Popradu a Dunajce a také z oblastí horní Tisy přes Dukelský průsmyk. Obecně lze tvrdit, že analýza archeologických pramenů potvrdila, že ve 2. polovině 9. století docházelo k relativně intenzivnímu kontaktu mezi Velkou Moravou a kmeny obývajícími jižní Polsko. V tomto okamžiku však není možné říct o charakteru těchto kontaktů něco bližšího. Doposud nebyly objeveny žádné přesvědčivé doklady ani vojenských tažení moravských oddílů, ani začlenění těchto oblastí do velkomoravského státu, a tím méně pak důkazy o christianizaci tamního obyvatelstva. Jednoznačné odpovědi na tuto nevyřešenou otázku může přinést pouze budoucí archeologický výzkum.

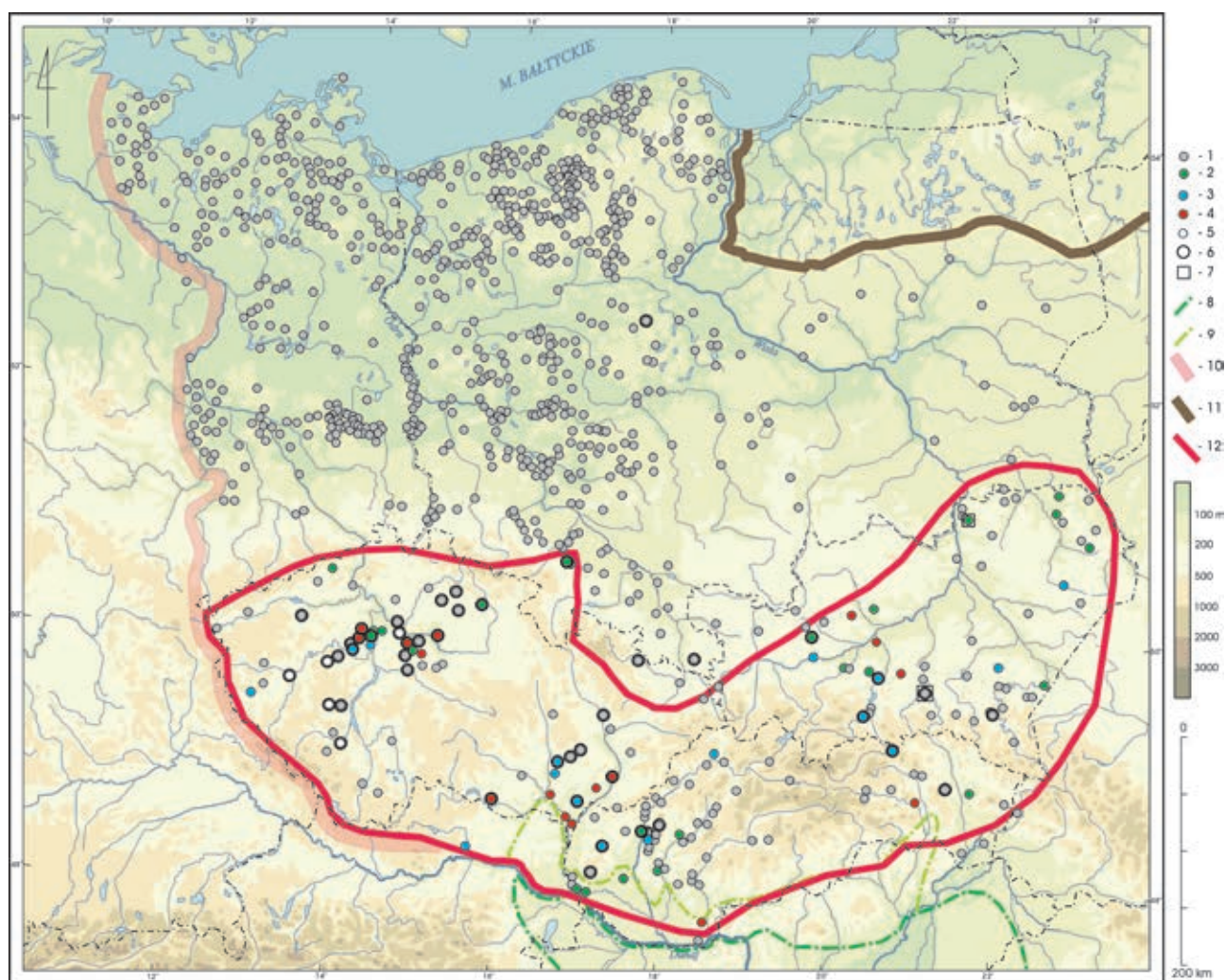
Výskyt památek velkomoravské provenience v Malopolsku nabízí k položení otázky případných starších vazeb spojujících

obyvatele české kotliny, Moravy a Slovenska s jihopolským územím, především Malopolskem. V časně slovanském období do poloviny 7. století tvořila tato území součást pražské kulturní provincie. V dalším období, a sice od poloviny 7. do počátku 10. století, lze pozorovat jisté kulturní jevy, které jednoznačně spojovaly jižní oblasti západních Slovanů, i když je od sebe oddělovaly Západní Karpaty a pohoří Sudet.

Analýza rozmístění hradišť na západoslovanském území, datovaných od 8. do začátku 10. století, umožnila vyčlenit dvě oblasti podle jejich rozlohy – jižní a severní (**obr. 5, 7**). V jižní zóně, která zahrnovala českou kotlinu, Moravu, Slovensko a Malopolsko, bylo v uvedeném časovém rozpětí vybudováno dvakrát méně hradišť (při zohlednění rozdílu v rozloze těchto dvou zón) než v zóně severní, která zahrnovala zbývající západoslovanské oblasti (Slezsko, Velkopolsko, Pomořany a do jisté míry i území Lužice). Je třeba zdůraznit, že pokud jde o hustotu a rozmístění kmenových hradišť, byly oblasti Mazovska, Podlesí a tzv.

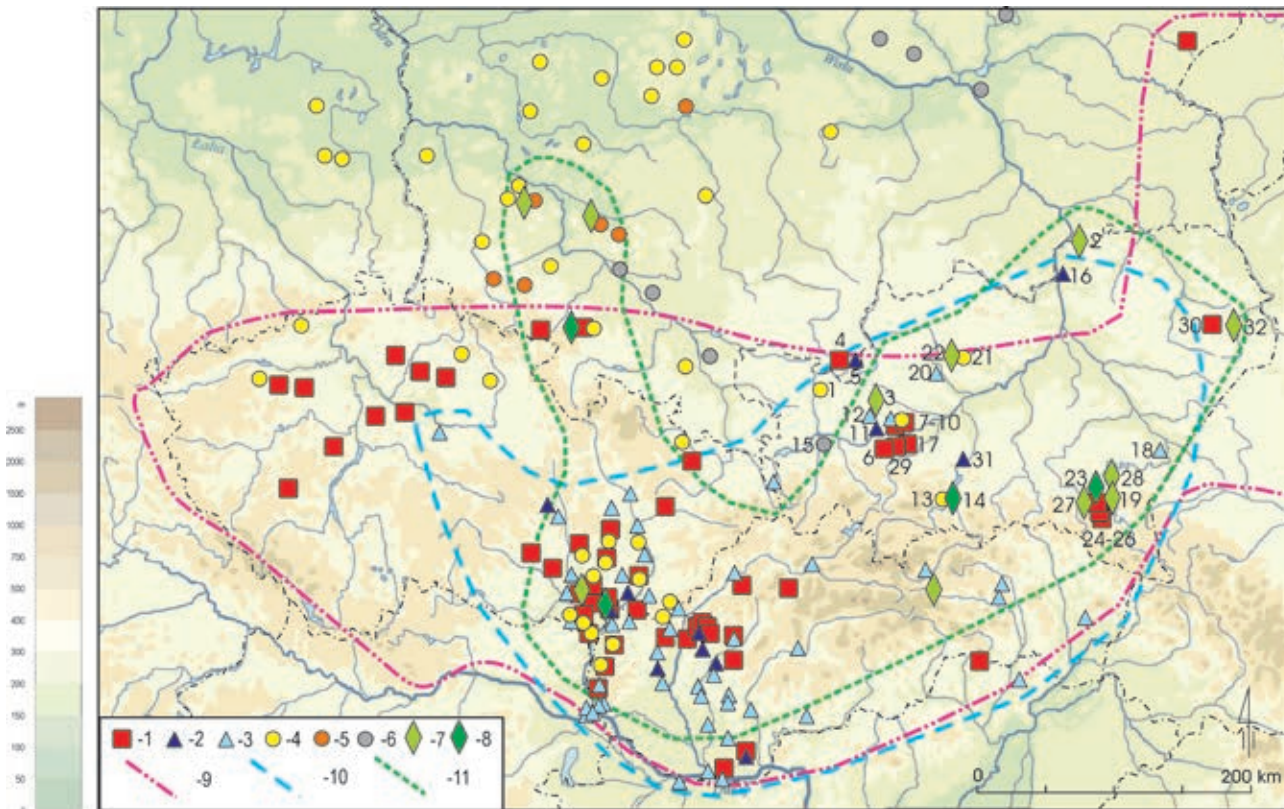
středního Polska podobné zóně jižní. Jižní oblast se vyznačuje především tím, že se v ní kromě hradišť s malou rozlohou (do 5 ha) vyskytovala i větší hradiště (někdy dokonce větší než 20 ha). Tato velká opevnění tvoří téměř třetinu z více než 170 hradišť z 8. až počátku 10. století, která byla v této oblasti identifikována. Přitom nesmíme zapomenout, že v jižní zóně došlo v 9. století ke změnám převratného charakteru – do 20. a 30. let tohoto století spadají počátky velkomoravského státu. Analýza tvaru, rozlohy, způsobu zástavby a funkce velkomoravských hradišť a velkých kmenových hradišť v české kotlině a Malopolsku ukázala, že se od sebe v mnoha ohledech lišila. Přesto však byla jak na Velké Moravě, tak v ostatních částech jižní oblasti budována hradiště velkých a velmi velkých rozměrů (*Poleski 2004, 94–108, 162–166; 2011, 200–204; 2013; 58–71, 198–201*).

Kromě vývoje hradišť, probíhajícího po dvou osách, nalezneme od 8. do počátku 10. století pro jižní a severní část



Obr. 5. Hradiště z 8. až 10. stol. v západoslovanských oblastech.

1 – hradiště o rozloze do 5 ha; 2 – hradiště o rozloze 5–9 ha; 3 – hradiště o rozloze 9–16 ha; 4 – hradiště o rozloze větší než 16 ha; 5 – pravděpodobné kmenové hradiště v Čechách, na němž byly odkryty pozdně avarské nálezy z 8. stol.; 6 – kmenové hradiště, na němž byly objeveny pozdně avarské artefakty z 8. stol.; 7 – hradiště, jehož počátky jsou dendrochronologickou metodou datovány do 8. stol.; 8 – severní hranice tzv. raně avarského kaganátu; 9 – severní hranice tzv. pozdně avarského kaganátu; 10 – východní hranice karolínské říše v 9. stol.; 11 – hranice osídlení baltskými kmeny; 12 – oblast, v níž v 8. až do začátku 10. stol. kromě malých a středních hradišť (do rozlohy 5 ha) byla budována i velká hradiště (s rozlohou více než 5 ha).



Obr. 6. Jižní část raně středověkého západoslavanského prostoru. Depoty železných předmětů a železných hřiven.

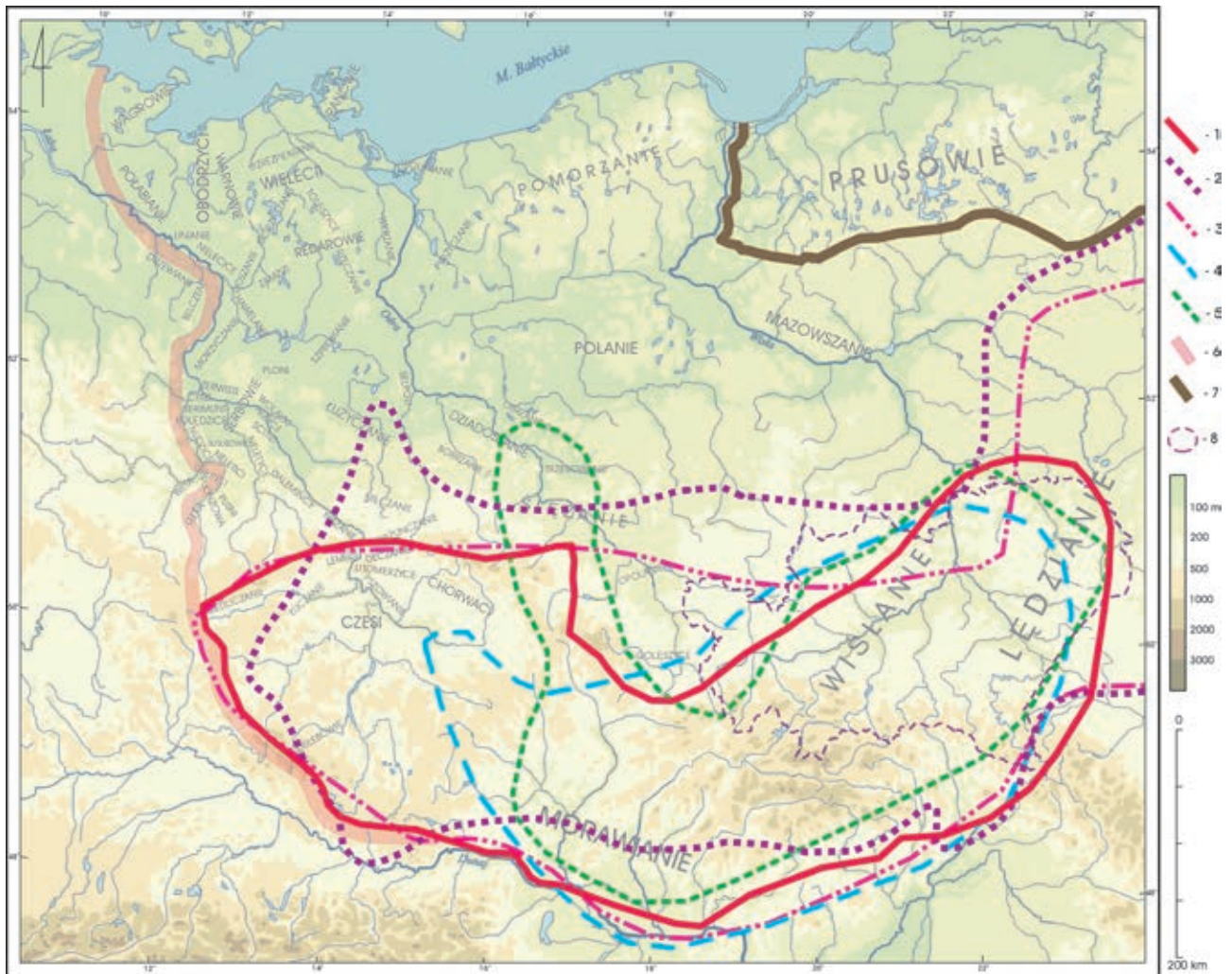
1 – smíšený depot železných předmětů (depot obsahující více než jednu kategorii předmětů, mimo depoty, v nichž se našly výhradně železné misky slezského typu a žádné železné hrotům podobné hřivny); 2 – depot železných sekerovitých hřiven; 3 – ojedinělý nález železných sekerovitých hřiven; 4 – ojedinělý nález železné misky slezského typu (8.–10. stol.); 5 – depot železných misek slezského typu (8.–10. stol.); 6 – nález misky slezského typu z přelomu 10.–11. nebo 11. stol.; 7 – Ojedinělý nález tzv. železné hrotům podobné hřivny; 8 – nález několika železných hrotům podobných hřiven; 9 – rozšíření depotů železných předmětů (smíšených depotů obsahujících více než jednu kategorii předmětů); 10 – rozšíření železných sekerovitých hřiven (depoty i jednotlivé exempláře); 11 – rozšíření železných hrotům podobných hřiven (depoty i jednotlivé exempláře). Naleziště z Malopolska jsou označena čísla (seznam nalezišť viz Poleski 2013, CD-ROM). Podle Bubeník 1972, Wachowski 1981, Bartošková 1986, Bialeková 1990, 2000. S doplněním J. Poleského.

západoslavanského osídlení ještě další rozlišovací prvky. Kmeny obývající jižní zónu (Čechy, Morava, Slovensko, Slezsko, Malopolsko a do jisté míry i Lužice) spojuje od poloviny 7. století, čili po časné slovanském období, společný pohřební ritus – žárové mohylové pohřby, v části těchto oblastí také pohřbívání na povrchu mohyly (Zoll Adamikowa 1979, 205–234; 1988; 1997; 2000). Z tohoto hlediska se uvedené země zřetelně liší od severní části západoslavanských území. Tam se totiž již od 9. století vyskytují žárové hroby typu Alt Käbelich a – v Pomořansku a Meklenbursku – žárové mohylové hroby (Łosiński 1998; zde i starší literatura). Takovýto způsob pohřbívání pochopitelně končí s christianizací Moravanů ve 30. letech 9. století a Čechů koncem 9. století, kdy přecházejí ke kostrovému pohřbívání.

Zároveň není pochyb, že od konce 6. do přelomu 8. a 9. stol. spadala Morava, Slovensko, Čechy, jakož i Malopolsko a Slezsko do sféry vlivu avarského kaganátu (Profantová 1992; 2010; Profantová – Stolz 2006; Szymański 1962; 1985; 1995; Zoll Adamikowa 1992; Poleski 2003; 2004, 158–160; 2009b). Je zjevné, že se vlivy kaganátu, zvláště v 8. století, mnohem silněji projevovaly na Moravě, v Čechách a na Slovensku než

v Malopolsku nebo Slezsku. Vzhledem k 16 nálezům z Malopolska pocházejícím z kultury kaganátu 8. století, může být i tato oblast počítána do sféry vlivu avarského kaganátu. Jelikož také v Malopolsku a Slezsku byly zaznamenány jednotlivé raně karolinské nálezy z 8. století, můžeme zahrnout Moravu, Čechy, Slovensko, Malopolsko, Slezsko a částečně i Lužici do společné zóny, nacházející se pod vlivem karolinské kultury toho století (Wachowski 1997a, 55–60; Jaworski 2005a, 266–268). První tři desetiletí 9. stol. (dle mínění některých archeologů prvních 50 let tohoto století – viz dále) jsou ve vývoji kultury Moravy, Slovenska a do jisté míry i Čech označovány jako blatnicko-mikulčický horizont (Wachowski 1989; Profantová 1997; Galuška 1996). Tento kulturní jev se nicméně v jižním a středním Polsku odrážel jen velmi slabě.

Uvedené kulturní prvky, spojující kmeny obývající jižní oblast západoslavanských území, nejsou jediné, které definovaly jisté společné rysy zde osídlených skupin obyvatelstva. Při analýze podobností a rozdílů v kulturách těchto kmenů se jako velmi účelné ukázalo kartografické vyhodnocení některých typů nálezů z doby před polovinou 10. století (obr. 6–7). Byl brán zřetel na jednotlivé exempláře i depoty misek slezského typu,



Obr. 7. Vybrané kulturní okruhy západních Slovanů od 8. po začátek 10. století.

1 – oblast, v níž byla od 8. po začátek 10. stol. kromě malých a středně velkých hradišť (do 5 ha) budována i velká hradiště (rozloha větší než 5 ha); 2 – rozšíření žárových mohylových hrobů (mezi nimi i popelnicové a jámové hroby, podle H. Zoll Adamikowé); 3 – rozšíření depotů železných předmětů (smíšených depotů obsahujících více než jednu kategorii předmětů); 4 – rozšíření železných sekerovitých hřívěn (depoty i jednotlivé exempláře); 5 – rozšíření železných hrotům podobných hřívěn (depoty i jednotlivé exempláře); 6 – východní hranice karolinské říše v 9. stol.; 7 – hranice osídlení baltských kmenů; 8 – hranice Malopolska. Do mapy jsou zanesena jména západoslovanských kmenů. Nelze opominout, že část názvů byla v písemných pramenech poprvé zmíněna až po 10. století (na území Polska např. Polané, Mazovšané a Pomořané).

datované od 7. až po přelom 10. a 11. stol. (Bubeník 1972; Wachowski 1981, 168–169; Poleski 1992, 41) a také na sekerovité hřívny datované od poloviny 8. po přelom 9. a 10. století (Bialeková 1990; Zaitz 1990; tam i starší literatura). Do mapy byly zaneseny také nálezy železných předmětů, mj. zemědělského nářadí, zbraní a jezdecké výstroje, datované v oblasti Čech, Moravy a Slovenska do 8.–9. století (Bartošková 1986; Hachulska Ledwos 1971, 104–106; Ginalski 1997; Poleski – Rodak 2001). Bylo objeveno více než 40 depotů železných předmětů. Ty obsahovaly tesařské, kovářské a zemědělské nářadí, prvky výstroje a jezdecké výstroje a příležitostně také železné sekerovité hřívny nebo železné misky slezského typu (Bartošková 1986). Pokud jde o podobné nálezy na polském území, bylo doposud identifikováno 9 jistých a 2 dnes neznámé depoty z Malopolska. Tam přetrval zvyk ukládat do země depoty železných předmětů přinejmenším do konce 10. století. Dva depoty tohoto typu byly objeveny také ve Slezsku (Gilów

a Książ Wielki). Jsou datovány do 9. stol. (Jaworski 2005b; Jaworski – Paternoga 2002, 282–285).

V mapě jsou zohledněny také jednotlivé exempláře a depoty železných misek slezského typu, datované do 7.–11. století (12. století?; Bubeník 1972; Wachowski 1981, 168–169; Poleski 1997; obr. 1). Jsou do ní zaneseny i železné sekerovité hřívny datované od poloviny 8. až po přelom 9. a 10. století (Bialeková 1990; 2000; Běreš 2002; Žáki 1961; Zaitz 1990, Poleski 1997; obr. 1). Jelikož železné misky a sekerovité hřívny v této době hrály roli směnného ekvivalentu, charakterizuje rozsah jejich výskytu oblast specifické slovanské „měnové unie“ nebo spíše oblast, v níž byly podobné předměty používány jako směnný ekvivalent. Poklady železných předmětů je třeba spojovat s ekonomickými jevy, avšak již jejich deponování do země mohlo mít i politicko-vojenské nebo dokonce zcela kulturní důvody. Železné misky slezského typu se nejčastěji vyskytovaly

ve Slezsku (mj. v depotech) a asi tucet jich bylo nalezeno také na Moravě, v Čechách a na západním Slovensku. V Polsku jsou jednotlivé nálezy těchto misek datovány ještě do 11. nebo dokonce do 12. století (*Piekalski 1991, 76–78; Poleski 1992, 41; Biermann 2002, 255–256*). Na území Moravy, Slovenska a Čech se objevují maximálně do konce 9. století. Nesmíme přitom zapomenout, že na železné misky slezského typu můžeme narazit i v severní části západoslovanských oblastí. Železné sekerovitě hřivny se vyskytují převážně na Moravě a západním Slovensku (*Bialeková 1990; 2000; Béreš 2002*), o něco méně jich bylo objeveno v Malopolsku, ačkoliv odsud pochází jejich největší depot (*Zaitz 1990*). V posledních letech byl identifikován další typ železných předmětů, který část archeologů považuje za směnný ekvivalent. Byly nazvány „železné hrotům podobné hřivny“. Pocházejí ze 7 lokalit v Malopolsku. Datují se v podstatě do 9. století, i když v případě jednoho exempláře z Naszacowice nelze vyloučit 8. století. Tytéž předměty ze Slezska, Moravy a Slovenska jsou datovány do 9. století. Železné hrotům podobné hřivny nebyly doposud nalezeny v Čechách. K. Wachowski je toho názoru, že tyto artefakty původně plnily funkci hřiven, směnného ekvivalentu, nebo představovaly standardizovaný železný polotovár určený k dalšímu zpracování. Tyto dvě funkce se pochopitelně navzájem nevylučují. Jelikož tyto předměty nejsou opatřeny trnem, nemohly, jak se zdá, sloužit jako skutečné hroty šípů.

Z mapy vyplývá, že se mezi začátkem 8. a v případě Malopolska až koncem 10. století v jižní části raně středověkých západoslovanských oblastí nacházela poměrně jednotná zóna, v níž se vyskytovaly, a jistě byly i používány, železné směnné ekvivalenty (**obr. 6–7**), třebaže tyto „peníze“ na celém teritoriu neměly standardizované rozměry ani hmotnost. To se týká především sekerovitých hřiven, u nichž lze rozlišit dvě typologické skupiny, totiž tzv. velkomoravskou a malopolskou (*Zaitz 1990, 164–166*). Na většině území existoval v této době zvyk ukládat do země depoty obsahující různé železné předměty, mj. uvedené směnné ekvivalenty. Když shrneme dosavadní úvahy, můžeme říci, že členění západoslovanských oblastí před 10. stoletím na dvě „kulturní zóny“ – severní a jižní – se zřetelně odráží v mnoha oblastech. V jižní zóně byly vyráběny a používány směnné ekvivalenty a ukládány depoty železných předmětů. Kromě toho tu existovaly afinity v pohřebním ritu, stavbě obydlí (dlouhé trvání zemnic a polozemnic) a také podobný model stavby hradíšť. Je evidentní, že jižní zóna západoslovanských území nebyla kulturně jednotná. To lze pozorovat především po vzniku velkomoravského státu v 9. století. Analýza výše popsaných jevů ukazuje, že oblasti, charakterizované výskytem jednotlivých typů hmotných nálezů, se nepřekrývají. Jednoznačná hranice mezi severní a jižní zónou západoslovanských území tedy neexistuje, a musíme mluvit spíše o určitých „přechodných zónách“. Je nezbytné také zohlednit pozvolné změny probíhající v kultuře slovanských kmenů Malopolska a Slezska. Můžeme přitom pozorovat dvě hlavní stádia v kulturním vývoji zdejších Slovanů. Starší stádium souviselo s kulturními impulzy proudícími z jihu, a sice z avarského kaganátu a merovejských a raně karolinských kulturních okruhů. Mladší stádium charakterizovaly moravské vlivy (tj. jak slabé vlivy blatnicko-mikulčického horizontu, tak silné kulturní vlivy moravského státu 9. století). Navzdory změnám nebyla síť kulturní jednoty spojující dané regiony zpětrhána. V mnoha oblastech kultury přetrvál společný základ až do 10. století. Popisované kulturní jevy jižní zóny západoslovanských území naplňují aspekt „dlouhého trvání“ podle Fernanda Braudela (*Braudel 1999, 46–89*).

Seznam nalezišť k obrázkům

Předměty velkomoravské proveniencie a jejich napodobeniny v Malopolsku

Ostruhy s ploténkami (a jejich fragmenty)

1. Jaroszwiec, Malopolské vojvodství, povrchový sběr. Ostruha s ploténkou typ Vb podle D. Bialekové; nepublikováno, laskavě informoval Dr. M. Wojenka.

2. Kraków, Podgórze, Biezanów, lokalita 21, Malopolské vojvodství, povrchový sběr. Ostruha s ploténkou typ Vb podle D. Bialekové (obr. 2: 4; nepublikováno, laskavě informovala Dr. P. Poleska).

3. Kraków – Mogiła, lokalita 1, Malopolské vojvodství, sídliště. Ostruha s ploténkou typ Vb podle D. Bialekové, depot železných předmětů (obr. 2: 2; jáma 61/58; Hachulska Ledwos 1971, tab. LX: 12).

4. Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště. Železný háček ostruhy zdobený stříbrnou destičkou, typ IV podle D. Bialekové (obr. 2: 6; Poleski 2011, 63, tab. 200: 4).

5. Szczaworyz, Svatokřížské vojvodství, hradiště. Železný háček ostruhy typ Vb podle D. Bialekové (obr. 2: 7; Dąbrowska 1973, 68, 170, obr. 8: 8).

6. Wietrzno – Bóbrka, Podkarpatské vojvodství, hradiště. Ostruha s ploténkou typ Vb (fragment) podle D. Bialekové (obr. 2: 3; Tyniec 1991).

7. Zawada, Malopolské vojvodství, hradiště. Ostruha s ploténkou typ Vb podle D. Bialekové (obr. 2: 2; Cetera – Okoński 1990, obr. 2: a).

8. Zawada Lanckorońska, Malopolské vojvodství, hradiště. Ostruha s ploténkou typ Vb (?) podle D. Bialekové (obr. 2: 5; Poleski 2004, obr. 196: 1).

Prvky garnitur k upevnění ostruh s plotýnkami

9. Będzin, lokalita 1, Slezské vojvodství, hradiště. Železná průvlečka (obr. 2: 14; Rogaczewska 2002, obr. 4: a).

10. Kraków, Podgórze, Dębni, sídliště. Železná nákončí řeme (z ostruhy nebo meče) v pozdně karolinském stylu z 9. stol. (obr. 2: 13), pravděpodobně import zprostředkovaný Velkou Moravou (Firlert 2006, 412). To je potvrzeno nálezem téměř identického exempláře na velkomoravském hradišti Bojná I na Slovensku (Pieta – Ruttkay 2006, obr. 1: g, viz také 1: a).

11. Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště. Železná průvlečka (obr. 2: 9; Poleski 2011, 64, tab. 209: 1).

12. Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště. Železná průvlečka (obr. 2: 10; Poleski 2011, 64, tab. 210: 2).

13. Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště. Železná průvlečka s nákončím a přezkou (obr. 2: 8; Poleski 2011, 64, tab. 199: 5).

14. Stradów, Svatokřížské vojvodství, hradiště. Železná průvlečka (obr. 2: 12; Zoll Adamikowa 1987).

15. Trepcza, Podkarpatské vojvodství, hradiště „Horodna“ (lokalita 1). Železná průvlečka (obr. 2: 15; Kotowicz 2005, 67, obr. 5: I).

16. Wietrzno – Bóbrka, Podkarpatské vojvodství, hradiště. Železná průvlečka (obr. 2: 11; Źaki 1957, 23, obr. 16: 5; Poleski 1992, 26).

Sekery typu Id podle A. Nadolského (bradatice)

17. Chodlik IV – Źmijowiska, Lublinské vojvodství, sídliště v blízkosti hradiště. Sekera (obr. 3: 1; Hoczyk 1969, obr. 3a).

18. Kraków – Mogiła, lokalita 1, sídliště. Sekera (obr. 3: 2; Hachulska Ledwos 1971, tab. XII: 5).

19. Kraków – Mogiła, lokalita 1, sídliště. Sekera (obr. 3: 3; Strzyż 2006, obr. 10: 8, 9).

20. Kraków, Podgórze, Zakrzówek, povrchový sběr. Sekera (nepublikováno, laskavě informoval Dr. M. Wojenka).

21. Krasnystaw – Zastawie, Lublinské vojvodství, povrchový sběr. Sekera (obr. 3: 4; Strzyż 2006, obr. 5: 5).

22. Krzykawka, Malopolské vojvodství, povrchový sběr. Sekera (nepublikováno, laskavě informoval R. Naglik).

23. Łąki – Byki, Lublinské vojvodství, povrchový sběr. Sekera (obr. 3: 5; Kotowicz 2009, obr. 1: 1).

24. Nowosiółki Przednie, Lublinské vojvodství, povrchový sběr. Sekera (obr. 3: 6; Kotowicz 2009, obr. 1: 2).

25. Przemysł, Podkarpatské vojvodství, hradiště. Sekera (obr. 3: 7; Bober 2006, obr. 4).

26. Trepcza, Podkarpatské vojvodství, hradiště „Horodyszczce“ (lokalita 2). Sekera, depot železných předmětů (obr. 3: 8; Ginalski 1997).

Šperky

27. Będzin, lokalita 1, Slezské vojvodství, hradiště. Při výzkumu raně středověkého hradiště o více fázích bylo nalezeno nákončí odlité z olova (nebo spíše z bronzové slitiny s převažujícím podílem cínu – obr. 4: 1), připomínající svým stylem karolinskou ornamentiku, datováno do 9. stol. (Rogaczewska 2000, 17–18, fot. D, E). Podle A. Rogaczewské může být nákončí z Będzinu dáno do spojitosti i s blatnicko-mikulčickým horizontem. Zdá se ovšem, že by toto nákončí mělo být datováno šíře, totiž na celé 9. stol. To vyplývá ze zjištění M. Lennartssona (1997–1998, 490–501, obr. 81), podle nějž se rostlinná ornamentika, použitá mj. na tomto nákončí, vyskytuje v karolinském umění až do konce 9. stol. Není zcela jasné, jestli se v případě nákončí z Będzinu jedná o výrobek pocházející z dílny na čistě francském území, nebo zda jde o velkomoravskou či dokonce místní napodobeninu. Na poslední možnost poukazuje jistá nedbalost ve zpracování a také zjednodušený tvar. Podobné malé nákončí zjednodušeného tvaru bylo nalezeno v hrobě 223/51 na velkomoravském pohřebišti ve Starém Městě (Hrubý 1955, tab. 80: 4). Nehledě na tyto možnosti je třeba uvést, že tento typ rostlinného ornamentu, který je symetricky seřazen ke svislé

ose – „stonku“ – (Lennartsson 1997–1998, tab. 6: 2; 7: 2; 12: 3; 25: 10, 15), charakteristická šikmo ležící „stuha“ nebo „uzel“ na stonku (Lennartsson 1997–1998, obr. 4d: 37), jakož i tvar nákončí s nýty na horním vodorovném okraji, pocházejí z pokladnice forem karolinského umění 9. století. Z tohoto důvodu je tento nález řazen do karolinského kulturního okruhu, i když je velmi dobře možné, že přišel do Będzinu z Velké Moravy. Na to totiž poukazují nálezy nákončí podobného tvaru a ornamentiky na velkomoravských pohřebištích.

28. Będzin, lokalita 1, Slezské vojvodství, hradiště. Při průzkumu hradiště Będzin byla nalezena i velkomoravská stříbrná náušnice z 2. poloviny 9. stol. (obr. 4: 2; Rogaczewska 2000, 17, fot. C; viz také Dostál, 1966, obr. 8: 6; tab. LXX: 11, 12).

29. Kraków – Stare Miasto, předhradí „Okól“. Stříbrná náušnice velkomoravského typu z druhé poloviny 9. století (obr. 4: 3; Radwański 1960, obr. 5; Poleski 2004, 276).

30. Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště. Fragment stříbrné lunuly (obr. 4: 5; Poleski 2011, tab. 201: 11).

31. Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště. Olovená lunula (obr. 4: 4; Poleski 2011, tab. 200: 5).

Keramické přesleny z 8. nebo 9. stol., zdobené vlnicí nebo lomenou vlnicí (import nebo napodobenina výrobků z avarského kaganátu nebo Velké Moravy)

32. Damice, Malopolské vojvodství, hradiště. Hliněný přeslen zdobený lomenou vlnicí (obr. 4: 6; Poleski 2009a).

33. Kraków – Mogiła, lokalita 1, sídliště. Přeslen z vápence zdobený lomenou vlnicí (obr. 4: 8; Hachulska Ledwos 1971, 158, tab. XCI: 8).

34. Kraków – Stare Miasto, Wawel, hradiště. Hliněný přeslen zdobený lomenou vlnicí (obr. 4: 9; Firlet 2006, 299).

35. Naszacowice, Malopolské vojvodství, hradiště. Hliněný přeslen zdobený vlnicí (obr. 4: 7; Poleski 2011, 66, tab. 210: 4).

Nákončí „karolinského typu“?

36. Kraków – Mogiła, lokalita 62 i 62A, sídliště. Bronzové nákončí opasku nebo řemene jazykovitého tvaru se dvěma otvory na nýty a výběžkem na spodním konci (nepublikováno, laskavě informovala Dr. P. Poleska). Tento předmět má jen málo analogií mezi karolinskými exempláři vyrobenými z bronzu, které jsou datovány na konec 8., případně do 1. poloviny 9. stol. (viz analogie z oblasti karolinské kultury a z Mikulčic; Zoll Adamikowa 1998, 94–101, obr. 3, 8). Vzhledem k velmi prostému tvaru nelze vyložit, že se jedná o místní napodobeninu.

Literatura

Dominik ABŁAMOWICZ, *Chronologia grodziska w Kamieńcu, gm. Zbrosławice, woj. Katowice*, in: Śląsk Górny i Opawski w dobie plemiennej wczesnego średniowiecza. Śląskie Prace Prahistoryczne 2, Katowice 1991, s. 207–218.

Andrea BARTOŠKOVÁ, *Slovanské depoty železných předmětů v Československu*, Praha 1986.

Július BÉREŠ, *Neufunde von Axtbarren aus der Nordostslowakei*, Acta Archaeologica Carpathica 37, 2002, s. 137–148.

Darina BIALEKOVÁ, *Sporen von slawischen Fundplätzen in Po-bedim. Typologie und Datierung*, Slovenská Archeológia 25, 1977, s. 103–160.

Darina BIALEKOVÁ, *K otázke územného rozšírenia slovanských ozdobných kovaní s puklicou v 9. storočí*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E 34–35, 1989–1990, s. 41–52.

Darina BIALEKOVÁ, *Sekerovitě hrivny a ich vāzba na ekonomické a sociálne prostredie Slovanov*, in: L. Galuška (ed.), Staroměstská výročí, Brno 1990, s. 99–119.

Darina BIALEKOVÁ, *Eisenbarren*, in: A. Wiczorek – H. M. Hinz (ed.), Europas Mitte um 1000, Band 1, Stuttgart 2000, s. 201–202.

Felix BIERMANN, *Das 10. Jahrhundert in Masowien und Podlasien (Nordostpolen). Eine Wirtschaftsgeschichtliche Betrachtung*, in: Joachim Henning (Hrsg.), Europa im 10. Jahrhundert. Archäologie einer Aufbruchzeit. Internationale Tagung in Vorbereitung der Ausstellung „Otto der Grosse, Magdeburg und Europa“, Mainz am Rhein 2002, s. 249–265.

Monika BOBER, *Badania wału obronnego na stan. nr 20 w Przemysłu (Plac Katedralny 2) w 2005 roku*, Rocznik Przemyski 42/2, Archeologia 2006, s. 113–116.

Fernand BRAUDEL, *Historia i trwanie*, Warszawa 1999.

Michał BRZOSTOWICZ, *Bruszczewski zespół osadniczy we wczesnym średniowieczu*, Poznań 2002.

Josef BUBENÍK, *K problematice železné mísky tzv. slezského typu*, Archeologické rozhledy 24, 1972, s. 542–567.

Maria CABALSKA, *Wielocłonowe grodzisko wczesnośredniowieczne w Tuligłowach woj. Przemysłu*, Sprawozdania Archeologiczne 31, 1979, s. 253–270.

Andrzej CETERA – Jerzy OKOŃCKI, *Grodzisko wczesnośredniowieczne w Zawadzie, gm. Tarnów*, Badania archeologiczne w województwie tarnowskim w 1988 r., Tarnów 1990, s. 23–27.

Elżbieta DĄBROWSKA, *Wielkie grody dorzecza górnej Wisły. Ze studiów nad rozwojem organizacji terytorialno-plemiennej w VII–X wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973.

Bořivoj DOSTÁL, *Slovanská pohřebišťe ze střední doby hradištní na Moravě*, Praha 1966.

Elżbieta FIRLET (ed.), *Kraków w chrześcijańskiej Europie X–XIII w. Katalog wystawy*, Kraków 2006.

Luděk GALUŠKA, *To the possibility of moving the dating of the material culture on the basis of the study of the graves from Staré Město and Uherské Hradišťe – Sady*, in: Darina Bialeková – Jozef Zábojník (ed.), Etnische und kulturelle Verhältnisse an der mittleren Donau vom 6. bis zum 11. Jahrhundert, Bratislava 1996, s. 267–279.

Jerzy GINALSKI, *Wczesnośredniowieczne depozyty przedmiotów żelaznych z grodziska „Fajka” w Trepczy koło Sanoka*, Sprawozdania Archeologiczne 49, 1997, s. 221–241.

Renata HACHULSKA LEDWOS, *Wczesnośredniowieczna osada w Nowej Hucie – Mogiła*, Materiały Archeologiczne Nowej Huty 3, 1971, s. 1–209.

Stanisława HOCZYK, *Sprawozdanie z badań wczesnośredniowiecznego stanowiska IV w Chodliku, pow. Opole Lubelskie*, Sprawozdania Archeologiczne 20, 1969, s. 305–312.

Vilém HRUBÝ, *Staré Město. Velkomoravské pohřebišťe „Na valách”*, Praha 1955.

Krzysztof JAWORSKI, *Znaleziska wielkomorawskie w Gilowie, Niemczech i Starym Księżu na Dolnym Śląsku*, in: K. Wachowski (ed.), Śląsk i Czechy a kultura wielkomorawska, Wrocław 1997, s. 113–125.

Krzysztof JAWORSKI, *Niemczański zespół grodowy na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia*, in: Marta Młynarska Kaletynowa – Edmund Małachowicz (red.), Śląsk około roku 1000, Wrocław 2000, s. 149–162.

Krzysztof JAWORSKI, *Elemente der großmährischen Kultur in den Burgwällen Südniederschlesiens*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Zdeněk Měřinský (ed.), Velká Morava mezi východem a západem, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 17, Brno 2001, s. 185–207.

Krzysztof JAWORSKI, *Grody w Sudetach (VIII–X w.)*, Wrocław 2005a.

Krzysztof JAWORSKI, *Die Eisenschatzfunde des 9. Jh. von den Burgwällen im Süden Niederschlesiens*, in: Pavel Kouřil (ed.), Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas, Brno 2005b, s. 359–374.

Krzysztof JAWORSKI – Marcin PATERNOGA, *Grodzisko z przełomu IX i X wieku w Gilowie koło Niemczech. Badania w 2001 roku*, Śląskie Sprawozdania Archeologiczne 44, 2002, s. 279–290.

Blanka KAVÁNOVÁ, *Slovanské ostruhy na území Československa*, Studie Archeologického ústavu Československé akademie věd v Brně, Praha 1976.

Blanka KAVÁNOVÁ, *Poznámka k relativní chronologii ostruh s páskovými rameny*, in: Jiří Doležel – Martin Wihoda (ed.), Mezi raným a vrcholným středověkem. Pavlu Kouřilovi k šedesátým narozeninám přátel, kolegů a žáci, Brno 2012, s. 169–184.

Józef KAŹMIERCZYK, *Grodzisko w Dobromierzu koło Bolkowa. Studium do badań pogranicza Państwa Wielkomorawskiego na Śląsku*, Studia Archeologiczne 13, 1983, s. 159–241.

Piotr N. KOTOWICZ, *System militarny Sanoka we wczesnym średniowieczu*, in: Jan Machnik – Wiesław Banach – P. N. Kotowicz (red.), Sztuka wojenna na pograniczu polsko-rusko-słowackim w średniowieczu, Acta Militaria Mediaevalia 1, Kraków – Sanok 2005, s. 61–86.

Piotr N. KOTOWICZ, *Dwie wczesnośredniowieczne bradacice z południowej Lubelszczyzny*, in: Halina Taras – Anna Zakościelna

(ed.), *Hereditas praeteriti. Additamenta archaeologica et historia dedicata Joanni Gurba Octogesimo Anno Nascendi*, Lublin 2009, s. 383–396.

Pavel KOUŘIL, *Raně středověký bojovníký hrob z Hradce nad Moravicí*, *Slovenská Archeológia* 52/1, 2004, s. 55–76.

Gerard LABUDA, *O obrzędku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed r. 1000*, *Studia nad początkami państwa polskiego* II, 1988, s. 83–166.

Gerard LABUDA, *Czeskie chrześcijaństwo na Śląsku i w Małopolsce w X i XI wieku*, in: Jan Marian Małecki (ed.), *Chryścianizacja Polski południowej*, Kraków 1994, s. 73–98.

Monika LENNARTSSON, *Karolingische Metallarbeiten mit Pflanzenornamentik*, „*Offa*” 54/55, 1997–1998, 431–619.

Jan LEŚNY, *Sprawa tak zwanego państwa Wiślan. Z przeszłości politycznej obszaru dorzecza górnej Wisły w IX–X wieku*, in: *Polskie kontakty z piśmiennictwem cerkiewnosłowiańskim do końca wieku XV*. Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, *Slawistyka* 3, 1982, s. 35–45.

Władysław ŁOSIŃSKI, *Z dziejów obrzędowości pogrzebowej u północnego odłamu Słowian zachodnich w świetle nowszych badań*, in: Hanna Kočka Krenz – Władysław Łosiński (ed.), *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, Poznań 1998, s. 473–483.

Zdeňka MĚCHUROVÁ, *Součásti uzdění koně ve velkomoravském období*, *Archaeologia historica* 9/84, Brno 1984, s. 263–292.

Leszek MOSZYŃSKI, *Czy misja cyrylometejska dotarła do Polski*, in: Jan Gancarski (ed.), *Początki chrześcijaństwa w Małopolsce*, *Dzieje Podkarpacia V*, Krosno 2001, s. 23–33.

Andrzej NADOLSKI, *Studia nad uzbrojeniem polskim w X, XI i XII wieku*, Łódź 1954.

Krzysztof OŹÓG, *Misja metodiańska w świetle historiografii prawosławnej. Prooroctwa Metodego*. in: Jan Marian Małecki (ed.), *Chryścianizacja Polski południowej*, Kraków 1994, s. 161–168.

Idzi PANIC, *Ostatnie lata Wielkich Moraw*, Katowice 2000.

Michał PARCZEWSKI, *Płaskowyż Głubczycki we wczesnym średniowieczu*, *Zeszyty Naukowe UJ DCXV*, *Prace Archeologiczne* 31, Kraków 1982.

Michał PARCZEWSKI, *Uwagi o przejawach wczesnośredniowiecznej aktywności militarnej w północnych Karpatach*, in: Jan Machnik – Wiesław Banach – Piotr N. Kotowicz (ed.), *Acta Militaria Mediaevalia* 1. *Sztuka wojenna na pograniczu polsko-rusko-słowackim w średniowieczu*, Kraków – Sanok 2005, s. 27–36.

Jerzy PIEKALSKI, *Wrocław średniowieczny. Studium kompleksu osadniczego na Ołbinie w VII–XIII w.*, Wrocław 1991.

Karol PIETA – Alexander T. RUTTKAY, *Bojná – mocenské a chryścianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa*, in: Karol Pieta – Alexander T. Ruttkay – Matěj Ruttkay (ed.),

Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva, Nitra 2006, s. 21–69.

Krzysztof POLEK, *Państwo wielkomorawskie i jego sąsiedzi*, Kraków 1994.

Krzysztof POLEK, *Udział Moraw i Czech w chryścianizacji Małopolski we wczesnym średniowieczu*, in: Jan Gancarski (ed.), *Początki chrześcijaństwa w Małopolsce*, *Dzieje Podkarpacia V*, Krosno 2001, s. 35–61.

Jacek POLESKI, *Wyniki dotychczasowych badań ratowniczych na grodzisku w Naszacowicach, województwo nowosądeckie*, *Acta Archaeologica Carpathica* 27, 1988, s. 153–184.

Jacek POLESKI, *Stratygrafia w rejonie zachodniego odcinka wału głównego członu grodziska w Naszacowicach, województwo nowosądeckie*, *Acta Archaeologica Carpathica* 28, 1989, s. 145–164.

Jacek POLESKI, *Grodziska w Lubomi i Naszacowicach. Przyczynek do problemu kontaktów mieszkańców południowej Polski z Wielkimi Morawami*, *Śląskie Prace Prahistoryczne* 2, Katowice 1991, s. 193–206.

Jacek POLESKI, *Podstawy i metody datowania okresu wczesnośredniowiecznego w Małopolsce*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Archeologiczne* 52, Kraków 1992.

Jacek POLESKI, *O sposobach uprawiania archeologii – w odpowiedzi K. Wachowskiemu*, *Acta Archaeologica Carpathica* 32, 1993–1994, s. 235–250.

Jacek POLESKI, *Grody plemienne i wczesnopaństwowe na terenie Małopolski*, in: Michał Parczewski – Sylwester Czopek (ed.), *Początki sąsiedztwa. Pogranicze etniczne polsko-rusko-słowackie w średniowieczu*, Rzeszów 1996, s. 109–119.

Jacek POLESKI, *Kleinpolen im 8.–10. Jahrhundert. Bemerkungen zu den Beziehungen zwischen Kleinpolen und Böhmen, Mähren, Slowakei und Ungarn*, in: Dušan Čaplovič – Ján Dorula (ed.), *Central Europe in 8th–10th Centuries. Mitteleuropa im 8.–10. Jahrhundert*, Bratislava 1997, s. 15–26.

Jacek POLESKI, *Kolejne zabytki awarskie i wielkomorawskie z grodziska w Naszacowicach*, in: Marek Dulnicz (ed.), *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, Lublin – Warszawa 2003, s. 215–222.

Jacek POLESKI, *Wczesnośredniowieczne grody w dorzeczu Dunajca*, Kraków 2004.

Jacek POLESKI, *Results of excavations conducted on the stronghold at Damice, commune Iwanowice, in the years 2004–2006*, *Recherches Archeologiques. Nouvelle serie* 1, 2009a, s. 327–339.

Jacek POLESKI, *Awarische Funde in Polen. Zur Frage der Gestaltung von Kulturzonen bei den Westslawen in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. – Anfang des 10. Jhs.*, *Acta Archaeologica Carpathica* 44, 2009b, s. 97–136.

Jacek POLESKI, *Naszacowice. Ein frühmittelalterlicher Burgwall am Dunajec. II. Fundstoff, Funktion, interregional Beziehungen*.

Burgenbau in Klempolen, in: Michał Parczewski (ed.), *Moravia Magna*, Seria Polona III, Kraków 2011.

Jacek POLESKI, *Małopolska w VI–X wieku. Studium archeologiczne*, Kraków 2013.

Jacek POLESKI – Justyna RODAK, *Frühmittelalterlicher Hortfund mit Eisengegenständen von Kraków – Kurdwanów*, *Acta Archaeologica Carpathica* 36, 2001, s. 49–74.

Josef POULÍK, *Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích*, Praha 1963.

Rudolf PROCHÁZKA, *Charakteristika opevňovacích konstrukcí předvelkomoravských a velkomoravských hradišť na Moravě*, in: *Pravěké a slovanské osídlení Moravy. Sborník k 80. narozeninám Josefa Poulíka*, Brno 1990, s. 287–306.

Rudolf PROCHÁZKA, *Vývoj opevňovací techniky na Moravě a v českém Slezsku v raném středověku*, *Spisy Archeologického Ústavu AVČR Brno* 38, Brno 2009.

Nada PROFANTOVÁ, *Awarische Funde aus den Gebieten nördlich der awarischen Siedlungsgrenzen*, in: Falko Daim (Hrsg.), *Awarenforschungen* 2, Wien 1992, s. 605–778.

Nada PROFANTOVÁ, *Blatnicko-mikulčický horizont v Čechách – současný stav a problémy*, in: Krzysztof Wachowski (ed.), *Śląsk i Czechy a kultura wielkomorawska*, Wrocław 1997, s. 85–94.

Nada PROFANTOVÁ, *Mikulčice – pohřebiště u 6. kostela: pokus o chronologické a sociální zhodnocení*, in: Nada Profantová – Blanka Kávanová, *Mikulčice – pohřebiště u 6. a 12. kostela*, Brno 2003, s. 1–210.

Nada PROFANTOVÁ, *Awarische Funde in der Tschechischen Republik – Forschungsstand und neue Erkenntnisse*, *Acta Archaeologica Carpathica* 45, 2010, s. 203–270.

Nada PROFANTOVÁ – Daniel STOLZ, *Kovové nálezy z hradiště v Tismicích a pokus o interpretaci významu hradiště v raném středověku*, *Archeologie ve středních Čechách* 10, Praha 2006, s. 795–838.

Kazimierz RADWAŃSKI, *Sprawozdanie z prac archeologicznych prowadzonych w roku 1959 na terenie wczesnośredniowiecznej osady „Okół” w Krakowie*, *Biuletyn Krakowski* 2, 1960, s. 127–139.

Aleksandra ROGACZEWSKA, *Dwie linie umocnień wczesnośredniowiecznego grodu na Górze Zamkowej w Będzinie, woj. śląskie*, *Zeszyty Zagłębiowskie* 5, Będzin 2000, s. 9–2.

Aleksandra ROGACZEWSKA, *Badania wczesnośredniowiecznego grodziska na Górze Zamkowej w Będzinie, województwo śląskie*, *Badania archeologiczne na Górnym Śląsku i ziemiach pogranicznych w latach 1999–2000*, Katowice 2002, s. 282–289.

Čeněk STAŇA, *Mährische Burgwälle im 9. Jahrhundert*, *Die Bayern und ihre Nachbarn* 2, Wien 1985, s. 157–200.

Piotr STRZYŻ, *Uzbrojenie we wczesnośredniowiecznej Małopolsce*, *Acta Archaeologica Lodziensia* 52, Łódź 2006.

Stanisław SUCHODOLSKI, *Kiedy ukryty został skarb ozdób z Zawady Lanckorońskiej*, in: Zenon Woźniak – Jan Gancarski (ed.), *Polonia minor mediae aevi. Studia ofiarowane Panu Profesorowi Andrzejowi Żakiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, Kraków – Krosno 2003, s. 277–285.

Stanisław SZCZUR, *Misja cyrylo-metodiańska w świetle najnowszych badań*, in: Jan Marian Małecki (ed.), *Chryścianizacja Polski południowej*, Kraków 1994, s. 7–23.

Jerzy SZYDŁOWSKI, *Czy ślad ekspansji Świętopelka?*, in: Andrzej Buko (ed.) *Studia z dziejów cywilizacji*, Warszawa 1998, s. 49–55.

Wojciech SZYMAŃSKI, *Uwagi w kwestii zabytków awarskich znalezionych na terenie Polski*, *Archeologia Polski* 7, 1962, s. 282–314.

Wojciech SZYMAŃSKI, *Ziemie na północ od Karpat a kaganat awarski*, *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Seria Archeologiczna* 28/1982, 1985 s. 239–257.

Wojciech SZYMAŃSKI, *Stan wiedzy o zabytkach awarskich z obszarów położonych na północ od terytorium kaganatu*, *Archeologia Polski* 40, 1995, s. 125–148.

Anna TYNIEC, *Fragment ostrogi z grodziska w Wietrznie-Bóbrce*, *Acta Archaeologica Carpathica* 30, 1991, s. 249–252.

Krzysztof WACHOWSKI, *Ziemie polskie a Wielkie Morawy. Studium archeologiczne kontaktów w zakresie kultury materialnej*, *Przegląd Archeologiczny* 29, 1981, s. 151–197.

Krzysztof WACHOWSKI, 1982 *Ziemie polskie a Wielkie Morawy. Problem kontaktów ideologicznych i politycznych w świetle archeologii*, *Przegląd Archeologiczny* 30, s. 141–185.

Krzysztof WACHOWSKI, *Problematyka blatnicka – próba systematyki pojęć*, *Przegląd Archeologiczny* 36, 1989, s. 209–220.

Krzysztof WACHOWSKI, *Śląsk a Wielkie Morawy*, in: Lech Leciejewicz (ed.), *Od plemienia do państwa. Śląsk na tle wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny zachodniej*, Wrocław – Warszawa 1991, s. 41–47.

Krzysztof WACHOWSKI, *Problem oddziaływań wielkomorawskich w południowej Polsce w świetle nowych badań*, *Przegląd Archeologiczny* 42, 1994, s. 129–135.

Krzysztof WACHOWSKI, *Śląsk w dobie przedpiastowskiej. Studium archeologiczne*, Wrocław 1997a.

Krzysztof WACHOWSKI, *Północny zasięg ekspansji Wielkich Moraw w świetle badań archeologicznych*, in: Krzysztof Wachowski (ed.), *Śląsk i Czechy a kultura wielkomorawska*, Wrocław, 1997b, s. 21–23.

Krzysztof WACHOWSKI, *Śląsk a Wielkie Morawy i Czechy. Aktualne dylematy historyka i archeologa*, in: Mateusz Goliński – Stanisław Rosik (ed.), *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2001, s. 167–177.

Józef WIDAJEWICZ, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947.

Jerzy WYROZUMSKI, *Zagadnienie początków biskupstwa krakowskiego*, in: Jan Marian Małecki (ed.), *Chryścianizacja Polski południowej*, Kraków 1994, s. 121–130.

Emil ZAITZ, *Wczesnośredniowieczne grzywny siekieropodobne z Małopolski*, *Materiały Archeologiczne* 25, 1990, s. 142–178.

Helena ZOLL ADAMIKOWA, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski. Cz. II. Analiza. Wnioski*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979.

Helena ZOLL ADAMIKOWA, *Eiserner Bestendteil einer Riemen-garnitur aus dem Burgwall in Stradów*, *Slovenská Archeológia* 36, 1987, s. 277–281.

Helena ZOLL ADAMIKOWA, *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, *Przegląd Archeologiczny* 35, 1988, s. 183–229.

Helena ZOLL ADAMIKOWA, *Zur Chronologie der awarenzeitlichen Funde aus Polen*, in: *Probleme der relativen und absoluten Chronologie ab Latènezeit bis zum Frühmittelalter*, Kraków 1992, s. 297–315.

Helena ZOLL ADAMIKOWA, *Stan badań nad obrzędowością pogrzebową Słowian*, *Slavia Antiqua* 38, 1997, s. 65–80.

Helena ZOLL ADAMIKOWA, *Wczesnokarolińskie okucie z ornamentem zoomorficznym znalezione w Krakowie na Wawelu*, in: Helena Zoll Adamikowa – Zbigniew Pianowski (ed.), *Acta Archaeologica Waweliana* 2, 1998, s. 93–104.

Helena ZOLL ADAMIKOWA, *Postępy chrystianizacji Słowian przed rokiem 1000 (na podstawie źródeł nekropolicznych)*, in: Andrzej Żaki (ed.), *Święty Wojciech i jego czasy*, Kraków 2000, s. 103–109.

Helena ZOLL ADAMIKOWA – Maria DEKÓWNA – Elżbieta Maria NOSEK, *Early Mediaeval Hoard from Zawada Lanckorońska (Upper Vistula River)*, Warszawa 1999.

Andrzej ŻAKI, *Wietrznów – wczesnośredniowieczny gród graniczny w świetle badań 1952–1953*, *Wiadomości Archeologiczne* 24, 1957, s. 1–36.

Andrzej ŻAKI, *Skarb żelazny z Zawady Lanckorońskiej i problem chronologii grodzisk małopolskich*, *Acta Archaeologica Carpathica* 3, 1961, s. 219–244.

BRATŘI ZE SOLUNĚ

CYRIL A METODĚJ MEZI BYZANTSKÝMI MISIONÁŘI: OBECNÉ RYSY A UNIKÁTNÍ VLASTNOSTI

Sergej A. Ivanov

When speaking of Cyril and Methodius's embassy, one must acknowledge its completely unique place in Byzantine history. Constantine firmly believed that all peoples were worthy of baptism; however, this does not mean that the concept of a "barbarian" had no relevance for him.

The work of Methodius and his disciples in Moravia can be evaluated using the "Law for Judging the People," This was especially the case regarding the rules for marriage and became one of the reasons for the ultimate failure of Cyril and Methodius's entire endeavour. Half a century later, while converting the Alans, the Byzantines used this experience. The Greeks had apparently learned a great deal from their "Latin" rivals in Bulgaria and Moravia.

Key words: Byzantium, Cyril and Methodius, Barbarians, Christian mission, Moravian mission, cultural snobbery, "Law for Judging the People", Christianization of Alans

Klíčová slova: Byzanc, Cyril a Metoděj, barbaři (bezvěrci), křesťanská misie, moravská misie, kulturní snobství, Zakon sudnyj ljudem, christianizace Alanů

Mluvíme-li o misionářích, měli bychom mezi nimi rozlišit několik různých druhů: dobrovolní a příležitostní, státem sponzorovaní a samozvaní, zahraniční a domácí. Zaměříme-li se na Byzanc, zjistíme, že většina těch, kteří jsou běžně nazýváni byzantskými misionáři, neměli na počátku vůbec v úmyslu se jimi stát. Vezměme si jako příklad svatou Ninu, osvětitelku Gruzínů, či kněze Kufara, který přivedl na víru Borise Bulharského – nikdo z nich neměl v úmyslu stát se misionářem; vzpomeňme na „devět svatých“, kteří údajně šířili křesťanství v Etiopii – byli to náboženští disidenti, kteří emigrovali z říše a nemohli spoléhat na ničí podporu. Vezměme Řehoře Osvětitel z Arménie, či Teofila z Indie – ti byli pověřeni říší, avšak sami pocházeli ze světa, který měli christianizovat; měli samozřejmě problémy ideologické, nikoliv kulturního či civilizačního charakteru. Osvětitel jako Justiniánův generál Sittas neměli vůbec žádné zábrany, křesťanská kázání a budování kostelů v zemi kmene Tzanů byly doprovázeny výhrůzkami, a docházelo i ke kácení lesů.¹ Jedná se o typického vládního misionáře, který měl podporu vojenských sil.

Samozřejmě, že nic z výše uvedeného nelze srovnávat s Konstantinem a Metodějem. Ti náleželi k relativně malé skupině státem sponzorovaných Byzantinců (nazývaných Rhomaioi), kteří se vydali do pohanských zemí učit křesťanství v místních jazycích, a kteří nesledovali žádný politický cíl. Za aktivitami byzantských misionářů, jako byl například Probus, hunský křesťanský vyslanec, Štěpán ze Surože, který šířil křesťanství mezi Chazary, Hierotheus, věrozvěst Maďarů, či Euphemius, apoštol Pečeněhů, stály jasné diplomatické zájmy, pokud ne přímo zájmy imperiální.

Nicméně, Konstantin a Metoděj nebyli jedinými misionáři, kteří vycestovali do vzdálených zemí. Vzpomeňme svatého Longína, súdánského věrozvěsta, či dvě fiktivní literární postavy, které mohly odrážet reálné osobnosti – mám na mysli svatého

Gregentia, jemenského kazatele, hrdinu nedávno vydaného životopisu², či bezejmenného „filozofa“ z ruské Pověsti dávných let. Všichni tito tři učitelé byli vysláni ústředními autoritami a ve všech případech hrála geopolitika minimální (pokud vůbec nějakou) roli.

Jakým jazykem promlouvali byzantští misionáři k lidem? Odpověď je zřejmá v těch případech, kdy sami kazatelé byli „barbarského“ původu, jako například Gót Wulfila. Avšak naučili se řečtí misionáři barbarským jazykům? Tyto otázky lze snadněji zodpovědět ve spojení s kacířskými církvemi, které aktivně podnikaly misie za hranice říše. Víme, že syrský Simeon z Berth Arshamu, monofyzitský osvícenec Saracénů, začal třetí den mluvit libovolným jazykem.³ Ahudemme, syrský kazatel monofyzitismu, se velmi obával náročnosti arabského jazyka.⁴ Západní misionáři se vždy snažili rychle naučit místnímu dialektu a kázat v něm.⁵ Problém kulturního snobismu pro Kopty rovněž neexistoval. Život Pachomiův uvádí, že se mu jistý mnich rozpakoval vyzpovídat v přítomnosti tlumočnicka. Světec se poté pomodlil a tři hodiny nato cosi připomínající dopis slétlo z oblohy. Po přečtení začal Pachomius okamžitě mluvit všemi jazyky. Přesto však téměř všechny řecké zdroje mlčí o jazykových schopnostech byzantských kazatelů. Nikeforos, metropolita Kyjeva, sdělil Kyjevanům, že nebyl obdařen „darem cizích jazyků“. Opovržení vůči barbarským jazykům zdědili Byzantinci od starých Římanů a Řeků, kteří, jak víme, nepovažovali za nezbytné se těmito jazyky učit.

² *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Millennium Studies 7, ed. Albrecht Berger, Berlin – New York 2006.

³ JOHN OF EPHEBUS, *Life of Simeon the Bishop*, ed. Ernest Walter Brooks, Patrologia Orientalis 17.1, Paris 1923, s. 155, srov. Alphonse MINGANA, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, Bulletin of the John Rylands Library 9/2, 1925, s. 363, 365.

⁴ *Histoire de Mar Ahoudemeh, apôtre des Arabes de Mésopotamie*, ed. François Nau, Patrologia Orientalis 3.1, Paris 1909, s. 22.

⁵ I. auf der MAUR, *Missionarische Tätigkeit der Benediktiner im Frühmittelalter*, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 92, s. 121, 123.

¹ Procopius, *Bella I*, 15, 24–25 (*Procopii Caesariensis Opera omnia*, 1–2, ed. Jacob Haurý, Lipsiae 1963, svazek I, s. 78).

Dovolte připomenout, že zvuk samotného slova „barbar“ rezonuje opovržením „kultivované“ osoby vůči cizí řeči.

Můžeme tedy říci, že Konstantin zvaný Filozof byl se svou mimořádnou lingvistickou zvědavostí a vzácným jazykovým nadáním výjimkou? Ne, existuje několik podobných případů. Theodor z Edesy byl rovněž obdařen lingvistickými schopnostmi; jeho životopis uvádí, že „hovořil plyně řecky, syrsky, ismaelsky i persky“,⁶ avšak žil mimo říši a byl poddaným chalífy. Za zmínku rovněž stojí bosporský biskup Kolymbadius, jenž figuroval v Epifaniově esaji o apoštolu Ondřejovi. Tento hodnostář, který žil v 9. století, mluvil deseti jazyky.⁷ Otázka, zdali byl Kolymbadius skutečně polyglotem, není důležitá; podstatné je, že považoval za nutné chlubit se před Epifaniem a také tak činil v „misionářském“ kontextu. Kolymbadius, jenž žil na úplném okraji byzantské oikumeny, byl očividně pyšný na to, že promlouval k barbarům v jejich vlastním jazyce. Navíc tento hodnostář pravděpodobně zmínil svou mnohojazyčnost jako odpověď na určitý zájem Epifania, který projevil v Ondřejově „apoštolském dědictví“. Konstantin tedy nebyl zcela výjimkou, avšak patřil ke skutečně minoritě mezi byzantskými říšskými misionáři.

Mluvíme-li o Cyrilově a Metodějově poslání, musíme uznat, že se jedná o naprosto unikátní okamžik v byzantské historii. Tito bratři mohou být považováni za představitele nejvíce „internacionálního“ křídla byzantské kulturní elity. Konstantin pevně věřil, že všechny národy jsou hodny šíření křesťanství a všechny jazyky byly Bohem stvořeny jako rovnocenné. To však neznamená, že by pojem „barbarů“ neměl pro něj žádný význam. Jednoduchý text, který byl zcela jasně sepsán slovy samotného Konstantina, latinský dopis papežského knihovníka Anastasia Bibliothecaria (předán Metrofanem ze Smyrny), prezentuje pohany naprosto stereotypně. V oblasti blízko města Cherson se Konstantin pokusil zjistit, kde se nachází hrob Klimenta z Říma, „avšak jelikož všichni místní obyvatelé byli čerstvými přistěhovalci z různých pohanských kmenů spíše než místní obyvatelé, a obecně byli považováni za kruté zloděje (*immo vero saevi latrunculi*), trvali na tom, že nevědí, o čem to mluví“.⁸ Pro nezaujaté, místní pohanská populace byla zločinná (obzvláště proto, že se jednalo o čerstvé přistěhovalce) jen díky tomu, že neznala jakési křesťanské relikvie, o kterých nikdo nevěděl, kde nebo kdy byly pohřbeny. V tomto kontextu nemá pojmenování „zloději“ žádný jiný základ než obecný odpor. Skutečnost, že Konstantin přes to všechno hovořil s pohany bez problémů, odlišila „Filozofa“ od biskupa z Chersonu, který ho přijal. Ti mu společně s ostatními obyvateli města „připadali spíše jako vězňové než občané, jelikož se nikdy neodvážili vyjít ven za městské hradby“.⁹ Humor této citované pasáže jasně vyjadřuje Konstantinův přednes; on sám se barbarů neobával, avšak sdílel k nim obecný odpor. Tento „slovanský apoštol“ přejímal, stejně jako každý Byzantinc, apriorní kategorii „barbarismu“, a o to více zaujímala tento postoj říšská vláda.

Práci Metoděje a jeho učedníků na Moravě můžeme ocenit díky legendám zvaným *Život Konstantinův* a *Život Klimenta*

6 *Žitie iže vo svjatyh otca našego Feodora, archiepiskopa Ėdesskogo*, ed. Ivan Pomjalovskij, Sankt-Peterburg 1892, s. 84.

7 *Grečeskie predanija o sv. apostole Andree 1*, Žitija, ed. Jurij A. Vinogradov, Sankt-Peterburg 2005, s. 177, 311–312A.

8 Johann FRIEDRICH, *Ein Brief des Anastasius Bibliothecarius*, Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse, Bayerischen Akademie der Wissenschaften 3, 1892, s. 441.

9 TÝŽ, s. 440.

z *Ochridu*, i právnímu dokumentu *Zakon sudnyj ljudem*, jenž byl sestaven za pomoci těchto Řeků. Uvedené prameny dokládají, že tito Řekové, kteří byli na Moravě bez zvláštní politické podpory, vznášeli již od počátku stejné požadavky na barbary, jako kdyby oslovovali poddané říše.

Byla zde například pravidla, týkající se uzavření sňatku. Bylo zakázáno mít více než jednu ženu a bylo zakázáno uzavřít sňatek s příbuznými jakékoli úrovně, včetně kmotrů atd. Jelikož autor rozšířené verze *Života Konstantinova* byl sám zastáncem byzantské církevní doktríny, obviňuje Franky z toho, že „nezakázali [...] ustavení nesčetných manželství“ mezi Moravy. A v rozšířené verzi *Života Klimentova* psané řeckým jazykem jsou Frankové obviněni z toho, že dopřávali knížení Svatoplukovi jeho „ohavné styky“.¹⁰ Byzantští misionáři byli věrní svým principům a nedělali rozdíl ani mezi elitou a běžnými lidmi, ani mezi neofyty a Byzantinci.

Zakon sudnyj ljudem nastavil stejné postihy za porušení manželských pravidel, jaké existovaly již v dávno pokřesťanštěné byzantské společnosti. To všechno zákonitě vedlo k odklonu slovanské elity od řeckých kněží. A byl to také jeden z důvodů konečného nezdaru Cyrilova a Metodějova snažení.¹¹

Byla tato strnulost jedinečným rysem Metoděje a jeho učedníků? Porovnejme to s tím, co jsme se dočetli v *Životě svatého Gregentia*. Po nedávném vydání jeho plné verze je jasné, že tento tajemný dokument musí pocházet z 10. století.¹² V tom případě je také na místě, podívat se na pasáž daného dokumentu, která je prozatím známá pod názvem *Himyaritské zákony*, novými očima. Nejedná se o originální dokument ze 6. století, jak se mnoho badatelů domnívalo, avšak je to misionářská utopie z pera mnicha, který podle všeho zdání nikdy neopustil hranice Konstantinopole. Nicméně to nás nezbavuje povinností prozkoumat tento text přibližující smýšlení byzantského misionáře, i když se jednalo pouze o teoretický záznam pozdějšího data. Čtenáře okamžitě zaujme skutečnost, že zákony předepisovaly pravidla pro život nových arabských konvertitů, která byla mnohem přísnější než ta, jež existovala v již dávno pokřesťanštěné říši. Ti, kteří se proviní předmanželskými vztahy, se vyhnou trestu pouze tím, že se okamžitě uvolí ke sňatku. Prostituce je zakázána a vedení salonu se vážně trestá. Kdo dvakrát ovdoví, musí vstoupit do kláštera, dokonce i otroci musí být spojeni svazkem manželským. Jako celek jsou *Himyaritské zákony* utopií, jejímž cílem bylo vytvořit ideální stát. Možná, že autorovy ideály se příliš nelišily od ideálů byzantských kněží v 9. století na Moravě.

Můžeme tedy říci, že misie Konstantina a Metoděje, která byla všeobecně považována za neúspěšnou, byla zcela přehlížena následujícími generacemi byzantských misionářů? Ne, máme za to, že dokonce i jejich nezdar byl užitečný pro následovníky. O půl století později využili tuto zkušenost Byzantinci při šíření křesťanství mezi Alany. Sám patriarcha Mikuláš Mystik podnikl několik odvážných kroků: vyslal misionáře ze svého blízkého okruhu do Alanie (zatímco Cyril a Metoděj neměli žádnou byzantskou církevní hodnost), neustále na ně dohlížel a sledoval jejich činnost (opět v protikladu s lhostejností projevovanou Konstantinopolí

10 *Grčckite žitija na Kliment Ochridski*, ed. Alexander Milev, Sofija 1966, s. 90.

11 Viz Boris N. FLORJA, *Prinjatje christianstva v Velikoj Moravij, Čechii i Pol'se*, in: Genadij G. Litavrin, (red.), *Prinjatje christianstva narodami Central'noj i Jugo-Vostočnoj Evropy i kreščenje Rusi*, Moskva 1988, s. 128–130.

12 *Life and Works of Saint Gregentios*, ed. A. Berger, s. 100–109.

ve vztahu k soluňským bratřím), a co je nejpodstatnější, tito Řekové zmírnili svůj předešlý zatvrzelý názor na polygamií¹³.

Soluňští bratři zůstali navzdory všemu představiteli svého impéria; možná patřili mezi ty nejlepší, nejtalentovanější a široce smýšlející, avšak stále byli jeho reprezentanty se všemi plusy a mínusy, které k tomuto statusu náležely. Teprve na smrtelné posteli Konstantin prohlásil, dle klášterního zvyku, že již není poddaným císaře. Přesto impérium zásluhy těchto bratří neuznalo. Žádný současný řecký literární zdroj je nezmiňuje ani jediným slovem.

Prameny

Grčckite žitija na Kliment Ochridski, ed. Alexander Milev, Sofija 1966.

Histoire de Mar Ahoudemmeh, apôtre des Arabes de Mésopotamie, ed. François Nau, *Patrologia Orientalis* 3.1, Paris 1909.

JOHN OF EPHESUS, *Life of Simeon the Bishop*, ed. Ernest Walter Brooks, *Patrologia Orientalis* 17.1, Paris 1923.

Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar, *Millennium Studies* 7, ed. Albrecht Berger, Berlin – New York 2006.

Nicolai I Constantinopolitani patriarchae Epistolae, ed. Romilly J. H. Jenkins – Leendert Gerrit Westerink, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 6, Washington 1973.

Procopii Caesariensis Opera omnia, 1–2, ed. Jacob Haury, Lipsiae 1963.

Žitie iže vo svjatyh otca našego Feodora, archiepiskopa Èdesskago, ed. Ivan Pomjalovskij, Sankt-Peterburg 1892.

¹³ *Nicolai I Constantinopolitani patriarchae Epistolae*, ed. Romilly J. H. Jenkins – Leendert Gerrit Westerink, *CFHB* 6, Washington 1973, s. 266.21–28; 278.5–11, 13–280.15, 21–25; 284.75–286.98; 314.10–22; 438.18–440.74.

POČÁTKY MORAVSKÉ CÍRKEVNÍ ORGANIZACE A CHARAKTER METODĚJOVA ARCIBISKUPSTVÍ

Libor Jan

The author looks at some important moments in the lives of Constantine and Methodius in Moravia and Pannonia. He takes the view that the brothers' journey to Rome in 867/868 was planned and was in accordance with the wishes of Prince Rastislav and his desire for an independent religious organisation, though in the first phase success was thwarted by the death of Constantine. It was only in the second and third phases that Methodius managed to acquire the title of Pannonian (arch) bishop, with reference to ancient Sirmium, which was undoubtedly a move by the papal curia to stake its claim on Pannonia in the face of activity from Salzburg and other Bavarian dioceses, including Aquileia in the western part of Illyria, and to counter the Byzantines in the eastern part of the country. The remains of St Clement were also to play an important role, as his brothers took them with them to Moravia, with the intention of then accompanying them to Rome. The title of archbishop gave Methodius the rank of papal legate for the Slavic regions. However, it was not the rank of Archbishop of Pannonia-Moravia, as some of the specialist literature often suggests. Only with the Bull of Industrie tue was there then established a Moravian church province, where Viching became Methodius's first suffragan, while a second was to have been ordained in Rome, though this apparently never happened. Therefore, until 880 Methodius was the *archiepiscopus sancte ecclesie Marabensis*. The Moravian church province then returned to being a papal legate from 899–900, though, naturally, only for a short time. There is no doubt that Methodius also utilized the church hinterland in the centre of the Kocel Principality in Blatnograd (Mosapurc), with its beautiful St Hadrian martyrion, built by the archbishop of Salzburg. However, Blatnograd cannot be considered to be Methodius's stable seat, and the fate of Blatnograd after 876 is unclear. A metropolitan seat more likely arose from 880–885 in the Moravian river basin.

Keywords: the Mission of Constantine and Methodius, Great Moravia, establishment of the Moravian Church Province, seat of the Metropolitane

Klíčová slova: misie Konstantina a Metoděje, Velká Morava, vznik moravské církevní provincie, sídlo metropolitany

V četných historických pracích, ať již psaných česky nebo jinými jazyky, převládá následný výklad: Na podzim roku 869 papež Hadrián II. zřídil panonsko-moravskou arcidiecézi s Metodějem jakožto arcibiskupem v čele. Sídlem mělo být podle některých autorů, podle jiných však nikoli, staré Sirmium, které bylo, jak známo, roku 582 zcela zničeno Avary. Do uvedeného roku však bylo sídlem (arc) biskupa, jenž měl být uznáván za nástupce svatého Andronika, učedníka samého Ježíše Krista. Krom toho měl být Metoděj vybaven pravomocemi apoštolského legáta. Za nápadem o využití starého Sirmia stál krom Metoděje panonský kníže Kocel (*Chezil*), vazal východofrancké říše, zatímco protektor obou bratří, moravský kníže Rastislav, s tímto postupem snad ani nebyl seznámen. Samo Sirmium se ovšem spíše než pod svrchovaností Kocelovou nacházelo na území ovládaném Bulhary. Po svém zajetí bavorským episkopátem se Metoděj nevrátil ke Kocelovi, nýbrž na Moravu ke Svatoplukovi, a panonsko-moravské arcibiskupství se jaksi *via facti* přerodilo v arcibiskupství moravské.¹ Nyní ale postupně k jednotlivým bodům:

Otázka sirmijského stolce a panonského biskupství

Informace legendy, že byl Metoděj vyslán Kocelem znovu do Říma, aby byl papežem vysvěcen „na biskupství v Panonii na stolec svatého apoštola Andronika, jednoho ze sedmdesáti“ stojí na počátku konstrukce o jakémsi specifickém obnovení starého arcibiskupského stolce v Sirmiu.² Předně tento stolec v době svého trvání před koncem 6. století nebyl arcibiskupským v pozdějším slova smyslu, uvedený titul se v té době nepoužíval, resp. používal ojedinele, ale v jiném kontextu.³ Tamní biskup snad užíval titul *episcopus metropolitane* jakožto hlava provincie *Pannonia Secunda*, s největší pravděpodobností ale uznával svrchovanost akvilejského patriarchy.⁴ Ač lze souhlasit s F. Dvorníkem ve věci kolísání papežské politiky, Sirmium jakožto Metodějovo sídlo nelze přijmout zkrátka pro jeho faktickou neexistenci. Sídlení biskupy Říma jmenoval vždy jen pro existující lokality, postupně

¹ Vladimír VAVŘÍNEK, *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*, Praha 1963, s. 122–123, 129–131, 156–157; František DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970, s. 162–163, kde přiznává Metodějovi hodnost papežského legáta a arcibiskupa v Sirmiu, dále s. 177, kde uvádí, že bulou *Industriae tue* byl Metoděj potvrzen v hodnosti moravského (sic) arcibiskupa, jakoby šlo o stejnou jednotku; Herwig WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung 378–907*, Wien 1987, s. 296–298; Pavel KOUŘIL, *Velká Morava*, in: Petr Sommer – Dušan Třeštík – Josef Žemlička (ed.), *Přemyslovci. Budování českého státu*, Praha 2009, s. 115–116; panonsko-moravské arcibiskupství se sídlem v Sirmiu, zároveň Metodějovu roli legáta a misijního arcibiskupa od samého počátku přijímá Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006, s. 543–550. Nověji též Antonij Emilij N. TACHIAOS, *Svatý bratři Kirill i Metodij, prosvětitelé Slavjan*, Sergiev Posad 2005, s. 140–141, 148–149, kde si však nevyšímá konstitutivního charakteru buly *Industriae tue*.

² František PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda s rozбором a otiskem hlavních pramenů*, Praha 1902, s. 230; *Žitíje Mefodija*, ed. Radoslav Večerka, MMFH II, Brno 1967, kap. 8, s. 150.

³ Srov. Ignaz ZIBERMAYR, *Noricum, Baiern und Österreich. Lorch als Hauptstadt und die Einführung des Christentums*, Horn 1956, s. 55–56.

⁴ *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX. Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, col. 632–633; Petar MILOŠEVIĆ, *Archeologija i istorija Sirmijuma*, Novi Sad 2001, s. 202–203; srov. též Jacques ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918, a TÝŽ, *Sur l'ancien eveche de Sirmium*, *Orientalia Christiana periodica* 13, Paris 1947. Podle Arnolda ANGENENDTA, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, Bd. 15, Berlin – New York 1984, s. 241, spadala sirmijská diecéze v době svého trvání pod milánský patriarchát, tedy k Západu. H. WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas*, s. 296, naopak předpokládá podřízenost Sirmia akvilejskému patriarchátu.

se přitom ale vyvíjel institut biskupů titulárních. Metoděj je navíc mezi léty 873–879 vždy označen v pasážích papežských listů určených jemu samému a dalším příjemcům jako *episcopus* či *archiepiscopus Pannoniensis*, nikdy ale *episcopus Sirmiensis*. Ale o Panonii skutečně šlo. Když Karel Veliký porazil na samém počátku 9. století Avary, svěřil tehdy získaná území Panonie salcburskému arcibiskupství, podobně jako tu dříve tu později začalo v různé intenzitě vyvíjet misijní činnost na Moravě biskupství pasovské a v Čechách biskupství v Řezně.⁵ Řím si ovšem dobře pamatoval původní vazbu k Panonii,⁶ stejně jako nezapomínal na oblasti Illyrika podřízené za Justiniana konstantinopolskému patriarchovi. Papež proto využil staré příslušnosti Panonie k Římu i značně vágní tradice o jednom z Ježíšových učedníků jakožto panonském biskupovi (sv. Andronikos neměl být prvním biskupem, biskupství měl založit učedník sv. Pavla, sv. Epenetos v roce 50)⁷ a jmenoval Metoděje panonským biskupem (bez akcentace Sirmia). Podřídil jej bezprostředně papežskému stolci – i v tom měla kurie již své zkušenosti – přičemž titul arcibiskupa nebyl vázán na staré Sirmium (ani nemohl být), nýbrž na Metodějovu hodnost papežského legáta pro slovanské kraje, tedy vysoce postaveného misionáře, který mohl působit všude tam, kde žijí Slované. V tomto směru se autor těchto řádků ostatně shodl se slovenským badatelem Richardem Marsinou.⁸ V praxi se pak v papežské kanceláři používal titul *archiepiscopus Pannoniensis* nebo jen *episcopus Pannoniensis*, v čemž fakticky není rozdíl, protože každý *archiepiscopus* je samozřejmě *episcopus*, a hovořilo se také o *Pannonica diocesis* či *Pannoniensium episcopatu*.⁹ Rozsah této „panonské diecéze“ byl značně iluzorní – na jedné straně byl Metoděj v listu papeže Jana VIII. Svatoplukovi z 14. června 879 *archiepiscopus vester*, tedy „váš arcibiskup“,¹⁰ což ale nutně nemuselo znamenat zařazení centrálního moravského území pod tuto „diecézi“, na straně druhé papež v roce 873 vřazoval do této diecéze panství srbského knížete Mutimíra, které se zpravidla situuje do Slavonie, oblasti na jih od Sirmia (šlo o území pozdějšího srbského

území označovaného jako Raška/Rascia).¹¹ V každém případě šlo o území značně vzdálená a volně lze říci, že do značné míry efemérní „panonská diecéze“ je totožná s Metodějovým misijním územím, na kterém vystupoval s mocí legáta. Byl přímo podřízen papeži, rozhodně však nebyl metropolitou. Připomenout lze ostatně postup v případě chorvatského Ninu, kdy patrně papež Mikuláš I. kolem roku 860 založil zdejší biskupství a podřídil je přímo papežskému stolci. Zmínit lze ostatně i případ biskupa Jordana a jeho nástupce Ungera v počátcích piastovské monarchie, kteří podléhali přímo Římu, alespoň podle většiny badatelů. Šlo zde nejen o krok v zápase o obnovení římské svrchovanosti nad těmi částmi Illyrika, které ovládala Byzanc, ale též o omezení ambicí Akvileje nacházející se pod francským panstvím, a konečně misijních pokusů bavorského episkopátu.¹²

Lze tedy uzavřít: argumentace pomocí starší tradice Sirmia (panonského biskupství) ano, Sirmium jako Metodějovo sídlo a základ postavení arcibiskupa nikoli. Hlavním byl ovšem papežský nárok na Panonii.

Otázka Metodějova postavení papežského legáta

Z buly *Gloria in excelsis Deo* (868) nepochybně vyplývají dvě věci: že papež považuje území Panonie (Kocelovo území a patrně také Svatoplukem spravované Nitransko), stejně jako území Rastislavovo (Moravu) za podřízené apoštolskému stolci („že váš kraj patří apoštolskému stolci“), a že Metoděj s učedníky, vysvěcení v Římě na kněze, byli odesláni jakožto učitelé, tedy misionáři, zpět do krajů Rastislava, Svatopluka a Kocela.¹³ D. Třeštík ve stopách starších autorů považoval uvedenou bulu za padělanou, nepochybně Metodějem, po roce 873. Z takových machinací měl prý vyplynout Metodějův nárok (panonského/sirmijského arcibiskupství) na Moravu.¹⁴ Jenže to vše vyplývá z podivných představ o nejasnosti Metodějova postavení. Ze samotné buly navíc neplyne nic, co by ji umožňovalo označovat za zakládací listinu „sirmijského arcibiskupství“,¹⁵ nehovoří se v ní ani o Sirmiu, ani o Panonii, ani o arcibiskupské hodnosti, nýbrž jen o kněžském svěcení, misionářské roli a krajích podléhajících třem vládcům, z nichž jeden zcela jistě v Panonii nevládl. Bula představuje schválení slovanské liturgie a misionářské pověření, nic jiného. Krom toho, že Metodějovo misionářské poslání vyplývá ze samotného textu *Života*, v papežově listu freisinskému biskupu Annovi se ozývá jeho legátské pověření, kde je arcibiskup Metoděj kolem půli roku 873 označen jako *legatione apostolice sedis ad gentes fungens*¹⁶ a konečně také ještě 23. března 881 jej Jan VIII. oslovuje *Methodio archiepiscopo pro fide*¹⁷ (což stěží může být důkazem, že bulou *Industriae tuae* nebyla založena nová provincie, jak míní D. Kalhous).¹⁸ Domnívat se z prvního

5 Srov. pozn 7 a dále Egon BOSHOFF, *Das ostfränkische Reich und die Slawenmission im 9. Jahrhundert: die Rolle Passaus*, in: Dieter R. Bauer – Rudolf Hiestand – Brigitte Kasten – Sönke Lorenz (Hrsg.), *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000*, Institut für geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen, Sigmaringen 1998, s. 58.

6 Přehled postavení Panonie v pozdně římské administrativě a vnímání označení v raně středověkých pramenech podává užitečně Martin EGGERS: *Die Verwendung und Bedeutung des Begriffes „Pannonien“ in historischen und geographischen Quellen des Frühmittelalters*, *Chronica Annual of the Institute of History University of Szeged* 6, 2006, s. 6–27. Rastislavovo panství zvané *Moravia* nicméně stále situuje na východ od panonského Dunaje, do oblasti bez „spojující antické nomenklatury“, Svatoplukovo knížectví pak do prostoru, který mohl být označován jako *Pannonia* i jako *Dalmatia* (tamtéž, s. 18), tedy na území dnešní chorvatské Slavonie, srbské Vojvodiny a severní Bosny (Posávi). K Panonii srov. též Maddalena BETTI, *La formazione della sancta Ecclesia Marabensis (858–882)*, *Fonti e Linguaggi di un progetto papale*, Padova – Paris 2008, s. 233.

7 Alexandra SMIRNOV BRKIĆ, *Pisani izvori o sv. Irineju Sirmijskom u kontekstu najstarije crkvene organizacije Srema*, in: Djura Hardi (red.), *Srednjovekovna naselje na tlu Vojvodine*. Istorijski događaji i procesi..., Sremska Mitrovica 2013, s. 77–100, zde na s. 75–76.

8 Richard MARSINA, *Církevní organizácia na Velkej Morave*, in: Luděk Galuška – P. Kouřil – Z. Měřínský (ed.), *Velká Morava mezi Východem a Západem*. Großmähren zwischen West und Ost. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference, Brno 2001, s. 291–304. Autor své názory publikoval v Libor JAN, *Počátky moravského křesťanství a církevní správa do doby husitské*, in: Emil Kordiovský – L. Jan (red.), *Vývoj církevní správy na Moravě*. XXVII. Mikulovské sympozium 9.–10. října 2002, Brno 2003, s. 7–20; TÝŽ, *Altmähren zwischen Osten und Westen*, in: P. Sommer (ed.), *Der heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa*. Internationales Symposium Benešov – Sázava 24.–26. September 2003, *Colloquia mediaevalia Pragensia* 4, Praha 2005, s. 273–288; L. JAN, *Stará Morava mezi Východem a Západem*, in: P. Sommer (ed.), *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, Praha 2006, s. 251–264.

9 *Codex diplomaticus et epistolaris Bohemiae* (dále CDB) I, ed. Gustav Friedrich, Pragae 1904–1907, č. 14, s. 11; č. 16, s. 12; č. 18, s. 13.

10 CDB I, č. 22, s. 17; *Iohannis VIII. papae epistolae*, ed. Erich Caspar – Gerhard Laehr, in: MGH Epp. VII, Berlin 1928, č. 200, s. 160; *Epistolae*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH III, č. 80, s. 191.

11 CDB I, č. 16, s. 11–12; *Fragmenta registri Iohannis VIII. Papae*, ed. E. Caspar, in: MGH Epp. VII, Berlin 1928, č. 18, s. 282. Viz názornou mapku v M. BETTI, *La formazione*, s. 46 (dle F. Dvorníka); srov. František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 57–58.

12 František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 44–47.

13 F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů*, s. 228–229; CDB I, č. 12, s. 7–9.

14 D. TŘEŠTÍK, *Od příchodu Slovanů k „říši“ českých Boleslavů*, in: P. Sommer – D. Třeštík – J. Žemlička (ed.), *Přemyslovci. Budování českého státu*, Praha 2009, s. 589, pozn. č. 94.

15 Tamtéž.

16 CDB I, č. 21, s. 16; *Fragmenta registri Iohannis VIII. papae*, č. 23, s. 286.

17 CDB I, č. 25, s. 21; *Iohannis VIII. papae epistolae*, č. 276, s. 243–244.

18 David KALHOUS, *K významu sirmijské a apoštolské tradice při formování episkopální organizace na Moravě* (The significance of the Sirmian and apostolic tradition in shaping the Moravian episcopal organization), in: *Východní Morava v 10. až 14. století*. Brno: Moravské zemské muzeum, Archeologický ústav AV ČR Brno, 2008, s. 43–52.

papežského uvedení Metoděje jako legáta v roce 873, že teprve tehdy, resp. až v roce 874,¹⁹ se Soluňanovi dostalo onoho pověření, je založeno právě jen na té první zmínce, byť kontext jeho ustanovení panonským biskupem a legátem s titulem arcibiskupa odpovídá logice věci i církevním zvyklostem.

Bula *Industriae tuae* a založení nové církevní provincie

Pasovský biskup zcela nepochybně počítal Moravu za misijní území své diecéze, jak se ozývá ze stížného listu bavorských biskupů kolem roku 900.²⁰ O pozdní sice, nicméně pravděpodobné informaci, že Moravany, čímž je nejspíše míněna jejich elita, pokřtil v roce 831 právě pasovský biskup,²¹ není třeba zásadně pochybovat. Za ustavující dokument moravské církevní provincie je nepochybně nutné považovat bulu papeže Jana VIII. známou jako *Industriae tuae* z června roku 880, jejímž příjemcem je *Sfentopulchus gloriosus comes*.²² Nejen že zde Metoděj označen dosud neznámým a neužívaným titulem *reverentissimus archiepiscopus sancte ecclesie Marabensis*, ale je uznán za zcela pravověrného v absolutním souhlasu s římskou věroukou, pročež je mu předána jemu svěřená *ecclesia dei* k řízení. Je potvrzena Metodějova arcibiskupská hodnost (*archiepiscopatus*) i výlučné postavení (*privilegium*). Na biskupa nitranské církve byl vysvěcen Svatoplukem poslaný kněz Viching a nadto má být Svatoplukem se souhlasem Metodějovým vyslán schopný kněz či jáhen, jenž by byl vysvěcen na biskupa jiného kostela, vhodného k povýšení na biskupský. Pak, říká papež, může arcibiskup s oběma biskupy zřizovat biskupství v jiných vhodných místech.

Tím byla fakticky založena církevní provincie, jejímž metropolitou se stal Metoděj, jemuž měli podle kanonických pravidel asistovat dva sufragáni, nitranský Viching a další, Svatoplukem vyvolení. Tři biskupové by pak na území pod Svatoplukovou vládou, kterému se již v úvodu byly dostalo ochrany sv. Petra, skutečně mohli zřizovat nová biskupství. Další vývoj situace ale ukazuje, že tohoto stavu nebylo nikdy dosaženo.

Zřízení nové církevní provincie, jakožto zbraně v prosazování nároků papežské supremacie nad novými či ztracenými územími v konkurenci s Byzancí i východofrankou říší, nebylo v dané době nic nového. Dne 10. června 879 psal papež Jan VIII. Vitalisovi ze Zadaru a Dominikovi z Absoru, stejně jako dalším dalmatským biskupům, arcikněži Janovi ze Salony a lidu tehdy patrně neobsazeného arcibiskupství ve Splitu, aby se vrátili pod římský stolec (patrně nedlouho předtím uznali svrchovanost konstantinopolského patriarchy) a vyslali k němu nově zvoleného arcibiskupa, kterého by vysvětil a udělil mu *pallium more pristino*, tedy podle dřívějšího zvyku.²³ Postavení Říma posiloval také

19 Tak nejnověji P. SOMMER – D. TŘEŠTÍK – J. ŽEMLIČKA, *Čechy a Morava*, in: Nora Berendová (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie. Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha 2013, s. 226.

20 CDB I, č. 30, s. 29–33; *Epistolae*, č. 109, s. 232–244. K roli Pasova na poli christianizace Slovanů srov. především Egon BOSHOF, *Das ostfränkische Reich*, s. 51–76, zde hlavně s. 66–67, kde si autor všimá skutečnosti, že v době průběhu moravské misie Konstantina a Metoděje se pasovský biskup orientoval na christianizaci Bulharů.

21 *Notae de episcopis Pataviensibus*, ed. Georg Waitz, in: MGH SS XXV, Hannover 1880, s. 623; „A. D. 831 Regenharius episcopus Matavorum baptizat omnes Moravos; Bernardi Cremifanensis Historie, ed. G. Waitz, in: MGH SS XXV, Hannover 1880, s. 655; srov. I. ZIBERMAYER, *Noricum, Baiern*, s. 355; D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy, Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001, s. 117.

22 CDB I, č. 24, s. 18–21; MMFH III, č. 197–208.

23 *Iohannis VIII. papae epistolae*, č. 196, s. 156–157. Srov. F. DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 46–47, 239, dále Vladimír VAVŘÍNEK, *Církevní misie*, s. 157 (nemělo jít ovšem o zřízení nové provincie jak uvedeno, ale o obnovení římské obbedience).

diplomatickým jednáním s protibyzantsky laděným knížetem vnitrozemských Chorvatů Branimírem, který se krátce předtím dostal k moci na úkor probyzantské strany.²⁴ Papež Branimíra 7. června 879 chválil za jeho příklon a podřízení se Římu obdařiv jej zároveň milostí a požehnáním svatých Petra a Pavla i svým vlastním a ochranou před viditelnými i neviditelnými nepřáti. Mutatis mutandis jde o podobnou formulaci té, které se dostalo o rok později Svatoplukovi a jeho lidu.²⁵

Otázka Blatnohradu (Zalaváru) jako faktického sídla arcibiskupa Metoděje

Blatnohrad jakožto místo mající souvislost s činnostmi obou bratrů a arcibiskupa Metoděje zvláště nebývá v pracích českých autorů příliš akcentován,²⁶ byť jeho zvláštní význam plyne jak ze *Života Metodějova*, tak ze spisu *Conversio*, a v poslední době jistě také z probíhajících vykopávek. Podle H. Wolframa již na konci roku 866 nebo na počátku 867, tzn. po třech letech působení, opustili oba bratři Rastislavovu Moravu a se svými žáky se na zpáteční cestě zastavili právě v Kocelově Blatnohradě, kde pobýli několik měsíců, během nichž vyučovali slovanské písmo a získali nových padesát žáků, aby se vydali dále.²⁷ Po Konstantinově předčasně smrti odjížděl Metoděj z Věčného města zpět k Rastislavovi (a zároveň i jeho příbuznému Svatoplukovi a panonskému Kocelovi) sice jako kněz (jímž předtím jistě nebyl) a papežský legát, ale bez vyššího svěcení, které by mu dalo možnost vystupovat relativně nezávisle v disciplinárních otázkách a především ordinaci nového kléru. Nyní se opět zastavil u Kocela v Blatnohradě, kde z neznámo jaké inspirace vzklíčila idea o starém biskupství, jež kdysi ze Sirmia spravovalo Panonii, do jejíhož nyní volněji chápaného rámce Kocelovo závislé knížectví náleželo. V doprovodu dvaceti Kocelových družiníků se Metoděj vrátil do Říma, kde byla tato myšlenka shledána použitelnou, Metoděj dosáhl biskupského svěcení, arcibiskupského titulu a ustanovení pro Panonii,²⁸ zatímco z Kocelova území odešel někdy na přelomu let 869/870 Salcburkem instalovaný arcikněz Rihpald, parně na protest proti zaváděným novotám, tj. slovanské liturgii.²⁹ Podle některých názorů pak Metoděj po svém propuštění ze zajetí u bavorských biskupů v první půli roku 873 zamířil opět do Blatnohradu, aby se na Moravu, tentokrát již ke Svatoplukovi, vrátil teprve po míru ve Forchheimu v roce 874, ne-li ještě později.³⁰ Metodějův ná-

24 František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 46.

25 K problematice „ochrany sv. Petra“ a jejímu významu v dobách kolísajícího či neobsazeného císařství podrobně Lubomír Emil HAVLÍK, *Der päpstliche Schutz und die slavischen Völker. Zur Problematik der den Herrschern in den Ländern Südost-, Mittel- und Osteuropas gewährten päpstlichen patronatus/protectio*, in: Franz Zagiba (ed.), *Das heidnische und christliche Slaventum*, Acta II. Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati, Annales Instituti Slavici II/2. Das christliche Slaventum. Beiträge zur literarischen Bildung der Slaven zur Zeit ihrer Christianisierung, Wiesbaden 1970, s. 10–32, k protekci určené Svatoplukovi s. 18–21.

26 Vzácnou výjimku představuje nepochybně František DVORNÍK: *Byzantské misie*, s. 142–143, který zároveň připomíná, že *Conversio* hovoří o nějakých třiceti kostelech v Kocelově knížectví, dodejme, že byly budovány jeho družiníky. Tak se zde představuje systém tzv. vlastnických kostelů, který byl vlastní francké říši dané doby. Lze pak předpokládat, že obdobné poměry panovaly i na sousední Moravě, které pak jen stěží mohla být předobrazem předpokládaných českých „křesťanských“ kostelů na nejdůležitějších hradiscích.

27 F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů*, s. 204; H. WOLFRAM (ed.), *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantánien und Pannonien*, Wien – Köln – Graz 1979, s. 12–14; TÝŽ, *Die Geburt Mitteleuropas*, s. 294–295.

28 F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů*, s. 227–230.

29 *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*, ed. Fritz Lošek, Hannover 1997 (=MGH Studien und Texte 15), s. 130–131; H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 56–57; srov. D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy*, s. 192.

30 H. WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas*, s. 298; TÝŽ, *Conversio*, s. 143–144.

vrat byl nicméně více než žádoucí, protože někdy mezi léty 870–871 nařídil kníže Svatopluk (nebo již sami Moravané během povstání proti francským okupačním silám, jak by mohlo vyplývat z vlastních slov legendy) vyhnat francský klérus ze svého území.³¹

Angažmá salcburského arcibiskupa v Pribinově balatonském sídle je zřejmé. Již na počátku roku 850 zde arcibiskup Liupram vysvětil jeho vlastnický kostel zasvěcený Matce Boží, posléze nechal sám zbudovat v letech 853–855 mimo vlastní Pribinův opevněný dvorec kostel zasvěcený sv. Hadriánovi, nepochybně míněný jako „velkofarní“, tj. biskupský, a konečně se v areálu nacházel kostel sv. Jana Křtitele, o jehož počátcích, typu stavby a stavebníkovi není blíže nic známo. Že by o tomto kostele mlčelo *Conversio* proto, že šlo o podnik akvilejského patriarchátu, nikoli Salcburku, se nezdá pravděpodobné.³² Ztotožnění s kůlovou stavbou poblíž studny a interpretace objektu jako baptisteria se s ohledem na patrocinium zdá logická.³³ Podle nejnovějších vykopávek byl velmi kvalitně vyzdoben také Pribinův kostel P. Marie, řemeslníky poskytl salcburské arcibiskupství (v 11. století se kostel stal svatyní nově založeného benediktinského kláštera). Bazilika sv. Hadriána byla zároveň jeho *martyriem*, místem pohřbu a tudíž hlavního kultu. Šlo o velkou trojlodní baziliku s polokruhovitou apsidou a kryptovým ochozem, kde bylo možné vést bohoslužbu u dalšího oltáře. Kostel byl pravděpodobně vyzdoben malbami a skleněnými okny s malovanými motivy týkajícími se dotyčného světce resp. dalších svatých; zbytky těchto oken byly při archeologickém průzkumu nalezeny.³⁴ Oba kostely, P. Marie i sv. Hadriána, byly nepochybně svojí velikostí, stavební podobou i vnitřní výzdobou vyspělejší, než obdobné stavby v povodí řeky Moravy, tedy především baziliky v Mikulčicích a Sadech. B. M. Szóke se domnívá, že kostel sv. Hadriána používal až do konce 70. let Metoděj jako „arcibiskup Panonie a Moravy“, tehdy mělo snad dojít k jeho přestavbě a snesení dvou sousedních dřevěných staveb palácovitého typu a zřízení pohřebiště na jejich místě.³⁵ Nedávný nález střepu se třemi hlalskými písmeny³⁶ ostatně činnost Metoděje a jeho žáků více než výmluvně potvrzuje, když o jeho pobytu v Mosapurku (Blatnohradě) informuje s hořkostí *Conversio*. To ovšem nepředstavuje důkaz pro 2. půli 70. let, protože v té době již byl uvedený spis sepsán a události této doby nerefletoval. Nadto Kocel zemřel nejspíše roku 876,³⁷ čímž by teoreticky v Mosapurku pobývajícím Metodějem přišel o svého nepochybného protektora. Co se dělo po Kocelově smrti s Blatnohradem zřejmě není, méně pravděpodobné je, že původně Pribinovo a Kocelovo území ovládl na jistou dobu moravský Svatopluk, pravděpodobněji pak, že Panonii získal do správy mladý Karlomanův syn Arnulf, jak k roku 883

zpravují *Fuldské anály*.³⁸ Metodějův příležitostný pobyt v Mosapurku po roce 876 je tedy málo pravděpodobný, správy se nepochybně opět ujal klérus ze Salcburku. Již v instrukci papeže Jana VIII. anskonskému biskupu Pavlovi z května 873 se ostatně přikazuje, aby osvobozeného Metoděje odvedl ke knížeti Svatoplukovi (*fratrem nostrum Methodium transire ad Pentepulcum*), nikoli ke Kocelovi, a v listu Svatoplukovi ze 14. června 879 papež označuje Metoděje jako Svatoplukova arcibiskupa (*vester archiepiscopus, ab antecessore nostro, Adriano scilicet papa, ordinatus vobisque directus*).³⁹ Metodějovo faktické převzetí vedoucí církevní funkce ve Svatoplukově panství pak dokládá i jeho *Život*.⁴⁰ Podobně ostatně hovořil v roce 888 bavorský Arnulf o salcburském arcibiskupu Theotmarovi, nazýváje jej *archiepiscopus noster*, aniž byla splněna jednota sídla těchto dvou osob.

Rozhodně je však nutné vyloučit eventualitu, že se Blatnohrad stal Metodějovým stabilním arcibiskupským sídlem, pokud takové ovšem vůbec před rokem 880 měl (to si naopak musel zvolit teprve v roce 880, kdy se stal moravským metropolitou). V letech 888–889 vydává v Mosapurku tři listiny král Arnulf, což znamená, že Frankové zde skutečně obnovili svoji vládu. To však bylo již po smrti arcibiskupa Metoděje. V letech 899–900 pak došlo s velkou pravděpodobností ke zničení celé lokality i jejích dosud kvetoucích svatyní.⁴¹

Často se spekuluje, kam že vlastně oba bratři zamířili po o něco více než třiletém působení na Moravě; *Život Konstantinův* říká jen, že se vydali vysvětit své žáky, zastavili se u Kocela, v Benátkách absolvovali disputaci s odpůrci slovanštiny jakožto liturgického jazyka a dostali pozvání od papeže (aniž je zcela zřejmé, kdy, kde a z jakého důvodu).⁴² Jako cíl cesty proto připadá v úvahu Konstantinopol, Akvileja nebo Řím. Jako důvod papežského pozvání pak vyznění jejich hádání v Benátkách, nebo věroučné a liturgické působení jejich „týmu“ na Moravě a v Panonii spojené se zájmy sv. Stolce, případně skutečnost, že nesli ostatky sv. Klimenta. Papež by je zval k sobě stěžejí proto, že by chtěl vysvětit jejich žáky či je samé, což stejně sám nakonec neudělal.

Varianta, že by chtěli dosáhnout zřízení biskupství s pomocí akvilejského patriarchy, jenž měl blízko k Frankům, se nezdá reálnou. Pokud by mířili do Konstantinopole, pak by to nejspíše ohlašovalo jejich úmysl angažmá na Moravě ukončit. Naproti tomu cesta do Říma mohla mít hned několik reálných důvodů: bratři více méně věděli, že alespoň na část území, kde dosud působili, si činí přímý nárok římský stolec, odcházeli s pověřením knížete Rastislava vyjednávat o samostatné církevní organizaci,⁴³ přinášeli do Říma něco, co bylo velkou „zbraní“ pro úspěšný průběh jednání. Tím „něčím“ byly ostatky sv. Klimenta, tře-

31 F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů*, s. 231; *Žitíje Metodija*, s. 153.

32 Béla Miklós SZÓKE, *Karolingische Kirchenorganisation in Pannonien*, in: Uta von Freeden – Herwig Friesinger – Egon Wamers (Hrsg.), *Glauber, Kult und Herrschaft. Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa. Akten des 59. Internationalen Sachsensymposiums und der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mitteldonaunraum, Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte*, Bd. 12, Bonn 2009, s. 403–411.

33 *Tamtéž*, s. 405.

34 *Tamtéž*, s. 405–409; TÝŽ, *New Finding of the excavations in Mosaburg/Zalavár (Western Hungary)*, in: Joachim Henning (ed.), *Post Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium*. Vol. 1. The Heirs of the Roman West, Berlin 2007, s. 411–427.

35 B. M. SZÓKE, *Karolingische Kirchenorganisation*, s. 410.

36 Informace B. M. Szókeho na konferenci v Břeclavi roku 2009 doložená fotografií předmětného střepu. Viz též videoklip od 8:35 min: *Ásatás Zalaváron* [online]. 8.8.2009 [cit. 18.3.2014]. Dostupné z: <http://videa.hu/video/tudomany-technika/asatas-zalavaron-kozepekpor-regeszet-tortenelem-xPgYYEHBVrqpQJwG>.

37 Srov. H. WOLFRAM, *Conversio*, s. 144; František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 167–168.

38 *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7. Hannover 1891, s. 112.

39 *Fragmata registri Iohannis VIII.*, č. 21, s. 285; *Iohannis VIII. papae epistolae*, č. 200, s. 160.

40 F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů*, s. 232; *Žitíje Metodija*, kap. 10, s. 154.

41 Srov. *Annales Fuldenses*, s. 134–135. Archeologické svědectví představují typické maďarské hroty šípů nalezené v Zalaváru – B. M. SZÓKE, *Karolingische Kirchenorganisation*, s. 410.

42 *Žitíje Konstantina*, ed. R. Večerka, MMFH II, Brno 1967, s. 105, 110, kde srov. pozn. XVII, č. 1 a 2.

43 K minění D. TŘEŠTÍKA, *Vznik Velké Moravy*, s. 193, že cílem cesty obou bratří byl od počátku Řím, byť důvody cesty detailněji neřekl, se přiklonil nedávno Petr Elbel, *Dějiny neúspěchu aneb úsilí Přemyslovců o zřízení arcibiskupství v českých zemích*, in: Budování monarchie českých Přemyslovců. Postřehy a úvahy, in: Martin Wihoda – Lukáš Reitinger a kol., *Proměna středověčného Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*, Brno 2010.

tího nástupce sv. Petra na římském stolci, které sami našli a v jejichž pravost neochvějně věřili. V otázce kněžského svěcení a uznání slovanské liturgie není třeba pochybovat, pro obojí však byl nekompetentnějším Řím.

Zdá se, že právě ostatky sehrály rozhodující roli, která jim byla určena dávno předtím, než se oba bratři ocitli na Moravě. V souvislosti s posláním mezi Slovy totiž nejspíše již v Konstantinopoli vzkličila myšlenka vzít s sebou ostatky, jejichž definitivním místem uložení neměla být kaple Panny Marie u Majáku (*Theotokos tou Farou*) v císařském paláci, známá pokladnice svatých ostatků,⁴⁴ ani některá z nevelkých nově vzniklých svatyní na vzdálené Moravě, byť některé z nich částicky relikvie jistě získaly, nýbrž tomuto starokřesťanskému světcům zasvěcený chrám v apoštolském městě, totiž Římě. Proč jinak by oba bratři brali s sebou ostatky na Moravu, když by se s nimi zase měli vracet po vykonaném poslání zpět do Byzance? Snad proto, aby je relikvie chránily na cestě a v průběhu mise? To by snad stačil jen nějaký relikviář, nikoli pozůstatky celého těla, resp. skeletu, jež nepochybně měli bratři v držení. Jako důvod přenesení ostatků do Říma pod kritickým pohledem neuspěje nejspíše ani tvrzení pozdní legendy *Quemadmodum*, že Konstantin předvídal budoucí zkázu Moravy (*previdens terre Moravie destructionem*), a proto Klimentovo tělo vzdálil, aby ušlo zničení.⁴⁵

Mimořádná cena, kterou v Římě Klimentovým ostatkům přikládali, jasně vyplývá z listu bibliotekáře Anastasia, jednoho z nejmočnějších mužů tehdejší církve, velletrijského arcibiskupa Gauderichovi z roku 875 (oba se Soluňany komunikovali v letech 868 a 869). Anastasius mu posílá své latinské překlady Konstantinových děl týkajících se nalezení ostatků sv. Klimenta na Chersonésu „krátká historie“ (*Brevis historia*) a „oslavná řeč“ (*Sermo declamatorius*), pod níž se beze všech pochyb skrývá jen v pozdním opisu ve staroslověnském překladu zachovaná *Řeč na přenesení ostatků sv. Klimenta*.⁴⁶ Vysoká vážnost, kterou požívala Konstantinova učenost, plyne i z dalších dvou listů Anastasiových, jednoho určeného roku 871 papeži Hadriánovi II. stran konstantinopolské synody z roku 869 a druhého císaři Karlovi Holému ohledně spisů Dionysia Areopagity, jejichž byl Konstantin důvěrným znalcem, z roku 875.⁴⁷ Tím se pro pochybovače alespoň trochu osvětlí pověst Konstantina jako excelentního učenice své doby. Je sice pravda, že o celé misi na Moravu v dochované, poměrně rozsáhlé korespondenci patriarchy Fotia nelze nalézt ani slovo,⁴⁸ na druhé straně při absenci přesných zpráv z Moravy, vnitřních i vnějších pnutí, jimiž tehdy byzantská říše i církev procházela, se tomu nelze divit. Je ovšem jisté, že Klimentovy ostatky byly cennou devízou, s níž oba bratři nepochybně počítali v rámci své „moravské mise“ i celoživotního snažení.

44 Z české psané literatury se o soukromé císařské kapli jakožto pokladnici relikvií zmiňuje Peter KOVÁČ, *Kristova trnová koruna. Paříž, Saint-Chapelle a dvorské umění svatého Ludvíka*, Praha 2009, s. 18–19.

45 *Quemadmodum*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, 1967, s. 293.

46 *Anastasií Bibliothecarii Epistolae sive Praefationes*, ed. Ernst Perels – G. Laehr, in: MGH Epp. VII, Berlin 1928, č. 15, s. 435–438; F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů*, s. 246–249; MMFH III, č. 60, s. 176–181. Překlad „oslavné řeči“ viz Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, Praha 1966, s. 139–147.

47 MMFH III, č. 59, s. 175–176; č. 61, s. 181–182; F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů*, s. 245–246; *Anastasií Bibliothecarii Epistolae*, č. 5, s. 407; č. 13, s. 433.

48 D. TŘEŠTÍK, *Konstantin a Metoděj pod příkrvem cyrilometodějství*, Rozrazil – revue na provázku 07, 2006, s. 30, používá jako argument pro zpochybnění jejich významu.

Byl to nepochybně Konstantin, který byl pro svůj věhlas a patrně také diplomatické schopnosti předurčen stát se hlavou případné nové církevní provincie; po jeho předčasné smrti však Metoděj nedokázal prosadit tolik, kolik by jistě byl schopen jeho bratr. Ale to, že se Metoděj vracel, sice jen jako kněz, ale s papežským pověřením, na Moravu, ukazuje, že nemínil ve svém usilování ustát. Teprve druhá návštěva Říma v doprovodu Kocelových mužů mu přinesla biskupské svěcení a ještě širší pověření, s nímž ovšem musel chtít nechtět narazit u bavorského episkopátu.

Specifickou kapitolu představuje odkaz obou bratří a Metoděje zvlášť na poli církevní organizace, byť není zcela přímý, a proměny, jimiž prošla, je obtížné vysvětlit. Faktem je, že v letech 899–900 došlo ke zkompletování moravské církevní provincie, instalaci nového arcibiskupa a tří biskupů sufragánů na základě zásahu papeže a činnosti zvláštní legace.⁴⁹ Předpokládá se, že sídlo arcibiskupa se nacházelo v jednom z center Pomoraví (Mikulčice, Sady u Uherského Hradiště), jedno sufragánní biskupství činné již z dřívějšíka v Nitře a o umístění dalších dvou se vede spor, který nezřídka přerůstá do emoční roviny. Užitečný přehled nabídl nedávno P. Elbel, který připojil také své vlastní pohledy.⁵⁰ Jak sám připomíná, vesměs jde jen o logické konstrukce, kdy se navíc instrumentalizují prameny velmi nestejně kvality a stáří. Přesto lze jen stěží souhlasit s Marsinovou lokalizací těchto sufragánních biskupství do Feldebrů a Veszprému či Steinhübelovým Mautern a Šoproní,⁵¹ oblastí v uvedených letech veskrze nestabilních, kde chybějí pevnější argumenty. O něco lépe je na tom Krakov, kde se již ve středověku objevuje jakási tradice sahající zřejmě před latinské biskupství z roku 1000, a také Olomouc, kde je tomu podobně, a navíc zde lze zachytit stopy po funkčním biskupství v 10. století. Otázku, zda bylo toto biskupství založeno až s pražským (Steinhübel), či jde o pokračování moravského arcibiskupství (Elbel), či jednoho ze sufragánních biskupství let 899–900 (Jan), je třeba prozatím nechat otevřenou a soustředit síly na rozsáhlejší komparaci, která by zvážila možnosti a varianty přístupu římské kurie, předpoklady mocenské situace v širším regionu a výsledky archeologických výzkumů.

V první fázi své misijní činnosti vsadili Konstantin s Metodějem na hlásání Božího slova místním slovanským, tedy lidu srozumitelným jazykem. Tímto myšlením se značně odlišovali od vzdělanců západního okruhu, kde se pro liturgii prosadila latina, čímž pro běžný lid získávalo liturgické konání nádech nesrozumitelná a tajemná (a v důsledcích jej udržovalo ve velmi primitivní formě znalosti věrouky). V tomto ohledu byl přístup obou bratří „pokrokovější“, otevřenější, se zjevnou snahou zprostředkovat lidu slova evangelií, na která kladli důraz, přímo. Je nepochybné, že důsledné prosazení latiny na Západoú souviselo s neustálé se

49 CDB I, č. 30, s. 29–33; MMFH III, č. 109, s. 232–244.

50 Petr ELBEL, *Dějiny neúspěchu*, s. 253–267.

51 Richard MARSINA, *Církevní organizácia*, s. 294–295; Ján STEINHÜBEL, *Štyri veľkomoravské biskupstvá*, *Slovanské štúdie* 1/1994, s. 21–39; TÝŽ, *Die grossmährischen Bistümer zur Zeit Mojmir's II.*, *Bohemia* 37, 1996, s. 2–22. Srov. nejnověji úvahy téhož autora J. STEINHÜBEL, *Praha, Krakov a Olomouc – tři hrady a tři části říše českých Boleslavů*, in: Martin Wihoda – Lukáš Reitingger a kol., *Proměna středověčného Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*, Brno 2010, s. 81–87; TÝŽ, *Kapitoly z nejstarších českých dějin 531–1004*, Kraków 2011, s. 131. Jeho názor o zbytečnosti dvou biskupství pro Moravu, tj. arcibiskupství ve středním Pomoraví a sufragánního v Olomouci, a naopak možnosti umístit dvě sufragánní biskupství do severního Podunají a Potísi osídleného maďarskými federáty (*tamtéž*, s. 128, pozn. 568) vychází z moderních plánovacích představ a neodpovídá často asymetrickým řešením raného středověku.

stupňujícími centralizačními a supremačními snahami Říma. Teprve reformace přišla s národními jazyky a k latině se do značné míry obrátila zády (alespoň v lidovém provozu), čímž latinská církev utrpěla rány, z nichž se nevzpamatovala dodnes. Oba bratři z hlediska církevně-organizačního patrně vždy sázeli na Řím, ke kterému nepochybně chovali velkou úctu, stěžejí je tedy lze obviňovat ze snahy podřídít misijní oblasti jinému centru, tj. Konstantinopoli. To nebylo v dané době ani reálné, byť kurie sváděla podobný zápas o Bulhary. Kdyby měly obecné politicko-mocenské procesy ve střední Evropě jiný průběh, mohla zde být silná slovanská říše na hranicích západního impéria, z níž by se šířila víra ve slovanském jazyku na sever, východ i jih. Takové „kdyby“ je ovšem ahistorické. Lze však shrnout: činnost Konstantina a Metoděje měla svůj zřejmý smysl, šlo o svého druhu intelektuální experiment, jde zároveň o příběh velké vůle, značné invence a otevřeného srdce, jde o příběh promýšlení i diplomacie, umění možného a pozitiv přinášených s Kristovými slovy na jazyku.

Prameny

Anastasii Bibliothecarii Epistolae sive Praefationes, ed. Ernst Perels – Gerhard Laehr, in: MGH Epp. VII, Berlin 1928, s. 395–442.

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, ed. Friedrich Kurze, MGH SRG 7. Hannover 1891.

Bernardi Cremifanensis Historie, ed. Georg Waitz, in: MGH SS XXV, Hannover 1880, s. 651–678.

Codex diplomaticus et epistolarius Bohemiae, 1, ed. Gustav Friedrich, Praha 1904–1907.

Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salcburk, ed. Fritz Lošek, Hannover 1997 (=MGH Studien und Texte 15).

Epistolae, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, s. 137–278.

Fragmenta registri Iohannis VIII. papae, ed. Erich Caspar, in: MGH Epp. VII, Berlin 1928, s. 273–312.

Iohannis VIII. papae epistolae, ed. Erich Caspar – Gerhard Laehr, in: MGH Epp. VII, Berlin 1928, s. 313–329.

Notae de episcopis Pataviensibus, ed. Georg Waitz, in: MGH SS XXV, Hannover 1880, s. 623–627.

Quemadmodum, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, 1967, s. 289–296.

Žitije Konstantina, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 57–115.

Žitije Metoděje, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 134–163.

VZNIK SANCTA ECCLESIA MARABENSIS – LISTY PAPEŽE JANA VIII. (872–882)

Maddalena Betti

The Sancta Ecclesia Marabensis had a short and unsuccessful life: the Carolingians opposed this independent ecclesiastical organization in the territories beyond their eastern borderlands. The new archdiocese emerged from a dynamic geo-political context (affected by an instability typical of frontier regions during this period), and disappeared with the fall of the Moravian realm of Svatopluk, whose rule had contributed a brief period of stability to the political formations of central and south-eastern Europe during his cooperation with Archbishop Methodius. The article examines the foundation of the Sancta Ecclesia Marabensis through an analysis of Pope John VIII's letters. These letters, written at different chronological moments, allow us to investigate the stages of a dynamic, flexible, and constantly evolving papal policy. In the letters, the Methodian archdiocese is not pictured as a *fait accompli*, to defend or to challenge. Instead, it is only a project to define and to safeguard against a changeable historical background. The analysis of the language of two letters (Commonitorium, 873 and Industriae tuae, 880) can enhance our knowledge of the rhetorical strategies developed by papal diplomacy in the 2nd half of the 9th century.

Key words: archdiocese, papal letters, rhetorical strategies, political legitimization

Klíčová slova: arcidiecéze, papežské listy, rétorické strategie, politická legitimita

Sbírka listů papeže Jana VIII. – misijní politika

Listy papeže Jana VIII. (872–882) jsou důležitým pramenem pro studium dějin 2. poloviny 9. století. Byly kompilovány v letech jeho pontifikátu a dochovaly se ve větších částech v montecassinském rukopisu z 11. století¹ a částečně ve formě zlomků obsažených ve sbírkách kánonů z konce 11. století a ze století 12.² Představují nejbohatší papežská registra 11. století, podle počtu je možno je přirovnat k registrům papeže Řehoře VII. (1073–1085). Montecassinský rukopis obsahuje 314 listů sepsaných mezi dnem 1. září roku 876 a srpnem roku 882; navíc ve sbírkách kánonů bylo identifikováno 62 fragmentů připisovaných Janu VIII. Tato sbírka listů je však zajímavá nejen počtem, ale i inovacemi ve srovnání s listy papežů Mikuláše I. (858–867)³ a Hadriána II. (867–872).⁴ Na rozdíl od listů těchto papežů v registrech Jana VIII. nacházíme listy adresované příjemcům, kteří doposud neměli privilegium být adresáty papežské korespondence. Mikuláš I. a Hadrián II. odpověděli okamžitě chánovi Bulharů Borisovi, protože jejich záměrem bylo získat jurisdikci nad bulharským královstvím (*regnum Vulgarorum*). Naopak tito papežové věnovali malou pozornost novým politickým vůdcům Slovanů v Panonii a na Balkánu; k tomuto postoji je mohla vést

i nadměrná obezřetnost vůči těmto novým geopolitickým útvarům. Je pravděpodobné, že se i tito Slované, tak jako Bulhaři, pokoušeli navázat kontakt s apoštolskou stolicí ve snaze, vymanit se ze sítě hegemonické politiky jak byzantské tak východofrancké říše. Je například známo, že kníže Moravanů Rastislav se obrátil na papeže Mikuláše I. už v roce 862, aniž by obdržel jakoukoliv odpověď.⁵ V registrech Jana VIII. je jasně viditelný nový postoj Říma: papež reaguje na žádosti přicházející z barského světa střední a jihovýchodní Evropy. Jan VIII. vskutku odpovídá nejen Borisovi, ale i knížeti Moravanů Svatoplukovi, hraběti Dolní Panonie Kocelovi, vévodovi Srbů Montemerovi a prvním vůdcům Chorvatů Domagojovi, Sedesclavovi a Branimirovi. V těchto listech se jasně rysuje struktura římské církevní politiky ve střední a jihovýchodní Evropě. Rozoznáváme v nich jednak projekt na založení dvou nových diecézí, církve moravské a církve bulharské, jednak rostoucí zájem o církevní otázky týkající se dalmatského pobřeží. Církevní politika papeže Jana VIII. zasahuje obsáhlou geopolitickou oblast; vnímá rozdílné historické kontexty a je pozorná vůči novým slovanským vládcům. Církve moravská a bulharská, jakož i reorganizovaná církev dalmatská, představují v projektu papeže gravitační póly schopné přitáhnout k sobě „novopečené“ křesťany, kteří jsou zároveň členy nových etnických celků aktivních na politické scéně střední a jihovýchodní Evropy.

Nástrahy pramenů

Listy Jana VIII. jsou základním pramenem k rekonstrukci dějin střední a jihovýchodní Evropy 2. poloviny 9. století. Rekonstrukce dějin tohoto území není komplexní následkem nedostatku

1 Rukopis Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 1. Vydání: *Registrum Iohannis VIII. papae*, ed. Erich Caspar, in: MGH Epp. VII, 2. vyd. Berlin 1974, s. 1–272. Viz Dietrich LOHRMANN, *Das Register Papst Johannes' VIII. (872–882)*, *Neue Studien zur Abschrift Reg. Vat. 1, zum verlorenen Originalregister und zum Diktat der Briefe*, Tübingen 1968.

2 Vydání: *Fragmenta registri Iohannis VIII. papae*, ed. E. Caspar, in: MGH Epp. VII, 2. vyd. Berlin 1974, s. 273–312. Dopisy Jana VIII. viz také Detler JASPER – Horst FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington, D. C. 2001, s. 127–30. Dopisy Jana VIII. ve sbírkách kánonů viz *Collectio Britannica* (12. století); *Deusdedit card. Collectio canonum* (konec 11. století), *Collectio trium partium*, Gatiánův dekret.

3 *Nicolai I papae epistolae*, ed. Ernst Perels, in: MGH Epp. VI, Berlin 1925, s. 259–690.

4 *Hadriani II papae epistolae*, ed. Ernst Perels, in: MGH Epp. VI, Berlin 1925, s. 691–765.

5 Podle *Života Metodějova* se Rastislav obrátil na papeže dříve než vyslal posly k císaři Michalovi III. Viz *Žitje Meľodija*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 128: „Žádali jste [Rastislav, Svatopluk a Kocel] proto učitele nejen u této velekněžské stolice, nýbrž i u zbožného císaře Michaela, takže vám poslal blaženého Filosafo Konstantina i s bratrem, zatímco my [papež Mikuláš I.] jsme (to) nestačili.“

písemných pramenů. Skromné informace pocházejí z písemných pramenů latinských a řeckých, kompilovaných vnějšími pozorovateli. V souboru těchto pramenů vynikají právě listy Jana VIII. Historikové, kteří studovali dějiny střední a jihovýchodní Evropy, věnovali velkou pozornost tomuto prameni, ale nepoužívali ho vždy vhodným způsobem. Všimla jsem si, že ve svých pracích kladou důraz na ty listy, které potvrzují rekonstrukce jimi předem formulované, a naopak opomíjejí nebo upravují interpretaci těch listů, které by byly případně v rozporu s jejich tezemi. V této souvislosti bych chtěla uvést dva příklady. V prvním případě jde o rekonstrukci Imre Boby. Záměrem Boby bylo umístit Velkou Moravu na Balkán, a proto se opírá o listy Jana VIII. napsané před rokem 878, ve kterých papež uděluje Metodějovi titul biskupa či arcibiskupa panonského.⁶ Ve druhém případě mám na mysli tu část současné chorvatské historiografie, která se snaží zvětšit roli korespondence mezi Janem VIII. a Branimírem, protože ji chce interpretovat jako počátek národní politické nezávislosti Chorvatů.

Papežský list nemůže být jednoduše interpretován jako pramen popisný. Zachycuje naopak bezprostřední proces interakce mezi autorem listu a posluchači; jde ve skutečnosti o politický nástroj apoštolského stolce, a tento pramen je tudíž velmi citlivý na jakoukoliv interferenci jak vnitřní tak vnější. A proto je každý list charakterizován vlastní rétorikou, která odhaluje specifickou strategii Říma. Tudíž je třeba brát v úvahu několik konstantních faktorů, které mohly ovlivňovat jak formu papežova projevu, tak obsah jeho listů. Z jedné strany závisí charakter listů především na tom, komu je adresován, z druhé strany přirozeně reaguje na událost nebo na situaci, která ho inspirovala.

Například list Jana VIII., zaslaný moravskému knížeti, by měl být analyzován nejen v kontextu celého souboru papežských listů slovanským politickým předákům, ale také porovnán s listy adresovanými autoritám byzantským a východofranckým, které se dotýkají osudu nových teritorií a mají co dělat s politickými plány Říma. Na jednu stranu konfrontace listů kompilovaných v různých obdobích a určených různým adresátům, přispívá k rekonstrukci typu jazyka používaného římským *scrinium*, na druhou stranu nám umožňuje plně chápat vývoj politické strategie Apoštolského stolce. Jedná se o strategii pružnou a lehce přizpůsobivou, která vychází z tradice pozdní antiky, ale je též schopná rozpoznat a využít geopolitické změny na území střední a jihovýchodní Evropy.

Konkrétní příklad – listy „moravské“

V registrech Jana VIII. je dochována řada listů týkajících se otázky založení arcidiecéze ve střední Evropě, svěřené do rukou Řeka Metoděje – jedná se o deset fragmentů z roku 873 a o čtyři kompletní listy napsané v letech pozdějších. Tyto listy jasně dokumentují, jak nesnadná byla geneze nové církevní provincie: papežský projekt měl být zasazen do velmi nestálého a bouřlivého politického kontextu. Stačí například připomenout, že knížectví Dolní Panonie, na jehož území měla původně ležet nová církevní provincie, zmizelo z geopolitické mapy již v roce 873. Na druhou stranu papežský plán vyvolal otevřené nepřátelství bavorských světských a církevních autorit. Metoděj je souzen bavorskými biskupy v přítomnosti Ludvíka Němce

a vězňem dva a půl roku v klášteře v Reichenau. Listy Jana VIII. dobře svědčí o papežových obtížích. Ve snaze realizovat svůj projekt si papež uvědomuje, že musí mít pod kontrolou vývoj politické situace ve střední Evropě, a proto udržuje písemné kontakty se všemi protagonisty, jejichž zájmy se právě tam střetají: s Metodějem, s bavorskými biskupy, s východofranckými autoritami, se Svatoplukem, a se všemi vládci, kterých by se mohl dotýkat jeho projekt. Listy Jana VIII. jasně reagují na různorodé geopolitické situace; papež chce jednak legitimizovat svůj zásah v oblastech, kde působily již bavorské misie, a jednak si snaží zajistit neomezenou podporu ze strany nových slovanských vůdců, nezbytnou k realizaci svého záměru.

Chtěla bych teď ilustrovat a konfrontovat dva významné listy, které ukazují, jak tvárný je jazyk papeže Jana VIII. Pokud nebudeme analyzovat variabilitu jazyka těchto listů, nedojdeme ke kompletní rekonstrukci politického a církevního dění na území střední a jihovýchodní Evropy.

Dic ergo eis (873) a Industriae tuae (880)

První list *Dic ergo eis* (Řekni jim tudíž)⁷ spadá do důležitého roku 873, kdy papež zasahuje ve prospěch Metoděje, a za tímto účelem vysílá svého legáta Pavla z Ancony. Pavel, který s sebou nesl papežovy kritické listy adresované východofranckým politickým autoritám a bavorským prelátům, měl za úkol dosáhnout propuštění Metoděje z vězení a odvést ho bez úhony na dvůr moravského Svatopluka. Mimo jiné legát Pavel s sebou nesl tak zvané *commonitorium*, t.j. soupis argumentací, pomocí kterých měl čelit případným negativním reakcím, vyvolaným jeho jednáním. *Commonitorium* stojí za zmínku, poněvadž jeho typologie je obzvláště zajímavá. Jelikož bylo sepsáno za účelem čelit výjimečným situacím, jsou v něm uvedeny stručně a logicky argumenty, které Řím vznášel proti expanzivním nárokům světských a církevních autorit východofrancké říše.

Druhý list, známý podle svého incipitu jako *Industriae tuae*, je datován rokem 880.⁸ Tento list je reakcí na zcela jinou situaci než byla ta předešlá v roce 873, která si vyžádala zárok papežského legáta a existenci *commonitorium*; tehdy měl papežský legát za úkol řešit kritickou situaci. Oproti tomu v roce 880 byla Metodějova misijní arcidiecéze už dostatečně konsolidována. Právě proto se papež Jan VIII. rozhodl jednat a formulovat podmínky nezbytné k přetvoření arcidiecéze misijní na arcidiecézi teritoriální, to znamená arcidiecézi s pevnými biskupskými sídly. List *Industriae tuae* je zajímavý, protože jednak znamená počátek tohoto důležitého a delikátního procesu, ale i z důvodu, komu byl adresován, totiž moravskému knížeti Svatoplukovi.

Je jasné, že oba listy byly napsány v různých kontextech a jsou určeny různým adresátům. První je nepřímo adresován Ludvíku Němci a bavorským prelátům a jeho záměrem je odporovat jejich jednání a hájit zájmy Říma. Druhý je určen Svatoplukovi a papež v něm vyjadřuje jak svůj vděk moravskému knížeti, tak svou vůli zabezpečit územní vývoj nové církevní provincie. Při konfrontaci obou papežských listů narazíme na dva aspekty: za prvé jde o definici nové diecéze, za druhé o odlišné znázornění Svatopluka a jeho politického dominia v obou textech.

⁶ Imre BOBA, *Moravia's History Reconsidered. A Reinterpretation of Medieval Sources*, The Hague 1971. Viz také TÝŽ, *The Episcopacy of St. Methodius*, *Slavic Review* 26, 1967, s. 85–93.

⁷ *Fragmenta registri Iohannis VIII. papae*, č. 21, s. 283–285.

⁸ *Registrum Iohannis VIII. papae*, č. 255, s. 222–224.

Aby ospravedlnil vznik nové arcidiecéze na misijním teritoriu Salcburku, Jan VIII. vybavil Pavla z Ancony souborem argumentací, na jejichž základě měl legát zastávat pozice Říma u dvora Ludvíka Němce. Podobné argumenty již nejsou uváděny tak jasně v listech, určených slovanským vůdcům. Nebylo toho třeba, protože tito vůdčové podporovali papežský projekt, aniž by bylo nutné ho nějakým způsobem ospravedlňovat. Jan VIII. neupřesňuje sporné území nové misie z hlediska geografického, identifikuje ho jednoduše s územím římské panonské diecéze. V listu adresovaném Ludvíku Němci papež píše, že válka je skončena, a že je tudíž na čase obnovit církevní práva biskupství, ustanovená v době pozdně antické.⁹ Archivní prameny svědčí o tom, že Řím vykonával odedávna církevní jurisdikci nad Illyrikem, do jehož území patří panonská diecéze.¹⁰ Mimo jiné papež připomíná, že nároky Říma na právo jurisdikce nemizí v následku neexistující či nekonstantní aktivity v dobách barbarských nájezdů, protože práva byla diecézím udělena samým Bohem, a jsou tedy věčná a nezcižitelná.¹¹ Papež postupuje tak, aby nová diecéze, která v té době ještě nebyla přesně definována z hlediska územního, mohla být identifikována s diecézí historickou, to jest panonskou, která bezpochyby závisela v období pozdně antickém na Římu. Je nutné zdůraznit, že ze strany papeže se nejednalo v žádném případě o reálnou územní identifikaci obou diecézí (nové Metodějovy a staré panonské), šlo jednoduše o rétorickou argumentaci namířenou proti nárokům bavorské církve, a to právě v období značného oslabení římské misijní politiky.

V listu *Industriae tuae* určeném Svatoplukovi mizí konotace panonská v definici církevní provincie, kterou papež míní vytvořit. Jan VIII. tu nenazývá Metoděje *reverentissimus archiepiscopus panoniensis ecclesiae*, titulem, který je spojen s pozdně antickou diecézí panonskou; Metoděj přijímá v jazyce tohoto papežova listu titul *reverentissimus archiepiscopus sanctae ecclesiae marabensis*. Na místo církve panonské, kterou Řím považuje za součást Illyrika spadajícího pod jeho jurisdikci, papež používá termín církev moravská, to znamená označení etnické. Papež se rozhodl nepoužít více termín panonská diecéze, a naopak upřesnit z hlediska etnického definici nové diecéze právě v období, kdy se začíná jasněji rýsovat z hlediska územního podoba této nové církevní provincie, a tudíž i potřeba trvalých biskupských sídel. Tato operace vyžadovala ze strany Říma konkrétnější přístup, který dříve nebyl nutný; to znamená větší znalost geopolitického a etnického kontextu. Je nutné poznamenat, že definice *ecclesia marabensis* není nikdy užívána v listech určených říšským autoritám. Je uváděna pouze v listech zaslaných Svatoplukovi, jehož úkolem měla být obrana nové arcidiecéze, a v listech Metodějovi, který měl spolupracovat se Svatoplukem. V listu z června 880 papež definitivně vymezuje moravskou církev z hlediska územního, tím že poutá novou arcidiecézi s Moravou, které vládne Svatopluk. Označuje *terra tua* (Svatoplukovu Moravu) jako prostor, ve kterém by měla být založena nová biskupství a povyšuje Svatoplukovy poddané na *populus* nové Metodějovy církve.

9 *Fragmenta registri Iohannis VIII. papae*, č. 21, s. 284: „Verum reddita aecclisii pace, reddi debuerunt et iura, que cum pace reddita tirannicus unicuique furor ademerat, id ipsum sancto papa Leone in decretis canonicis [...] innuente ac dicente: Remotis malis, que hostilitas intulit, unicuique id, quod legitime habuit, reformetur.“

10 *Tamtéž*: „Nam non solum intra Italiam ac ceteras Hesperies provincias, verum etiam intra totius Illyrici fines consecrationes ordinationes et dispositiones apostolica sedes patrare antiquitus consuevit [...]“

11 *Tamtéž*: „Porro si de annorum numero forte causatur, sciat Ludovicus rex, quia inter Christianos et eos, qui unius fidei sunt, numerus certus affixus est. Ceterum ubi paganorum et incredulorum furor in causa est, quantalibet pretereant tempora, iura non preiudicat ecclesiarum, quae corporalia nescientes arma solum Dominum et propugnatores suum, quando ei placuerit misereri, patienter expectant [...]“

Je tedy možno zaznamenat radikální změnu v definici nové diecéze. Ve vztazích s východofranckou říší, a to právě v období, kdy misijní aktivita Říma je značně redukována, papež oživuje termín panonská diecéze jako pádný argument na podporu římských požadavků. Naopak ve vztazích s Moravany, u příležitosti přechodu od misijní diecéze na diecézi teritoriální, papež vytváří etnickou definici nové církve, a proto klade důraz na územní shodu nové diecéze s dominiem Svatopluka, chápaného jako vůdce etnické skupiny Moravanů.

I postoj papeže vůči Svatoplukovi je značně rozdílný v obou listech. Jan VIII. si je plně vědom toho, že Metoděj bude po propuštění z bavorského vězení v bezpečí jen po boku Svatopluka, a to proto, že Svatopluk byl v této části Evropy jediný vládce schopný čelit hegemonickému tlaku říše na Východ. Jeho cílem bylo tedy přesídlit Metoděje na Svatoplukův dvůr. Nicméně bylo jisté, že legát Pavel narazí na odpor říšských autorit, které jistě nebudou svolné poslat Metoděje ke Svatoplukovi a užijí jako argument válečný konflikt s Moravany. Proto Jan VIII. nabádá svého legáta, aby přesvědčil říšské autority, že vydat Metoděje Svatoplukovi by naopak znamenalo vložit Moravany do poručnictví sv. Petra a učinit je tím mírumilovnými a neškodnými.¹² Přirozeně taková argumentace byla vymyšlena jen pro východofrancké autority. V listech adresovaných barbarským vůdcům Jan VIII. vykládá výhody plynoucí z privilegovaného vztahu s Římem zcela jiným způsobem.¹³ Ujišťuje je, že apoštol Petr bude nejen garantem jejich nebeského triumfu, ale postará se i o to, aby překonali všechna protiventství na zemi, totiž zajistí jim vítězství nad nepřáteli (a mezi takové patří přirozeně i východofrancká říše). V listech zaslaných východofranckému králi se papež vyjadřuje o Svatoplukovi jako o jakémkoliv barbarovi, který musí být neutralizován. Naopak v listu *Industriae tuae* papež lichotí ambicím Svatopluka, když ho oslovuje významnými čestnými tituly, buď typu příbuzenského (jako *dilectus filius, quasi unicus filius*) nebo typu institučního (jako *gloriosus comes*).¹⁴ Mimo jiné uděluje Svatoplukovi aktivní roli v organizaci nové diecéze po boku Metoděje.¹⁵ V papežově listu se potvrzuje, že kandidát Svatopluka, kněz Viching, bude vysvěcen na biskupa prvního biskupství nové církve se sídlem v Nitře.¹⁶ A nejen to; moravský panovník dostává za úkol vybrat další biskupská sídla odpovídající jeho mocenským zájmům a bude mít také právo označit vhodné kandidáty na budoucí biskupské stolce.¹⁷ Svatopluk je mimo jiné

12 *Tamtéž*, s. 285: „Ne suscipias occasionem excusationis prohibentem te vel fratrem nostrum Methodium transire ad Pentepulcum, sive bella pretendant sive inimicitias congerant. Qui enim sancti Petri sunt, pacifici sunt et, quocumque ierint, bellis a proximorum utilitate minime coercentur.“

13 *Registrum Iohannis VIII. Papae*, s. 222: „Nam divina gratia inspirante contemptis alii saeculi huius principibus beatum Petrum apostolici ordinis principem vicariumque illius habere patronum et in omnibus adiutorem ac defensorem pariter cum nobilibus viris fidelibus tuis et cum omni populo terrae tuae amore fidelissimo elegisti et usque ad finem sub ipsius et vicarii eius defensione colla summittens pio affectu cupis auxiliante Domino utpote filius devotissimus permanere.“

14 Lubomír Emil HAVLÍK, *The roman privilege Industriae tuae for Moravia*, *Cyriilo-methodianum* 7, 1983, s. 23–37. Viz také TÝŽ, *King Svetopluk of Moravia's image in the Middle Ages*, *Critica Storica* 28, 1991, s. 164–179.

15 Vittorio PERI, *La chiesa di Roma e le missioni ad gentes (sec. VIII-IX)*, in: Michele Maccarrone (vyd.), *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9–13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991, s. 639–640; Girolamo ARNALDI, *La chiesa romana secondo Giovanni VIII. Spigolature*, in: Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Genaro Sasso, Napoli 1999, s. 131–154.

16 *Registrum Iohannis VIII. Papae*, s. 223: „Ipsum quoque presbiterum nomine Uuichinus, quem nobis direxisti, electum episcopum consecravimus sanctae ecclesiae Nitrensis [...]“

17 *Ibidem*: „[...] iubemus et volumus, ut pariter cum ipsius archiepiscopi consensus et providentia et alterum nobis apto tempore utilem presbiterum vel diaconem dirigas, quem similiter in alia ecclesia, in qua episcopalem curam noveris esse necessariam, ordinemus episcopum [...]“

pověřen funkcí garanta Metodějovy autority (*vester archiepiscopus*). Inovativní a odvážný projekt Jana VIII. podpořit politickou autoritu moravského panovníka a přiznat mu prakticky výsady náležející franckým králům vyplýval z přesvědčení, že existence moravské církve, která měla posílit přítomnost Říma na území francké Evropy, závisela v podstatě na absolutní a bezvýhradné podpoře Svatopluka.

Prameny

Fragmenta registri Iohannis VIII. papae, ed. Erich Caspar, in: MGH Epp. VII, 2. vyd. Berlin 1974, s. 273–312.

Hadriani II papae epistolae, ed. Ernst Perels, in: MGH Epp. VI, Berlin 1925, s. 691–765.

Registrum Iohannis VIII. papae, ed. Erich Caspar, in: MGH Epp. VII, 2. vyd. Berlin 1974, s. 1–272.

Nicolai I papae epistolae, ed. Ernst Perels, in: MGH, Epp. VI, Berlin 1925, s. 259–690.

Žitije Mefodija, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 134–163.

PRVNÍ STAŤ ZAKONA SUDNEHO LJUDEM A PRÁVNÍ DĚICTVÍ MORAVSKÉ MISIE SVATÝCH BRATŘÍ CYRILA A METODĚJE

Ivan Biliarsky

In the article the author proposes a study on one of the most controversial texts of the first Slavic law code – Law for Judging the People – its article 1. Its interpretations are strongly charged emotionally and with national feeling. The text generalizes the results of the research on three main topics, suggested by the text: Which is the so-called “divine law”? Who is the cited St Constantine? Where is adopted the norm about the punishment of the pagans from? The proposed answers of them are situated in the framework of the juridical legacy of St Methodius.

Key words: Law for Judging the People, Sts. Cyril and Methodius, Moravian Mission, Christian Roman Emperors, Pagan, Pagan cult

Klíčová slova: Zakon sudnyj ljudem, svatí Cyril a Metoděj, moravská misie, křesťanští římscí císaři, pohanský, pohanství

Zakon sudnyj ljudem, nejstarší slovanská právní památka, je již dlouhou dobu předmětem vášnivých sporů ohledně jeho původu, sestavitele, zemí, v nichž byl přítomen, kompilačního charakteru, příloh a mnoha dalších problémů. Příčiny těchto sporů, pokud si mohou dovolit je zobecnit, se týkají nároků na dědictví díla slovanských prvoapoštolů a patronů Evropy, svatých soluňských bratří Cyrila a Metoděje, přičemž tyto nároky vznášejí prakticky všechny slovanské státy. Na tomto pozadí je třeba zkoumat i problematiku spjatou s prvenstvím těchto států v právní oblasti a speciálně v sestavení *Zakona sudneho ljudem* (dále jen *ZSL*).

Právní text, jenž je předmětem našeho zájmu, je třeba zasadit do jeho vlastního historického kontextu. Ten je možné charakterizovat jako společnost v přechodu, nově pokřtěnou společnost, v níž stát prosazuje křesťanství, k čemuž využívá všech možných nástrojů: jak evangelizační osvětu, tak i represí, vykonávanou prostřednictvím trestního práva. Jedná se vlastně o stálou politickou linii, jež je nezávislá na způsobu, jakým je země pokřtěna. Bez evangelizace nelze dosáhnout změny víry, což je stejně zřejmé, jako skutečnost, že ve všech státech jsou za tímto účelem používány nástroje moci a práva. Důkazem budiž císařské konstituce, jež se nám zachovaly v *Theodosiově* a také v *Justiniánově kodexu*. Nepřekvapí nás, že právě na silně nábožensky založeném dvoře Theodosia II. se definitivně formuje idea náboženského poslání císařské moci, která má kromě politicko-vladařských úkolů i eschatologické poslání. Právo je nástrojem formování chování a tím pádem i identity. V rukou moci je jedním z nejdůležitějších nástrojů, kterými svůj záměr uskutečňuje. V této souvislosti má zásadní význam XVI. kniha *Theodosiova kodexu*, která si dává právě výše zmíněný úkol.¹ Stejnou právní úpravu je možné najít i v *Justiniánově kodexu* a podle mého názoru je možné tvrdit, že právě toto je model pro politiku státu při přechodu od pohanské ke křesťanské společnosti.² Nacházíme jej

i v *ZSL*, v zákoníku učenému právě k takovému cíli, který nám představuje společnost ve shodné situaci. Obzvláště významná je v tomto směru jeho 1. stať. A právě na ni se bude v této studii soustředit naše pozornost. Mým cílem je nabídnout odpovědi na několik otázek, které mají souvislost s mnoha problémy výše představené diskuse. Jedná se o charakter, původ a smysl nařízení, které stanovuje tresty za konání pohanských obřadů. Je dobře známo, že *ZSL* je sestaven prostřednictvím kompilace XVII. titulu byzantské *Eklogy*. Avšak 1. stať je jednou z mála, která přímo neodpovídá žádnému textu originálu. Zároveň však je o její text značný zájem, neboť v diskusi ohledně původu *ZSL* bývá užívána jako argument ve prospěch toho či onoho názoru. Takto se zformovalo několik stanovisek, o nichž se pokusím pojednat níže, ale která je již předem možné charakterizovat jako silně ideologizovaná a nacionálně orientovaná.

Z čistě vědeckého pohledu 1. stať *ZSL* nastoluje dvě skupiny otázek: první je spjata s původem textu (jestli je převzat z existujících císařských dekretů, pokud ano, tak z kterých, nebo zda byl vytvořen kompilátorem *Zakona*), a druhá s ideologickým významem textu, vyjádřeného prostřednictvím vyzvání Boží pravdy, a taktéž i jména sv. Konstantin, jehož identifikaci se pokusím nabídnout. Budu se snažit spojit odpovědi na tyto otázky s právní částí díla svatých bratří mezi západními Slovy.

V první řadě je třeba vyjít z 1. stati krátké redakce *ZSL*, která se nijak zásadně neodlišuje od téhož článku v obšírné redakci. Zde předkládám její text podle Ustjužského opisu z počátku 14. století:

Преже всакога правды. достоино кестъ о бѣи правды глаати тѣмъ же сѣззи константинъ. първзи законъ възписавъ преда тако глаа. тако всако село. в немъ же тревзи възивають. или присагзи поганьскзи. да ѡдаютьса въ бѣи храмъ. съ всемъ имѣниемъ. елико имоуть гла та в томъ селѣ. И творить тревзи и присагзи. да продаютьса съ всемъ имѣниемъ своимъ. а цѣна ихъ дастьса ницимъ :³

1 Michele Renee SALZMAN, *The Evidence of the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book XVI of the „Theodosian Code“*, *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, Bd. 42, H. 3 (3rd Qtr. 1993), s. 362–363.

2 O pohanství v 6.–7. století viz Demetrios J. CONSTANTELOS, *Paganism and the State in the Age of Justinian*, *The Catholic Historical Review*, vol. 50, Nr. 3, 1964, s. 372; Kenneth W. HARL, *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium*, *Past & Present*, Nr. 128, 1990, s. 7–27.

3 Podle přepisu Ustjužské kormčí knihy – *Zakon sudnyj ljudem. Kratkaj redakcii*, podg. Michail N. Tichomirov i Leonid V. Milov, red. Michail N. Tichomirov, Moskva 1961, s. 47.

Překlad textu podle vydání Josefa Vašiči: „Před všeobecným zákoníkem třeba se zmínit o víře boží. Proto svatý Konstantin napřed v prvním zákoně napsal a řekl takto: Každý statek, v němž se konají oběti nebo přísahy pohanské, ať je odevzdán božím chrámu se vším jměním, které mají tito pánové v tomto statku. Ti, kdo konají oběti a přísahy, ať jsou prodáni s veškerým svým jměním, cena pak za ně stržena ať se dá chudým.“⁴

Text je celkem vzato stabilní, avšak existuje jistý rozdíl v jeho chápání a překladu, což se odráží v i další interpretaci. V dnešní historiografii se prosadil překlad, který se v hlavních rysech shoduje s Vašičovým, přičemž sporným momentem v něm zůstává, jestli se slovo *κελο* má překládat jako „vesnice“ (obydlené místo, sídlo), nebo jako „jmění“ (velký pozemkový majetek).⁵ V bulharské historiografii se zformovaly dvě varianty překladu: První, G. Danailova z roku 1901, byl později přijat i M. Andreevem.⁶ Domnívám se, že převažuje. Danailovovo čtení textu je starší než Vašičovo, ale shoduje se s ním. Bylo však velmi ostře napadeno S. S. Bobčevem, jenž k němu byl velice kritický a nabídl vlastní překlad ZSL. Tak byl vytvořen i druhý výklad a překlad textu, který byl následně přijat i V. Ganevem.⁷ Chtěl bych výslovně zdůraznit, že co se týká textu 1. stati ZSL, která je předmětem našeho zájmu, Bobčev odmítá Danailovův překlad právě proto, že Danailov v textu nařízení o větší odpovědnosti vlastníka statku nevidí. Různé výklady a překlady textu bychom si mohli představit na základě otázky, jestli text ZSL předpokládá větší odpovědnost vysoce postavených osob v obydlém místě, kde se prováděly pohanské obřady, než ostatních osob, které v něm žijí. Právě na této větší odpovědnosti bojarů je založena interpretace ZSL bulharskou historicko-právní vědou. Takováto stanoviska zaujímal jak S. S. Bobčev, tak i V. Ganev a M. Andreev (i když poslední z nich nepřijímá čtení textu, z něhož vychází první dva autoři).⁸ Tento problém není středem zájmu této studie a pouze podotknu, že překlady S. S. Bobčeva a V. Ganeva byly již dávno odmítnuty jak právníky, tak i historiky a filology. První stať ZSL neobsahuje žádný doklad o existenci silnější represe proti vyšším vrstvám, na čemž se zakládá i můj další výklad. I tak by však nebylo vhodné otázku odstupňování odpovědnosti podle sociálního postavení člověka jen tak přejít, jakkoliv ji ZSL přímo nenastoluje, a i kdyby ano, nebyla by žádným rozhodujícím důkazem o bulharském původu *Zakona*. Při christianizaci každého jednotlivého státu se setkáváme s více či méně vyjádřeným odporem nezávisle na tom, jestli pokřtění nastalo jako důsledek misie nebo politického aktu. Vzhledem k tomu, že se jedná o celkovou a značně velkou změnu v životě společnosti, je takový odpor zcela přirozený. V tomto případě je důležité,

4 *Zakon sudnyj ljudem*, ed. Josef Vašiča, in: MMFH IV, s. 178.

5 J. Vašiča používá ve svém překladu pojem „statek“, který je schopen obě tyto varianty výkladu obsáhnout, byť sám se kloní k první z nich. (pozn. překl.)

6 Georgi DANAİLOV, *Edin pametnik na staroto b'lgarsko pravo (Zakon sudnyj ljudem)*, otdelen otpečat'k ot Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina, t. XVIII, Sofija 1901, s. 42; Michail ANDREEV, *K'de e bil s'zdaten Zakon sudnyj ljudem*, Slavjanska filologija, t. V, Sofija 1963, s. 120. Srov. též *Zakon sudnyj ljudem. Kratkoj redakcii*, s. 104.

7 Stefan S. BOBČEV, *Edin pametnik na staroto b'lgarsko pravo (Zakon sudnyj ljudem) ot G. Danailov*, Periodičesko spisanie na B'lgarskoto knižovno družestvo v Sofija, kn. LXII 1901, s. 625–634, s. 625–626, 634; S. S. BOBČEV, *Starob'lgarski pravni pametnici*, č. I, Sofija 1903, s. 171; Venelin GANEV, *Zakon sudnyj ljudem*, Sofija 1959, s. 163 (Dále jako: V. GANEV, ZSL).

8 S. S. BOBČEV, *Edin pametnik na staroto b'lgarsko pravo (Zakon sudnyj ljudem) ot G. Danailov*, s. 625–626; GANEV, ZSL, s. 167; M. Andreev, *K'de e bil s'zdaten Zakon sudnyj ljudem*, Slavjanska filologija, t. V, Sofija 1963, s. 119–120; M. ANDREEV, *V Makedonija li e bil s'zdaten Zakon sudnyj ljudem i slavjanskijat p'rvoučitel Metodij li e negov avtor?*, Čiljadna i sto godini slavjanska pismenost (863–1963). Sbornik v čest na Kiril i Metodij, Sofija 1963, s. 335–336; M. ANDREEV, *Javljaetsja li Zakon sudnyj ljudem drevnebolgarskim pamjatnikom?*, Slavjanskij arxiv, Moskva 1959, s. 6–8.

že nejvášnivějšími zastánci staré víry bývají vyšší vrstvy a aristokracie, nikoliv obyčejní lidé. Tak tomu bylo nejen v Bulharsku, ale i v Římě.⁹ O odstupňování trestů nacházíme doklady v římských císařských konstitucích, u kterých se zastavíme později. I kdyby se tak v 1. stati ZSL za provádění pohanských obřadů v obydlém místě pro bojary předpokládaly těžší tresty, taková informace by nemohla být využita jako rozhodující argument pro bulharský původ *Zakona*.

Zmínění boží pravdy¹⁰ na začátku textu je taktéž nutné interpretovat, a to v kontextu několika shodných citátů dále v textu *Zakona*. V 2., 4., a v poslední stati (Pře manželů) ZSL se však nehovoří o „Boží pravdě“, ale o „Božím zákoně“, což je alespoň z lexikálního hlediska odlišnost, které se dostalo různých výkladů. Tyto citáty sice nemají ani shodný význam, spojuje je však přímý vztah k Písmu svatému. Boží pravda v 1. stati má vztah k víře, což je zdůrazněno všemi autory, kteří o tomto tématu psali. Problém je, jestli je zde myšlena Kristova víra, nebo i konkrétní normativní text, a jestli tímto textem bylo Písmo svaté (řekněme kniha Deuteronomium, nebo jiné texty pentateuchu), nebo nějaký zvláštní zákon. J. Vašiča ve svých studiích vyjádřil názor, že v ZSL můžeme objevit vliv jak starozákonních norem z Tóry, tak i kompilativního *Lex Dei quam Deus praecepit ad Moysen*, nebo *Collatio legum Mosaicarum et Romanorum*.¹¹ Podle českého vědce z nich byly nařízení a ideje připojeny k textu přejatému z *Eklogy*, přičemž v souvislosti s tím byly v *Zakonu* provedeny některé strukturální změny. Ve své podstatě teze J. Vašiči opět směřuje k argumentaci původu ZSL z misionářské činnosti svatých Cyrila a Metoděje ve střední Evropě a jeho provázanosti s právními názory a texty rozšířenými hlavně na Západě. Samozřejmě druhá strana takovou tezi zcela odmítá.¹² Chtěl bych obrátit pozornost k velice odvážnému prohlášení M. Andreeva, že „vůbec pokus J. Vašiči vysvětlit 1. a 2. stať ZSL pomocí Desatera a Bible, je třeba považovat za neúspěšný“.¹³ Takové tvrzení se mi zdá přehnané. I kdyby konkrétní výpůjčky a přímé doslovné vlivy určitého normativního textu na ZSL neexistovaly, odmítání biblického základu práva, které je v zákoníku obsaženo, je neudržitelné. To jednoznačným způsobem dokazuje obširná redakce *Zakona*, sestavená z normativních biblických doplňků k textu.

Domnívám se, že od doby diskuse J. Vašiči a M. Andreeva výzkum tzv. *Lex Dei*, a vlivu Starého zákona v právní a státní sféře vůbec, prodělal významný vývoj, a to i v bulharské historicko-právní vědě.¹⁴ Jsem proto přesvědčen, že tento problém заслужuje nový, speciální výzkum, což nebude uskutečněno v rámci této studie.

9 Karl Leo NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971, s. 20; D. J. CONSTANTELLOS, *Paganism and the State in the Age of Justinian*, s. 374–375; K. W. HARL, *Sacrifice and Pagan Belief*, s. 7–22.

10 Ve Vašičově překladu je použito „o víře boží“, neboť autor zde nepřijímá znění většiny opisů krátké redakce a v tomto konkrétním bodě se kloní k variantě „o boží věře“ uvedené v loasafovském rukopisu krátké redakce *Zakona*. Viz *Zakon sudnyj ljudem*, ed. J. Vašiča, s. 178. (pozn. překl.)

11 J. VAŠIČA, *K otázce původu Zakona sudného ljudem*, Slavia 30, 1961/1, s. 12; J. VAŠIČA, *Kirillo-Mefodievskie juridičeskie pamjatniki*, Voprosy slavjanskogo jazykoznanija, vyp. 7, Moskva 1963, s. 32–33.

12 M. Andreev, *K'de e bil s'zdaten Zakon sudnyj ljudem*, s. 128nn.

13 M. Andreev, *K'de e bil s'zdaten Zakon sudnyj ljudem*, s. 130–131.

14 Marija KOSTOVA – Malina NOVKIRIŠKA STOJANOVA – Teodor PIPERKOV, *S'postavka na Mojseevija zakon i rimskite zakoni*, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, Sofija 2009, s. 192; Ivan BILJARSKI, *Skazanie na Isajja proroka i formirane na političeskata ideologija na rannosrednovekovna B'lgarija*, Sofija 2011, s. 264; I. BILJARSKI, *The Tale of the Prophet Isaiah. The destiny and Meanings of an Apocryphal Text*, Brill – Leiden – Boston 2013.

Je zřejmé, že 1. stať *ZSL* má výrazný ideově-náboženský význam, a v tom smyslu má bezpochyby vztah k Písmu svatému, jež je v této sféře hlavním a základním pramenem idejí a modelů. Proto je text stati postaven na první místo, je zdůrazněn, a pro *Zakon* představuje hlavní směr: evangelizaci nově pokřtěné země, v níž je třeba i právní cestou zavést křesťanskou morálku, křesťanské chápání světa a člověka a také vykořenění pohanských praktik, které mezi obyvatelstvem zůstaly. V bulharské vědě (a nejen v právně-historické), bylo mnohokrát psáno, že takový zásah byl nutný pouze v Bulharsku, nicméně podle mého názoru není tato teze přesvědčivě dokázána. Ve své podstatě se proklamovaná výlučnost situace Bulharska v kontextu epochy, kdy jsou pokřtěny téměř všechny slovanské státy, zdá být zcela neudržitelou. K těmto otázkám se vrátíme dále ve výkladu, nyní se zastavíme u jednotlivých problémů postavených před tuto studii.

Pokusme se tedy určit, kdo je sv. Konstantin, jenž je citován v textu a jaký má smysl zmínění tohoto jména. Předtím, než budu moci vyjádřit jakékoliv stanovisko, je však nutné nastínit přehled hypotéz, které již existují. V případě identifikace osoby sv. Konstantina se jedná o tři. Je možné říci, že všechny tři identity „tvůrce zákonů“, zmíněného v 1. stati, jsou produkty především nacionálních pohnutek spjatých s původem nejstaršího staroslověnského zákoníku. Diskutovaná byla tato jména: Konstantin Veliký, sv. Cyril (jehož světské jméno bylo Konstantin) a, jakkoliv to může vypadat podivně, císař ikonoklast Konstantin V. Kopronymos. Podívejme se tedy na argumenty ve prospěch každého z nich, stejně jako na protiargumenty jejich oponentů.

Jak ruská předrevoluční, tak starší bulharská historiografie viděly v „sv. Konstantinovi“ jakousi vzpomínku na císaře Konstantina Velikého. Už baron Gustav Andrejevič Rosenkampf psal, že zmíněné jméno patří císaři Konstantinu, avšak je přítomno pouze kvůli autoritě zákoníku.¹⁵ Chtěl bych zmínit, že pozdější historiografie se nepřidrží této identifikace na základě nějakých speciálních výzkumů, nýbrž aby měla čím otupit argumenty druhé strany sporu. Toto otupování je pak samo diktováno prosazováním nacionalistických tezí, které jsou s jinou identifikací zkoumané osobnosti neslučitelné.

Domnívám se, že starší historiografie pouze zachovává tradiční pohled na toto téma a nepředkládá žádné pozoruhodné argumenty. Není proto předmětem zájmu této studie. Podrobněji se budeme zabývat tím, co bylo napsáno po druhé světové válce, a diskusí ohledně původu *ZSL*. Identifikace sv. Konstantina ze *ZSL* jako Konstantina Velikého je neaktivněji rozvíjena v bulharské historicko-právní vědě, především s cílem vyvrátit tezi o vytvoření *ZSL* během moravské misie svatých soluňských bratří nebo samotným Metodějem v Makedonii. Argumenty ve prospěch ztotožnění jména sv. Konstantina se jménem prvního křesťanského císaře jsou především dva. První z nich sestává z tvrzení, že osoba zmíněná ve stati musela disponovat mocí, a to kvůli příslušnosti práva k prerogativům moci. Tak má být odmítnuta teze o identifikaci zkoumané osoby jako sv. Cyrila. Toto tvrzení je správné ale nedostatečné, zastavíme se u něj později. Druhým argumentem je poukazování na přítomnost jména великий царь Константинъ Грецьскыи v některých opisech

Zakona.¹⁶ Někdy je Konstantin připomínán i v nadpise *Zakona*.¹⁷ Tyto zmínky sice nedokazují přítomnost historického Konstantina jako římského císaře při vytváření této právní normy, nastolují však otázku, zda obraz prvního křesťanského císaře nebyl přítomen jako ideologické zdůvodnění jejího významu v myslích některých opisovačů.

Myšlenka, že by „sv. Konstantin“ mohl být sv. Cyril – bratr Metodějův, jehož světské jméno bylo Konstantin, byla vyslovena ještě v 19. století G. Baracem a P. Odžakovem, i když až do období po 2 sv. válce zůstala marginální.¹⁸ Větší pozornost zasluhuje pozice Josefa Vašiči. Ve své, pro velkomoravskou teorii již klasické, studii, publikované v roce 1951 v časopise *Byzantinoslavica*, autor zaujal stanovisko, že cílem a smyslem misie svatých soluňských bratří mezi středoevropskými Slovany nebyla evangelizace země, osvěta v Kristově víře a šíření pravdy v rodném jazyce, nýbrž zhotovení sborníku zákonů pro potřeby vládaře, přičemž tento sborník měl posloužit k upevnění státnosti a církevní organizace v knížectví. Tento závěr autor vyvozuje z výkladu několika různých pramenů: legendárních, hagiografických i dokumentárních, a uzavírá jej tvrzením, že Konstantin Filosof byl určen vůdcem misie díky své znalosti práva a diplomatickým schopnostem vytvořit kodex, jehož zhmotněním se následně stal *ZSL*.¹⁹ Podle J. Vašiči je i tvůrcem *ZSL*, a tento závěr následně dává i řešení otázky, kdo je v jeho 1. stati nazýván jménem „sv. Konstantin“. Při tom všem je třeba zmínit, že český kanonista je při formulování svých závěrů velmi opatrný. Zde je jeho konkrétní stanovisko ohledně citace jména „sv. Konstantin“: „*Dans les plus anciens manuscrits de la rédaction abrégée du ZS, on rencontre le nom de Constantin en tête du manuel. Plus tard, les copistes remplacèrent St. Constantin le Philosophe par l'empereur St. Constantin le Grand à qui le ZS est souvent attribué*“²⁰ a o něco dále ve studii: „*Les deux procédées nous autorisent à dater le ZS de l'époque cyrillo-méthodienne et à l'attribuer, avec toute la vraisemblance possible, à St. Constantin-Cyrille dont l'admirable activité littéraire acquiert ainsi un nouveau titre de gloire*“.²¹ Své stanovisko potvrzuje i v jedné pozdější studii věnované právnímu dědictví svatých Cyrila a Metoděje.²² I zde se hlavní teze českého vědce opírá o silně vyjádřený církevně-právní charakter misie soluňských bratří na Velké Moravě.²³ Odtud dospívá k závěru, že byli povoláni a vysláni do středoevropského knížectví právě proto, aby vytvořili zákony, což má být potvrzeno i připomenutím Konstantinova překladu „Božího zákona a jeho pravdy“ v textu staroslověnské liturgické písně (tzv. stichiry) v jednom z rukopisů Spiridona Palauzova.²⁴ To J. Vašiča interpretuje jako údaj o sestavení *ZSL* Konstantinem-Cyrilem, který jako vůdce misie ve velkomoravské říši takový úkol přijal a před svým odjezdem do Říma kodex sestavil,

16 M. Andreev, *K"de e bil s"zdaten Zakon sudnyj ljudem*, s. 14–15, pozn. 4.

17 Viz např. *Zakon sudnyj ljudem. Kratkoj redakcii*, s. 21–22, 35, 58.

18 German BARAC, *Kirillo-Mefodievskie voprosy*, Trudy Kievskoj Duxovnoj Akademii, 1891, t. II, s. 606–680; Peter ODŽAKOV, *Starob"lgarski zakoni, otkriti, s"brani i prevedeni ot Petra V. Odžakov (jurist-kanonist), pečatani v I i II kniga na „N. S. Trud“*, V. T"rnovo 1892, s. 33.

19 Josef VAŠIČA, *L'origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave, dit Zakon sudnyj ljudem*, *Byzantinoslavica* 12/1–2, 1951, s. 166.

20 Josef VAŠIČA, *L'origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave*, s. 170.

21 Josef VAŠIČA, *L'origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave*, s. 173.

22 Josef VAŠIČA, *Kirillo-Mefodievskie juridičeskie pamjatniki*, *Voprosy slavjanskogo jazykoznanija*, vyp. 7, Moskva 1963, s. 27, 32–33.

23 Josef VAŠIČA, *Kirillo-Mefodievskie juridičeskie pamjatniki*, 12, 22, 27nn.

24 Josef VAŠIČA, *L'origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave*, s. 171; Josef VAŠIČA, *Kirillo-Mefodievskie juridičeskie pamjatniki*, s. 33.

15 Baron Gustav A. ROSENKAMPF, *Obozrenie Kormčej knigi v istoričeskom vide*, Moskva 1829, s. 134–135.

přičemž k XVII. titulu *Eklogy* přidal několik nařízení starozákonního mojiššovského práva.²⁵ Co se týče samotného citování „sv. Konstantina“ v textu, podle českého vědce se jedná o Konstantina Filozofa, uvedeného kvůli jeho autorství *ZSL*. Ani tento názor není vyjádřen a odůvodněn příliš kategoricky a je spíše připomínán jako kritika bulharských vědců, kteří v tomto jméně spíše vidí vzpomínku na císaře Konstantina Velikého. Můžeme tedy vidět, že se J. Vašica vyhýbá vyjádření nekompromisního stanoviska ohledně otázky, kdo je v 1. stati *ZSL* „sv. Konstantin“. Podle něj jím je bratr sv. Metoděje, i když své tezi Vašica nevěnoval speciální pozornost a formuloval ji velice opatrně.

Na Vašicovy názory jeho oponenti odpovídají obvyklými argumenty. Téměř všichni tak zdůrazňují, že i když byl Konstantin Filozof vůdcem moravské misie, nebyl osobou oprávněnou vytvářet zákony. Zákon a právo jsou vytvářeny mocí, jež k tomu má výsadní právo a disponuje silou umožňující je prosadit a trestat jejich nedodržování prostřednictvím represivního aparátu.²⁶ Teze J. Vašici je však jiná: moravská misie měla být pozvána, aby na Velké Moravě zákony vytvořila, přičemž se předpokládá, že budou vyhlášeny aktem panovníka. Nejde tedy o zákonodárskou moc, nýbrž o odborné vytvoření normativního textu. Domnívám se, aniž bych v tomto sporu zaujímal stanovisko, že daný argument bulharského vědce je nedostatečný. S. V. Troickij je při odmítnutí identifikace „sv. Konstantina“ jako sv. Cyrila stručný, přičemž zdůrazňuje již známé a logické argumenty: je nemyšlitelné, aby kněz, a ještě k tomu cizinec, vytvářel v zemi zákony o trestání poddaných zemí, ve které probíhá jeho misie. Něco takového může být pouze dílem vladaře v rámci jeho zákonodárské moci.²⁷ Jako dodatečný argument oponentů teze J. Vašici je zdůrazňována zmínka o „svatém velikém caru Konstantinovi Řeckém“ právě v této stati obšírné redakce *ZSL*.²⁸ Již bylo uvedeno, že misionář nemůže vyhlášovat zákony a to včetně argumentů, komentovaných v souvislosti s tím, co napsal M. Andreev. Aniž bych byl přívržencem teze J. Vašici, je třeba říci, že uvedené argumenty ji nevyvrací a ani ji nezpochybňují, neboť jsou namířeny proti různým (a vlastně neexistujícím) tvrzením. Stejná situace panuje i v případě uvádění „cara Konstantina Řeckého“ v pozdějších opisech. U nich je zcela jasné, že je řeč o Konstantinu Velikém, avšak J. Vašica, který sám na takovou dle jeho názoru „proměnu“ poukazuje, tvrdí, že původní text měl na mysli sv. Cyrila. Myslím, že jeho oponenti by mohli využít i označení Konstantina Velikého jako tvůrce celého *ZSL* v nadpisech jeho několika posledních opisů. To by však mohlo být zpochybněno stejným způsobem, tj. pokud se na tato označení budeme dívat jako na pozdější chybné doplňky.

Jinde jsem již vyjádřil své stanovisko ohledně uvádění křesťanské víry jako „zákona“ a konkrétního významu daného termínu, spjatého v tomto zvláštním případě s moravskou misí.²⁹ Ano, dílo svatých bratrů na Velké Moravě má skutečně silně právní aspekt a nechalo po sobě značné právní dědictví, avšak bratrů

nebyli vysláni s cílem vytvoření, opravení, systematizace, nebo „byzantinizace“ zákonodárství. Dílo svatých Cyrila a Metoděje je především evangelizační a eschatologické a všechny jeho další stránky, právní, liturgická, jazyková, literární atd., jsou pouze vedlejší a podružné. V tomto smyslu bych chtěl říci, že jako celek nepřijímám tuto stranu argumentace Josefa Vašici, i když myslím, že v jiných svých částech je ze všech zatím existujících podepřena nejlépe. Takto je třeba se dívat i na objasnění jména „sv. Konstantin“ uvedeného v 1. stati *ZSL*. Je zcela podřízeno autorově tezi, že právě sv. Cyril je autorem *Zakona*, který byl zhotoven ještě před odchodem obou bratrů do Říma, je jí zdůvodňováno a poté slouží k jejímu potvrzení. Zde bych chtěl obrátit pozornost k momentu, jenž pravděpodobně nemá rozhodující význam, ale i tak by mohl přispět k pochopení tématu. Je nanejvýš pozoruhodné, že existenci problému naznačuje již samotné jméno zmiňovaného „sv. Konstantina“. Bratr sv. Metoděje nosil světské jméno Konstantin, nicméně pro církev zůstává znám jako světec jedině pod svým mnišským jménem sv. Cyril. Toto téma již bylo zkoumáno jedněmi z nejlepších znalců bulharského a slovanského středověku. Stefan Kožucharov věnoval problematice jména slovanského prvoučitele zvláštní pozornost a došel k očividnému závěru, že mohou být používána obě jména, neboť jméno Konstantin nacházíme jak v jeho obšírném životě, tak i když jen vzácně, v jemu věnovaných bohoslužebných textech.³⁰ Také Tadeusz Wasilewski věnoval zvláštní studii dvojicím jmen u sv. Sedmopočetníků a problému jejich mnišského zasvěcení.³¹ Historická situace je jasná: sv. Cyril přijal toto mnišské jméno ve chvíli, kdy nedlouho před svou smrtí přijal mnišství. Během celého svého života byl znám jako Konstantin, nicméně pro církev zůstává sv. Cyrilem. Není mi jasné proč, pokud by se jednalo o něj, by sestavitel sborníku dal přednost jménu Konstantin. Nebyla by to chyba, ale i tak by šlo o problematický postup, a těžko by to mohlo sloužit k něčemu jinému, než jako nepřímá indicie ohledně autorství *Zakona*. V tomto smyslu se domnívám, že identifikace zmiňovaného „sv. Konstantina“ jako sv. Cyrila je jen těžko přijatelná a neměla by jí být dáována priorita.

Nejextravagantnější interpretace jména „sv. Konstantin“ z 1. stati *ZSL* náleží S. V. Troickému. Ten ve své rozsáhlé studii provedl kritický rozbor existujících stanovisek, srozumitelnými argumenty je vyvrátil a předložil vlastní: „sv. Konstantin“ ze *ZSL* je císař Konstantin V. Kopronymos.³² Podle známého rusko-jugoslávského kanonisty byl *ZSL* vytvořen sv. Metodějem na základě recepce XVII. titulu *Eklogy*, a to pro byzantskou klisuru Strimon, kterou Metoděj spravoval předtím, než se stal mnichem. Uvedení jména „sv. Konstantin“ má být spjata právě s vytvářením *Eklogy* za vlády Lva III. a Konstantina V. Hlavních argumentů ve prospěch této teze je několik. První se zakládá na samotném vladařově jménu. Do doby vytvoření *ZSL* (předpokládá se 9. století) žilo 6 císařů se jménem Konstantin a identifikace zmiňovaného jména s jedním z nich se zdá být nevyhnutelnou. Dalším elementem Troického argumentace je teze, že jako trest za vykonávání pohanských obřadů ve vesnici, se její obyvatelé stávají církevními

25 Josef VAŠICA, *Kirillo-Mefodievskie juridičeskie pamjatniki*, s. 27, 32–33.

26 M. ANDREEV, *K“m v“prosa za proizchoda i s“ščnostta na Zakon sudnyj ljudem*, in: *Godišnik na Sofijskija universitet Juridičeskija fakultet*, t. 49/1957, Sofija 1958, s. 21.

27 Sergej V. TROICKIJ, *Sv. Mefodij kak slavjanskij zakonodatel’*, Bogoslovskie trudy, sb. 2, Moskva 1961, s. 88; Krasimira ILIEVSKA, *Zakon sudnyj ljudem*, MANU, Skopje 2004, s. 158–159.

28 M. ANDREEV, *K“de e bil s“zdaten Zakon sudnyj ljudem*, s. 114–115, pozn. 4; K. ILIEVSKA, *Zakon sudnyj ljudem*, s. 158.

29 I. BILJARSKY, *Word and Power in Mediaeval Bulgaria*, Brill, Leiden – Boston 2011, s. 194, 517–521; I. BILJARSKI, *Publično- i kanoničnopravna leksika v b“lgarskoto srednovekovno prostranstvo*, Varna 2011, s. 189–204, 445–449.

30 S. KOŽUCHAROV, *Imeto na s“zdatelja na slavjanskata pismenost*, B“lgarski ezik 19, 1969, kn. 3, s. 263–265.

31 Tadeusz WASILEWSKI, *Dvojnite imena – svetskite (kr“ščelnite) i monašeskitе – na slavjanskite apostoli Konstantin-Kiril i Metodij i v“pros“t za identifikacijata na členovete na monastirskoto bratstvo, zatočeni zaedno s Metodij v Rajxenau*, Palaeobulgarica 16, 1992/1, s. 18–25.

32 S. V. TROICKIJ, *Sv. Mefodij kak slavjanskij zakonodatel’*, Bogoslovskie trudy, sb. 2, Moskva 1961, s. 87–89; S. V. Troickij, *Sv. Mefodij kak avtor Zakona sudnogo ljudjam*, Makedonija i makedoncy v prošlom / La Macédoine et les Macédoniens dans le passé, Skopje 1970, s. 441–453. M. Andreev také píše, že přítomnost jména Konstantina V. v preambuli *Eklogy* mohla podnítit přidání tohoto jména do textu: M. ANDREEV, *K“m v“prosa za proizchoda i s“ščnostta na Zakon sudnyj ljudem*, s. 21.

paroiky, přičemž instituce paroikie měla vzniknout až v 7. století. To znamená, že zmíněného „sv. Konstantina“ můžeme identifikovat pouze v rámci 6. a 7. století, přičemž z tehdejších císařů nosili dané jméno Konstantin VI. Pogonatos (668–685), Konstantin V. Kopronymos (720/741–755) a Konstantin VI. (780–797). I když má ZSL původ v textu *Eklogy* a tento byzantský právní sborník byl vytvořen za vlády císařů ikonoklastů Lva III. a jeho tehdy nezletilého syna Konstantina V., rusko-jugoslávský kanonista se soustředil pouze na druhého z nich, jako na autora dekretu, který se měl stát základem 1. statě ZSL. Jako další argumenty mu má sloužit několik faktorů: v této epoše „Byzantinci museli být křesťany“; nucené obrácení pohanů na křesťanskou víru je charakteristické pro „obraz Kopronyma“; oblast východní Makedonie, kde císař „s pomocí církve“ vedl boj proti pohanství s cílem upevnění císařské moci, byla nově dobytým územím. S. V. Troickij upřesňuje i dobu, kdy měl být vydán dekret Konstantina V. proti pohanům: měl by být spjat s úspěšným císařovým tažením proti Sklaviniům v Makedonii v letech 758–759. Ti měli být podrobeni a podle Troického buď předáni církvi, nebo prodáni.

Je zřejmé, že celá teze známého kanonisty směřuje k přesně určenému historickému výkladu ustanovení z 1. stati, který má posloužit přesně určenému politickému cíli. Tím je doložit vytvoření ZSL sv. Metodějem v době, kdy spravoval slovanskou oblast v Makedonii, což má ukázat na makedonský původ ZSL a posílit význam Makedonie pro kulturu slovanských národů. Teze S. V. Troického je neudržitelná z několika příčin, které se pokusím shrnout. Spojování císařova tažení do Makedonie s 1. statí ZSL je zcela svévolné, stejně tak jako vysvětlení předpokládaných událostí, které měly následovat. Tento vládce byl po vojenské stránce tzv. „byzantské reconquisty“ na Balkáně a v Anatolii skutečně velmi úspěšný. Přesto se však nedomnívám, že máme jakýkoliv důvod hledat spolupráci mezi ním a církví v boji proti pohanům, a už vůbec nemůžeme předpokládat, že by se na něj uchovávala paměť jako na světce. Konstantin V. byl nejvášnivějším odpůrcem uctívání obrazů a jedním z nejkruťejších byzantských císařů pronásledujících církev. Vztah k němu byl po překonání ikonoklastické krize silně negativní a jeho zahrnutí pod *damnatio memoriae* je bez jakýchkoliv pochyb. Samotný vztah k *Ekloge*, jakožto právní památce vytvořené v době ikonoklastu, byl velmi problematický a některá nařízení zákoníku snižující roli církve byla později korigována.³³ Je pravdou, že S. V. Troickij vysvětluje použití epiteta „svatý“ u jména Konstantina V., avšak jeho argumenty jsou dosti nepřesvědčivé.³⁴ Prvním z nich je, že slovo „svatý“ nemuselo být v původním textu 1. stati přítomno. Takové objasnění je možné, avšak chybí pro ně jakýkoliv důkaz, čímž se tato teze stává svévolnou a nekorektní. Druhý se týká tzv. institucionální svatosti císařů. Jde o diskutabilní a velmi problematickou otázku.³⁵ V každém případě však „služební osobní svatost“ císaře neexistovala, přičemž zde se „svatý“ vztahuje právě ke jménu osoby, která není představována žádným titulem. Tento argument čerpající z císařského pomazání, které se v té době v Říši pravděpodobně nepraktikovalo, je zkrátka možné přejít. Nejpodivněji vyhlíží argument S. V. Troického ve prospěch jeho teze, že ZSL byl sestaven před odsouzením ikonoklastu, kdy byl za vlády císaře Theofila Metoděj jmenován

vládcem/správcem „slovanského knížectví v Makedonii“. Nabízí se otázka, zdali je nutné zkoumat předpoklad o nepravoslavnosti víry svatých soluňských bratří a jejich, pokud ne příslušnost, tak alespoň náklonnost k ikonoklastické herezi.

I když teze S. V. Troického nepatří mezi nejoblíbenější, alespoň co se identifikace sv. Konstantina s Konstantinem Kopronymem týče, makedonská věda se stále drží ideje, že ZSL byl vytvořen v „slovanské klisuře“ Strimon. Krasimira Ilievská se své knize věnované zákoníku přímo za takový pohled nestaví, v textu je však jasně patrný.³⁶ Autorka vidí v ZSL dílo sv. Metoděje zabývajícího se, jako teritoriálního správce v Byzanci 9. století, heretiky a pohany a bojem s nimi.³⁷

Dovolím si zopakovat, že teze S. V. Troického o identifikaci „sv. Konstantina“ z 1. stati ZSL jako Konstantina Kopronyma vychází teorie o jeho makedonském původu a je jí zcela podřízena. Tímto se vlastně neliší od ostatních, které jsou taktéž vystavěny na základě nacionalistických ideologií, pouze se zdá být mnohem fantastičtější a méně podloženou.

Mé stanovisko k identifikaci „sv. Konstantina“ z 1. stati ZSL je tedy následující: jedná se skutečně o Konstantina Velikého, přesněji o využití jeho jména k pozvednutí autority zákoníku. Chtěl bych zdůraznit, že se tímto svým tvrzením nepřidávám k stanovisku M. Andreeva. Pouze přijímám očividný fakt, který tento autor a další bulharští právní historici nedokazují, ale spíše deklarují, aby se tak mohli postavit tvrzením svých oponentů. K uvedení jména Konstantina Velikého, jakožto jednoho z nejoblíbenějších vládců mezi pravoslavnými národy, mohlo dojít různými cestami, jelikož je spjat s počátky christianizace říše. Jedná se o tradiční Konstantinův obraz, přestože se historicky jeho politika nacházela spíše ve sféře náboženské tolerance, než silového vynucování náboženské příslušnosti. Je však třeba mít na paměti, že i Konstantin při vytváření zákonodárství sledoval křesťanskou linii, i když mnohem měkčeji a méně násilně, než následující císaři (především jeho syn Konstantius II.). Vliv legalizace křesťanství a následně christianizace říše na zákonodárství byl dokonce natolik velký, že se do *Theodosiova kodexu* nedostala ani jedna císařská konstituce, vytvořená v předkonstantinovské epoše.³⁸ O pronásledování pohanů za Konstantinovy vlády nemáme důkazy, ale nacházíme zde počátek toho, co M. R. Salzman nazývá opatrné stimulování křesťanství v říši a budování nové univerzální říšské identity na jeho základě. To se odráží v politice podpory kléru (zvláště vyššího) a křesťanů celkově pomocí daňových úlev, osvobození od angarie a jiných nepřímých zátěží.³⁹ Tato politika má svůj počátek právě v některých konstitucích Konstantina Velikého.⁴⁰ Právě tento císař započal se zákonodárstvími opatřeními, umožňujícími církvi a duchovenstvu integrovat se do říše a stát se její neoddělitelnou součástí.⁴¹

Nejprve je samozřejmě třeba prozkoumat údaje o zákonodárství Konstantina Velikého proti pohanským kultům a obětem alespoň do té míry, do jaké se nám takové zákonodárství zachovalo.

36 K. ILIEVSKA, *Zakon sudnyj ljudem*, s. 158–159.

37 K. ILIEVSKA, *Zakon sudnyj ljudem*, s. 156.

38 *Le Code Théodosien, livre XVI et sa réception au Moyen âge*, s. 18.

39 M. R. SALZMAN, *Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity*, s. 364–367.

40 *Codex Theodosianus*, XVI, 2. 1, AD 313; XVI, 2. 3, AD 320/329; XVI, 2. 7, AD 330.

41 *Le Code Théodosien, livre XVI et sa réception au Moyen âge*, s. 20–22, 25–26.

33 Viz např. nařízení o právu na azyl: I. BILIARSKY, *La responsabilité liée au droit d'asile dans la plus ancienne loi slave*, *Responsabilité et l'Antiquité*, vol. 2, *Méditerranées*, No 36, 2003, s. 13–32.

34 S. V. TROICKIJ, *Sv. Metoděj kak slavjanskij zakonodatel'*, s. 89.

35 Viz Constantin PITSAKIS, *Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté „d'office“ et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?*, *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, serie seconda, anno III/2001, s. 155–227.

Eusebios z Kaisareie píše, že Konstantin zakázal konání obětí. Tvrdí, že občanům a vojákům byla zakázána jakákoliv forma uctívání a přinášení obětí (*Vita Constantini IV, 23*). O něco později říká, že dalšími zákony a nařízeními Konstantin zakázal všechna přinášení obětí modlám, vztyčování soch s náboženskou tematikou, vykonávání tajných obřadů, věšteb a různých gladiátorských her (*Vita Constantini IV, 25, 1*).⁴² To pouze potvrzuje Eusebiova předchozí slova o tom, že Konstantin dvěma zákony zakázal pohanské náboženské praktiky a zcela také přinášení obětí (*Vita Constantini II, 45*).⁴³ Bohužel text zmíněných zákonů se nám nedochoval a toto jsou téměř jediné zbytky, které nám umožňují tvrdit, že takové zákony vůbec existovaly. Je otázkou, jestli konstituce Konstantina Velikého z roku 321 (*Codex Theodosianus XVI, 10, 1*)⁴⁴ může být vykládána v tom smyslu, že právě ona je tím vzpomínaným zákazem přinášení obětí. V ní se povoluje a dokonce podporuje haruspicie, ale zároveň se zakazuje přinášení obětí v soukromých domech. Nebudu se zastavovat u tohoto problému podrobněji, pouze zmíním již vyjádřené stanovisko, že se pravděpodobně jedná o omezení praxe domácích a nočních obětí, které zůstaly povoleny pouze ve veřejné sféře.⁴⁵ V tomto smyslu konstituce Eusebiova slova nepotvrzuje, alespoň ne kategoricky. Tento jaksi neobjasněný text císařského životopisce byl zkoumán v nejrůznějších studiích, avšak uspokojivého závěru dosaženo nebylo.⁴⁶ Podle mého názoru je Eusebiovo svědectví v rozporu s ostatními zprávami o Konstantinově toleranci. Jako příklad je možné uvést to, co napsali pohanští autoři jako Libanios, jenž chválí císaře, a taktéž označení Joviána jako nového Konstantina kvůli jeho toleranci.⁴⁷ Co se týče svědectví Eusebia z Kaisareie, je velmi pravděpodobné, že se jedná o křesťanskou chválu čistoty víry císaře-křtitele, jež se nezakládá na skutečných zákonech.

Chtěl bych však výslovně podotknout, že důkazy o křesťanské politice Konstantina Velikého z právní či historické sféry nejsou hlavním argumentem ve prospěch výše předložené identifikace. Podle mě je důležitější tradice, která v něm bezpochyby vidí „křtitele říše“ bez ohledu na svědectví o jeho skutečné činnosti, která ve středověku sotva byla faktologicky masově a široce známa.

Takto se dostáváme k dalšímu problému, kterým se tato studie zabývá: původu nařízení v 1. stati ZSL. Aby bylo možné jej vyřešit, musíme se pokusit určit, jestli je stať přímo přežata z nějakého předešlého normativního aktu, ať už jakéhokoliv. Předtím bych se však chtěl krátce zastavit u pokusů bulharských historiků spojit náš text s dvěma odpověďmi z *Responsa Nicolai PP ad consulta Bulgarorum* (*Odpovědi Mikuláše II. pro radu Bulharům, dále jen Odpovědi*). Je možné říci již předem, že tyto pokusy jsou zbytečné a jejich závěry neudržitelné. *Odpovědi* jsou

částí kanonického práva římskokatolické církve do dnešního dne. Nejsou prostými objasněními a myšlenkami svatého otce, nýbrž mají charakter pontifikálního rozhodnutí a představují povinný výklad určitých právních situací. Nesou však všechny znaky církevního práva a ne světského zákonodárství, což i určuje charakter jejich ustanovení do té míry, do jaké se církev, jakožto „božskolidský“ (*divinohumanus*) organismus, stará více o spásu duší, než o udržování pořádku ve společnosti. Když se hledá vztah *Odpovědi* se ZSL, aby bylo možné dokázat jeho vytvoření v Bulharsku, obvykle bývají uváděny odpovědi 41 a 102.⁴⁸

Vlastně je třeba říci, že podobnost mezi texty v ZSL a v *Odpovědích* se skládá pouze z toho, že se v nich hovoří o pohanech a o vztahu k nim. Tento vztah je však zcela rozdílný. Tam, kde ZSL předpokládá těžké tresty, tam papežovy *Odpovědi* výslovně zdůrazňují, že pohané mají být pouze přesvědčováni a nemělo by být vůči nim praktikováno jakákoliv násilí, neboť cílem není jejich potrestání, nýbrž získání a spása jejich duší. Toto představuje obecný rozdíl jak mezi politikou a činností státu a církve celkově, tak i v cílech a prostředcích, jimiž jich dosahují. Stát je spjat s represí a církev s osvětou. Právě proto mi srovnání mezi oběma texty přijde zbytečné a závěry o vztahu mezi nimi evidentně neudržitelné.

Zdá se mi zřejmé, že po konkrétním archetypu ZSL můžeme pátrat pouze v římském právu křesťanských císařů. Bylo učiněno několik různých pokusů ustanovit pramen normy mezi císařskými konstitucemi, jimž bych se chtěl věnovat zvlášť. Jejich autoři hledají kořeny 1. stati ZSL v *Theodosiově* nebo *Justiniánově kodexu*.

Gustav Andrejevič Rozenkamp jako první poukázal na skutečnost, že císař Konstantin nemohl být tvůrcem trestního ustanovení na začátku ZSL, neboť jeho zákonodárství je charakteristické spíše náboženskou tolerancí, než pronásledováním pohanství.⁴⁹ Uvádí i možné prameny textu: původ 1. stati ZSL je třeba hledat v *Theodosiově kodexu*, v knize XVI., titulu XII. (má se číst titul X. – pozn. autora) nebo v I. knize XI. titulu *Justiniánova kodexu*.⁵⁰ Výpůjčky ze zákonodárství římských císařů ze 4.–6. století autor pokládá v nově pokřtěných zemích za přirozené (jako takové na základě tehdejšího pohledu uvádí Bulharsko a Rus). Tak vlastně zešíroka určuje rámec, ve kterém je třeba ideje z ustanovení 1. stati hledat, aniž by určil konkrétní císařskou konstituci, jak činí někteří pozdější autoři. Právě takový přístup považují za nejkorektnější a v následujícím výkladu se jej pokusím dokázat.

Zákonodárství, spjaté s omezením pohanských kultů v Římě, můžeme ve 4.–6. století objevit u více císařů. Přijímají nejrůznější právní a jiná opatření, aby přispěli k christianizaci světové říše. Při tom všem bych chtěl podotknout, že svým množstvím věnuje říšské zákonodárství mnohem větší pozornost herezím než pohanům, což svědčí o tom, že dogmatické spory představovaly pro říši větší problém než staré kultury, neboť ve větší míře ohrožovaly její politickou celistvost a jednotu.⁵¹ V kontextu této studie

42 EUSEBIUS, *Life of Constantine*, ed. Averil Cameron – Stuart G. Hall, Oxford 1999, s. 161.

43 EUSEBIUS, *Life of Constantine*, s. 110.

44 *De constitutionibus principum Serdicae datis/ Imperatorski konstitucii izdadeni v Serdika*, Sofija 2012, s. 150–153; K. L. NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser*, s. 19.

45 *Le Code Théodosien, livre XVI et sa réception au Moyen âge*, éd. Elisabeth MAGNOU-NORTIER, Paris 2002, s. 367, pozn. 1.

46 Timothy David BARNES, *Constantine's prohibition of the Pagan Sacrifice*, *American Journal of Philology* 105, 1984, s. 69–72; M. R. SALZMAN, *Superstition in the Codex Theodosianus and the Persecution of the Pagans*, *Vigiliae Christianae* 41, 1987, s. 178–180; Robert Malcolm ERRINGTON, *Constantine and the Pagans*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29, 1988, s. 309–318; M. R. SALZMAN, *Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity*, s. 367nn; Scott BRADBURY, *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century*, *Classical Philology* 89, 1994, s. 12–139; EUSEBIUS, *Life of Constantine*, s. 243–244, 319–320.

47 EUSEBIUS, *Life of Constantine*, s. 319.

48 M. ANDREEV, *K'de e bil s'zdaten Zakon sudnyj ljudem*, s. 131nn.; TÝŽ, *Javljajetsja li Zakon sudnyj ljudem drevnebulgarskim pamjatnikom?*, s. 17nn; TÝŽ, *V Makedonija li e bil s'zdaten Zakon sudnyj ljudem*, s. 336; V. GANEV, *Zakon sudnyj ljudem*, Sofija 1959, s. 182–183.

49 Baron G. A. ROSENKAMPF, *Obozrenie Kormčej knigi v istoričeskom vide*, s. 136nn.

50 Baron G. A. ROSENKAMPF, *Obozrenie Kormčej knigi v istoričeskom vide*, s. 140 (text) a 128nn. (poznámky).

51 *Le Code Théodosien, livre XVI et sa réception au Moyen âge*, s. 37–38, 68–71.

nás bude zajímat především vykonávaná represe, avšak ta není jediným prostředkem. Existují normy, které ustanovují obsazování vyšších administrativních a vojenských pozic pouze pravoslavnými křesťany,⁵² přičemž nakonec bylo v roce 416 pohanům zakázáno zaujímat v říši jakoukoliv veřejnou pozici.⁵³ Celkově se císařově usilovně starají o christianizaci vyšší římské společnosti, především senátorské aristokracie.⁵⁴ Pro naše zkoumání je však i tak nejzajímavější trestní zákonodárství o pohanských kultovních praktikách, které by mohlo být pramenem 1. stati ZSL.

Jak jsem již zmínil, hlavním problémem je, že nevíme, jestli přinášení obětí a pohanské kultury byly zakázány již Konstantinem, neboť máme k dispozici minimum přímých svědectví. Nemůžeme však pominout skutečnost, že Konstantius II.,⁵⁵ který zahájil skutečné represe proti pohanům, se hlásil k pokračování politiky svého otce.⁵⁶ Bylo by příliš odvážné předpokládat, že tak učinil svévolně. Je třeba podotknout, že podle dokladů, které se nám zachovaly, skutečné pronásledování pohanů začalo právě za Konstantia II. Prakticky celý titul 10. (konstituce 2–25, AD 341–435) knihy XVI. *Theodosiova kodexu* je věnován zákazů a krutému trestání praktikování pohanských kultů: předpokládají se pokuty, konfiskace majetku a někdy dokonce trest smrti.⁵⁷ Nakonec byly v roce 399 konstitucemi Honoria a Arkadia uzavřeny a zbořeny pohanské chrámy. Na staré náboženské praktiky se pohlíželo jako na pošpiňující, kruté, pomatené a rouhačské.⁵⁸ Jak se otevírala cesta nové víře a na ní založené nové identitě, pohanské kultury ztrácely svůj oficiální status a společenskou prestiž.⁵⁹

Nyní se podíváme na konkrétní pokusy identifikovat císařskou konstituci, jež měla posloužit jako základ pro 1. stať ZSL, učiněné ve starší historicko-právní literatuře.

M. Andreev ve své studii speciálně věnované starobulharskému původu ZSL označil jako pramen 1. stati zákoníku konstituci císařů Honoria a Theodosia II. z 8. června roku 426:⁶⁰

Idem aa. Asclepiodoto praefecto praetorio.

Post alia: paganos qui supersunt, si aliquando in execrandis daemonum sacrificiis fuerint comprehensi, quamvis capitali poena subdi debuerint, bonorum proscriptio ac exilium cohercebit.

Dat. VI id. iun. Constantinopoli Asclepiodoto et Mariniano cons.

52 *Codex Theodosianus cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, I,2, ed. Theodor Mommsen – Paul M. Meyer, Berlin 1905, XVI, 5, 42, s. 869.

53 *Codex Theodosianus* XVI, 10, 21, s. 902. Srov. M. R. SALZMAN, *Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity*, s. 368–369.

54 M. R. SALZMAN, *Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity*, s. 371nn.

55 O zákonodárství Konstantia II. proti pohanům viz K. L. NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser*, s. 62nn.

56 *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 2, s. 897 k r. 341.

57 O něm viz *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 4, s. 897 z 1. 12. 346/352/354, nebo 356; XVI, 10, 6, s. 898 z 19. 2. 356.

58 O významu přinášení obětí v pozdě antické římské společnosti viz K. W. HARL, *Sacrifice and Pagan Belief*, s. 7–9 (a tam citovanou literaturu).

59 *Codex Theodosianus* XVI, 10, 14, s. 899; M. R. SALZMAN, *Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity*, s. 368nn.

60 *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 23, s. 904. Srov. M. ANDREEV, *K“m v“prosa za proixhoda i s“ščnostta na Zakon sudnyj ljudem*, s. 10; TÝŽ, *Javljajetsja li Zakon sudnyj ljudem drevnebolgarskim pamjatnikom?* Slavjanskij archiv, Moskva 1959, s. 12–13.

V konstituci je psáno, že ti, co vykonají pohanské oběti, by měli být potrestáni smrtí, avšak tento trest je změněn na konfiskaci majetku a vyhnání. Nařízení svědčí o zmírnění represe proti pohanům, zvláště ve srovnání s konstitucemi Konstantia II., přestože v nich je stále zmiňován trest smrti. Je třeba podotknout, že M. Andreev se pouze odkazuje na text, aniž by jej v celistvosti zkoumal, či alespoň předložil nějakou novou interpretaci, neboť jeho hlavním úkolem ve skutečnosti je zdůvodnit, proč bylo nutné, aby se bulharský vladař obrátil ke starším, a nikoliv k soudobým římským textům.⁶¹ Větší pozornost textu věnuje ve své kritice Andreevova stanoviska S. V. Troickij.⁶² Jeho argumenty jsou do značné míry formální: konstituce náleží Theodosiovi II. a ne Konstantinovi (jak se podle něj tvrdí v 1. stati); pachatelé jsou v ní přestaveni jako jednotlivé osoby, zatímco v ZSL je předpokládána kolektivní odpovědnost; tresty jsou rozdílné (konstituce z roku 423 předpokládá kumulativně konfiskaci majetku a vyhnání, zatímco v ZSL máme pouze majetkový trest a upadnutí do jakéhosi typu závislosti), a rozdílné je i propadnutí konfiskovaného majetku: v ZSL je předán církvi, zatímco v *Theodosiově kodexu* státní pokladně. Přidal bych ještě jeden rozdíl: v císařské konstituci z roku 423 je výslovně zmíněno přinášení obětí, zatímco v ZSL máme obecnější pojem „obřady“, tj. náboženskou činnost jako celek. Je známo, že oběti byly považovány za těžší prohřešek proti zákazů pohanských praktik.⁶³ Nemyslím však, že tyto rozdíly jsou nepřekonatelné, neboť existují i podobnosti: mám na mysli trest za vykonávání pohanských obřadů; trest je zmírněn a přistupuje se k odebrání majetku, nikoliv k trestu smrti. I tak myslím, že rozdílů je v textech více: samotná formulace, určení trestného činu, předpokládané tresty. Není nutné zacházet do detailů, abychom viděli, že obecný smysl obou nařízení je bezpochyby shodný, nicméně sama o sobě jsou rozdílná a osobně bych se příliš nepřimlouval za definitivní závěr, že 1. stať ZSL pochází právě z tohoto textu.

Druhé nabízené řešení nacházíme ve studii V. Ganeva, jenž připomíná tezi barona G. A. Rosenkampa a cituje Chenelův názor (aniž by se zmínil, jestli s ním souhlasí), podle kterého pramenem nařízení z 1. stati je konstituce císaře Theodosia I. spolu s Arkadiem a Honoriem z 8. 11. 392.⁶⁴ Samotný text vypadá takto:⁶⁵

Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius aaa. ad Rufinum praefectum praetorio.

pr. Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat.

Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam

61 M. ANDREEV, *Javljajetsja li Zakon sudnyj ljudem drevnebolgarskim pamjatnikom?*, s. 12–13.

62 S. V. TROICKIJ, *Sv. Meťodij kak slavjanskij zakonodatel'*, s. 87.

63 V tomto směru viz konstituci z 24. 2. 391 – *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 10, s. 899.

64 V. GANEV, *Zakon sudnyj ljudem*, s. 181–182. Autor upozorňuje, že všechny texty tohoto titulu z knihy XVI. *Theodosiova kodexu* předpokládají tresty vůči pohanům, ale svým stylem a předmětným obsahem se od 1. stati ZSL velmi liší.

65 *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 12, s. 900–901.

competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recudere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri.

Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra imposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines, humilior licet muneris praemio, tamen plena religionis iniuria honorare temptaverit, is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum. Namque omnia loca, quae turis constiterit vapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus.

Sin vero in templis fanisve publicis aut in aedibus agrisve alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, si ignorante domino usurpata constiterit, viginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, coniventem vero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit.

Quod quidem ita per iudices ac defensores et curiales singularum urbium volumus custodiri, ut ilico per hos comperta in iudicium deferantur, per illos delata plectantur. Si quid autem ii tegendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderint, commotioni iudicariae, subiacebunt; illi vero moniti si vindictam dissimulatione distulerint, triginta librarum auri dispendio multabuntur, officiis quoque eorum damno parili subiugandis.

Dat. VI id. nov. Constantinopoli Arcadio a. II et Rufino cons. (392 nov. 8).

Rozdíly mezi tímto textem a textem 1. stati ZSL jsou očividné. První z nich⁶⁶ je obšírný, představuje podrobně různé způsoby narušování zákazu vykonávání pohanských obřadů a poté detailně určuje trest. V druhém nacházíme jinou hypotézu, objektivní odpovědnost pro obyvatele statku, kde jsou vykonávány pohanské obřady, přičemž větší odpovědnost nesou jejich samotní vykonavatelé. Na rozdíl od některých starších tvrzení žádné doklady o silnějších represích proti majitelům statku v ZSL nenacházíme. Majitelé statku jsou připomínáni jen do té míry, do jaké nosí část objektivní odpovědnosti, jelikož má být jejich majetek předán „božímú chámú“. V konstituci z roku 392 je předpokládána a zkoumána i vina vlastníka statku, na kterém je zločin (pohanské náboženské obřady) spáchán, to znamená jestli věděl nebo nevěděl o vykonávání zakázaných náboženských obřadů. Stejně tak je zkoumána i vina úředníků oblasti v případě, že nepřijmou opatření. V případě nevědomosti vlastníka je připsána dodatečná odpovědnost pachatelů, zatímco pokud vlastník obřady povolil, nese stejnou zodpovědnost jako pachatel. Celkově nelze provázanost mezi oběma texty zcela odmítnout, avšak o jejich identičnosti a o přímém přejímání zde nemůže být řeč. Detailnost konstituce z roku 392 v ZSL najít nelze, stejně jako zvláštní nařízení pro vlastníka statku nebo místní správu. Nemyslím, že bychom měli v ZSL hledat přímé výpůjčky z *Theodosiava kodexu*, avšak nepochybně se zde setkáváme se stejnými idejemi, spjatými s překonáváním pohanských náboženských praktik.

J. Vašica a po něm i další badatelé hledají původ 1. stati ZSL spíše v konstituci císařů Leona I. a Anthimia (pravděpodobně z roku 472), vložené do *Justinianova kodexu*⁶⁷, konkrétně do *Codex Iustinianus I*, 11, 8.⁶⁸

Imperatores Leo, Anthemius. Nemo ea, quae saepius paganae superstitionis hominibus interdicta sunt, audeat temptare, sciens, quod crimen publicum committit qui haec ausus fuerit perpetrare.

*1. In tantum autem huiusmodi facinora volumus esse rescanda, ut, etiamsi in alieno praedio vel domo aliquid tale perpetratur, scientibus videlicet dominis, praedium quidem vel domus sacratissimi viribus aerarii addicetur, domini vero pro hoc solo, quod scientes consenserint sua loca talibus contaminari sceleribus, si quidem dignitate vel militia quadam decorantur, amissione militiae vel dignitatis nec non rerum suarum proscriptio plectentur, privatae vero condicionis vel plebeii constituti post cruciatus corporis operibus metallorum perpetuo deputabuntur exilio. * LEO ET ANTHEM. AA. DIOSCORO PP. **

Zdá se mi očividné, kde má tento text přímý vztah ke konstituci z roku 392,⁶⁹ o které jsme již hovořili, neboť zpodrobňuje odpovědnost vlastníka statku, na němž jsou vykonány pohanské náboženské obřady. Zde je však přítomna pouze možnost, že vlastník úmyslně vykonávání připouští. Předpokládá se tedy, že pokud o obřadech neví, odpovědnost nenese. Norma je soustředěna okolo vyjasnění odpovědnosti vlastníka a nedomnívám se, že představuje konkrétní pramen našeho textu v ZSL. Nařízení slovanského zákoníku je obecnější a ne tak jasně zaměřené. Vlastně se obě nařízení shodují pouze v zákazu pohanských praktik prostřednictvím trestněprávních opatření. V konstituci z roku 472 nacházíme i diferenciaci trestu podle společenského postavení vinné osoby na ty, kdo zaujímají veřejné funkce nebo vojenské pozice ve vojsku a na běžné lidi. Nic takového v ZSL není. Co mají oba texty společné, je odebrání majetku jako trest, avšak nenacházíme jakékoliv doklady o spoluúčasti církve nebo převedení jakýchkoliv hmotných i nehmotných statků v její prospěch. Naopak, v konstituci Lva I. a Anthimia je výslovně uvedeno, že majetek je konfiskován ve prospěch císařské pokladnice. Neexistují doklady o upadnutí trestané osoby do otroctví nebo jakékoliv jiné závislosti. Domnívám se, že vztah mezi oběma texty je dosti nepřímý a tvoří jej hlavně zákaz pohanských kultů a majetkové tresty za jeho porušování. Konkrétní účel obou textů je však rozdílný. V tomto smyslu se domnívám, že toto nařízení jen stěží mohlo posloužit jako pramen 1. stati ZSL.

Chtěl bych obrátit pozornost ještě k jedné okolnosti, která by mohla mít význam. V 2. polovině 9. století jsou v Byzanci sestavována *Basilika*, která představují řecký překlad a předělavku *Corpus iuris civilis*. Většina konstitucí z 11. titulu I. knihy *Justinianova kodexu* je do textu přejata, ale právě tato (nacházející

⁶⁷ Josef VAŠICA, *Kirillo-Mefodievskie juridičeskie pamjatniki*, s. 28; J. Vašica v úvodu k *Законъ судный людьмъ*, ed. Josef Vašica, s. 178, pozn. 3; Kirill MAKSIMOVIČ, *Drevnejšij pamjatnik slavjanskogo prava, Zakon sudnyj ljudem: kompozicija, perevodčeskaja tehnika, problema avtorstva*, Vizantijskij vremenik, t. 61 (86), 2002, s. 27; TÝŽ, *Zakon sudnyj ljudem*, Moskva 2004, s. 28. J. Vašica se ve svém vydání textu opírá o shodu jeho nařízení s nařízením císařské konstituce ve vztahu k interpretaci slova „selo“ v ZSL jako „jmění“ nebo „statek“ právě na základě latinského textu. (Vašica pro obě varianty používá pojem „statek“, ať už v doslovném nebo abstraktním smyslu, pozn. překl.)

⁶⁸ *Codex Iustinianus*, rec. Paul Krueger, Berolini 1877, s. 95.

⁶⁹ *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 12, s. 900–901.

⁶⁶ Viz K. L. NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser*, s. 177nn.

se pod číslem 8) zde chybí.⁷⁰ Nejsem si zcela jistý, jaký má tato absence význam. *Basilika* byla sestavena v době moravské misie a byla dokončena po jejím konci. Je jasné, že zákoník je výsledkem dlouhodobé práce a odráží právní názory, které byly formulovány mnohem dříve. I tak je však zřejmé, že toto nařízení nebylo pro říši v 9. století nijak zvláště aktuální, jelikož pohanství zde bylo ve své klasické podobě již překonáno. Takový stav však nepanoval u Slovanů, ať už ve střední Evropě, na Balkáně nebo na východě. V každém případě je pro mě evidentní, že znalost tohoto nařízení, jakožto i jakéhokoliv jiného z *Theodosiova* či *Justiniánova kodexu*, předpokládala značné vzdělání a mimořádné znalosti v právní oblasti, které bychom u slovanských národů té doby mohli očekávat jen stěží.

Všechny tyto poznatky mě vedou k závěru, že není možné najít konkrétní text, ze kterého by byla přímo přejata norma v 1. stati *ZSL*. Domnívám se, že v tomto případě se nesetkáváme s přímým přejímáním textu z předchozího zákonodárství, nýbrž se sledováním jeho základních znaků. Nařízení nejstarší slovanské právní památky stojí podle mého názoru nejbližší konstituce císařů Honorie a Theodosia II. z 8. 7. 423 (*Codex Theodosianus XVI, 10, 23*), ale to je třeba přičíst především jejímu obecnějšímu charakteru bez přílišné individualizace trestné (v tomto případě náboženské) činnosti nebo jejího pachatele. Nedovolil bych si tedy tvrdit, že tato konstituce je pramenem naší normy. Z těchto příčin bych se přidal k téměř 200 let starému názoru G. A. Rosenkampa, že jako pramen našeho textu bychom měli zkoumat reglementaci pozdě římských kodexů, která se vztahuje k pohanům a pokusům státu omezit jejich náboženskou činnost pomocí trestní represe.

Podívejme se nejprve na *Theodosiův kodex* a jeho knihu XVI, titul 10. V něm jsou sebrána císařská nařízení, která se týkají pohanských kultů z období od Konstantina Velikého do sestavení kodexu. Jedná se o období zahrnující okolo sta let po vydání *Ediktu milánského*, jež je charakteristické velkou různorodostí norem týkajících se pohanství. Jak známo, Konstantin byl vyhlášený svou tolerantností, zatímco jeho synové, především Konstantius II., patřili v tomto ohledu k nejagresivnějším.⁷¹ V konstituci vydané roku 341⁷² se zakazuje přinášení obětí pohanským bohům, což je spjato i s dalšími dvěma konstitucemi, jež zakazují přinášení obětí.⁷³ Tato je ještě tolerantnější, odvolává se na Konstantina a nepředpokládá nějaké zvláště těžké tresty. Avšak již o 5 let později, v konstituci z roku 346,⁷⁴ Konstantius II. zakazuje přinášení pohanských obětí a dává zavřít chrámy, aby tak odebral Římanům „právo hřešit“. Trestem za porušení vladařova nařízení je smrt (stětí mečem) a také konfiskace majetku. Tak byli trestáni provinční správci, kteří zanedbávali pronásledování pohanství a trestání vykonavatelů pohanských náboženských aktů. Jedná se o jedno z nejkrutějších nařízeních prvních křesťanských císařů proti pohanům, které pak bylo několikrát opakováno. V roce 356 bylo opětovně potvrzeno Konstantiem II. a císařem Juliánem konstitucí, předpokládající trest smrti nejen za přinášení obětí, ale také za klanění se modlám.⁷⁵ Co se našeho tématu týče, zdá

se mi zřejmé, že v těchto nařízeních nemůžeme hledat pramen 1. stati *ZSL*. To samé lze říci o konstituci z roku 353,⁷⁶ která zakazuje přinášení obětí v noci a představuje odpověď na jejich povolení Magnentiem. Zákazem přinášení obětí a dalších pohanských náboženských praktik se zabývá vícero konstitucí v 10. titulu XVI. knihy *Theodosiova kodexu* (kromě již zmíněných ještě čísla 7, 9, 10, 11, 13, 17). Žádná z nich nám však nedává možnost tvrdit, že text 1. stati byl přejet právě z ní.

Titul 11. první knihy *Justiniánova kodexu*⁷⁷ obsahuje deset císařských konstitucí, z nichž poslední dvě jsou řecky. První dvě konstituce Konstantia II. z roku 354 a Theodosia I. z roku 385⁷⁸ zakazují pohanské kulty, přinášení obětí a věštby, ale textově se s 1. statí *ZSL* neshodují. Trestem určeným Konstantiem II. je zároveň trest smrti a konfiskace majetku, což nám nedává možnost, hledat v něm originál statí. Třetí a čtvrtá konstituce z roku 399⁷⁹ pro nás nejsou zajímavé: zakazují pohanské náboženství, ale jedná se zaměřena především na zachování chrámových budov a jejich výzdoby, zatímco druhá povoluje hry, ale bez přinášení obětí. Pátá konstituce císařů Theodosia II. a Honorie, vydaná v roce 415 v Ravenně občanům Kartága,⁸⁰ se zabývá vlastnictvím pohanských chrámů a pro naše zkoumání nemá valný význam. Sedmá konstituce císaře Markiana pretoriánskému prefektovi Paladiovi z roku 451⁸¹ se opět týká potlačení pohanských kultů. Zakazuje se zde otevírání nových pohanských chrámů a praktikování náboženství v nich je pokládáno za svatokrádež. Domnívám se, že v tomto případě existuje rozdíl mezi hypotézou a dispozicí normy. Jak jsem se již zmínil, devátá a desátá konstituce byly napsány řecky. První z nich⁸² upravuje odebrání všech statků a věcí, věnovaných ve prospěch a pro ulehčení pohanských náboženských praktik ve prospěch města, a s naším nařízením ze *ZSL* nemá mnoho společného. Poslední konstituce tohoto titulu opět potvrzuje trest smrti pro pohany, ale v několika konkrétních případech je i podrobnější.⁸³ Není nutné dělat detailní analýzu těchto textů, abychom viděli, že se bezpochyby liší od 1. stati *ZSL*, i když se díky svému zaměření na boj se zbytky pohanství zabývají stejnou problematikou. U některých částí přijatých trestů můžeme nalézt i shodu. Existuje zde silný důraz na majetkové tresty, což zanechává dojem snahy překonat původně předpokládaný trest smrti. Ten je sice zachován, ale existuje tendence změnit jej na majetkové tresty, tj. konfiskaci nebo omezení majetkového charakteru. U těchto posledních konstitucí vidíme, že císařské zákonodárství nastoupilo cestu shodnou s nařízením z 1. stati *ZSL*.

Myslím, že tento přehled nás může přesvědčit o tom, že nemáme co do činění s přejímáním textu z *Theodosiova* ani z *Justiniánova kodexu*, ale současně že existuje jistá shoda s jejich částmi, které upravují zákaz pohanských kultů v Římské říši během staletí její christianizace. Spolu s tímto tvrzením bych chtěl i upozornit na některé rozdíly mezi říšským zákonodárstvím a textem *ZSL*. Jelikož císaři od Konstantia II. do Justiniána normativně zasahují do sféry náboženství, nezabývají se jen problematikou spjatou s pohany, ale i s židy a kacíři. Posledním je dokonce věnována

70 B, I, 1, 13 = C, I, 11, 8. Non exsatis. V poznámce pod čarou je citována jako „Testimonia“ B, I, 1, 13 (Synopsis Basilicorum E, XIX, 1): *Basilicorum libri LX*, ser. A, vol. I, *Textus librorum I–VIII*, ed. Herman Jan Scheltema et Nicolaas van der Wal, Groningen – Djakarta – Gravenhage 1955, s. 2.

71 K. L. NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser*, s. 62nn.

72 *Codex Theodosianus XVI, 10, 2*, s. 897.

73 *Codex Theodosianus IX, 16, 1–2*, s. 897.

74 *Codex Theodosianus XVI, 10, 4*, s. 898.

75 *Codex Theodosianus XVI, 10, 6*, s. 898.

76 *Codex Theodosianus XVI, 10, 5*, s. 898.

77 *Codex Iustinianus I, 11, s. 93–97*.

78 *Codex Iustinianus I, 11, 1–2*, s. 93–94.

79 *Codex Iustinianus I, 11, 3–4*, s. 94.

80 *Codex Iustinianus I, 11, 5*, s. 94.

81 *Codex Iustinianus I, 11, 7*, s. 95.

82 *Codex Iustinianus I, 11, 9*, s. 95–96.

83 *Codex Iustinianus I, 11, 10*, s. 96–97.

největší pozornost, pokud můžeme soudit podle počtu a širokého záběru textů. Naopak ZSL se zabývá pouze pohany, což by mělo být připsáno specifické situaci společnosti, pro niž byl zákoník určen. Nedomnívám se, že by bylo nutné očekávat, že v právním textu jako ZSL bude doslovně přepsán text císařské konstituce nebo kodexu, ať už celého nebo jednotlivé knihy či titulu. Jak je vidět, historický kontext je jiný, jiný je i stát a jiný je i adresát normy. To předurčuje i rozdíly v normách a trestech, které jsou o něco lehčí. Podle mě tak v případě nařízení 1. stati ZSL máme co do činnosti s normou, která jako celek sleduje směr titulu z *Theodosiova a Justiniánova kodexu* o represích proti zbytkům pohanských kultů, ale nekopíruje žádnou konkrétní císařskou konstituci.

Nakonec můžeme udělat několik závěrů, zakládajících se na zkoumání 1. stati ZSL. Ohledně konkrétních otázek, které jsem zde položil na začátku textu, se omezím pouze na shrnutí toho, co již bylo řečeno.

„Sv. Konstantin“ upomínaný v textu není žádná konkrétní osoba, která zákoník vytvořila, nýbrž odkaz na Konstantina Velikého, jenž je uctíván především pravoslavnými národy jako první křesťanský císař. Jako takový se stal vzorem pro každého pravověrného císaře a v tomto smyslu uvádění jeho jména v 1. stati ZSL nemůže vyvolat údiv. Na druhou stranu je však odkaz na Konstantina Velikého zcela svévolný a má pouze ideový význam, jelikož neznáme jeho zákonodárství, které by obsahovalo tvrdé tresty za praktikování pohanského náboženství. Závěry starší historiografie ohledně uvádění jména „sv. Konstantin“ v zákoníku jsou v naprosté závislosti na jejich závěrech ohledně původu ZSL a určení jeho tvůrce.

Problém s eventuálním archetypem, ze kterého měla být 1. stať ZSL přebrána, je o něco složitější, jelikož její text není přítomen v *Ekloze*. Ti, kdo se touto otázkou zabývali, se i přes rozdílné závěry shodují, že pramen nařízení je třeba hledat v pozdním římském právu prvních křesťanských císařů. V samotném výkladu jsem nabídl přehled těchto stanovisek a došel jsem k závěru, že ani jedno z nich nemůže být přijato bez výhrad. Podle mého názoru text 1. stati ZSL není přímo přejet z žádné konkrétní císařské konstituce, nýbrž představuje shrnutí základních idejí křesťanských císařů v jejich boji s pohanstvím, prostřednictvím nástrojů trestního práva, při pozoruhodném změkčení represe a taktéž i s vyloučením trestu smrti za praktikování pohanského náboženství.

Tento trestněprávní element textu má pouze nepřímý vztah k jednomu z úkolů, který jsem si v této studii dal, aniž bych jej deklaroval na začátku, a to, můžeme-li něčím přispět k vyjasnění problému o původu ZSL. Pokus určit, kdo se skrývá za jménem „sv. Konstantin“ v některých svých variantách obsahuje přímou odpověď a snaží se téma uzavřít. To je případ J. Vašici a jeho snahy vidět v „sv. Konstantinovi“ Konstantina Filozofa – sv. Cyrila. Přejímka z římského práva nás nesměruje přímo k nějaké odpovědi, ale přeci jen nás vede k idejím spjatým s obecnou charakteristikou osob, jež by mohly takovouto kompilaci vytvořit. Zdá se mi zřejmé, že sestavení textu vyžadovalo vysokou obecnou i právní kulturu osoby, která jej uskutečnila. Tato kultura je spjatá se znalostí římského práva, což samo o sobě nepředstavuje pouze vzdělání, které je podmínkou pro jeho pochopení, ale i jazykovou způsobilost pro čtení jeho textů. Nikoliv na posledním místě je třeba připomenout také nutnost praktického přístupu k textům, tj. ke knihám jako jejich hmotným nositelům. Vezmeme-li v úvahu, že hovoříme o 9. století, toto všechno mohlo být možné pouze ve velkých městských centrech, jakými byly Řím, Konstantinopol, Soluň nebo nějaké z center vzdělání západní Evropy.

Souhrn těchto faktorů mě nutí vyjádřit myšlenku, že osoby s takovouto průpravou a přístupem k textům se nenacházely ani v Bulharsku, ani na Velké Moravě, ani v jiném slovanském státě. Zdá se mi, že v kontextu prvních krůčků slovanského písemnictví mohli mít takové kvality pouze slovanští proučitelé, jejichž vzdělání, učenost, i znalost jazyků a kultury jsou nepochybné; bezpochyby měli přístup k textům pozdně římských kodexů jak v Soluni, tak i v Konstantinopoli. K tomu je třeba přidat i některá má dřívější zjištění ohledně reglementace práva na azyl v ZSL, jež napovídají, že tvůrce *Zakona* byl pravděpodobně duchovním a celkově byl spjat s církví.⁸⁴ Dalším argumentem v tomto směru je vztah mezi textem *Zakona* a Písmem Svatým. Dobrá obeznámenost svatých soluňských bratří s biblickými texty je nepochybná, což je zmiňováno i v literatuře.⁸⁵ Všechny tyto faktory podporují závěr ve prospěch svatých bratří Cyrila a Metoděje jako tvůrců ZSL, neboť tímto způsobem může být spjat s jejich misí u středoevropských Slovanů. Říkám „podporuji“ či „vedou“ k takovému závěru, ale kategoricky jej nepotvrzují. Podle mého názoru tento problém zůstává otevřeným a předpokládám, že nikdy nebude dosaženo definitivního a všeobecně přijímaného stanoviska. To lze bezpochyby přičíst nedostatečným a velmi nejednoznačným pramenům.

Nemohu neupozornit, že prostřednictvím zkoumání jedné stati jakéhokoliv zákoníku není možné dosáhnout vyřešení základních problémů, spjatých s celým normativním aktem a kulturní situací ve střední Evropě a na Balkáně v postikonoklastické epoše. To ani nebylo v této studii mým cílem. Spíše jsem chtěl nabídnout výzkum 1. stati ZSL a umístit ji do jejího vlastního kulturně-historického prostředí. Doufám, že tímto přispěju alespoň maličkým zrnkem písku k vystavění budovy našich znalostí o nejstarším slovanském právu.

Tímto bych chtěl vyjádřit upřímný dík Adamu Kulhavému, jehož dílem překlad mého textu je.

Prameny

Basilicorum libri LX, ser. A, vol. 1, Textus librorum I–VIII, ed. Herman Jan Scheltema et Nicolaas van der Wal, Groningen – Djakarta – Gravenhage 1955.

Corpus juris civilis: Codex Iustinianus, ed. Paul Krueger, Berlin 1877.

Eusebius' Life of Constantine, ed. Averil Cameron – Stuart G. Hall, Oxford 1999.

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, 1–2, ed. Theodor Mommsen – Paul M. Meyer, Berlin 1905.

Zakon sudnyj ljudem, ed. Josef Vašica, in: MMFH IV, s. 147–198.

Zakon sudnyj ljudem. Kratkoj redakcii, podg. Michail N. Tichomirov – Leonid V. Milov, red. Michail N. Tichomirov, Moskva 1961.

84 I. BILIARSKY, *La responsabilité liée au droit d'asile dans la plus ancienne loi slave*, s. 29–32.

85 Stačí jen připomenout, že podle *Života Metodějova* světec přeložil knihy Písma Svatého kromě knihy Makabejských. Jakkoliv je tento fakt diskutabilní, svědčí o velmi dobré obeznámenosti slovanských věrozvěstů s textem Bible. Viz také S. V. TROICKIJ, *Sv. Metodij jak slavjanskij zakonodatel*, s. 86.

METODOV KONFLIKT S BAVORSKÝMI BISKUPMI

Ján Steinhübel

The Moravians wanted to break the claim of the Bishopric of Passau to Great Moravian Church, therefore they began to refer to some earlier baptism of the Moravians from Rome. When the Great Moravian Duke Rastislav in his letter, which he sent in 862 first to Pope and then to the Byzantine Emperor, put the missionaries „iz Vlachъ“, that is from Italy, in the first place, then it means that the idea of Roman origin of the Great Moravian Christianity lived already at that time. The opinion that the Great Moravian Christianity originated „iz Vlachъ“ was based on Pope’s claims to Illyricum, declared in 860. The opinion on Roman origin of the Great Moravian Christianity was adopted not only by Pope and the Moravians but also by Constantine and Methodius who came to Great Moravia. Bishop Hartwig of Passau paid no attention to the work of Constantine and Methodius in Great Moravia because he was ill for several years (860–866), and his successor Hermanrich was entirely occupied with the Bulgarian Mission. Until the Bishopric of Passau regained consciousness, Methodius was already archbishop. The Bavarian bishops, but above all Bishop Hermanrich of Passau, who lost in this way one part of his diocese and was also angry that the recent Bulgarian Mission has failed, did not want to submit to Pope’s decision. Archbishop Methodius, who was captured during the campaign by Carloman in 870, had to stand trial presided by the East Frankish King, Louis the German. On the trial, Bavarian bishops adverted to a decree by Charlemagne, who after the fall of the Avar Khaganate annexed Pannonia to his Empire and divided it among Frankish Marks and bishoprics, and pointed out that the Moravians were baptised by the missionaries from Passau in 831. Methodius contradicted them with the opinion that the Moravians “accepted baptism from Saint Peter (that is from Rome)”, and reproached them for crossing “ancient frontiers” of a territory which is not their own but “belongs to Saint Peter”, that is to Pope himself. After fiery arguments, Archbishop Adalvin of Salcburk together with Bishop Hermanrich of Passau and Bishop Anno of Freising declared Methodius unseated and put him in a monastery. In 873, upon a strong intervention of Pope, Methodius returned to Great Moravia and assumed his archbishopric.

Key words: Great Moravia, Moravians, Rastislav, Methodius, Hermanrich, Bishopric of Passau, Archbishopric of Moravia

Klíčová slova: Velká Morava, Moravia, Rastislav, Metod, Hermanrich, pasovské biskupstvo, moravské arcibiskupstvo

Franský kráľ a (od roku 800) cisár Karol Veľký rozvrátil avarský kaganát a posunul hranice svojej ríše až na stredný Dunaj. Dobyté územia, ležiace za východnými hranicami Bavorska, pridil pohraničným markám a biskupstvám. Vtedy pasovské biskupstvo rozšírilo svoju diecézu až po dolný tok Ráby a získalo právo na misiu v oboch naddunajských kniežatstvách, Moravskom a Nitrianskom.¹ V roku 831 pasovský biskup Reginhar „pokrstil všetkých Moravanov“,² čiže knieža Mojmíra I., jeho rodinu a najbližšiu družinu. Ostatní Moravia tento príklad, dobrovoľne alebo menej dobrovoľne, nasledovali. Od tých čias pasovský biskup pokladal Moravanov za súčasť svojej diecézy a podliehali mu všetky kostoly a všetci kňazi na Veľkej Morave.³ Pasovské biskupstvo bolo nástrojom mocenského vplyvu

susednej franskej veľmoci a veľkomoravský knieža Rastislav len s nevoľou prijímal jeho dohľad.

Diecézny systém, ktorý zaviedol Karol Veľký, však dostal nečakanú trhlinu. V septembri 860 pápež Mikuláš I. žiadal byzantského cisára Michala III. o návrat Ilyrika pod cirkevnú správu pápeža. Tým začal zápas o cirkevnú orientáciu celého priestoru medzi východofranskou a byzantskou ríšou, na ktorom sa neskoroantická cirkevná provincia, zvaná *Illyricum*, so sídlom v Sirmiu, kedysi dávno rozprestierala. Ilyrikum podliehalo priamo pápežovi a hoci ho rozvrátilo stahovanie národov, pápežská kúria naň nezabudla.⁴ O rozsiahle územie zaniknutého Ilyrika sa delili predovšetkým Chorvátsko, Bulharsko a Panónia, rozdelená medzi franské pohraničné marky. Na tomto veľkom území sa v 60. rokoch 9. storočia skrížili nároky bavorských biskupov, podporovaných východofranským kráľom Ľudovítom Nemcom, rímskeho pápeža a konštantínopolského patriarchu.⁵

1 Ján STEINHÜBEL, *Nitrianske kniežatstvo. Počiatky stredovekého Slovenska*, Bratislava 2004, s. 48–59.

2 *Notae de episcopis Pataviensibus ad a. 831*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 407; Zdeněk Radvanec, *Christianity in Great Moravia*. Bijdragen van het Instituut voor middeleeuwse Geschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht 32, Groningen 1962, s. 62–65; Henryk ŁOWMIANŃSKI, *Początki Polski IV*, Warszawa 1970, s. 312–317; Dušan TRĚŠTÍK, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001, s. 117–121, 127–130. Na túto udalosť mysleli bavorskí biskupi, keď v roku 900 napísali: „najprv boli vyučení (vo viere) a z pohanov sa stali kresťania.“ *Epistolae*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, č. 109, s. 199; *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae* (ďalej CDES) 1, ed. Richard Marsina, Bratislava 1971, č. 39, s. 33.

3 „biskup mesta Pasova, diecéze ktorého žijú ľudia onej krajiny, od začiatku ich pokrstenia prišiel tam bez akejkoľvek prekážky, kedykoľvek sa mu zažiadalo alebo ho povinnosť viedla, zúčastnil sa so svojimi aj s tamojšími na synodálnom zhromaždení; a všetko, čo bolo potrebné urobiť, vykonal podľa svojich síl, a nikto sa mu nepostavil na odpor.“ *Epistolae*, č. 109, s. 199; CDES 1, č. 39, s. 33.

4 *Epistolae*, č. 15, s. 110–111; František DVORNÍK, *Metodova diecéza a boj o Illyricum*, in: Ján STANISLAV (ed.), *Ríša Veľkomoravská. Zborník vedeckých prác* Praha – Bratislava 1933, s. 193–195; F. DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970, s. 45; Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013, s. 45–46.

5 František DVORNÍK, *Metodova diecéza a boj o Illyricum*, s. 162–225; Stephan NIKOLOV, *The latin bishops and the Balkan bishoprics*, in: Mary Beth L. Daviss – Marcell Sebök (ed.), *Annual of Medieval Studies at the CEU 1994–1995*, Budapest 1996, s. 200–201, 209–217.

Pápežove staronové nároky spochybňovali diecézne usporiadanie celej oblasti stredného Dunaja, ktoré zaviedol Karol Veľký. Veľkomoravské knieža Rastislav zbadal šancu, ako sa zbaviť dohľadu pasovského biskupstva. Vedel, že klin sa vyráža klinom. Ak vyjde v ústrety pápežovi, tak môže vymaniť svoje kniežatstvo z pasovskej diecézy. Preto upriamil pápežovu pozornosť aj na Veľkú Moravu.⁶ Rastislav celú vec dobre premyslel a chopil sa príležitosti. V roku 862 poslal svojich poslov do Ríma.⁷

„Z Vlách i Grécka a z Nemiec“

Veľkomoravské knieža Rastislav v roku 862 vo svojom liste pripomenul najprv pápežovi a potom byzantskému cisárovi: „prišli k nám učítelia – kresťania mnohí z Vlách i Grécka a z Nemiec“. Ak misionárov „z Nemiec“ čiže z Bavorska⁸ menoval až na poslednom mieste, tak poprel prvoradú zásluhu bavorskej (presnejšie pasovskej) misie na krste a šírení kresťanstva u Moravanov. Pasovskú misiu urobil len jednou z niekoľkých a to (v poradí a tým i významom) poslednou kresťanskou misiou, ktorá u Moravanov účinkovala. Poprel jej prvoradý podiel a tým odsunul aj jej nároky. Ak Rastislav dal misionárov „z Vlách“ čiže z Itálie na prvé miesto, tak už v roku 862, keď na Rastislavovom kniežacom dvore písali spomínaný list, žila predstava o rímskom pôvode veľkomoravského kresťanstva. Moravia chceli prelomiť jasný historicko-právny nárok pasovského biskupstva na veľkomoravskú cirkev, preto sa začali odvolávať na akési dávnejšie pokrstenie Moravanov z Ríma. Moravia v liste pápežovi v roku 873 vyhlásili: „prv naši otcovia od svätého Petra prijali krst“.⁹ Pápež v júni 879 zdôraznil Moravanom a ich kniežaťu Svätoplukovi: „naši predchodcovia čiže svätí predstavení apoštolskej stolice, ako viete, od začiatku učili vašich rodičov.“¹⁰ Pápež a Moravia si osvojili názor o rímskom pôvode veľkomoravského kresťanstva a v tomto názore sa navzájom utvrdzovali. Názor o pôvode veľkomoravského kresťanstva „z Vlách“, vychádzal v ústrety vtedajšiemu nároku pápeža na územie zaniknutého Ilyrika a rozširoval ho o Veľkú Moravu.

Chorvátsko

Ak Rastislav (najprv od pápeža a potom od byzantského cisára) žiadal „učiteľa“, presnejšie však „biskupa a učiteľa“,¹¹ čiže misiu vedenú biskupom, ktorý by mohol nielen vyučovať, ale aj svätiť

nových kňazov, chcel to isté, čo od pápeža už dávno predtým dostal chorvátsky knieža Borna (+ 821). Konštantín Porfyrogenet, ktorý Bornu nazýva „Porinos“, napísal: „Chorváti [...] si vyprosili z Ríma svätý krst. I boli vyslaní biskupi a pokrstili ich za Porina, ich vládcu.“¹² Keď pápež Mikuláš I. začal v septembri 860 zápas o celý priestor medzi východofranskou a byzantskou ríšou, na ktorom sa kedysi dávno Ilyrikom rozprestieralo, chorvátsky knieža Trpimír (845–864) veľmi rýchlo zapojil Chorvátsko do pápežových plánov. Pravdepodobne už v roku 860 pápež Mikuláš založil v Trpimírovom kniežacom sídle Nin biskupstvo. Toto prvé chorvátske biskupstvo nepodriadil blízkeму arcibiskupstvu v Splite, ani nijakému inému arcibiskupstvu, ale priamo sebe. Ninské biskupstvo, ktorému podliehala chorvátska Dalmácia, patrilo pod právomoc pápeža.¹³ Trpimír dosiahol cirkevnú a štátnu samostatnosť Chorvátska, ktorú završil pápežský patronát. Spomedzi všetkých krajín, ktoré sa delili o územie zaniknutého Ilyrika, Chorvátsko ležalo najbližšie k Rímu a vďaka tejto polohe sa celkom pohodlne k Rímu priklonilo.

Rastislav zrejme vedel, ako boli pokrstení Chorváti a dozvedel sa aj o zriadení samostatného chorvátskeho biskupstva v Nine. A zrejme poučený chorvátskym príkladom, začal sa odvolávať na akési dávnejšie pokrstenie Moravanov z Ríma. Veľkomoravský knieža Rastislav chcel od pápeža získať pre svoj štát samostatnú cirkevnú organizáciu, tak ako ju získal chorvátsky knieža Trpimír. Preto hľadal taký istý historický dôvod patriť priamo pod pápeža, aký mali Chorváti vďaka svojmu kniežaťu Bornovi. Rastislav mal teda pred očami chorvátsky vzor.

Z Moravy do Ríma

V roku 860 ťažko ochorel pasovský biskup Hartwig a pasovská diecéza sa ocitla v rozklade. Nemohúci Hartwig v roku 866 zomrel a nový pasovský biskup Hermanrich obrátil svoju pozornosť na Bulharsko. V tejto situácii mohla byzantská misia na Veľkej Morave nerušene pracovať.¹⁴

V júni 867 sa Konštantín a Metod so svojimi moravskými žiakmi vydali do Ríma. Rozhodnutie, že pôjdu do Ríma, padlo na Morave.¹⁵ Pápež Hadrián o dva roky neskôr, v liste trom slovanským

6 V roku 860 veľkomoravské územie k niekdajšiemu Ilyriku nepatrilo, len s ním susedilo. V roku 861 však Moravia zaútočili na susedné panónske kniežatstvo, zabili panónske knieža Pribinu a obsadili severovýchodnú časť Panónie medzi Rábom, Ostrihomom a Vesprímom. J. STEINHÜBEL, *Nitrianske kniežatstvo*, s. 121–122. Odtedy Veľká Morava siahala aj na južnú stranu Dunaja, patrila jej teda aj malá časť niekdajšieho Ilyrika.

7 Žiadosť, ktorú Rastislavovi poslovia predniesli pápežovi Mikulášovi I., spomína bula *Gloria in excelsis Deo*, ktorú vydal pápež Hadrián II. v roku 869: „Nielen u tohto veľkňazského prestolu prosili ste učiteľa, ale aj u zbožného cisára Michala. Takže poslal vám blaženého filozofa Konštantína i s bratom, keď sme my nemohli.“ *Žitije Meľodija*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, s. 134–163, kap. 8, s. 128; *Epistolae*, č. 19, s. 112. Pápež Mikuláš I. v tom čase potreboval podporu východofranského kráľa Ludovita Nemca a východofranských biskupov, preto Rastislavovu žiadosť, ktorá bola v rozpore s ich záujmami, splniť nemohol; Z. R. DITTRICH, *Christianity*, s. 91. Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj*, s. 114–115.

8 Nemci v 9. storočí sú Bavori. Herwig WOLFRAM, *Salcburk, Bayem, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungband 31, Wien – München 1995, s. 59–61; Dušan TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (535–935)*, Praha 1997, s. 66, 302, 358–359, 416.

9 *Žitije Meľodija*, kap. 10, s. 153.

10 *Epistolae*, č. 80, s. 190; CDES 1, č. 28, s. 22.

11 *Žitije Konstantina*, ed. R. Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, kap. 14, s. 99. Rastislav chcel od pápeža a potom od byzantského cisára to isté, čo v roku 866 žiadal bulharský knieža Boris od východofranského kráľa a od pápeža. *Annales Bertiniani ad a. 866*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH I, 2. vyd. Brno 2008, s. 76–77.

12 *Konstantini Profyrogeneti De administrando imperio*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, kap. 30, s. 347; Nada KLAJČ, *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*, Zagreb 1971, s. 203–206; Evgenij P. NAUMOV, *Obščestvenno-političeskije svdigi v serbskich i chorvatskich zemljach i christianskaja missija na Balkanach*, in: Genadij G. Litavrin (ed.), *Prinjatije christianstva narodami Centralnoj i Jugo-Vostočnoj Jevropy i kreščenje Rusi*, Moskva 1988, s. 76–79.

13 František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 44–46; N. KLAJČ, *Povijest Hrvata*, s. 232–238; E. P. NAUMOV, *Obščestvenno-političeskije svdigi*, s. 86–88; Alexander AVENARIUS, *Byzantská kultura v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí. K problému recepcie a transformácie*, Bratislava 1992, s. 135–136; TÝŽ, *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jahrhundert)*, Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Band 35, Wien – München 2000, s. 145–146; Stephan NIKOLOV, *The latin bishops*, s. 213–214; Ivica TOMLJENOVÍČ, *Wann begegneten die Kroaten dem Christentum?* in: Przemysław Urbańczyk (ed.), *Early Christianity in Central and East Europe*, Warszawa 1997, s. 46. Pred založením biskupstva bol Nin sídlom archiepiskopu, spomínaného na splitskej synode, ktorá zasadala v rokoch 926–927: „*Nonnensis vero ecclesia non episcopum antiquitus sed archiepiscopu sub (iuris) ditione episcopi habuisse dignoscitur.*“ *Documenta historiae Croatiae periodum antiquam illustrantia*, ed. Franjo Rački, Zagrabiae 1877, č. 150, s. 195. *Concilium Spalatense*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 126.

14 D. TŘEŠTÍK, *Vznik*, s. 182.

15 V. VAVŘÍNEK, *Veľká Morava medzi Byzancí a latinským Západem*, in: Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Zdeněk Měřínský (ed.), *Veľká Morava medzi východom a západem*. Sborník příspěvků z mezinárodní konference Uherské Hradiště – Staré Město 28. 9. – 1. 10. 1999, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 17, 2001, s. 417; D. TŘEŠTÍK, *Vznik*, s. 193; Petr ELBEL, *Dějiny neúspěchu aneb úsilí Přemyslovců o zřízení arcibiskupství v českých zemích*, in: Libor Jan (ed.), *Proměna středověkého Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*, Brno 2010, s. 245; L. JAN, *O smyslu příběhu bratří Konstantina a Metoděje*, in: Jiří Hanuš (ed.), *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*, Brno 2011, s. 111–113.

kniežatám, toto rozhodnutie náležite vyzdvihol: „Oni však, dozvediac sa, že vaše kraje patria apoštolskej stolici, okrem kánonu nič neurobili, no prídú k nám a prinesú ostatky svätého Klimenta...“¹⁶ Názor, že Moravania „patria apoštolskej stolici“, zastával nielen pápež, ale presadzoval ho aj veľkomoravský knieža. Na Rastislavovom kniežacom dvore sa tento názor ujal ešte predtým, ako sa Rastislav v roku 862 obrátil k pápežovi a niekedy potom, ako pápež v roku 860 vyhlásil svoje nároky na niekdajšie Ilyrikum a začal ich uplatňovať. Konštantín a Metod, „dozvediac sa“ od Moravanov ich názor, osvojili si ho. Do Ríma ich teda vypravil Rastislav a oni, majúci s Rastislavom na celú vec rovnaký názor, tam ochotne šli.

Navštíviť pápeža bez diplomatickej prípravy však nemohli. Rastislav a jeho kniežací dvor museli zariadiť všetko potrebné. Rastislav, tak ako už v roku 862 (a podobne ako potom Kocel dvakrát v roku 869), aj teraz vyslal k pápežovi posolstvo a čakal na odpoveď. Pápežovi Mikulášovi to prišlo vhod: „Keď sa dozvedel o takých mužoch apoštolský Mikuláš, poslal po nich, lebo si ich želal vidieť ako anjelov božích.“¹⁷ Pápež, ktorý „sa dozvedel“ o Konštantínovi a Metodovi, poslal na Moravu nadšený list: „Keď sa o tom všetkom dopočul preslávaný pápež Mikuláš, veľmi sa zaradoval nad tým, čo sa mu o tom povedalo, prikázal, ba aj apoštolským listom ich vyzval, aby k nemu prišli. Keď dostali bratia ono posolstvo, veľmi sa zaradovali, vďaka vzdávajúc Bohu, že ich uznali za takých, ktorí si zasluhujú, aby ich apoštolská stolica povolala.“¹⁸

Obaja bratia z Veľkej Moravy odchádzali s tým, že sa tam spolu so svojimi žiakmi vrátia. Svedčí o tom prosba umierajúceho Konštantína, zapísaná v jeho životopise. Konštantín prosil na smrtelnej posteli brata, aby sa po jeho smrti nevracal na „horu“ čiže do kláštora na hore Olymp v Bithýnii, v ktorom žil predtým, ako sa v roku 863 vydal na cestu k Moravanom. Ak Konštantín prosil Metoda, „neopúšťať pre horu svoje učiteľstvo“,¹⁹ tak chcel, aby ho bratova smrť neodradila a pokračoval v učiteľskom diele, ktoré obaja u Moravanov začali a ostalo nedokončené. Konštantín a Metod nemali teda v úmysle nasadnúť v Benátkach na loď a vrátiť sa do Byzancie, ale už na začiatku tejto cesty boli rozhodnutí prísť do Ríma, prijať tam aj so žiakmi kňazské svätenie a vrátiť sa späť na Moravu, kde ich čakala prerušená práca, na ktorej im veľmi záležalo.

Konštantín a Metod sa najprv aj so svojim sprievodom zastavili u panónskeho kniežaťa Kocela v Blatnohrade, kde vyučili 50 žiakov slovanskému písmu.²⁰ Z Blatnohradu pokračovali do Benátok, kde Konštantín bránil slovanský liturgický jazyk.²¹ Pápež Mikuláš 13. novembra 867 zomrel a v Ríme ich privítal jeho nástupca Hadrián, ktorý sa pápežom stal 14. decembra.²² V roku 868 pápež Hadrián II. uznal výsledky práce, ktorú obaja

solúnski bratia na Veľkej Morave vykonali, posvätil slovanské knihy a vysvätil Metoda za kňaza a dvaja italskí biskupi, Formosus a Gauderich, vysvätili niekoľkých Konštantínových a Metodových žiakov na kňazov a diakonov.²³ Konštantín v Ríme ochorel, vstúpil do kláštora, kde prijal meno Cyril a zakrátko, 14. februára 869, zomrel.

Metod arcibiskupom

Do celej veci sa potom naplno vložil panónsky knieža Kocel: „Poslal však Kocel k apoštolskému a prosil, aby mu odstúpil Metoda, blahoslaveného učiteľa nášho.“²⁴ Pápež Kocelovej žiadosti vyhovel, ešte v roku 869 potvrdil slovanskú liturgiu a s listom *Gloria in excelsis Deo* poslal Metoda ako učiteľa a pápežského legáta kniežatám Rastislavovi, Svätoplukovi a Kocelovi, čiže do Panónie a na Veľkú Moravu.²⁵ V lete 869 sa Metod so svojim sprievodom opäť zdržiaval na Kocelovom dvore v Blatnohrade, kde prečkali vojnové udalosti na Veľkej Morave. Z Blatnohradu sa Metod na Kocelovu žiadosť vrátil do Ríma: „Kocel ho však prijal s veľkou poctou a znova poslal k apoštolskému aj s dvadsiatimi mužmi, ctihodnými ľuďmi, aby mu ho vysvätil na biskupstvo v Panónii na prestol svätého Andronika, apoštola zo sedemdesiatich, čo sa aj stalo.“²⁶

Pre cirkevnú samostatnosť Rastislavovho štátu biskupstvo nestačilo. Moravania sa potrebovali vytrhnúť z pasovskej diecézy a salcburskej arcidiecézy, kam sa dostali na základe rozhodnutí Karola Veľkého, jeho syna Pipina a Dunajskej synody v roku 796²⁷ a potom na základe krstu v roku 831. Preto potrebovali arcibiskupstvo. Metod, aby stál na čele autokefálnej cirkevnej provincie, musel byť arcibiskupom, podriadeným priamo pápežovi.²⁸ O Metodovej arcibiskupskej hodnosti svedčia dva listy pápeža Jána VIII. zo 14. júna 879. Jeden list poslal priamo „najdôstojnejšiemu Metodovi, arcibiskupovi panónskej cirkvi“.²⁹ V druhom liste pápež upozornil veľkomoravské knieža Svätopluka, aby sa „váš arcibiskup Metod, ordinovaný a vám určený našim predchodcom pápežom Hadriánom“, dostavil do Ríma.³⁰ Metod teda získal hodnosť arcibiskupa od pápeža Hadriána a to už koncom roka 869.³¹

Hadrián dal Moravanom a Panóncom arcibiskupa, tak ako ho v tom istom čase chcel dať aj Bulharom. Výber vhodného kandidáta na sľúbeného bulharského arcibiskupa sa vliekol dlho a bez úspechu. Zdlhavé priesťahy a zložité vyjednávania

23 *Žitije Konstantina*, kap. 17, s. 110–112.

24 *Žitije Mefodija*, kap. 8, s. 147.

25 *Tamtéž*, kap. 8, s. 147–148; *Epistolae*, č. 39, s. 154–155.

26 *Žitije Mefodija*, kap. 8, s. 150.

27 *Conventus episcoporum ad ripas Danubii*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 18–20; *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien*, ed. H. Wolfram, Wien – Köln – Graz 1979, s. 107; H. WOLFRAM, *Salzburk, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 31, Wien – München 1995, s. 285–287; J. STEINHÜBEL, *Nitrianske kniežatstvo*, s. 51–53, 79.

28 D. TŘEŠTÍK, *Vznik*, s. 179.

29 *Epistolae*, č. 81, s. 192. CDES 1, č. 29, s. 22.

30 *Epistolae*, č. 80, s. 191. CDES 1, č. 28, s. 22.

31 Pápež Ján VIII. v liste, ktorý dal v roku 873 (pred 14. májom) svojmu legátovi, ankonškému biskupovi Pavlovi, odmieta súd nad Metodom a jeho uväznenie v roku 870 a pripomína, že „ide o spor medzi arcibiskupmi (*inter archiepiscopos causa versetur*)“. *Epistolae*, č. 49, s. 165–166; CDES 1, č. 23, s. 17–19. Jeden zo spomínaných arcibiskupov bol salcburský arcibiskup Adalvín a druhým bol arcibiskup Metod. Pápež Hadrián povýšil Metoda na sriemského arcibiskupa, pretože Sirmium bolo kedysi metropolou západného Ilyrika.

16 *Žitije Mefodija*, kap. 8, s. 148–149.

17 *Žitije Mefodija*, kap. 6, s. 146. „Keď sa dozvedel o ňom rímsky pápež, poslal poň.“ *Žitije Konstantina*, kap. 17, s. 110.

18 *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH II, Brno 1967, kap. 8, s. 129, *Epistolae*, č. 34, s. 152.

19 *Žitije Mefodija*, kap. 7, s. 147.

20 *Žitije Konstantina*, kap. 15, s. 105. Južne od základov kostola svätého Hadriána v Blatnohrade (v polohe Zalavár – Vársziget) archeológovia našli úlomky keramickej nádoby s hláholskými písmenami. Béla Miklós SZÓKE, *Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit*, Antaeus 31/32, 2010, s. 48–50.

21 *Žitije Konstantina*, kap. 16, s. 105–110.

22 *Tamtéž*, kap. 17, s. 110; *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis*, kap. 8, s. 129.

natoľko znechutili bulharského kniežata Borisa, že rozhodnutie o bulharskej cirkvi prenechal cirkevnému koncilu, ktorý 5. októbra 869 zasadol v Konštantínopole. Pápežovi muselo byť jasné, že konštantínopolský koncil o budúcnosti bulharskej cirkvi nerozhodne v jeho prospech, že tento zápas prehral. A tak sa aj stalo. Koncil, ktorý skončil 28. februára 870, napriek protestom pápežských legátov rozhodol, že bulharská cirkev je podriadená konštantínopolskému patriarchovi, ktorý vysväti bulharského arcibiskupa. Latinskí kňazi museli Bulharsko opustiť.³² Bulharská prehra pápeža Hadriána určite poučila, a tak aby neprehral ešte viac, s Metodovou arcibiskupskou hodnosťou neváhal.

Metodovmu arcibiskupstvu mala podliehať Veľká Morava a panónske kniežatstvo: „Prevelebného však a zbožného Metoda vysvätili za arcibiskupa na stolec svätého Andronika, apoštola Panónie, jedného zo sedemdesiatich, a odovzdali ho do slovanských krajín učiť v ich jazyku a napísali kniežatám tej zeme, Rastislavovi i Svätoplukovi a Koceľovi, tento list: Hadrián, služobník všetkých služobníkov božích, Rastislavovi a Svätoplukovi i Koceľovi. ...posielame nášho brata, ctihodného Metoda, vysväteného za biskupa, do vášho kraja, ako ste nás o to žiadali.“³³

Pápež a zrejme ani samotný Metod vtedy ešte nemali jasno, kde bude arcibiskupské sídlo, či v Panónii alebo na Morave. Ak pápež Metoda „vysvätil na biskupstvo v Panónii na prestol svätého Andronika, apoštola zo sedemdesiatich“,³⁴ ktorý sídlil v Sirmiu, tak nový arcibiskup nadviazal na tradíciu sirmijských biskupov (z rokov 304–595).³⁵ Keďže Sirmium, ktoré kedysi bolo hlavným mestom rímskej provincie *Pannonia secunda*, zničili v roku 582 Avari³⁶ a územie, na ktorom ležali jeho trosky, patrilo vtedy k Bulharsku, Metod sa tam usídiť nemohol. Usídiť sa však mohol v Koceľovom alebo Rastislavovom kniežacom sídle.

Metod, ktorého Koceľ zahŕňal veľkou priazňou, sa usídlil na jeho kniežacom dvore v Blatnohrade. To nemohol zničiť blatnohradský archipresbiter Rihpald: „akýsi Grék, menom Metod, novo vynájduc slovanské písmená, prezierajúc latinský jazyk a rímske učenie ako aj latinské autoritatívne písmo, filozofickým spôsobom dokázal znevážiť všetkému ľudu tých, ktorí omše, evanjelia a cirkevné hodinky slávil latinsky.“ Rihpald napokon opustil Blatnohrad a prišiel do Salcburku, ku svojmu arcibiskupovi Adalvínovi.³⁷ Metod vstúpil do otvoreného

a veľmi ostrého konfliktu s bavorskými biskupmi. Salcburské arcibiskupstvo obhajovalo svoje diecézne práva v Panónii spisom *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, v ktorom sa odvolávalo na rozhodnutie franského kráľa a (od roku 800) cisára Karola Veľkého.³⁸

Metod v zajatí, pred súdom a vo väzení

Keďže pápež poslal Metoda nielen do Koceľovho panónskeho kniežatstva, ale aj na Veľkú Moravu, k Rastislavovi a ku Svätoplukovi, Metod nemohol zostať len u Koceľa v Blatnohrade. Len čo spolu s Koceľom nastolili po úteku blatnohradského archipresbytera Rihpalda nové pomery v panónskom kniežatstve, odobral sa k Rastislavovi, aby aj Veľkú Moravu zapojil do svojej novej cirkevnej provincie a pokračoval v práci, prerušenej v júni 867, aby opäť rozvíjal „svoje učiteľstvo“, tak ako ho o to prosil umierajúci Konštantín.

V roku 870 nitriansky knieža Svätopluk uzavrel s bavorským správcom Karlomanom mier. Urobil tak proti vôli svojho strýka Rastislava. Rozhnevaný Rastislav si želal synovcovu smrť. Svätopluk sa dokázal vyhnúť najatým vrahom, sám chytil Rastislava do pripravenej pasce a vydal ho Karlomanovi. Svätopluk však nezískal Rastislavov kniežací stolec. Karloman bol rýchlejší. V lete 870 vpadol na Rastislavovu Moravu, kde sa mu podrobili hrady, a odovzdal ju markgrófov Východnej marky, Wilhelmovi II. a Engelšalkovi.³⁹ Ku Karlomanovej výprave sa zrejme pridal aj pasovský biskup Hermanrich, aby hájil svoju ohrozenú diecézu. Práve vtedy Hermanrich mohol zajať arcibiskupa Metoda.⁴⁰ Hermanrichova „trúfalosť“, s akou zabobňoval so zajatým Metodom, pobúrila aj pápeža, ktorý mu neskôr napísal: „brata a spolubiskupa, nášho Metoda si vážnil v žalári a pod holým nebom v najtuhšej zime a za hrozných dažďov dlhý čas trýznil a pozbavil správy biskupstva jemu zvereneného.“⁴¹

Metod sa musel zodpovedať pred súdom, ktorý zasadal celkom určite v Regensburgu a ktorému predsedal východofranský kráľ Ľudovít Nemec.⁴² Metod mal proti sebe „kráľa so všetkými biskupmi“ čiže východofranského kráľa s bavorskými biskupmi. Salcburský arcibiskup a pasovský biskup, ktorí Koceľovu Panóniu a Rastislavovu Veľkú Moravu považovali za svoje diecézne územie, Metoda „privlečeného pred biskupský zbor“,⁴³ obvinili: „V našej oblasti učíš!“ Metod im odpovedal: „Keby som vedel, že je vaša, vyhol by som sa jej, lenže ona je svätého Petra.“⁴⁴ A vzápätí im povedal: „vy kvôli revnivosti a lakomstvu prestupujete dávne hranice proti kánonom a zabraňujete ustanovenia božie.“⁴⁵ Spomínané „dávne hranice“, na ktoré sa Metod dôrazne odvolával, to boli hranice Ilyrika, ktoré koncom roka 869 dostalo svojho pokračovateľa v Metodovej arcidiecéze.

32 Vasil N. ZLATARSKI, *Istoriija na bulgarskata dържава prez srednite vekove I/2*, Sofija 1971, s. 507–509; František HYBL, *Dějiny národa bulharského I*, Praha 1930, s. 89–90; František DVORNÍK, *Metodova diecéza*, s. 199–200; L. E. HAVLÍK, *Bulgaria and Moravia between Byzantium, the Franks and Rome*, *Paleobulgarica* 13, 1989, s. 8–12; G. G. LITAVRIN, *Vvedenie christianstva v Bolgarii*, s. 40–56; Bohumila ZÁSTĚROVÁ a kolektiv, *Dějiny Byzance*, s. 146–147; A. AVENARIUS, *Byzantská kultura*, s. 144; TENŽE, *Die byzantinische Kultur*, s. 154; F. DVORNÍK, *Fotiovo schizma. Historie a legenda*, Olomouc 2008, s. 106–107, 115–116, 121, 124–131, 134–142, 165–171, 184–187, 192–193, 196, 220–226; S. NIKOLOV, *The latin bishops*, s. 201–209. Sobór Konstantynopolitaňski IV (869–870), in: Arkadiusz Baron – Henryk Pietras (ed.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom II (869–1312)*, Kraków 2007, s. 23–105; *Concilium Constantinopolitense*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH IV, s. 108; Sergej A. IVANOV, *Byzantské misie. Aneb je možné udělat z „barbara“ křesťana?*, Červený Kostelec 2012, s. 160–161.

33 *Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju*, ed. R. Večerka, in: MMFH II, s. 172; *Epistolae*, č. 40, s. 155–156; *Žitije Mefodija*, kap. 8, s. 147–149; *Epistolae*, č. 39, s. 154–155; CDES 1, č. 16, s. 12–14.

34 *Žitije Mefodija*, kap. 8, s. 150.

35 František DVORNÍK, *Metodova diecéza a boj o Illyricum*, s. 168–169.

36 Walter POHL, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988, s. 70–76.

37 *Conversio*, kap. 12, 14, s. 56–59; MMFH III, s. 318, 322.

38 *Conversio*, kap. 6, 10, 14, s. 46–47, 50–51, 56–59; MMFH III, s. 303–304, 308–309, 322.

39 *Annales Fuldenses ad a. 870–871*, ed. L. E. Havlík, in: MMFH I, 2. vyd., s. 101–105; *Annales Bertiniani ad a. 870*, s. 77–78.

40 František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 163–164.

41 *Epistolae*, č. 50, s. 167–168.

42 František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 163–164.

43 *Epistolae*, č. 50, s. 167–168.

44 *Žitije Mefodija*, kap. 9, s. 151–152.

45 *Tamtéž*, kap. 9, s. 151–152.

Zatiaľ čo kráľ Ľudovít bol k Metodovi prívětivý,⁴⁶ biskupi, ktorí sa pustili s Metodom do hádky, sa nechali uniesť hnevom. Pasovský biskup Hermanrich, ešte nedávno jeden z veliteľov vojenskej výpravy proti Moravanom, sa na Metoda zahnal jazdeckým bičom. Len vďaka pohotovému zásahu niektorých prítomných (zrejme to boli kráľovi ľudia) ho nešťahol.⁴⁷ Ďalším násilníkom bol frízinský biskup Anno. Jeho „opovážlivosť a svojvôľa“ natoľko rozhorčila pápeža, že mu napísal: „Veď si si uchvátil pôsobnosť apoštolskej stolice a akoby patriarcha si si privlastnil právo súdiť arcibiskupa.“⁴⁸ „Po mnohých škriepkach“, keď Metod „sa už ako pri peci spotil“, sa strhla posledná hádka. Prítomní bavorskí biskupi sa urazili, keď ich Metod v podobenstve, s ktorým sa obrátil na prítomného kráľa Ľudovíta, porovnal „s hrubou čeladou“. Pohrozili Metodovi: „zle dopadneš“. A svoju hrozbu aj naplnili. Salcburský arcibiskup Adalvín „bol pôvodcom jeho zvrhnutia“,⁴⁹ bol to teda on, kto Metoda vyhlásil ho za zosadeného. Vyhlásiť to nechcel sám ale spolu s ďalšími biskupmi. Keďže arcibiskup a dvaja ďalší biskupi mohli voliť a vysvätiť nového biskupa, tak Adalvín s Hermanrichom a Annom, ktorí tvorili presne takúto zostavu, si zrejme povedali, že bezbranného Metoda zosadia a môžu sa tváriť, že to bolo kanonické. O Metodovo väzenie sa postaral frízinský biskup Anno, ktorému to pápež neskôr rozhorčene vytkol: „voči svojmu spolubratovi, arcibiskupovi Metodovi, vyslanému ako legátovi apoštolskej stolice k pohanom, postupoval si skôr tyransky ako podľa kánonov... so svojimi stúpenkami a druhmi si nad ním vyniesol akýsi rozsudok a zbaviac ho vykonávania bohoslužieb uvrhol si ho do žalára.“⁵⁰ Metodovým väzením sa stal kláštor svätého Pirmina v Reichenau vo Švábsku.⁵¹

Metod opäť na Morave

V roku 871 skončil v bavorskom väzení aj Svätopluk, ktorého Wilhelm a Engelšalk obvinili zo zrady.⁵² Nadvláda oboch markgrófov nad Moravami však bola veľmi vratká. Čelili povstaniu, ktoré nevedeli udusiť. Karloman uveril Svätoplukovi, ktorý mu sľúbil, že mu pomôže. Prepustil ho zo zajatia a poslal ho

s veľkým bavorským vojskom na Moravu. Len čo však Svätopluk „vstúpil do starého Rastislavovho hradu“ (pravdepodobne Mikulčíc), tajne sa spojil s povstalcami a zničil Karlomanovo vojsko, ktoré on sám priviedol. Zahynuli aj obaja markgrófi a Svätopluk sa stal kniežaťom Moravanov (871–894).⁵³ Hneď po víťazstve sa Moravania vysporiadali aj s bavorskými kňazmi: „Moravania, keď poznali nemeckých kňazov, čo žili u nich, že im neprajú, ale nástrahy stroja proti nim, všetkých vyhnali.“⁵⁴ Keďže Moravania vyhnali len „nemeckých“ čiže cudzích kňazov, domáci moravskí kňazi ostali doma.

Po vyhnaní bavorských kňazov Moravania sa prihlásili k Rímu a žiadali pápeža: „Ako i prv naši otcovia od svätého Petra prijali krst, to daj nám Metoda, arcibiskupa a učiteľa.“⁵⁵ Na jar 873 pápež Ján VIII. prísne zakročil proti bavorským biskupom, ktorí súdili a väznili Metoda, predovšetkým proti pasovskému biskupovi Hermanrichovi⁵⁶ a frízinskému biskupovi Annovi,⁵⁷ ktorí sa na Metodovi dopustili násilia, a predvolal ich do Ríma. Salcburskému arcibiskupovi Adalvínovi pápež prikázal: „tvojím príčinám náš brat Metod má znova zaujať stolicu, lebo zaiste sa sluší, aby si ty, ktorý si bol pôvodcom jeho zvrhnutia, dal podnet na to, aby znova prijal zverený mu úrad.“⁵⁸ Pápež uvalil na bavorských biskupov kľatbu: „poslal kľatbu na nich, aby nespievali omšu, to jest službu, všetci kráľovi biskupi, kým ho držia.“⁵⁹ Pápežská kľatba, ktorú „všetci kráľovi biskupi“ čiže biskupi kráľa Ľudovíta Nemca pocítili, sa nedala sňať bez poslušnosti. Metod sa dostal na slobodu, vrátil sa k Moravanom a ujal sa svojho arcibiskupstva: „Keď ho prijal Svätopluk so všetkými Moravanmi, odovzdal mu všetky kostoly a duchovných na všetkých hradoch.“⁶⁰ Pravdepodobne už odvtedy Metod užíval titul „najdôstojnejší arcibiskup svätej cirkvi moravskej“.⁶¹ S týmto titulom navštívil Metod v júni 880 pápeža a pápež mu tento titul vo svojej bule „*Industriae tuae*“ potvrdil. Nedal mu ho teda ako nový titul, ale len potvrdil titul, ktorý už užíval.

V roku 873 sa Koceľ v spolupráci s pápežom naposledy pokúsil o vymenenie Panónskeho kniežatstva z právomoci salcburského arcibiskupstva. Pápež Ján VIII. sa obrátil na oboch Koceľových nadriadených. Upozornil východofranského kráľa Ľudovíta Nemca, že „panónska diecéza sa oddávna počítala medzi výsady apoštolskej stolice“.⁶² Bavorského správcu Karlomana, ktorý bol Koceľovým bezprostredným nadriadeným, žiadal: „A tak po prinavratení a obnovení nášho panónskeho biskupstva nech sa dovoľí spomenutému nášmu bratovi Metodovi, ktorého tam ustanovila apoštolská stolica, podľa dávneho zvyku slobodne vykonávať povinnosti biskupa.“⁶³

46 Kráľ Ľudovít Nemec sa v závere celého sporu zastal Metoda, keď svojim biskupom povedal: „Netrápte môjho Metoda, lebo sa už ako pri peci spotil.“ *Žitije Meľodija*, kap. 9, s. 131–132. Z kráľových slov je jasné, že Metod si dokázal získať jeho sympatie. V *Živote Metodovom* sa spomína „uhorský kráľ“, ktorý „prišiel do dunajských krajov“ a „chcel vidieť“ arcibiskupa Metoda, ktorého potom privítal kresťanským spôsobom: „ako sa patrí na vladára, tak ho prijal, s úctou, slávou a veselím. A prehovoriac s ním, ako sa patrí takým mužom viesť rozhovor, prepustil ho, obľúbil si ho i pobozkajúc, s veľkými darmi. Povedal mu: Pamätaj na mňa, ctihodný otče, stále v tvojich svätých modlitbách.“ *Tamtéž*, kap. 16, s. 138–139. Titul kráľ, ktorý *Život Metodov* spomína niekoľkokrát, patril len franskému panovníkovi. Preto „uhorský kráľ“, ktorý sa k arcibiskupovi Metodovi správal ako kresťanský panovník, bol vlastne franský kráľ, presnejšie franský kráľ a cisár Karol III. Tučný. Karol Tučný sa teda v roku 884, na okraji Viedenského lesa pri Dunaji, stretol nielen s kniežaťom Svätoplukom ale aj s arcibiskupom Metodom. Označenie „uhorský“ je omyl neskoršieho opisovača. V. VAVŘÍNEK, *Ugrský kráľ v dieviciach de Méthode*, Byzantinoslavica 25, 1964, s. 361–369; TENŽE, *Cyrl a Metoděj*, s. 164–166; František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 194–196; H. ŁOWMIAŃSKI, *Początki Polski IV*, Warszawa 1970, s. 371–373; D. TŘEŠTÍK, *Pád Velké Moravy. Exkurs I. Metoděj a „uherský kráľ“*, in: Typologie rané feudálních slovanských států, Praha 1987, s. 63–67; Z. MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006, s. 731–733. Ak si Metod dokázal získať sympatie Ľudovíta Nemca a Karola Tučného, a to napriek tomu, že Metodove záujmy boli v rozpore so záujmami oboch kráľov a ich biskupov, tak o to skôr si dokázal nakloniť vysokopostavených ľudí, ktorých záujmy neboli v rozpore ale boli v súlade so záujmami veľkomoravského štátu a cirkvi, a tým aj s Metodovými záujmami.

47 *Epistolae*, č. 50, s. 167–168.

48 *Tamtéž*, č. 51, s. 169–170.

49 *Tamtéž*, č. 48, s. 162.

50 *Tamtéž*, č. 51, s. 169–170.

51 *Žitije Meľodija*, kap. 9, s. 152; František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 165; Alfons ZETTLER, *Der Heilige Methodios auf der Insel Reichenau*, in: Evangelos Konstantinou (Hrsg.), *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension*, Philhellenische Studien, Band 10, Frankfurt am Main 2005, s. 261–269.

52 *Annales Fuldenses ad a. 869*, s. 101–105; *Annales Bertiniani ad a. 870*, s. 77–78.

53 *Annales Fuldenses ad a. 869*, s. 104–105; *Annales Bertiniani ad a. 870*, s. 78.

54 *Žitije Meľodija*, kap. 10, s. 153.

55 *Tamtéž*, kap. 10, s. 153–154.

56 *Epistolae*, č. 50, s. 167–168.

57 *Tamtéž*, č. 51, s. 169–170.

58 *Tamtéž*, č. 48, s. 162.

59 *Žitije Meľodija*, kap. 10, s. 153.

60 *Tamtéž*, kap. 10, s. 153–154.

61 *Epistolae*, č. 90, s. 197–208; CDES 1, č. 30, s. 23–25. Pápež 14. júna 879 adresoval svoj list „najdôstojnejšiemu Metodovi, arcibiskupovi panónskej cirkvi“. *Epistolae*, č. 81, s. 192; CDES 1, č. 29, s. 22. Hodnosť panónskeho arcibiskupa Metod na Veľkej Morave určite neužíval. Pre Moravanov bol určite moravským arcibiskupom. A napokon niekdajšie Koceľovo panónske kniežatstvo k jeho arcidiecéze nepatrielo. Pri Metodovej návšteve Ríma v júni 880 sa vec mohla ľahko vyjasniť a do pápežskej buly *Industriae tuae* sa Metodovi napísal titul moravského arcibiskupa.

62 *Epistolae*, č. 46, s. 159–160.

63 *Tamtéž*, č. 47, s. 161.

Pápež sa snažil, aby nová cirkevná provincia bola čo najväčšia. Preto napísal aj srbskému kniežatu Mutimírovi do Rašky: „Preto ti pripomíname, aby si sa pridržiaval zvyku svojich predchodcov a nakoľko len môžeš, usiloval sa vrátiť do panónskej diecézy.“⁶⁴ Bavorskí biskupi museli v roku 873 prepustiť Metoda z väzenia, pohrozili však Koceľovi: „Ak tohto budeš mať u seba, nezbavíš sa nás v dobrom.“⁶⁵ Panónske kniežatstvo, napriek veľkej Koceľovej snahe, ostalo naďalej salcburskej diecéze a mimo dosahu arcibiskupa Metoda.

Cirkevnú samostatnosť Veľkej Moravy dovŕšilo v roku 880 privilegium *Industriae tuae*, ktorým pápež uznal Metodovu pravovernosť i slovanskú liturgiu a potvrdil Metoda v hodnosti moravského arcibiskupa. Okrem toho, na žiadosť kniežata Svätopluka, zobral Veľkú Moravu do svojej ochrany.⁶⁶ Pápežský patronát zavŕšil nezávislosť a legitimitu veľkomoravského štátu.⁶⁷ Veľká Morava v roku 906 zanikla, zostal však precedens, ktorý sa stal legitimizujúcim základom pre vznik nových nezávislých štátov v strednej Európe, českého, poľského a uhorského.

Pramene

Annales Bertiniani, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH I, 2. vyd., Brno 2008, s. 67–81.

Annales Fuldenses, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH I, 2. vyd., Brno 2008, s. 86–132.

Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae 1, ed. Richard Marsina, Bratislava 1971

Concilium Constantinopolitense, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 108.

Concilium Spalatense, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 126.

Conventus episcoporum ad ripas Danubii, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 18–20.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien, ed. Herwig Wolfram, Wien – Köln – Graz 1979.

Epistolae, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, s. 137–253.

Konstantini Profyrogenneti De administrando imperio, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, s. 382–401.

Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 167–176.

Vita Constantini-Cyrylli cum translatione s. Clementis, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH II, Brno 1967, s. 120–133.

64 *Epistolae*, č. 55, s. 173.

65 *Žitije Mefodija*, kap. 10, s. 153; *Epistolae*, č. 55, s. 173–174; František DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 57–58, 168.

66 *Epistolae*, č. 90, s. 197–208; CDES 1, č. 30, s. 23–25.

67 Lubomír Emil HAVLÍK, *Morava v 9.–10. století*, s. 34–35.

A MONTIBUS USQUE AD MARE: MORAVA A BENÁTKY V 9. STOLETÍ

Petr Charvát

This is a contribution on relations between the early state of Moravia and the Italian city of Venice in the 9th century. The author passes in review the historical, philological and archaeological evidence which is currently at our disposal. Both regions were apparently in contact at least since the fifties of the 9th century. The Thessalonica brothers themselves passed through Venice at least upon one occasion. We know of an important personage, priest John of Venice, who served Svatopluk, ruler of Moravia, in diplomatic missions. Some loanwords in Old Church Slavonic imply a considerable significance of contacts between old Moravia and, most probably, the Friuli-Veneto ecclesiastical centres (Old Church Slavonic uses a term of Latin origin for Holy Communion). Archaeological finds bear out contacts in the sphere of church architecture, as well as in that of minor arts.

Key words: medieval history, medieval Moravia, Venice

Klíčová slova: dějiny středověké, Morava středověká, Benátky

Téma, se kterým vstupuji po laskavém pozvání vydavatelů do tohoto sborníku, bylo již v literatuře pertraktováno.¹ Od oné doby však uplynul nějaký čas, a hodí se tedy nahlédnout problematiku nově a pokusit se zjistit, máme-li k otázce styků mezi ústředím rané moravské státnosti a jedním z nejdůležitějších evropských ohnisek rané středověkého dálkového obchodu k dispozici nové informace.

V dokladovém materiálu písemných pramenů se kontakt mezi Moravou a republikou na lagunách Jadranu objevuje na třech místech. Dle *Života Konstantinova* dostihl roku 867 oba bratry, vracející se z Moravy do Byzance, právě v Benátkách vyslanec papežské kurie, aby jim vyřídil pontifikovo pozvání k debatě o povaze jejich moravského působení přímo v Římě.²

Druhý případ se týká Svatoplukova dvořana, klerika jménem Jan z Benátek (Johannes de Venetiis). Ten vystupuje v písemných pramenech roku 874 v doprovodu moravského vládcy Svatopluka jako vedoucí vladařova poselstva k panovníkovi Ludvíkovi Němcí, s nímž sjednal forchheimský mír.³ Roku 879 ho pak Svatopluk pověřil dosti citlivým posláním v Římě: před papežským stolcem měl vyvrátit obvinění arcibiskupa Metoděje z šíření bludů a ujistit pontifika o tom, že se moravský církevní život nikterak neodlišuje od zásad ekumenického křesťanství. To se obratnému diplomatovi zřejmě zdařilo; následujícího roku přinesl dokonce z Říma na Moravu papežskou

bulu *Industriae tuae*.⁴ V římských pramenech však zachycujeme osobu stejného jména, označovanou jako *fidelis familiaris noster* či *venerabilis presbyter*, v prostředí papežské kurie za Jana VIII. (872–882). Tento Jan ovšem pobýval v Římě a poté na misii v charvátské Dalmácii téměř ve stejné době, v níž se konaly forchheimské rozhovory, což naznačuje, že sotva půjde o jednu jedinou osobu.⁵ Tuto úvahu zjevně neučinil ve svém nejnovějším textu Martin Eggers, který totožnost obou Janů pokládá za prokázanou.⁶

Ve známém Cividalském evangeliáři se některý z našich protagonistů objevuje jako prb Johannes de Venetiis.⁷ Zmíněný rukopis vznikl zřejmě na sklonku 6. století v některém z významných friaulských klášterů, položeném na poutnické cestě do nitra Itálie, snad v San Giovanni al Timaro poblíž města Duino, případně v bližší neznámé kapitule, možná dokonce akvilejské.⁸ Později přešel do majetku akvilejských patriarchů a odtud se dostal roku 1409 do Cividale. Od konce 8. století byla na první stránky tohoto rukopisu zapisována jména osob, které řeholní ústav navštívily (*venerunt in isto monasterio*), a také těch, které si zanesení do rukopisu výslovně vyžádaly (*nomina sua scribere rogaverunt*). Osobní jména zde uvedená pocházejí z germánských, resp. langobardských, slovanských⁹ a bulharských jazykových oblastí. Snad kolem roku 866 sem byl zapsán i car Michael-Boris¹⁰ a nalézáme tu i chorvatského vladaře Trpimíra.¹¹ Tyto zápisy ustávají někdy na konci 9. století. Z osob z okruhu Pribiny a Kocela¹² tu

1 Oldřich TŮMA, *Great Moravia's Trade Contacts with the Eastern Mediterranean and the Mediating Role of Venice*, Byzantinoslavica 46, 1985, s. 67–77. Viz též Lech LECIEJEWICZ, *Great Moravia and Venice in the 9th century*, in: Dušan Čaplovič – Ján Dorula (ed.), *Central Europe in 8th–10th Centuries*, International Scientific Conference, Bratislava, October 2–4, 1995, Bratislava 1997, s. 115–120.

2 O. TŮMA, *Trade Contacts* s. 76. Viz nyní i *Žití Konstantina*, ed. Radoslav Večeka, in: MMFH II, s. 85, kap. 17, s. 110. Benátky byly v 9. století (alespoň nominálně) podřízeny Byzanci, viz Antonio CARILE, *La Romania dalla Venetiarum provincia alla signoria di Venezia*, Porphyra, roč. 5, č. 11, 2008 ("Venezia e Bisanzio"), s. 18–45; Giorgio RAVEGNANI, *Venezia Bizantina*, Porphyra, roč. 5, č. 11, 2008 ("Venezia e Bisanzio"), s. 5–17, [online]. Oba texty dostupné z: <http://www.porphyra.it/Porphyra11.pdf>, [cit. 18. 3. 2014]. Zdá se však, že v jejich případě lze počítat s poměrně vysokým stupněm integrace do byzantské kultury: Michael McCORMICK, *The Imperial Edge: Italo-Byzantine Identity, Movement and Integration, A.D. 650–950*, in Helene Ahrweiler – Angeliki E. Laiou (ed.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Washington, D. C. 1998, s. 17–52, [online]. Dostupný z: <http://sites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic450602.files/McCormick%201998%20Edge.pdf>, [cit. 18. 3. 2014].

3 Marie BLÁHOVÁ, *Italiener in den böhmischen Ländern der altmährischen und frühpřemyslydischen Zeit*, CIVIS – Studi e testi, roč. 19, č. 56, 1995, na s. 104.

4 M. BLÁHOVÁ, *Italiener* s. 105.

5 Zdeněk MĚŘÍNSKÝ, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*, Praha 2006, s. 696–697.

6 Martin EGGERS, *Die Flussfahrt ostfränkischer Gesandter von Siscia nach Bulgarien (892) in weiterem historischem Kontext*, Südost-Forschungen 63/64, 2004–2005, na s. 11.

7 Udo LUDWIG, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Memorialüberlieferung* (MGH Studien und Texte Bd. 25), Hannover 1999, s. 233–234, též O. TŮMA, *Trade Contacts*, s. 75–76.

8 U. LUDWIG, *Beziehungen*, s. 178.

9 *Tamtěž*, s. 178nn.

10 *Tamtěž*, s. 178nn.

11 *Tamtěž*, s. 222–224.

12 *Tamtěž*, s. 226–230.

nacházíme také jména *Szunteipulk*, *Rastisclaus*, *Szunteizizna* a *Predezlau*.¹³ Nechybí ani proslulý Wiching.¹⁴ U osobního jména *Santpulk* by dokonce mohlo jít o Svatopluka II.¹⁵

S otázkou jednoho či dvou Janů nám však tento zápis příliš nepomůže, neboť na Moravu či k Charvátům by se byl ctihodný duchovní asi tak jako tak vydával přes Benátsko. Také totožnost některého z těchto Janů se stejnojmenným papežským legátem, který se z návodu Říma odebral roku 879 přes Chorvatsko do Bulharska, zůstává otevřenou otázkou.¹⁶

Upozorníme zde však i na další pramen, který by mohl vrhnout světlo na otázky spojené s působením benátského klerika či kleriků v Římě. Na reliéfu, nacházejícím se dnes v portiku římského chrámu Santa Maria in Cosmedin a ozdobeném reliéfy symbolů evangelistů a dalších motivů, čteme totiž nápis JOANNES DE VENETIA ME FECIT.¹⁷ Nápis má náležet době okolo poloviny 9. století.¹⁸ Jan z Benátek působil zřejmě u Santa Maria in Cosmedin někdy v době pontifikátu Mikuláše I. (858–867).¹⁹

Nejjednodušším řešením celé situace by přirozeně bylo posledního Jana od Santa Maria in Cosmedin pokládat za osobu s moravským diplomatem vůbec nesouvisející, což je přirozeně možné. Je ovšem nápadné, že v Římě působí právě v době blízké dramatickým dějům na Moravě dvě osoby stejného jména s evidentními vztahy k severu Itálie (sochařský sloh). Hypotéza o dvou (až třech?) Janech by tak získala další podpůrnou indicii. Jaké je správné řešení, těžko říci.

Třetí písemná zmínka o vztahu Moravy k hlavnímu přístavu Jadrana se týká neblahého osudu Metodějových žáků po mistrově smrti roku 885. Ti byli prodáni do otroctví do Benátek a teprve po slitovném zásahu byzantského hodnostáře, který náhodou v městě na lagunách prodléval, nabyli znovu své svobody.²⁰ Není vyloučeno, že cestu, po níž se nešťastníci ubírali, vyznačují specifická toponyma.²¹

Kvalitní informace o situaci na Moravě a v Čechách kolem roku 900 obsahuje hebrejská kronika *Josifon*, napsaná zřejmě v Itálii brzy po roce 953. Okolnosti, za nichž pisatel kroniky tyto informace získal, nám bohužel zůstávají zcela skryty.²²

13 *Tamtéž*, s. 230–235.

14 *Tamtéž*, s. 232–234.

15 *Tamtéž*, s. 216–217.

16 Florin CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500–1250*, Cambridge medieval textbooks, Cambridge 2006, s. 173.

17 Jeho původní vzhled ovšem pozměnilo otesání pro vsazení do mladšího portálu z 11. století. Věci jsem se zabýval in: Petr CHARVÁT, *Presbyter Johannes de Venetiis*, in: Šimon UNGERMANN – Renata PŘÍCHYSTALOVÁ – Michal ŠULC – Jana KREJŠOVÁ (ed.), *Zaměřeno na středověk – Zdeňkovi Měřinskému k 60. narozeninám*, Praha 2010, s. 566–568.

18 Nicolette GRAY, *The Palaeography of Latin Inscriptions in the Eighth, Ninth and Tenth Centuries in Italy*, in: *Papers of the British School at Rome* vol. XVI (New Series vol. III), 1948, s. 38–163, jako č. 109, s. 119. Plastická výzdoba památky má vztah k jinému římskému nápisu vzniklému okolo poloviny 9. století, zaznamenávajícímu uložení relikvií vyjmenovaných světců (sv. Savinus ze Spoleta, sv. Caesar, sv. Šebestián, sv. Abundius, sv. Quadrag[?]) v chrámu Panny Marie na římském Aventinu: N. GRAY, *Palaeography*, č. 108, s. 118–119. Ikonografie plastické výzdoby obou památek má ráz lombardský, ne tak provedením jako spíše náplní. Epigraficky tu máme před sebou doklady „populárního slohu“, na nichž se odrazily styky s karolinskou nápisovou kulturou a lombardskou plastikou, tedy díla původu nikoli římského.

19 N. GRAY, *Palaeography*, s. 107, pozn. 41.

20 Naposledy L. LECIEJEWICZ, *Great Moravia and Venice*.

21 K tomu Rudolf PLASCHKA – Anna DRABEK, *Österreich im Hochmittelalter (907 bis 1246)*, Wien 1991, s. 479–480.

22 Ke kronice nejnověji Dariusz A. SIKORSKI, *Początki Kościoła w Polsce – Wybrane problemy*, Poznań 2012, s. 49 s. lit.

Filologické bádání odkrylo stopy vztahů staroslověnsky tvořícího prostředí Moravy k friaulskému, rétorománskému či alpskorománskému prostředí v podobě jazykových výpůjček. Týká se to nejen názvu „ocel“, převzatému odtamtud někdy v 8. či na počátku 9. století,²³ ale překvapivě také staroslověnského termínu pro svátost oltářní, *vsqdb*, převzatého z latinského *usandum*.²⁴

Benátky představovaly nepochybně již v raném středověku, a specificky v 9. století, ústředí dálkového obchodu první velikosti, využívající jak své chráněné polohy, tak své otevřenosti do Středozevního moře, k intenzivnímu komerčnímu podnikání, spojujícímu centra vyspělé výroby a obchodu, především na východním a jižním pobřeží Středozevního moře, s oblastmi podél jeho běhu severního.²⁵ Ujaly se tak zprostředkovatelské role mezi spotřebiteli, kteří hledali luxusní prestižní zboží zpracované s výraznou přidanou hodnotou, a oněmi, kteří se snažili opatřit si přístup k surovinám a polotovárům v jejich domovině buď nedostupných, nebo přístupných jen velmi těžko.

Jeden z hlavních artiklů benátského obchodu naší doby představovali nepochybně otroci a otrokyně, a to zvláště z oblastí slovansky hovořících, jejichž vytěžování nepředstavovalo pro benátské otrokáře a jejich dodavatele problém etický ani katechetický.²⁶ Benátky se tak staly vyhledávaným cílem zásobovatelů tímto „zbožím“, jehož zákaz bylo nutno několikrát

23 František V. MAREŠ, *Die Metalle bei den alten Slawen im Lichte des Wortschatzes*, Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischer Akademie der Wissenschaften 113/11, 1976, s. 247–256; přetištěno F. V. MAREŠ, *Cyriometodějská tradice a slavistika*, Praha 2000, s. 583–589.

24 F. V. MAREŠ, *Das altkirchenslawische vsqdb, „communio, eucharistia“*, in: D. Messner (Hrsg.), *Das romanische in den Ostalpen*, Sitzungsberichte der Österreichischer Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historischen Klasse, Bd. 442, Wien 1984, s. 125–131; přetištěno F. V. MAREŠ, *Tradice*, s. 578–581. O křesťanských misích u západních Slovanů nyní i D. SIKORSKI, *Początki*, s. 194–207.

25 Dějiny Benátek v raném středověku viz Andrea DA MOSTO, *I dogi di Venezia*, Firenze – Milano 2003. K novým archeologickým výzkumům v oblasti viz Sauro GELICHI, *Flourishing Places in Northeastern Italy. Towns and Emporia between Late Antiquity and the Carolingian age*, in: Joachim Henning (ed.), *Post-Roman Towns and Trade in Europe, Byzantium and the Near East*, vol. 1: *The Heirs of Roman West (Millennium-Studien 5/1)*, Berlin – New York 2007, s. 77–104, text dostupný z adresy <http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/a/a150503+0001.pdf>, [cit. 18. 3. 2014]; SAURO GELICHI, *The rise of an early medieval emporium and the economy of Italy in the late Longobard age*, *Annales – Series Historia et Sociologia* 18/2, 2008, s. 319–336, [online]. Dostupný z: http://www.google.cz/url?sa=t&ct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.dlib.si%2Fstream%2FURN%3ANBN%3AS1%3ADOC-SXWOPMKH%2F5088d8f8-af6-4c9d-bf40-de0a37642306%2FPDF&ei=hu_JUb-O4rQsgb8glGQCg&usq=AFQjCNEpdA96aEX-6M13g6D-WeNZ8E1Ditw8sig2=1T9J0ka2b2jwy55k4VHKRQ&bv=bv.48293060.bs.1.d.ZWU [cit. 18. 3. 2014]; též Richard HODGES, *Aistulf and the Adriatic Sea*, *Acta Archaeologica* 79, København 2008, s. 274–281 (souhrn nových bádání v oblasti Jadrana, mj. povrchové průzkumy v Comacchio – starší než Benátky, tj. 8.–9. století). Viz též Michael MCCORMICK, *Where do trading towns come from? Early medieval Venice and the northern emporia*, in: J. Henning (ed.), *Post-Roman Towns and Trade in Europe, Byzantium and the Near East*, vol. 1: *The Heirs of Roman West (Millennium-Studien 5/1)*, Berlin – New York 2007, s. 41–68, [online]. Dostupný z: <http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/a/a150503+0001.pdf> [cit. 18. 3. 2014].

26 O otroctví v raném středověku se nyní obsáhle rozepsal Nicolas CARRIER, *Les usages de la servitude – Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e siècle)*, Paris 2012, s. 41–96, 97–132, 133–194. Prameny zachycující dokonce propuštění kněze z otroctví, a to v okamžiku, kdy ho světská vrchnost předává vrchnosti duchovní, která ho hodlá jmenovat farním knězem k určitému kostelu (TÝŽ, s. 167–168). „Otroci“ byli připoutáni k půdě, nesměli ji opustit, ale nemohla jim být vzata (TÝŽ, s. 182). Před rokem 850 se v Burgundsku podrobně označovala postavení služebného personálu (TÝŽ, s. 184), mezi lety 850 a 1150 tam však byli lidé odevzdáváni do vlastnictví se svými statky, ženami a dětmi pod souhrnným označením servi či mancipia (TÝŽ, s. 181), s tím, že *servus* = všeobecný výraz pro poddaného (TÝŽ, s. 184); Výklad pramenného termínu „slave-holding society“ (Carl HAMMER, *A Large-Scale Slave Society of the Early Middle Ages – Slaves and their families in early medieval Bavaria*, Aldershot – Burlington 2002) závisí tedy na tom, co přesně označuje termín *servus*, jehož obsah se zjevně v čase mění; viz též J. HENNING, *Strong Rulers – Weak Economy? Rome, the Carolingians and the Archaeology of Slavery in the First Millennium AD*, in: Jennifer Davis – M. McCormick (ed.), *The Long Morning of Medieval Europe – New Directions in Early Medieval Studies*, Aldershot and Burlington 2008, s. 33–54, [online]. Dostupný z: http://books.google.cz/books?id=e7b_LPPpL88C&pg=PA1&pg=PA1&dq=the+long+morning+of+medieval+europe&source=bl&ots=JXt809Kf9&sig=55MVIDgnPz4MqTKG1a7_qVkg5g&hl=cs&sa=X&ei=7ebJUanhO8P308-pgcAl&sqi=2&ved=0CdqK6AEwAQ [cit. 18. 3. 2014].

opakovat, až byl prosazen někdy v 60. letech 10. století. O prodejích slovanských otroků do Itálie a dále víme především z písemných pramenů od 9. století.²⁷

Uvedme si jeden konkrétní příklad, výjimečný detailními informacemi, které poskytuje. Z roku 906 pochází dopis paní Berty, „královny všech Franků“, choti toskánského markraběte jménem Adalberto II il Ricco, adresovaný bagdáskému chalífovi jménem al-Muktafi. Paní Berta v něm sděluje, že se od muslimských zajatců v námořní válce se státy muslimského Maghribu v Pise dozvěděla o jeho slávě a moci, a rozhodla se s ním vstoupit do spojenectví. Jako gesto dobré vůle přineslo chalífovi Bertino poselstvo četné dary: padesát mečů, padesát štítů, padesát kopí, dvacet zlatotkaných rouch, dvacet slovanských kleštěnců a dvacet půvabných a dobře rostlých slovanských otrokyní. Dále věnovala markraběnce chalífovi deset velkých psů, sedm sokolů, sedm krahujců, hedvábný stan se vším příslušenstvím, dvacet vlněných rouch zbarvených podivuhodným způsobem barvivem z mořských mlžů tak, že látka měnila barvu v každou hodinu dne. Přidala ještě tři francké ptáky vydávající děsivý křik a tlukoucí křídly, byly-li jim předloženy otrávené jídlo či nápoj, a rovněž skleněné korále, umožňující bezbolestně vyjmát z těla hroty šípů či kopí.²⁸ Podobných dokladů máme k dispozici více.²⁹

Odkud se brali slovanští otroci v Toskánsku? Šlo o další export z Benátek, nebo se tam dostávali odjinud – například z muslimského Španělska či ze severní Afriky? Město na lagunách navštěvovali obchodníci z celé Evropy, zvláště ovšem Středomoří, a výrazné styky je spojovaly s oblastmi podřízenými muslimskému chalífátu.³⁰ V tom směru je třeba připomenout jedno z nových zjištění, které by mohlo osvětlit informaci, se kterou si současné bádání stále neví rady, jakkoli ji máme k dispozici již dostatečně dlouho. Ve 40. letech 9. století popsal chalífův ministr pošt a spojů jménem Ibn Churdasbīh ve své *Knize cest a království* podnikatelské aktivity kupeckého spolu, který nazval *Rádhánija*.³¹ Tito velkoobchodníci měli ze svých základů v muslimském Španělsku rozvíjet dalekosáhlé komerční aktivity napříč zeměmi Franků, Slovanů a střední Asii až do Číny. Užívali údajně i cesty námořní, Středozezemním mořem přes Suezskou šíji a dále mořem Rudým do Indického oceánu opět až do Číny. Churdasbīhovy informace o Rádhániji vzbuzovaly u badatelů pocity rozporuplné a spíše skeptické. Nyní ovšem vzešel z pramenů indických poznatek o obchodním spolku jménem *Añjuvaṇṇam*, sdružujícím především podnikatele původu západoasijského a vyvíjejícím v 9. století činnost v kontinentálních

rozměrech od Arábie až po Indonésii.³² Námořní trasa, po níž spolek *Añjuvaṇṇam* obchodoval, představuje rozhodně více než polovinu vzdálenosti, kterou měly po mořích jižní polokoule překonávat koráby *Rádhánije*. Existence spolku *Añjuvaṇṇam* tedy představuje doklad o mimořádném „akčním rádiu“ raně středověkých velkoobchodníků a čini skutečnou existenci *Rádhánije* ne-li prokázanou, tedy alespoň možnou a představitelnou.

Pokud se týče materiálu archeologického, povšimněme si nejprve mobiliáře, který je třeba z našich úvah vyloučit. To se týká především moravských, resp. mikulčických nálezů italských mincí přelomu 9. a 10. století, získaných s největší pravděpodobností při uherských nájezdách na severní Itálii. Jak se octly v Mikulčicích, a co vypovídají o moravském vztahu k těmto nájezdám, nám zůstává skryto.³³ Antická jaspisová gema nalezená v jednom z mikulčických hrobů a představující shluk hlavy božské (?), hlavy lidské a hlavy dravého ptáka (*gryllos*), vzešla sice velmi pravděpodobně odkudsi z východního Středomoří, na Moravu se však mohla dostat jakýmkoli zprostředkováním.³⁴ Mikulčický kostěný či parohový terčík s vyobrazením čtvernožce s protáhlým čenichem a rohy, útočícím na velkého plazovitěho nepřítele (krokodýla?) představuje s největší pravděpodobností dílo pozdně antické a nenáleží tedy středověké epoše. Analogie zachycují podobnou bájnou bytost jen do průběhu 7. století,³⁵ poté se původně cestlivá ikona rozpadá ve dvě vzájemně se doplňující složky tvořící dohromady (také) zvířetníkové znamení Kozoroha (a případně též Střelce), k němuž měl vztah pravděpodobně už obraz původní.³⁶

Je pravděpodobně vhodné znovu upozornit na skutečnost, že moravský šperk 9. století nemá podle úsudku znalců ani s Byzancí,³⁷ ani s islámským Orientem nic společného.³⁸ U nálezů byzantského původu nastává samozřejmě problém, že se na moravské území mohly dostat prakticky odkudkoli včetně

32 Yellava SUBBARAYALU, *Añjuvaṇṇam: A Maritime Trade Guild of Medieval Times*, in: Y. Subbarayalu, *South India under the Cholas*, New Delhi 2012, s. 176–187. Šlo o kupecký spolek západoasijských námořních obchodníků (Arabové, Peršané, Židé, Syřané, křesťané). V nápisech se objevuje od poloviny 9. století, od Arábie až po Jávu. Po roce 1000 byli členy *Añjuvaṇṇam* už asi hlavně muslimové; zmínky o nich se v Indii dějí v nápisech umístěných na pobřeží moře. Spolek *Añjuvaṇṇam* fungoval do konce 13. století, poté z pramenů mizí (zde na s. 185–187).

33 K oněm nálezům mincí nyní Marian MAZUCH, *Výzkumy severního podhradí hradíště Valy u Mikulčic: k otázce násilného zániku velkomoravských mocenských center na počátku 10. věku*, in: Jiří Doležel – Martin Wihoda (ed.), *Mezi raným a vrcholným středověkem*, Pavlu Kouřilovi k šedesátým narozeninám přátel, kolegů a žáci, Brno 2012, s. 137–159, na s. 150 (mince zaražené v Pavii a v Miláně v letech 894–895 nebo 896–898, pocházejí z vrstvy nad hroby). K Mikulčicím nejnověji Lumír POLÁČEK – Petra MAŘÍKOVÁ VLČKOVÁ, *The archaeology of Mikulčice 1*, 1. vyd., Brno 2008.

34 P. CHARVÁT, *Fliege hoch, du stolzer Adler: Eine orientalische Gemme aus frühmittelalterlichen Mähren*, CIVIS – studi e testi, roč. 29, č. 86, 2005, s. 105–114, [online]. Dostupný z: http://web.ff.cuni.cz/ustavy/uprav/pages/publikace/charvat_deutsch.doc [cit. 18. 3. 2014].

35 P. CHARVÁT, *Velká Morava a koptský Egypt*, Památky archeologické 77, 1986, s. 5–17; TÝŽ, *Die Langobarden und Böhmen*, CIVIS – Studi e testi, roč. 19, č. 55, 1995, s. 7–14, zvl. s. 9–11. K tomu dále Claudio FRANZONI – Enrica PAGELLA, *Arte in Piemonte – Antichità e Medioevo*, Ivrea (To) 2002, s. 48, Fig. 50 – *Orafo lombardo*, relikvii Santa Presepe, Santo Sepolcro, kamenem, jimž kamenován sv. Eusebius, a relikvii dalších mučedníků, 2. polovina 7. století až počátek 8. století, dnes uložen ve Vercelli, Museo del Tesoro della Cattedrale. Vakovitý raně středověký relikvii, na spodní části pravouhlá podvojná pole se zvířaty otvíracími tlamy a vyplazujícími jazyky čelně proti sobě, v okrouhlých medailonech zvíře s tělem z pletence a hlavou, zobcem a rohy podobně bytosti z mikulčického kotouče.

36 Takovou výzdobu nese slonovinový hřebec, zhotovený snad na dvoře západofranckého krále Karla Lysého (840–877): Michael PETER, *Elfenbeinkamm aus Pavia*, in: Matthias Puhle – Gabriele Köster (ed.), *Otto der Grosse und das römische Reich, Kaisertum von der Antike zum Mittelalter*, Regensburg – Magdeburg 2012, s. 495–496.

37 Hanna KÓČKA KRENZ, *Biżuteria północno-zachodnio-słowiańska we wczesnym średniowieczu*, Poznań 1993, s. 152–153.

38 Jennifer K. ZIMMER, *Early Islamic Bead Earrings*, in: Na'ama Brosh (ed.), *Jewellery and Goldsmithing in the Islamic World*, International Symposium, The Israel Museum 1987, Jerusalem 1991, s. 39–53, zvl. s. 47–50. Za citací vděčím svému učenému kolegovi a příteli Ludvíku Kalusovi (Université de Paris IV – Panthéon – Sorbonne).

27 O. TŮMA, *Trade Contacts*, s. 67–68. K tomu dále L. LECIEJEWICZ, *Great Moravia*, s. 115–120; dále Catia Renzi RIZZO, *Pisa e il mare nell'Alto Medioevo*, in: Marco Tangheroni (ed.), *Pisa e il Mediterraneo – Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, Pisa – Milano 2003, s. 121–125; jakož i Khalil 'ATHAMINA, *How did Islam contribute to change the legal status of women: The case of the jawārī, or the female slaves*, in: *Esclavitud e islam*, Sección monográfica de Al-Qantara, Revista de estudios árabes XXVIII/1–2, 2007, s. 383–408. Nález možného otrockého okovu z hradíště Chotěbuz – Podobora: Pavel KOURIL, *Slovanské osídlení českého Slezska*, Brno – Český Těšín 1994, s. 156, tab. XIII: 1 na s. 217.

28 C. R. RIZZO, *Pisa e il mare*, s. 123–124.

29 K. ATHAMINA, *How did Islam*, s. 389. Roku 886 měla jiná „královna všech Franků“ zaslat chalífovi po dvaceti slovanských otrocích a otrokyních.

30 K tomu již Dietrich CLAUDE, *Der Handel im westlichen Mittelmeer während des frühen Mittelalters*, Untersuchungen zu Handel und Verkehr im Mittel- und Nordeuropa II. Kolloquium der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas 1980, Göttingen 1985, s. 241; a nyní Stefano CARBONI, *Moments of Vision: Venice and the Islamic World, 828–1797*, in: St. Carboni (ed.), *Venice and the Islamic World 828–1797*, New York – New Haven – London 2007, s. 12–35.

31 K tomu Petr CHARVÁT, *Slyšte volání muezzinovo – Česká země a arabský svět ve starším středověku (do roku 1300)*, Plzeň 2010, s. 30–33.

„mezistanic“ v Evropě západní. Proto bude užitečné počítat pouze s takovými předměty, u nichž navozuje možnost přivezení přes severní Itálii jejich povaha či příslušné kontextuální informace.³⁹ K informacím vrhajícím světlo na logistiku styků mezi Moravou a středomořskou oblastí v raném středověku patří nálezy kostí osla, u nichž se uvažuje o středomořském původu zvířete.⁴⁰ Archeologické doklady kontaktní trasy Itálie a Podunají soustředil Dietrich Claude.⁴¹

Drobný mikulčický relikviiářik s dvojitou čočkou z kvalitního červeného skla, ozdobenou pravými perlami navlečenými na stříbrném drátku a obsahujícího krev Páně, se na Moravu mohl dostat z Reichenau, ale také přímo z Říma.⁴² V takovém případě by doprava přes Benátky představovala možnou a myslitelnou alternativu.

Středomořské kvality dosahovala zřejmě výbava a výprava některých velkomoravských architektů.⁴³ V případě chrámu v „Sadech“ u Uherského Hradiště máme dokonce před sebou v jeho třetí fázi import dvojitého kostela, jaké se často objevují v oblasti severního břehu Středozemního moře a zvláště v severní Itálii.⁴⁴

Přímý doklad styků Moravy s oblastí Jadrana u Středozemního moře pak představuje výskyt některých mořských mušlí, jmenovitě ostranek, pocházejících podle přírodovědných rozborů právě odtamtud.⁴⁵ Pravděpodobná je cesta benátským prostřednictvím u pravých perel osazených na náušnicích z hrobu 209/59 v Uherském Hradišti – Sadech vzhledem ke skutečnosti, že se pravé perly do raně středověké Evropy dovážely především z oblasti Perského zálivu.⁴⁶

Nelze vyloučit ani osobní kontakt některých Moravanů s oblastí Středomoří či příchod osob středomořského původu na Moravu. U jednoho z nebožtíků, uložených na pohřebišti v prvního kostela v Mikulčicích, konstatovali autoři antropologického ohledání přítomnost blíže nespécifikované anémie, původem snad ze Středomoří.⁴⁷ Vzhledem k tomu, že může jít o pohřební svatyni kláštera či církevní školy, by skutečně mohlo jít o příchozího z jihu.⁴⁸

Obtížný problém před námi stojí v případě ušlechtilých nerostů řeckého původu, použitých na některých velkomoravských náročných architekturách (*porfido verde antico*).⁴⁹ Může tu jít o spolia ze sta-

veb římských, jakkoli moderní bádání se k možnosti získávat větší objemy náročnějších materiálů ze zřícenin antických staveb staví spíše skepticky.⁵⁰ Pokud si ovšem všimneme distribuce esteticky působících minerálů těžených (nejen) na Peloponnésu, a užitých na řadě významných architektur raně středověké Evropy a Středomoří (Jeruzalém, Córdoba, Bavorsko, Čáchy, Hebeby/Haithabu [*porfido rosso*], Kyjev),⁵¹ pak jejich doprava benátským prostřednictvím představuje alternativu rozhodně stojící za úvahu.⁵²

Pozornost si rozhodně zaslouží i symbolika drahokamů a polodrahokamů nošených v osobních špercích a ozdobách velkomoravských elit, a její křesťanské konotace.⁵³ Tak tzv. Zelnitiovo nákončí z hrobu 96/A z pohřebiště na Starém Městě u Uherského Hradiště⁵⁴ nese na lícni straně ve dvou přibližně čtverhranných polích se zaoblenými rohy vždy po plošce červené barvy ve středech polí. V rozích obou polí osadil umělec po úhlopříčkách proti sobě po dvojicích plošek červených a zelených, kdežto ve cviklech členících střední část nákončí mezi oběma poli se nacházejí dvě plošky barvy nažloutlé. Barvy vytvářejí vložky skleněné, pouze v pravých horních rozích obou polí tkvějí patrně pravé almandiny. Symbolika sestavy barev červené a zelené odkazuje u středověkých církevních autorit od sv. Bedy Ctihodného na moc Páně, vykonávanou skrze stvoření a představu ráje (zelená), jakž i na pozemský život Kristův a jeho utrpení, jímž člověka vykupuje (červená).⁵⁵ V sestavě nákončí ji umělec doplnil ještě barvou nažloutlou, tedy nejspíše zlatou, symbolizující moudrost.⁵⁶ Nositel provázený moudrostí má tedy na cestě svého pozemského života upírat svou pozornost vždy ke křesťanskému příslibu ráje. Skutečnost, že do nákončí jsou zasazeny pouze dva pravé kameny, kdežto ostatní vložky vyhotovil umělec ze skla, naznačuje, že významotvorným prvkem je zde barva, nikoli materiál. Autorem či lépe inspirátorem takového programu „Zelnitiovo nákončí“ byl zjevně vzdělaný křesťanský klerik, nemáme ovšem možnost rozhodnout, zda působil původně v některém z ústředí bavorských (Řezno? Pasov?) či dokonce v oblastech severoitalských, Římě či Byzanci.

Závěrem tedy konstatujeme, že o stycích Moravy 9. století s Benátkami se dozvídáme především z pramenů písemných a filologických. K nim se přidává svědectví pramenů archeologických, které, jakkoli rozmlžené a neurčité, vydávají cenná svědectví o hospodářských, náboženských a duchovních aspektech vzájemného působení moravských elit a předních kruhů města nad jadranskými lagunami, která bychom v dokladovém materiálu textů hledali marně.

Prameny

Žitje Konstantina, ed. R. VEČERKA, in: MMFH II, s. 57–115.

50 Jiří MUSIL, *Römische Ziegel*, in: L. Poláček (ed.), *Studien zum Burgwall von Mikulčice sv. 2*, Brno 1997, s. 311–339.

51 Vasilios MELFOS, *Green Thessalian stone. The Byzantine quarries and the use of a unique architectural material from the Larissa area, Greece, Petroglyphic and geochemical characterization*, *Oxford Journal of Archaeology* 27/4, 2008, s. 387–405. O importu ušlechtilých nerostů do raně středověké Evropy též H. DANN-HEIMER, *Porfido rosso, Porfido verde und Verde antico. Exotische Steine aus dem frühmittelalterlichen Bayern*, *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 71, 2006, s. 283–291.

52 K tomu viz nálezy pečeti byzantského hodnostáře jménem Theodosios Babouzikos, který z pověření svého císaře v Benátkách, dlel v letech 840–841 v Ribe, Haithabu/Hebeby a Tissø v Pobaltí, aby získal pomoc vladářů Západu proti muslimům: M. McCORMICK, *Where do trading towns*, s. 52.

53 K tomu I. MRÁZEK, *Drahé kameny*; Hana ŠEDINOVÁ, *Symbolika drahých kamenů v kapli sv. Václava*, *Umění* 45, 1997, s. 32–48.

54 I. MRÁZEK, *Drahé kameny*, s. 33–34, obr. 18.

55 H. ŠEDINOVÁ, *Symbolika*, s. 43.

56 *Tamtéž*, s. 42.

39 Podobně uvažuje Nada PROFANTOVÁ, *Byzantské nálezy v 6.–11. století v Čechách a na Moravě*, in: P. Charvát – P. Maříková Vlčková (ed.), *Země Koruny české a východní Středomoří v raném středověku a raném novověku*, Praha 2008, s. 73–120, s. 85–93.

40 N. PROFANTOVÁ, *Byzantské nálezy*, s. 99.

41 D. CLAUDE, *Der Handel im westlichen Mittelmeer*, s. 138, pozn. 60; k tomu i nálezy arabských mincí na této možné trase viz P. CHARVÁT, *On Slavs, silk and the early state: The town of Čáslav in the pristine Middle Ages*, *Památky archeologické* 85/1, 1994, s. 108–153, s. 114.

42 Ivan MRÁZEK, *Drahé kameny ve středověku Moravy a Slezska*, Brno 2000, s. 39; P. CHARVÁT, *Kult krve Páně na Velké Moravě*, *Marginalia Historica* IV, Praha – Litomyšl 2001, s. 63–72.

43 Jana MAŘÍKOVÁ KUBKOVÁ, *Interiérová výzdoba raně středověkých církevních staveb*, in: P. Charvát – P. Maříková Vlčková (ed.), *Země Koruny české a východní Středomoří ve středověku a raném novověku*, Praha 2008, s. 125–129.

44 P. CHARVÁT, *Eine frühmittelalterliche Doppelkirche in Mähren: Ihr Ursprung, Charakter und Deutung*, *Civis – studi e testi*, roč. 25, č. 74, 2001, s. 79–90.

45 N. PROFANTOVÁ, *Byzantské nálezy*, s. 98; I. MRÁZEK, *Drahé kameny*, s. 35–37.

46 I. MRÁZEK, *Drahé kameny*, s. 34–35, obr. 19, s. 35, 44. Obdobně je tomu zřejmě s pravými perlami z mikulčického relikviiářiku s krví Páně (viz výše); I. MRÁZEK, *Drahé kameny*, s. 39, 44.

47 Milan STLOUKAL – Luboš VYHNÁNEK, *Slované z velkomoravských Mikulčic*, Praha 1976, s. 146–147.

48 M. STLOUKAL – L. VYHNÁNEK, *Slované*, s. 38.

49 I. MRÁZEK, *Drahé kameny*, s. 29–30.

LIST PATRIARCHY FOTIA KATOLIKU ZACHARIÁŠI, KONSTANTIN FILOZOF A VZNIK PROTOTYPU MISIONÁŘSKÉHO JAZYKA V OBDOBÍ LET 860–863

Christo Trendafilov

The work discusses The Letter of Photios, patriarch of Constantinople to the catholicos of Armenia Zachary in the discourse of the Byzantine church politics during the second half of the 9th century. The present work provides an analysis of the apology of Greek culture which Photios does in his Letter and its next appearances in *Vita Constantini*. The analysis proceeds with a discussion of the enlightening connotations in the works of Photios, Constantine the Philosopher and in some Slavic and Latin texts connected with them. A conclusion is reached that the texts mentioned above form a paradigmatic language-standart (язык-эталон) the representation of which has been going on in the countries that have been objects of Byzantine missionary activity. We accept the fact that this missionary language-standart is compiled around the year 860–863 in the circle of Photios's graduates under the particulation of Constantine the Philosopher.

Key words: Photios, circle, Byzantine church, apology, Constantine, language-standart

Klíčová slova: Fotios, okruh, byzantská církev, omluva, Konstantin, prototyp jazyka

Jedním z výsledků intenzivní nábožensko-politické činnosti konstantinopolského patriarchy Fotia v době jeho první vlády (858–867) bylo obnovení styků s arménskou církví. Předpoklady k tomu se objevily v polovině 9. století, kdy Arménie zažívala politický a duchovní vzestup. Vlady se ujal šáhinšáh (později císař) Ašot I. Bagratuni, s nímž začalo v zemi období relativního poklidu a rozkvětu. V roce 854 se do čela arménského patriarchátu dostává katolikos Zachariáš Dzageci, vzdělaný a úctyhodný člověk, jehož iniciační rituál byl ovšem poměrně hektický, protože byl vysvěcen na jáhna, kněze, biskupa i katolika v jednom jediném dni (v této souvislosti nelze nezmínit, že cheirotomie Fotia v prosinci roku 858 trvala celkem šest dní). Právě v tomto období byla zahájena jednání mezi arménskou a řeckou církví. Započala také korespondence, z níž se dochovaly dva dopisy patriarchy Fotia katoliku Zachariáši a králi Ašotovi a taktéž odpovědi Ašota. Iniciátorem jednání a korespondence byl Zachariáš, který vedl arménskou církev do roku 876. V nedochovaném dopisu, v němž se na konstantinopolského patriarchu obrátil s návrhem na navázání přátelských vztahů, vyjádřil zároveň své pochybnosti ohledně správnosti závěrů chalkedonského koncilu a popřel všechna obvinění, že by arménská církev vyznávala nějaká heretická učení (*Rossetkin 1915, 239–240*).

V roce 861 Fotios odpověděl katolikovi obsáhlým listem, tzv. *Fotiovým listem Zachariáši*, jehož znění se nám dochovalo jen v arménském překladu; do ruštiny byl přeložen P. S. Destunise a znamenitým lingvistou N. J. Marrem s předmlouvou A. I. Papadopula Keramea. V 80.–90. letech 20. století však někteří badatelé vyslovili o autenticitě *Fotiova listu Zachariáši* jakož i celé výše zmíněné řecko-arménské korespondenci vážné pochybnosti. Mezi těmito skeptiky přední místo bezesporu zaujímá V. A. Arutjunova Fidanjan (*1994, 1996, 2005, 2007, 2009, 2010*).

Námítky a závěry badatelky směřují k tomu, že údajný *Fotiov list Zachariáši* (jeho autor někdy bývá nazýván Pseudo

Fotiem) obsahuje četné chyby a interpolace (zaviněné nejen opisovači textu), a není proto dílem patriarchy Fotia a jeho spolupracovníků z patriarchální kanceláře, ale Arménů přidržujících se chalkedonského vyznání víry. Jak známo, tito Arméni nejenom že uznávali rozhodnutí chalkedonského koncilu, ale považovali svou zemi za součást byzantské říše; vyznačovali se náboženskou snášenlivostí, nezřídka zaujímali vysoké úřady ve státním aparátu hlavního města a snažili se vystupovat jako zprostředkovatelé ve sporech mezi církvemi Arménie a Byzance. Zatímco V. A. Arutjunova Fidanjan zastávala názor, že *Fotiov list* byl poměrně zdařilou epistolární mystifikací vytvořenou konstantinopolskými Armény chalkedonského vyznání, jiní autoři se domnívali, že mezi tvůrci *Listu katoliku Zachariáši* byli Arméni chalkedonského vyznání patřící k Fotiovu diplomatickému sboru, a tedy že za autora *Listu* je nutno označit patriarchu Fotia (srov. *Juzbašjan 1988*).

Pokusím se tento list ještě jednou podrobit analýze, a to z hlediska misijních a diplomatických záměrů a představ Fotia a okruhu lidí, kteří ho obklopovali, mezi nimiž hrál podstatnou roli Konstantin Filozof.

Paradigma topiky byzantské epistolografie je poměrně dobře zpracováno (*Carlsson 1962; Darouzes 1960*). Nicméně náš rozbor *Fotiova listu* je založen spíše na imanentním přístupu k textu, než na všeobecných teoretických schématech. Z kompozičního sémantického pohledu lze tento list rozdělit na šest částí, které je možné sumarizovat a nazvat přibližně takto:

1. Úvodní část – oslovení adresáta odesílatelem

V listu zabírá nemálo místa; stylistika je bohatá na pochvalná epiteta, což vůbec neodpovídá byzantské epistolární tradici. Úvod spíše poněkud připomíná *Pochvalu cara Symeona* ve *Sborníku* z roku 1073. Je možné, že později bylo toto oslovení upraveno v ceremoniálním, "prozachariášském" stylu – konstantinopolský

patriarcha je zde oproti tomu prezentován poměrně skromně a oficiálně (*Fotij 1892*, 228).

2. *Stručná charakteristika obsahu Fotiova listu katoliku Zachariáši*
Fotios vyjadřuje uspokojení nad tím, že Arméni nehledě na určitá váhání, sami sebe nepovažují za Jakobity anebo za učedníky Juliana z Halikarnasu, Petra Antiochijského nebo Eutycha, ale následují svatého Řehoře Osvětitele, mučedníka a duchovního vůdce všech severních národů. A pokud jsou následovníky tohoto vynikajícího učitele, musí Písmo svaté vykládat pravověrně, a ne svévolně a nesprávně.

3. Stručné dějiny řecko-arménských církevních vztahů

V této části konstantinopolský patriarcha popisuje konfesionální pozici arménské církve od dob chalkedonského koncilu do vlády syna císaře Herakleia – Konstantina III. Fotios klade důraz na nestálost, ideová váhání a odklony arménských církevních činitelů od pravé víry. Za jeden z důvodů těchto jevů považuje patriarcha překlady biblických knih do arménského jazyka, provedené takzvanými „mladšími překladateli“, kteří v nich útočili na závěry chalkedonského koncilu a směřovali božskou a lidskou přirozenost Krista v jednu.

4. Příčiny řecké kulturně-náboženské svrchovanosti

Tento globální název v sobě ve skutečnosti zahrnuje čtyři okruhy otázek: a) apologie řecké pohanské moudrosti, filozofie, gramatiky a rétorického umění; tyto obory jsou klíčem k pochopení Božského zjevení; b) pád Izraele; c) rozšíření křesťanství a budování křesťanské církve apoštoly a evangelisty; význam Řeků a řeckého jazyka pro překlad a výklad Písma svatého; d) zapuzení Židů a povýšení Řeků na úroveň sluhů evangelia.

5. Církevní koncily, hereze a nejznámější heresiarchové

6. Řeč (konfese) řeckého (nikajského) biskupa Oski-Vaana

Jedná se o nejrozsáhlejší část *Fotiova listu*. Tato řeč, jež byla pronesena na koncilu arménské církve v Širakavanu konaném od 25. 4. 862 do 24. 4. 863, obsahuje různá církevní usnesení a prokletí. Z žánrového hlediska představuje tato řeč typický příklad hyperrétorického „textu v textu“ (*Lotman 1992*, 148–161).

Z hlediska naší studie je zajímavá především čtvrtá část *Fotiova listu*, zejména pak apologie řecké moudrosti a jejího významu pro zevrubné pochopení Písma svatého – srov. pasáž: „Dále pak vidíme, že Bůh už od raných dob prokazoval svou milost naší řecké zemi a že Duch Svatý počínaje už prvními svatými učiteli spočíval přednostně na Řecích, takže právě oni před příchodem Krista vytvořili jinou (vnější) moudrost – znamenitou filozofii; především zjistili, že existuje osm gramatických slovních druhů, deset určitých rodů s podrozdělením na různé vidy, a vynalezli čtrnáct kapitol umění rétorického, čímž uvádějí čtenáře (nadsnění i) údiv. A (tak) také dnes, ve snaze hlouběji pochopit Bohem vnuknuté knihy, přejímáme naučné spisy řeckých vnějších (tj. nekřesťanských) mudrců podobně, jako sobě kovář bere materiál z rudy a tesař ze stromu [...]“ (*Fotij 1892*, 232).

Apologie staré řecké kultury a světských věd samozřejmě nevyvolá údiv v epoše „makedonské renesance“ neboli „prvního byzantského humanismu“, jak ji nazývá Paul Lemerle. Podobný zájem o ni lze zjistit i v poměrně konzervativních hagiografických dílech té doby, například v *Životě svatého Theodora Studity*, v *Životě patriarchy Tarasia* a v *Životě patriarchy Nikefora* (srov. *Lemerle 1971*). Obdiv k řecké filozofii a principům měl nicméně

svě dávné kořeny už v období raně křesťanských apologetů 2. a 3. století. Je pravda, že diskurs této apologetiky antického myšlení je silně ambivalentní a je těsně propojen s důraznou kritikou helenistických lákadel a různých dalších řeckých hříchů, přesto však tvoří základ hlavních myšlenek patriarchy Fotia vyjádřených v jeho *Listu katoliku Zachariáši*.

V tomto směru je charakteristickým příkladem dílo jednoho z nejvýznamnějších představitelů řecké apologetiky, Klimenta Alexandrijského (okolo 155–215; *Mejendorf 1985*, 79–88; *Byčkov 1981*, 45–46, 115–120, 136–137, 173–175, 236–242, 271–273; *Afonasin 2003*). Jeho nejvýznamnější dílo *Strómata* (*Koberce*), dílo košaté a svým obsahem různorodé, je napsáno ve vytříbeném ale poněkud jinotajném uměleckém stylu. Ve svém proslulém díle *Bibliotheca* Fotios uvádí rozporuplné hodnocení ideových a stylistických zvláštností Klimentových spisů (*Fotius 2002*). Podle Fotia se Kliment v díle *Protreptikos* (*Projev k Helénům*) vysmívá Bohu a říká „neobyčejné hlouposti“, v díle *Paidagogos* (*Učitel*) vidí naopak projev vytříbeného a umělečně vznešeného stylu a v díle *Strómata* zdůrazňuje antipohanský a antiheretický patos autora, zároveň s tím ale i chaos, nedostatek systematickosti a srozumitelnosti při výkladu materiálu.

Ve *Strómatech* a zvláště v jejich první části se Kliment Alexandrijský několikrát pozastavuje u filozofie a obecně u duševního dědictví Helénů. V druhém paragrafu *Poznámky o užitečnosti řecké filozofie* autor odpovídá svým oponentům a vysvětluje svou slabost pro Řeky. Hlavní argumenty Klimenta jsou následující: 1) Odsuzovat neopodstatněně Helény je zbytečné, protože pouze na základě hluboké znalosti idejí protivníka je možné vybudovat přesvědčivé opovržení jím. 2) Znalost některých (pravděpodobně uměleckých) dovedností Řeků, přestože nepřináší zjevný praktický užitek, má přece jenom přínos pro spisovatele; zde Kliment klade důraz na estetickou auru řecké kultury. 3) Znalost hlavních pilířů řecké filozofie vyvolává důvěru čtenáře a přátelský vztah k opravdovému učení.

Dále Kliment Alexandrijský uvádí stručný historický popis vývoje řecké filozofie a jejich hlavních škol a zástupců. Přitom zmiňuje dva příklady z epištoly Pavla, v nichž apoštol cituje básně starořeckých básníků (*Afonasin 2003*, 59; *Biblija 1989*; *Mareš 1958*). Aby však kriticky vyvážil superlativy vyřčené na adresu helénské filozofie, obrací se také k historii barbarských národů a dokazuje, že díky vědeckým a uměleckým invencím tyto národy dokázaly daleko Řeky předběhnout, a že téměř všechny vědy byly vynalezeny jimi a nikoliv Helény. Barbaři tak vymysleli filozofii a všechny ostatní vědy a umění – astrologie se zrodila u Chaldejců a Egypťanů, tvůrcem řeckých písmen byl Feničan Kadm; různé typy zbraní a hudebních nástrojů vymysleli Etruskové a Frankové, stejně tak tomu bylo v případě zákonodárství a literárních žánrů, dokonce i barvu na vlasy prý poprvé použila žena z Kolchidy – Médeia (*Afonasin 2003*, 66–80).

Obdobnou apologeticko-kritickou ambivalenci ve vztahu k přínosu Řeků do kultury a vědy, jejich *charme discret*, lze vysledovat i v dalších dílech zástupců rané patristiky, zejména u Taciána Sýrského (+175) – v jeho nejvýznamnějším díle, útočné *Řeči k Řekům* (*Tatian 1999*).

Analogickou nejednoznačností výkladu helénské filozofické dědictví a vůbec řecké myšlenky je charakteristická i pro světonázor Fotia. Z jeho korespondence máme dochovány doklady dostatečně vypovídající o tom, že patriarcha dával

přednost křesťanským autorům před autory starořeckými. Nutno dodat, že korespondence, kterou Fotios vedl, je opravdu obsáhlá; pouze jeho *Odpovědi Amfilochovi* – metropolitovi z maloasijského Kyziku, obsahují odpovědi na 329 otázek z různých oblastí religiózního i sekulárního vědění. V jednom z těchto dopisů napsaných v době jeho prvního exilu (868–872) a zařazených do *Odpovědí* se Fotios pře se slavným vědcem Lvem Matematikem o kvalitách stylu Bible a o rétorických kvalitách apoštola Pavla a řeckých řečníků. Zatímco Lev kritizuje styl Bible z důvodu výskytu mnohých pleonasmu a považuje řečnické umění Pavla za podřadnější než umění antických rétorů, Fotios naopak horlivě brání stylistické kvality Písma svatého a Pavlových apoštolských listů. Skutečně důraznou obranu listů apoštola Pavla, jejich obsahu, pocitů a forem nacházíme v dalším Fotiově dopisu – *Dopisu nikomedejskému metropolitovi Gregorioví*, v němž Fotios Gregoria varoval před přílišnou zálibou ve stylu a filozofii Platónově; jeho hlavním záměrem nicméně bylo zároveň představit a vychválit ikonický obraz kazatele Pavla. Níže uvádíme část z těchto ukázkových superlativů: „[...] zkoušet postihnout v úvahách moudrost Pavlova je jako pokoušet se změřit mořskou hlubinu po kapkách – on (Pavel) nevytvářel půvab řeči [...] naopak řeč obnažoval, zbaňuje jí umělosti, v níž ji druzí oděli, ukazuje jí v přirozené prostotě, jakou sotva kdo mohl očekávat, čímž přiváděl své čtenáře k takovému údivu, že začali jeho řeč považovat za pravidlo a vzor opravdového umění [...] Jak mistrným důvtipem se vyznačuje v uspořádávání mnohých kapitol! Jak dovedně dovede připravit čtenáře svými úvody! [...] Jak vynalézavý je v obrazech! Jak silný je v argumentech, plodný v podobnostech, příkladech, entymémách a jiných figurách řečnických [...]“ (*Fotij 1845*); ke sporu Fotia s Lvem Matematikem viz Rossejkin (1915, 18).

Tento dopis (ve skutečnosti osobitě enkomion na rétoriku apoštola Pavla) vytváří paradigma pro další šíření myšlenek, prorockých a misijních stereotypů chování apoštola Pavla. Největšího rozmachu dosáhla tato „charakteristika apoštolských rysů“ v průběhu misie Konstantina Filozofa a Metoděje na Velké Moravě, o čemž svědčí početné „pavlovské“ konotace ve staroslověnských textech a obzvláště v *Životě Konstantina* (ŽK; *Velkovska 1981; Picchio 1982*). Zajímavou textologickou paralelu je nicméně možné vysledovat i mezi Fotiovou apologií řecké pohanské moudrosti v jeho *Listu katoliku Zachariáši* a citátem z Matoušova evangelia v ŽK 16 (Mt 5,45),¹ jímž Konstantin v *Benátské řeči proti trojjazyčnickům* zahajuje svou odpověď na útok odpůrců slovanského písma a slovanských knih na církevním koncilu v Benátkách:

ŽK 16
Не идет ли дъждь въ бѣ вѣсе равно
Или сѣнце также не сияет
ли на вѣсе
(*Ochridski 1973*, 106)

Fotiův list Zachariáši
[...] Bůh, který přikazuje slunci
svítit nad zlými a dobrými a dešti
pršet nad pravověrnými a hříšnými.
(*Fotij 1845*, 232)

V ruském překladu B. N. Florji (1981, 89) tento úryvek zní: „Не идет ли дождь от бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце?“ Obdobně jej překládá J. Vašica (1966) do češtiny: „Zdaž nepadá déšť od Boha na všechny stejně? Nebo slunce

také nesvíti na všechny?“ V odpovídající pasáži nejstarších hlaholských evangelních překladů potom čteme:

ASS.: [...] ꙗкоже и сѣнце свое свѣтъ на зѣлѣна. и дъждитъ на праведѣнѣна и на неправедѣнѣна; MAR.: [...] ꙗко сѣнце свое свѣтъ на зѣлѣ и блатѣ и дъждитъ на праведѣнѣ и на неправедѣнѣ; ZOGR.: [...] ꙗко сѣнце свое свѣтъ на зѣлѣ и блатѣ.

Přeloženo do současného jazyka: „[...] protože On dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“ (*Bible 2008*, 1122).

Konstantin si tedy vypůjčil část kanonického citátu Nového zákona a transformoval ji ve zkrácený sylogismus neboli, v jazyce rétorické teorie Aristotela, v entymému (*Aristotel 1978*, 20; *Sivriev 2012*, 9–10).

Použití téhož citátu ve *Fotiově listu Zachariáši* a v *Benátské řeči* v ŽK 16 může ukazovat na existenci společného zdroje. Ideové zaměření citátu je spojeno s velikostí Boha – jestliže patriarcha chtěl ukázat, že Řekové se rychle a ochotně vzdali svých pohanických omylů a začali uctívat Svatou Trojici, Konstantin Filozof naopak oslavuje spravedlivý vztah Boha ke všem lidem. Stejně jako Stvořitel poskytuje přirozeným způsobem všem lidem životodárné síly přírody, dává i národům bez písma možnost oslavovat Pána v rodném jazyce. Podobný předpoklad se opírá o řadu míst v ŽK, v nichž jeho autor – nebo, což je pravděpodobnější, sám Konstantin – jasně vyjadřuje ideu byzantského císařského hegemonismu. Tento hegemonismus je naprosto v souladu s apoteózou řecké kulturní nadřazenosti, jež je vyjádřena v úvodu Fotiova *Listu katoliku Zachariáši* a vůbec s ideami konstantinopolského patriarchátu a byzantské politické teorie jako celku. Připomeneme si, jak jsou tyto myšlenky formulovány v textu ŽK:

ŽK 2² – Konstantinův otec na smrtelném loži uklidňuje manželku, která má strach o budoucí osud jejich syna, s odkazem na byzantského císaře slovy: „Věř mi, ženo, doufám v Boha, že dá mu Bůh takového otce a ochránce, který se stará o všechny křesťany [...]“ (*Florja 1981*, 71).

ŽK 6³ – zde nalézáme dva příklady řecko-byzantského hegemonismu:

a) v prvním případě Konstantin odpovídá na obvinění Arabů, že zatímco Ježíš platil daň římskému císaři, současný křesťan platí daň nástupci římského panovníka – byzantskému císaři: „[...] neboť všichni dáváme daň Římanům.“ (*Florja 1981*, 76);

b) v druhém úryvku Konstantin srovnává úroveň vědeckého poznání Arabů s poznáním Řeků a neomylně uzavírá: „Vždyť všechna umění vzešla od nás.“ (*Florja 1981*, 76).⁴ Právě v tomto sdělení Konstantina Filozofa je cítit značný vliv již výše citované Fotiovy apologie řecké kultury a vzdělanosti z jeho *Listu Zachariáši*.

ŽK 8 – chazarští vyslanci pronášejí následující květnatá uznání byzantské svrchovanosti: „[...] proto tedy posíláme k vám,

2 *Tamtéž*, s. 62.

3 *Žitije Konstantina*, kap. 6, s. 73.

4 *Tamtéž*, s. 74.

1 *Žitije Konstantina*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 106. Překlad pasáží z Boris N. FLORJA 1981 uvádíme podle odpovídajících pasáží z korpusu MMFH (pozn. překl.).

(vzpomínající) na starou družbu a zachovávající (vzájemnou) lásku; vždyť vy jakožto velký národ máte v držení od Boha císařství.“ (Florja 1981, 177).⁵

ŽK 10 – v průběhu diskusí s židovskými učenici v chazarském kaganátu Konstantin nabízí ve srovnání s ŽK 6 jiný výklad ideologického konceptu „římského království“: Křesťanské (tj. byzantské) království není následníkem římského království, ale království Kristova: „(římské království) už nedrží vládu, neboť pominulo, stejně jako ostatní [...] Což se křesťanské království nenazývá nyní jménem Kristovým, zatímco Římané byli oddáni modlám?“ (Florja 1981, 81–82).⁶

ŽK 11 – na konci jsou uvedeny dva výroky vysoce postavených Chazarů, které shrnují závěry diskuse Konstantina s židovskými učenici a s muslimy. Oslavují moc byzantského císaře a vyjadřují připravenost chazarských velmožů mu oddaně sloužit:

„Řekl pak první jejich rádce [...] ke všem lidem: Jakou dal Bůh vládu nade všemi národy i svrchovanou moudrost císaři křesťanskému, stejně (mu dal) i víru mezi nimi. A mimo ni nemůže nikdo žít životem věčným.“⁷

A druhý výrok: “Kagan pak napsal císaři tento dopis: Poslal jsi, vladaři, muže takového, který nám vyložil křesťanskou víru s pomocí slov i fakt [...] Jsme pak všichni spojenci a přátelé tvé říše a jsme připraveni ti posloužit, kde chceš.“ (Florja 1981, 84–85).⁸

V těchto údajných prohlášeních Chazarů o jejich věrnosti a poddanosti byzantskému císaři, musíme samozřejmě ve skutečnosti spatřovat vlastní názor samotného Konstantina, jeho učitele Fotia a v širším kontextu také projev byzantského imperialismu. Je ovšem zajímavé, že byzantská politická doktrína, že Byzanc je „Nový Izrael“, jejíž prvotní formulace je obvykle připisována právě Fotiovu listu Zachariáši, není v ŽK nijak patrná (k tomu blíže Božilov 1983, 22–24; Rossejkin 1915, 240–250). Přitom antižidovský polemický diskurs v uvedených kapitolách ŽK je však zjevně argumentaci této globální geopolitické doktríny nakloněn. Tato skutečnost nás proto vede k tomu, že nelze uvažovat o původu politické teorie Byzanc = Nový Izrael pouze na základě některých částí Fotiova listu Zachariáši. Je totiž zvláštní, že v tak prvotním historicko-literárním dokumentu o životě byzantské říše, jakým ŽK je (srov. Dvorník 1933), se nevyskytuje ani pouhý náznak této teorie. Ta ostatně prakticky chybí i v *Amfilochiich*, díle Fotiem také údajně vytvořeným, a stejně tak i v rozsáhlé korespondenci Fotiova věrného žáka, patriarchy Nikolaje Mystika.

ŽK 14 – vyslanci moravského knížete Rastislava předávají v Konstantinopoli císaři Michalu III. žádost, která končí pochvalnými slovy: „Vždyť od Vás vždycky vychází do všech zemí dobrý zákon.“⁹ V *Životě Metodějově* (ŽM 5) je moravské poselstvo představeno mírně odlišně – Rastislavovi poslové poukazují na to, že množství misionářů z různých zemí vykládá Moravanům křesťanskou víru různě a oni se v tom nedokážou vyznat, a proto prosí císaře: „Tak tedy, dobrý vladaři, pošli takového muže, který nám uspořádá veškeré právo“ (Florja 1981, 87, 96);¹⁰

5 Tamtéž, s. 76.

6 Tamtéž, s. 86–87.

7 Tamtéž, s. 93.

8 Tamtéž, s. 94.

9 Tamtéž, s. 99.

10 *Žitije Mefodija*, ed. R. Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 144.

o ideji byzantského hegemonizmu v ŽK a ŽM viz Anastos (1954; 1979, kap. V).

Apologie řecké kultury Fotia v jeho *Listu k Zachariáši* tedy našla své pokračování a politickou reinkarnaci v ŽK. Je pravděpodobné, že krátce před vysláním soluňské misie na Moravu přeměnil sbor Fotiových „misijních spolupracovníků“ svou intelektuální činnost v činnost politickou, aby vyhověl požadavkům zvyšující se církevně-politické aktivity konstantinopolského patriarchátu, jež byla důsledkem politických událostí ve střední a východní Evropě, na Kavkazu ale i v samotném hlavním městě byzantské říše.

Ve vývoji misijních záměrů patriarchy Fotia a Konstantina Filozofa, hlavního vykonavatele jeho “slovanského” církevně-politického programu, byl zvláště důležitým rok 862. Tehdy došlo k několika významným událostem, jejichž nejvýraznějším odrazem bylo odeslání Fotiova listu Zachariáši. Kromě toho pravděpodobně také už tehdy, v souvislosti s jistě očekávaným příchodem velkomoravského poselstva do Konstantinopole, začaly přípravy na vyslání misie na Moravu včetně předběžných prací na sestavení slovanské abecedy. Konstantin se po návratu z cesty k Chazarům (861) usadil v chrámu Svatých Apoštolů v Konstantinopoli. Proč se nevrátil společně s bratrem Metodějem do kláštera na Olympu a usadil se právě tam, nevíme.¹¹ Lze však předpokládat, že tento chrám, resp. instituce s ním spojené, byly místem působení sboru učenců, který, jakožto skupina církevně-politického charakteru, vypracovával pod vedením Fotia potřebné misijní plány a texty. Jak se zdá, tyto texty byly zejména tří typů:

1. Texty oslavující (na základě děl raně křesťanských apologetů 2. a 3. století) řecké myšlení jako klíč k interpretaci a pochopení Svatého Pisma a křesťanského učení vůbec. Byla v nich zároveň zdůrazňována role Řeků při šíření křesťanství a odůvodňována světová hegemonie byzantské říše – sem lze zařadit: *List patriarchy Fotia katoliku Zachariáši*, *List bulharskému králi Borisi* a ŽK.

2. Vyznání víry a chronologický přehled sedmi ekumenických koncilů obsahující seznam heretiků na nich zavržených. Tyto přehledy koncilů jsou uvedeny v obou výše jmenovaných listech. Ve *Fotiově listu Zachariáši* (862) jsou uvedeny pouze čtyři koncily, ostatní tři koncily jsou toliko kladně zmíněny; všech sedm koncilů je popsáno ve *Fotiově listu Borisi-Michaelu* (864–865). V poslední vůli Konstantina Filozofa – *Pojednání o pravé víře* (869) – autor pouze decentně naznačil, že uznává rozhodnutí prvního nikajského koncilu, jakož i „ostatních bohulibých a pravověrných koncilů“; jejich přesný počet ovšem Konstantin neuvádí – manévruje tak mezi římskou koncepcí uznávající toliko prvních šest všeobecných koncilů a konstantinopolským pojetím uznávajícím ekumenický charakter také sedmého (2. nikajského) koncilu. V Metodějově vyznání víry (*professio fidei*) proneseném před papežským stolcem v Římě, jehož zkrácené znění je patrně uvedeno v první kapitole ŽM (885; *Vavřínek* 1963, 89), se hovoří o šesti (ne sedmi) obecných koncilech. Buď sám Metoděj, nebo autor jeho *Života* (možná Gorazd; *Trendafilov* 2005) tak zřejmě učinil církevně politický kompromis přihlášením se k pozici římské kurie.

11 Na tuto otázku existují protichůdné názory. Více např. DVORNÍK 1931, s. 64–65; DVORNÍK 1933, s. 80–81; DVORNÍK 1950, s. 108–125; TRENDAFILOV 2010, s. 32–33; proti tomu LEMERLE 1971, s. 95–96; OCHRIDSKI 1973, s. 153; dále také FLORJA 1981, s. 123.

3. Soubor biblických citátů, především ze Skutků apoštolů a z Žaltáře, potvrzující právo všech národů oslavovat Boha v rodném jazyce. Níže uvedu v chronologickém pořadí několik příkladů užívání těchto obecných citátů v písemných památkách cyrilometodějského cyklu – v ŽK, ŽM, *Pochvale Cyrila a Metoději*, v *Proglasu ke svatému evangeliu* a také ve staroslověnských překladech evangelií, žaltáře a Skutků apoštolů. Část z nich již byla uvedena v práci B. N. Florji (1981, 153); podrobnější srovnání uvedených památek provedl H. Goldblatt (2008, 143–147) a je obsaženo také v poznámkách J. Velikova (2012, 54). Vazbu papežských bul Hadriána II. a Jana VIII. na Konstantinovy argumenty v jeho řeči proti trojjazyčnickům v Benátkách (ŽK 16) potom přesvědčivě prokázal ve své monografii V. Vavřínek (1963, 66–78).

* Kniha žalmů 116:1 (117)

ŽK 16:¹² ХВАЛИТЕ Г҃А ВСИ ЕЗЫЦИ И ПОХВАЛИТЕ ЕГО ВСИ ЛЮДІЕ (Chvalte Boha, všechny národy, velebte ho, všichni lidé).

Žaltář Sinajský, hlaholská památka z 11. století: ХВАЛИТЕ Г҃Ѣ ВСИ ІАЗ҃ЦІ: (Chvalte všichni lidé).

List Jana VIII. Metoději z roku 879: [...] psalmista omnes amonet Dominum gentes laudare [...] (žalmista vyzývá všechny národy, aby chválily Pána).¹³

Bula *Industriae tuae* Jana VIII. z června 880: *Laudate Dominum omnes gentes et collaudate eum omnes populi* (Chvalte Hospodina všichni národové a velebte ho všichni lidé).¹⁴

Bula Hadriána II. Rastislavovi, Svatoplukovi a Kocelovi (ŽM 8):¹⁵ ВЪСХВАЛАТЬ Г҃А ВСИ ІАЗ҃ЦИ (Chváliti budou Pána všechny národy).

Bula Hadriána II. Rastislavovi, Svatoplukovi a Kocelovi (*Pochvala Cyrila a Metoději*):¹⁶ ХВАЛИТЕ Г҃А, ВСИ ІАЗ҃ЦИ, И ПОХВАЛИТЕ ЕГО, ВСИ ЛЮДИЕ (Chvalte Boha všechny národy a pochvalte ho všichni lidé).

*List Filipským 2:11

ŽK 16:¹⁷ И ВЪСАКЪ ЕЗЫКЪ ИСПОВѢТЬ И, ІАКО Г҃Ъ Іс Х҃Ъ ВЪ СЛАВѢ Б҃Ѣ ѠЦ҃Ѣ (A každý jazyk ať vyznává, že Ježíš Kristus je Pánem v slávě Boha Otce).

Bula Jana VIII. *Industriae tuae* z června 880: *Omnis lingua confiteatur, quia dominus noster Iesus Christus in gloria est Dei Patris*. (Každý jazyk ať vyznává, že náš pán Ježíš Kristus jest v slávě Boha Otce).¹⁸

Bula Hadriána II. Rastislavovi, Svatopluku a Kocelovi (*Pochvala Cyrila a Metoděje*): ВЪСАКЪ ІАЗ҃КЪ ІСПОВѢТЬ, ІАКОЖЕ Г҃Ъ Іс Х҃Ъ ВЪ

СЛАВѢ Б҃Ѣ ѠЦ҃Ѣ (Každý jazyk nechť vypoví, že Pán Ježíš Kristus [je] ve slávě Boha Otce).¹⁹

*Skutky apoštolů 2:11

Bula Jana VIII. *Industriae tuae* z června 880: [...] *et apostoli repleti Spiritu sancto locuti sunt omnibus linguis magnalia Dei* (a apoštolové naplněni Duchem Svatým mluvili všemi jazyky o velikých dílech božích).²⁰

Bula Hadriána II. Rastislavovi, Svatopluku a Kocelovi (ŽM 8): ВЪСИ ВЪЗГ҃АТЬ ІАЗ҃КЪІ РАЗЛИЧНИ ВЕЛИЧІА БОЖІА, ІАКОЖЕ ДАТЬ ІМЪ С҃҃҃И Д҃Х҃Ъ ІѠВѢЩАВАТИ (Všichni budou mluvit o velikých skutcích božích různými jazyky, jak jim dá odpovídati Duch svatý).²¹

*Evangelium podle Matouše 5:45

O použití tohoto evangelijního citátu ve *Fotiově listu katoliku Zachariáši* a v *Benátské řeči Konstantina* v ŽK 16 bylo už pojednáno výše.

V této souvislosti chci opět upozornit na dlouhý citát z Prvního listu apoštola Pavla Korintským (1K 14:5–40) v ŽK 16,²² totiž na jeho místo v celkovém souboru moravských písemných památek (srov. *Daniel-Rops 1982, 379–380*). Přesněji řečeno, pokud ukážeme v této souvislosti na několik podobných citátů, které se nacházejí v jiných dílech z epochy Konstantina-Cyrila a Metoděje.

Tak například v bule Jana VIII. *Industriae tuae* z června 880 je obsažen citát z Prvního listu Korintským 14:4,²³ který, jak se domníváme, je inspirován citátem 14:5–40 z *Benátské řeči*. K tomu je potřeba ještě uvést, že v krátkém Apoštolu (aprakos apoštolář) jsou zařazeny dva krátké citáty z téže kapitoly Pavlova listu (20–25 a 1–5) a citát z kapitoly 13:11–13; mimo uvedené byla pasáž ze zmíněného listu (1K 14:6–19) zařazena také do staroslověnského mešního Apoštolu – pasáž se četla ve čtvrté po svátku Pjatidesjatnici (srov. *Penev 1989, 315; Christova Šomova 2004, 236–237*).

Jak je patrné, všechny uvedené citáty zmíněného komplexu textů se točí kolem Apoštolu, obzvláště kolem veršů 14:5–40 Prvního listu Korintským uvedených v ŽK 16. První verš (byť i ne celý) z třinácté kapitoly tohoto Pavlova listu, jež je nazývána Hymnus lásky (verše 1–13), je první verš citovaný také v proslulém *Proglasu (Předzpěvu ke svatému evangeliu)* Konstantina Filosofova:²⁴ ІАКО МѢДЬНА ЗВОНА ГЛАСЪ СЛЫШИТЕ. V *Proglasu* jsou i jiná místa, která jsou shodná s ŽK. Srovnajme například citované v něm verše z Prvního listu Korintským (14–19: 54) ІАКО СЛОВЕСЪ ПАТЬ ХОШТѢ ІЗДАРЕШТИ [...] ДА И БРАТІА ВСѢ РАЗД҃МБИК҃Ъ, НЕЖЕ ТЪМЪ СЛОВЕСЪ НЕРАЗД҃МЪНЪ s citátem v *Benátské řeči* ŽK 16: НЪ ВЪ Ц҃РКВИ Ё СЛОВЕСЪ ХОЦЮЪ ДМѢМЪ МОИМЪ ГЛ҃ТИ, ДА ИНЫ НАД҃ЮЮ, НЕЖЕЛИ ТЪМЪ СЛОВЕСЪ ЕЗЫКѢ; „[...] ale ve sboru chci (raději) pronést pět slov svým rozumem, abych použil jiné, než deset tisíc slov jazykem.“ V *Stěpčanském Apoštolu*, rukopisu z 12. století, má tento citát znění bližší *Proglasu*: НЪ ВЪ Ц҃РКВИ ХОЦІА ПАТЬ СЛОВЕСЪ

12 Žitije Konstantina, s. 106.

13 *Epistolae*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, č. 81, s. 193.

14 *Tamtéž*, č. 90, s. 207.

15 Žitije Mefodija, s. 150.

16 *Pochvalnoje slovo Krillu i Mefodiju*, ed. R. Večeřka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 172–173.

17 Žitije Konstantina, s. 109.

18 *Epistolae*, č. 90, s. 207.

19 *Pochvalnoje slovo Krillu i Mefodiju*, s. 172.

20 *Epistolae*, č. 90, s. 207.

21 Žitije Mefodija, s. 150.

22 Žitije Konstantina, s. 107–108.

23 *Epistolae*, č. 90, s. 207.

24 Citáty z *Proglasu* uvádím podle rekonstrukce R. Jakobsona (Jakobson 2000, s. 111); ke struktuře a literárním specifikům *Proglasu* viz TOPOROV 1995, s. 19–66.

УМОМЪ ГЛ҃ТИ ДА ИНЫЯЖ НАД҃УА НЕЖЕЛИ ТЪМЖ СЛОВЕЦЪ Ж҃УКОМЪ
(Penev 1989, 279).

V ŽK 15²⁵ se nacházejí i další dva citáty, které jsou ve svém entuziastickém misionářském patosu téměř shodné s citáty z proroka Izaiáše v Prvním listu Korintským: И ѿвръзаше се, по прѣрчьскомѹ словеси, ѡша гл҃хѹи (Iz 35:5) a и езыкѹ яценъ вѣи гл҃гнивѣи (Iz 32:4). Stejný citát čteme také v *Pochvale Cyrilu Filozofu* od Klimenta Ochridského: изыашнѣи пророчьскы языка гл҃гнива (Ochridski 1973, 426) a podobně zní i citát z Iz 29:18 v *Proglasu* (Jakobson 2000, 110).

Lze tedy vyvodit, že všechny texty, které jsme zde podrobili analýze, potvrzují, že v období let 861–863 se v Konstantinopoli uskutečňovala příprava řady textů, které byly určeny pro potřeby církevně politických misí do sousedních pohanských zemí nebo zemí nevyznávajících byzantskou ortodoxii, a jež byly sjednoceny do několika tematických celků. Lze předpokládat, že tyto misijní texty vznikly mezi členy sboru intelektuálů vedených Fotiem, kam patřili nejlepší žáci patriarchova „studijního kroužku“ (ὁ σοφὸς ἐκεῖνος χορὸς, „doslova náš vědecký sbor“), jenž se scházel v jeho domě. O tomto kroužku Fotios píše s upřímnou hrdoostí a zadostiučiněním (ale i se zármutkem nad jeho ztrátou) papeži Mikulášem I. ve své obsáhlém listu, který koncem léta 861 přivezl do Říma vedoucí císařské kanceláře Leon. Je zajímavé, že učitel v něm věnuje velkou pozornost nejenom vědecké fundovanosti jednotlivých členů kroužku, ale i jejich morální čistotě:

„Když jsem byl doma, bylo pro mne tím největším potěšením sledovat zaujetí mých žáků pro studium, zanícení, s nímž kladli otázky, jejich rétorická cvičení, jimiž si osvojovali návyky lehké formulace myšlenek. Radostí mi bylo vidět úspěchy těch, kteří zdokonalovali svůj um v matematických úlohách, a těch, kteří třbili svůj rozum logickými metodami, i těch, kteří prostřednictvím teologie pozvedli svou mysl v duchovní rozpoležení, jež je korunou veškerého poznání. Takový byl můj stálý domácí kroužek. Když jsem, a to bývalo často, odcházel na císařský dvůr, provázeli mne prosbami, abych se tam dlouho nezdržoval (byl jsem totiž poctěn privilegiem sám si určovat čas mnou trávený u dvora). Při návratu mne již u vrat vítal náš vědecký kroužek. Ti, kteří se díky svému výjimečnému talentu těšili mé velké důvěře a volnosti, vyčítali mi zpoždění, jiní se spokojili jen s přivítáním, další pak považovali za postačující ukázat, že i oni jsou rádi, že se mne dočkali. A tak se dělo v kroužku, v němž vzájemné vztahy nebyly podrývány schválnostmi, rozvráceny závisť ani otupovány pohrdáním.“ (Rossejkin 1915, 152–153)

V době vytvoření dopisu už pravděpodobně byli členové někdejšího Fotiova kroužku církevními nebo světskými hodnostáři či úředníky státního aparátu. Mezi nimi s ohledem na svou diplomatickou a vědeckou autoritu zaujímal významné místo Konstantin Filozof, který už dříve vykonával funkci knihovníka (*chartofylaka*) v chrámu Boží Moudrosti, kde spravoval patriarchální archiv (Dvornik 1933, 49–56), později pak přednášel filozofii na vysoké škole v hlavním městě a získal nemálo misionářských a diplomatických zkušeností.

Co se týká výše představených citátů a textů s nimi spojených, lze říci následující. Námi představený komplex bohoslužebných a vzdělávacích textů vytvořený sborem pracovníků kolem Fotia vytvořil, zdá se, jako celek specifický „jazykový prototyp“,

kteřý pak byl přizpůsobován konkrétním místním a časovým podmínkám, v nichž byl následně použit (srov. zásadní teoretické pojednání o jazykovém prototypu B. A. Uspenského, 1965). Tento „ideální jazyk“ začal být používán už ve Fotiově misionářské škole a postupně pak byl dotvářen do své konečné podoby v Arménii, Rusku, na Velké Moravě, v Panonii, Římě, Benátkách, nemluvě o nepřekonatelné slovansko-byzantské syntéze v Bulharsku v dobách krále Borise-Michaela a cara Simeona. Přitom stejné citáty a fráze byly používány v různých textech; například citát z Matoušova evangelia 5:45 použil sám Fotios ve svém *Listu katoliku Zachariáši*, potom se k němu vrátil Konstantin v polemice s trojjazyčníky v Benátkách, také autor ŽK zařadil významnou část úryvku z této polemiky do nového hagiografického diskursu a hagiografická polemika s trojjazyčníky se po 16. století dochovala také v 16 rukopisech (samostatně nebo jako součást různých kompilací) jako součást (staro)ruské rukopisné tradice (Ochridski 1973, 50–57).²⁶ Pokud bychom použili terminologii současné epistemologie, mohli bychom hovořit o modelu a reprezentaci (Vartofskij 1988): modelová abeceda byla tvořena a osvojována ve Fotiově „kroužku“ a její, většinou literárně-knižní reprezentace byla potom realizována během misijní činnosti.²⁷

Vzniká přirozeně otázka: jaké skutečnosti svědčí o Fotiově účasti na přípravách textů pro budoucí misionáře a diplomaty? Jako důkaz lze uvést některé Fotiovy výroky. Není přitom nezajímavé, že se všechny nacházejí v díle obvykle nazývaném *Amfilochia*, jež Fotios napsal až poté, co byl svržen z patriarchální stolice. Dílo obsahuje (možná fiktivní) dialog 329 Fotiových odpovědí na otázky metropolity Amfilochia z maloasijského Kyziku, které jsou v díle uspořádány nesystematicky. Obsahově sice pojednávají o poměrně rozsáhlém okruhu problémů, nicméně celé tři čtvrtiny z nich jsou věnovány biblické exegesi. Pro naše účely vybereme dvě z těchto otázek a odpovědí – na jednu z nejobtížnějších otázek diskutovaných v zápasech o uctívání ikon, totiž, které ze zobrazení Krista odpovídá skutečnosti, když ho malíři Řekové, latiníci, v Egyptě i v Indii zobrazují pokaždé jinak, Fotios odpovídá: „Ale evangelium také existuje v různých jazycích, kříž je zobrazován různě a i obřady jsou slouženy různými způsoby, přesto to nebrání v (jejich) uctívání.“ (Rossejkin 1915, 227).

Fotiovo tvrzení, že evangelium existuje v různých jazycích, opakuje i Konstantin ve své polemice s trojjazyčníky v Benátkách (ŽK 16). Filozof v ní vypočítává národy, které mají vlastní písmo a oslavují Boha v rodném jazyce – Armény, Peršany, Abcházce, Gruzíny, Sugdy (Sogdijce), Góty, Avary, Tursy, Chazary, Araby, Egypťany, Syřany a mnohé další (Florja 1981, 89). Je možné, že se Fotios dozvěděl o existenci evangelních překladů u těchto národů ze zprávy a ústního vyprávění Konstantinova po jeho návratu z chazarské misie. V Konstantinově výčtu se nachází Egypt, nikoli však Indie; můžeme ale předpokládat, že ta byla v ŽK zařazena mezi nezmiňené „další mnohé národy“ – zdá se, že jak Fotios, tak i Konstantin v tomto ohledu navazovali na starší patristickou tradici, kterou máme doloženu například v homiletickém díle nejvýznamnějšího východního církevního otce Jana Zlatoustého:

²⁶ Pro srovnání uvedme, že nejrozsáhlejší ze všech Konstantinových polemik v ŽK – polemika s Chazary – se dochovala jen v 13 opisech.

²⁷ srov. Konstantinovu apelaci v *Proglasu*: ПРИНО СЛАВИТЕ БОГА ПРВИМОСТІВНА, КЪНИЖЬНАМИ ВЪСЕГДА ГЛ҃ГНІВНА (JAKOBSON 2000, s. 113)

²⁵ Žitije Konstantina, s. 102.

V 35. homilii věnované prvnímu listu apoštola Pavla Korintským (14:15) Jan Zlatoústý píše: „Kolik různých jazyků je ještě na světě, a žádný z nich není němý,²⁸ to jest tolik rozličných jazyků, tolik nářečí, Skytů, Thráků, Římanů, Peršanů, Maurů, Indů, Egyptanů a mnohých dalších národů [...]“ (Zlatoust 2005, XII, 1).

V řeči na homilii Jana Zlatoústého pronesené pravoslavným Gótům roku 399 několik dní po velikonočních svátcích v chrámu ap. Pavla v Konstantinopoli (ještě před ním pronesl kázání v góštině gótský kněz) patriarcha mj. pravil: „Kde je učení rybářů a stavěčů stanů? Netoliko v Judeji, ale i v jazyku cizím, jak jsme dnes slyšeli. Září světleji než slunce. Skytové, Thrákové, Sauromati (Sarmati), Mauři, Indové, a dokonce i obyvatelé nejvzdálenějších končin světa – ti všichni v lásce k moudrosti si do vlastní řeči přeložili tytéž svaté myšlenky – Slovo boží [...]“ (Zlatoust 2005, XII, 1; Kuev 1967, 72, pozn. 2).²⁹

Další doklad svědčící o hluboké spoluúčasti Fotia na intenzivní misionářské činnosti byzantské říše vešel ve známost teprve nedávno díky studii A. A. Alexejeva, který v rukopisu RNB, F. l. 461 s různoučtením v rukopisu RGB, sbír. Rumjanceva, № 28 (oba rukopisy pocházejí z konce 14. nebo začátku 15. století) identifikoval a přetiskl slovanský překlad 152. odpovědi z *Amfilochii* (Alexejev 2004, 374–378). Fotios v ní uvádí deset příčin, proč se v biblických knihách nacházejí některá místa, jejichž smysl není jasný. Všechny příčiny mají podle něj původ ve zvláštnostech židovského jazyka, které vyvolávaly nejasnosti a nepochopení ze strany řeckých překladatelů. Zde jsou některé z nich: 1) jakýkoliv jazyk při překladu ztrácí svou specifickou podobu; 2) překladatelé nerozlišovali synonyma židovského jazyka; 3) některá židovská slova zůstala v řečtině nepřeložena; 4) pravopis tečky, nebo čárky; 5) rozdíl mezi psanou formou a přízvukem; 6) nerozlišování jednotného a množného čísla; 7) spojování osob; 8) neshoda rodových kategorií; 9) metaforické užívání jazyka jako bariéra bránící pochopení Písma Svatého; 10) židovský text je zapsán pomocí symbolů, které nejsou pro cizince pochopitelné; je zajímavé, že poslední bod se vyskytuje pouze v publikovaném církevněslovanském rukopisném překladu, nikoliv ve Fotiově řeckém originálu *Amfilochii* (Alexejev 2004, 375–377).

Otázky metodiky překladu biblických textů hrály nepochybně velkou roli v překladatelské práci Fotiova „kroužku“ a je pravděpodobné, že tato odpověď z jeho *Amfilochii* odráží jeho vlastní pozorování při práci nad židovsko-řeckými překlady Písma, jakož i diskuse, které se svými žáky vedl. Tyto se pak odrazily také v názorech prvních slovanských teoretiků překladu. Podle Vaillanta (1948), se v *Hilferdingově makedonském cyrilském listu* (datován mezi 10.–12. stol.) zachovala část traktátu Konstantina-Cyrila o umění překladu, z něhož vyplývá, že Filozof znal syrský nestoriánský překlad evangelií. Konstantinovy názory a příklady použité v *Hilferdingově listu* zřejmě ovlivnily teorii překladu Jana Exarcha Bulharského, formulovanou v jeho předmluvě k překladu *Bohosloví* Jana z Damašku (Matchauzerova 1976, 29–37; Dobrev 1981). Jan v ní věnuje značnou pozornost neshodám rodových kategorií při překladu mezi jazyky a uvádí odpovídající příklady. Je možné, že prvotním impulzem pro formulaci vlastních gramatických názorů byla pro tohoto starobulharského

28 „Když nuže význam zvuku (jeho řeči) neznám, budu pro toho, kdo hovoří, cizím člověkem (barbarem) [...] A on řekne: Každý je mi barbarem a já jemu – (to řekne) však nikoliv kvůli přirozenosti (vlastnostem) jeho řeči, ale kvůli naší neznalosti.“

29 Tyto příklady ještě i s jinými méně konkrétními shromáždil J. VELIKOV (2010, s. 202–204).

literáta shodná pasáž ve stati Fotiově (Alexejev 2004, 377). Lze jen konstatovat, že další srovnání stati Fotia s dalšími cyrilometodějskými a preslavskými texty (zejm. s překladem traktátu Gregoria Cheiroboska *O poetických figurách* zařazeným ve *Sborníku* z roku 1073) by jistě vneslo ještě více světla na gramatické a překladatelské koncepty prvních slovanských literárních tvůrců.

Z našeho rozboru vyplývá, že jak *List Fotia katolíku Velké Arménie Zachariáši*, tak misijní díla Konstantina Filozofa byly výsledkem činnosti skupiny lidí kolem konstantinopolského patriarchy Fotia. Tato skupina však ve skutečnosti jen pokračovala v tradicích původního Fotiova „vzdělávacího kroužku“, který nejen působil edukačně na své okolí, ale také vytvářel pro politické, resp. misijní potřeby byzantské říše určitý jednotný „prototypický jazyk – jazykový prototyp“. Součástí koncepce tohoto „jazyka-prototypu“ byla i abeceda – hlaholice, kterou před 1150 lety vytvořili a na Velkou Moravu přinesli bratři ze Soluně, Konstantin-Cyrl a Metoděj.

Zkratky

- ASS *Evangeliarum Assemani. Codex Vaticanus. 3 slavicus glagoliticus*, Tomus II, ed. Josef Vajs – Josef Kurz, Pragae 1955.
- MAR *Pamjatnik glagoličeskoj pis'mennosti, Mariinskoe evangelie, s primečanijami i priloženijam*, ed. Vatroslav Jagić, Graz 1960.
- ZOGR *Quattour Evangeliorum Codex Glagoliticus*, ed. Vatroslav Jagić, Graz 1954.

Při překladu dodatečně využito

- Epistolae*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, s. 137–253.
- Pochvalnoje slovo Krillu i Mefodiju*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 167–176.
- Žitije Konstantina*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 57–115.
- Žitije Mefodija*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 134–163.

Prameny

- ARISTOTEL', *Ritorika*, in: Aza A. Taxo-Godi, *Antičnye ritoriki*, Moskva 1978.
- Bible*. Česká biblická společnost, 14. vyd. Praha 2008.
- Biblija*. Knigi Svjaščennogo Pisanija Vetxogo i Novogo Zaveta v ruskom perevode s priloženijami, Brjussel' 1989.
- Fotija, svjatejšego patriarxa konstantinopol'skogo, pis'ma k Georgiju, arxiepiskopu nikomidijskomu*, *Xristianskoe čtenie*, izdavaemoe pri Sanktpeterburgskoj duxovnoj akademii 3, Sankt-Peterburg 1845.

FOTIJ, *O grobe Gospoda našego Iisusa Xrista i drugie malye tvorenija*, Pravoslavnyj palestinskij sbornik, Vyp. 31, Sankt-Peterburg 1892.

FOTIUS, *Fotii Bibliotheca seu Myriobiblion* [online]. Photius: Bibliotheca. Table of contents, 2002 [cit. 23. 5. 2014]. Dostupné z: http://www.tertullian.org/fathers/photius_01toc.htm

Johanni Chrisostomi Homilien über die Briefe des hl. Apostels Paulus II, Homilien über den ersten Brief an die Korinther, in: *Ausgewählte Schriften*, V, ed. Valentin Thalhoffer, Kempfen 1881.

Kliment Ochridski, *Prostranni žitija na Kiril i Metodij. S"brani s"činenija*, 3, ed. Christo Kodov – Bonju Stojanov Angelov, Sofija 1973.

Tvorenija, svjatogo Otca našego Ioanna Zlatousta, archiepiskopa konstantinopol'skogo, t. 10, kn. 1, ed. Maksim Ispovednik, Barnaul 2005. [online]. Pravoslavnaja onlajn-biblioteka. Svjatootečeskoe nasledie [cit. 23. 5. 2014]. Dostupné z: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/zlatoust/tom_10_1/

Literatura

Anatolij ALEXEJEV, *Grammatičeskaja stat'ja patriarcha Fotija v slavjanskom perevode*, Trudy otdela drevnerusskoj literatury 55, Sankt-Peterburg 2004, s. 374–378.

Milton ANASTOS, *The Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantin and Methodius*, Harvard Slavic Studies, 1954, s. 11–38.

Milton ANASTOS, *Studies in Byzantine Intellectual History*, London 1979.

Viada ARUTJUNOVA FIDANJAN, *Armjano-vizantijskaja kontakt'naja zona (X–XII vv.)*, Rezul'taty vzaimodejstvija kul'tur, Moskva 1994.

Viada ARUTJUNOVA FIDANJAN, *K voprosu ob avtorstve "Poslanija k Zacharii"*, in: Vizantijskie očerki: trudy rossijskich učenykh XIX-mu kongressu vizantinistov, Moskva 1996.

Viada ARUTJUNOVA FIDANJAN, *Mnime real'nosti bogoslovskoj polemiki v Armenii v IX v.*, in: Tatjana N. Džakson (red.), *Drevnejšie gosudarstva Vostočnoj Evropy: 2003 god*, Mnime real'nosti v antičnykh i srednevekovykh tekstach, 2005, s. 5–12.

Viada ARUTJUNOVA FIDANJAN, *Identičnost' na styke ètnosa i konfessii*, in: *Istoričeskie mify i nacional'naja identičnost'*, Moskva 2007.

Viada ARUTJUNOVA FIDANJAN, *Pravoslavnye armjane i armjano-vizantijskaja kontakt'naja zona*, Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tichonovskogo universiteta III, Filologija, vyp. 3 (17), 2009, s. 7–18.

Viada ARUTJUNOVA FIDANJAN, *Polemika meždu chalkidontami i monofizitami i perepiska patriarcha Fotija*, Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tichonovskogo gumanitarnogo universiteta, Serija I, Bogoslovie, Filosofija, vyp. 2 (30), 2010, s. 23–33.

Evgenij AFONASIN, *Kliment Aleksandrijskij i ego vremja*, in: *Kliment Aleksandrijskij*. Stromaty, jnigi 1–3, Sankt Peterburg 2003.

Ivan BOŽILOV, *Car Simeon Veliki (893–927). Zlatnijat vek na srednevekovna B"lgarija*, Sofija 1983.

Viktor BYČKOV, *Èstetika pozdnej antičnosti II–III veka*, Moskva 1981.

Gustav CARLSSON, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*, Uppsala 1962.

Henri DANIEL-ROPS, *Ključ k ponimaniju Sv. Pisanija*, Bruxelles 1982.

Jean DAROUZES, *Epistoliers Byzantines de X-e siècle*, Paris 1960.

Ivan DOBREV, *S"d'rža li Makedonskijat kirilski list otk"s ot proizvedenie na Konstantin Filosof-Kiril za prevodačeskoto izkustvo?*, Starob"lgarska literatura 9, 1981, s. 21–33.

František DVORNÍK, *La carrière universitaire de Constantin de Philosophe*, Byzantinoslavica III. 1931

František DVORNÍK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Commission byzantologique de l'Institut slave, Prague 1933.

František DVORNÍK, *Photius et réorganisation de L'Académie patriarcale*, Analecta Bollandiana 68, Bruxelles 1950.

Boris N. FLORJA, *Vstupitel'naja stat'ja*, in: Boris N. Florja, *Skazanija o načale slavjanskoj pis'menosti*, Moskva 1981.

Harvey GOLDBLATT, *On the Nature and Funcion of Vita Constantini XVI and Speaking in Tongues in the Cyrillo-Methodian Langage Question*, in: Harvey Goldblatt (ed.), *Slavia Orthodoxa & Slavia Romana. Essays Presented to Riccardo Piccio by his students on Occasion of his Eighteith Birhday*, 7th September 2003, Conecticut – New Haven 2008.

Iskra CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol v slavjanskata r"kopisna tradicija*, T. 1, Izsledvane na biblejskija tekst, Sofija 2004.

Roman JAKOBSON, *Proglas k"m Evangelieto na sv. Konstantin*, in: Roman Jakobson, *Ezik"t na poezijata*, Sofija 2000.

Karen JUZBAŠJAN, *Armjanskije gosudarstva èpochi Bagratidov i Vizantija v IX–XI vv.*, Moskva 1988.

Kujo KUEV, *Černorizec Chrab"r*, Sofija 1967.

Paul LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971.

Jurij LOTMAN, *Izbrannye stat'i v trech tomach*, T. 1, Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury, Tallin 1992.

František Václav MAREŠ, *Nejstarší doklad slovanské prosódie časoměrné*, Slavjanskaja filologija 1958, s. 308–315.

Svetla MATCHAUZEROVA, *Drevnerusskie teorii iskusstva slova*, Acta Universitatis Carolinae, Philologica 63, Praha 1976.

Ioann MEJENDORF, *Vvedenie v svjatootečeskoe bogoslovie*, N"ju Jork 1985.

Pen'ó PENEV, *K"m istorijata na kirilo-metodievija starob"lgarski prevod na Apostola*, Kirilo-Methodievski studii 6, Sofija 1989.

- Ricardo PICCHCIO, *VS and VM's Pauline Connotations of Cyril and Methodius' Apostolship*, *Palaeobulgarica* 7/1, 1982, s. 112–118.
- Fedor ROSSEJKIN, *Pervoe pravlenie Fotija, patriarcha konstantinopol'skogo*, Sergiev posad 1915.
- Sergej SEVER'JANOV, *Sinajskaja psal'tyr', glagoličeskij pamjatnik XI veka*, Graz 1954.
- Sava SIVRIEV, *Oratorskoto umenie v"v Venecianskata reč na sv. Kiril Slavjanob"lgarski*, in: Sava Sivriev, *Ekzegezi: Iz istorijata na b"lgarskata literatura*, Sofija 2012.
- TATIAN, *Reč' protiv èllinov*, in: G. Preobraženskij – Aleksej G. Dunaev, *Sočinenija drevnich christianskich apologetov*, serija *Antičnoe christianstvo*, Istočniki, s. 10–49. Sankt Peterburg 1999.
- Vladimir TOPOROV, *Slovo i Premudrost' ("logosnaja struktura")*: *Proglas Konstantina Filosofa (k kirillo-mefodievskomu naslediju na Rusi)*, in: Vladimir Toporov, *Svjatost' i svjatye v ruskoj duchovnoj kul'ture*, Tom I, *Pervyj vek christianstva na Rusi*, Moskva 1995, s. 17–66.
- Christo TRENDAFILOV, *Gorazd v Prostrannoto žitie na Metodij, Preslavska knižovna škola*, t. 8, *Izsledvanija v čest na doc. d-r Marija Tichova*, Šumen 2005, s. 69–83.
- Christo TRENDAFILOV, *L"v Matematik i Konstantin-Kiril*, in: Pavel Georgiev a Valentin Kule (ed.), *Aky b"čela ljubodjal'na. Jubileen sbornik v čest na doc. d-r Cvetanka Janakieva*, Šumen 2010, s. 29–34.
- Boris USPENSKIJ, *Strukturnaja tipologija jazykov*, Moskva 1965.
- André VAILLANT, *La préface de l'Évangélaire veux-slave*, *Revue des études slaves* 24, 1948, s. 5–20.
- Marks VARTOFSKIJ, *Modeli. Repräsentacija i naučnoe ponimanie*, Moskva 1988.
- Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, Praha 1966.
- Vladimír VAVŘÍNEK, *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, Praha 1963.
- Julian VELIKOV, *Venecianskijat disput v Prostrannoto žitie na Kiril i audietur et altera pars*, *Preslavska knižovna škola*, t. 11, Šumen 2010.
- Julian VELIKOV, *Venecianskijat disput na sveti Kiril Filosof v svetlinata na antičnata ritorika*, *Starob"lgarskata r"kopisna kniga-s"dba i missija. V pamet na prof. Kujo Kuev po slučaj 100-godišninata ot roždenieto mu*, Veliko T"rnovo 2012.
- Elena VELKOVSKA, *Nabljudenija v"rchu stroeža na "Pochvalno slovo za Kiril" ot Kliment Ochridski*, *Kirilo-Metodievski studii* 1, Sofija 1981.

SLOVANSKÁ BOHOSLUŽBA NA VELKÉ MORAVĚ A JEJÍ HYMNOGRAFICKÉ KOMPONENTY

Marija Jovčeva

The matters, concerning the use of hymnography in the practice during the Moravian Mission, are discussed in the context of the more general problems, regarding the Slavonic liturgy, performed by Cyril and Methodius and their disciples. Apart from data from the literary and documentary sources, also reviewed are a number of general philological, literary and liturgical considerations. In this report, I join the opinion, expressed mainly by liturgists, that the cultural and historical, and the liturgical situation in the Western Slavonic lands do not suggest the presence of hymnographic offices in Slavonic. In the light of this concept, the report discusses the origin of a number of non-translated hymnographic works (mainly offices, celebrating Slavonic or more rare Western saints), which, in various publications, are referred to the Moravian period of the activities of Cyril and Methodius and their disciples.

Key words: Great Moravian Mission of Cyril and Methodius, Slavonic liturgy in Great Moravia, Byzantine and Slavonic hymnography, cult of Sts. Cyril and Methodius

Klíčová slova: cyrilometodějská velkomoravská misie, slovanské písemnictví na Velké Moravě, byzantská a slovanská hymnografie, kult sv. Cyrila a Metoděje

Slovanská bohoslužba v období velkomoravské misie ve světle cyrilometodějských pramenů

Otázky užívání slovanské hymnografie v období velkomoravské misie souvisí v první řadě s problematikou bohoslužby, již věrozvěstové Konstantin-Cyryl a Metoděj se svými žáky praktikovali. Dilema tkví nejen v tom, zda šlo o obřad typu byzantského či latinského, ale i v dalších konkrétních otázkách. Pokud se například soluňští bratři drželi byzantské liturgické tradice, zůstává otázka, jakou variantu bohoslužby praktikovali – klášterní, v níž hymnografie zaujímá centrální postavení, nebo farní?¹ Identická otázka vyvstává i ve vztahu k latinskému obřadu, v němž se také vyskytovaly různé lokální varianty. Díky stoleté badatelské tradici se nashromáždilo množství literatury, která obsahuje různorodé a někdy protichůdné názory či hodnocení.² Argumentace badatelů je založena především na následujících oporách: na údajích z cyrilometodějských památek, na textologických faktech (tj. na užívání určitých specifických výrazů a západoslovanských elementů lexikálně i jiné jazykové roviny v některých bohoslužebných textech) a konečně na nepřímých důkazech a úvahách kulturněhistorického, církevněprávního a liturgického charakteru. Vzhledem k šíři daného tématu a různorodosti relevantních dat se pozastavíme pouze nad některými aspekty. Soustředíme se na liturgickou stránku dané problematiky a na specifika hymnografie. Právě tyto oblasti zůstávají v pracích o bohoslužbě uvedené soluňskými bratry na Velkou Moravu opomíjeny. Otázky spojené s jazykovými zvláštnostmi lexikonu a frazeologie nejstarších hymnických textů si všimát nebudeme, neboť sporadický výskyt moravismů, resp. „panonismů“ je typický i pro řadu autorských a překladových děl žáků Cyrila a Metoděje.

Lokalizace řady lexémů z této skupiny je dodnes předmětem diskuze.³ Přítomnost zmíněných elementů v překladových i originálních textech, které se objevily v Bulharsku po r. 886, je badateli objasňována jako dědictví moravsko-panonského období rozvoje slovanského knižního jazyka (*Dobrev 1993*, 108–109).⁴ To se zdá pravděpodobné tím spíše, že řidké „západoslovanismy“ jsou typické především pro biblické, hymnické a homiletické texty. Jejich používání lze považovat za stylistický prvek jazyka představitelů „vysokých žánrů“ středověké literatury. Jediná hymnografická památka, u níž se předpokládá západoslovanský původ, *Pražské zlomky hlaholské*, obsahuje ve srovnání s archaickými bulharskými opisy téhož textu mladší inovace, proto je problematické spojovat ji přímo s velkomoravskou cyrilometodějskou tradicí (*Jovčeva 2001a*, 51–72).

S ohledem na zkoumanou problematiku jsou pro náš účel nejhodnotnějšími prameny díla zasvěcená slovanským věrozvěstům Konstantinu-Cyrylovi a Metoději a také dokumenty papežské kanceláře. I zde se však badatelé potýkají se značnými problémy, a to zejm. kvůli nevyjasněnému datování některých důležitých památek, kvůli předpokládanému vzájemnému ovlivňování těchto památek, pozdnímu vzniku nejstarších rukopisů

3 K tomu viz J. RUSEK 1969, s. 150–156; G. POPOV 1985, s. 144; I. DOBREV 1993, s. 108–111; R. STANKOV 2006a, s. 29–52; R. STANKOV 2006b, s. 261–287; R. STANKOV 2008, s. 40–70 aj.

4 K těmto elementům patří např. dvojnásobné použití adjektiva *КРИЖИМЪ* v megaakrostihu z cyklu biskupa Konstantina Preslavského na dny Velkého půstu, nebo západoslovanská forma slova *МОШЕСТВО* v akrostichu z cyklu 6 adventních tripsesnečů, tj. kánonů o třech pisních na Narození Páně Klimenta Ochridského (srov. G. POPOV 1985, 144). Dále je možno uvést i příklady z textů, jejichž překlad lze jen stěží vztáhnout k překladatelské činnosti Konstantina-Cyryla a Metoděje vč. okruhu jejich západoslovanských následovníků, jako kupříkladu *МОШЕВЪ* v překladovém kánonu sv. Barboře (4. prosince), *НАГЛО* a *БРАТРИЕ* v překladových tropariích Oktoichu. Upomínky na trojazyčnický a také na rozeznání stáda heretiky a pronásledování ze strany protivníků aj. se vyskytují také v textech vytvořených v Bulharsku nedlouho po příchodu žáků slovanských věrozvěstů, kdy vzpomínky na velkomoravskou misii byly ještě v živé paměti. Podle mínění jiných odpovídají aktuální situaci v Bulharsku za vlády knížete Vladimíra-Rasate (889–893). Některé z těchto upomínek obecného charakteru (hovorečích o strádání autora nebo autorů a pronásledování ze strany protivníků) představují ustálené klíše byzantských hymnických textů, napsaných ikonoduly v období bojů proti obrazoborectví (srov. např. K. NICHORITIS 2003, s. 36–45).

1 O dvou základních typech byzantské bohoslužby více M. SKABALLANOVIČ 1995, s. 372–410; R. TAFT 2003; A. PENTKOVSKIJ 2004, s. 380–386. Termín „slovanská bohoslužba“ používám podmíněčně, neboť z hlediska historické liturgiky takovýto druh bohoslužby neexistuje; máme tím na mysli bohoslužbu ve staroslověnském jazyce.

2 Bibliografický přehled viz A. PENTKOVSKIJ 1998, s. 36–39; S. TEMČIN 2004, s. 19–20; G. POPOV 2003, s. 401–403; K. STANČEV 2008, s. 89–94.

dvou základních hagiografických děl – *Života Konstantinova* a *Života Metodějova*⁵ či dvojznačnosti a diplomatickému charakteru lexikonu atd. Komplikace vyvolává i odlišnost západní a východní liturgické tradice a terminologie s tím spojené, jakož i mnohoznačnost slova služba (служба): fec. ἀκολουθία; stsl. *послѣдование, служба*. V ustávaní se východní pravoslavné staroslověnské, resp. církevněslovanské praxi toto slovo označuje v úzkém smyslu jak hymnickou službu, tak eucharologický pořad (tzv. činy, bohoslužebné pořady včetně sedmi svátostí) a Božskou liturgii, tj. eucharistickou bohoslužbu (Λειτουργία, Θεία; *Eyaggelos* 1966, 179–195.), které jsou na rozdíl od hymnické služby možné i mimo chrám a mimo denní cyklus bohoslužeb.⁶ V širokém smyslu se termínu služba užívá pro označení bohoslužby obecně, tj. jako označení systematického uspořádání všech různorodých textů denního bohoslužebného cyklu (*Mpekatwros* 1962, 1217–1221; *Jovčeva* 2003, 671–676).⁷

Pestrou škálou pohledů na danou problematiku nejlépe demonstují interpretace hagiografických dokladů o rozsahu překladů Konstantina-Cyrila a Metoděje, vytvořených během jejich misie k západním Slovanům: *взскорѣ же възъ црѣквными чини прѣемъ* (v jiných opisech *прѣложь, прѣдложи, приложь*) и *наоучи къ стрѣнници, и ѣдсовнымъ* (v jiných opisech *годинамъ*), *обѣднѣи. и вѣрни. и павѣрнници, и танинѣи службѣ* (ŽK, hl. XV); *да въз оучити, іакоже есте просиан, сѣказаніа кзнигъзи въ іазыкѣ вашь по всемоу црѣквеному чиноу исплзнь, и сѣ стѣю мѣшо, рекъше сѣ службою, и крыщеніемъ* (ŽM, hl. VIII), srov. také *изъбраными службами црѣквными сѣ философъмъ прѣложила пѣрвѣе* (ŽM, hl. XV); и *наоучыша оученикы црѣквеному чиноу исплзнь* (*PochKM*).⁸ I. Gošev, K. Kujev a S. Temčín navrhuji doslovný výklad citovaných pasáží – především obrátů „vybrané církevní služby“, jakož i zmínky o překladu „veškerého církevního řádu“ (tj. celého komplexu bohoslužebných knih). Je však nutno podotknout, že ani oni se neshodují v názorech na rozsah slovanských hymnických textů užívaných Konstantinem-Cyrilem a Metodějem v staroslověnské bohoslužbě. Maximalistický odhad má I. Gošev, podle něhož byly na Velké Moravě přeloženy vybrané bohoslužby ze tří základních hymnických sborníků: Minejí, Triodia a Oktoichu. Zároveň však dodává, že kvůli špatnému dochování byzantské literatury z tohoto období je problematičtější upřesnit jejich obsah (*Gošev 1937–1938*, 56–77).⁹ S. Temčín formuluje hypotézu o středověké existenci misijní slovanské pravoslavné bohoslužby s poznámkou, že tento typ bohoslužby ještě nebyl

byzantology rozpoznán a zkoumán. V souvislosti s uvedením daného druhu liturgické praxe Konstantinem-Cyrilem a Metodějem byl na Velké Moravě sestaven souborný bohoslužebný sborník, jenž obsahoval podle rekonstrukce Těmčina vybrané služby z květného Triodia, Oktoichu a Sváteční mineje (*Temčín 2004*, 20–39). Proti tomu Ch. Hannick objasňuje spojení *избранные церковные службы* jako odkaz na překlad Irmologia – knihy se soubory zpěvů, které sloužily jako vzor pro troparia kánonu, v byzantských pramenech také označovaných jako ἀκολουθία (*Hannick 2006*, 405–413).¹⁰

V otázce užívání slovanské verze komplexu hymnických knih na Velké Moravě se názory rozcházejí.¹¹ Ch. Kodov se soustřeďuje na výčet „veškerého církevního řádu“ v ŽK (hl. XV), neboť má jako jediný ze zmíněných citátů bezprostřední vztah k rozšířené klášterní bohoslužbě. Ve svých komentářích k vydání této památky (ŽK) vyjadřuje pochybnosti o hodnověrnosti daného citátu, přičemž zdůrazňuje, že je nejednoznačný, a dodává, že shodné místo *избранные церковные службы* v ŽM (hl. XV) je významově srozumitelnější. Podle interpretace tohoto bulharského badatele se zde myslí komponenty Euchologia – v daném období hlavní byzantské knihy, obsahující především modlitby (a další texty) Božské liturgie, obřadů udílení svátostí a treb (mše na přání).¹² K tomuto názoru se přidává i K. Stančev, jenž na podporu této hypotézy uvádí jako paralelu k textu *весь церковный чин* doklad o pořadu denního cyklu bohoslužeb z nově nalezené části Sinajského hlaholského euchologia (*Stančev 2008*, 88–91). Badatel přináší argumenty i pro jinou možnou interpretaci citátu z ŽK: Konstantin-Cyriľ církevní řád ani celý soubor bohoslužebných knih (vč. hymnografie) vůbec nepřekládal, nýbrž svým moravským učedníkům ve slovanštině pouze vysvětloval pořádek bohoslužby, a to na základě Evangelia, Apoštola, Žaltáře, několika základních modliteb aj. Pro interpretaci, že citovaný text označuje nikoliv překlad bohoslužebných knih, ale výklad bohoslužby, hovoří také Stančevova analýza lexikálních variant (různočtení) v úryvku *всемъ церковномъ чинѣ* z ŽK, hl. XV (viz výše) a analýza dopisů papeže Hadriána II. (ŽM, hl. VIII) z hlediska sémantiky sloves označujících důvod cesty Metoděje k západním Slovanům.¹³ Argumenty pro posuzovanou hypotézu o překladu eucharologických pořadů Konstantinem-Cyrilem a Metodějem je možno také doplnit užitými liturgickými termíny v ŽK a ŽM, které charakterizují činnost slovanských věrozvěstů během velkomoravské misie. Příznačnou se jeví ta skutečnost, že v ŽM se slovo *служба* vyskytuje kromě pasáže o „vybraných církevních službách“ (hl. XV) ještě čtyřikrát, přičemž ve třech případech pouze v ustáleném spojení *сѣ стѣю мѣшо, рекъше сѣ службою* (hl. VIII), *да не поуть мѣша, рекъше службѣ* (hl. X); *стѣю петра мѣши приближающе сѣ, рекъше службѣ* (hl. XI; *Angelov – Kodov 1973*, 189). Třebaže lze pro poslední příklad z XI. hlavy nalézt věrohodné objasnění v použití výrazu *мѣша* v obecném významu „svátek, památka svatých“,¹⁴ pasáž ve zmíněné památce v podstatě vyvolává dojem identity výrazu *служба* s termínem „liturgie“ (ve významu

5 *Život Metodějův* (dále jen ŽM); *Život Konstantinův* (dále jen ŽK); *Chvalofec o sv. Cyrilu a Metoději* (dále jen *PochKM*); podle *Kliment Ochridski. S'brani s'činenija*, 1, ed. B. ANGELOV – K. KUEV – Ch. KODOV, Sofija 1970, s. 468–475, 485–491; *Kliment Ochridski. S'brani s'činenija*, 3, ed. B. ANGELOV – Ch. KODOV, Sofija 1973, s. 89–119, 185–195.

6 Srov. např. nadpis v *Liturgií sv. Basila Velikého* v služebníku RNB, Sof. 525 (13. stol.): *служба стѣю василина* (podle *Slovník jazyka staroslověnského* 2006, s. 120); srov. také tradiční název knihy obsahující eucharologické, tj. modlitební pořady: *Ευχολόγιον το μέγα, περιέχον τας των επτά μυστηρίων ακολουθίας, τας των χειροτονιών τάξεις, κατά την εν τω αρχιερατικώ ερμηνεσίαν την τε των εγκαινίων του ναού ακολουθίαν, και τας τε άλλας ακολουθίας και ευχάς ...* (Venetia 1869) / *Ευχολογιον, αλβο молитвословъ или тревеникъ, нмѣдай в севѣ церковнаа разлнчнаа послѣдованія, тереникъ подовающаа ...* (Kiev 1646).

7 Srov. např. tradiční název pro knihu obsahující instrukce ke všem textům denního bohoslužebného cyklu: *Ωρολόγιον το μέγα, περιέχον άπαναν την ανήκουσαν αυτω ακολουθίαν, κατά την τάξιν της Ανατολικής του Χριστού Εκκλησίας ...* (Venetia 1832) / *Удословъ сѣ вѣмъ стѣмъ, вѣдержай послѣдование по чинѣ сватѣхъ ієрлмкнхъ и чстнхъ монастырей ...* (Moskva 2001).

8 Podle vydání B. ANGELOV – K. KUEV – Ch. KODOV 1970, s. 472; B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 105, 189, 191. K interpretaci daných pasáží viz poznámky Ch. Kodova (B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 155–156) a B. Florji (B. FLORJA 1981, s. 129–130, 152–154) a také jimi citovanou bibliografii.

9 O tomto období vývoje byzantských liturgických knih viz *VELKOVSKA* 2002, s. 232–233, R. TAFT 2003, s. 74–75; A. PENTKOVSKIJ 2006, s. 493–494; A. NIKIFOROVA 2012, s. 17–138.

10 K názoru, že Konstantin-Cyriľ s Metodějem přeložili jednotlivé řecké akolufie (soubory irmosů) se přidává také A. M. BRUNI 2008, s. 310–311.

11 Přehled nejdůležitějších hypotéz o počtu přeložených hymnických knih Konstantinem-Cyrilem a Metodějem vč. bibliografie viz ČIPLJANOV 1972–1973, s. 228–245; G. POPOV, 2003, s. 401–403; K. STANČEV 2008, s. 89–94.

12 Srov. poznámky Ch. Kodova v B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 155–156; blíže o této knize viz B. ČIPLJANOV 1985, s. 646–647; M. ŽELTOV 2008, s. 699–700.

13 Jde především o pasáž: *да въз оучити ... сѣказаніа кзнигъзи въ іазыкѣ вашь* (ŽM, hl. VIII), viz K. STANČEV 2008, s. 89–94.

14 Dle komentáře B. N. Florji (B. FLORJA 1981, s. 162).

řád eucharistie).¹⁵ Vidíme, že místo tohoto kontextuálně omezeného rozšíření lexému *служба* se pro označení Metodějem vykonávané liturgické praxe objevuje latinismus *мыша* (tj. liturgie), viz také: *ДА НА МЫШИ ПЕРВЫЕ ЧЪТОУТЬ ДПЪЛЪ И ЕВАНГІЛІЕ* (ŽM, hl. VIII).¹⁶ Do uvedené řady důkazů spadá výskyt slova *служба* ve frázi popisující smuteční obřad za Metoděje: *службою цркъвнвою [...] сътворивша* (ŽM, hl. XVII),¹⁷ kterýžto očividně označuje jednu ze zádušních bohoslužeb tvořících také část Euchologia. Tutéž situaci lze zaregistrovat v ŽK, jehož anonymní autor nicméně používá východoslovanského termínu, svědčícího bezesporu nikoliv o vykonání „nějaké“ bohoslužby, ale právě eucharistické liturgie. Např. o tom, jakou bohoslužbu konala slovanská delegace v různých chrámech Říma (ŽK, hl. XVII), hovoří trojí výskyt fráze (*сватоуоу*) *литургию*, přičemž výrazu *служба* se v této památce opět užívá v ustáleném spojení, jehož význam je nesporný: *таннѣи службѣ* (ŽK, hl. XV).¹⁸ Podobným způsobem je možné interpretovat také zmínku, že Metoděj při dokončení překladu biblických knih oslavil den sv. Dimitrije: *сѣоие възношение танноие съ калирозъмъ своимъ възнесъ* (ŽM, hl. XV).¹⁹ Je nepochybné, že daný text se vztahuje k centrální eucharistické modlitbě bohoslužby (řec. *ἀναφορά*; stsl. *възношение*;²⁰ čes. povznášení darů – pozn. překl.). V bulách papežů Jana VIII. a Štěpána V. jsou termíny vztahující se k Metodějově liturgické praxi vedené v slovanském jazyce vymezeny lexémy spojenými se čtením a kázáním Písma svatého, nebo označujícími různé euchologické činy (srov. „*missas cantes in barbara [...] sacra missarum sollempnia celebrares, predicare vero aut sermonem in populo facere [...] et in eadem lingua Christi domini nostri preonia et opera enarrentur; [...] sive missas in eadem Sclavinica lingua canere sive sacrum evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia omnia psallere [...] Missas et sacratissima illa ministeria [...] Divina autem officia et sacra mysteria ac missarum sollempnia*“) s výjimkou pasáže *alia horarum officia omnia* v dopisu papeže Jana VIII. Svatoplukovi (r. 880).²¹ Poslední pasáž připomíná na první pohled obrat *весь церковный чин* v ŽK. Pokud však přijmeme předpoklad Vajsův, že v posledních letech svého života se Metoděj zřejmě obrátil k latinskému, resp. římskému obřadu (Vajs 1913, 483–496),²² svědčí daná pasáž spíše o užívání breviáře.²³ K těmto postřehům můžeme ještě přidat otázku kontextu šesti výskytů se slovesem *пѣти* zaregistrova-

ných v prozkoumaných hagiografických památkách. Toto sloveso sloužilo kromě označení zpěvu žalmů také pro označení žánrové charakteristiky hymnografie. Čtyři příklady se vztahují k Božské liturgii (z nich tři se vyskytují v textu sledujícím průběh bohoslužeb slovanské delegace v Římě): *пѣше ... сѣоую литургиѣ / пѣше литургию / пѣше ...* (ŽK, hl. XVII), *ДА НЕ ПОЮТЬ МЪША* (ŽM hl. X), jeden se nachází v pohřební bohoslužbě za Konstantina-Cyryla: *пѣти нѣ нимъ и сътворити проваждение емѣ* (ŽK, hl. XVIII) a jeden – s nejednoznačným výkladem, neboť uvádění místa je častým klíší pro psalmodija (tj. zpěv žalmů formou recitativu, melodické deklamace) – byl zaregistrován v textu věnovaném službě slovanských věrozvěstů a jejich učedníků v římském chrámě apoštola Pavla: *въсоу нивци пѣше, словословеце словенскы* (ŽK, hl. XVII).²⁴

Vedle mínění Ch. Kodova a K. Stančeva a také citovaných údajů z pramenů nachází zkoumaná interpretace obou míst z ŽK, hl. XV a ŽM, hl. XV potvrzení v charakteru struktury i textu řady svátostí a činů z archaických staroslověnských rukopisů (pohřebního, zpovědního řádu, souboru modliteb apod.), v nichž badatelé vidí vliv západní církevní tradice.²⁵ Nicméně celkově relativně složitá otázka překladu Euchologia se netýká námi vytčeného tématu, neboť euchologické pořady poloviny 9. stol. zpravidla neobsahovaly hymnografii,²⁶ a v Božské liturgii hymnografie ve vlastní smyslu slova není zastoupena.²⁷

Názor Ch. Kodova je dále modifikován v pracích B. Čifljanova (*Čifljanov 1972–1973*, 224–385), jenž komentuje roli hymnografie jakožto důležité součásti byzantského klášterního ritu. Čifljanov klade otázku, nakolik bylo přípustné její praktikování v zemích spadajících pod jurisdikci papežského stolce, a všimá si negativního vztahu západní církve k hudebnímu ztvárnění nebiblických poetických textů během bohoslužby (*Čifljanov 1972–1973*, 245).²⁸ Čifljanov proto vykládá frázi *весь церковный чин* jako odkaz na specifickou bohoslužbu Velkého konstantinopolského chrámu „Sv. Sofia“, tzv. písňový (azmatický) pořad (*Čifljanov 1972–1973*, 243–245). Na základě řečeného by bylo možno hymnografii vyřadit ze staroslověnských textů moravského období proto, že v azmatické (tj. sváteční) bohoslužbě je počet hymnických žánrů omezen – a jak dokládá „Sinaxarion (Tipikon) Veliké církve“,²⁹ v období postikonoklastickém hymnografie dokonce zcela chybí (*Pentkovskij 2006*, 492–493). Třebaže i zpěv zaujímá v této liturgické praxi významné místo, zahrnuje pouze a především poezii biblického charakteru, zejména antifony (z Žaltáře), žalmy a další starozákonní texty, které jsou provázeny zvláštními krátkými nápěvy, jež je podmíněně možno nazvat protohymnografií, a to z toho důvodu, že tyto nápěvy nemají samostatnou funkci. K hypotéze B. Čifljanova se připojuje také

15 Viz překlad do současného bulharského jazyka: „*меса, сиреч литургия*“, „*щом приближи месата, сиреч службата на св. Петър*“ (B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 201). Mimo jiné stojí také za zmínku, že tyto vysvětlivky glosátorského charakteru vpravděují o vzniku ŽM v pravoslavném prostředí; západním Slovanům totiž bylo slovo *мыша* známo.

16 Podle vydání B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 189; v překladu do současného bulharského jazyka: „*на литургията апостолът и евангелието да се четат първо...*“ (Tamtéž, s. 200).

17 Podle vydání B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 192; v překladu do současného bulharského jazyka: „*отслужиха погребална служба*“ (Tamtéž, s. 203).

18 Podle vydání B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 105, 108.

19 Podle vydání B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 191.

20 Takováto sémantika slova v tomtéž kontextu je uvedena i v Josef KURZ – Zoe HAUPTOVÁ (red.), *Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae*, díl I, s. 293; srov. také výskyt tohoto staroslověnského termínu v nejstarších euchologiích *tamtéž*, díl I, s. 293–294; Emilie BLÁHOVÁ, *Řecko-staroslověnský index*, díl. 1/6, s. 339.

21 Dopisy citujeme podle vydání J. DUJČEV 1960, s. 168–169, 175–176 (z dopisů papeže Jana VIII.), s. 291–292 (z dopisů papeže Štěpána V.).

22 K. Stančev doplňuje úvahy F. Dvorníka a připouští, že Konstantin-Cyryl a Metoděj byli nuceni brát v potaz bohoslužebnou praxi západního ritu a využívali ve slovanském jazyce své učedníky (K. STANČEV 2008, s. 93–94).

23 K tomu viz A. TKAČENKO 2003, s. 223–229; srov. taktéž název knihy: *Liturgia horarum iuxta ritum romanum. Officium divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli papae VI promulgatum*, Vaticana 1971–1972.

24 Podle vydání B. ANGELOV – Ch. KODOV 1973, s. 108–109, 190; překlad do současného bulharského jazyka: „*да не служат литургия / отслужиха [...] литургия*“, „*да пѣят над него и да му направят погребение*“, „*и пяха цяла ноци, като словословеца [Бог]*“ (Tamtéž, s. 140–141, 201).

25 O archaických elementech a stopách vlivu západní církevní tradice v euchologických pořadech viz shrnutí a bibliografii B. PENKOVA – M. CIBRANSKA 2003, s. 604–616; M. JOVČEVA – M. DIMITROVA 2009, s. 160–170.

26 Srov. např. jeden z nejstarších řeckých opisů Vat. Barb. 336, kon. VIII v. (podle vydání S. PARENTI – E. VELKOVSKA 1995).

27 Podle názoru U. O. Strunka nelze specifické hymny typu cherubínských písní řadit k troparům, tj. k hymnografií ve vlastním smyslu tohoto termínu (STRUNK 1977b, s. 268); o charakteru a hudební interpretaci jednotlivých komponentů písňového pořadu blíže O. STRUNK 1977a, s. 112–150.

28 Viz také M. SKABALLANOVIČ 1910, s. 338; G. POPOV 2012, s. 103–104.

29 Vedle krátkých hagiografických textů pro stále svátky obsahuje Konstantinopolský sinaxarion také lekcionářový rejstřík novozákonních a starozákonních čtení pro roční pohyblivý i nepohyblivý okruh bohoslužeb a také jiné rubriky.

I. Christova Šomova, jež bere na zřetel i údaje rukopisů kalendářů jihoslovanských apoštolářů 11.–14. století, v nichž je velké množství lokálních konstantinopolských svátků provázáno s ojedinelými západními památkami (svátky), zděděnými ještě z dob misie soluňských bratří mezi západními Slovy (Christova Šomova 2012, 54–59). Proti hypotéze zavedení zmíněného písňového pořadu nicméně možno namítnout následující: jelikož je pro metropoli říše takovýto pořad emblematickým, vzbuzuje dojem velkoleposti a síly císařského města, jeho elit a církve,³⁰ je podle našeho názoru otázkou, nakolik mohl být daný typ bohoslužby použit v tak specifické situaci, jako byla situace na Velké Moravě v období misie Konstantina-Cyryla a Metoděje.

Do tohoto okruhu úvah o bohoslužebných knihách přeložených soluňskými bratry zapadá interpretace relevantních míst papežské korespondence z hlediska diplomatické etikety od V. Periho (Peri 1988, 9–69). Autor se domnívá, že úvahy o možnosti používání slovanského jazyka v bohoslužbě, obsažené v dopise papeže Jana VIII. Svatoplukovi, vůbec neznamenají povolení takové praxe. Pečlivé čtení těchto zmínek nejspíše ukazuje pouze na povolení biblických čtení ve slovanském jazyce (Peri 1988, 45–51, 56–69). Kromě toho, jak ukazují doklady, Cyril ani Metoděj neměli ani patřičná oprávnění, ani náležitou církevní hodnost umožňující uvedení byzantského ritu do praxe (Peri 1988, 49). Dále v linii úvah V. Periho pokračuje A. Pentkovskij, který zkoumá praxi tzv. dvojího čtení (v latině nebo řečtině a potom ve slovanštině), tolerovanou latinskou i byzantskou církví, a předpokládá, že se bohoslužba sloužila buď v latině podle latinského obřadu (resp. obřadu římské církve), nebo, s určitými výhradami, řecky podle byzantského obřadu. Ve slovanském jazyce byla povolena pouze evangelijní a apoštolská čtení včetně kázání (Pentkovskij 1998, 37–39). Do okruhu uvedených úvah o tom, že hagiografické prameny neobsahují nevyvratitelné doklady o překladu hymnických pořadů, zapadá také nová interpretace pasáže o „vybraných církevních službách“ (ŽM, hl. XV) navržená K. Stančevem. Vycházejí z použití termínu „služba“ v jeho širokém významu jako „bohoslužba“ pokládá Stančev text pasáže za vysvětlení k předchozí zmínce o překladu Evangelija s Apoštolářem: *ЕВАНГІАІНІ СЪ ДІПІЛЪМЪ И ИЗБЪРАНЪИМИ СЛУЖБЪАМИ ЦРКВЪНИМИ СЪ ФИЛОСОФЪМЪ ПРЪЛОЖИЛЪ ПЪРЪВЪІЕ*. S ohledem na tento výklad K. Stančev nevyklučuje možnost, že daným výrazem autor *Žitija* označil kalendářové směrnice pro cyklus pevných svátků a novozákonních perikop těmto svátkům určených.³¹

Argumentace pro absenci hymnografie na Velké Moravě rozšiřuje A. Pentkovský argumenty církevně-právního a liturgického charakteru. Ruský badatel analyzuje danou otázku v kontextu systematického zkoumání slovanské bohoslužebné tradice. Zprv, jak zdůrazňuje A. Pentkovský, jestliže budeme pohlížet na byzantskou bohoslužbu jako na uspořádaný systém různých textů, v němž jednotlivé komponenty hymnické služby mají své stanovené místo, je zřejmé, že praktikování hymnické liturgické složky vyžaduje pravidelné konání klášterních bohoslužeb ve slovanském jazyce, tj. je nutná slovanská verze komplexu textů denního, týdenního a ročního liturgického cyklu (Pentkovskij 2007, 16). Zadruhé, pro uskutečnění byzantské klášterní bohoslužby je nezbytný nejen nezávislý stát disponující nezávislou církevní strukturou, ale také slovanská církevní hierarchie

(Pentkovskij 2007, 20). Předpoklad existence omezeného počtu hymnických textů v období velkomoravské misie sdílí také bulharští badatelé G. Popov a M. Jovčeva (Popov 2012, 103–104; Jovčeva 2009, 103–105).

V širším kontextu se vytčenou problematikou objemu a charakteru korpusu slovanských bohoslužebných textů vytvořených na Velké Moravě zabývá M. Spasovová. S ohledem na kulturně-historický kontext a se zřetel ke specifickým literárním produkce a tvorby rukopisů jako produktu intelektuální činnosti, považuje Spasovová existenci významnější překladové činnosti na západoslovanském teritoriu za diskutabilní. Chybí zde řada činitelů naplňujících podmínky nutné pro intenzivní překladovou činnost ve středověku. Patří k nim financování a oficiální protekce ze strany panovníka a státu, zabezpečující organizaci škol a rozvíjející gramotnost, zakládání a fungování skriptorií zajišťujících tvorbu rukopisů, dále existence řeckých vzorových knih pro pořízení překladů i potřeba relativně vysoce vzdělaných a velmi dobře vyškolených překladatelů atd. (Spasova 2005, 110–114).

Originální slovanská hymnografie na Velké Moravě

Druhou velkou problematickou skupinu otázek souvisejících se zvoleným tématem tvoří otázky spojené s genezí jednotlivých originálních (tj. nepřekladových) slovanských (hymnických – pozn. překl.) služeb. Většina vyslovených názorů hovoří pro moravský původ služby Konstantinovi-Cyrilovi (s kánonem 4. hlasu), služby sv. Metodějovi (s kánonem Klimenta Ochridského), tzv. Metodějova kánonu sv. Dmitrije Soluňského a také obecného kánonu sv. Cyrila a sv. Metodějovi.³² Vyskytují se také domněnky předpokládající širší okruh památek vytvořených na Velké Moravě. Např. S. Kožucharov k nim řadí i kánon apoštola Ondřeje zvanému Prótoklétos od Nauma Ochridského, jehož vytvoření spojuje s přebýváním Konstantina-Cyryla a Metoděje s jejich učedníky v Římě v r. 868 a se sloužením mše v chrámu zmíněného apoštola (srov. ŽK, hl. XVII; Kožucharov 1984, 3–19).

Největší počet hymnických děl západoevropského původu uvádí práce A. Turilova, který vyslovuje názor o příležitostném charakteru slovanské hymnické tvorby Velké Moravy a klade do velkomoravského období řadu nepřekladových služeb patronům misie a církevní diecéze arcibiskupa Metoděje (sv. Dimitriji Soluňskému; získání ostatků sv. Klimenta, papeže římského), západním svatým (sv. Apolináři Ravenskému; přenesení ostatků sv. Štěpána a papeži Štěpánu I; sv. Alexiji, člověku Božím; sv. Vítu), věrozvěstům sv. Cyrila – se dvěma anonymními kánony – a sv. Metoději – se dvěma kánony (Turilov 2006, 495). Je však potřeba dodat, že autorem předložená moravská atribuce mnohých z výše uvedených služeb nebere v potaz názor objevitelů těchto služeb, kteří naopak vztahují jejich vznik k působení žáků Cyrila a Metoděje v Bulharsku.³³

Abychom mohli patřičně objasnit období a místo vzniku služeb svatým Konstantinu-Cyrilovi a Metodějovi, je potřeba mít na zřeteli liturgickou situaci na Velké Moravě i otázky spojené

32 Shrnutí a bibliografie viz G. POPOV 2003, s. 401–403. Obecný kánon (obščíj kanon) = kánon obsahující pouze závazné části – pozn. překl.

33 Viz např. M. JOVČEVA 2001b, s. 21–44 (o službě za přenesení ostatků mučedníka Štěpána k papeži Štěpánu I. Římskému); M. JOVČEVA 2002, s. 17–32 (o službě sv. Apolináři Ravenskému); V. SAVOVA 2003, s. 3–12 (o službě sv. Alexiji, člověku Božím); argumenty k původu dalších služeb viz G. POPOV 2001, s. 15–24 (o službě sv. Ondřeji, Naumovi Ochridskému); M. JOVČEVA 2011, s. 159–174 (o službě sv. Vítu, Modestu a Crescentii) aj.

30 Srov. např. M. SKABALLANOVIČ 1910, s. 373–374; R. TAFT 2003, s. 31–48, 62–93.

31 Srov. K. STANČEV 2008, s. 88–89. Jako paralely autor uvádí shodná záhlaví z nejstarších evangelijních rukopisů.

se způsobem a s obdobím kanonizace slovanských věrozvěstů, přesněji se vznikem textů určených k jejich církevnímu uctívání. Zpívání služby v chrámě je totiž v podstatě realizací samotné kanonizace. V převládajícím počtu případů publikací je prioritou přikládána argumentům druhé skupiny a sestavení hymnických textů sv. Cyrila Filozofa a sv. Metoděje je nahlíženo především skrze kontext vzniku kultů těchto svatých.³⁴ Třebaže všeobecné povědomí o možnosti pozdějšího datování služby sv. Cyrilu existuje již od nejstaršího období výzkumu na poli slavistické medievistiky, většina badatelů trvá na tom, že světcovo jméno bylo do bohoslužebného kalendáře uvedeno již v moravsko-panonském období, a v souvislosti s tím byly také napsány příslušné hymnické texty.³⁵ Vezmeme-li v úvahu specifickou liturgickou poezii, je třeba upřesnit, že i v tom případě, pokud byl slovanský věrozvěst Cyril kanonizován (nebo blahověstěn)³⁶ brzy po své smrti, není samozřejmé, že jeho památka byla hymnickou službou ve veřejné bohoslužbě slavěna. V tomto ohledu nelze pokládat ani možný moravský původ *Života Konstantinova* za závažný argument,³⁷ protože *Život* představuje klasický žánr středověké Evropy, obvyklý i v praxi západní církve. Kromě toho má hagiografický text širší uplatnění – je možno jej předčítat v různých podmínkách mimo chrámový bohoslužebný obřad. Naproti tomu hymnografie takovouto funkční samostatnost nemá, neboť až na řídké výjimky je vytvářena pro použití ve veřejné bohoslužbě, a nemůže proto existovat mimo její rámec.³⁸

Nehledě na zmíněná fakta je možno, pokud se obrátíme k praktickému hymnografii, vyslovit několik domněnek. Pokud byla služba sv. Konstantinu-Cyriilovi v západoevropském prostředí vůbec složena, mohli bychom s velkými výhradami vyslovit předpoklad, že tato služba byla vytvořena v okruhu Metoděje a jeho učedníků jako soukromá bohoslužba. Bohužel nemáme dostatečný počet důkazů o průběhu daného typu služeb v rané křesťanské praxi, nicméně obecnou představu nám dává tzv. moleben (paraklis), který se slouží podle potřeb jednotlivých věřících a může být sloužen jak v chrámě, tak na jiných místech, a kromě toho je uváděn jak v minejích, tak v trebnicích (breviářích), a dokonce i v mnišských sbornících. I když počátek intenzivního rozšíření molebnů spadá v případě byzantské praxe do 13. století, a spíše k 14. století pro praxi slovanskou, specialisté na oblast liturgie poukazují na doklady starobylosti této praxe.³⁹ Při takovémto scénáři by však vznik služby sv. Konstantinu-Cyriilovi nebyl vyvolán potřebami veřejného vedení bohoslužby ve slovanském jazyce na Velké Moravě, ale pouze vysokou autoritou slovanského věrozvěsta v okruhu jeho pomocníků. Na místě je proto následující otázka: jestliže by jeho „spolubojovníci ve víře“ vytvořili

34 Shnutí a bibliografie viz K. NICHORITIS 1990, s. 39–48; B. MIRČEVA 2001, s. 28–38; G. POPOV 2003, s. 652–666.

35 Ke kanonizaci Konstantina-Cyryla viz R. POPTODOROV 1995, s. 220–221. Názoru na západoslovanský původ služby se s určitými minimálními odchylkami drží A. Gorskij, A. Sobolevskij, I. Gošev, Ch. Kodov, R. Poptodorov, V. Georgijev, B. Rajkov, A. Turilov, K. Nichoritis a další badatelé; bulharská atribuce je naopak podporována v pracích V. Grigoroviče, A. Teodorova Balana, D. Kostiče, P. Syrku; viz přehled bibliografie v pozn. 35.

36 Co se týká upomínání Konstantina Filozofa jako *БЛАЖЕНЪ/БЛАЖЕНЬСКИИ*, jen stěží lze toto označení chápat jako důkaz o jeho blahověstění (viz B. RAJKOV 1993, s. 10); v pravoslavné tradici (včetně hymnografie) se toto přídavné jméno velmi často pojí s významem „přítahující evangelní blahoslavenství, žijící podle evangelních blahoslavenství“; užívá se jak pro svatého, tak pro nekanonizovaného světce nezávisle na charakteru jeho svatosti nebo skutků, tj. nemá terminologicky úzce vymezený význam (viz A. TRUBAČEV 2002, s. 352).

37 Přehled názorů k velmi často diskutované problematice lokalizace, datování a autorství ŽK viz M. IVANOVA 2003, s. 365–366.

38 Nelze nepřipomenout, že až po 13. stol. se ustavuje praxe používání hymnografie i v individuálním čtení jako modlitby.

39 Všeobecný přehled viz N. TWMADAKĚS 1966, s. 38–39.

službu určenou takovémuto úzkému okruhu lidí, jakým jazykem by ji spíše napsali – slovanským, nebo řeckým?

Mezi důležitými odkazy na původ a autorství služby sv. Konstantinu-Cyriilovi bývají uváděna mimo jiné její textologická a jazyková specifika. Zvláštní pozornosti zasluhuje jeden z nejdůležitějších dokladů pro ranou západoslovanskou atribuci památky. Je to text troparia deváté písně kánonu 4. hlasu, v němž je vysílána prosba k svatému, aby vzpomněl svých učedníků, kteří jej „stojíce kolem jeho hrobu s vírou opěvují“. Odvolává se na toto místo někteří badatelé tvrdí, že hymnické dílo bylo vytvořeno v době, kdy se učedníci Konstantina-Cyryla mohli volně vracet do Říma a odsloužit za něj vedle jeho svatých ostatků bohoslužbu v bazilice Sv. Klimenta.⁴⁰ Nezávisle na tom, zda daný troparion byl či nebyl součástí prvopočátečního jádra služby, nebo zda je pozdější interpolací, jak se domnívá K. Nichoritis,⁴¹ můžeme jako protiargument uvést příklady ukazující na použití podobných obrátů jako toposu. Ve východní pravoslavné tradici, která se zvlášť jasně projevuje zejména v hymnografii, vyjadřují výrazy *рака, гроб, могила* – tedy relikviář, rakev, hrob (pozn. překl.) – duchovní topos a jsou frekventovaným textovým prvkem. V 9. stol., zřejmě z důvodu hojnosti svatých ostatků uchovávaných v konstantinopolských chrámech, dokonce Josef Hymnograf, nejlodnější z autorů byzantské hymnografie, zařadil podobné obraty mezi stálou součást obsahového schématu svých kánonů (*Rybakov 2002*, 357–358; *Nikiforova 2012*, 133–134), jakkoliv v některých případech nemáme doklady o přítomnosti ostatků opěvovaného svatého v byzantské metropoli.⁴² Absence vnímání rakve nebo relikviáře svatého jakožto konkrétního místa v konkrétním čase vyvolává pochyby o hodnotě podobných zmínek pro lokalizaci vzniku hymnických textů.

Co se týká služby sv. Metoděje, je situace kolem vzniku církevního uctívání světce zcela jiná. Sepsání životopisu jakož i služby tohoto slovanského věrozvěsta je badateli spojováno s činností žáků Cyrilových a Metodějových v Bulharsku (*Ivanova 2003*, 365–366; *Popov 1985*, 660–661; *Ivanova 2008*, 299). Historické okolnosti po smrti moravského arcibiskupa, stejně jako krátký časový úsek před konečnou likvidací slovanského písemnictví, jakož i vyhnání žáků soluňských bratrů z Velké Moravy (na podzim r. 885), bezpochyby nepřály na Moravě a v Panonii vzniku církevního kultu arcibiskupa Metoděje.⁴³ Ačkoliv jsou zmínky o kanonizačních procesech ve středověku velmi řídké, navíc v pravoslavné praxi kanonizace nebyla tak pečlivě vymezena pravidly jako v praxi církve římské, víme, že podle církevní tradice je pro kanonizování světce potřeba určitého času, aby byly naplněny konkrétní kanonizační podmínky (*Tkačev 2012*, 269–278,

40 Srov. A. GORSKIJ 1856, s. 33–48; I. GOŠEV 1937–1938, s. 119–120; B. RAJKOV 1993, s. 9–11 aj. Samotný I. Gošev se nicméně k historické hodnověrnosti daného místa staví pochybovačně, neboť není jasné, zda podmínky umožnily učedníkům Konstantina-Cyryla setkat se a odsloužit tento kánon kolem jeho hrobu.

41 Nichoritis (K. NICHORITIS 1990, s. 103) vyjadřuje své pochybnosti nad přítomností daného místa v původní struktuře kánonu, neboť toto místo se nevyskytuje ve všech rukopisech této památky.

42 Např. v tropariu 9. písně kánonu sv. Eutychie, biskupa Mitilenského (28. května) od Josefa Hymnografa: *Оутверждение. въ триглымъ иехи похваля и радость. целующимъ бо мударе мѣ. бжствыиъла мощи. и пражьноучимъ всегда бжт. выноуѣк пѣтвомъ* (Putjata mineja, Russkaja nacional'naja biblioteka, Sofijskoe sobranie, 202, l. 124v10–13; podle vydání: V. BARANOV – V. MARKOV 2003, s. 434). Odvolává se na citovaný kánon Josefa Hymnografa arcibiskup Sergij předpokládá, že ostatky tohoto raně křesťanského mučedníka se v 9. stol. v Konstantinopoli nacházely (A. SERGIJ 1901, s. 201). Tato informace však není potvrzena jinými prameny. Pochybnosti o hodnověrnosti zmínky vzbuzuje nejen absence pomínek na ostatky svatého v Konstantinopolském sinaxaru, ale také neexistence jemu věnovaného proložního čtení – mučedníkovy památky je potom otázkou až pozdní tradice Sinaxaria (Prologu), která se odráží v tištěných vydáních květnové Mineje (viz DELEHAYE 1902, s. 714–716); srov. také P. LEBEDEV – E. MAKAROV, *Evchij 2008*, s. 343.

43 K této otázce viz názory G. Popova (G. POPOV 2001, s. 15–17).

329–337). Především se jedná o pevný a nepochybnitelný důkaz hodnověrnosti zázraků odehrávajících se na hrobě zesnulého, o zajištění nezetřených ostatků atd. Třebaže výzkumy vzniku kultů svatých poskytují i ojedinělé případy, kdy křesťané slavili zvláštní službou památku ještě nekanonizovaných místních oblíbených světců (*Tkačev 2012, 270*), nelze předpokládat vznik hymnického pořadu sv. Metoději touto cestou. Pokud jde o kanonizaci osoby tak vysoké církevní hodnosti jako je arcibiskupská, je naprosto nezbytný souhlas vyššího církevního hodnostáře (*Poptodorov 1995, 220*), a je tak obtížné připustit, že důvodem pro kanonizaci by se mohlo stát pouze rozšířené uctívání mezi moravským lidem. Ba co víc, v podmínkách pronásledování slovanských duchovních a činovníků z okruhu Metodějova by bylo naopak paradoxní, pokud by Metodějův nástupce, německý biskup Viching, povolil oficiální přiřazení svého starého protivníka mezi svaté. Jak je tedy vidět, názor, že Metodějova kanonizace a vytvoření jemu dedikované služby Klimentem Ochridským proběhly ještě před vyhnáním žáků soluňských bratří z Velké Moravy,⁴⁴ není podepřen seriózními důkazy.

Silný argument pro pozdější než velkomoravský původ služeb moravským věrozvěstům uvádí G. Popov, jenž obrací pozornost k tomu, že oba kánony služby sv. Konstantinu-Cyrylu Filozofu i oba kánony služby sv. Metodějovi jsou napsány v autentických i plagálních (odvozených) hlasech (první kánon sv. Cyrilovi ve 4. hlasu, druhý v 8. hlasu; první kánon sv. Metodějovi, dílo Konstantina Preslavského, v 2. hlasu a druhý kánon, dílo Klimenta Ochridského, v 6. hlasu). Jak dosvědčuje nejstarší vývoj byzantské hymnografie, podobná praxe svědčí o tom, že díla byla vytvořena současně a v úzkém kruhu osob (*Papov 2001, 14–20*). G. Popov tímto způsobem oponuje pokusům některých badatelů, vztáhnout jeden z kánonů sv. Konstantinu-Cyrylovi (4. hlasu) a jeden z kánonů sv. Metodějovi (6. hlasu) k období velkomoravské misie a ostatní přiřadit činnosti jejich žáků v bulharských zemích.⁴⁵ Na základě řečeného zmíněný bulharský badatel vyvozuje, že většina zpěvů (minimálně oba kánony) každé služby slovanským apoštolům byla pravděpodobně vytvořena současně, a střídání hudebních hlasů hovoří pro pozdější dataci obou hymnických pořadů.

Další směr v interpretaci slovanských překladových památek dokumentují práce A. Pentkovského, G. Popova, M. Jovčevové, které při zkoumání vzniku původních slovanských služeb zohledňují byzantskou hymnografickou tradici a také vznik slovanských verzí hymnických knih, které byly v Bulharsku vytvořeny po příchodu učedníků Cyrila a Metoděje; vytvoření těchto knih potom badatelé chápou jako jeden spojitý proces. Podle názoru A. Pentkovského má vytvoření kalendářových originálních (tj. nepřekladových) textů (zejm. služeb) ve vztahu k souboru překladových děl s analogickým obsahem druhotný charakter a je vždy doprovázeno formováním sborníků, do nichž byly originální texty vkládány vedle textů překladových (*Pentkovskij 2007, 23–24*). Tuto úvahu je možné doplnit ještě dalšími postřehy, jež jsou spojeny s charakterem hymnografie. Pokud máme přijmout názor

A. Turilova o příležitostném výskytu původní velkomoravské tvorby hymnografie, vyvstávají otázky, jak byly na Velké Moravě originální texty do veřejné bohoslužby včleňovány, na jakém místě liturgického pořadu byly zpívány, do jakých písňových sborníků byly zařazovány. Kupříkladu jen pro odsloužení jedné mše je zapotřebí na jedné straně základního souboru hymnických skladeb pro pohyblivý i nepohyblivý roční sváteční okruh (služby pro tzv. velké svátky nebo nejvýznamnějším svatým), na druhé straně ostatních proměnných i neproměnných textů, nezbytných pro denní bohoslužebný cyklus (např. žalmů, modliteb, ektenijí, provolání, starozákonních čtení, novozákonních perikop, prokmenů, biblických písní, homilií atd.). Kromě toho je obtížné si představit, jakým způsobem by se ty originální služby, u nichž je předpokládáno rané datování, udržely v průběhu desetiletí, předcházejících jejich osvojení jihoslovanským a východoslovanským písemnictvím. Středověká rukopisná tradice poskytuje nemálo důkazů o tom, že to, zda se hymnický pořad dochoval či nikoliv, je podmíněno jeho aktivním používáním v liturgické praxi.⁴⁶ Není tak například jasné, jakým způsobem přežívala na Velké Moravě po dobu zhruba 15 let předtím, než byla přenesena do Bulharska, Srbska a na Rus, kde se začala šířit, služba Konstantinu-Cyrylovi, vytvořená podle názoru některých autorů krátce po smrti tohoto věrozvěsta.

V souvislosti se službami slovanským věrozvěstům se pozastavíme ještě nad jedním aspektem, který je podmíněn specifickem hymnických textů. Základním principem výstavby hymnického textu je poetická a melodická nápodoba. Každý text sleduje určitý melodický, rytmický a syntaktický model – tzv. samopodobné zpěvy (tj. takové, které nemají vzor v nápěvu jiného liturgického zpěvu – pozn. překl.; např. stichiry, troparia) a irmosy, které tvoří určitý omezený soubor a ve slovanské praxi jsou pouze překladovými. Vytvoření originální hymnografie předpokládá přítomnost staroslověnské verze souboru těchto zpěvů, jakožto vzorů pro skládání a zpěv překladových děl. Znovu tedy vzniká problém systematickosti a vzájemné provázanosti církevních bohoslužebných textů. Hymnický text je obvykle sestavován jako kombinace jazykových šablon s určitou melodickou hodnotou, a z tohoto důvodu psaní originálních hymnických děl vyžaduje existenci jistého inventáře jazykových a stylistických prostředků, které se utvářely v procesu rozsáhlého překládání řeckých textů, kdy probíhalo formování slovanské verze obraznosti byzantské poezie. Dovedné používání specifických prostředků byzantské hymnografie ve zkoumaných originálních službách a kánech (sv. Konstantinu-Cyrylovi, sv. Metodějovi, sv. Dimitriji Soluňskému atd.) ukazuje na takové stadium rozvoje slovanské hymnografie a poetického stylu literárního jazyka, v němž slovanští autoři již disponovali bohatým slovanským jazykovým inventářem, jež také zřejmě sami prostřednictvím intenzivní překladové činnosti řeckých liturgických zpěvů aktivně utvářeli. Pokud vezmeme v úvahu historickou a liturgickou situaci na Velké Moravě, je obtížné si představit, že by slovanská písňová poezie mohla dostihnout takového rozvinutého stadia během misie slovanských věrozvěstů Konstantina-Cyryla a Metoděje s jejich učedníky.

V našem článku jsme se dotkli pouze několika aspektů komplikované problematiky zrodu slovanské hymnografie. Bohužel musíme konstatovat, že čím déle se zabýváme vytčenými problémy, tím více se přesvědčujeme, že na základě současných dokladů

44 Tento názor podporuje také L. Moškovová a A. Turilov (L. MOŠKOVA – A. TURILOV 1998, s. 3–23).

45 Za účelem obejití argumentace G. Popova o původní párovosti služby sv. Metodějovi a o jejím pozdějším původu A. Turilov předpokládá, že také „Metodějův“ kánon 2. hlasu, napsaný Konstantinem Preslavským, byl vytvořen na západoslovanském území. Upomínku velkomoravské misie (stejně jako Panonie a Moravy) ve zmíněném kánonu, která odporuje zvolené argumentaci, považuje Turilov za pozdější vsuvku (viz A. TURILOV 2012, s. 102). Zde bych ráda panu kolegovi připomněla, že interpolece je pojmem textologickým; za podmínky, že se dané místo čte v obou dochovaných rukopisech této hymnografické památky, přičemž nemáme řeckých paralelních textů, jsou podobná tvrzení mírně řečeno nepodložená.

46 Nejnázornějším příkladem je v tomto ohledu samotná služba sv. Metodějovi (6. dubna), která se dokonce i v prostředí východního pravoslavlí zachovala pouze ve třech rukopisech – z bohoslužebné praxe vypadla a byla zapomenuta proto, že byla vytlačena bohoslužbou s postní triadou.

a poznatků je nalezení uspokojivého řešení závažných otázek, které se týkají charakteru a rozsahu bohoslužebné činnosti slovanských věrozvěstů Konstantina-Cyrila a Metoděje a jejich odchovců na Velké Moravě, obtížné.

Prameny

Kliment Ochridski. *S"brani s"činenija*, 1, ed. Bonju Stojanov Angelov – Kujo Markov Kuev – Christo Kodov, Sofija 1970.

Kliment Ochridski. *S"brani s"činenija*, 3, ed. Bonju Stojanov Angelov – Christo Kodov, Sofija 1973.

Novgorodskaja služebnaja mineja na maj (*Putjatina Mineja*) XI v. *Tekst. Issledovanija. Ukazateli*, ed. Viktor Baranov – Vitalij Markov, Iževsk 2003.

Literatura

Emilie BLÁHOVÁ (red.), *Řecko-staroslověnský index / Index verborum graeco-palaeoslovenicus*, Tomus I (fasciculus 6), Praha 2012.

Alessandro Maria BRUNI, *Drevneslavjanskij irmologij i gimnografičeskie tradicii Svjatoj zemli: K voprosu o proischoždenii vizantijskogo prototipa*, in: Wolf Moskovich – Svetlina Nikolova – Moshe Taube (red.), *The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs, Jews and Slavs*, vol. 20, Jerusalem – Sofia 2008, s. 301–316.

Blagoj ČIFLJANOV, *Bogoslužebnijat čin, preveden ot sv. bratja Kiril i Metodij v načaloto na tjachnata moravska misija*, *Godišnik na Duchovnata akademija* 22/4 (48), 1972–1973, s. 228–245.

Blagoj ČIFLJANOV, *Evchologij*, in: Peter Dinekov (red.), *Kirilo-Metodievskaja enciklopedija*, t. 1, Sofija 1985, s. 646–647.

Hippolyte DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Simondiano nunc Berolinensi*, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxelles 1902.

Ivan DOBREV, *Klimentovoto chimnografsko tvorčestvo i Oktoich"t*, in: Michail B"čvarov – Ekaterina Dogramadžieva – Svetlina Nikolova (red.), *1080 godini ot sm"rtta na sv. Naum Ochridski*, Sofija 1993, s. 107–123.

Ivan DUJČEV i dr. (red.), *Latinski iztočnici za b"lgarskata istorija*, t. 2, Sofija 1960.

Theodwros EYAGGELOS, *Leitoyrgia, Theia*, in: *Thréskeytiké kai éthiké egkyklopaideia*, t. 8, Athénai 1966, s. 179–195.

Boris N. FLORJA, *Skazanie o načale slavjanskoj pis'mennosti*, Moskva 1981.

Aleksandr GORSKIJ, *O drevnich kanonach sv. Kirillu i Mefodiju*, in: *Pribavlenie k izdaniju tvorenij svjatyh otcov* 15, Moskva 1856, s. 33–48.

Ivan GOŠEV, *Svetite bratja Kiril i Metodij. Materiali iz r"kopisite na Sinodalnija c"rkoven muzej v Sofija*, *Godišnik na Sofijskija universitet, Bogoslovski fakultet*, t. 15/3, 1937–1938, s. 56–77.

Christian HANNICK, *Das Altslavische Hirmologion. Edition und Kommentar*, Freiburg 2006.

Iskra CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol v slavjanskata r"kopisna tradicija*, t. 2. *Izsledvane na sinaksarite*, Sofija 2012.

Klimentina IVANOVA, *Bolgarskaja [s.v. Žitijnaja literatura]*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, t. 19, Moskva 2008, s. 298–304.

Maja IVANOVA, *Prostranni žitija na Kiril i Metodij*, in: Liliana Graševa (red.), *Kirilo-Metodievskaja enciklopedija*, t. 3, Sofija 2003, s. 363–383.

Marija JOVČEVA, *Pražkite glagoličeski listove v konteksta na starob"lgarskata chimnografija*, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 47, 2001a, s. 51–72.

Marija JOVČEVA, *Starob"lgarskata služba za p"rvom"čenic Stefan i Stefan I papa Rimski*, *Starob"lgarska literatura* 32, 2001b, s. 21–44.

Marija JOVČEVA, *Starob"lgarskata služba za Apolinarij Ravenski ot Kliment Ochridski*, *Palaeobulgarica* 26/1, 2002, s. 17–32.

Marija JOVČEVA, *Služba*, in: Liliana Graševa (red.), *Kirilo-Metodievskaja enciklopedija*, t. 3, Sofija 2003, s. 671–676.

Marija JOVČEVA, *Starob"lgarskata chimnografija*, in: Anisava Miltenova (ed.), *Istorija na b"lgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 2009, s. 104–125.

Marija JOVČEVA, *Edna v"zmožna atribucija na slavjanskata služba za sv. Vit, Modest i Kriskentija*, in: Ilija Velev (red.), *Zbornik na trudovi od Mezunarodniot naučen sobir „Sveti Naum Ochridski i slovenskata duchovna, kulturna i pismena tradicija“ (organiziran po povod na 1100-godišninata ot smrtta na sv. Naum Ochridski)*, Ochrid, 4–7 noemvri 2010, Skopje 2011, s. 159–174.

Marija JOVČEVA – Margaret DIMITROVA, *Evchologični tekstove*, in: Anisava Miltenova (ed.), *Istorija na b"lgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 2009, s. 160–170.

Stefan KOŽUCHAROV, *Pesennoto tvorčestvo na starob"lgarskija knižovnik Naum Ochridski*, *Literaturna istorija* 12, 1984, s. 3–19.

Josef KURZ (red. dí I–III) – Zoe HAUPTOVÁ (red. dí IV), *Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae*, Praha, dí I. 1966, LXXXIV, s. 853; dí II. 1973, s. 638; dí III. 1982, s. 671; dí IV. 1997, s. 1046. [reprint, Sankt-Peterburg 2006].

P. LEBEDEV – E. MAKAROV – *Evtichij*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, t. 17, Moskva 2008, s. 343.

Bojka MIRČEVA, *Kanon"t za Kiril i Metodij i Službata za Kiril v slavjanskata knižnina*, Veliko T"rnovo 2001.

Ljudmila MOŠKOVA – Anatolij TURILOV, *„Moravskye zemle velej graždanin“ (neizvestnaja drevnjaja služba pervoučitelju Mefodiju)*, *Slavjanovedenie* 4, 1998, s. 3–23.

Gewrgios MPEKATWROS, *Akoloythia*, in: *Thréskeytiké kai éthiké egkyklopaideia*, t. 1, Athénai 1962, s. 1217–1221.

Aleksandra NIKIFOROVA, *Iz istorii Minei v Vizantii: Gimnografičeskie pamjatniki VIII–XII vv. iz sobranija monastyrja svjatoj Ekateriny na Sinae*, Moskva 2012.

Konstantinos NICHORITIS, *Atonska knižovna tradicija v razprostranieneto na Kirilo-Methodievskite izvori*, Sofija 1990.

Konstantinos NICHORITIS, *Iz Atonska knižovna balkanska tradicija*, in: A. Miltenova i dr. (red.), *Pěti dostoit*. Sbornik v pamet na Stefan Kožucharov, Sofija 2003, s. 36–45.

Stefano PARENTI – Elena VELKOVSKA, *L'Euologio Barberini Gr. 336*, Bibliotheca „Ephemerides liturgicae“ 80, Roma 1995.

Pirinka PENKOVA – Mariana CIBRANSKA, *Sinajski evchologij*, in: Liliana Graševa (red.), *Kirilo-Methodievskia enciklopedija*, t. 3, Sofija 2003, s. 604–616.

Aleksej PENTKOVSKIJ, *Lekcionarii i četveroevangelija v vizantijskoj i slavjanskoj liturgičeskich tradicijach*, in: Anatolij Alexejev i dr., *Evangelie ot Ioanna v slavjanskoj tradicii*. Priloženie 1, Sankt-Peterburg 1998.

Aleksej PENTKOVSKIJ, *Vizantijskoe bogosluženie*, in: *Pravoslavnaia enciklopedija*, t. 8, Moskva 2004, s. 380–388.

Aleksej PENTKOVSKIJ, *Vizantijskaja gimnografija [s.v. Gimnografija]*, in: *Pravoslavnaia enciklopedija*, t. 11, Moskva 2006, s. 491–495.

Aleksej PENTKOVSKIJ, *Slavjanskoe bogosluženie i slavjanskaja gimnografija vizantijskogo obrjada v X veke*, in: *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung Bonn, 7.–10. Juni 2005*, Paderborn 2007, s. 16–26.

Vittorio PERI, *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, *Archivum historiae pontificiae* 26, 1988, s. 9–69.

Georgi POPOV, *Triodni proizvedenija na Konstantin Preslavski*, Sofija 1985.

Georgi POPOV, *Službata za slavjanskija p"rvoučitel Metodij v Chludovija minej 156*, *Starob"lgarska literatura* 32, 2001, s. 3–20.

Georgi POPOV, *Chimnografija starob"lgarska*, in: L. Graševa (red.), *Kirilo-Methodievskia enciklopedija*, t. 4, Sofija 2003, s. 400–414.

Georgi POPOV, *Chimnografskite prinosi na Kirilo-Methodievite učenic*, in: K. G. Nixwrités (red.), *Kyryllos kai Methodios. Parakatathékes politismoy. Praktika Diethnoys Synedrioy „É politismiké kléronomia toy ergoy tw n aigwn Kyrylloy kai Methodiyy ws paragontas enotétas me toys laoy tés Eyrwpés“* (Amyvtaio 21–22 Maioy 2010), Thessaloniké 2012, s. 103–116.

Georgi POPOV, *Kanon"t za sv. ap. Andrej ot Naum Ochridski*, in: A. Miltenova et al. (red.), *Pěti dostoit*. Sbornik v pamet na Stefan Kožucharov, Sofija 2003, s. 15–24.

Georgi POPOV, *Službi za Kiril i Metodij*, in: L. Graševa (red.), *Kirilo-Methodievskia enciklopedija*, t. 3, Sofija 2003, s. 652–666.

Radko POPTODOROV, *Kanonizacija na Kiril i Metodij*, in: Peter Dinekov (red.), *Kirilo-Methodievskia enciklopedija*, t. 2, Sofija 1995, s. 220–221.

Božidar RAJKOV, *Starata slavjanska služba za Konstantin Filosof-Kiril*, in: *Slavjanska filologija*, t. 21, Sofija 1993, s. 5–13.

Ježi RUSEK, *Iz leksikata na srednob"lgarskite triodi*, *Izvestija na Instituta za b"lgarski ezik* 17, 1969, s. 149–180.

Vladimir RYBAKOV (protoierej), *Svjatoj Iosif Pesnopisec i ego pesnotvorčeskaja dejatel'nost*, Moskva 2002.

Veneta SAVOVA, *Nepoznato chimnografsko proizvedenie na sv. Kliment Ochridski za sv. Aleksej Čovek Boži (predvaritelni beležki)*, *Palaeobulgarica* 27/2, 2003, s. 3–12.

archiep. SERGIJ (Spasskij), *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, 1: *Vostočnaja agiologija*, 2-e izd., Vladimir 1901 [reprint Moskva 1997].

Michail SKABALLANOVIČ, *Tolkovyj Tipikon. Ob"jasnitel'noe izloženie Tipikona s istoričeskim vvedeniem*, vyp. 1, Kiev 1910 [reprint, Moskva 1995].

Marija SPASOVA, *Istoričeski i kvaziistoričeski podchod pri t"lkuvaneto na svedenijata za prevodačeskata dejnost na slavjanskite p"rvoučiteli po vreme na moravsko-panonskata im misija*, in: A. M. Totomanova – T. Slavova (red.), *Něst' oučeniek" nad" oučitelem' svoim'*. Sbornik v čest na prof. dfn Ivan Dobrev, člen-korespondent na BAN i učitel, Sofija 2005, s. 106–144.

Rostislav STANKOV, *O leksičeskich moravizmach v drevnich slavjanskich rukopisjach*, *Preslavskia knižovna škola* 9, Šumen 2006a, s. 29–52.

Rostislav STANKOV, *O leksičeskich moravizmach v drevnich slavjanskich rukopisjach* 2, in: A. Davidov (red.), *B"lgarska filologičeska medievistika*. Sbornik naučni izsledvanija v čest na prof. dfn Ivan Charalampiev, Veliko T"rnovo 2006b, s. 261–287.

Rostislav STANKOV, *O leksičeskich moravizmach v drevnich slavjanskich rukopisjach* 3, in: *Preslavskia knižovna škola* 10, Šumen 2008, s. 40–70.

Krasimir STANČEV, *O perevodčeskoy dejatel'nosti Konstantina-Kirilla i Mefodija v svete interpretacii dvuch svedenij ich prostrannyh žitij*, in: A. Alberti et al. (red.), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti* (Ohrid, 10–16 settembre 2008), Firenze 2008, s. 83–100.

Oliver STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, in: *Oliver Strunk, Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977a, s. 112–150.

Oliver STRUNK, *Tropus and Troparion*, in: *Oliver Strunk, Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977b, s. 266–276.

Robert TAFT, *Vizantijskij liturgičeskij obrjad*, Moskva 2003.

Sergej TEMČIN, *Ėtapy stanovlenija slavjanskoj gimnografii (863 – okolo 1097 goda)*, *Slavjanovedenie* 2, 2004, s. 18–55.

Andrej TKAČEV, *Kanonizacija*, in: Pravoslavnaja ènciklopedija, t. 30, Moskva 2012, s. 269–359.

Aleksandr TKAČENKO, *Breviarij*, in: Pravoslavnaja ènciklopedija, t. 6, Moskva 2003, s. 223–229.

Andronik TRUBAČEV, *Blažennyj*, in: Pravoslavnaja ènciklopedija, t. 5, Moskva 2002, s. 352.

Anatolij TURILOV, *K opredeleniju obřema tvorčeskogo nasledija učenikov Kirilla i Mefodija v sostave slavjanskogo Trebnika. Predvaritel'nye nabljudenija nad južnoslavjanskoj rukopisnoj i staropečatnoj tradiciej*, in: A. Turilov (red.), *Mežslavjanskije kul'turnye svjazi èpochi Srednovekov'ja i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan*, Moskva 2012, s. 89–102.

Anatolij TURILOV, *Slavjanskaja gimnografija [s.v. Gimnografija]*, in: Pravoslavnaja ènciklopedija, t. 11, Moskva 2006, s. 495–501.

Nikolaos TWMADAKÉS, *Paraklétikoi Kanones*, in: *Thréskeutiké kai éthiké egkyklopaideia*, t. 10, Athénai 1966, s. 38–39.

Josef VAJS, *Die kroatisch-glagolitischen Breviere und das Offizium der abendländischen Kirche vom VI.–X. Jahrh.*, *Archiv für slavische Philologie* 34, 1913, s. 483–496.

Elena VELKOVSKA, *Sistema na vizantijskite i slavjanskite bogoslužebni knigi v perioda na v'znikvaneto im*, in: A. Miltenova – V. Gjuzelev (red.), *Srednovekovna christijanska Evropa: Iztok i Zapad. Cennosti, tradicii, obščuvane*, Sofija 2002, s. 220–236.

Michail ŽELTOV, *Evchologij*, in: Pravoslavnaja ènciklopedija, t. 17, Moskva 2008, s. 699–700.

KONSTANTIN-CYRIL, METODĚJ A FILOLOGIE

Giorgio Ziffer

The author stresses the importance of philological investigations for understanding and reconstructing several facts regarding the Cyrillomethodian mission and the literary results of that mission. The examples selected – namely: 1) the “strokes and incisions” evoked by Monk Khrabr; 2) the toponym ‘Влатъньскъ костелъ’ cited by Monk Khrabr as well as by the author of the Life of Constantine; 3) the question of the exact meaning for another toponym of the latter text (usually interpreted as “Venice”); and 4) the discovery of a medieval edition for the Life of Constantine prepared in Novgorod and from which the largest group of manuscripts derives – all point to the advantages of, if not the need for, not only an intense philological concern for the Cyrillomethodian sources but also the research possibilities that philology can still open up for us.

Key words: Life of Constantine, Monk Khrabr, margrave Kocel, Venetian dispute, Novgorod

Klíčová slova: Život Konstantina, mnich Chrabr, markrabě Kocel, Benátská disputace, Novgorod

Stále rostoucí množství literatury za více než dvě stě let cyrilometodějských studií, spolu s našimi poznatky o předpokladech a dějinách misie Konstantina-Cyryla a Metoděje, svědčí o značném pokroku v této oblasti bádání. V posledních letech dále spatřily světlo světa nové texty, jako např. nová služba Metodějovi *Moravskye zemle velej graždanin* z konce 9. století, objevená přesně před patnácti lety Anatolijem Turilovem a Ljudmilou Moškovou v rukopise Chludov 156 ze Státního historického muzea v Moskvě;¹ avšak těmi nejvýznamnějšími bezpochyby i nadále zůstávají slovanské prameny nalezené již během 19. století. Některé otázky týkající se slovanských pramenů však stále nejsou zodpovězeny. Rád bych proto na několika příkladech upozornil na užitečnost pozorného studia textů; dílem se budu odvolávat na fakta již známá, dílem na některé dosud nezveřejněné závěry. To také vysvětluje, proč slovo „filologie“ figuruje již v titulu mého referátu; mým úmyslem je totiž dokázat, že nám filologie může napomoci hlouběji porozumět slovanským pramenům, a to obzvláště těm, které se týkají Konstantina-Cyryla, a na něž se nyní zaměřím: *Život Konstantinův*, spisek mnicha Chrabra *O písmenech* a *Chvalořeč o svatém Cyrilu*.

V minulosti bylo mnoho napsáno o „črtách a zářezech“, které podle mnicha Chrabra posloužily pohanským Slovanům ještě předtím, než v souvislosti se svým obrácením na křesťanskou víru začali používat řeckou a latinskou abecedu v očekávání Konstantinova-Cyrylova vynálezu, či spíše vytvoření hlaholské abecedy. Následující pasáž cituji v překladu Josefa Vašiči: „Slované dřív, pokud byli pohany, neměli písma, ale počítali a věštili črtami a zářezy. Když pak byli pokřtěni, snažili se psát slovanskou řeč římskými a řeckými písmeny bez dodatečné úpravy.“² Co tyto „črty a zářezy“ vlastně jsou? V této souvislosti byla podniknuta celá řada pokusů o interpretaci: od písma, historicky rozšířeného na větší části území jihovýchodní Evropy a známého pod názvy

rovás, raboš, trovásirás atd., až po runové písmo, sahající kupředu až do protobulharské doby, či od soustavy piktografického písma (jež však u Slovanů nebylo podle všeho nikdy prokázáno), až po znaky patrné na některých keramických objektech a na zdech budov vykopaných na území prvního bulharského království nebo po nástěnné malby objevené v severní Dobrudži – žádný z těchto návrhů však nebyl většinou odbornou veřejností přijat jako dostatečně průkazný. Odpověď se skrývá v prameni, o který se autor opírá, a sice v *Těchně grammatikě* od Dionýsia Thráckého.³ V šestém odstavci, k němuž se vztahují scholia k řecké abecedě, na jejichž základě, jak je nám známo již z dob Vatroslava Jagiče, zkomponoval autor svůj spisek, mluví Dionýsios o črtách (*gramma*) a zářezech (*xusma*). Zmiňuje se o tom v místě, kde poskytuje etymologický výklad řeckého slova *grámmata* (písmena). Dionýsios zde píše: „Písmena jsou vytvářena prostřednictvím črt a zářezů: pro staré národy totiž psát znamenalo totéž co vyrývat [...]“ Mnich Chrabr tedy převzal zmínku o črtách a zářezech právě z této pasáže, pozměněné a uzpůsobené jeho kompozičním záměrem. To, co v Dionýsiovi představovalo prosté, zprvu etymologické, později pak dějinné zdůvodnění, se pod Chrabrovou rukou změnilo v historicko-kulturní náhled, který má podle mého názoru pramálo společného s nejrůznějšími interpretacemi moderních vykladačů; spatřuji zde naopak důkaz o významu Chrabrova odkazu k řeckému zdroji.

Místopis cyrilometodějské misie jak známo stále obsahuje mnoho doposud nevyjasněných záhad – od místa Metodějova posledního odpočinku až po celou řadu dalších cyrilometodějských lokalit, jejichž přesnou geografickou polohu nejsme s to určit. Jinak je tomu v případě politického centra Kocelova markrabství, které se nacházelo na západním břehu Balatonského jezera, a jež je v cyrilometodějských studiích známo především pod názvem Mosapurc, nebo *castrum Chezilonis* čili *urbs paludarum*. (Název tohoto místa na území dnešního Maďarska je Zalavár, a jak je vám jistě známo, před dvěma lety tam došlo k prvním objevům dokládajícím hlaholici – zjevnému důkazu historické

1 Anatolij A. TURILOV – Ljudmila V. MOŠKOVA, *Moravskye zemle velej graždanin. Neizvestnaja drevnjaja služba pervoučitelju Metodiju*, Slavjanovedenie 4, 1998, s. 3–23; a znovu v A. A. TURILOV, *Mežslavjanskije kulturnye svjazi epochi Srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kultury slavjan. Ėtjudy i charakteristiki*, Moskva 2012, s. 47–72.

2 Mnich CHRABR, *O písmenech*, in: Josef VAŠIČKA, *Literární památky epochy velkomoravské*, 2. vyd. Praha 1996, s. 24–29, zvláště s. 24.

3 Giorgio ZIFFER, *Ancora intorno alle fonti chrabriane*, in: Zorica Vitić – Tomislav Jovanović – Irena Špadijer, *Slovensko srednjovekovno nasleđe*, Beograd 2001, s. 707–710.

podloženosti slovanských a také latinských pramenů.) Jak již zjistil R. Nahtigal, v tradici spisku mnicha Chrabra je doložena rovněž slovanská podoba toponyma „*Влатьньскъ kostelъ*“; tato forma je doložena pouze v jednom chilendarském rukopise (jde o rukopis Chilandar 481), který je pravděpodobně moldavského původu a dobou vzniku spadá do 16. století.⁴ Je to jeden z nejkrásnějších důkazů toho, že starodávné čtení se může dochovat i v mnohem mladších rukopisech. Ale je třeba ihned dodat, že pojem „mladší rukopis“ je v obecně slovanské filologii, natož ve filologii cyrilometodějské, pojmem velmi relativním, poněvadž Chrabrovy rukopisy nesahají dále než do 14. století, stejně jako rukopisy *Života Konstantinova* pocházejí, až na některé zlomky, maximálně z 15. století.

Dnes jsme též s to dokázat, že toto místní jméno bylo ve stejné podobě obsaženo v textu *Života Konstantinova*, protože i zde byl Kocel představen výslovně jako markrabě od „*Влатьньскъ kostelъ*“. Ačkoliv v tomto případě nedisponujeme jediným rukopisem, v němž by se, jako ve výše zmíněném chilendarském rukopise, zachovalo původní čtení, můžeme s vysokou mírou pravděpodobnosti dokázat, že původní čtení, zachované částečně pouze ve druhé novgorodské skupině (neboli skupině sborníků), je „*Косель князь Влатьньскъ kostelъ*“.⁵

V téže druhé novgorodské skupině je nám nejkorektnějším způsobem dochován název místa a dějiště disputace, o níž pojednává XVI. kapitola, a kde Konstantin-Cyril vedl bouřlivou diskusi s odpůrci nové abecedy a slovanského (biblického a liturgického) jazyka. Avšak proč by se podobná diskuse měla odehrávat právě v Benátkách – *Вънѣтъськъ*, jak stojí v rukopise Barsov 619 (také ze Státního historického muzea v Moskvě),⁶ které v 60. letech 9. století (ještě) nebyly nikterak významným politickým a náboženským centrem, a kde slovanský svět nevzbuzoval žádný obzvláštní zájem? Existuje zde možnost alternativního vysvětlení oproti tomu tradičnímu? Domnívám se totiž, že by bylo více než namístě se tázat, zda by toto toponymum, jehož starobylost je bezpochyby prokázána shodou jeho starší podoby, doložené v *Životě Naumově*, a jeho slovinské a české variety (Benetke a Benátky), nemohlo a nemělo být vykládáno jinak, nežli tomu bylo doposud. Můj návrh je zcela prostý: proč jej nespojovat namísto s městem Benátky s benátským regionem neboli s regionem Benátek (italsky *della Venezia, delle Venezie*), čili s nejstarší podobou toponyma označujícího město Benátky (vždyť nenese snad ještě dnes region na sever od Benátek a Benátska/Veneta název Friuli Venezia Giulia?). Pisatel legendy měl tedy na mysli ani ne tak Benátky, jako spíše místo spadající pod církevní jurisdikci aquilejského patriarchátu, ne-li dokonce Aquileiu samotnou.

Je nasnadě, že nám prameny poskytují pouze část historické pravdy, zatímco mnohá další fakta nám zůstávají skryta. Hlubší studium pramenů nám však slouží nejen jako základ k přípravě fundovaných kritických vydání, jichž se nám doposud z velké části nedostává a jejichž význam pro adekvátní rekonstrukci dějin cyrilometodějské misie je nesporný; pomáhá nám také lépe pochopit, jakým způsobem se tyto slovanské texty,

uchované v kodexech, jež dobou vzniku jen zřídka kdy spadají dále než do 15. století, dostaly až k nám. V případě *Života Konstantinova* nám studium rukopisů umožňuje například objevit autentické středověké vydání z Novgorodu ze 13. nebo 14. století, skýtající některá čtení zásadního významu. Jedná se o skutečnou (kritickou) edici s desítkami, možná stovkami variant poznačených na okrajích opisovačem, jenž měl k dispozici tři rozdílné kopie *Života Konstantinova*.⁷ Stejně jako současní badatelé pečlivě porovnával kopie mezi sebou a zaznamenával přitom na okraje obrovský počet variant; k některým méně jasným termínům pak připisoval vysvětlující glosy. Kromě toho rozdělil text do pěti kapitol, tedy několik století předtím, než Pavel J. Šafařík přišel s návrhem jej rozdělit do kapitol osmnácti,⁸ jak to dodnes činíme i my; za *Životem Konstantinovým* přepsal *Chvalofeč o svatém Cyrilu*, připisovanou Klimentu Ochridskému. To vše představuje svědectví o značném filologickém úsilí středověkých opisovačů a v našem případě i o velkém zájmu, kterému se tento text těšil již ve středověku. Objevení této edice má dalekosáhlé důsledky i pro sestavování stemmatu a ještě ve větší míře je bude mít pro budoucí kritické edice tohoto textu. Doposud jsem totiž o této středověké novgorodské edici neřekl, že zatímco dvě kopie patřily k nám dobře známým skupinám rukopisné tradice, třetí použitá kopie patřila k té části stemmatu, která měla být následně ztracena. Tento fakt činí studium dvaadvaceti rukopisů pocházejících z této edice – kterou nemáme, a kterou se musíme snažit v rámci možnosti s pomocí nástrojů textové kritiky rekonstruovat – velmi zajímavým, ale také mimořádně komplexním. To by už ale byl jiný, velmi technický příběh, který by nás odvedl daleko a jiným směrem, a k jehož srozumitelnému a přesvědčivému podání bychom potřebovali ještě mnoho dalšího času.

Nicméně jedno je jisté – jak se mi, doufám, podařilo ozřejmit – a sice, že filologická studia (a zde mluvím zvláště o staroslověnské filologii) cyrilometodějských pramenů ještě zdaleka nezodpověděla všechny otázky, které tyto prameny vyvolávají, kromě toho, že nás nové objevy přímo nutí klást si nad našimi starými texty otázky nové; nové proto, že se zčásti liší od těch, které si badatelé kladli v minulosti. Mám za to, že nejsem daleko od pravdy, vyslovím-li závěrem přesvědčení, že filologická studia jsou i do budoucna pravděpodobně předurčena k obohacení našich poznatků o Konstantinu a Metoději. Na tuto okolnost bychom myslím neměli při letošním výročí zapomínat.

Prameny

Žitija Kirilla i Mefodija, red. Ivan S. Dujčev a kol., Moskva 1986.

4 Rajko NAHTIGAL, *Nekaj pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Konstantina Cirila*, Slavistična revija 1, 1948, s. 5–18, zvláště s. 17–18; srov. Josef VAŠICA, *Literární památky*, s. 121, pozn. 8.

5 G. ZIFFER, *Il margravio Kocel' e la Vita Constantini*, in I. Podtergera (Hrsg.), *Schnittpunkt Slavistik. Ost und West im wissenschaftlichen Dialog, Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag*, Bd. 2, Einflussforschung, Göttingen 2012, s. 145–155.

6 Žitija Kirilla i Mefodija, red. Ivan S. Dujčev a kol., Moskva 1986, 158 (l. 263^v); Cristiano DIDI, *Materiali e ricerche per l'edizione critica di Vita Constantini*, VII. Edizione del gruppo C, Ricerche slavistiche 7 (53), 2009, s. 225–280, zvláště s. 271.

7 G. ZIFFER, *Il 2° gruppo novgorodiano della Vita Constantini. Considerazioni preliminari*, Russica Romana 18, 2011, s. 99–103; TÝŽ, *Un'ulteriore premessa allo studio del 2° gruppo novgorodiano della Vita Constantini*, Russica Romana 19, 2012, s. 179–182.

8 Pavel Josef ŠAFAŘÍK, *Památky dřevního písemnictví Jihoslovanů I–IV*, 2. vyd. Praha 1873, s. 1–32.

KYJEVSKÉ LISTY A VELKÁ MORAVA

Radoslav Večerka

The Kiev Fragments are a 13-page manuscript written in the Glagolitic script by two writers. They contain 38 mass prayers translated from Latin first of which celebrates St Clement. The language archaicity is witnessed by a precise preservation and distinction of Ancient Slavonic elements, in almost all expected 721 places. The codex otherwise contains a mixture of classic Old Church Slavonic and Czech ('Moravian') elements and is mostly considered a Cyrillo-Methodian composition preserved in a later Czech copy from the 10th century. Lately nevertheless the manuscript came to be considered a Cyrillo-Methodian original from the year 868 (or 869?). Different Glagolitic letters are suspended from the upper line and reach various vertical depths. The codex was produced in the Cyrillo-Methodian environment, which was primarily Greek-Byzantine, but contains also a testimony about the Latin aspect of the Great Moravian culture in the Cyrillo-Methodian period being an expression of an intentionally promoted Greek-Latin (Byzantine-western) unionism.

Key words: Glagolitic, the uncial script, libelli missae, orationes cottidianae, Moravisms, is (= isus), majuscule script, written in-one-move, "drawing" Glagolitic letters, rovanije – arvani, Latin, devanagari, lingua quarta, penitentiary, St Emmeram Prayer, Liturgy of St Peter, the Three-Language Doctrine, Prayer against the Devil, Industriae tuae

Klíčová slova: hlaholice, písmo unciální, libelli missae, orationes cottidianae, moravismy, is (= isus), písmo majuskulní, „jedním tahem“, „kreslení“ hlaholských liter, rovanije – arvani, latina, devanagari, lingua quarta, penitenciál, Svatojímramská modlitba, liturgie sv. Petra, trojjazyčná doktrína, Modlitba proti ďáblu, Industriae tuae

Roku 1872 daroval Duchovní akademii v Kyjevě hlaholící psaný rukopis její absolvent Antonín Kapustin. Byl v té době (s církevním pojmenováním Archimandrit Antonin) vedoucím ruské pravoslavné misie v Jeruzalémě. Rukopis nejspíš získal v klášteře sv. Kateřiny na Sinaji.

V roce 1873 byl v Kyjevě uspořádán kongres slovanských archeologů a pořadatelé k němu připravili výstavku starých rukopisů, mezi nimi i tu nově získanou památku hlaholskou. Vzbudila hned mimořádnou pozornost. Členové kongresu ji označili za nejstarší slovanský rukopis se souvislým textem, což se převážně uznává dodnes; rozpoznali také její znaky jazykově české i to, že byla zjevně přeložena z latiny, ačkoli odpovídající latinské znění nebylo ještě známé, nýbrž bylo objeveno a vydáno teprve později (1928). Není to však zjevně bezprostřední předloha textu staroslověnského, takže ten se jeví ve srovnání s latinským originálem jako překlad relativně volný, místy snad až jako jeho tvůrčí parafráze.

Památka byla vydána poprvé už r. 1876, kriticky pak Jagičem (1890)¹ a potom ještě jinými editory, nověji zejména Nimčukem (1983)² i s fototypií. Od počátku se též nazývá *Kyjevské listy* (dále jen *KL*) nebo *Hlaholské listy Kyjevské*, obdobně v jiných jazycích *Folia Kioviensia*, *Kiev Manuscripts*, *Kiev Fragments* atp., přestože ten název je vlastně matoucí. Není to totiž soubor nesouvislých, vzájemně svým textem nespjatých „listů“, nýbrž ucelený kodex malého formátu i věcného rozsahu; to někdy terminologicky napravuje označení památky *Kyjevský sakramentář*. Obsahem textu je 38 mešních modliteb, tj. pouze proměnlivé části obřadu bez tzv. mešního kánonu jako jeho složky jinak

základní. Staré kompletní liturgiáře byly ovšem v standardních případech kodexy velkého formátu i věcného obsahu, psané písmem unciálním, navíc mnohdy slavnostním a zdobným a vybavené i dalšími prvky graficky výtvarnými. *KL* mají však podobu jinou, prostší. Jejich titulní list zůstal zprvu zcela prázdný; byl popsán teprve o 2–3 století později mladším textem charvátskohlaholským. Stránkování *KL* bylo pak vytvořeno přehnutím celých listů do stránek osmerkového formátu a poskládaných do kodikologického celku. *KL* jsou zapsány celkem na 13 stranách malého formátu. Někdy se uvažuje i o tom, že z původního komplexu jedno kvaterno snad chybí.

Nápadně malý formát i omezený věcný obsah památky jako sakramentáře má v 2. polovině 1. tisíciletí období v několika podobných služebních kodexech latinských a řeckých zvaných „libelli missae“, tj. vlastně „mešní svazečky/zápisníčky“. Byly určeny pro kněží na cestách, aby jim umožňovaly vykonávat bohoslužby i v časově omezeném nebo obsahově specifikovaném rozsahu. *KL* jsou zatím jediný známý starý „libellus missae“ slovanský.

Přitom jak jejich rozpětí časové, tak i jejich destinace obsahová tvoří vlastně nedílnou logickou součást té situace, která se vyvinula po příchodu cyrilometodějské družiny koncem r. 868 do Říma.³ Slovanská skupina využila sice už staršího pozvání papeže Mikuláše, ale protože ten zatím zemřel, pozvání obnovil na popud Konstantinova kolegy a přítele vatikánského bibliotekáře Anastasia nový papež Hadrián II. Cyrilometodějci u něho chtěli kompenzovat předcházející neúspěch svého pokusu o schválení slovanských knih a vysvěcení žáků u církevně příslušného akvilejského patriarchy, působícího tehdy v Benátkách.

1 Vatroslav JAGIČ, *Glagolitica. 2. Würdigung neuentdecker Fragmente*, mit 10 Taf., Wien 1890.

2 Vasyľ Vasylovyč NIMČUK, *Kyjivski hlaholyčni lystky*, Kyjiv 1983.

3 Antonij Emilij N. TACHIAOS, *Cyril and Methodius' Visit to Rome in 868*, *Paleoslavica* 10/2, 2002, s. 210–221.

Jednání v Římě popisuje staroslověnský *Život Konstantinův* takto: „Dověděv se (o něm) římský papež, poslal pro něho. A když dorazil do Říma, vyšel mu naproti sám papež Hadrián se všemi měšťany a nesli svíce, protože se dověděli, že přináší ostatky svatého Klimenta, mučedníka a papeže římského. Papež pak přijav slovanské knihy, posvětil je a uložil v chrámu svatě Marie, který se nazývá Fatné. Pěli pak nad nimi liturgii. A potom papež přikázal dvěma biskupům, Formosovi a Gauderikovi, aby vysvětili slovanské učedníky. A jakmile je vysvětili, tehdy pěli liturgii v chrámu svatého Petra slovanským jazykem. A druhého dne pěli v chrámu svatě Petronily a třetího dne pěli v chrámu svatého Ondřeje, poté ještě u velikého učitele národů apoštola Pavla pěli v noci svatou liturgii slovansky nad svatým hrobem“.⁴

Předání ostatků sv. Klimenta papežovi, klerikům a římskému lidu před branami města muselo ovšem proběhnout se slavnostním obřadem. Je proto tedy sotva náhodou, že *KL* jsou zahájeny právě mešními modlitbami k uctění sv. Klimenta, jehož svátek se toho dne slavil (23. listopadu). Je tím otevřeno příslušné věcné určení odůvodňující vznik libellu missae se začátkem potřebného liturgického textu. Celý zbytek *KL* (psaný dokonce rukou druhého písaře) souhlasí pak rovněž ideálně s vylíčenou situací: jeho obsahem jsou tzv. orationes cottidianae, které se nevztahují k žádnému konkrétnímu světcovi ani určitému datu ani chrámu; to byly přece údaje, které slovanským učedníkům, vyzvaným obecně hned prvního dne zpívat posléze slovanské mše v různých chrámech, nemusely být s dostatečným předstihem známé.

Pokládám proto z těchto kulturně historických důvodů *KL* za originální rukopis cyrilometodějský, zapsaný v Římě koncem r. 868, eventuálně dokončený začátkem r. 869.

K tomuto datování rukopisu *KL* přispívají zejména též některé velmi archaické znaky jazykové a vlastně i některé prvky českého jazyka, tj. svého druhu tzv. „moravismy“.

Zcela ojedinělou starobylost jazykovou vykazují *KL* především přesným zachováním a rozlišením jerů ještě v jejich praslovanské podobě i pozici ve slově: v *KL* je jich doloženo 721 zcela důsledně ve všech slovech, jejich kořenech, příponách i koncovkách. Pouze ve dvou případech je prý etymologicky očekávaný měkký jer nahrazen jerem tvrdým. Jenže to nemusel být důsledek skutečné záměny jazykové, nýbrž jen technická grafická záležitost související s namočením pera při psaní liter pouze nepatrně se od sebe svou formou lišících, srovnej:

Ɱ = Ъ

Ɱ = Ъ

Ɱ = A

Ɱ = I

Ɱ = S

Historickosrovnávací důslednost *KL* v zachování všech původních jerů nemá jinak ani v nejstarších tzv. kanonických rukopisech staroslověnské z 10. století období: ve všech jsou už doloženy aspoň částečně některé jejich vývojové změny, tj. vzájemné záměny, vypouštění slabých a vokalizace silných, např. *дѣнь – дѣнь – дѣнь* atp. Navíc ani detailní znalost původu a vývoje jerů v slovanských jazycích nebyla dlouho podrobně známá. Proslulé Havlíkovo zjištění o zániku a vokalizaci jerů v češtině, označované jako „Havlíkovo pravidlo“, bylo publikováno r. 1885 až po něm se dostalo i na další slovanské jazyky. Historická správnost zápisu jerů v *KL* pro každé jednotlivé slovo

mohla být ostatně potvrzena teprve po uveřejnění etymologických slovníků slovanských jazyků ve 20. století, spolehlivých vlastně až od jeho druhé poloviny.

Důsledné moravsky protočeské střídnice jsou v *KL* zastoupeny v hláskových střídnicích *c, z* za praslovanské *tj, kt* a *dj* (proti kanonicky staroslověnským/bulharským *št, žd*), např. *prosjęce, potomъ, dazъ* (imperativ) a v tvarech instr. sg. o-kmenů na *-ѣтъ*, např. *obrazътъ*. Mimo opozici „důslednost“ – „nedůslednost“ stojí v *KL* řídké moravismy/bohemismy syntaktické, frazeologické a lexikální. Zvláštní směs normativních jazykových prostředků klasicky staroslověnských (bulharsko makedonského původu) jako *l*-epentetické, pouhé *l* za *dl, tl*, ostrá sykavka při palatalizaci *ch* (např. *въсь, избавленіе, молитва*), a naproti tomu uvedených důsledných lokálních znaků českých ve společném textu, připadala mnohým slavistům už od Miklošiče jako filologicky nemožná; setkaly-li se spisy klasické staroslověnské s jiným domácím jazykovým prostředím, jako např. ve staré Rusi, byla jazykovým důsledkem textová nesoustavná promiskuita prvků geneticky různých. Proto postulovali pro *KL* vznik jejich jazyka jako přesného a úplného odrazu nějakého jihoslovanského (panonského?) dialektu, v němž by byly uvedené geneticky různorodé prvky zastoupeny v synchronním stavu organicky pospolu. Jenže žádný takový dialekt dosud objeven ani popsán nebyl. Specifičnost směsi jazykových prvků v *KL* vložil však přijatelně F. V. Mareš⁵ tak, že k ní došlo ještě při osobním styku na jedné straně soluňských a na druhé straně moravských spolupracovníků Konstantina a Metoděje v úsilí ustavit novou normu spisovného jazyka, kterou vlastně zaváděli až na Moravě a pro Moravu a literární aktivitou teprve tam vytvářeli.

Spolu s převládajícím přesvědčením, že Konstantin vynalezl jako první originální slovanské písmo hlaholici, objevovaly se delší dobu vedle toho i různé hypotézy o tom, která jiná písmena by mohla být její předlohou, vzorem, grafickým zdrojem jako celku nebo aspoň jednotlivých grafémů. Braly se v této souvislosti v úvahu písemné soustavy koptská, etiopská, arabská, hebrejská, samaritánská, fénická, staroperská, latinská, albánská, arménská nebo gruzínská. Ojediněle se objevila r. 1941 hypotéza Černochvostovova,⁶ o symbolické povaze hlaholských liter, založená na příznačných grafických elementech křesťanské církevní mystiky: na kříži, kruhu a trojúhelníku. Platnost této domněnky pro celek hlaholice je však příliš vyumělkovaná a nepokládám ji za přesvědčivou. Jako přijatelná se mi jeví symbolicky tvarová motivace jen pro 3 písmena, srovnej:

Hlaholské A je tedy sám kříž. Právě prvnímu písmeni abecedy se od pozdního starověku a ve středověku připisovala magická síla držet abecedu pospolu jako celek.

I a S jsou tvořeny spojením kruhu a trojúhelníku jako grafických posílů magických obsahů (trojúhelník označoval nejsvětější Trojici, kruh nekonečnost a všemohoucí plnost Boží). Obě písmena spojují v sobě tyto grafické prvky symetricky, ale s otočením o 180° („vzhůru nohama“, celkově vlastně s významem

⁵ František Václav MAREŠ, *Cyrlometodějská tradice a slavistika*, Praha 2010.

⁶ O ní Valentin KIPARSKÝ, *Tschernochvostoffs Theorie über den Ursprung des glagolitischen Alphabets*, Cyrillmethodiana, Köln – Graz 1964.

⁴ *Žitije Konstantina*, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 90–91.

„od začátku do konce“). To nemůže být náhoda. Sekvence IS zastupuje totiž v staroslověnských a církevněslovanských rukopisech jako standardní zkratka slovo *isus* „Ježíš“; navíc to byla vůbec první písmena, jichž Konstantin užil, když začal psát ještě v Byzanci staroslověnsky evangelium Janovo jako úvod k apokryfickému: *iskoni běaše slovo*. Mystické chápání písma, jeho metaforičnosti, eventuálně i skryté magičnosti, bylo ostatně v dobové filozoficko-teologické literatuře běžné a sotva mohlo zůstat skryto i vzdělanému Konstantinovi.

Přes různé úvahy o původu nebo modelech hlaholice a *KL* se skoro obecně dosud uznává, že literárně pochází sice text *KL* z cyrilometodějské Moravy, zato jeho rukopisné doložení se převážně pokládá za opis daného znění v jazykově českém prostředí 10. století. Proti možnosti chápat sám rukopis jako fotograf, sepsaný v cyrilometodějské škole velkomoravské, se dlouho, částečně vlastně až dodnes, přijímal nesouhlas Jagićův. Byl založen na tom, že jedno slovo v *KL*, totiž *rovanije* (překládající lat. *munera* „dary“), představovalo tehdy v jiných staroslověnských a církevněslovanských památkách nedoložené hapax legomenon, tedy slovo svým způsobem nejisté a podezřelé. Jagić je vyložil jako opisovačskou chybu: vzniklo údajně místo náležitého *darovanije*, když v něm byla (nejspíš původně na okraji řádku) jeho první slabika *da-* prsty uživatelů textu v jeho původním rukopisném záznamu při listování setřena nebo umazána do nečitelnosti. V 2. polovině 20. století bylo sice totéž slovo ve stejném významu objeveno ještě v další památce, v česko-církevněslovanském *Kánonu ke cti sv. Václava* v ruském rukopise z konce 11. století, a bylo etymologicky objasněno jako velmi pravděpodobná výpůjčka z významově stejného starohornoněmeckého *arvani*. Tím dřívější námitka proti uznání *KL* za možný cyrilometodějský protograf ztratila vlastně platnost. Jenže jaksi mimoděk se tento důsledek nevezal dostatečně v úvahu a *KL* se neprávem ze setrvačnosti chápaly a chápou někdy i nadále jako opis ze starší předlohy.

Z úvah o možných vzorech nebo předlohách hlaholského písma se nejdéle, už od 80. let 19. století, udržela tzv. Taylorova a Jagićova teorie, že hlaholice byla jako celek odvozena z řecké minuskule. Spíše než samy tvary písmen přesvědčila zjevně autory této hypotézy apriorní úvaha: když pro cyrilici je nesporně větší na liter přímo převzata z řeckých grafémů majuskulních, zdálo se logické předpokládat, že pro hlaholici byla tou předlohou řecká minuskule. Námitky se sice v odborné literatuře objevovaly brzy, ale teprve od poloviny 20. století ztrácela Taylorova – Jagićova domněnka půdu pod nohama. V mnoha učebnicích přežívá sice jaksi automaticky dodnes, ale neprávem.

Stará hlaholice, i ta svým rozměrem tak neveliká jako v *KL*, má totiž ductus a grafickou strukturu písma majuskulního. I uvnitř slov následujících v textu bezprostředně jedno za druhým stojí totiž každé jednotlivé písmeno hlaholice samostatně, napsané odděleně jedno od druhého. Tato naprostá absence úsilí psát jednotlivá slova nebo aspoň jejich části „jedním tahem“ je charakteristickým znakem písma majuskulního. V řeckých textech psaných „malým písmem“ (minuskulí nebo kurzívou) se v sérii po sobě následujících slov objevuje grafická návaznost a spojitost liter dalekosáhle, i když ne zcela důsledně. V staroslověnských textech hlaholských není doloženo vůbec nic podobného.

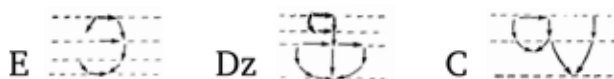
Unciální povahu hlaholice potvrzuje též fakt, že se její jednotlivé litery vlastně nepsaly, nýbrž přímo kreslily. Dokládá to

přesvědčivá tzv. kinematická charakteristika hlaholských grafémů,⁷ která předvádí pohyb písařovy ruky i opticky: místo nasazení pera, směr tahu, odsazení, eventuálně nové nasazení a nový tah. Je přitom příznačné, že každý jednotlivý grafém vykazuje vždy tutéž kinematickou strukturu.

Nejčastější horní eido-kinematická figura hlaholských písmen je tato:



S tím srovná kinematické obrazy některých hlaholských písmen celých:



Některé novější paleografické úvahy uváděly jako znak unciálnosti písma jeho umístění mezi dvě linky, jak je tomu u písma řeckého nebo latinského. Tomu stará hlaholice skutečně odporuje, neboť nejen v kanonických opisech staroslověnštiny klasické, ale zejména též v *KL* dosahují různá písmena, zavěšená na horní společně, i když jen pomyslné, fakticky třeba nenarýsované lince, různé vertikální hloubky, srov. třeba slovo *tvoě*:



Kaligraf O. Menhart⁸ popisuje tento způsob psaní tak, že písmo „je zavěšováno na jedinou horní linku, že písemné znaky o nestejné výšce nemají těžiště, visí volně v hořejším účaří jako hrozny.“ Je přesvědčen o tom, že toto psaní vyhovuje konstrukci hlaholice „mnohem lépe“ než dvoulinková osnova cyrilice. Svěšování hlaholských grafémů z horní linky je dalekosáhle zachováno i v hlaholských rukopisech staroslověnského kánonu. Např. v edici Cloz uvádí jeho vydavatel A. Dostál rydlem vytvořené linkování pro 40 řádků na každé stránce a říká přímo: „Hlaholské písmo bylo zde zavěšováno jako ve starobylých rukopisech, a to celkem dost pravidelně.“⁹

Princip zavěšování liter na horní linku je jinak dosvědčen v některých písemných soustavách mimoevropských, např. v tzv. devanagari rozšířeném v jižním a jihovýchodním prostoru asijském pro různé jazyky. Nepokládám však po této stránce devanagari za přímou genetickou předlohu hlaholice, ale jen za typologickou charakteristiku usnadňující dnes pochopit tento způsob psaní.

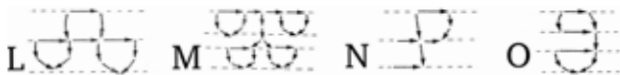
Původní vztah hlaholských písmen k horní lince řádku zachovává běžně v elementární složce kinematické figury její horní složka. Je tažena vždy zleva doprava jako jakási vzpomínka

7 Ivan DOBREV, *Glagooličeskija tekst na Bojanskija palimpsest*, Sofija 1972.

8 Oldřich MENHART, *Kaligraf o hlaholici*, Slovanské studie, Praha 1948, s. 58–59.

9 Antonín DOSTÁL, *Clozianus. Staroslověnský hlaholský sborník tridentský a innsbrucký*, Praha 1959.

na starou hořejší linku, tvořící původně výchozí element celého grafému, srovnej:



Jako kulturně historická zvláštnost *KL* by se mohlo jevit i to, že představují velkomoravský překlad z latiny, když v cyrilometodějském písemnictví byly jinak standardní překlady z řečtiny. Většinu pozorovatelů tane pro Velkou Moravu na myslí tato byzantsko-staroslověnská literární tvorba a její jazyk, jako jev zcela mimořádné důležitosti a dlouhodobě následného dosahu evropského. Jistě právem. Jaksi však přítom zůstává v pozadí pozornosti latinská složka velkomoravské kultury v celém 9. století. Od jeho počátku tam přece byla latina přítomná v duchu trojjazyčné doktríny jako jeden z pouze možných jazyků liturgických. Vedle ní se s největší pravděpodobností uplatňovala omezeně i řeč domácího lidu, který měl být christianizován jako tzv. *lingua quarta*. V ní se podávalo novokřtěncům srozumitelným způsobem katechetické poučení o zásadách nové víry a o jejich účasti při zpovědi a na aktu křtu spolu se základními modlitbami (*Credo* a *Otčenáš*). Nebyl to ovšem ani v eventuálních osobních zápisech (latinským písmem) pravý jazyk spisovný nebo literární, nýbrž právě jen individuální pomůcka katechetická a pastorační.¹⁰

Specifické stopy latinské nebo „západní“ orientace prozrazují však i některé texty staroslověnské a církevněslovanské. Přímo z latiny je do tohoto jazyka např. přeložen tzv. penitenciál, tj. „ustanovení o pokání“ určené pro kněze zpovědníky. S názvem *Zapovědi světychъ отьсъ* je součástí staroslověnského kanonického kodexu *EuchSin*. Součástí téhož kodexu je též zpovědní řád nazvaný *Činъ nadъ ispovědajōštiimъ se*, do něhož spadá též tzv. *Svatojimramská modlitba* přeložená ze staré horní němčiny.

Jinou složku téhož velkomoravského sakramentáře, kterou reprezentují *KL*, představuje církevněslovanský charvátsko-hlaholský jednostránkový rukopis z 11.–12. století zvaný *Hlaholské listy Vídeňské* (vyd. *Weingart 1938*).¹¹ V charvátsko-hlaholských rukopisech 14. století jsou dále zachovány jiné zlomky sakramentáře téhož typu (vyd. *J. Vajs 1939*).¹² Spolu s *KL* se v těchto charvátsko-hlaholských textech spatřují někdy složky už na Velké Moravě užívané nebo aspoň zaváděné liturgie sv. Petra. Představovala na Moravě místní „západní“ protějšek k „východní“ liturgii Chrysostomově. Liturgický rituál nebyl totiž ještě v každé církevní organizaci v Evropě jazykově ani obsahově unifikován a normalizován tak striktně jako po velkém schismatu v 50. letech 11. století.

Nověji byl též objeven¹³ velkomoravský původ paraliturgické básnické skladby *Modlitba proti ďáblovi* (zachované až v mladším církevněslovanském opise). Obsahuje 22 invokací, z toho 21 k „nebeským přímluvcům“ z Východu, ale hojně též ze Západu; jejich autor musel být výborně filologicky i teologicky vzdělaný

10 Franc ZAGIBA, *Das Slavische als Missionssprache (lingua quarta) und das Altkirchenslavische als Lingua liturgica im 9.–10. Jhdt.*, *Studia Palaeoslovenica*, Festschrift J. Kurz, Praha 1971, s. 401–414.

11 Miloš WEINGART, *Hlaholské listy Vídeňské: k dějinám staroslověnského misálu*, Vídeň 1938.

12 Josef VAJS, *Kánon charvátsko-hlaholského misálu vatikánského Illir. 4*, *Časopis pro moderní filologii* 25, 1939, s. 113–134.

13 Václav KONZAL, *Staroslověnská Modlitba proti ďáblu*, *Europa Orientalis* 11, 1992, s. 171–230; TÝŽ, *Staroslavjanskaja molitva protiv đjavola*, Moskva 2002.

(snad přímo Metoděj? ale neprokázáno!). Odráží se v památce liturgická situace smíšeně byzantsko-latinská z let 870–873 jako projev programově vytvářeného uniatství.

Stopy latinské vzdělanosti na Velké Moravě jsou zachovány také ve staroslověnských textech právních, i když přeložených z řečtiny. V *Zakonu sudnem ljudem* jsou např. některé drastické tresty jeho byzantské předlohy jako prodání do otroctví, stětí, upálení aj., nahrazeny mírnějšími tresty epitimijními (kajicnickými) jako modlitba, půst atp. podle západního úzu.

Smíšeně v různých skladbách velkomoravského původu se uvádějí triády hříchů v liturgickém pořadí buď východním (*glagolъ – dělo pomyšlenie*), nebo západním (*mysli – besědy – děteli*). Též označení Bohorodičky je v textech velkomoravské proveniencie zastoupeno byzantsky jako *vladycica* vedle latinského západního *světaja Marija* nebo *gospoža*.

Nejdůležitějším svědectvím o přítomnosti latinské složky v cyrilometodějské kultuře velkomoravské je latinská bula papeže Jana VIII. z r. 880 *Industriae tuae*, v níž byla potvrzena knížeti Svatoplukovi pravověrnost arcibiskupa Metoděje a staroslověnština jako jazyk liturgický na Velké Moravě. Zároveň však bula přikázala číst při mších lekce z Nového Zákona nejprve latinsky a pak teprve staroslověnsky. Není proto divu, že podle *Života Metodějova* stanovil moravský arcibiskup za svého nástupce Gorazda mj. i kvůli tomu, že byl „obeznalý dobře v latinských knihách“.

Tím končí mé poznámky o místě *KL* v kulturně historickém prostředí cyrilometodějské Moravy. Z nich pokládám za podstatný poznatek o rituálně smíšeném, uniatkém prostředí na Moravě a dále předpoklad, že sám rukopis *KL* je starý fotograf, vytvořený v družině obou bratří v Římě koncem r. 868 (nebo začátkem r. 869).

Prameny

Žitije Konstantina, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 57–115.

CYRILOMETODĚJSKÝ PŘEKLAD APOŠTOLA A JEHO DALŠÍ VÝVOJ V SLOVANSKÉ RUKOPISNÉ TRADICI

Štefan Pilát

The article evaluates the present state of research on the emergence of the Cyrillo-Methodian translation and further textological development of the Apostle focusing especially on the its complete texts so-far not sufficiently studied. Based on the comparison of the material of about 50 Old Church Slavonic and Church Slavonic manuscripts from the 11th–15th century the study precises the division of the preserved Apostle manuscripts on textological versions, while within the framework of complete texts of the archaic version it newly distinguishes the Ochrid and the proto-Pre Slav subtypes. It further evaluates also the relationship of the individual textological groups of the Apostle towards the unpreserved Cyrillo-Methodian original on one hand and the character of later revisions of the translation on the other.

Key words: Old Church Slavonic, Church Slavonic, Cyril and Methodius, textology, Biblical Studies, Apostle

Klíčová slova: staroslověnština, církevní slovanština, Cyril a Metoděj, textologie, biblistika, apoštol

Ve srovnání se současným stavem poznání problematiky vzniku a dalšího vývoje staroslověnského překladu evangelia je podobný výzkum v případě apoštola stále značně neúplný. A to i přesto, že je od počátku badatelského zájmu alespoň jádro této části překladu Nového zákona kladeno přímo do pera Konstantinova. Hlavní příčinou tohoto stavu je nepochybně značně slabší zachování starých přepisů obsahujících text apoštola.¹ Dalším důvodem, proč po poměrně dlouhou dobu unikal apoštol hlubšímu zájmu badatelů, je také fakt, že až do doby relativně nedávné nebyly známy žádné přepisy, které by bylo možné datovat již do staroslověnského období (tedy do konce 11. století). V tomto ohledu je opět patrný značný kontrast vůči zachovaným rukopisům evangelii, z nichž dvě nejstarší hlaholská čtvero-evangelia, *Zografské (Zogr)* a *Mariánské (Mar)*, a hlaholský *Assemaniho evangelistař (As)* můžeme klást snad již na přelom 10. a 11. století. Situace u žaltáře, který je též počítán mezi nejstarší cyrilometodějské překlady, je rovněž nepoměrně příznivější než v případě apoštola, zachovány jsou dva hlaholské přepisy z 2. poloviny 11. století (*Sinajský žaltář* a nedávno vydaný *Dimitrijův žaltář*²) a několik dalších zlomků.

Naopak až do 2. poloviny 20. století nebyly známy vůbec žádné rukopisy staroslověnského období obsahující apoštolní text, vyjma citátů a aluzí v památkách, jako je stará část hlaholského *Euchologia sinajského (Euch)* či *Clouzův sborník* a cyrilský *Supraslský sborník (Supr)*. Zájem o problematiku staroslověnského překladu apoštola pak ve větší míře probudily až v roce 1960 nalezené zlomky *Eninského apoštola (En)*, cyrilského krátkého aprakosu východobulharského původu, jenž byl svými editory datován do počátku 2. poloviny 11. století,³ tedy ještě do období klasické

staroslověňštiny. Jedná se však jen o 39 značně poškozených listů, na nichž je text zachován často jen velmi fragmentárně. Celkem 13 apoštolních perikop (z toho jedna ze Skutků apoštolů) se také nachází v hlaholské památce z 11. století, v tzv. *Euchologii sinajském*, konkrétně v jeho, roku 1975 nalezené, nové části (*EuchN*),⁴ o nichž můžeme přímo předpokládat, že byly převzaty z jakéhosi tehdejšího krátkého aprakosu. V roce 1986 byl pak vydán text *Crkolezského apoštola (Crk)*⁵ a v témže roce v Sarajevu bylo pořízeno nákladné vydání celého *Hvalova sborníku (Hval)*.⁶ Zvláště vydání *Crkolezského apoštola* je výrazným mezníkem ve výzkumu problematiky staroslověnského překladu apoštola, neboť *Crk* je 2. polovinou 13. století pravděpodobně nejstarším plně zachovaným bulharským přepisem úplného textu apoštola archaického redakce. V roce 1991 byl vydán i další sborník bosenského původu, obsahující úplný text apoštola, a to tzv. *Benátský sborník (Ven)*.⁷ Tato edice mi však není dostupná, proto čerpám pouze z variant uvedených v edici *Hval*.

Textologické redakce staroslověnského překladu apoštola

Základní rozdělení staroslověnských a církevněslovanských přepisů evangelii a apoštolů na čtyři redakce provedl již G. Voskresenskij.⁸ V případě apoštolů zahrnul do své první redakce v podstatě všechny rukopisy vykazující rysy starobylosti, přičemž za její základ vzal ruský *Komentovaný apoštol z roku 1220*

4 Nová část je dodnes přístupná jen na fotografiích: Ioannis TARNANIDIS, *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki 1988, s. 219–247.

5 Dimitrije BOGDANOVIČ – Borjana VELČEVA – Alexander NAUMOV, *Bolgarskij apostol XIII veka: rukapis' Dečani-Crkolez 2*, Sofija 1986.

6 *The Codex of Hval Krstjanin*, Zbornik Hvala Krstjanina, ed. Nevenka Gošić – Biserka Grabar – Vjera Jerković – Herta Kuna – Anica Nazor, Sarajevo 1986.

7 *Novum Testamentum Bosniae Marcianum*: [Biblioteca nazionale Marciana] Cod. Or. 227 (=168), ed. Simonetta Pelusi, Helios, Padova 1991.

8 Grigorij VOSKRESENSKIJ, *Charakterističeskija čerty četyrech' redakcij slavjanskago perevoda Evangelija ot' Marka po sto dvjadcati rukopisjam' evangelija XI–XVI vv.*, Moskva 1896; TÝŽ, *Drevnij slavjanskij perevod' Apostola i ego sud'by do XV v. Opyt' izsljedovanija jazyka i teksta slavjanskago perevoda Apostola po rukopisjam' XII–XV vv.*, Moskva 1879; TÝŽ, *Drevnij slavjanskij Apostol*, vyp. 1–5., Serbie Posad 1892–1908.

1 Např. I. díl tzv. *Souhmného katalogu* ve svém rejstříku zaznamenává 19 odkazů na apoštolní knihy různého typu, 52 na evangelní knihy různého druhu a 5 na tzv. apoštoláře-evangeliáře; je však nutno poznamenat, že z těchto 19 apoštolních odkazů tvoří 12, tedy absolutní většinu, pouhé zlomky a 3 apoštoláře-evangeliáře jsou též jen nevelké fragmenty: *Svodnyj katalog slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjaščich-sja v SSSR XI–XIII vv.*, Moskva 1984.

2 *Psalterium Demetrii Sinaitici. Monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N adiectis foliis medicinalibus*, ed. Heinz Miklas et al., Wien 2012.

3 Kiril MIRČEV – Christo KODOV, *Eninski apostol, starob'lgarski pametnik ot XI v.*, Sofija 1965, s. 188.

(*Mosk^o*), což je ve skutečnosti text již značně kolísající mezi archaickým překladem a preslavskou redakcí a s některými dalšími zvláštnostmi, podobně jako *Christinopolský apoštol* (*Christ*). Za představitele druhé redakce vybral *Tolstovský apoštol* (*Tolst*), ruský úplný text ze 14. století, který je v tomto postavení uznáván dodnes. Voskresenskij se domníval, že druhá redakce (stejně tak jako i všechny další redakce), vznikla až na ruské půdě. P. Penev,⁹ I. Dobrev¹⁰ a další badatelé však přesvědčivě dokázali, že se ve skutečnosti jedná o tzv. redakci preslavskou, čili o výsledek revize biblických textů provedené v preslavském literárním středisku patrně v průběhu 10. století. O tzv. třetí redakci Voskresenského, což je v zásadě izolovaný okruh památek, zahrnující *Čudovský Nový zákon* (*Čud*, originál v roce 1918 ztracen) a čtyři další opisy, bylo zjištěno, že je ve skutečnosti mladší než tzv. redakce čtvrtá, na které je text *Čud* značně závislý.¹¹ Je tedy vhodnější mluvit spíše o specifické adaptaci čtvrté redakce než o redakci samostatné. Nakonec Voskresenského čtvrtá redakce byla identifikována jako athonská;¹² zahrnuje celou řadu rukopisů různé proveniencí od 14. století, v jehož průběhu získala všeobecnou autoritu a pak se stala i základem tištěných knih.

Pro evangelia bylo toto Voskresenského třídění definitivně překonáno až novým klasifikačním schématem, představeným v úvodu obšírného kritického vydání staroslověnského překladu evangelia, vznikajícího pod vedením A. A. Alexejeva,¹³ které nyní můžeme přijmout za autoritativní. Pro apoštoly však žádné nové obecně přijímané klasifikační schéma doposud vytvořeno nebylo a stále je užíváno přes svou zastaralost a překonanost schéma Voskresenského. Jeho systému čtyř redakcí se držela ve svém rozsáhlém rozboru apoštolního textu i I. Christova Šomova,¹⁴ ačkoliv sama upozorňuje na potřebu revize tohoto redakčního dělení (díl I, str. 738–740). Především pro tzv. první redakci shledává nutnost dalšího přesnějšího rozlišení, avšak určitou nejednotnost shledává i ve variantách odrážejících preslavskou redakci.¹⁵ Christova Šomova ve své práci pečlivě definovala lexikální a gramatická specifika, odlišující preslavskou a athonskou redakci od archaického překladu; bližší klasifikaci tzv. první (archaické) redakce a popis jejího postupného vývoje pod vlivem redakce preslavské směrem k redakci athonské však ponechala dalšímu bádání. Materiálově Christova Šomova vycházela jednak z rukopisů apoštola, umístěných v Národní knihovně Cyrila a Metoděje v Sofii (NBKM),¹⁶ jednak z dostupných edic. Z tohoto důvodu však nebyly do jejího výzkumu zařazeny mnohé starobylé rukopisy úplných textů archaické skupiny, v první řadě *Crk* (ačkoliv jeho

edice již tehdy existovala), které mají pro podrobnější klasifikaci tzv. první redakce klíčový význam.

Archaický překlad

Text s relativně nejstarobylšími rysy se nám dochoval ve dvou, resp. třech základních variantách. První z nich je doložena v archaické skupině úplných textů, druhá v krátkých aprakosech starobylého typu. Mezi těmito dvěma skupinami podle všeho existuje genetická souvislost, tedy jsou s největší pravděpodobností založeny na shodném protografu, který však asi nemůžeme přímo ztotožnit s cyrilometodějským originálem, ale byl spíše jeho ranou jihoslovanskou adaptací. Tato raná adaptace je snad nejlépe zachována v aprakosech a úplných textech směřujících svým původem k Makedonii. Proto ji budeme nazývat variantou ochridskou. To nemusí znamenat, že tato raná adaptace archaického textu přímo v Ochridu vznikla. Bezpochyby však byla ochridskou literární školou přijata a dále pěstována, což vedlo k jejímu rozšíření zejména na západ do srbské, bosenské a chorvatské oblasti i na další území.

Předpokládaná třetí varianta adaptace archaického překladu není patrně v zachovaných rukopisech přímo doložena, byla však nejspíše použita při sestavování komentovaného textu, záhy kontaminovaného dalšími preslavismy. Už Voskresenskij¹⁷ zjistil, že nejstarší překlad komentáře k apoštolu, který vznikl jen k epištolám, je svým charakterem blízký druhé redakci. To vedlo k předpokladu, že byl tento překlad pořízen již v době prvního bulharského carství.¹⁸ Nejnovější výzkumy však potvrdily blízkost tohoto překladu k překladu komentářů k evangeliím Theofilakta Bulharského, a též k některým dalším textům, které jsou patrně dílem jediného ruského překladatelského střediska na přelomu 11.–12. století.¹⁹ Ovšem i v tomto případě by byly komentáře připojeny ke staršímu úplnému textu apoštola, majícího zjevně jihoslovanskou předlohu blízkou preslavské literární škole; takového charakteru je *Christ* i *Mosk^o*. *Christ* navíc obsahuje i knihu Skutků, ke které komentáře chybějí, přestože jsou i v této části rukopisu pro ně ponechány široké okraje, snad pro budoucí doplnění. Kniha Skutků v *Christ* je však textologicky stejného charakteru jako text epištol (*Mosk^o* knihu Skutků vůbec nemá), což naznačuje, že tato textová varianta nebyla primárně určená jen pro komentované epištoly. Proto snad můžeme předpokládat existenci specifické varianty preslavské adaptace cyrilometodějského archetypu, v některých rysech odlišné od adaptace ochridské, která však ještě neobsahovala mnohé úpravy vnesené až o něco pozdější vlastní redakcí preslavskou. Pro odlišení od ní budeme starší preslavskou adaptací archaického textu nazývat variantou protopreslavskou. Důležitým svědectvím existence takové varianty archaického textu v jihoslovanském prostředí poskytují rukopisy, které odrážejí stejné varianty jako *Christ* a *Mosk^o*, aniž by byly opatřeny komentáři. Nejstarším takovým rukopisem je pravděpodobně jusový *Karakalský apoštol* (*Kar*)

9 Pen' o PENEV, *K'm istorijata na Kirilo-Metodievija starob'lgarski prevod na apostola*, in: Kirilo-Metodievski studii, kniha 6, Sofija 1989, s. 246–317.

10 Ivan DOBREV, *Apostolskite citati v Besedata na Prezviter Kozma i preslavskata redakcija na Kirilo-Metodievija prevod na Apostola*, in: Kirilo-Metodievski studii, kniha 1, Sofija 1984, s. 44–62.

11 Anatolij ALEXEJEV, et al., *Evangelie ot Ioanna v slavjanskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 1998, s. 16. O apoštolu v této památce: Iskra CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol v slavjanskata r'kopisna tradicija, Tom I, Izsledvane na biblejskija testk*, Sofija 2004, s. 785–798.

12 I. CHRISTOVA ŠOMOVA, *Kirillo-Metodievskij perevod Apostola i ego redakcii*, *Slavia* 68, 1999, sešit 2, s. 11–36; TÁŽ, *Atonska redakcija na apostola*, *Palaeobulgarica* 27, 2003, 1, s. 11–36.

13 A. ALEXEJEV, et al., *Evangelie ot Ioanna*, s. 8–16.

14 I. CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol v slavjanskata r'kopisna tradicija, Tom I, Izsledvane na biblejskija testk*, Sofija 2004; *Tom II, Izsledvane na sinaksarite (Christijanskite praznici v slavjanskite apostoli)*, Sofija 2012.

15 Voskresenského klasifikaci podobným způsobem kritizoval již Miloš WEINGART ve své recenzi: *Vatroslav Jagić: Zum altkirchenslawischen Apostolus I–III*. *Wien 1919–1920*, *Slavia* 1, 1922–1923, s. 411–420.

16 Digitální kopie většiny z těchto rukopisů jsou dnes chválněhodnou zásluhou NBKM volně přístupny na internetu: *Nacionalna Biblioteka „Sv. Sv. Kiril i Metodij“*, [cit. 27. 3. 2014], dostupné z: <http://www.nationallibrary.bg>.

17 G. VOSKRESENSKI, *Drevnij slavjanskij perevod Apostola*, s. 30.

18 Anisava MILTENOVA, et al., *Istorija na b'lgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 2008, s. 101.

19 Srov. Tatjana V. PENTKOVSKAJA – Artom A. INDYČENKO – Elena V. FEDOROVA, *K izučeniju tolkovoj tradicii domongol'skogo perioda: Apostol i Evangelie s tolkovanijami*, in: *Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija ruskogo jazyka 2010–2011*, Moskva 2011, s. 30–51; Marina A. BOBRIK, *Tolkovaj Apostol v Velikich Čet'ich Minejach: dva spiska – dve redakcii*, in: *Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija ruskogo jazyka 2010–2011*, Moskva 2011, s. 52–102; Anna A. PIČHADZE, *Lingvističeskoe osobennosti slavjanskich talkovych perevodov XI–XII vv.*, in: *Pis'mennost'*, literatura, fol'klor slavjanskich narodov. *Istorija slavistiki. XV Meždunarodnyj s'ezd slavistov*, Minsk 20–27 avgusta 2013 g, Doklady rossijskoj delegacii, Moskva 2013, s. 246–265.

z 13. století, objevený M. Bakkerem v klášteře Karakal na Athosu,²⁰ ten je mi však stále nedostupný. Varianty takového druhu nacházíme i v některých srbských úplných textech od 13. století, v první řadě v *Matičním apoštolu (Mat)*.

1. Ochridský typ

a. Podtyp úplných textů

- úplné texty:²¹
 - Grškovičův zlomek (*Grš*, nejusový,²² přelom 12.–13. stol.) Chil-52 (nejusový, 13. stol., klášter Chilandar, Athos, mikrofilm v NBS)
 - Crkolezský apoštol (*Crk*, jusový,²³ 2. pol. 13. stol.) Pirdopský apoštol (*Pird*, jusový, 2. pol. 13. stol., NBKM, № 497)
 - Chil-47 (nejusový, 1312–16, klášter Chilandar, Athos, mikrofilm v NBS)
 - Chlud-36 (nejusový, poč. 14. stol., GIM)
 - Hilferdingův apoštol (*Hilf*, nejusový, 1. pol. 14. stol., RNB, Gilf 14)
 - S-502 (jusový, 50–60. léta 14. stol., NBKM)
 - Hvalův sborník (*Hval*, nejusový, 1404)
 - Benátský sborník (*Ven*, nejusový, poč. 15. stol.)
- krátký aprakos:
 - S-883 (nejusový, poč. 14. stol., NBKM)

Výčet rukopisů této skupiny nemusí být úplný. *Chlud-36* do této skupiny řadím jen podle úryvku, uveřejněném Jagičem v edici *Grš*, text apoštola *Benátského sborníku* jen podle variant uvedených v edici *Hval*. Rukopisy *Chil-47* a *Chil-52* jsem měl možnost prohlédnout na mikrofilmech v Srbské národní knihovně (NBS) v Bělehradě. Rukopis *Chil-52* pokládám za textově nejstarobylější a nejzachovalejší z celé této skupiny. Protože však jeho kopii stále nemám k dispozici, jako základní text беру *Crk*, rukopis taktéž značně archaický a zachovalý, avšak pokažený o něco větším počtem koruptel a individuálních odchylek; v *Crk* je také poněkud patrnější vliv aprakosů. Silně citelná je též tendence sblížení s aprakosními texty v druhém bulharském úplném textu *S-502*. V srbském *S-89* je vedle aprakosního vlivu místy patrný i vliv preslavský. Poměrně konzervativní jsou bosenské rukopisy *Hilf Hval Ven*, ačkoli se to netýká všech jednotlivých případů.²⁴ Zvláštností této skupiny je krátký aprakos *S-883*, který je však zcela evidentně

sestaven na základě úplného textu,²⁵ avšak s množstvím koruptel a individuálních odchylek.

Celkově lze skupinu úplných archaických textů ochridského typu definovat jako poměrně homogenní a stabilní, odchylky jednotlivých rukopisů nejsou takového rázu a četnosti, že by vylučovaly možnost jednotného protografu všech těchto rukopisů. Až do vydání *Crk* byly texty tohoto typu známy převážně jen ze srbského prostředí (dříve byl znám jen bulharský neúplný *Pird*, rukopis taktéž značně archaický a blízký *Crk*, avšak nebyl nikdy vydán ani z textologického hlediska řádně prozkoumán²⁶), přestože již Jagič předpokládal, že je *Grš* opisem z hlaholské předlohy makedonského původu, což dokazoval sporadickým výskytem jusů v *Grš* (ГЛЪЪН ХОУАЪНЪННА 3:26 /-3E, OT ЗЕМЛЕ ХАЛЪДЪВЪСКИНА 4:17 /-3E) a též dokladem záměny nosovky (err. ИЗБАЛЪВЕ ИА 6:2 pro ИЗБАЛЪВЪ ИА).²⁷ Bulharský *Crk* a *Pird* představují stejnou redakci textu jako *Grš* a mladší srbské rukopisy této skupiny, nakonec je dnes znám i bulharský rukopis *S-502* ze 14. století též náležící k této redakci. To nás opravňuje skutečně hledat původ archetypu této redakce v Makedonii nejpozději v 11. století.

Zajímavý důkaz starobylosti textu zachovaného v *Crk* a jemu příbuzných rukopisech uvádí v edici této památky Velčeva.²⁸ Jedná se o obsírný citát z 1C14:5–40 v *Životě Konstantinově (ŽK)*, jehož plně znění otiskuje z *Crk* a paralelně též z *Mat*. Tímto citátem se intenzivně zabýval P. Penev,²⁹ který v něm odlišil vrstvu preslavských inovací, nejednotně vnášených především v ruských přepisech, od staršího znění, dobře zachovaného především v přepisech jihoslovanských. Při srovnání vyplyne, že toto archaické znění citátu se prakticky slovo od slova shoduje se zněním zachovaným v *Crk*. Je tedy zřejmé, že autor *ŽK* převzal tento citát ze stejného druhu textu, jaký je právě v *Crk* a jemu příbuzných rukopisech zachován. Významné je též zjištění, že pouze verše 5 a verše 20–25 v tomto citátu spadají do aprakosních perikop. To dokazuje, že ve chvíli vzniku *ŽK* musel již hotový překlad úplného textu apoštola existovat a že právě tento překlad se nám nejlépe dochoval v rukopisech jako je *Crk Pird Grš Hilf Hval* atd.

Ačkoliv úplné texty ochridského typu představují rukopisy 13.–15. století srbské a bulharské redakce, pro všechny z nich je typická značná konzervativnost slovesného systému, ze které je možné odvodit, že jejich protograf ještě patrně vůbec neznal aorist sigmatický mladší a mladší tvary paricipia praeteriti na -ИВЪ, čímž se prakticky nelišil od staroslověnských památek jako je *Mariánské čtveroevangelium*, *Sinajský žaltář* nebo *Clozův sborník*, které ještě tyto mladší tvary taktéž až na ojedinělé výjimky neužívají.³⁰ Pochopitelně do jednotlivých přepisů této skupiny apoštolů již porůznu mladší tvary pronikají, přesto však neexistuje v celém apoštolním textu snad jediné místo, kde by staré tvary nebyly alespoň v některých rukopisech zachovány.

20 Michael BAKKER, *Discovered on Mount Athos: The Karakalski apostol*, in: *Paleobulgarica* 14, 1990/4, s. 61–67. Text rukopisu je mi znám jen z fotografie první strany Jakubovy epištoly uveřejněné Bakkerem a podle různocnění, které uvedl Johannes VAN DER TAK v studii *The Apostolus Christinopolitanus and the Text of the Old Slavonic Apostolus. The Lessons for Saturday and Sunday of Weeks 10–20 after Pentecost*, in: *Polata k' nigopis'naja* 29–30, 1996, s. 4–49.

21 Edice vydaných rukopisů jsou uvedeny v seznamu zkratk rukopisů přiloženém na konci této studie.

22 Jako nejusové označujeme texty se znaky zetsko-chlumského, rašského, resavského a bosenského pravopisu, hlaholské i cyrilské, nikoliv však památky typicky charvátskohlaholské.

23 Jako jusové označujeme památky s jusovým pravopisem bulharského a makedonského původu.

24 Příkladem takové inovace může být zavedení slovesa ГИИЕЗНЪИТИ za řecké σφύσεσθαι namísto staršího СЪИЗНЪИТИ СЪ v A27:20 (*S-502 Hilf Hval Ven Jaz Šiš*) a A27:31 (*Hilf Hval Ven Jaz Man*). Jedná se o zjevný preslavismus (o tom I. CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol*, Tom I, s. 436), přesto má *Tolst СЪИЗНЪИТИ СЪ* jako archaický překlad. Snad se zde jedná o vliv předpokládané protopreslavské varianty apoštola, který v některých případech pronikl bezpochyby srbským prostřednictvím (tyto varianty má i *Jaz Šiš*) do bosenských opisů.

25 O tom I. CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol*, Tom I, s. 35–36. Velmi často jsou v tomto aprakosu chybně stanoveny konce perikop, sestavovatel je v úplném textu, ze kterého vycházel, patrně přehlédl, a pokračoval v opisování až do začátku další perikopy.

26 Základní popis této památky poskytl: Manol IVANOV, *Paleografičeski, gramatičeski i kritičeski osobnosti na Pirdopskija apostol*, Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina 6, 1891, s. 83–112.

27 Vatroslav JAGIČ, *Glagolita II. Grškovičev odlomak glagolskog apostola*, *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, kniha XXVI, Zagreb, 1893, s. 41.

28 D. BOGDANOVIČ – B. VELČEVA – A. NAUMOV, *Bolgarskij apostol XIII veka*, s. 71–74.

29 P. PENEV, *K' m istorijata*, s. 246–317.

30 Nikolaj VAN VEJK, *Istorija staroslavjanskogo jazyka*, Moskva 1957, s. 313, 325.

Z hlediska lexikálního představuje tato skupina textů víceméně neutrální staroslověňštinu jihoslovanského typu. Mezi archaické rysy náleží např. velmi důsledné zachovávání neurčitěho zájmena *ѣтеръ*, jinak i v starobylých apoštolářích často odstraňovaného ve prospěch *ѣдинъ*. Ovšem v případech, kdy již v staroslověňských památkách nacházíme (předpreslavské) lexikální varianty, v úplných textech apoštola ochridského typu nacházíme většinou již jen varianty progresivní. Tak v nich např. zpravidla za řecké *ἄφεσις* stojí *отъзданиѣ*, namísto archaického *отъпощениѣ*, které ještě převládá v staroslověňských čtvero-evangeliích *Zogr Mar*, přestože Mt26:28 má již *Mar* ve shodě s evangeliáři *Sav* a *Vat* *отъзданиѣ*.³¹ Apoštoláře a úplný apoštolní text preslavské redakce naopak preferují výraz *оставленіѣ*, stejně jako evangeliáře *As* a *Ostr*. V apoštolu nacházíme archaismus *отъпощениѣ* až na jedinou výjimku (Hb10:18 *S-89*) pouze v knize Skutků v rukopisech vykazujících vlivy uvažované protopreslavské redakce: *Šiš* (A2:38 A5:31 A10:43), *Christ* (A10:43 A13:38) a *Jaz* (A5:31). V epištolách výraz *отъзданиѣ* jednoznačně převládá ve všech starých rukopisech.

Zajímavý výraz *рѣснота*³², obvykle pokládaný za moravismus či panonismus, a z něj odvozená adjektiva (*рѣснотивъ*, *рѣснотивьнъ*), je z úplných textů apoštola doložen pouze v *Hval* a z úplných aprakosů jej zná pouze *Slepč*. Až na jedinou výjimku (*рѣснотивъ* A14:19 *Hval*) jsou tyto výrazy doloženy v obou rukopisech pouze v epištolách; podobných dokladů určité dichotomie mezi lexikem Skutků a epištol je možné najít více.³³ Z dalších biblických památek je tento výraz znám jen ze *Sinajského žaltáře* z 11. století a pak též z *Karpinského evangelia* ze 13. století (úplný aprakos v jednom kodexu s *Karpinským apoštolem*),³⁴ v knihách starozákonních proroků je doložen v Os4:1 v charvátskohlaholských breviářích.³⁵ Jinak biblické texty běžně užívají výrazy *истина*, *истиньнъ*.

Dalším archaismem je výraz *блани* za řecké *ιατρός* vytlačovaný již v staroslověňských památkách synonymním *врачъ*. Ze staroslověňských čtvero-evangelií zachovává výraz *блани* pouze *Mar* a z mladších textů jen zčásti *Karpinské evangelium*, v *Zogr* a evangeliářích je již nahrazen výrazem *врачъ*.³⁶ Starší *блани* je též v žaltáři Ps87:11 *Sin Pog Lob Par* (jen *Ban* inovuje na *врачъ*). V apoštolu se nachází výraz *ιατρός* jen na jediném místě C4:14. Z úplných textů zachovávají výraz *блани* bulharský *Pird* z 13. století a bosenský *Hval* z roku 1404, z aprakosů jedině *Ochr* z 12. stol, jinak je všude jen *врачъ*. To může naznačovat, že jak úplné texty ochridského typu, tak apoštoláře vycházejí z totožného protografu, kde archaický výraz *блани* stál. Při opisování byl však postupně nahrazován progresivním synonymem *врачъ*, až zůstal výraz *блани* zachován jen v několika případech.

Mezi další lexikální inovace úplných textů ochridského typu můžeme uvést např. překlady slovesa *παράγγειν*. Aprakosy většinou

zachovávají starobylé ekvivalenty *прѣстити/запрѣстити/запрѣщати*, které jsou však v úplných textech ochridského typu zaměňovány slovesem *повелѣ(в)ти* (A1:4 A16:18 1C11:17) nebo *заповѣдати* (A4:18 A17:30), druhé z nich preferuje též preslavská redakce. Záměna na *повелѣти* je v evangeliích doložena v *Nik^o* L8:29 a na *заповѣдати* *Nik^o* L5:14, což je dokladem analogického vývoje úplných textů apoštola s vývojem mladších čtvero-evangelií, jejichž úpravy jsou zase obdobné úpravám evangeliářů.³⁷ Podobná souvislost je i v případě apoštolů patrná např. na náhradě výrazu *κζητήσι γραφή* za *писаниѣ* (A1:16) v úplných textech ochridského typu. Tato náhrada má u evangeliářů analogii v *As* 110c29/119:37 a *Ostr* L24:32.45. Výraz *писаниѣ* také výrazně převládá ve východobulharském *Supr*.

Úplné texty ochridského typu se jeví též jako inovativnější v překladu řeckých slov *πλοῖον* a *ναῦς*, za které mají jen *корабль*. Synonymní *ладни* je zachováno jen v některých krátkých aprakosech v A27:31 (*πλοῖον*) a A27:41 (*ναῦς*). V ruském krátkém aprakosu *Ap1307* je dokonce psáno bez metateze *ладни* (A27:31); tento tvar je bezpochyby přenesen z archaické předlohy, která svědčí pro prvotnost tohoto překladu. Výskyt výrazu *ладни/ладни* právě v perikopě krátkého apoštolního aprakosu si protřečí s názorem Horálka,³⁸ který předpokládal, že je tento výraz typický pro doplňkový text čtvero-evangelií, přestože připustil jeho původnost i v perikopním místě J16:7, kde je široce doložen. Situace v apoštolech však spíše svědčí pro to, že bylo *ладни/ладни* vůbec vlastní archaickému překladu evangelií i apoštola, přičemž bylo později s různou intenzitou v jednotlivých textech odstraňováno ve prospěch *корабль*.

Inovace úplných textů apoštola ochridského typu se neomezuje jen na oblast lexikální, ale zasahují i oblast syntaktickou intenzivněji snahou přiblížit se větné struktuře řecké předlohy. Ani v tomto ohledu se tak nevyvíkají tendencím zjištěným i v staroslověňských evangeliářích a v mladších čtvero-evangeliích.³⁹ Jako příklad takové úpravy můžeme uvést verš A1:21 *подобаеть себо ѿ съшедшихъ са с нами мѣжемъ* (sic *Crk S-502* pro *мѣжь*) *деѣ* (*var. ѣдеѣ*) *оѿнъ тѡнъ сунелθόντωνъ ѣμινъ ἀνδρῶν* *Crk S-502 Hlif Hval Jaz Šiš Mis Brev* × *съшедшимъ са с нами : мажемъ* *Vran Rs-643 Tolst Mak Drag Skop Tom Belč S-883 Sanu-2 Ap1307 Pskov Karp*. Volněji a pro slovanskou syntax přirozenější překlad dativem je zachován v aprakosech a v textech preslavské redakce. Úplné texty ochridského typu včetně textů charvátskohlaholských však doslovně podle řeckého vzoru zavádějí překlad genitivní konstrukcí. Že se jedná o znění druhotně upravované dokládají *Crk a S-502*, ve kterých dat. pl. *мѣжемъ*, od zbytku syntagmatu oddělený výrazem *съ нами*, opomněl písař genitivem *мѣжь* nahradit. Je to však současně opět důkaz, že se úplné texty ochridského typu zakládají, stejně jako aprakosy, na protografu, který měl překlad volněji dativem.

Archaický text ochridského typu se objevuje též od 13. století v řadě úplných textů srbského původu, které jsou však současně silně propleteny překladatelskými řešeními preslavské redakce; tento druh textů můžeme tedy pokládat za jisté meziredakční kompiláty. Je však nutno říci, že v místech sledujících preslavskou redakci se tyto rukopisy často rozcházejí. Těžko lze tedy předpokládat jednotný protograf této skupiny textů. Spíše byly tyto kompiláty vytvořeny vícekrát nezávisle na sobě na základě

31 K. Horálek pokládá *отъзданиѣ* na tomto místě za původní: Karel HORÁLEK, *Evangeliáře a čtvero-evangeliá. Příspěvek k textové kritice a k dějinám staroslověňského překladu evangelia*, Praha 1954, s. 60–61.

32 O něm v souvislosti s apoštolý též I. CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnjat Apostol*, Tom I., s. 488–489, 742–746 a Zoe HAUPTOVÁ, *Vývoj textu staroslověňského apoštola z hlediska lexikální analýzy*, *Slavia* 47, 1978, s. 25–26.

33 Viz též Z. HAUPTOVÁ, *K otázce vztahu perikopního a doplňkového textu staroslověňského apoštola*, *Palaeoslovenica*, Praha 1971, s. 47.

34 K. Horálek dokonce pokládá výraz *рѣснота* v evangeliích za původní: K. HORÁLEK, *Evangeliáře a čtvero-evangeliá*, s. 41.

35 J. VAJS, *Propheta Oseas*, *Veglae*, 1910.

36 K. HORÁLEK, *Evangeliáře a čtvero-evangeliá*, s. 41.

37 *Tamtéž*, s. 286–287.

38 *Tamtéž*, s. 116.

39 *Tamtéž*, s. 268–269.

stejně tendence – jisté snahy smířit archaický překlad s preslavskou redakcí a vytvořit tak jakýsi co do redakční příslušnosti neutrální text. Tyto snahy se však neřídily podle nějakých systematických principů, mají spíše náhodný charakter. V případě některých rukopisů, zejména *Mat* a v menší míře *Jaz Šiš*, lze také počítat s úpravami podle textu uvažované protopreslavské redakce, možná v podobě komentovaného textu. Do našeho výzkumu zařazujeme tyto texty takového druhu:

- úplné texty:
Matiční apoštol (*Mat*, nejusový, 2. pol. 13. stol.)
Rs-643 (nejusový, poč. 14. st, NBS)
Jazacký apoštol (*Jaz*, nejusový, 1541, BMS, PP III 38)⁴⁰
- úplný aprakos:
Šišatovacký apoštol (*Šiš*, nejusový, 1324)

Výčet není zdaleka úplný. Dle údajů Voskresenského náleží do této skupiny i rukopisy z Hilferdingovy sbírky № 13 a 15 (dnes uloženy v RNB) a takových rukopisů existuje bezpochyby ještě více. Zajímavým zjištěním je také mimořádná blízkost *Jaz* a *Šiš*, které spojuje celá řada unikátních variant; tuto blízkost nelze vysvětlit jinak, než společným protografem těchto dvou rukopisů.⁴¹ Ačkoliv je *Jaz* přepisem až z roku 1541, jeho celkový charakter nijak neprotiřečí možnosti, že je opisem originálu nikoliv mladšího než *Šiš*. Zajímavé je, že se jedná o úplný text, analogický tzv. novým liturgickým čtveroevangeliím (EJST 1998, 13–14), jejichž liturgické ukazatele obsahují též perikopní incipity. Tento druh úplného textu měl tu výhodu, že podle něj bylo možné podle potřeby sestavovat aprakosy různého rozsahu. Můžeme předpokládat, že *Šiš* vznikl právě takto. Můžeme také říci, že vznik athonské redakce je určitým vyvrcholením této snahy vytvořit „neutrální text“, čerpající jak z archaického překladu, tak z inovací preslavské redakce; athoňští redaktoři však vysoce předčili svou vzdělaností, pečlivostí a systematickostí tyto předchozí kompilační snahy.

Na úplném archaickém textu ochridského typu je taktéž založena většina apoštolních perikop v charvátskohlaholských misálech a jim odpovídající perikopy v charvátskohlaholských breviářích, třebaže byl jejich text podroben specifickým revizím podle latinských předloh. Tento fakt je zcela zjevný z toho, že prakticky na všech místech, kde má úplný text ochridského typu oproti aprakosům inovace, ať už lexikální nebo syntaktické, mají tytéž inovace i texty charvátskohlaholské, pokud nebyla tato místa nově upravena podle latiny či ovlivněna preslavskou redakcí. Zcela převzaty z textu preslavské redakce jsou ty apoštolní perikopy, které mají breviáře oproti misálům navíc. I apoštolní perikopy v misálech vykazují v různých kodexech větší či menší míru vlivu

40 Snímky rukopisu viz *Jazački apostol*, godina 1541 [online]. Digitalna biblioteka Matice srpske [cit. 28. 3. 2014]. Dostupné z: <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/1411>.

41 Jen z první kapitoly Skutků můžeme jmenovat tyto shody *Jaz* a *Šiš*, nemající obdoby v jiných rukopisech (doklady jsou pravopisně normalizované, archaický překlad reprezentuje *Crk*, popř. aprakosy *Mak* a preslavskou redakcí *Tolst*): *ЗАПОВѢДАДЪ ѢВТЕІАМЪ... ИЗВЪРАЛЪ ѢЗЕЛѢЗІАТО А1:2 (ЗАПОВѢДАВЪ ... ИЗВЪРА *Crk*), КРЪСТІАВЪ КЕТЪ ѢВЛІТІСЕН А1:5 (КРЪСТІ *Crk*), НЕ ВАМЪ КЕТЪ ОУХЪ ѢЦІОНЪ ѢСТІВЪ ... ВЪ СВОЕНЪ ВЛАСТІИ ѢВЪ ТІІ ІДІА ѢЗУСІА А1:7 (ИВЕТЪ ВАМЪ *Crk* ... СВОЕНЪ ОБЛАСТІИЪ *Crk*, ВЪ СВОЕНЪ ВЛАСТІИ *Tolst*), НИМЪЖЕ ОБРАЗЪМЪ ѢВЪ ТРОПОНЪ А1:11 (ІАКОЖЕ *Crk*), ІЕДНОМЪЗІКАЛНО ѢМОУВІАДОНЪ А1:14 (ІНОДОУШЬНО *Crk*, ІЕДИНОДОУШЬНО *Mak*). Ve všech těchto případech se jedná o zjevné inovace, nelze však vyloučit v některých případech možnou návaznost těchto variant na uvažovanou protopreslavskou redakci; o takové možnosti by mohl svědčit i doklad *ВЪ ЖЕ НАРОДА ЧІКОМЪ ВЪКОНЪРЪ ІАКО • РЪ И КЪ • ТЪ ТЕ ѢХЛОСЪ ѢНОУМІАТОНЪ* (var. *Ѣвѣрѣнъ*) *Ѣпі тѣ аутѣ ѡсеі Ѣкатѣн Ѣкосі А1:15* (*ЧАДИ *Crk*, ИМЕНЬМЪ *Mak Tolst**), kde variantu *ЧІКОМЪ* nacházíme i v ruském krátkém aprakosu z poč. 14. století *Pskov*.*

preslavské redakce, jak již konstatovala I. Christova Šomova.⁴² Analogickou situaci v evangelních perikopách prokázala i nejnovejší studie P. Stankovské.⁴³ Úkolem dalšího výzkumu bude srovnat situaci v těchto perikopách se stavem ve výše zmíněných srbských textech 13.–14. století, podobně misících archaický překlad s preslavskou redakcí. Už dosavadní zjištění však nijak nenasvědčují tomu, že by evangelní a apoštolní perikopy byly do charvátskohlaholských misálů a breviářů přejaty z nějakých zvláště starobylých předloh. Naopak svým charakterem velmi dobře odpovídají dochovaným jihoslovanským (zvláště srbským) úplným textům 13. století. Nelze se tedy ubránit myšlence, že tyto perikopy v dnes dochovaných charvátskohlaholských misálech a breviářích mohly být přejaty právě z nich až v době po oficiálním schválení slovanské liturgie na části charvátského území v roce 1248. V našem výzkumu jsem vycházel z edice *Hrvajova misálu (MHR)*⁴⁴ z let 1404–1407, opatřeného různoučteními z *Vatikánského misálu (MVat, počátek 14. století)*, *Misálu Kneza Novaka (MNov, 1368)* a z *Ročského misálu (MRoč, 1420)* a též z fototypických edic *Novljanského breviáře č. II (BNovII, 1495)*⁴⁵ a *Tišťeného breviáře z roku 1491 (B1491)*.⁴⁶ Přihlížíme též k Berčičově⁴⁷ vydání charvátskohlaholských biblických textů, podle současných vědeckých metod již zastaralému a nevyhovujícímu.

b. Podtyp aprakosní

- krátké aprakosy:
Eninský apoštol (*En*, jusový, 2. pol. 11. stol.)
Ochridský apoštol (*Ochr*, RGB, Grig. 13 (M. 1695), jusový, 2. pol. 12. stol.)
Dragotin apoštol (*Drag*, NBKM, № 882, jusový, konec 12. stol.)
Mihanovičův zlomek (*Mih*, nejusový, přelom 12.–13. stol.)
Zografský apoštol (*ZogrAp*, Zografský klášter, № 53, jusový/nejusový, 13. stol.)
Makedonský (Strumický) apoštol (*Mak*, jusový, 2. pol. 13. stol.)
Belčinský lekciář (*Belč*, NBKM, № 508, jusový, přelom 13.–14. stol.)
Skopský apoštol (*Skop*, Klášter sv. Pantelejmona, № 4, jusový, 1313)
Tomičův apoštol (*Tom*, GIM, Muz. 2838, jusový, 1. pol. 14. stol.)
S-882 (NBKM, № 882, jusový, poč. 14. stol.)
Verkovičův apoštol (*Verk*, RNB Q. p. I. 46, jusový, 14. stol.)
Crk-3 (NBS, Dečani-Crkolez 3, jusový, 14. stol.)
Sanu-2 (SANU, № 2, nejusový, 1366–71)
- zkrácené aprakosy:
Deč-4 (NBS, Dečani № 4, nejusový, 2. čtvrt. 13. stol.)
Rs-27 (NBS, Rs-27, jusový, 3. čtvrt. 15. stol.)

42 I. CHRISTOVA ŠOMOVA, *Preslavizmite v apostolskite četiva v ch'rvatskite glagoličeski misali i breviiari*, in: Preslavska knižovna škola, T. 7, Šumen 2004, s. 42–56.

43 Petra STANKOVSKÁ, *Odkaz Preslavské školy v chorvatskokatolickoslovanských liturgických památkách*, in: Preslavska knižovna škola, T. 12, Šumen 2012, s. 76–89.

44 Hrvatskoglagoljski misal Hrvaja Vukčića Hrvatinića. Transkripcija i komentar, ed. Vjekoslav ŠTEFANIĆ – B. GRABAR – A. NAZOR – M. PANTELIĆ, Zagreb – Ljubljana – Graz 1973.

45 *II. Novljanski brevijar. Hrvatskoglagoljski rukopis iz 1495*, ed. A. Nazor – M. Pantelić, Zagreb 1977.

46 *Brevijar po zakonu rimskog dvora* [1491], ed. Ivan Bakmaz – A. Nazor – Josip Tandarić, Zagreb 1991.

47 *Ulomci Svetoga pisma obojega uvjeta staroslovenskim jezikom. Peti dio*, ed. Ivan Berčić, Praha 1866.

- perikopní části úplných textů:
Vran (*Vran*, jusový, 2. pol. 13. stol.)
S-509 (NBKM, № 509, jusový, 40.–50. léta 14. stol.)

Výčet není zdaleka kompletní, není zahrnuto zejména množství zlomků mladších krátkých aprakosů, uchovávaných v knihovnách po celém světě. S výjimkou zlomku *Mih*, jsou všechny krátké aprakosy cyrilské, přinejmenším o *En*, *Ochr*, *Mak* lze však prohlásit, že byly opsány z hlaholských předloh. *Mihanovičův zlomek (Mih)*⁴⁸ je fragment krátkého aprakosu o dvou listech, patrně pocházející z (jiho)západní části srbocharvátského jazykového prostoru, proto může být řazen jak v písemnou tradici charvátskohlaholskou, tak srbskou. Z textologického hlediska v něm zachované perikopy plně souhlasí s textem doloženým v nejstarších krátkých aprakosech, s nimiž má patrně společný původ, nakolik lze z jeho nevelkého rozsahu vyvozovat. Současně je *Mih* jediným starým dokladem užívání krátkého praxapoštolu na srbocharvátském prostoru, kde byl krátký aprakos podle všeho poměrně záhy vytlačen jinými typy liturgických knih.

Je třeba říci, že celá tato aprakosní skupina je značně heterogenní, téměř všechny aprakosy přímo oplývají množstvím individuálních variant a většinou jsou prochnuty i četnými koruptelami a textovými poruchami. Důvod je jistě v tom, že se jednalo o nejčastěji přepisované texty určené pro praktické užití při bohoslužbách. To poskytovalo jejich písařům možnost je do určité míry přizpůsobovat svým zvyklostem a místním tradicím. Důsledkem byl jejich značně dynamický a nepřehledný rozvoj – na jednu stranu do nich bylo vnášeno velké množství inovací gramatických a lexikálních (včetně preslavismů) a nejrůznějších individuálních odchylek, na druhou stranu v nich porůznu zůstávaly opomenuty některé archaismy, při redaktuře úplných textů mnohem pečlivěji odstraňované. Tímto rozvojem jsou již do značné míry zasaženy apoštolní perikopy zařazené do staroslověnského *EuchN*⁴⁹ a též nejstarší zachovaný zlomek krátkého aprakosu *En*.⁵⁰ Přes různorodost lze u všech aprakosů archaické skupiny předpokládat původ ve společném protografu (či skupině velmi blízkých protografů), který se nějakým zásadním způsobem neodlišoval od protografu úplných textů ochridského typu. Textologické rozdíly mezi archaickými aprakosy a úplnými texty mají spíše povahu pozdějších inovací ať už na jedné či na druhé straně, bezpochyby pod vlivem pozdějších oprav aprakosů podle řeckých lekcionářů a současně úplných textů dle (liturgických) úplných textů řeckých. Přes tento divergentní vývoj se však aprakosní a úplný text po celou dobu svého vývoje vzájemně ovlivňoval, inovace byly porůznu přenášeny z jedné skupiny do druhé.

Zvláštní postavení mezi texty aprakosního typu mají dva hlaholské zlomky starých misálů: *Videňské zlomky (Vind)* a první mladší list *Kyjevských listů (Kij⁵¹)*, které v obou případech obsahují objemem nevelké fragmenty epištolních perikop. Oba zlomky lze datovat koncem 12. či počátkem 13. století. *Vind* je pokládán za památku starocharvátskou, psanou podobným typem hlaholice jako *Grš* či *Mih*, starocharvátský původ je někdy hledán

48 Zlomek vydal V. JAGIĆ, *Mihanovičev odlomak apostolara glagolskoga*; rukopis rodu hrvatskoga, Gradja za glagoljsku paleografiju, Zagreb 1868, s. 1–35.

49 Valerija EFIMOVA, *Ob apostol'skich čtenijach v sostave Sinajskogo evchologija (v svjazj s poslednjimi otkrytjiami v monastyre sv. Ekateriny na Sinae)*, in: Meždunarodnaja asociacija po izučeniju i rasprostranjeniju slavjanskich kul'tur. Informacionnyj biulleten', vypusk 26, Moskva 1992.

50 Z. HAUPTOVÁ, Lexikální rozbor apoštola Eninského (Příspěvek k analýze nejstaršího textu staroslověnského apoštoláře), *Studia palaeoslovenica*, Praha 1971, s. 105–121.

i u *Kij⁵¹*, přestože je psán jusovým pravopisem plně odpovídajícím bulharským a makedonským památkám, od nichž se nijak neodchyluje ani svou fonetikou. Dle incipitů v obou zlomcích lze předpokládat, že apoštolní perikopy do těchto misálů byly převzaty z jakéhosi starobylého krátkého aprakosu, textologicky oba zlomky také archaickým aprakosům bez závažnějších odchylek odpovídají. Pro minimální rozsah těchto fragmentů je však prakticky nemožné přesněji stanovit původ tohoto převzetí.

Zkrácených apoštolářů-evangeliářů typu *Deč-4* je taktéž podstatně větší množství, než je ve výčtu uvedeno, z nich patrně nejstarší *Deč-4* je zvolen jen jako reprezentant této skupiny textů. Rukopis *Rs-27* je jusového pravopisu patrně makedonského původu. Ač se jedná o zkrácený (*праздничный, сверхкраткий*) aprakos, neobsahuje evangelní perikopy. Vznikl patrně redukcí jakéhosi staršího krátkého aprakosu jen na sobotní a nedělní čtení. Textologicky se zkrácené aprakosy nijak podstatně neliší od aprakosů krátkých, ze kterých zjevně vznikly. Jejich heterogenost také svědčí o tom, že byly sestavovány vícekrát nezávisle na sobě. Varianty v nich obsažené mají většinou své paralely v krátkých aprakosech 13.–14. století, tedy ani doba jejich vzniku nemůže být o mnoho starší. Je pravděpodobné, že byly zavedeny v dobách reforem Sávy Srbského (1174/1175–1236), současně s novým typem liturgického úplného textu. Postupně se rozšířilo jejich užívání i do Bulharska a na Rus. Ve formě apoštolářů-evangeliářů vznikaly i kodexy o rozsahu krátkého aprakosu. Stejně jako v předchozím případě netvoří žádnou specifickou textologickou skupinu, jedná se pouze o mechanicky pospojované krátké apoštoláře a evangeliáře bez společného protografu. Proto tyto texty uvádíme přímo mezi krátkými aprakosy. Asi nejstarším z nich je jusový *Belč* z přelomu 13.–14. století, jemuž je poměrně blízký též jusový *Crk-3* ze 14. století Rukopis *Sanu-2* je apoštolářem-evangeliářem z let 1366–1371 psaný srbským pravopisem, avšak nepochybně s makedonskou předlohou ze stejné rodiny jako *Skop Tom S-882*; byl tedy zjevně sestaven nezávisle na *Belč* a *Crk-3*.

Zvláštní skupinou jsou pak úplné texty, jež vznikly rozšířením krátkého aprakosu. Mezi tyto texty náleží *Vranešnický apoštol (Vran)* ze 13. století, jehož základem je krátký aprakos blízký *Ochr* či *Mak*, rozšířený o doplňková čtení preslavské redakce a místy upravený (hlavně v perikopních částech) i podle úplného textu ochridského typu. Druhým rukopisem, o němž můžeme s jistotou říci, že byl sestaven podobným způsobem, je pozdní *S-509* z poloviny 14. století. O jeho základu v krátkém aprakosu bezpečně svědčí specifické aprakosní incipity, místy mechanicky převzaté do textu. Doplňková čtení však byla na rozdíl od *Vran* převzata ze starobylého úplného textu ochridského typu. Zajímavým paradoxem je zjištění, že perikopní části tohoto rukopisu obsahují text aprakosního typu značně starobylého charakteru, podstatně lépe zachovaný než v jakémkoliv jiném, byť podstatně starším krátkém aprakosu. Je téměř prost koruptel či individuálních odchylek. Tam, kde aprakosy kolísají mezi starší a mladší variantou, se *S-509* zpravidla drží varianty starší. Pro stanovení jistějších závěrů však bude nutné další studium tohoto unikátního rukopisu, který Christova Šomova do svého výzkumu snad pro jeho pozdní původ nezařadila.

Ruské krátké aprakosy tvoří zvláštní skupinu aprakosního textu, pro který je charakteristické kolísání mezi archaickým překladem

51 Jako charvátskou památku jmenuje *Kij⁵¹* i *SJS* (I, s. 62) a mezi své prameny jej řadí i *Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije* (I, s. 31).

aprakosního typu a preslavskou redakcí. Do našeho výzkumu zařazujeme dva takové rukopisy:

Apoštolář z roku 1307 (*Ap1307*, GIM, Sin. 722, ruský, 1307)
Pskovský apoštol (*Pskov*, GIM, Sin. 14, ruský, 1309–1311)

Je nutno říci, že místa, ve kterých se archaický překlad v ruských krátkých aprakosech prolétá s preslavskou redakcí, se ne vždy shodují s podobně komponovanými texty různého druhu (úplnými aprakosy, komentovanými texty, mladšími srbskými úplnými texty); tedy k úpravám dle preslavské redakce docházelo vícekrát nezávisle na sobě. Aprakosy *Ap1307* a *Pskov* jsou si v základu poměrně blízké, *Pskov* je však navíc rukopisem zjevně druhotně upravovaným podle úplného textu ochridského typu, což je patrné zvláště na místech, kde se odlišuje od *Ap1307*.⁵² To snad můžeme přičíst tzv. druhému jihoslovanskému vlivu.

Specifickou skupinu aprakosního textu tvoří úplné aprakosy. Podobně jako v případě evangelního úplného aprakosu existují apoštolní úplné aprakosy dvou hlavních typologických skupin. První skupinu tvoří jihoslovanské rukopisy, pro které je přes svou různorodost společně kolísání mezi archaickým překladem a preslavskou redakcí. Jejich evangelní obdobou je např. *Miroslavovo evangelium*, srbský úplný aprakos z 12. století, či *Karpinské evangelium*, jusový úplný aprakos z 13. století, svázaný v jednom kodexu s *Karpinským apoštolem*, též úplným aprakosem. Druhou skupinu pak tvoří úplné aprakosy plně sledující preslavskou redakci (o nich níže). Mezi úplné apoštolní aprakosy kombinující archaický překlad s preslavskou redakcí můžeme počítat tyto:

Slepčenský apoštol (*Slepč*, jusový, konec 12. stol.)
Manujlovský apoštol (*Man*, jusový, 2. pol. 13. stol.)
Karpinský apoštol (*Karp*, jusový, přelom 13.–14. stol.)
Šišatovacký apoštol (*Šiš*, nejusový, 1324)

Tyto rukopisy v žádném případě nelze vyvodit z jednotného protografu, je jisté, že úplný praxapoštol byl sestavován vícekrát nezávisle na sobě. Relativně blízko k sobě mají *Slepč* a *Man*, oba rukopisy současně užívají preslavismy, stejně jako na jiných místech archaickou slovní zásobu, ovšem tato místa se ne vždy shodují.⁵³ Není tedy pravděpodobné, že by se tyto rukopisy zakládaly na společném protografu, spíše byly sestaveny nezávisle na sobě, avšak na základě podobných předloh obdobnou metodou. Důvod k sestavení úplných aprakosů vznikl až rozvojem klášterního života, není tedy pravděpodobné, že by takový typ textu mohl existovat již na Moravě. Úplný aprakos mohl být v zásadě sestaven dvojím způsobem, a to buď z krátkého aprakosu, rozšířeného o chybějící perikopy z úplného textu (tímto způsobem patrně vznikly *Slepč*, *Man*, *Karp*), či výběrem perikop z úplného textu podle liturgických ukazatelů a tabulek (tak byl bezpochyby sestaven *Šiš*). Jisté není náhodou, že v případě rozšíření krátkého aprakosu byly chybějící části v první skupině převzaty z textu preslavské redakce. Jako příklad můžeme uvést verše A17:8-9,

52 Např. *вѣ же народа чинеломъ • ѿ • и • ѿ • ѿвомаѣтѣмъ* (var. *ἀνδρῶν*) A1:15 *Pskov Jaz Šiš* × *именемъ Ap1307*; *взици в домоу нодовѣт слоуга • родомъ тарсаннина ѿвомаѣтѣ* (var. *add. ѿ ѿвѣтѣ*) A9:11 *Pskov Crk Grš* × *именемъ Ap1307*; *вѣ иопни же вѣ нѣкаса ѿчѣниѣца именемъ тавита маѿѿтриа* A9:36 *Pskov Crk Hilf* × *вдоиѣца Ap1307*

53 Zvláště o pravopisu a fonetice *Man* pojednal Grigorij IL'INSKIJ, *Manujlovskij Apostol" XIII věka*, in: *Izvěstija otdělenija russkago jazyka i slovesnosti imperatorskoj Akademii nauk*, T. XIII, Sanktpeterburg' 1909, s. 366–379. Podrobnou analýzu včetně lexikálního rozboru této památky v poslední době poskytl Margaret DIMITROVA – Elisaveta MUSAKOVA – Andrej BOJADŽIEV, *Manuilovijat apostol*, in: *Starob"lgarska literatura*, Kniga 33–34. Filologičeskij izsledvanija v čest na Klimentina Ivanova za nejnata 65-godišnica, Sofija 2005, s. 254.

nespadající do krátkého aprakosu, ve kterých se *Slepč* doslovně drží preslavské redakce: *Възματοшъ же са лѣдѣне и старѣшиниѣ града : сазшавъше се : и въземъше много ѿ Иасона и ѿтъ прочиниѣхъ поустниѣжъ ѿ, srov. zcela totožné znění v Tolst: Възματοша же са люди и старѣшиниѣ града сазшавъше се • и въземъше много ѿ Иасона (sic!) • и ѿ прочиниѣхъ поустниѣа* oproti archaickému překladu zachovaném v *Crk* a dalších úplných textech ochridského typu: *Смѣтришъ же смъ народи и граждане слышѣще се • и приемъше мито ѿ Иасона • и прочиниѣхъ и поустниѣе жъ*. Mimofádně silně je preslavskou redakcí ovlivněn *Karp*, zcela bezpečně je však sestaven na základě odlišných předloh než *Slepč* či *Man*. Pod vrstvou preslavských nánosů totiž prosvítá krátký aprakos, velmi blízký rodině severomakedonských krátkých aprakosů počátku 14. století, jejichž představiteli jsou *Skop Tom S-882 Sanu-2*, částečně též *Verk*.⁵⁴ Jak již bylo řečeno, *Šiš* byl sestaven na základě úplného textu, jehož pozdním opisem je *Jaz*, proto jeho archaická vrstva nesleduje aprakosní podtyp textu, ale podtyp úplného textu. Místy byl však *Šiš* dle aprakosního textu upravován, což je zřejmé zvláště tehdy, když se rozchází s *Jaz* a shoduje s aprakosy. Takových případů však není mnoho.⁵⁵

2. Protopreslavský typ

- úplné texty:
Karakalský apoštol (*Kar*, jusový, 13. stol.)
- komentované texty:
Christinopolský apoštol (*Christ*, ruský, pol. 12. stol.)
Komentovaný apoštol z roku 1220 (*Mosk^a*, ruský, 1220)

Karakalský apoštol, který má patrně zásadní charakter pro stanovení charakteru této skupiny, mi není stále k dispozici, což znesnadňuje přesnější vymezení této specifické varianty archaického překladu. Kvůli tomu je jen na velmi omezeném materiálu založeno spojení *Kar* s *Mat*⁵⁶, v menší míře s *Jaz*, *Šiš* a s komentovanými texty *Christ*, *Mosk^a*.⁵⁷ Pro všechny tyto texty je typický výskyt určitých preslavismů, někdy však odlišných, než jaké nacházíme ve vlastní preslavské redakci prezentované *Tolst* a s ním příbuznými texty. Příkladem může být spojení *ἀνάθεμα ἐστίναι* 1C16:22, za které má archaický překlad nepřeložený *ΑΝΑΘΕΜΑ ΒΖΓΓΙ* (v tomto případě i *Kar*), zatímco volnější překlad *προκλατѣъ бзгггг* mají rukopisy odrážející uvažovanou protopreslavskou redakci *Christ Mosk^a Mat* a doslovnější kalk *отълажѣнъ бзгггг* má *Tolst* představující vlastní preslavskou redakci. Není též bez zajímavosti, že překlad *προκλατѣъ бзгггг* se běžně vyskytuje i v *Namokánonu*. Můžeme najít i příklady, kdy se archaický překlad a preslavská redakce shodují a rukopisy odrážející uvažovanou protopreslavskou redakci stojí proti nim. Tak je tomu např. v 1C2:8, kde za řecké *ἄρχων* má archaický překlad i preslavská redakce

54 Např. *ѿрѣва Karp Skop* × *ѿрѣвль Mak*, *ὄσφρος* (var. *καρδίας*) A2:30; *err. τὸν βολιτѣ Karp*, *err. τὸν βολιτѣ • се во мѣлѣтѣ смъ Skop* × *recte се во молѣтѣ смъ Ochr* *идоу γάρ προσεύχεται* A9:11; *err. дрѣжанъ въ Karp*, *err. дрѣжинъ въетъ Skop*, *err. дрѣжаше S-882* × *recte дрѣжаше Ochr*, *ἐπαρησιόσαστο* A9:27; *глѣжце Karp Skop Tom* × *μᾶλα Ochr*, *παρκαλοῦντες* A9:38; *страхъ Skop Tom S-882* × *страхъ и ѿжасъ Karp Verk* × *οὐχъжъ Ochr*, *ἔκστασις* A10:10; *приндогта Karp Skop Tom S-882 Verk Sanu-2* × *привѣггггта Ochr*, *κατέφυγον* A14:6 atd.

55 Např. *они же мышлѣдѣжъ бзгггг* (и) *Crk Ven Jaz* × *они же начинаѣжъ бзгггг* (и) *Ochr Mak Šiš*, *ἐπεχέιρου* (var. *ἐπετήρου*) A9:29; *се же творѣше въ дни многы Crk Hilf Hval Jaz* × *се же творѣше по вса дни Ochr Mak Slepč Šiš* *ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας* (var. *ἡμέραις ἱκαναίς*) A16:18 atd.

56 Blížkost *Mat* a *Christ* konstatovala ve své recenzi na edici *Mat* též Emilie BLÁHOVÁ, *Matični apostol*, *Slavia* 52, 1983/2, s. 201. Ji objevené zajímavé shody mezi *Mat* a krátkým aprakosem *Mak* však ještě čekají na své objasnění.

57 J. VAN DER TAK, *The Apostolus Christinopolitanus*, s. 11, řadí do této skupiny i komentované apoštoly RNB, Pogod. 30 z konce 14. století a RNB, F. p. l. 24, z přelomu 15.–16. století.

pro staroslověnštinu běžný překlad *КЪНАСЬ*, zatímco rukopisy *Kar Christ Mosk*⁵⁸ mají *ВЛАДЪКА*. A opět ze všech staroslověnských památek jedině *Zakon sudnyj ljudem*, text rovněž připisovaný Metodějovi, zná takový ekvivalent (59a12). Z těchto pouhých dvou příkladů se však zdráhám vyvozovat jakékoli hlubší závěry. Vedle toho v rukopisech protopreslavské skupiny nacházíme i některé archaismy cyrilometodějského původu, které jsou ve vlastní preslavské redakci odstraňované. Patří mezi ně např. výše zmíněný výraz *отъпоуциение* za řecké *ἄφεσις* v knize Skutků doložený jedině v *Šiš, Christ* a *Jaz*. Přesnější stanovení charakteru uvažované protopreslavské redakce bude však vyžadovat ještě podrobnější prostudování některých dnes nedostupných rukopisů, v první řadě *Kar*.

Preslavská redakce

Původ preslavské redakce, tedy tzv. druhé redakce Voskresenského, je shledáván v rozsáhlých a systematických úpravách biblických knih, prováděných v preslavském literárním okruhu v době panování cara Symeona I. (893–927), popř. jeho nástupce Petra I. (927–969). Těmito úpravami prošel i text evangelia, žaltáře a dalších starozákonních knih, pokud se v některých případech nejedná o zcela nové překlady.⁵⁸ Doposud nejúplněji zhodnotila podstatu preslavských úprav textu apoštola I. Christova Šomova,⁵⁹ přestože do svého výzkumu neměla možnost v úplnosti zařadit žádný text čistě reprezentující preslavskou redakci. Texty preslavského literárního okruhu jsou dochovány především v ruských opisech, a to platí i pro apoštoly. Preslavskou redakci představují např. tyto památky:

- úplné texty:
Tolstovský apoštol (*Tolst*, RNB, Q. p. I. 5, ruský, 14. stol.)
- úplné aprakosy:
F. n. I. 22 (RNB, ruský, přelom 13.–14. stol.)
Chlud. 33 (GIM, ruský, 14. stol.)
Chlud. 37 (GIM, ruský, 1389–1425)
- krátké aprakosy:
f. 381 (Sin. tip), № 31 (RGADA, ruský, 14. stol.)

Tento výčet není zdaleka úplný. K dispozici mám v tuto chvíli pouze text *Tolst*, další památky jmenuji dle Voskresenského. Úryvek z *Chlud. 33* v rozsahu odpovídajícím *Grš* uveřejnil Jagić v edici tohoto zlomku. Podobně jako u preslavské redakce evangelia, převládají i u preslavské redakce apoštola úplné aprakosy. Tento fakt vedl v případě evangelia k tezi, že preslavská úprava se netýkala celého evangelního textu, ale vznikla až při sestavování úplného aprakosu, přičemž čtveroevangelia, vykazující takové rysy s poněkud menší razancí, mezi které patří v první řadě bulharské *Trnovské evangelium* z 13. století, byla až druhotně těmito úplnými aprakosy ovlivněna.⁶⁰

V případě preslavské redakce apoštola je znám pouze jediný úplný text – *Tolst*, výskyt preslavských prvků v něm je však zcela konzistentní jak v částech perikopních, tak doplňkových. Nic nenasvědčuje tomu, že by v doplňkových částech byly preslavismy vnášeny druhotně. Díky tomu můžeme s dostatečnou

jistotou prohlásit, že preslavské redaktuře apoštola byl podroben úplný text, nikoliv jen úplný aprakos. Bezpečným důkazem toho je *Vran* – právě jeho doplňkové části byly doplněny textem preslavské redakce a tento text dobře odpovídá *Tolst*. A dalším důkazem jsou ta čtení charvátskohlaholských breviářů, která nejsou obsažena v misálech, a ani nejsou součástí aprakosů. V těchto případech totiž sestavovatelé breviářů text převzali přímo z úplného textu preslavské redakce. Jako příklad můžeme uvést verš A2:13, který je pouze v doplňkovém textu. Archaický překlad dochovaný v *Crk* a dalších úplných textech ochridského typu vypadá takto: *Дивѣвахъ же са в'си • и стазаахъ са к' себѣ глаголахце • что ѡбо хощеть се быти? Или же рѣгахце са глаголахъ • јако мѣстом испльнени сѣтъ. Preslavští redaktoři tento text upravili do podoby doložené v *Tolst*: *Оужасаху же са вси • и недоумѣваху другъ къ другу глаголающе что се хоще(тъ) быти? Други же ругающе са глаголааху • јако мѣста наполенени сѣтъ. Pozorujeme tedy pro preslavskou redakci typické lexikální záměny *ἐξιστάται* *ДИВИТИ* *СА* → *оужасити* *СА* (*Tolst Vran Brev*); *ἄλλος* *πρὸς ἄλλον* (*var. πρὸς ἀλλήλους*) *КЪ СЕБѢ* → *Другъ къ Другу* (*Tolst Vran Rs-643 Brev*); *ἕτερος* *инъ* → *Другъ* (*Tolst Vran Brev*) a též syntaktický kalk *γλεῦκος* *μεμεστωμένος* *εἶναι* *μῆστος* *испльнениъ* *быти* → *мѣста напльнениъ* *быти* (*Tolst Brev*, avšak volně *пианиъ* *быти* *Vran*). Nejednotnost se projevuje v případě záměn slovesa *διαπορεῖν* v A2:12 *сѣтасати* *СА* → *недоумѣти* (*Tolst*), *недомыслити* (*Vran*), *оудити* *СА* (*Jaz*), *дивити* *СА* (*Brev*). Množství variant však i zde ukazuje na snahu, preslavskou redakci ovlivněných textů, překlad tohoto slovesa upravovat. Již tento malý úryvek i přes jisté kolísání v jednotlivých případech, které je obecně typické pro veškerou rukopisnou tradici, jasně ukazuje na značnou jednotnost textu preslavské redakce v doplňkových částech apoštola. Byl-li však preslavské redakci podroben úplný text apoštola, bylo by nelogické, kdyby tomu v případě evangelia bylo jinak.**

Významným zdrojem dosvědčujícím existenci apoštola preslavské redakce u jižních Slovanů v 10.–11. století jsou také citáty v některých památkách pocházejících z tohoto období. Apoštolní citáty preslavské redakce v protibogomilském traktátu Presbytera Kozmy již byly zmíněny.⁶¹ Preslavské redakci odpovídají i některé citáty v *Supraslském sborníku*, např. 363:29–364:1/A8:20: *сѣребро твоѣ сѣ тобою бѣди въ пагубѣ • јако даръ божи мнѣ имѣниемъ [имѣниимъ] притажати*, srov. *Tolst*: *серебро (твое) с тобою [да] буди въ пагубу • јако даръ бѣи • мниши имѣниемъ притажати* oproti archaickému překladu v *S-502*: *сребро твоѣ с тобоа да бѣдетъ въ погыбѣлъ • јако даръ бѣи сребромъ нещѣева стажати*, kde opět sledujeme pro preslavské biblické texty typické lexikální záměny jako *ἡ ἀπόλεια* *погыбѣлъ* → *пагуба*, *νομίσειν* *нещѣевати* → *мнѣти*, *τὸ χρῆμα* *сребро* → *имѣние* (*сребро* na začátku je za *τὸ ἀργύριον*). Mezi časté preslavské zásahy náleží i změny na slovtvorné úrovni, což je v případě tohoto citátu změna prefixu u slovesa *κτᾶσθαι* *притажати* → *сѣтажати*. Další zvláštností preslavských textů, tentokrát spíše gramatickým archaismem, je poměrně běžné užívání imperativu 3. osoby, který je v cyrilometodějských textech častěji vyjadřován tvarem složeným. V tomto verši máme za řecký optativ *εἴη* v archaickém překladu konstrukci *да бѣдетъ*, v preslavské redakci však syntetický tvar *бѣди*, ačkoliv v *Tolst* již pokažený druhotným přidáním částice *да*. Přesto je však zjevné, že tento citát v *Supr* se zakládá na stejné úpravě apoštolního textu jako *Tolst*. Je tedy svědectvím, že mezi bulharskými literáty 10.–11. století, jakými

58 O tom více: Anatolij ALEXEJEV, *Tekstologija slavjanskaj biblii*. Sankt-Peterburg 1999, s. 163–172.

59 I. CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol*, Tom I, s. 761–766.

60 K. HORÁLEK, *Evangelija a čtveroevangelia*, s. 281–282.

61 I. DOBREV, *Apostolskite citati*, s. 44–62.

byli Presbyter Kozma či překladatelé a redaktoři textů v *Supr*, byla preslavská redakce apoštola dobře známá a využívaná.

Zajímavé je též zjištění, že vlivy preslavské redakce odrážejí i některé apoštolní citáty v *Besědách Řehoře Velikého na evangelia (Bes)*, českokirkevněslovanském překladu z latiny z 11. století, vzniklém pravděpodobně na Sázavě.⁶² Tak např. citát z A1:4: *ІАДЗИ ЗАПОВѢДА ИМЪ • ѿ Иероусалима • да не ѿхѡдять BesPogod 187bα14-16 (не ѿхѡдяти BesUvar)* s preslavismem *ЗАПОВѢДА παρήγγειλεν, var. παρήγγειλλεν (= Tolst Rs-643 Pskov Karp)* namísto *πρῆβιβαλλε* a *не ѿхѡдяти μη χωρίζεσθαι (= Rs-643 Tolst)* namísto *не лжыити са* v archaickém překladu. Na druhou stranu však citát v *Bes* zachovává výraz *ІАДЗИ συναλιζόμενος*, zatímco preslavská redakce inovuje na *сѢВЪКОУПЛАІА СА (Tolst Ap1307 Pskov Karp)*. Je však stále otevřenou otázkou, zda tyto preslavské vlivy v apoštolních citátech v *Bes* byly součástí již prvotního překladu, či zda nebyly vneseny až ruským redaktorem.

Pokusili jsme se nastínit problematiku vzájemných vztahů dochovaných rukopisů apoštola a jejich různý poměr k nedochovanému cyrilometodějskému archetypu. Rukopisy předathonského období můžeme rozdělit do dvou hlavních redakcí, tedy redakce archaického překladu a redakce preslavské. Redakce archaického překladu se však dělí na další podskupiny podle typu textu. Můžeme tedy vydělit skupinu krátkých aprakosů s nejstarším rukopisným doložením od 11. století, skupinu úplných textů ochridského typu, které jsou rukopisně doloženy až od přelomu 12.–13. století a pak uvažovaný podtyp protopreslavský, jenž se promítá v komentovaných textech od 12. století a nekomentovaných úplných textech od 13. století. Můžeme říci, že všechny tyto skupiny textů jsou založeny na totožném cyrilometodějském originálu, každá z nich však tento originální překlad do určité míry upravovala, jak po stránce lexikální, tak po stránce gramatické, a ještě docházelo k revizím podle dalších řeckých předloh. Současně v každé této skupině zůstaly různě roztroušeně zachované některé archaické rysy pocházející z cyrilometodějského originálu. Proto pro pochopení jeho charakteru je nezbytné srovnávat znění rukopisů všech těchto tří skupin. To vše mohou být úkoly budoucího výzkumu. Nyní zejména vystává potřeba pořídit nové kritické vydání úplného textu apoštola, neboť rukopisy tohoto typu nejsou přes svou závažnost mnohdy téměř známé a prozkoumané. To se týká v první řadě patrně nejstaršího a nejzachovějšího rukopisu úplného textu apoštola ochridského typu *Chil-52*, jehož edice by měla být opatřena různocšteními z dalších rukopisů úplného textu ochridského typu. Podrobnější výzkum je nezbytný i pro nedávno nalezený *Karakalský apoštol*, odrážející snad variantu protopreslavskou. Nové vydání by bylo žádoucí i pro *Christinopolský apoštol*, tentokrát včetně komentářů a variant z *Mosk*^o, popř. dalších komentovaných apoštolů tohoto typu. Úplného vydání se koneckonců prozatím nedočkal ani jediný známý úplný text preslavské redakce – *Tolstovský apoštol*. Až zpřístupnění a podrobné vědecké zpracování těchto textů umožní formulaci jistějších závěrů o prvotní podobě cyrilometodějského překladu apoštola a jeho dalším vývoji v slovanské rukopisné tradici.

Zkratky rukopisů

Zkratky biblických knih užívám podle úzu *Slovníku jazyka staroslověnského*. Podle úzu téhož slovníku užívám i zkratky

staroslověnských rukopisů. Proto na tomto místě uvádím jen zkratky rukopisů obsahujících apoštolní texty.

- Ap1307* Apoštolář z roku 1307 (krátký aprakos, rus., 1307, GIM, Sin. 722)
- B1491* Tištěný breviář z roku 1491 (charv., 1491, fototypická edice: Ivan BAKMAZ – Anica NAZOR – Josip TANDARIČ, *Brevijar po zakonu rimskog dvora* [1491], Zagreb 1991.)
- Belč* Belčinský lekcionář (krátký apoštolář-evangeliář, bulh., přelom 13.–14. stol., NBKM, № 508)
- BNovll* Novljanský breviář č. II (charv., 1495, fototypická edice: Anica NAZOR – Marija PANTELIĆ, *II. Novljanski brevijar. Hrvatskoglagoljski rukopis iz 1495*, Zagreb 1977)
- Crk* Crkolezský apoštol (úplný text, jusový, 13. stol., fotografie na mikrofiších: Dimitrije BOGDANOVIĆ – Borjana VELČEVA – Alexander NAUMOV, *Bolgarskij apostol XIII veka: rukopis' Dečani-Crkolez 2*, Sofija 1986.)
- Crk-3* (krátký apoštolář-evangeliář, jusový, 14. stol., NBS, Dečani-Crkolez 3)
- Čud* Čudovský Nový zákon (úplný text, rus., 1355, nejnovější edice: Werner LEHFELDT, *Neues Testament des Čudov-Klosters. Eine Arbeit des Bischofs Aleksij, des Metropoliten von Moskau und ganz Rußland*, Köln 1989.)
- Deč-4* (zkrácený apoštolář-evangeliář, nejusový, 2. čtvrt. 13. stol., NBS, Dečani № 4)
- Drag* Dragotin apoštol (krátký aprakos, jusový, 12. stol., NBKM, № 880)
- En* Eninský apoštol (krátký aprakos, jusový, 11. stol., edice: Kiril MIRČEV – Christo KODOV, *Eninski apostol, starob'lgarski pametnik ot XI v.*, Sofija 1965, s. 188.)
- f. 381* (krátký aprakos, rus., 14. stol., RGADA, f. 381 (Sin. tip), № 31)
- F. n. I. 22* (úplný aprakos, rus., přelom 13.–14. stol., RNB, F. n. I. 22)
- Grš* Grškovičův zlomek (úplný text, nejusový, přelom 12.–13. stol., edice: Vatroslav JAGIĆ, *Glagolita II. Grškovičev odlomak glagolskog apostola*, in: *Stari ne Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, kniga XXVI*, Zagreb, 1893, s. 46–63.)
- Hilf* Hilferdingův apoštol (úplný text, nejusový, 1. pol. 14. stol., RNB, Hilf. 14, částečně je jím doplněna edice *Christ*)
- Hval* Hvalův sborník (úplný text, nejusový, 1404, edice: Nevenka GOŠIĆ – Biserka GRABAR – Vera JERKOVIĆ – Herta KUNA – Anica NAZOR, *The Codex of Hval Krstjanin, Zbornik Hvala Krstjanina*, Sarajevo 1986.)
- Chil-52* (úplný text, nejusový, 13. stol., klášter Chilandar, Athos, № 52)
- Chil-47* (úplný text, nejusový, 1312–1316, klášter Chilandar, Athos, № 47)
- Chlud-33* (úplný aprakos, rus., 14. stol., GIM, Chlud. 33)
- Chlud-36* (úplný text, nejusový, poč. 14. stol., GIM, Chlud. 36)
- Chlud-37* (úplný aprakos, rus., 1389–1425, GIM, Chlud. 37)
- Christ* Christinopolský apoštol (úplný text s komentářem, rus., 12. stol., edice hlavní části: Aemilianus KAŁUŻNIACKI, *Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII^o scripti*, Vindobonae 1896; univerzitní zlomek

⁶² *Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českokirkevněslovanském překladu. I–II.*, ed. Václav Konzal, Praha 2005–2006.

vydal: S. I. MASLOV", *Otryvok Christinopol'skogo apostola, prinadležašij biblioteke Universiteta sv. Vladimira*, in: *Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk*, SPb. 1910, T. XV. kn. 4, s. 229–269.)

Jaz Jazacký apoštol (úplný text, nejusový, 1541, BMS, PP III 38)

Kar Karakalský apoštol (úplný text, jusový, 13. stol., klášter Karakal, Slav. 1)

Karp Karpinský apoštol (úplný aprakos, jusový, přelom 13.–14. stol., edice: AMFILOCHIJ, *Drevne-slavjanskij Karpinskij apostol XIII v. s grečeskim tekstom 1072 goda. Tom I–III*, Moskva 1885–1886.)

Mak Makedonský (Strumický) apoštol (krátký aprakos, jusový, 2. pol. 13. stol., edice: Emilie BLÁHOVÁ – Zoe HAUPTOVA, *Strumički (Makedonski) apostol. Kirilski spomenik ot XIII vek*, Skopje 1990.)

Man Manujlovský apoštol (úplný aprakos, jusový, 2 pol. 13. stol., NBKM, № 499, № 500; RGB, Grig.15. III; BAN, Syrku 15, Syrku 16, Srezn. 54)

Mat Matiční apoštol (úplný text, nejusový, 13. stol., edice: Radmila KOVAČEVIĆ – Dimitrije STEFANOVIĆ, *Matičin apostol (XIII vek)*, Beograd 1979; *fototypicky: Dimitrije BOGDANOVIĆ, Matičin apostol*, Beograd 1981.)

MHR Hrvojuv misál (charv., 1404, edice: Vjekoslav ŠTEFANIĆ – Biserka GRABAR – Anica NAZOR – Marija PANTELIĆ, *Hrvatskoglagoljski misal Hrvoja Vukčića Hrvatinića. Transkripcija i komentar*. Zagreb – Ljubljana – Graz 1973.)

Mih Mihanovičův zlomek (krátký aprakos, nejusový, přelom 12.–13. stol., edice: Vatroslav JAGIĆ, *Mihanovičev odlomak apostolara glagolskoga; rukopis roda hrvatskoga*, in: *Gradja za glagoljsku paleografiju*, Zagreb 1868, s. 1–35.)

MNOV *Misál Kneza Novaka* (charv., 1368., ÖNB, Cod. slav. 8; varianty v edici MHR)

Mosk^a Komentovaný apoštol z roku 1220 (úplný text s komentáři, rus., 1220, GIM, Sin. 7, vydán částečně: Grigorij VOSKRESENSKIJ, *Drevne-slavjanskij apostol*, *vypusk* 1–5, Sergiev Posad 1892–1908; též je jím na několika místech doplněna edice *Christ*)

MRoč Ročský misál (charv., 1420, ÖNB, Cod. slav. 4; varianty v edici MHR)

MVat Vatikánský misál (charv., poč. 14. stol., BAV, Borg. illir. 4; varianty v edici MHR)

Ochr Ochridský apoštol (krátký aprakos, jusový, 2. pol. 12. stol., edice: Stepan KUL'BAKIN, *Ochridskaja rukopis' Apostola konca XII veka. B'lgarski starini 3*, Sofija 1907)

Pird Pirdopský apoštol (úplný text, jusový, 2. pol. 13. stol., NBKM, № 497)

Pskov Pskovský apoštol (krátký aprakos, rus., 1309–1311, GIM, Sin. 14)

Rs-27 (zkrácený apoštolář-evangeliář, bulh., 3. čtvrt. 15. stol., NBS, RS-27)

Rs-643 (úplný text, nejusový, poč. 14. stol., NBS, RS-643)

S-502 (úplný text, jusový, 50.–60. léta 14. stol., NBKM, № 502)

S-509 (úplný text, jusový, 40.–50. léta 14. stol., NBKM, № 509)

S-882 (krátký aprakos, jusový, poč. 14. stol., NBKM, № 882)

S-883 (krátký aprakos, nejusový, poč. 14. stol., NBKM, № 883)

Sanu-2 (krátký apoštolář-evangeliář, nejusový, 1366–1371, SANU, № 2)

Skop Skopský apoštol (krátký aprakos, jusový, 1313, Klášter sv. Pantelejmona, № 4)

Slepč Slepčenský apoštol (úplný aprakos, jusový, konec 12. stol., edice: Grigorij IL'INSKIJ, *Slepčenskij apostol XII v.*, Moskva 1911.)

Šiš Šišatovacký apoštol (úplný aprakos, nejusový, 1324, nejnovější edice: Dimitrije STEFANOVIĆ, *Apostolus Šišatovacensis: anni 1324*, Wien 1989)

Tolst Tolstovský apoštol (úplný text, rus., 14. stol., RNB, Q. n. I. 5, vydán částečně: Grigorij VOSKRESENSKIJ, *Drevne-slavjanskij apostol*, *vypusk* 1–5, Sergiev Posad 1892–1908.)

Tom Tomičův apoštol (krátký aprakos, jusový, 1. pol. 14. stol., GIM, Myz. 2838)

Ven Benátský sborník (úplný text, nejusový, 15. stol., edice: Simonetta PELUSI, *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum: [Biblioteca nazionale Marciana] Cod. Or. 227 (=168), Helios*, Padova 1991.)

Verk Verkovičův apoštol (krátký aprakos, jusový, 1. pol. 14. stol., RNB, Q. n. I. 46)

Vran Vranešnický apoštol (úplný text, jusový, 2. pol. 13. stol., edice: Blaže KONESKI, *Vranešnički apostol*, Skopje 1956.)

ZogrAp Zografský apoštol (krátký aprakos, jusový/nejusový, 13. stol., Zografský klášter, № 53, mikrofilm též v NBKM)

Zkratky knihoven

BAN Knihovna Akademie věd / Biblioteka Akademii nauk (Petrohrad, Rusko)

BAV Vatikánská apoštolská knihovna / Bibliotheca Apostolica Vaticana (Civitas Vaticana, Vatikán)

GIM Vědecká knihovna Státního historického muzea / Naučnaja biblioteka – Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej (Moskva, Rusko)

BMS Knihovna Matice Srbské / Biblioteka Matice srpske (Novi Sad, Srbsko)

NBKM Národní knihovna Cyrila a Metoděje / Nacionalna Biblioteka „Sv. Sv. Kiril i Metodij“ (Sofie, Bulharsko)

NBS Srbská národní knihovna / Narodna biblioteka Srbije (Bělehrad, Srbsko)

ÖNB Rakouská národní knihovna / Österreichische Nationalbibliothek (Viedeň, Rakousko)

RGADA Ruský státní archiv starých dokumentů / Rossijskij gosudarstvennyj archiv drevnich aktov (Moskva, Rusko)

RGB Ruská státní knihovna / Rossijskaja gosudarstvennaja biblioteka (Moskva, Rusko)

RNB Ruská národní knihovna / Rossijskaja nacional'naja biblioteka (Petrohrad, Rusko)

SANU Knihovna Srbské akademie věd a umění / Biblioteka Srpske akademije nauka i umetnosti (Bělehrad, Srbsko)

Prameny

Bolgarskij apostol XIII veka: rukopis' Dečani-Crkolez, ed. Dimitrije Bogdanovič – Borjana Velčeva – Alexander Naumov, Sofija 1986.

Brevijar po zakonu rimskog dvora [1491], ed. Ivan Bakmaz – Anica Nazor – Josip Tandarić, Zagreb 1991.

The Codex of Hval Krstjanin, Zbornik Hvala Krstjanina, ed. Nevenka Gošić – B. Grabar – Vera Jerković – Herta Kuna – Anica Nazor, Sarajevo 1986.

Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslovanském překladu, I–II., ed. Václav Konzal, Praha 2005–2006.

Hrvatskoglagoljski misal Hrvoja Vukčića Hrvatinića. Transkripcija i komentar, ed. Vjekoslav Štefanić – Biserka Grabar – Anica Nazor – Marija Pantelić, Zagreb – Ljubljana – Graz 1973.

II. Novljanski brevijar. Hrvatskoglagoljski rukopis iz 1495, ed. Anica Nazor – Marija Pantelić, Zagreb 1977.

Novum Testamentum Bosniacum Marcianum: [Biblioteca nazionale Marciana] Cod. Or. 227 (=168), ed. Simonetta Pelusi, Helios, Padova 1991.

Psalterium Demetrii Sinaitici. Monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N adiectis foliis medicinalibus, ed. Heinz Miklas et al., Wien 2012.

Ulomci Svetoga pisma obojega uvjeta staroslovenskim jezikom. Peti dio, ed. Ivan Berčić, Praha 1866.

Literatura

(edice apoštolů uvedeny výše pod zkratkami rukopisů)

Anatolij ALEXEJEV, *Tekstologija slavjanskoj biblii*. Sankt-Peterburg 1999.

Anatolij ALEXEJEV, et al., *Evangelie ot Ioanna v slavjanskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 1998.

Michael BAKKER, *Discovered on Mount Athos: The Karakalski apostol*, Paleobulgarica 14, 1990, 4, s. 61–67.

Ivan BERČIČ, *Ulomci Svetoga pisma obojega uvjeta staroslovenskim jezikom. Peti dio*, Praha 1866.

Emilie BLÁHOVÁ, *Matični apostol* (recenze), Slavia 52, 1983, č. 2, s. 199–202.

Marina A. BOBRIK, *Tolkovoj Apostol v Velikich Čet'ich Minejach: dva spiska – dve redakcii*, in: Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija ruskogo jazyka 2010–2011, Moskva 2011, s. 52–102.

Dimitrije BOGDANOVIĆ – Borjana VELČEVA – Alexander NAUMOV, *Bolgarskij apostol XIII veka: rukopis' Dečani-Crkolez 2*, Sofija 1986.

Marija DIMITROVA – Elisaveta MUSAKOVA – Andrej BOJADŽIEV, *Manuilovijat apostol*, in: Starobolgarska literatura, Kniga 33–34. Filologičeski izsledvanija v čest na Klimentina Ivanova za nejnata 65-godišnina, Sofija 2005, s. 356–379.

Ivan DOBREV, *Apostolskite citati v Besedata na Prezviter Kozma i preslavskata redakcija na Kirilo-Metodievija prevod na Apostola*, in: Kirilo-Metodievski studii, kniga 1, Sofija 1984, s. 44–62.

Valerija EFIMOVA, *Ob apostol'skich čtenijach v sostave Sinajskogo evchologija (v svjazi s poslednimi otkrytijami v monastyre sv. Ekateriny na Sinae)*, in: Meždunarodnaja asociacija po izučeniju i rasprostraneniu slavjanskich kul'tur. Informacionnyj bjulleten', vypusk 26, Moskva 1992.

Zoe HAUPTOVÁ, *K otázce vztahu perikopního a doplňkového textu staroslověnského apoštola*, Palaeoslovenica, Praha 1971, s. 105–121.

Zoe HAUPTOVÁ, *Lexikální rozbor apoštola Eninského (Příspěvek k analýze nejstaršího textu staroslověnského apoštoláře)*, Studia palaeoslovenica, Praha 1971, s. 105–121.

Zoe HAUPTOVÁ, *Vývoj textu staroslověnského apoštola z hlediska lexikální analýzy*, Slavia 47, 1978, s. 23–29.

Karel HORÁLEK, *Evangeliiáře a čtveroevangelia. Příspěvek k textové kritice a k dějinám staroslověnského překladu evangelia*, Praha 1954.

Iskra CHRISTOVA ŠOMOVA, *Kirillo-Mefodievskij perevod Apostola i ego redakcii*, Slavia 68, 1999, sešit 2, s. 11–36.

Iskra CHRISTOVA ŠOMOVA, *Atonskata redakcija na apostola*, Palaeobulgarica 27, 2003/1, s. 11–36.

Iskra CHRISTOVA ŠOMOVA, *Preslavizmite v apostolskite četiva v ch'rvatskite glagoličeski misali i breviarii*, in: Preslavskaja knižovna škola, T. 7, Šumen 2004, s. 42–56.

Iskra CHRISTOVA ŠOMOVA, *Služebnijat Apostol v slavjanskata r'kopisna tradicija, Tom I, Izsledvane na biblejskija teskt*, Sofija 2004; *Tom II, Izsledvane na sinaksarite (Christijanskite praznici v slavjanskite apostolj)*, Sofija 2012.

Grigorij IL'INSKIJ, *Manujlovskij Apostol" XIII veka*, in: Izvēstija otdělenija ruskogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj Akademii nauk". T. XIII, Sanktpeterburg' 1909, s. 366–379.

Manol IVANOV, *Paleografičeski, gramatičeski i kritičeski osobečnosti na Pirdopskija apostol*, Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina 6, 1891, s. 83–112.

Vatroslav JAGIĆ, *Glagolita II. Grškovičev odlomak glagolskog apostola*, in: Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, kniga XXVI, Zagreb 1893, s. 41.

Vatroslav JAGIĆ, *Zum altkirchenslawischen Apostolus I–III*, Wien 1919–1920.

Kollektiv avtorov, *Svodnyj katalog slavjano-ruskich rukopisnych knig, chranjaščichsja v SSSR. XI–XIII vv.* Moskva 1984.

Václav KONZAL, *Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslovanském překladu I–II.*, Praha 2005–2006.

Josef KURZ (red. díl I–III) – Zoe HAUPTOVÁ (red. díl IV), *Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I–IV, Praha 1966–1997.

Anisava MILTENOVA, et al., *Istorija na bolgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 2008.

Kiril MIRČEV – Christo KODOV, *Eninski apostol, starob"lgarski pametnik ot XI v.*, Sofija 1965, s. 188.

Pen'o PENEV, *K"m istorijata na Kirilo-Methodievija starob"lgarski prevod na apostola*, in: Kirilo-Methodievski studii, kniga 6, Sofija 1989, s. 246–317.

Tat'jana V. PENTKOVSKAJA – Arťom A. INDYČENKO – Elena V. FEDOROVA, *K izučeniju tolkovoj tradicii domongol'skogo perioda: Apostol i Evangelie s tolkovanijami*, in: Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija russkogo jazyka 2010–2011, Moskva 2011, s. 30–51.

Anna A. PIČHADZE, *Lingvističeskie osobennosti slavjanskich tolkovych perevodov XI–XII vv.*, in: Pis'mennost', literatura, fol'klor slavjanskich narodov. Istorija slavistiki. XV Meždunarodnyj s"ezd slavistov, Minsk 20–27 avgusta 2013 g, Doklady rossijskoj delegacii, Moskva 2013, s. 246–265.

Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije. I. svezak (А – ВРЪДЪ), Zagreb 2000.

Petra STANKOVSKÁ, *Odkaz Preslavské školy v chorvatskocírkevněslovanských liturgických památkách*, in: Preslavská knihovna škola, T. 12, Šumen 2012, s. 76–89.

Ioannis TARNANIDIS, *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki 1988.

Josef VAJS, *Propheta Oseas*, Veglae 1910.

Johannes VAN DER TAK, *The Apostolus Christinopolitanus and the Text of the Old Slavic Apostolus. The Lessons for Saturday and Sunday of Weeks 10–20 after Pentecost*, in: Polata k'nigopis'naja 29–30, 1996, s. 4–49.

Nikolaj VAN VEJK, *Istorija staroslavjanskogo jazyka*, Moskva 1957.

Grigorij VOSKRESENSKIJ, *Drevnij slavjanskij prevod" Apostola i ego sud'by do XV v. Opyt" izslėdovanija jazyka i teksta slavjanskogo perevoda Apostola po rukopisjam" XII–XV vv.*, Moskva 1879.

Grigorij VOSKRESENSKIJ, *Drevneslavjanskij Apostol*, vyp. 1–5, Sergiev Posad 1892–1908.

Grigorij VOSKRESENSKIJ, *Charakterističeskija čerty četyrech" redakcij slavjanskogo perevoda Evangelija ot" Marka po sto dvėnadcati rukopisjam" evangelija XI–XVI vv.*, Moskva 1896.

Miloš WEINGART, *Vatroslav Jagić: Zum altkirchenslawischen Apostolus I–III, Wien 1919–1920* (recenze), Slavia 1, 1922–1923, s. 411–420.

STAROSLOVĚNSKÉ PARALITURGICKÉ PAMÁTKY VELKOMORAVSKÉHO A ČESKÉHO PŮVODU

Miroslav Vepřek

Paraliturgical, or in most cases euchological, texts appear in the Old Church Slavonic literature since its Great-Moravian beginnings. They witness the missionary focus within a wider spectrum of the society. In the Czech Church Slavonic period (10th–11th century) this genre represents a peculiar phenomenon, which may be connected with the context of the contemporary Latin literature of the Early Medieval period. Among these documents are the Prayer of St. Gregory and the Prayer of Confession of Sins, which may have been produced outside the narrow circle of the monastic community of the Sázava Monastery.

Key words: Old Church Slavonic, Church Slavonic, paraliturgical texts, prayers

Klíčová slova: staroslověnština, církevní slovanština, paraliturgické texty, modlitby

Naprostým právem se zdůrazňuje kulturní vyspělost cyrilometodějského díla, jeho velikost a vynikající literární kvality. K této charakteristice však tvoří komplementární dvojici druhý, neméně důležitý rys literární a liturgické činnosti slovanských apoštolů, totiž uplatnění staroslověnštiny v širším spektru soudobé společnosti. Snaha o hlubší zakořenění křesťanství mezi moravským obyvatelstvem prostřednictvím domácího jazyka je ostatně dostatečně zdokumentovaná v dobových pramenech, srov. např. citát z páté kapitoly *Života Metodějova*: „Přišlo k nám mnoho křesťanských učitelů z Vlach, z Řecka a z Němec, a ti nás rozličně učili. My Slované však jsme lid prostý a nemáme, kdo by nás vedl k pravdě a její smysl vyložil.“¹

Zacílení christianizační misie Konstantina a Metoděje k širším vrstvám soudobé populace výborným způsobem odráží soubor paraliturgických textů, které nacházíme v rámci staroslověnského písemnictví. Termín „paraliturgický“ v tomto pojednání užíváme tradičně jako označení textů, které nejsou součástí oficiální liturgie, tedy mešních bohoslužeb a církevních hodinek, i když jsme si vědomi, že je toto pojetí mírně problematické. Vede totiž k přesvědčení, že těchto textů je užíváno pro účely společných pobožností, zatímco většinou se spíše ukazuje, že sledované památky sloužily pro pobožnosti soukromé. Specifickou problematiku představují také modlitební texty řazené do rituálu (v byzantské tradici euchologion, trebnik); u některých z nich totiž ani případné dochování v liturgickém rukopise rituálním, nevyklučuje možnost jejich chápání jako textů paraliturgických už jen proto, že se v další tradici objevují v jiném typu kodexů primárně neliturgických. Nejasné hranice mezi liturgickými a paraliturgickými díly můžeme dále spatřovat v případě textů, které sloužily ke konání pobožností a udílení svátostí a svátostin, jež jsou sice v novější době přesně definovány, avšak v raném středověku nebyly zdaleka přesněji ustáleny. Konečně i sám termín „paraliturgie“ chápe současná teologie jako problematický a zastaralý.²

V rámci rekonstruovaného velkomoravského písemnictví netvoří paraliturgické texty jasně identifikovatelný a výrazný soubor

památek. Přitom jejich existenci předpokládáme již v době před-cyrilometodějské. Lze se totiž oprávněně domnívat, že počátečními křesťanskými texty, přeloženými prvními misionáři mezi Slované na velkomoravském a přilehlém teritoriu, byly právě různé základní modlitby, zpovědní řád apod. Tyto hypotézy jsou v souladu s tehdejší misionářskou praxí i v západní církvi, která jinak byla k šíření křesťanství v národních jazycích mnohem méně tolerantní; avšak právě tyto základní texty byly do domácích jazyků překládány, domácí jazyky sloužily jako tzv. lingua quarta. Příkladem takového textu, který stojí na pomezí liturgie a paraliturgie ve smyslu této problematiky uvedené výše, může být např. tzv. *Svatojimramská modlitba*, jež se jako součást zpovědního řádu (již ovšem oficiálního) nachází v *Euchologiu Sinajském*, a dále také jako součást *Frizinských zlomků*. V obou případech se jedná zřejmě o překlad ze starohornoněmecké (starobavorské) předlohy, avšak podle většinového názoru oba překlady vznikly nezávisle na sobě. I to poukazuje na jistou neustálenost zpovědních formulí.

Paraliturgické texty (jak díla původní, tak překlady) však vznikaly také v cyrilometodějské epoše. Jediným příkladem může být *Modlitba proti ďáblu* dochovaná v jediném známém rusko-církevněslovanském opisu v *Jaroslavském modlitebním sborníku* z 2. poloviny 13. století. Jak prokázal zejména V. Konzal, jedná se nejspíše o originální skladbu vytříbenou po stránce stylistické, literární i teologické. Datace jejího vzniku, která se opírá zejména o katalog světců („nejmladší“ světicí je zde sv. Valburga, jejíž úcta se začala šířit po r. 870) a textové paralely, je Konzalem právem stanovena již do doby velkomoravské. Tentýž badatel dále v souvislosti s tímto textem vyslovil hypotézu o přímém autorství sv. Metoděje, který modlitbu mohl složit během svého zajetí v německých kláštrech v letech 870–873.³

Část textů velkomoravského původu, jež můžeme zařadit do sledované problematické skupiny, je rukopisně zachována v trebníku, který je součástí *Euchologia Sinajského*. Mezi nimi upozorníme zejména na dva texty, a to na modlitby nazvané **СЛОВО БОЛАЦИНЪЗ РАДИ** a **МОЛИТВА О ИЗБАВЛЕНИИ «ОТЪ» БЛЖДА**. Tyto modlitby, k nimž

¹ Citujeme dle překladu Josefa Vašiči: Josef VAŠIČKA, *Literární památky epochy velkomoravské*, Praha 1996, s. 281.

² Rupert BERGER, *Liturgický slovník*, Praha 2008, s. 350.

³ Václav KONZAL, *Staroslověnská Modlitba proti ďáblu*, Europa Orientalis 11/2, 1992, s. 171–231; TÝŽ, *Staroslavjanskajamolitva protiv d'javola*, Moskva 2002.

není známa řecká ani latinská předloha, čímž není vyloučen jejich originální původ, totiž představují osobitou spojitost s prostředím česko-církevněslovanským. Dochovaly se totiž mimo jiné také jako pevná příloha *Besěd sv. Řehoře Velikého*, památky, která sice rukopisně pochází z rusko-církevněslovanského prostředí, avšak její český původ už jen z pohledu četných bohemismů (včetně hláskoslovných a morfologických) je téměř nesporný. Domníváme se tak, že obě modlitby velkomoravského původu byly známy a opisovány také v přemyslovských Čechách 10. a 11. století, což představuje jeden z dalších důkazů kontinuity velkomoravské staroslovenštiny a české církevní slovanštiny.⁴ Kontinuity, která byla v minulosti dost často popírána, a toto pojetí přetrvává v pracích některých badatelů prakticky až dodnes.⁵ Zároveň si můžeme uvědomit, že tyto modlitby se zde nenacházejí v liturgickém rukopise, nýbrž jako přídatný text homiletické památky. Jedná se o obdobnou praxi, která byla obvyklá v soudobém církevním latinském písemnictví, o němž bude ještě řeč níže.

Oproti velkomoravskému písemnictví představují paraliturgické texty, jejichž vznik je možno spojovat s prostředím přemyslovských Čech 10.–11. století, speciální a svým způsobem výrazný okruh památek. Po textech hagiografických, které tvoří nejhodnotnější zastoupení žánru, jsou dokonce druhou nejpočetnější skupinou. Ačkoliv dnes pracujeme pouze s torzem památek českého původu, které se navíc dochovaly až na výjimky jen díky opisům v jinოსlovanských prostředích, a i když se jedná jen o texty kratšího rozsahu, je třeba jim věnovat nemalou pozornost, a to nejen při jejich detailních analýzách, ale také v případě interpretací jejich vzniku.

Píseň *Hospodine, pomiluj ny* je exkluzivní česko-církevněslovanskou památkou, neboť tvoří snad nejvýraznější spojnici mezi církevněslovanským a staročeským písemnictvím a zároveň představuje jedinečný příklad přirozeného přechodu církevněslovanské tradice v literární tradici staročeskou.⁶ Nedávno vydaná studie monografického rozsahu z pera F. V. Mareše potvrzuje, že text písně byl napsán církevní slovanštinou v Čechách v 2. polovině 10. století (což dobře odpovídá době života a působení sv. Vojtěcha, jemuž autorství připisuje tradice, jakkoli ovšem není možno o jeho přímém autorství rozhodnout a ani hypoteticky s ním počítat); k textovým úpravám, které však neznamenaly zásadní a systémový odklon od církevněslovanského jazyka, došlo v pozdější době.⁷

Významné místo v rámci česko-církevněslovanského písemnictví zaujímá i *Modlitba ke sv. Trojici*. Jedná se o litanickou modlitbu určenou pro hodinu smrti, z hlediska liturgického je pozoruhodný její smíšený charakter (v modlitbě se vyskytují jak prvky typicky západní, tak prvky obvyklé na křesťanském východě). I když její český původ někdy bývá zpochybňován, lokalizaci vzniku modlitby do Čech konce 11. století přesvědčivými argumenty prokázal zejména V. Konzal.⁸

Zbývající paraliturgické texty česko-církevněslovanského původu představují modlitby, které bývají ve slavistice tradičně řazeny do jediného souboru, a to mezi tzv. osm modliteb z *Jaroslavského sborníku*. Tyto modlitby sice bývají v literatuře uváděny jako celek, ale ve skutečnosti je třeba vnímat je jednotlivě. Netvoří pevně spjatý soubor, ani v rukopisu se nevyskytují všechny v bezprostředním sledu, a odlišují se od sebe tematicky i rozsahem. Nejprve se budeme věnovat šesti modlitbám, u nichž doposud výzkum příliš nepokročil.

Modlitba sv. Ambrože – МО СЪГО АМЪБРОСИА – s podtitulem $\text{УТРА ДЪЛН. И ТЪБЛОУ}$ (adjektivum УНИТЪ dle Sobolevského je zde snad ve významu *полезный*⁹ – „užitečný, prospěšný“) se zřejmě nevztahuje k nějaké konkrétní liturgické či mimoliturgické příležitosti. V podstatě jde o pokorné vzývání Boha s prosbou o pomoc a ochranu. Za povšimnutí jistě stojí její poetický styl, který by mohl korespondovat se stylem ambrosiánských hymnů. V církevněslovanském textu se nám však nepodařilo identifikovat veršovou strukturu a oproti hymnům představuje tato modlitba přece jen text většího rozsahu.

Modlitba vykazuje také některá specifika v lexikální rovině – to se týká např. slova ХОУДОСТЬ , které je v souboru hesel akademického *Slovníku jazyka staroslověnského* (dále *SJS*)¹⁰ doloženo pouze jedenkrát ze *Supraslského kodexu* a jedenkrát z *Besěd sv. Řehoře Velikého*. Dále zde např. nacházíme substantivum ЦЕДРОСТЬ , jež je v rámci *SJS* doloženo pouze z *Besěd sv. Řehoře Velikého* a *Pseudoevangelia Nikodémova*, což by mohlo ukazovat na bližší souvislost *Modlitby sv. Ambrože* s dalšími česko-církevněslovanskými památkami.

Modlitba v úzkosti a soužení je poměrně krátkou prosebnou modlitbou, tematicky dobře charakterizovanou svým titulem. I přes svůj nevelký rozsah obsahuje některé lexikální paralely s církevněslovanskými památkami českého původu. A. I. Sobolevskij upozorňuje na substantivum БОЖЬСТВО , které usouvztahuje se synonymním výrazem БОЖЬСТВЕНЕ hojně doloženým z *Besěd sv. Řehoře Velikého* v překladu latinského *divinitas*.¹¹ F. V. Mareš na jednom nejasném místě této modlitby rekonstruuje substantivum СКРЬСЬ , které se také často vyskytuje v *Besědách sv. Řehoře Velikého*.¹² Můžeme ještě dále upozornit na adjektivum МИЛОСТИВНЪ , které je v materiálu *SJS* dokonce hapax legomenon z *Druhé staroslověnské legendy o sv. Václavu*.

Z teologického hlediska je pozoruhodným textem *Modlitba ke sv. Bohorodičce*. Jedná se sice o modlitbu mariánskou, avšak v některých pasážích působí, jako by byla „přerobována“ z původní modlitby ke Kristu. Tematicky bychom ji mohli charakterizovat jako kající prosbu o odpuštění a milost. Je také psána poetickým stylem, srov. např. pasáže – $\text{ПРИЗРИ НА МОЮ ДЪЛНО УДЕРЖИМОУЮ ТАГОТЮ ГРЪХОВНОЮ; ПОМИЛОУИ МА ... ПРИНОСАЦАГО ТИ ВЪЗДЪЛХАННЕ Ѡ СРДЦА СКОРОУШЕНА}$. F. V. Mareš na jednom místě upozorňuje na podobnost s latinskou modlitbou *Salve Regina*,¹³ A. I. Sobolevskij u substantiva ВЕЦЬ poukazuje na paralelní

4 Ve světle nově objevených rusko-csl. verzí uvedených modliteb (zejména *Molitvy o izbavlenii otъ bluda*) potvrzuje tuto hypotézu nejnověji František ČAJKA, *Molitva o izbavlenii otъ bluda v církevněslovanských rukopisech Trojicko-sergijevské lavry*, Slavica 82, 2013, s. 43–52.

5 Srov. nověji např. M. VEPŘEK, *Filologický pohled na problém kontinuity cyrilometodějské kulturní tradice v Čechách 10.–11. století*, Konštantínove listy 3/2010, s. 39–48, kde je uvedena i další rozsáhlá literatura předmětu.

6 Srov. V. KONZAL, *Církevněslovanská literatura – slepá ulička na prahu české kultury?*, in: V. Jirousová (vyd.), *Speculum mediaevali*, Praha 1998, s. 157.

7 František Václav MAREŠ, *Hospodine, pomiluj ny*, in: Emilie Bláhová – Josef Vintr (vyd.), *Cyrilometodějská tradice a slavistika*, Praha 2000, s. 403–460.

8 V. KONZAL, *Otazníky kolem církevněslovanské modlitby k sv. Trojici a českých vlivů na literaturu Kyjevské Rusi*, Slavica 60, 1991, č. 3 – Palaeoslovenica, s. 8–23

9 Alexej Ivanovič SOBOLEVSKIJ, *Neskal'ko redkich molitv iz russkago sbornika XIII veka*, Izvestija otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj akademii nauk 10/4, 1905, s. 72.

10 Josef KURZ – Zoe HAUPTOVÁ (vyd.), *Slovník jazyka staroslověnského I–IV*, Praha 1958–1997.

11 Alexej I. SOBOLEVSKIJ, *Neskal'ko redkich molitv*, s. 76.

12 F. V. MAREŠ, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, München 1979, s. 78.

13 *Tamtéž*, s. 78.

výskyt téhož lexému se zřejmě obdobným významem „člověk, žena“ v legendě *Umučení svatých Anastázie a Chrysozona*.¹⁴ K této souvislosti se v poslední době podrobně vyjadřuje také F. Čajka, který zmiňuje problematiku etymologické a sémantické interpretace tohoto lexému a také souvislosti s lexikem staročeským, neboť v případě tohoto slova existuje zřejmě odůvodněný předpoklad, že by mohlo být klasifikováno jako lexikální bohemismus.¹⁵ Zajímavou paralelu má i substantivum *ХОДАТАНИЦА*, jež je mimo zde sledovanou *Modlitbu ke sv. Bohorodičce* doloženo v rámci památek *SJS* pouze z *Kánonu ke cti sv. Václava*, avšak pravděpodobnost přímé souvislosti by mohla poněkud oslabovat skutečnost, že se jedná o přechýlený tvar četněji doloženého maskulina *ХОДАТАНИ*.¹⁶

Zbývající tři modlitby představují již texty velmi malého rozsahu. *Modlitba „když se zvoní nebo klepe“* je pravděpodobně spjata s mnišským životem, snad by se mohlo jednat o modlitbu v okamžiku, kdy se zvoněním či klepáním svolává k bohoslužbě. Formulace *И҃ГДА ЗВОНАТЬ* (doslova „když zvoní“) v titulu modlitby by mohla být zněním původním, zatímco dodatek *ЛИ КЛЕПАЮТЬ* (doslova „nebo klepou“) – klepání je typické pro církevní východ – by mohl být pozdějším přídavkem v názvu modlitby po translaci textu na Rus.¹⁷

V případě *Modlitby „po políbení evangelia“* a *Modlitby „když se čte evangelium“* se zřejmě jedná o individuální modlitby pronášené během liturgie. F. V. Mareš upozornil na podobnost začátku *Modlitby „když se čte evangelium“* s latinskou mešní modlitbou „po evangelium“ (*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*).¹⁸ V jiné studii F. V. Mareš tuto souvislost dále rozvíjí, když srovnává církevněslovanský text s latinskou mešní modlitbou, a to i z hlediska sylabické struktury, přičemž nevyklučuje možnost, že by církevněslovanská modlitba mohla mít veršovou strukturu.

U zbývajících dvou modliteb náš výzkum pokročil prozatím nejdále. Jedná se o *Modlitbu sv. Řehoře* a *Modlitbu vyznání hříchů*. U obou se podařilo nalézt jejich latinské paralely (ačkoliv nikoli přímé předlohy), takže je možno je identifikovat jako překlad z latiny. *Modlitba sv. Řehoře* je doložena z *Jaroslavského sborníku* a kromě toho ještě ze dvou dalších rusko-církevněslovanských rukopisů a jednoho srbsko-církevněslovanského (tuto verzi v nedávné době identifikoval F. Čajka).¹⁹ *Modlitba vyznání hříchů* je známa pouze z *Jaroslavského sborníku*.

Nejen skutečnost, že se jedná o překlady z latiny, ale také detailní textologická a jazyková analýza podle našeho názoru dokazuje, že slovanský text obou modliteb vznikl v Čechách v 10. či spíše 11. století. Tento podrobný rozbor jsme podali ve svých dřívějších pracích, proto jej na tomto místě pomíjíme.²⁰ Chceme se však zaměřit na otázky, za jakým účelem překlad sledovaných

modliteb vznikl, jaké je jejich místo v kontextu středověkého písemnictví a co lze z jejich existence vyvozovat.

V prvé řadě nám způsob rukopisného dochování modliteb odráží některá specifika staroslověnského a církevněslovanského písemnictví. Můžeme si uvědomit, jakou roli sehrály kulturní kontakty česko-ruské; při předpokladu českého původu modliteb vyvozujeme, že se tyto památky dostaly na Rus před koncem 11. století. Osudy slovanské liturgie a literatury v Čechách jsou po zániku slovanské Sázy velmi pohnuté, a nebýt právě kontaktů česko-ruských, zřejmě by se nám stěží dochovalo vícero památek českého původu. Dále si povšimněme skutečnosti, že obě modlitby (včetně šesti předchozích) se dochovaly ve stejném rukopise jako výše zmíněná *Modlitba proti ďáblu*, již považujeme za velkomoravskou. *Jaroslavský sborník* byl sepsán v jihoruském prostředí, zřejmě v oblasti haličsko-volyňské, jeho obsah byl zřejmě kompletován až na Rusi. Nabízí se tedy otázka, z jakých zdrojů byly do modlitebníku (do jeho předlohy) vkomponovány modlitby západního (českého a moravského původu). Podle našeho názoru je možno vyslovit hypotézu, že *Modlitba proti ďáblu* a zbývajících osm modliteb se dostalo do ruského prostředí stejnou cestou, snad dokonce ve společné rukopisné tradici. Pak by ovšem tato skutečnost mohla být dalším důkazem potvrzujícím předpoklad, že v přemyslovských Čechách 10. a 11. století byly známy, užívány a opisovány památky velkomoravského původu. V případě *Modlitby proti ďáblu* je hypoteticky třeba zvažovat i možnost, že se dostala na Rus z Velké Moravy jihoslovanským (nejspíše bulharsko-makedonským) prostřednictvím, avšak pokud je nám známo, v jihoslovanských písemnictvích se tato modlitba nevyskytuje.

Rozšíření a obliba paraliturgických textů v Čechách v 10. a 11. století dobře odpovídá i širšímu kontextu západního církevního písemnictví. V raném středověku, a to zejména od dob misijního působení mnichů a kněží z britských ostrovů, výrazným způsobem vzrůstá obliba privátních modliteb, především různých kajících textů. Modlitby jsou součástí kodexů jiných typů, např. evangeliářů a žaltářů, ale v nemalé míře jsou dochovány i samostatné modlitební rukopisy, jejichž tradice vyrůstá nejprve v mnišském prostředí, avšak postupem času se též objevují kodexy, které je možno označit jako privátní, často určené též pro soukromou potřebu laiků z řad světských panovníků a šlechty.²¹ U jednotlivých modliteb se objevují určitá zasvěcení a přísliby. To můžeme výborně sledovat v případě *Modlitby sv. Řehoře*, která nese ve verzi z *Jaroslavského sborníku* příslib *иже колиждо творать сию мѣтву • на вѣакъ днь • ни зълъ члвкъ • ни дьаволъ никогъдаже ни единою же льстию съблздрити можеть • ни на тѣло • и аще ѿ сего жития преставить са адъ тоа дша не приметь • ѿкоже стъзи григорин рѣ.*

Podle F. V. Mareše, jednoho z vydavatelů modlitby, tato formulace hraničící s pověrečností prozrazuje teologicky nepřilíh vzdělaného člověka.²² Podobná vyjádření však nacházíme také v latinských verzích modlitby, z nichž nejbližší slovanskému znění jsou varianty z *Krumlovského sborníku* (Čechy, 2. polovina 14. stol.)

14 A. I. SOBOLEVSKIJ, *Neskol'ko redkich molitv*, s. 77. František ČAJKA, *Církevněslovanská legenda*, s. 77.

15 F. ČAJKA, *Církevněslovanská legenda o svatě Anastázii*, Praha 2011, s. 167n.

16 Dle ústního sdělení kolegy Klimenta Mikulky, který připravuje do tisku podrobnou studii o této modlitbě, má však csl. text zřejmě paralelu řeckou, nikoli latinskou.

17 Podle ústního sdělení K. Komárka by mohlo klepání odkazovat na církevní i v západní církvi, a to v období velikonočního tridua.

18 F. V. MAREŠ, *An Anthology*, s. 79.

19 Tento slavista v současné době připravuje do tisku studii věnovanou srbsko-csl. verzi, avšak dle jeho ústního sdělení textová analýza této verze nijak zásadním způsobem nekoriguje naše zjištění a pravděpodobnou hypotézu o českém původu překladu *Modlitby sv. Řehoře*.

20 Souhrnně viz M. VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříchů v církevněslovanské a latinské tradici*, Olomouc 2013.

21 Výborným příkladem budiž např. modlitební kniha Otty III., která pochází z přelomu 10. a 11. stol. a dnes je součástí rukopisného fondu Bavorské státní knihovny v Mnichově (Bayerische Staatsbibliothek, signatura Clm 30111). Tento bohatě zdobený rukopis, jenž je psán zlatým inkoustem na červeném podkladu s četnými miniaturami, byl vytvořen zřejmě přímo pro císaře Otu III. a obsahuje mimo jiné na listech 31a–34b i jednu z četných verzí lat. paralely *Modlitby sv. Řehoře*. Podrobný rozbor tohoto vzácného kodexu podala Sara HAMILTON, *Most illustrious king of kings. Evidence for Ottonian kingship in the Otto III prayerbook* (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 30111), *Journal of Medieval History* 27, 2001, s. 257–288.

22 Viz F. V. MAREŠ, *An Anthology*, s. 71.

a z *Portiforia sv. Wulfstana* (Británie, 11. stol.). Za zmínku stojí též zasvěcení modlitby ve verzi z *modlitební knihy Otty III.* z přelomu 10.–11. století, v níž čteme jednoznačný příslib *Quicumque hac oratione oraverit cotidie tormenta inferni in aeternum non sentiet* („mučidla pekelná navěky nepocítí“ – překlad autor).

Svůj specifický kontext vykazuje též *Modlitba vyznání hříchů*. Ta je v *Jaroslavském sborníku* součástí širšího souboru modliteb („Чин вечерни, петъ пред церковною вечернею“),²³ avšak zdá se, že do tohoto souboru byla zařazena až v ruském prostředí, neboť další modlitby nevykazují souvislost se západním prostředím. V rukopisech latinské paralely je modlitba titulována různě. V jedné z nejstarších známých verzí nese název *Confessio sancti Patricii*, přičemž autorství sv. Patrika je prakticky nedokazatelné, nicméně tento titul odkazuje na iroskotský původ modlitby. Podobně lze souvislost s britskými ostrovy snad dokazovat i z titulu *Confessio sancti Augustini* v jednom z kodexů z kodexů tzv. Harleianské sbírky Britské národní knihovny (kodex číslo 3016) z 12. století, je-li ovšem míněn sv. Augustin z Canterbury. Spíše se však domníváme, že se jedná o chybnou atribuci textu. Za zmínku stojí též titul latinské modlitby v řecko-latinském *Basilejském žaltáři* z 2. poloviny 9. století, kde je označena *De conscientiae reatu ante altarem*, což spojuje užití modlitby se sakrálním prostorem, a tedy snad i s určitým (para)liturgickým obřadem.

Iroskotský původ *Modlitby vyznání hříchů* evokuje ještě jednu podnětnou otázku. Je všeobecně známo, že v souvislosti s misijním působením keltských mnichů na evropském kontinentu, se začíná šířit fenomén ušní, tedy osobní zpovědi. Nabízí se tedy otázka, zda sledovaná modlitba nemůže být jednou ze zpovědních formulí. Domníváme se však, že je tato hypotéza spíše nepravděpodobná. Textologickou a jazykovědnou analýzou jsme prokázali, že modlitba byla přeložena v 11. století, a tedy bez přímých vazeb na iroskotské misie. Nejbližší znění latinské paralely se navíc nacházejí v kodexech, které neobsahují zpovědní řády, domníváme se tedy, že v té době byla sledovaná modlitba tradována jako paraliturgický text, přičemž její kajicnický charakter je v souladu se soudobým pojetím modliteb ve sféře západní církve.

Závěrem se pokusme odpovědět na otázku, co lze vyvozovat z existence těchto modliteb. Vycházíme z předpokladu, že každý text musí mít své opodstatnění, svého uživatele. V tomto smyslu považujeme svědectví paraliturgických textů za velmi důležité. Ačkoliv mohly být užívány ve specifickém a svým způsobem úzkém okruhu mnišského prostředí (myslíme zejména na historicky nesporně doložený Sázavský klášter), přece jen lze vyvozovat, že tyto texty byly určeny i širšímu okruhu kléru a snad také i laikům. S tímto konstatováním korespondují i některé teologicky sporné pasáže modliteb a koneckonců také to, jakým způsobem odrážejí dobové zvyklosti západní církve. Jak jsme již konstatovali výše, právě v tomto období jsou tradovány latinské kodexy, speciálně modlitební rukopisy, a to i takové, jež jsou určeny k soukromým pobožnostem laiků (i když známe, nebo spíše jsme schopni identifikovat ty, které byly sepsány pro příslušníky vládnoucích vrstev společnosti). Budeme-li souhlasit s těmito vývody, máme před sebou další důkaz hlubšího zakotvení církevněslovanské vzdělanosti v prostředí přemyslovských Čech 10. a 11. století.

²³ Viz Sigurd Ottovič ŠMIDT (vyd.), *Svodnyj katalog slavjano-russkich rukopisnyh knig chranjaščichsja v SSSR. X–XIII vv.*, Moskva 1984, s. 321.

K VÝZKUMU VELKOMORAVSKÉHO PÍSEMNÉHO DĚDICTVÍ: PŘEDBĚŽNÉ ZÁVĚRY, SPORNÉ OTÁZKY A PERSPEKTIVY

Anatolij A. Turilov

The paper summarises preliminary conclusions and further perspectives of the research into literary legacy of Great Moravia within the time span between two Cyrillo-Methodian anniversaries – the 1100th anniversary of the dead of Archbishop Methodius celebrated in 1985 and the current 1150th anniversary of the beginning of the Great Moravian Mission. The above time span was extraordinarily rich in finds in the field of the earliest Old Slavic ecclesiastical hymnography – that is in literary works created by the pupils of Cyril and Methodius: Constantine of Preslav, and Clement and Naum of Ohrid. In this paper we try to distinguish from this complex of literary relics those works which were written directly in Great Moravia, we also deal with the question of manuscripts which were first written in Greek language and we bring arguments for dating the two earlier known ecclesiastical rhetorical works to or before, the year 885.

Key words: Great Moravia, literary output by pupils of Cyril and Methodius, translations and original (untranslated) works, acrostics, hymnography, homiletics

Klíčová slova: Velká Morava, tvorba žáků Cyrila a Metoděje, překlady a originální (nepřekladové) památky, akrostichy, hymnografie, homiletika

Za téměř tři desítky let, které uplynuly od velkého jubilea 1100 let od úmrtí arcibiskupa Metoděje (1985), doznal stav poznání na poli výzkumu velkomoravského písemného literárního dědictví let (z období 863–885) významných změn, jež je ovšem možno stěží považovat za převratné (snad s výjimkou oblasti hymnografie, viz níže). V uplynulém období byl výzkum velkomoravských textů až na řídce výjimky omezen na okruh památek, představených vědeckému publiku již badatelé 19. a počátku 20. století. Tento korpus textů byl do značné míry „kanonizován“ dvěma, ve svém jádru českými, pracemi: monografickou řadou z let 1966–1971, mimochodem nedávno znovu a s novými bibliografickými dodatky vydanou (značný prostor je ovšem zejm. v prvním dílu věnován mimoslovanským památkám – srov. MMFH 1966–1971), a dále publikací J. Vašiči, poprvé vydanou v r. 1966 a znovu pak v r. 1996 (*Vašička 1966*).

Pro zachycení změn, které ve vymezení korpusu velkomoravských knižních literárních památek proběhly, bude v našem případě jednodušší začít jejich negativním vymezením. Na základě výzkumu a publikace K. Diddi (*Diddi 2001*) už nemůžeme mluvit o velkomoravském původu starobylého překladu *Římského pateriku (Dialog o životě a zázracích italských otců a nesmrtelnosti duše* mezi Řehořem a arcijáhnem Petrem), který byl řadou badatelů a zejm. F. V. Marešem (*Mareš 1974*) ztotožňován s „knihami otců“ (отъцьскыя кнѣги), připomínanými v hl. 15 v *Životě Metodějově*.¹ Dále také nejstarší staroslovanský překlad *Liturgie sv. Petra*, dochovaný pouze ve fragmentech, které byly objeveny přibližně před 20 lety S. Parentim jako součást tehdy nově nalezené části tzv. *Sinajského hlaholského misálu*,²

odráží jazyková specifika až 10. století (*Parenti 1994*). Zde je však nutno poznamenat, že tato skutečnost nicméně zcela nevyklučuje možnost existence staršího velkomoravského překladu, který opět předpokládal výše zmíněný F. V. Mareš (*Mareš 1981*).

Také další případ je poněkud problematické jednoznačně zařadit nebo naopak vyloučit ze skupiny literárních památek velkomoravského původu. Jedná se o staroslovanský překlad *Synagogy* Jana Scholastika (*Nomokanon* Metodějův) analyzovaný B. N. Beneševičem (1874–1938) v 30. letech 20. století, přičemž Beneševičův rozbor byl nicméně do vědeckého povědomí uveden až v r. 1985 J. N. Ščapovem, který jej také doplnil výsledky vlastního výzkumu (*Beneševič 1985; Ščapov 1985*). Oba ruští historikové církevního práva došli na základě výzkumu slovanské (resp. staroruské) rukopisné tradice překladů byzantských kanonických památek k přesvědčivému závěru, že oba rukopisy, jejichž prostřednictvím se *Nomokanon* dochoval – *Ustůžský* (snad konec 13. století – počátek 14. století) a *Joasafovský* (2. čtvrtina 16. století) – odrážejí textový archetyp,³ jenž byl však již zkrácen na Rusi,⁴ a nikoliv při překladu z řečtiny, jak předpokládal J. Vašička.⁵ Je proto nutno konstatovat, že Metodějem vytvořený překlad sborníku církevního práva se do našich dnů ve vší celistvosti nedochoval.

3 Tento archetyp je přitom možno se vší pravděpodobností označit jako neoficiální, tj. bez vztahu k metropolitní nebo biskupské katedře.

4 J. N. Ščapov doplnil a rozšířil argumentaci V. N. Beneševiče pozorováním, že taž situace (tj. vytvoření zkrácené redakce) je na Rusi pozorovatelná také v případě tzv. *Sbírek 14 ustanovení bez výkladů – Sobranie v 14 titulach bez tolkovanij* (ŠČAPOV 1985). Nejnověji uvádí analogickou situaci v případě nomokanonu srbské redakce (*Kormčaja sv. Savvy*), doloženého v raných srbských rukopisech (1. třetina až polovina 14. stol.), J. V. Beljakovová (BELJAKOVA 2007) a A. A. Turilov (TURILOV 2013).

5 Práce a výsledky výzkumů V. N. Beneševiče a J. N. Ščapova bohužel nejsou mezi českými badateli příliš známy. Tak např. V. Vavřínek ve své nejnovější práci odkazuje bez jakýchkoli výhrad pouze na práci J. Vašiči (VAVŘÍNEK 2013, 263–264) a nebere přitom v potaz výsledky výzkumů ruských historiků církevního práva.

1 Přehled názorů na konkrétní význam citovaného obratu v rámci staroslovanského písemnictví uvádí S. Nikolova (NIKOLOVA 1995).

2 Sinaj, knihovna kláštera sv. Kateřiny, Slav. 5/H.

Viditelné změny proběhly také v hodnocení celé řady textů spojených s Velkou Moravou, což se týká zejména jejich zařazení mezi texty originální, tj. původní (vč. kompilací) nebo překladové. Tak např. bylo přesvědčivě dokázáno, že *Spis o pravé víře (Nápisání o pravei věřě)*, nesoucí ve svém nadpisu jméno Konstantina, a tímto věrozvěstem také snad vytvořený, je překladem části *Velké apologetiky* konstantinopolského patriarchy Metoděje (Vereščagin – Jurčenko 1989; Jurčenko 1990; Kuev 1995, 793). Na základě detailních výzkumů provedených L. Matejkem a následně S. J. Těmčinem se zdá jako více než pravděpodobný překladový charakter také tzv. „Metodějova“ *Kánonu ke cti Dimitrije Soluňského* (Matejko 2004; Temčín 2009), zachovaného ve velkém počtu opisů. Konečně nejnověji bylo v pracích S. J. Těmčina a zejména V. B. Kryška názorně prezentováno, že *Kánon ke cti sv. Cyrila Filozofa 4. hlasu*, jenž je v církevně-slovanské rukopisné tradici 11–17. století velmi rozšířen (registrujeme minimálně 25 rukopisů), byl původně napsán řecky (Krys'ko 2005; 2007; 2008; 2009a, b, c, d; 2010a, b; 2011; 2013a, b, c; Temčín 2007a, b). Při zpětném překladu v něm totiž lze rekonstruovat (třebaže neúplně) řecký akrostich (Krys'ko 2009a, 16; Temčín 2007a, 225–338)⁶ se jménem autora – „Vasilij“ (Krys'ko 2009a, 16; 2013c, 10–11). Zároveň se ukázalo, že původně byla v textu přítomna i druhá píseň (což je jak známo archaický prvek slovanské hymnografie), jež byla zřejmě později, a to již na slovanské půdě vypuštěna. Tím se také potvrdil předpoklad (samozřejmě mimo dataci) A. D. Voronova (Voronov 1877, 157–160) o překladovém původu této památky, který byl vysloven již před jedním a půl stoletím, avšak dlouhou dobu zůstával ve vědecké literatuře osamocen. Jméno autora překladového kánonu v pramenech, které vypovídají o historii velkomoravské misie, nefiguruje – mohl to být jeden ze soupeřníků, resp. učedníků soluňských bratří, ale také obyvatel řecké kolonie v Římě (Temčín 2007a, 337–338). V současnosti čeká na analogický detailní rozbor a kritické vydání také druhý kánon – *kánon ke cti sv. Cyrila 8. hlasu*, začínající slovy: „Božskému naučil se učení a moudrosti [...]“,⁷ v němž se dochovala i druhá píseň. V rukopisné tradici je tento kánon podstatně méně rozšířen – z východoslovanského písemnictví jej vůbec neznáme a z jihoslovanské tradice nám došel ve dvou rukopisech *Sváteční (neboli Svátkové) mineje* – středobulharském a srbském. První je psán na pergamentu a jeho vznik datován kolem r. 1339⁸ (Ivanova 1991; Stajkova 2000), druhý, s předpokládanou dobou vzniku počátkem 15. století, je napsán na papíře.⁹ Text památky byl před více než 55 lety opublikován podle mladšího z výše uvedených rukopisů B. S. Angelovem (Angelov 1957) a podroben dalšímu zkoumání jak samotným Angelovem, tak B. N. Rajkovem a A. Stajkovou (Rajkov 1969; Stajkova 2000). Tito badatelé zjistili, že z textologického hlediska tento kánon neobsahuje přejímky ze známějšího *Kánonu 4. hlasu*. V souvislosti s objevením druhého starobylého kánonu arcibiskupu Metodějovi v r. 1998 (viz níže) se nicméně až v nedávné době podařilo odhalit párovou sounáležitost obou zmíněných *kánonů ke cti sv. Cyrila Filozofa*. Tím se tedy dokazuje také starobylost *Kánonu 8. hlasu* (Popov 2003a, 653–654, 656–658), jenž by tak stejně jako *Kánon 4. hlasu* mohl být památkou velkomoravské epochy.

6 V souvislosti s tím zcela ztrácí na významu pokusy číst v kánonu akrostich slovanský, s nimiž se setkáváme od 30. let 20. stol. (KOSTIČ 1937–1938) až do současnosti, a to především u bulharských badatelů (KRSTANOV 2000, 2002; MIRČEVA 2001, 2010).

7 „Вышнему научися учению и премудрости[...]“

8 Sinaj, Slav. 25.

9 Sofie, Knihovna bulharské AV, № 23. Blíže k rukopisu viz Ch. Kodov (KODOV 1969). V nedávné době byly v témže archivu také objeveny a podrobně popsány dříve neznámé fragmenty tohoto velice zajímavého bohoslužebného sborníku (IVANOVA 2011).

Samozřejmě skutečnost, že *Služba Konstantinu-Cyrylu* byla původně sepsána řecky, nijak nevylučuje její časné přeložení do staroslověnštiny, ale naopak je spíše předpokládá, neboť z hlediska kulturně-historické situace panující Velké Moravě, mohl pouze velmi časný překlad vytvořit podmínky pro upevnění a rozšíření kultu tohoto věrozvěsta.

Dále velmi málo pochybností panuje také ohledně názoru, že již v prvních letech velkomoravské misie (možná ještě před cestou soluňských bratří a jejich žáků do Říma) byla do staroslověnského jazyka přeložena raná skladba Konstantinova – *Služba* („svitek hymnu“) *k nalezení a přenesení ostatků papeže Klimenta*. Toto hymnické dílo věrozvěstovo, jež je mj. připomínáno bibliotékářem Anastasiem v dopise biskupu Gauderichovi,¹⁰ bylo vydáno již v r. 1931 J. Ivanovem (Ivanov 1931, 387–391)¹¹ a jednotlivé jeho písně (zejm. stichiry) ještě před tímto vydáním zvláště publikoval podle jiného rukopisu P. A. Lavrov (Ivanov 1931, 391). Ve své době zůstala tato literární památka badateli spíše opomenuta, neboť v centru jejich zájmu se tehdy nacházel jiný text ze stejného rukopisného zdroje – *Služba bulharskému caru Petrovi*. Úplnější, třebaže stále nekompletní, text Konstantinovy *Služby* byl objeven před méně než čtvrtstoletím (Mur'janov 1991, 79–84, 129–143) ve staroruské *Svátkové mineji*¹² z přelomu 12. a 13. století, a byl od té doby podle tohoto rukopisu také několikrát vydán (Mur'janov 1991, 103–108; 2008, 162–167; Vereščagin 1993, 34–45; 1994). Třebaže oba textové opisy, tj. „Draganův“ ani „minejní“, v nadpisu odkaz na autorskou afilii neobsahují (což je nicméně pro nejstarší slovanské, resp. staroslověnského písemnictví téměř standardní jev), argumenty pro jejich připsání Konstantinu-Cyrylu (a tedy také pro datování jejich vzniku na počátek 60. let 9. století), jež byly dosud předloženy, jsou velmi přesvědčivé. Pro úplnost na tomto místě ještě doplníme, že ohledně datování jakož i původu textu byly předneseny také jiné názory. Tak J. V. Uchanovová se v řadě svých prací pokusila dokázat originální staroruský původ této památky a dobu jejího vzniku přitom kladla do 10. stol. Jako důvod jejího vzniku badatelka uvádí přenesení lebky sv. Klimenta z Chersonu do Kyjeva za vlády knížete Vladimíra (Uchanova 1997–1998; 1998; 2000; Tolstaja – Uchanova 2002, 149). Nalok je nám známo, tato teorie nezískala i přes nesporný patriotismus a neobyčejnou erudici autorky ve vědecké obci (a to ani té ruské) významnější podporu. Její neudržitelnost z hlediska lingvistiky i textologie přesvědčivě prokázala M. Jovčevová (Jovčeva 2005), která ovšem zároveň na základě analýzy lexikonu památky vyjadřuje silné pochybnosti o tom, že by text překladu mohl patřit do velkomoravského období. Podle názoru Jovčevové je třeba tento text zařadit spíše do období postcyrilometodějského, a je tedy původu bulharského (Jovčeva 2005, 72). Analýzy Jovčevové bezpochyby zasluhují velmi pečlivé pozornosti, je třeba však poznamenat, že ani její závěry nelze přijmout bez výhrad. Vždyť s událostí, resp. památkou přenesení ostatků sv. Klimenta je, mimo textů této tematické věnovaných, spojena především samotná činnost a osobnost obou soluňských bratří (především pak Konstantina-Cyryla). Z tohoto důvodu se proto nejeví jako příliš pravděpodobné, že by hymnus oslavující Klimentovu relikvii, která se stala jedním ze symbolů a do určité míry

10 *Epistolae*, ed. Lubomír Emil Havlík, in MMFH III, Brno 1969, č. 60, s. 181.

11 Jak na počátku 90. let 20. stol. zpětně zjistil J. M. Vereščagin (VEREŠČAGIN 1993, 10–13; 2001, 146–148; 2003), Ivanov památku publikoval podle neúplného (defektního a navíc minimálně o třetinu zkráceného) rukopisu – tzv. *Draganově mineje*.

12 *Prazdníčnaja mineja* (Moskva, Ruský národní archiv starých listin, fond 381, № 98).

dokonce zárukou úspěchu velkomoravské misie, vznikl až s více než dvacetiletým zpožděním. V Bulharsku totiž text částečně ztrácel na aktuálnosti, protože nebyl podpořen reálií fyzické přítomnosti ostatků tohoto římského prvomučedníka. Zároveň je však dobře možné připustit výraznou redakci textu v bulharském prostoru, například v souvislosti s přepracováním „svitku hymnu“ do podoby odpovídající církevnímu řádu (bohoslužbě) tehdejšího období.

Přejdeme nyní od překladových hymnických památek k originálním, tj. nepřekladovým staroslověnským dílům téhož žánru. Počínaje 2. polovinou 70. let 20. století, po vpravdě epochálních objevech nejstarších staroslověnských hymnických děl obsahujících akrostichy se jmény Konstantina Preslavského a Klimenta a Nauma Ochridských badatelé S. Kožucharovem a G. Popovem (*Jovčeva 2003a, b; 2008; Popov 2003b, 400–414; 2003c, 30–55; Turilov 2000; Turilov – Moškova 2006, 495–497, 507–508*), zaujalo toto téma po právu ústřední místo ve zkoumání cyrilometodějské problematiky. K dnešnímu dni je možno korpus nepřekladových staroslověnských památek (resp. minimálně textů více či méně úplných a vybavených slovanským akrostichem) považovat prakticky za úplný; po roce 2003 byly publikovány nálezy pouze tři textů (srov. citace uvedené výše). Co se však týká přímo samotného velkomoravského období, je téma nepřekladových památek zpracováno relativně málo, což lze vysvětlit několika důvody. Prvním (a zřejmě hlavním) důvodem je neexistence vymezení kritérií, podle nichž by mohly být velkomoravské texty (při předpokladu identity autora) odlišeny od textů vytvořených již v Bulharsku. Druhá příčina je přímo závislá na národnostním složení vědeckých pracovníků – majoritu totiž tvoří bulharští badatelé, z nichž většina (o čestných výjimkách níže) projevuje sklony (občas dokonce ne zcela uvědomované) k marginalizaci velkomoravského období vývoje nejstarší staroslověnské literatury. Konečně jako třetí příčinu, která je především spekulativního charakteru, lze označit v poslední době rozšířenou tezi, že bohoslužby v eparchii arcibiskupa Metoděje byly vedeny podle latinského obřadu (pro přehled literatury viz stať M. Jovčevové v tomto sborníku). Jako hlavní argument zde slouží ten nesporný fakt, že obnovená sirmijská katedra Metodějova byla podřízena papežskému stolci.

Takovýto přístup nelze však nazvat jinak než selektivní, ignorující obecnou kulturně-historickou situaci a misijní program věrozvěstů. Vždyť arcibiskup Metoděj v takovémto pojetí jednoduše trpí rozdvojením osobnosti, neboť jako kanonista a právník důsledně prosazuje byzantské normy (srov. překlad *Synagogy v 50 ustanoveních* Jana Scholastika, o němž jsme se zmínili výše, nebo sestavení soudního zákona (*Zakon sudnyj ljudem*) založeného na byzantské *Ekloze*), ale v bohoslužebné praxi se z nějakého důvodu bezvýhradně orientuje na Řím.

Z hlediska možnosti vzniku na Velké Moravě můžeme nejstarší památky staroslověnské hymnografie, vytvořené žáky slovanských věrozvěstů, podrobněji rozdělit do dvou obtížně souměřitelných skupin. První, neporovnatelně větší skupinu představují texty vytvořené v rámci systematického (a pro tuto systematickost v dalším období vývoje středověkých slovanských literatur bezprecedentního) vytváření hymnografického korpusu (*Florja – Turilov – Ivanov 2000, 153; Stančev 2003, 18*). Druhou skupinu tvoří texty, jež vznikly mimo tento proces (tedy příležitostně). Do první skupiny řadíme nábožensko-poetické texty *Postní* a *Květné triody*, *Svátkové mineje* (obsahující služby

na všechny veliké svátky vč. 12 největších)¹³ a *Obecné mineje*, *Oktoichu* a *Trebniku* (určené alespoň pro část z obřadů v něm obsažených; *Turilov 2006*). Právě pro systematickost a programovost těchto liturgických poetických děl, jež tak snesou srovnání s analogickými texty řeckými, nemohla být tato skupina památek vymyšlena a vytvořena jinde než v Bulharsku, kde se slovanská bohoslužba těšila bezvýhradné podpoře ze strany nejvyšší světské moci.

Se zcela jinou situací se setkáváme v případě druhé skupiny památek. Tato skupina obsahuje služby na počest vybraných svatých, které nejsou pevnou součástí *Svátkové mineje*: sv. Alexeje, člověka Božího (*Sapova 2003*), sv. Apolináře, biskupa ravennského (*Jovčeva 2003b, 111*), apoštola Ondřeje Proklétý (*Jovčeva 2003b, 110*), mučedníka sv. Víta,¹⁴ Euthymie Velikého (*Jovčeva 2003b, 110*), arcibiskupa Metoděje (*Jovčeva 2003b, 110*), služby na přenesení ostatků Jana Zlatoústého (*Jovčeva 2003b, 110*), na přenesení ostatků prvomučedníka sv. Štěpána a na počest papeže Štěpána (*Jovčeva 2003b, 111*). V těchto případech je potřeba k otázce původu přistupovat odděleně, pro každé dílo zvlášť.

Nejmladším hymnickým textem napsaným staroslověnsky na Velké Moravě žáky soluňských bratří a přitom datovaným do úzkého rozmezí jaro – léto r. 885 je *Služba Metodějovi*. Od počátku se tato služba vyznačovala obzvláštní slavností a obsahovala dva kánony napsané Konstantinem Preslavským (2. hlasu) a Klimentem Ochridským (6. hlasu). Nejpozději v 13. století byla služba rozdělena na dvě služby samostatné (*Popov 2001, 19–20; 2003a, 659–664*): první (s kánonem Konstantina) se dochovala ve dvou známých *Svátkových minejích* z přelomu 13. a 14. století – *Dobrianově* a *Draganově* (*Popov 2003a, 665–666*), druhá (s kánonem Klimentovým) je známa z jednoho srbského rukopisu¹⁵ téže datace. Text služby s kánonem Klimentovým byl objeven a publikován až v r. 1998 (*Moškova – Turilov 1998; Turilov 2012, 47–72*) a v současnosti jde o poslední nalezenou památku, vytvořenou žáky věrozvěstů a věnovanou velkomoravské misii. Kánon Klimenta byl v onom jediném dochovaném rukopise značně zkrácen (došlo k vyřazení druhé písně a celé řady troparií), což vedlo k značnému poškození akrostichu, a tím podstatným způsobem ztížilo jeho rekonstrukci (*Moškova – Turilov 1998, 11–13; Turilov 2012, 55–57*). Služba s Klimentovým kánonem byla publikována jako text velkomoravského původu (což se odrazilo dokonce v názvu publikační stati, který je tvořen citátem z třetí stichiry před kánonem), neboť neobsahuje jakékoliv prvky, které by poukazovaly na vytvoření této památky v bulharském prostředí (*Moškova – Turilov 1998, 13–15; Turilov 2012, 57–60*). Nedlouho po svém uveřejnění analyzoval tento text bulharský hymnolog G. Popov (*Popov 2001, 3–20*), který předložil novou (a ve srovnání s původní interpretací předloženou vydavateli textu zcela zřejmě pravděpodobnější¹⁶) variantu čtení akrostichu, přičemž na začátku kánonu (konec první a začátek třetí písně) Popov rekonstruoval krátký tvar jména Klimenta Ochridského (*KLIM*), jenž je dobře znám i z jiných děl

13 Jako na součást tohoto sborníku je třeba nahlížet na kánon archandělu Michaeli Konstantina Preslavského a kánon ke cti Simeona Proroka Klimenta Ochridského. Poslední zmiňovaný je se vši pravděpodobností fragmentem sretenského cyklu (svátek Uvedení Páně do Chrámu) *Svátkové mineje*.

14 Kánon sice neobsahuje akrostich, nicméně co se týče jeho autorství, zajímavou hypotézu nabízí M. Jovčeva (*JOVČEVA 2011*).

15 Uložen v Moskvě (Národní historické muzeum, sbírka A. I. Chludova, № 156).

16 Vydavatelé vycházeli z hypotézy, že původní píseň 1. kánonu byla tvořena kombinací troparií výchozích písní 1. a 2. Naopak G. Popov jako základ své rekonstrukce použil dochovaná troparia seřazená v přímém sledu.

tohoto význačného hymnografa (Popov 2001, 10–11; 2003c, 43–46).¹⁷ Zároveň se tak potvrdil předpoklad autorství památky, vyslovený při její publikaci. Mimořádně důležitá jsou také další pozorování Popovova, z nichž plyne, že zmiňovaná památka je velmi těsně spojena s již dříve známým kánonem Konstantina Preslavského, a že tvorba obou textů vykazuje párový charakter (kánon Konstantinův je napsán ve 2. hlasu, kánon Klimentův v hlasu 6.; Popov 2001, 17). Obtížné je nicméně souhlasit s datací vzniku obou kánonů až do bulharského období – k 6. dubnu 886, tj. prvnímu výročí úmrtí Metodějovu (Popov 2001, 17–18). Vždyť vytvoření služby ke cti věrozvěsta bylo neoddělitelnou součástí přípravy na jeho kanonizaci již bezprostředně po jeho smrti 6. dubna 885. Navíc svatořečení arcibiskupa mělo sloužit jako součást obrany jeho životního díla a nebylo možno jej jakoliv, byť na sebekratší dobu, odkládat¹⁸ (to, že kanonizace neproběhla, nehraje při datování děl, za tímto účelem připravených, sebemenší roli). Kromě toho moravská tematika, hojně v mnohých písních zastoupená a akcentovaná, evidentně nemohla být na bulharské půdě již aktuální. Možnosti, že *Služba Metodějovi* mohla vzniknout ještě na Velké Moravě, nijak neprotiřečí ani účast (a soudě podle hlasu kánonu dokonce vedoucí role) Konstantina na jejím sepsání. Skutečnost, že budoucí preslavský biskup nepřišel do Bulharska spolu s družinou Klimentovou, nijak nevylučuje možnost jeho přítomnosti na Moravě po smrti Metodějově, neboť Konstantin mohl být např. jedním z mladých kněží nebo jáhnů, kteří byli pronásledovateli slovanské liturgie a písemnictví prodáni v Benátkách do otroctví a později na příkaz byzantského císaře vykoupeni (Graševa 1995, 427–428).

Moravský (resp. předbulharský) původ památek se zcela jistě jeví jako pravděpodobnější (už jen pro rozdílnost církevních a kulturně-historických styků) také v případě *Služby Apolináři Ravennském*, dále *mučedníku Vítovi*¹⁹ a také *Obecné služby* (общая служба) *prvomučedníku Štěpánovi* včetně služby stejnojmennému římskému papeži.²⁰ Otázka místa sepsání *Služby Alexeji, člověku Božímu* Klimentem Ochridským zůstává otevřena, neboť uctívání tohoto svatého, jehož ostatky se nalézaly v Římě, se v daném období široce rozšířilo po celém křesťanském světě. Co se týká *Kánonu Ondřeji Proklétovi* vytvořeného Naumem Ochridským, již jeho objevitel vyslovil směle ale elegantní předpoklad, že hymnus byl napsán v souvislosti se sloužením mše v chrámu tohoto apoštola v Římě v r. 868, jak je upomínáno v *Životě Konstantinově* (hl. 17; *Kožucharov 1988*, 427–428). G. Popov později vznesl ohledně k takovéto konkrétní dataci vzniku památky nikoli neopodstatněné pochybnosti (Popov 1994, 22; 2006, 31–44), avšak zároveň ani neuvedl závažné argumenty proti této možnosti, tj. sepsání *Kánonu* na Velké Moravě po Metodějově návratu z cesty do Říma (srov. také názor Ch. Trendafilova v tomto sborníku).

V případě ostatních (nehymnografických) žánrů se nacházíme v jiné situaci. Řeč je především o dvou památkách liturgického rétorického umění, v jejichž případě lze spíše než o nových objevech, hovořit o zpřesnění atribuce a datace (vždyť vědě jsou tyto texty známy již přes jedno století). První z nich je relativně nevelké anonymní *Slovo na památku umučeného arcibiskupa Irineje*²¹ vydané A. I. Sobolevským podle srpnového svazku *Uspenského rukopisného souboru*²² *Velikých Minej* (*Velikije Četji Miněji*, dále jen *VMČ*) metropolitou Makarije (*Sobolevskij 1903*, 59–60, 63–66). Na základě stylistických charakteristik Sobolevský tento text jednoznačně připsal Klimentu Ochridskému. K jeho názoru se připojil i N. L. Tunickij (*Tunickij 1913*, 552) a později také B. S. Angelov, jenž připravil v rámci publikace sebraných spisů Klimenta Ochridského novou edici této památky (Kliment Ochridski 1977, 440–442). V novějším období pak bylo na tuto památku nahlíženo spíše jako na text pocházející z pera „slovanského Zlatoustého“, nebo jako na text s nejistým původem (*Svane 1974*, 435–436; *Stančev – Popov 1988*, 77, 109–110). V našem případě ovšem není ani tak podstatná otázka autorství textu, jako následující okolnost: všichni jmenovaní badatelé – Angelov, Sobolevskij, Svane, Stančev, Popov, Tunickij (*Kliment Ochridski 1977; Sobolevskij 1903; Svane 1974; Stančev – Popov 1988; Tunickij 1913*) – se shodují v názoru, že v tomto *pochvalném slovu* jsou použity biografické prvky dvou stejnojmenných světců – biskupa z Lugdunu (Lyon) a biskupa ze Sirmija (Sremska Mitrovica) – ovšem váhají, komu z nich konkrétně je homilie věnována. Dalším zdrojem nejasností je datum, pod nímž je text uváděn ve *VMČ*²³ – 24. nebo 30. srpna. Svátek Irineje Sirmijského připadá na 25. nebo 26. března (v *Prologu*) a na 23. srpna (*Archiep. Sergij 1997*, vol. 2, 255; vol. 3, 116, 597), svátek Irineje Lyonského připadá na 23. srpna (*Archiep. Sergij 1997*, vol. 2, 86; vol. 3, 597). Přitom se zdá, že si nikdo nepovšiml důležitého svědectví z druhého chairetismu (pozdravu) homilie: „Raduj se, spoluvládce, z apoštolského trůnu“²⁴ (*Kliment Ochridski 1977*, 449–450). Tato slova mohou být vztažena pouze k arcibiskupu, jenž zastával stolec jednoho z apoštolů. Takováto charakteristika je použitelná v případě Sirmia, neboť zde se biskupská posloupnost počítá od žáka apoštola Pavla-Andronika („apoštola ze sedmdesáti“),²⁵ avšak vůbec se nehodí k Lyonu. Z tohoto důvodu je docela dobře možné vidět v námi zmiňovaném *Slově na památku umučeného arcibiskupa Irineje* součást programu na rozšíření kultu nebeských patronů sirmijské eparchie, obnovené v r. 870. Další část tohoto programu by pak mohlo představovat *Pochvalné slovo Dimitriji Soluňskému*, vytvořené Klimentem Ochridským, a původně řecky napsaný (a již výše zmiňovaný) *Kánon ke cti Dimitrije Soluňského* (viz, *Matejko 2004; Temčin 2009*). O rozšířenosti kultu Dimitrije Soluňského v Sirmiu, jež je v literatuře uvažováno jako jedno z možných míst jeho mučednické smrti (*Ivanova 2007*, 156–157), zde myslím hovořit netřeba. Slovanské písemnictví neuchovalo stop po obzvláštní popularitě kultu zakladatele sirmijského biskupského stolce, apoštola

17 Je ovšem třeba poznamenat, že předpoklad absence druhé písně v původním textu, jak jej postuluje Popov, není prokázán. Je více než pravděpodobné, že píseň v textu přítomná byla, a v takovém případě by se v akrostichu původně četlo úplné jméno autorovo – KLIMENT. Je docela dobře možné, že začátek prvního troparia třetí písně měl původně jiný slovosled – nikoliv „Modlitby tvé...“ (Molitvy tvoje), ale „Tvé modlitby...“ (Tvoje molitvy).

18 Srov. B. N. FLORJA 2002, 85–86, 92. Ovšem ve vztahu k původu služby s kánonem Konstantina Preslavského se B. Florja drží tradičního názoru řadícího toto dílo do raného období bulharského (FLORJA 2002, 100).

19 K uctívání tohoto světce v období velkomoravském a pravděpodobně spojitosti uctívání s činností arcibiskupa Metoděje viz V. KONZAL 2002, 67 (zde také starší bibliografie). Kritické vydání a rozbor textu podle srbských rukopisů 13.–14. stol. v současné době připravuje T. Subotin-Golubovič (Bělehrad).

20 Pokud dále vezmeme v úvahu původ obou věrozvěstů a jejich program, není z korpusu moravských textů jednoznačně možné vyloučit ani služby na byzantské svátky a byzantským svatým.

21 *Slovo na památku svatémučedníka „archiereja Irineja“.*

22 Uloženo v Moskvě (Národní historické muzeum, Synodální sbírka, № 997, l. 1142). Že daný svazek patří do *Uspenského souboru* (což autor edice speciálně neznačí) jsme určili na základě paginace listů s textem (archim. IOSIF 1892, 441) – srpnové svazky ostatních rukopisných souborů *VMČ* jsou co do objemu výrazně útlejší.

23 Všechny v současnosti známé rukopisy jsou východoslovanského původu a datované nejdrívě do 16. století (KLIMENT OCHRIDSKI 1977, 442–443).

24 „Радуйся, сопредстольниче апостольскому престолу“.

25 V tomto kontextu je namísto připomenout, že uvedená okolnost je akcentována ve *Vyprávění o přeložení knih do slovanského jazyka (Skazanie o preloženii knig na slavyanskij jazyk)* zařazeném do Nestorova *Vyprávění dávných časů (Pověst vrěmenných lět)* pod rok 896, a která zřejmě pochází ze staršího pramene z konce 11. stol., vytvořeného v Sázkavském klášteře (FLORJA 1985, 121–130).

Andronika (což ovšem neznamená, že musíme jejich existenci pro minulost odmítnout). Ani samostatná *služba ke cti Irineje Sirmijského* není ze starobyklých (tj. datovaných před polovinou 14. století, tedy do doby před rozšířením *Jeruzalémského ustavu* (typikonu) v bulharském a srbském písemnictví) staroslověnských službových (liturgických) minejí známa. Není ovšem vyloučeno, že v nich přítomna byla, přičemž k jejímu vypuštění došlo ještě v raném období (tj. při redakci službových minejí v Bulharsku v 2. čtvrtině 10. století), a sice z důvodu ztráty aktuálnosti tématu a také neexistence odpovídajícího řeckého předlohového textu (*Temčín 2004*, 65–66, 70–71). Tento scénář je pravděpodobný tím spíš, že březnové datum se shoduje nebo sousedí se svátkem Zvěstování Panny Marie a srpnové datum se zase nachází v blízkosti vyvrcholení svátku Zesnutí Panny Marie.

Druhým textem velkomoravské slavnostní rétoriky je slavnostní *slovo* věnované *Bohorodičce*,²⁶ začínající se slovy „Každý člověk chtějící co je libé pochváliti, k jiným dobrým se připojuje“.²⁷ Jedna z jeho mladších redakcí, která je součástí řady minejních toržestvěníků 16.–17. století, byla publikována M. P. Petrovským rok před Sobolevského vydáním *Slova na památku umučeního arcibiskupa Irineje* (*Petrovskij 1902*, 118–126). Ještě dříve – zhruba 30 let před Sobolevského vydáním – byla v rámci kompilace *VMČ* vydána jiná redakce této památky (ovšem bez historického úvodu; *mitr. Makarij 1866*, 417–422). Nejstarší (nicméně zcela jistě ne původní) redakce této homilie byla vědecké veřejnosti představena až v polovině 80. let 20. století, a to autorem této stati. Tato redakce mj. umožnila s jistotou vztáhnout vznik daného textu k epoše velkomoravské (*Turilov 1985*, 253–269). Do současnosti byla tato redakce publikována celkem dvakrát, a to podle jediného známého rukopisu z konce 15. století,²⁸ v jehož nadpisu je uvedeno jméno Cyrila (Konstantina) Filozofa (*Turilov 2011*, 31–36; *2012*, 36–40). Výrazné moravismy nejsou v textu památky prakticky zastoupeny (*Turilov 1985*, 256), ovšem jako spolehlivý důkaz pro přiřazení tohoto *pochvalného slova* ke korpusu velkomoravských textů slouží kombinace dvou argumentů: první z nich je obsáhlý výčet národů a zemí (včetně Moravanů – *мравлене* – a obyvatel Blatenského knížectví Kocelova – *блатане*) vzdávajících úctu Bohorodičce (*Turilov 1985*, 257), jenž, ačkoli není zcela identický, je velmi blízký²⁹ výčtu národů oslavujících Boha v rodném jazyce z hl. 16 *Života Konstantinova* (*Lichačev – Dmitriev – Alexejev – Ponyrko 1999*, 56). Obzvláště průkazná je v tomto ohledu skutečnost, že ve výčtu *pochvalného slova* nacházíme taková etnonyma a toponyma, která jsou typická pro památky cyrilometodějského období, přičemž tvary těchto pojmenování mají podobu typickou právě pro texty cyrilometodějské – srov. *съпроуци* jako označení Franků (*Turilov 1985*, 256, 266–267), *внятьци* (Benátky, Benátčané), uvozující 16. hl. *Života Konstantinova* (*Lichačev – Dmitriev – Alexejev – Ponyrko 1999*, 56), *фили* (národ obývající Krym, zmiňovaný v hl. 12 *Života Konstantinova* (*в Фульсте языце; Lichačev – Dmitriev – Alexejev – Ponyrko 1999*, 50) a také v prvním tropariu šesté písně *Kánonu ke cti sv. Metoděje Klimenta Ochridského* (*Moškova – Turilov*

26 *Slovo o pochvale Bohorodice / Слово о похвале Богородицы.*

27 „Всяк человек, хотя похвалити что любо, ином добрейшим прилагает“.

28 Uloženo v Moskvě (Národní historické muzeum, Muzejní sbírka, № 1779, l. 104 ob. – 113 ob.).

29 Konkrétně výčet obsažený ve *Slovu o pochvale Bohorodici* nezmiňuje Avary („obry“), Turky a Chazary, kteří jsou zmíněni v *Životě Konstantinově* (možné příčiny tohoto zmiňují v A. TURILOV 1985, 262). Na druhou stranu v 16. hl. *Života Konstantinova* nefiguruje, jak je známo, Moravané a Blatané.

1998, 13–14). Kromě toho jsou „jazyky Písma“ zahajující zmiňovaný výčet seřazeny v takové posloupnosti, která ukazuje na to, že text byl napsán v oblasti podléhající jurisdikci římské kurie – srov. „Великий Рим, грецы, Палестина и Иерусалим“ (*Turilov 1985*, 257–258).

Narativní část *slova* vychází, jak bylo zjištěno již A. V. Gorským a K. I. Nevostrujevem na základě rozboru redakce z *VMČ* (*Gorskij – Nevostrujev 1884*, 5), z apokryfního *Jakubova protoevangelia* (hl. 1–8), přičemž text našeho *slova* se neshoduje ani s jednou ze známých, resp. publikovaných redakcí úplného překladu tohoto evangelia (*Speranskij 1895*, 7–9, 13–36, 118–127; *Lavrov 1901*, 9–31; *Christova 1992*, 72–76, 111–116). To nám dovoluje s dostatečnou jistotou tvrdit, že *Jakubovo protoevangelium* bylo alespoň zčásti přeloženo ještě na Velké Moravě.

Přestože hlavní redakce *slova* byly publikovány (srov. *Petrovskij 1902*, 118–126 *mitr. Makarij 1866*, 417–422; *Turilov 2011*, 31–36; *Turilov 2012*, 36–40) a jeho rukopisná tradice je také relativně dobře prozkoumána (*Turilov 2011*, 11–13, 24–25, 37–38; *2012*, 21–22, 31–32, 40–41), pro další zkoumání (včetně lingvistického) je bez jakýchkoliv pochyb potřeba nového kritického vydání této památky podle všech dochovaných rukopisů.

Prameny

MMFH: *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. I–IV, Brno 1966–1971.

Literatura

Bonju Stojanov ANGELOV, *Starob“lgarski tekstove, 3. Služba na Kiril*, Izvestija na Archivnija institut pri B“lgarska Akademija na naukite 1, 1957, s. 283–289.

archiep. SERGIJ (Spasskij), *Polnyj mesjaceslov Vostoka 2, 3*, Moskva 1997.

archim. IOSIF, *Podrobnoe oglavlenie Velikich Četiich Minej vserossijskogo mitropolita Makarija, chranjaščichsja v Moskovskoj patriaršej (nyne Sinodal’noj) biblioteke, 2*, Moskva 1892.

Elena V. BELJAKOVA, *O sostave Chludovskogo Nomokanona. K istorii sbornika „Zinar“*, *Starob“lgarska literatura* 37–38, 2007, s. 115.

Vladimir N. BENEŠEVIČ, *Iz nezaveršennoj i neopublikovannoj raboty pod nazvanijem „Miraži v istorii Drevnej Rusi i južnych slavjan“*, in: *Velikaja Moravija, ee istoričeskoe i kul’turnoe značenie*, Moskva 1985, s. 249–251.

Cristiano DIDDLE (ed.), *Paterik Rimskij. Dialogi Grigorija Velikogo v drevneslavjanskem perevode. Grečeskij i slavjanskij teksty*, Moskva 2001.

Boris N. FLORJA, *Skazanie o preloženii knig na slavjanskij jazyk. Istočniki, vremja i mesto napisanija*, *Byzantinoslavica*. 46/1, 1985, s. 121–130.

Boris N. FLORJA, *Skazanja o načale slavjanskij pis’mennosti*. Sankt-Peterburg 2002.

Boris N. FLORJA – Anatolij A. TURILOV – Sergej A. IVANOV, *Sud'by Kirillo-Mefodievskoj tradicii posle Kirilla i Mefodija*, Sankt-Peterburg 2000.

Aleksandr V. GORSKIJ – Kapiton I. NEVOSTRUJEV, *Opisanie Velikich Čet'ich minej Makarija, mitropolita vserossijskogo, Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskich 1*, Moskva 1884.

Liliana GRAŠEVA, *Konstantin Preslavski*, in: Peter Dinekov et al., *Kirilo-Methodievska enciklopedija 2*, Sofija, 1995, s. 427–428.

Borjana CHRISTOVA, *Protoevangelieto na Jakov v starata b"lgarska knižnina*, Sofija 1992.

Jordan IVANOV, *B"lgarski starini iz Makedonija*, Sofija 1931.

Klimentina IVANOVA, *Služba na sv. Achil Lariski (Prespanski) ot Sinajskja prazničen minej №25*, *Palaeobulgarica* 15/4, 1991, s. 14.

Klimentina IVANOVA, *Novootkriti fragmenti ot Prazničen minej № 23 v Archiva na B"lgarskata Akademija na naukite*, *Palaeobulgarica* 35/3, 2011, s. 3–30.

O. V. IVANOVA, *Dimitrij Solunskij*, in: *Pravoslavnaja ènciklopedija* 15, Moskva 2007, s. 156–157.

Marija JOVČEVA, *Problemy tekstologičeskogo izučenija drevnejšich pamjatnikov slavjanskoj original'noj gimnografii*, in: K. Stančev – Marija Jovčeva (ed.), *La poesia liturgica slava antica / Drevneslavjanskaja liturgičeskaja poëzija*, Roma – Sofia, 2003a, s. 56–78.

Marija JOVČEVA, *Novovyjavlennye original'nye proizvedenija drevneslavjanskoj gimnografii IX –X vv.*, in: Kasimir Stančev – Marija Jovčeva (ed.), *La poesia liturgica slava antica / Drevneslavjanskaja liturgičeskaja poëzija*, Roma – Sofia, 2003b, s. 109–112.

Marija JOVČEVA, *Ezikovi svidetelstva za proischoda na „Službata za Prenasjanie na moščite na papa Kliment Rimski“*, *Starob"lgarska literatura* 33–34, Sofija 2005, s. 64–77.

Marija JOVČEVA, *Starob"lgarska chimnografija*, in: A. Miltenova (ed.), *Istorija na b"lgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 2008, s. 102–113.

Marija JOVČEVA, *Edna v"zmožna atribucija na slavjanskata služba za sv. Vit, Modest i Kriskentija*, in: Ilija Velev (red.), *Sveti Naum Ochridski i slovenskata duhovna, kulturna i pismena tradicija*, Skopje 2011, s. 159–175.

A. I. JURČENKO, *K probleme identifikacii „Napisanija o pravo vere“*, *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 43, Leningrad 1990, s. 255–262.

Kliment OCHRIDSKI, *S"brani s"činenija 2*, Sofija 1977.

Christo KODOV, *Opis na slavjanskite r"kopisi v Bibliotekata na B"lgarskata Akademija na naukite*, Sofija 1969, s. 44–48.

Stefan KOŽUCHAROV, *Mefodij i Naum Ochridskie i formirovanie slavjanskoj gimnografičeskoj tradicii*, in: Klaus Trost – Ekkehard

Volkl – Erwin Wedel (Hrsg.), *Symposium Methodianum. Beitrage der Internationalen Tagung in Regensburg* (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method, *Neurid* 1988, s. 427–428.

Václav KONZAL, *Staroslavjanskaja molitva protiv d'javola*, Moskva 2002.

D. KOSTIĆ, *Bugarski episkop Konstantin – pisac službe sv. Metodiju*, *Byzantinoslavica* 7, 1937–1938, s. 199–201.

Trendafil KR"STANOV, *Neizvesten prepis ot Službata za sv. Kiril Filosof ot XVI v. v prazničen minej ot sbirkata na C"rkvoarheologičeski i archiven institut v Sofija*, *Kirilo-Methodievski studii* 13 (Kliment Ochridski – život i delo), Sofija 2000, s. 200–204.

Trendafil KR"STANOV, *Sava Sedmočislenik – starob"lgarski knižovnik i svetec ot IX – X vek*, *Preslavska knižovna škola* 6, Sofija 2002, s. 186–190.

Vadim B. KRYŠ'KO, *O grečeskich istočnikach i rekonstrukcii pervonačal'nogo teksta drevnejšej služby Kirillu Filosofu*, *Palaeobulgarica* 29/4, 2005, s. 30–63.

Vadim B. KRYŠ'KO, *Novye grečeskie istočniki kanona Kirillu Filosofu*, *Palaeobulgarica* 31/2, 2007, s. 21–48.

Vadim B. KRYŠ'KO, *Rannie slavjanskije gimnografičeskie teksty. Istočniki i rekonstrukcija (na materiale kanona Kirillu Filosofu)*, *Izvestija Rossijskoj akademii nauk. Serija literatury i jazyka* 3, 2008, s. 3–23.

Vadim B. KRYŠ'KO, *K rekonstrukcii drevnejšego kanona Kirillu Filosofu: pesn' četvertaja [1]*, *Izvestija Rossijskoj akademii nauk. Serija literatury i jazyka* 1, 2009a, s. 16–27.

Vadim B. KRYŠ'KO, *K rekonstrukcii drevnejšego kanona Kirillu Filosofu: pesn' četvertaja [2]*, *Izvestija Rossijskoj akademii nauk. Serija literatury i jazyka* 2, 2009b, s. 3–21.

Vadim B. KRYŠ'KO, *Drevneslavjanskij kanon pervoučitelju Kirillu: istočniki i rekonstrukcija (pesn' šestaja)*, *Palaeobulgarica* 33/4, 2009c, s. 3–59.

Vadim B. KRYŠ'KO, *Služba pervoučitelju Kirillu po Palauzovskomu spisku*, in: Juliane Besters Dilger – Achim Rabus (Hrsg.), *Text – Sprache – Grammatik. Slavisches Schrifttum der Vormoderne. Festschrift für Eckhard Weiher*, München – Berlin 2009d, s. 95–123.

Vadim B. KRYŠ'KO, *Drevneslavjanskij kanon pervoučitelju Kirillu: istočniki i rekonstrukcija (Pesn' pjataja)*, *Die Welt der Slaven* 55/1, 2010a, s. 117–147.

Vadim B. KRYŠ'KO, *Kopiem' sloves" ti. K rekonstrukcii drevnejšego kanona Kirillu Filosofu*, in: Penie Malo Georgiju. *Sbornik v čest na 65-godišninata na prof. dfn Georgi Popov*, Sofija 2010b, s. 48–66.

Vadim B. KRYŠ'KO, *Sloves'nymi prizyvaja piščal'mi: K rekonstrukcii drevnejšego kanona pervoučitelju Kirillu*, in: *Schnittpunkt Slavistik. Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag*, Vol. 3: *Vom Wort zum Text*, Göttingen 2011, s. 285–306.

- Vadim B. KRYŠ'KO, *Drevneslavjanskij kanon pervoučitelju Kirillu: pesn' sed'maja*, Palaeobulgarica 37/1, 2013a, s. 30–88.
- Vadim B. KRYŠ'KO, *Drevneslavjanskij kanon pervoučitelju Kirillu: pesn' vos'maja*, Die Welt der Slaven 58/3, 2013b, s. 326–373.
- Vadim B. KRYŠ'KO, *Drevneslavjanskij kanon v čest' Kirilla Filosa: itogi issledovanija*, Izvestija Rossijskoj akademii nauk. Serija literatury i jazyka 3, 2013c, s. 10–46.
- Kujo KUJEV, *Napisanie za pravata vjara*, Kirilo-Methodievska enciklopedija, vol. 2, Sofija 1995.
- Petr A. LAVROV, *Ochridskij spisok pervoevangelija Iakova*, Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti imp. Akademii nauk 6/1, Sankt-Peterburg 1901, s. 9–31.
- Dmitrij S. LICHACEV – Lev A. DMITRIEV – Anatolij A. ALEXEJEV – Nalalija V. PONYRKO (red.), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi, vol. 2*, Sankt-Peterburg 1999.
- Lubor MATEJKO, *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskému*, Bratislava 2004.
- František Václav MAREŠ, *S. Gregorii Magni Dialogorum Libri IV – die „Bucher der Vater“ der Vita Methodii*, Slovo 24, Zagreb 1974, s. 17–39.
- František Václav MAREŠ, *Slovanská liturgie sv. Petra*, in: Tekstologija srednovekovnich južnoslovenskich kniževnosti, Beograd 1981, s. 195–198.
- František Václav MAREŠ, *Slovanská liturgie sv. Petra*, Cyrilometodějská tradice a slavistika, Praha 2000, s. 166–187.
- Bojka MIRČEVA, *Kanon“t za Kiril i Metodij i Službata za Kiril v slavjanskata knižnina*, Veliko Tŕnovo 2001.
- Bojka MIRČEVA, *Po v“prosa za rekonstrukcijata na originalnata slavjanska služba za Konstantin-Kiril Filosof*, Palaeobulgarica 34/1, 2010, s. 3–24.
- mitr. MAKARIJ, *Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem, Sentjabr', dni 1–13*, Sankt-Peterburg 1866, s. 417–422.
- Ljudmila V. MOŠKOVA – Anatolij A. TURILOV, *Morav'skye zemle velei graždanin (Neizvestnaja drevnjaja služba pervoučitelju Mefodiju)*, Slavjanovedenie 4, 1998, s. 3–23.
- Michail F. MUR'JANOV, *Stranicy gimnografii Kievskoj Rusi*, in: Tradicii drevnejšej slavjanskoi pis'mennosti i jazykovaja kul'tura vostočnych slavjan. Moskva 1991, s. 79–143.
- Michail F. MUR'JANOV, *Istorija knižnoj kul'tury Rossii: Očerki, vol. 2*, Moskva 2008.
- Svetlina NIKOLOVA, *Otečeski knigi*, in: Kirilo-Methodievska enciklopedija, vol. 2, Sofija 1995, s. 886–891.
- Stefano PARENTI, *Glagoličeskij spisok rimsko-vizantijskoj liturgii sv. Petra (Sin. glag. 5/N)*, Palaeobulgarica 18/4, 1994, s. 3–14.
- Memnon P. PETROVSKIJ, *Slovo na Roždestvo Bogorodicy po rukopisi Muzeja Češskogo korolevstva, odnosimoj k XVI v.*, Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti imp. Akademii nauk 3, Sankt-Peterburg 1902, s. 118–126.
- Georgi POPOV, *Sledi ot rasprostranienieto na Naumovija Kanon za sv. apostol Andrej*, Starob“lgarska literatura 28–29, Sofija 1994, s. 22.
- Georgi POPOV, *Službata za slavjanskija p“rvoučitel Metodij v Chludovija minej 156*, Starob“lgarska literatura 32, Sofija 2001, s. 3–20.
- Georgi POPOV, *Službi za Kiril i Metodij starob“lgarski*, in: Kirilo-Methodievska enciklopedija, vol. 3, Sofija 2003a, s. 653–666.
- Georgi POPOV, *Chimnografija starob“lgarska prez IX–X vek*, in: Kirilo-Methodievska enciklopedija, vol. 4, Sofija 2003b, s. 400–414.
- Georgi POPOV, *Akrostich v gimnografičeskom tvorčestve učnikov Kirilla i Mefodija*, in: Kasimir Stančev – Marija Jovčeva (ed.), *La poesia liturgica slava antica / Drevneslavjanskaja liturgičeskaja poezija*, Roma – Sofia 2003c, s. 30–55.
- Georgi POPOV, *Sveti Naum Ochridski kato chimnopisec*, in: Sveti Naum Ochridski – život i delo, Skopje 2006, s. 31–41.
- Božidar RAJKOV, *Dva novootkriti prepisa ot službata na Kiril Filosof i njakolko beležki vr“chu nejnija s“stav*, in: Konstantin-Kiril Filosof. Jubileen sbornik po slučaj 1100-godininata ot sm“rtta mu, Sofija 1969, s. 213–218.
- Veneta SAVOVA, *Nepoznato chimnografsko proizvedenie na sv. Kliment Ochridski za Aleksij Čovek Božij*, Palaeobulgarica 27/2, 2003, s. 3–12.
- Alexej I. SOBOLEVSKIJ, *Iz oblasti cerkovnoslavjanskoi propovedi*, Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti imp. Akademii nauk 8/4, 1903, s. 59–66.
- Michail Nestorovič SPERANSKIJ, *Slavjanskie apokrifičeskie Evangelija. Obščij obzor*, Moskva 1895, s. 7–127.
- Kasimir STANČEV, *Liturgičeskaja poezija v drevneslavjanskom literaturnom prostranstve (Istorija voprosa i nekotorye problemy izučenija)*, in: Kasimir Stančev – Marija Jovčeva (ed.), *La poesia liturgica slava antica / Drevneslavjanskaja liturgičeskaja poezija*, Roma – Sofia 2003.
- Kasimir STANČEV – Georgi POPOV, *Kliment Ochridski. Život i tvorčestvo*, Sofija 1988.
- A. STOJKOVA, *Beležkite vr“chu istorijata i strukturata na rannite službi na Kiril Filosof (Po povod na edin novootkrit moldavski prepis)*, Kirilo-Methodievski studii 13. Kliment Ochridski – život i delo, Sofija 2000, s. 218–220.
- Gunnar SVANE, *Crkvenobesednički program Klimenta Ohridskog*, Slavistična revija 22/4, 1974, s. 435–436.
- Jaroslav N. ŠČAPOV, *„Nomokanon“ Mefodija v Velikoj Moravii i na Rusi*, in: Genrih Ėduardovič Sančuk – Josef Poulik, *Velikaja*

Moravija, ee istoričeskoe i kul'turnoe značenie. Moskva 1985, s. 238–248.

Sergej J. TEMČIN, *Ětapy stanovlenija slavjanskoj gimnografii (863 – ok. 1097)*, in: Slavjane i ich sosedi 11. Slavjanskij mir meždu Rimom i Konstantinopolem, Moskva 2004, s. 65–71.

Sergej J. TEMČIN, *O grečeskom proischoždenii drevnejšej služby Kirillu Filosu, in: Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in alterer Zeit*, Paderborn 2007a, s. 328–338.

Sergej J. TEMČIN, *O perevodnom charaktere drevnejšej služby Kirillu Filosu: „jako izbran'na strela emmena v' toule“*, in: *Da' slovesny. Festschrift für Christofor Koch zum 65. Geburtstag*, München 2007b, s. 289–295.

Sergej J. TEMČIN, *O grečeskom proischoždenii slavjanskogo kanona sv. Dimitriju Solunskomu*, Starob'lgarska literatura 41–42, Sofija 2009, s. 46–52.

T. V. TOLSTAJA – E. V. UCHANOVA, *„Korsunskie“ relikvii i kreščenie Rusi*, in: Alexej M. Lidov (red.), *Christianskie relikvii v Moskovskom Kremlje*, Moskva 2002.

Nikolaj L. TUNICKIJ, *Obzor razrabotki voprosa o literaturnoj dejatel'nosti sv. Klimenta, ep. Slovenskogo*, Bogoslovskij vestnik 3/9, 1913.

Anatolij A. TURILOV, *K istorii velikomoravskogo nasledija v literature južnych i vostočnych slavjan. Slovo „o pochvale Bogorodice Kirilla Filosa“ v rukopisnoj tradicii XV–XVII vv.*, in: Genrih Ėduardovič Sančuk – Josef Poulík, *Velikaja Moravija, ee istoričeskoe i kul'turnoe značenie*, Moskva 1985, s. 253–269.

Anatolij A. TURILOV, *Akrostich (v slavjanskoj tradicii)*, in: *Pravoslavnaja ěnciklopedija*, vol. 1, Moskva 2000, s. 406–407.

Anatolij A. TURILOV, *K opredeleniju ob'ema tvorčeskogo nasledija učениkov Kirilla i Mefodija v sostave slavjanskogo Trebnika. Predvaritel'nye nabljudenija nad južnoslavjanskoj rukopisnoj i staropečatnoj tradiciej*, in: Johannes Reinhart (Hrsg.), *Slavica mediaevalia in memoriam Francisci Venceslai Mares*, Frankfurt am Mein 2006, s. 107–123.

Anatolij A. TURILOV, *Ot Kirilla Filosa do Konstantina Kosteckogo i Vasilija Sofijanina (Istorija i kul'tura slavjan IX – XVII vv.)*, Moskva 2011.

Anatolij A. TURILOV, *Mežslavjanskije svjazi ěpochi srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan: Ėtjudy i charakteristiki*, Moskva 2012.

Anatolij A. TURILOV, *O datirovke i proischoždenii dvuch serbskich pergamennych spiskov Svjatosavskoj Kormčej*, in: *Slavjanskij al'manach* 2012, Moskva 2013, s. 43–46.

Anatolij A. TURILOV – Ljudmila V. MOŠKOVA, *Gimnografija (drevnejšaja slavjanskaja)*, in: *Pravoslavnaja ěnciklopedija*, vol. 11, Moskva 2006, s. 495–508.

Elena V. UCHANOVA, *Kul't sv. Klimenta, papy rimskogo, v istorii vizantijskoj i drevnerusskoj cerkvi IX – 1. poloviny XI v.*, AION. Slavistica 5, Napoli 1997–1998, s. 548–566.

Elena V. UCHANOVA, *Služba sv. Klimentu, pape Rimskomu, v kontekste kreščenija Rusi velikim knjazem Vladimirom*, in: *Istoričeskomu muzeju – 125 let*, Moskva 1998, s. 143–152.

Elena V. UCHANOVA, *Kul't sv. Klimenta, papy rimskogo, kak otkraženie političeskix koncepcij Vizantii i Rusi IX – XI vv. (Opyt kompleksnogo istočnikovedčeskogo analiza)*, Avtoreferat disertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk, Moskva 2000.

Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, Praha 1966.

Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyrl a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013.

Evgenij M. VEREŠČAGIN, *Vnov' najdennoe bogoslužbenoe posledovanie obreteniju moščej Klimenta Rimskogo – vozmožnoe poëtičeskoe proizvedenie Kirilla Filosa*, Moskva 1993.

Evgenij M. VEREŠČAGIN, *Posledovanie pod 30 janvarja iz Minei № 98 (f. 381) RGADA (Moskva) – predpolagaemyj gimn pervoučitelja slavjan Kirilla*, Palaeobulgarica 18/1, 1994, s. 5–20.

Evgenij M. VEREŠČAGIN, *Cerkovnoslavjanskaja knižnost' na Rusi. Lingvotekstologičeskije issledovanija*, Moskva 2001.

Evgenij M. VEREŠČAGIN, *Programma dejstvij, izložennaja ... v bogoslužbenom kanone, Drevnjaja Rus'*, Voprosy medievistiki 1 (11), 2003, s. 39–47.

Evgenij M. VEREŠČAGIN – A. I. JURČENKO, *Grečeskij istočnik „Napisanija o pravoj vere“*, Sovetskoe slavjanovedenie 3, 1989, s. 54–63.

Aleksandr D. VORONOV, *Kirill i Mefodij: Glavnejšie istočniki dlja istorii svv. Kirilla i Mefodija*, Kiev 1877.

PAMĚŤ

KONTINUITA SLOVANSKÉ LITURGIE V PŘEMYSLOVSKÝCH ČECHÁCH

Václav Konzal

It is common knowledge that after the archbishop Methodius's death in 885 the Old Slavonic liturgy was stifled in favour of the Latin liturgy. Methodius's disciples and cooperators found refuge in particular in the Slavonic South, however, they gradually succeeded in extension of the Old Slavonic tradition through almost the whole territory inhabited by the Slavs. It is assumed that a part of the exiles found refuge also in the neighbouring territory of Přemyslid Bohemia, where the Old Slavonic tradition had likely penetrated already earlier.

It is generally accepted that the oldest evidence of use of the Slavonic liturgy in Přemyslid Bohemia is the foundation of the monastery in Sázava by Prince Oldřich in 1032. But how was it with the Slavonic liturgy in this territory between the years 863 and 1032? In this paper, we will attempt to review all the testimonies presented by historical sources to this issue and specify the validity of the use of the term „continuity“ for the case of the Slavonic liturgy between the Great Moravia and early Přemyslid Bohemia.

Key words: Slavic liturgy, Přemyslid Bohemia, Sázava Monastery, Old Church Slavonic, Old Church Slavonic literature, Church Slavonic literature, Kosmas's Bohemian chronicle, St. Ludmila, St. Wenceslas

Klíčová slova: slovanská liturgie, přemyslovské Čechy, Sázavský klášter, staroslověnština, staroslověnské písemnictví, českocírkevněslovanské písemnictví, Kosmova kronika česká, sv. Ludmila, sv. Václav

Liturgie není na rozdíl od jiných oblastí křesťanského života a učení příliš spoutána nejrůznějšími zákony a pravidly. Už ve starokřesťanské Didaché ve verši 10:7 čteme: τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε ἐνχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν (*prophetis autem permittite ut gratias agant quomodo velint*). A známý je výrok Řehoře Velikého: „In una fide nil officit consuetudo diversa.“¹ V západní, latinské církvi skoncoval s pestrostí liturgie až Koncil tridentský a následné reformy. Mluvíme-li o liturgii slovanské (na Velké Moravě a návazně v raně přemyslovských Čechách), zjišťujeme, že navzdory různé příslušnosti státní (mojmírovská Morava versus přemyslovské Čechy) je liturgická příslušnost identická – Metodějův úkon Bořivojova křtu byl posílen vysláním kněze Kaicha a jeho druhů do Bořivojových Čech, Bořivojova manželka Ludmila se pak stala symbolem slavnosti prvních Přemyslovců. Jak čteme v *První slovanské legendě o sv. Václavu*: „jeho bába Ludmila ho dala vyučovat knihám slovanským podle návodu knězova“.²

Zachované staroslověnské liturgické památky vykazují přitom značnou pestrost: nejstarší staroslověnský rukopis *Kyjevské listy* (9.–10. století) sloužil k realizaci liturgie římské, i když je nesporné, že nositelé byzantské misie vysluhovali zprvu výlučně liturgií byzantskou. Také *Vídeňské listy* (11.–12. století) přinášejí doklad římské liturgie, zatímco *kánon o sv. Dimitriovi Soluňském a kánon o sv. Václavu* (10.–11. století), stejně jako mladší *Pražské zlomky hlaholské* (11. století) patří obřadu byzantskému a dosvědčují pokračování nejstarší tradice velkomoravské. Již tento stručný výčet dostatečně dokládá „consuetudinem diversam“, odpovídající situaci misijní země

(„mnoho učitelů křesťanských z Vlach, z Řecka a z Němec“ čteme v *Životě Metodějově*). První snahu o jistou unifikaci úpravu představuje až limitovaný souhlas papeže Jana XIII. se založením pražského biskupství v 10. století „non secundum ritum aut sectam Bulgarie gentis [...] aut Slavonice lingue“ jak dokládá Kosmas.⁴ Toto rozhodnutí přirozeně posílilo latinský a oslabilo slovanský živel v kultuře a společnosti v Čechách, slovanský jazyk byl ovšem vytlačen z liturgie definitivně nejspíš až se zánikem slovanské Sázavy koncem 11. století. Slovanská mluva zněla tedy v liturgii českých chrámů celá dvě staletí. Je ostatně zajímavé poslechnout si o této době i hlas odpůrce slavnosti, známého pražského děkana Kosmy: „Qualiter autem [...] dux Borivoj adeptus si sacramentum baptisimi, aut quomodo per eius successores his in partibus de die in diem sancta processerit religio catholicae fidei, vel qui dux quas aut quot primitas ecclesias credulus erexit ad laudem dei, maluimus praetermittere [quam fastidium legentibus ingerere, quia iam ab aliis scripta legimus: quaedam in privilegio Moraviensis ecclesiae, quaedam in epilogo eiusdem terrae atque Boemiae, quaedam in vita vel passione sanctissimi nostri et martiris Wenczelai].“⁵

Je ovšem ještě třeba se vyrovnat se zprávou *Fuldských análů* k roku 845, podle níž dal východofranký král Ludvík Němec 13. ledna (tj. v oktávu svátku Zjevení Páně) pokřtít 14 českých předáků s jejich družinami. Vysledovat další osudy této christianizace je obtížné – jistě byly v paměti společnosti krvavé křty tisíců Sasů v 2. polovině 8. století, vedené pod heslem „křest

1 Sancti Gregorii Papae I. *Cognomento magni, Opera omnia*, ed. Jean Paul Migne, Patrologia latina 77, Paris 1896, s. 497.

2 Emilie BLÁHOVÁ – Václav KONZAL – Alexandr Ivanovič ROGOV, *Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů*, Praha 1976, s. 69.

3 *Život sv. Metoděje*, přel. Josef VAŠICA, in: Týž, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, 2. vyd. Praha 1996, s. 281.

4 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. Bertold Bretholz, MGH SRG N. S. 2, Berlin 1923, kap. 22, s. 44.

5 *Tamtéž*, I. 15, s. 35.

nebo smrt⁶.⁶ Pro křest z roku 845 se tak nejspíš nabízí motivace politická. Karolinské či francké misie provázely vždy také nároky mocenské, v *Životě Metodějově* zmiňovaní „učitelé z Vlach, Řecka a Německ⁷“ nepřinášeli jenom poselství evangelia, takže křtem se družiny Čechů mohly snažit vyhnout smutnému osudu v minulosti násilně christianizovaných sousedů. Moravské poselství Rostislavovo a Svatoplukovo k císaři Michaelovi do Cařihradu sledovalo jistě také cíl vymanit se z mocenského vlivu Franků a pomoci vytvořit předpoklady pro budoucí založení samostatné církevní provincie moravské. I když pak Konstantin-Cyril záhy zemřel, Metodějovi se vytvoření moravské metropole s knížecí podporou podařilo a přivedl ji k náležitému rozkvětu. A slovanské křesťanství rozšířil Metoděj Bořivojovým křtem i za hranice vojensky moravské Moravy, tj. do Čech.

Velkou historickou předností slovanských misionářů byl kulturní rozměr jejich působení. Ve 14. a 15. kapitole *Života Konstantinova* se dočítáme, jak Konstantin-Cyril podmiňuje svou ochotu k misii na Moravě požadavkem, aby Moravané měli „písmo pro svůj jazyk“, a prvním úkonem po jeho příchodu na Moravu je shromáždění žáků a přeložení potřebných církevních knih.⁸ Takto široce založená misie měla přirozeně příznivé podmínky nejen k poměrně rychlému, ale hlavně úspěšnému rozvoji. Stejně jako byla na Moravě pro rozkvět misie zásadní podpora Rostislavova a Svatoplukova, byl pro české křesťanství rozhodujícím impulzem Metodějův křest knížete Bořivoje a následné pokřtění Bořivojovy manželky kněžny Ludmily. Právě Ludmila se potom přičinila ve spolupráci se slovanským knězem o rozvinutí křesťanské výchovy budoucího českého knížete Václava. V době, kdy většina evropských panovníků byla negramotných či pologramotných, byl stupeň vzdělání českého knížete mimořádný. Otec Vratislav zprostředkoval totiž Václavovi navíc ještě latinské vzdělání na Budči u kněze Učena.⁹ Nesmíme přitom samozřejmě zapomínat, že „studijními texty“ vzdělávání slovanského i latinského byly především žalmy a jiné biblické texty. Paralelní existence latinsky a slovansky orientované bohoslužby není v dějinách církve od počátku christianizace našich území ničím neobvyklým, a její rozšíření závisí především na momentální panovnické přízni (koncem 9. století Bořivoj a Vratislav versus Spytihněv, později Václav versus Boleslavové) a na osobní přízni papežů, kteří stáli momentálně v čele církve (v 9. století kladný přípis *Industriae tuae* (880) Jana VIII. Svatoplukovi¹⁰ versus negativní *Quia te zelo* (885/6) Štěpána V./VI. témuž panovníkovi¹¹). Jestliže se nyní zaměřujeme na slovanský proud raně přemyslovské kultury, uvědomujeme si, že u nejstarších historických Přemyslovců slovanský živel převládal: slovanské byly především kostely na Levém Hradci, v Praze, na Tetíně, ve Staré Boleslavi, zatímco latinský známe z té doby jen na Budči (je např. příznačné, že Vratislav posílá knížete Václava za latinským vzděláním nikoli do Prahy, ale právě na Budeč). Je samozřejmé, že rozhodující roli hraje postoj přemyslovských knížat, která příslušné kostely osazují kněžími. Jestliže se v 10. století ještě zdůrazňuje, že zřízení diecéze je podmíněno jejím latinským charakterem, svědčí to paradoxně

o síle slovanského živu ve společnosti a církvi, jenž má být v nové diecézi upozaděn. Životnost slovanského živu se ovšem projevila natolik, že ještě v 11. století vzniká slavný slovanský klášter svatého Prokopa. Koncem téhož 11. století byl ovšem latinizován, slovanští mniši byli za knížete Břetislava II. vypuzeni, slovanská liturgie skončila.

Prameny

Cosmae Pragensis Chronica Boehmorum, ed. Bertold Bretholz, MGH SRG N. S. 2, Berlin 1923.

Epistolae, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, s. 137–278.

První slovanská svatováclavská legenda. Vostokovova redakce, přel. Emilie BLÁHOVÁ – Václav KONZAL, in: Emilie Bláhová – Václav Konzal – Alexandr Ivanovič Rogov, *Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů*, Praha 1976, s. 55–106.

Sancti Gregorii Papae I. Cognomento magni, Opera omnia, ed. Jean Paul Migne, Patrologia latina 77, Paris 1896.

Život sv. Konstantina-Cyrila, přel. Josef VAŠICA, in: Týž, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, 2. vyd. Praha 1996, s. 227–276.

Život sv. Metoděje, přel. Josef VAŠICA, in: Týž, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, 2. vyd. Praha 1996, s. 277–302.

6 Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte. Band III/1, Die mittelalterliche Kirche – Vom kirchlichen Mittelalter zur gregorianischen Reform*, Freiburg 1966, s. 73–74.

7 *Život sv. Metoděje*, s. 281.

8 *Život sv. Konstantina-Cyrila*, přel. Josef VAŠICA, in: Týž, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, 2. vyd. Praha 1996, s. 249.

9 E. BLÁHOVÁ – V. KONZAL – A. I. ROGOV, *Staroslověnské legendy*, s. 158.

10 *Epistolae*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, č. 90, s. 197–208.

11 *Tamtéž*, č. 101, s. 215–225.

SVATÝ PROKOP A SÁZAVSKÝ KLÁŠTER

Petr Sommer

The topic of the beginning of the Christianisation of Bohemia has already been connected for a long time in Czech as well as Central European historiography with the discussions of the so-called Old Church Slavonic liturgy, generally of the presence of the Eastern Church in Central Europe in the Early Middle Ages. If we consider what is at stake in the given context, it is clear that the scope of the problem is delimited by three most important topics.

The first of them comprises the already-mentioned Old Church Slavonic liturgy and the collection of Old Church Slavonic written monuments. Historians are willing to see the Old Church Slavonic liturgy as a legacy of Great Moravia but only based on the utilisation of Old Church Slavonic as the language of religious services. The dispute is conducted further on the meaning of the written monuments created in Old Church Slavonic of which a part were unquestionably of Bohemian origin. They believe that they are evidence of a quite close literary culture, which did not in any significant way mark the period of the tenth and eleventh centuries in Bohemia. Linguists on the other hand believe that these monuments were created within an extensive cultural exchange, whose results are preserved in a number of Old Church Slavonic manuscripts conserved in the Russian and Croatian milieux, in which the influence of Czech can be observed. According to them, such an extensive culture must have emerged within an abundant class of Old Church Slavonic clergy. It is likely that these and other monuments were created in the class of priests educated in Latin as well as Old Church Slavonic and for the needs of this class, whose characteristic is actually the general description of the spiritual in early medieval Bohemia.

This class of priests is the second coordinate of the Old Church Slavonic issue in Bohemia. It is rather anticipated than proved; there is only one piece of direct evidence. It is the mention of a priest of Slavonic education by the name of Procopius, who first served as a secular priest, later entered the Benedictine Order and founded the monastery at Sázava.

The third coordinate is the monastery at Sázava itself. It is often interpreted as a unique offshoot of Bohemian ecclesiastical culture. It was created as a typical component of Bohemian ecclesiastical and order culture. Neither the architecture here nor the related material culture testifies to a massive influence of the Eastern Church's culture. It is however evident that the monastery here was in contact with the Kievan Rus' until 1096, but that in no way excludes it from the framework of the domestic power, cultural and ecclesiastical situations.

In the framework of a revision thus conceived of the testimony of the written and archaeological sources, it is possible to state that the Old Church Slavonic ecclesiastical culture is a logical component of the Bohemian Early Middle Ages.

Key words: monastery, Old Church Slavonic, liturgy, written monuments, literary culture, clergy, pastoral language, medieval church, priest, Benedictines

Klíčová slova: klášter, staroslověnština, liturgie, písemné prameny, literární kultura, klérus, pastorační jazyk, středověká církev, kněz, Benediktini

V průběhu 10. století prožila střední Evropa etapu bouřlivého rozvoje, z něž vzešly český, polský a uherský stát se svými raně křesťanskými společnostmi, stojícími na rozhraní pohanství a křesťanství.¹ Není pochyb o tom, že podoba těchto společností byla synergickým výsledkem řady jevů, které ovlivnily jak jejich myšlení, tak náboženské vidění světa.² Spolupůsobily při tom politické a náboženské vlivy vycházející z evropského západu i východu, což soudobému středoevropskému světu dodávalo výjimečný multikulturní ráz. Plně to platí o společnosti rodícího

se českého státu, jehož křesťanství má kořeny ve velkomoravském prostředí, ale podoba rituálu a související kultury je spjata s říšským křesťanstvím.³ Tato skutečnost, patřičně zpolitizována v době novověké stabilizace a emancipace českého národa, hrála velmi důležitou roli při interpretaci vztahu raného českého státu k říši a ke slovanskému východu, zejména v souvislosti s doklady církevní kultury staroslověnského jazyka. Existence této kultury je nepochybná, její interpretace je však stále předmětem diskusí. Otázka staroslověnských začátků české církve a kultury je spjata především s existencí řady církevněslovanských rukopisů dochovaných v ruském a chorvatském prostředí,

¹ Petr SOMMER – Dušan TŘEŠTÍK – Josef ŽEMLIČKA, *Přemyslovci. Budování českého státu*, Praha 2009.

² P. SOMMER, *Heidnische und christliche Normen im Konflikt-Die Vorstellungswelt der böhmischen Gesellschaft im frühen Mittelalter*, in: Doris Ruhe – Karl-Heinz Spieß (vyd.), *Prozesse der Normbildung und Veränderung im mittelalterlichen Europa*, s. 161–186.

³ P. SOMMER, *Böhmen als Kultlandschaft, Besonderheiten, Importe, Exporte*, in: Ivan Hlaváček – Alexander Patschovsky (vyd.), *Böhmen und seine Nachbarn in der Přemyslidenzeit, Vorträge und Forschungen 74, Ostfildern 2010*, s. 289–315.

na nichž lze pozorovat český vliv. Nezpochybnitelným závěrem je, že jestliže v českém prostředí vzniklo množství takových památek, musela zde existovat specializovaná vrstva vzdělaných autorů a opisovačů, a jako jediné odpovídající sociální prostředí těchto kvalit přichází v úvahu kněžstvo, ovládající a užívající staroslověnský jazyk.⁴

Postoj dnešní historiografie k představě významné a samostatné slovansky a východně orientované české církve je většinou velmi skeptický,⁵ filologie je k ní daleko vstřícnější.⁶ Ze srovnání historiografického a filologického vidění tzv. staroslověnské složky českého křesťanství je však zřejmé, že se sice rozcházejí v hodnocení jednotlivostí, zejména ve výčtu literárních památek českého a raně středověkého původu, avšak v hodnotících závěrech mezi nimi vlastně velká diference není. Závěr, s nímž souhlasí obě strany, lze zformulovat asi takto.

V Čechách 10. a 11. století vznikly literární památky, které dokládají slovanské prvky v rámci celkové církevní kultury. Významnou úlohu přitom hrál Sázavský klášter 11. století, v němž řada těchto písemností vznikla. Staroslověnské památky ale vznikaly i v 10. století, nesporně jako jakási ne zcela přesně postihnutelná kontinuační velkomoravské církevní kultury. Je tedy zřejmé, že souvisely i s jiným než sázavským prostředím, avšak evidentně s prostředím kléru.⁷ Dobrým vysvětlením této situace je teze G. Labudy, že reálné, velmi žádané, a z církevního hlediska akceptovatelné bylo užívání slovanštiny při pastorační a zejména při christianizaci společnosti, že však nejsou důvody pro předpoklad speciální staroslověnské liturgie.⁸ To odpovídá oficiální dobové kuriální toleranci k nástroji, jakým je srozumitelný pastorační jazyk. V rámci takto sumarizovaného problému pak zůstává jediným diskusním bodem mezi historiografií a filologií míra a forma uplatnění staroslověnské liturgie v české církevní praxi. Východiska k možným odpovědím jsou spjata znovu se souborem staroslověnských literárních památek, s předpokládanými centry, v nichž byla tato kultura pěstována, a se specializovaným kněžstvem, které by tuto kulturu rozvíjelo a užívalo.

Staroslověnské písemné památky jsou nejnápadnějším dokladem speciální církevní kultury. Při sledování jejího významu a smyslu je důležité nejenom sledování východních a západních církevních vlivů, které se do nich vepsaly, ale zejména sledování náznaků vazeb k prostředí, s nímž souvisely. Paralelní existence prvků západní i východní liturgie v raném českém státě nesvědčí o ničem jiném, než o směsitosti periferní liturgie, užívané na okraji christianizovaného světa.⁹ Doklady o vazbách staroslověnských textů na kněžstvo jsou však důležitým dokladem vzniku a užívání těchto písemností obecně v rámci kléru. Jasných dokladů tohoto typu je zvláště z doby začátků českého státu málo, ale existují.

4 P. SOMMER, *Svatý Prokop. Z počátků českého státu a církve*, Praha 2007, s. 95–102.

5 D. TŘEŠTÍK, *Slovanská liturgie a písemnictví v Čechách 10. století. Představy a skutečnost*, in: P. Sommer (vyd.), *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, Praha, s. 189–218.

6 Emilie BLÁHOVÁ, *Literární vztahy Sázavy a Kyjevské Rusi*, in: P. Sommer (vyd.), *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, Praha 2006, s. 219–234.

7 P. SOMMER, *Svatý Prokop*, s. 99–100.

8 Gerard LABUDA, *Ze spuścizny kulturowej misji arcybiskupa Metodego na pograniczu slowiańsko-germańskim*, in: Irena Kwilecka (vyd.), *Etnolingwistyczne i kulturowe związki Stowian s Germanami*. Prace Slawistyczne, Wrocław 1987, s. 83–90.

9 Představu periferní liturgie v nově christianizované zemi svého času zformuloval Ladislav POKORNÝ, *Liturgie pje staroslověnsky*, in: Václav Bartůněk (vyd.), *Soluňští bratři*, Praha 1962, s. 160–193; TÝŽ, *Liturgická tvář mladé diecéze*, in: Jaroslav Kadlec (vyd.), *Tisíc let pražského biskupství*, Praha 1973, s. 45–54.

Jde především o *První staroslověnskou svatováclavskou legendu*,¹⁰ o svědectví svatoprokopské legendistiky,¹¹ legendisty zvaného Kristián¹² a o tzv. *Kyjevské listy*, *libellus missae* italského původu, snad přeložený arcibiskupem Metodějem.¹³ Zvláště jazykovědci pak zdůrazňují existenci dalších památek, jako jsou hlaholské *Pražské zlomky* a cyrilský evangeliař jihoruského typu nazývaný *Remešské evangelium*. Jde o památky, které jsou spojovány se Sázavským klášterem jako s rozhodujícím centrem staroslověnské kultury v Čechách 11. století. Mezi sázavské produkty této doby má patřit řada dalších děl, jako *legenda o sv. Benediktu*, *Modlitba ke sv. Trojici*, *Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu* nebo *Besedy sv. Řehoře*.¹⁴ Zdůrazňováním velké produkce Sázavy postupně vznikl dojem, že mimo tento klášter vlastně nic podstatného nevzniklo.¹⁵ To je ale omyl. Např. již zmíněné *Pražské zlomky* byly nalezeny ve vazbě *Svatovítské apokalypsy* z let 1059–1085,¹⁶ takže není vyloučeno, že nebyly chovány v Sázavě, jak se tradičně předpokládá, ale u sv. Víta v Praze. Penitenciální soubor *Někatoraja zapověď* nás vede přímo k běžné každodenní kněžské praxi, a to mimo klášterní prostředí. *Nikodémovo pseudoevangelium* je dochováno ve dvou rukopisech starších než 13. století ve svatojiřské pražské knihovně, tedy v prostředí latinského benediktinského konventu (i když je třeba samozřejmě přiznat, že není stoprocentní jistota o cestě, jakou sem tyto rukopisy došly).¹⁷ Jisté i latinské kláštery tedy přechovávaly a užívaly staroslověnské rukopisy.¹⁸ Tento předpoklad dále potvrzují cyrilské glosy *Adonova martyrologia* pocházejícího z benediktinského Břevnova, posléze chovaného v Rajhradě. *Nikodémovo pseudoevangelium* nás vede ještě jedním důležitým směrem úvah. Filologové zjistili, že jde o text přeložený z latiny, kterou silně ovlivnila němčina, podobně jako německé prostředí ovlivnilo podobu Otčenáše z doby před cyrilometodějskými misiemi, dochovaného v *Milíčově sborníku*.¹⁹ To vše směřuje k poněkud jinému než tradičnímu vidění kněžské kultury v Čechách 10. a 11. století. Byla zřejmě dosti pestrá, s mnoha ohnisky a misijními vlivy rozdílné orientace, ale se společným jmenovatelem staroslověnské liturgie. To je mnohem pravděpodobnější obraz rané české církve než ten, který vidí Sázavu jako jediný ostrov staroslověnské kultury v moři kultury latinské. Do této

10 Alexander Ivanovič ROGOV – E. BLÁHOVÁ – Václav KONZAL, *Staroslověnské legendy českého původu*, Praha 1976, s. 107–140.

11 Václav CHALOUPECKÝ – Bohumil RYBA, *Středověké legendy prokopské*, Praha 1953.

12 Josef PEKAŘ, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906.

13 Vladimír VAVŘÍNEK, *Kiewer Blätter*, in: Alfred Wiczorek – Hans Martin Hinz (vyd.), *Europas Mitte um 1000*, Katalog, Stuttgart 2000, s. 238.

14 E. BLÁHOVÁ, *Staroslověnské písemnictví v Čechách 10. století*, in: Květa Reichertová a kol., *Sázava, památník staroslověnské kultury v Čechách*, Praha 1988, s. 63–65. Z bohaté literatury k tématu srov. z poslední doby zejména *Čtyřicet hamilii Řehoře Velikého na evangelia I-II*, Práce Slovanského ústavu, Nová řada 20/1–II, ed. V. KONZAL, Praha 2005–2006. Další důležitý staroslověnský pramen (s předpokládanými monastickými vztahy) spojovaný s Čechami 10.–11. století vydal František ČAJKA, *Církevněslovanská legenda o svatě Anastázii*, Práce Slovanského ústavu, Nová řada 34, Praha 2011; V. VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj, mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013, zvl. s. 323–329, celou problematiku shrnuje.

15 E. BLÁHOVÁ, *Staroslověnská literární činnost Sázavského kláštera*, in: K. Reichertová a kol., *Sázava, památník staroslověnské kultury v Čechách*, Praha 1988, s. 104–115.

16 Marie KOSTÍLKOVÁ, *Pražské hlaholské zlomky*, in: M. Kostilková, *Rukopisy knihovny Metropolitní kapituly sv. Víta*, Praha 1995, s. 7–8.

17 Zoe HAUTOVÁ, *Církevněslovanské písemnictví v přemyslovských Čechách*, in: *Jazyk a literatura v historické perspektivě*, Ústí nad Labem 1998, s. 5–43.

18 Václav HUŇÁČEK, *Ostrov zwischen Břevnov und Sázava*, in: P. Sommer (vyd.), *Boleslav II. Der Tschechische Staat um das Jahr 1000*, Colloquia mediaevalia Pragensia 2, Praha 2001, s. 463–480.

19 Josef CIBULKA, *Ἐπιτομία – nasoštyňni – quotidianus – vezdejší*, *Slavia* 25, 1956, s. 406–415 dospěl k závěru, že podoba Otčenáše tradovaného Milíčem je dokladem předcyrilometodějských christianizačních vlivů.

představy patří přirozeně to, že i Sázava jistě rozuměla latině a užívala ji, a to jako součást české církve, nikoliv jako jakési cizorodé těleso v ní.

Sázavský klášter představuje druhé významné téma spjaté se staroslověnskou kulturou v Čechách. Jeho staroslověnské období, zahrnující dobu od založení ve 30. letech 11. století do doby vyhnání slovanského konventu v roce 1096, je mimořádně významným úsekem dějin české církve a kultury, jehož nezřetelné kontury vyvolávaly nejrůznější interpretace, zabarvené podle autorových politických nebo občanských názorů. Zejména silně bývala vyzdvihována spojitost Sázavy s východním mnišstvím a s východní církví. Že tyto spoje existovaly, je nepochybné. Dokládá to např. zpráva domácího letopisce o svěcení nového kostela v roce 1095, kdy byly do jednoho z oltářů ukládány relikvie svatých Borise a Gleba.²⁰ Podle charakteru písemností spjatých se Sázavou se předpokládá, že v konventu bývali přítomni východní mniši – autoři. Tak tomu mělo být v případě *Remešského evangeliáře*. *Pražské zlomky* psané hlaholicí bývají pokládány za další doklad vztahu Sázavy a Kyjevské Rusi, protože jsou součástí liturgické knihy východního obřadu opsané v Sázavě, mající dokládat podobu sázavské liturgie.²¹ Přesto je třeba konstatovat, že rozhodující při tom všem byl údaj doprovázející prokopskou legendistiku od samotného počátku, že totiž v okamžiku založení konventu vzniklo společenství benediktinů, řídících se řeholí svatého Benedikta.²² Díky archeologickému výzkumu, který v Sázavě probíhal několik desetiletí, můžeme benediktinský charakter Sázavy potvrdit bez všech pochybností.²³ Zdejší klášter vznikl jako soubor dřevěných staveb fungujících od 30. let 11. století do 1. poloviny 12. století. U kostela tvořícího ideový střed kláštera vznikl soubor stavení, sestavených do typické konfigurace benediktinské klausury. Západně od ní byl identifikován další dřevěný objekt, který lze velmi pravděpodobně vysvětlit jako prelaturu, což samo o sobě, včetně umístění tohoto objektu v uspořádání staveb, opět vypovídá o benediktinském schématu kláštera.²⁴ Také doklady hmotné kultury, které byly archeologickým výzkumem získány, vypovídají o benediktinské orientaci komunity. Přímé analogie k dřevěné Sázavě nacházíme mezi bavorskými kláštery 9. století, zejména na Herrenchiemsee.²⁵ Mimořádně zřetelně se tím potvrzuje závěr Františka Grause z 60. let minulého století, který konstatoval, že pokud by v Čechách raného středověku existovala církev východního typu, muselo by se to projevit

20 Mnich sázavský, ed. Josef Emler, in: FRB II, Praha 1874, s. 252: „Deinde tercia die, quod est XVII. Kal. Novembris, consecrata sunt duo altaria, unum a dextris, in quo continentur reliquiae sancti Martini, sanctorum Johannis et Pauli, sancti Tiburtii martyris, sancti Glebii et socii eius, sanctorum Benedicti, Johannis, Ysaac, Mathaei, Christiani, sancti Nicolai, sancti Jeronimi, sancti Uodalrici, sancti Fortunati, sancti Adolphii, sancti Lazari.“ K interpretaci této zprávy srov. P. SOMMER, *Sázavský klášterní chrám na konci 11. století (pokus o novou interpretaci textu tzv. Mnicha sázavského k roku 1095)*, in: Jiří Doležal – Martin Wihoda (vyd.), *Mezi raným a vrcholným středověkem*. Pavlu Kouřilovi k šedesátým narozeninám přátel, kolegů a žáci, Brno 2012, s. 253–259.

21 E. BLÁHOVÁ, *Literární vztahy Sázavy a Kyjevské Rusi*, in: P. Sommer (vyd.), *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, Praha 2006, s. 219–234.

22 [Sancti Prokopij] *Vita minor*, ed. V. Chaloupecký – B. Ryba, in: V. Chaloupecký – B. Ryba, *Středověké legendy prokopské: Jejich historický rozbor a texty*, Praha 1953, s. 135: „[...] quibus spiritaliter concordantibus unanimi caritate monastica fieri moderamina et misteria divina iuxta exemplar almifici patris Benedicti constituit [...]“

23 P. SOMMER, *Svatý Prokop*, s. 122–137.

24 Jan ROYT – P. SOMMER – Martin STECKER, *Sázavský klášter*, Praha 2013, s. 14–16.

25 Hermann DANNHEIMER, *Die agilolfingerzeitlichen Klöster, 2. Archäologische Spuren*, in: H. Dannheimer – Heinz Dopsch (vyd.), *Die Bajuwaren. Von Severin bis Tassilo 488–788, Gemeinsame Landesausstellung des Freistaates Bayern und des Landes Salzburg, München – Salzburg 1988*, s. 311–317.

ve hmotné kultuře, ať již ve stavbě sakrálních staveb, nebo v souborech předmětů denní potřeby.²⁶

Třetím tématem souvisejícím se staroslověnskou kulturou raně středověkých Čech je přirozeně kněžstvo. I v souvislosti s ním vznikla řada historiografických dohadů, založených zejména na interpretaci legendistických zpráv ruské redakce. Kniže Václav měl podle nich znát staroslověňštinu a její písmo. Osobní kněz kněžny Ludmily Pavel, který Václava učil, měl být knězem slovanského obřadu (což je ovšem kombinace novověké historiografie) atd. Pokud se však rozhledneme po jasných pramenných sděleních, zjistíme, že informace jsou velmi chudé. Jasný výrok o knězi staroslověnského obřadu nalezneme vlastně jenom v textu prokopské *Vita minor*, v níž se hovoří o tom, že zakladatel Sázavy Prokop byl nejprve světský kněz, vyučený v písmu sestaveném svatým Cyrilem.²⁷ S ohledem na kontext, o němž již byla řeč, je samozřejmě jasné, že Prokop nebyl v Čechách křesťanských začátků výjimkou. Stejně tak je ale zřejmé, že měl pravdu opět František Graus, když konstatoval, že v Čechách nemohla existovat dvojí odlišná církev – latinská a slovanská, když oficiální struktury církve byly zjevně latinské a západně orientované nejprve na Řezno, po založení pražského biskupství na Mohuč.²⁸ Jak v této souvislosti zodpovědět otázku, jak se mohl Prokop a jiní kněží v Čechách 11. století vzdělat ve slovanském písmu, jestliže neexistovala patřičná oficiální slovanská školicí kněžská základna? Odpověď poskytuje *Homiliář opatovický*, pramen poloviny 12. století, osvětlující zásadním způsobem začátky české církve. Ten dosvědčuje, že kněžský dorost vychovávali sami praktikující kněží,²⁹ což v Čechách 10.–11. století byli zjevně kněží latiníci i kněží slovanské tradice, nesporně jednoho rituálu a liturgie. V takovém prostředí se Prokop samozřejmě mohl stát knězem znalým staroslověňštiny a příslušného písma. Takových kněží musela být řada, a právě oni byli uživateli literatury, jako byla *První staroslověnská legenda o svatém Václavu* nebo penitenciál *Někatoraja zapověď*.³⁰

Tento obraz raného českého křesťanství a církve je zatím největším vysvětlením výpovědi pramenů o staroslověnských začátcích českého křesťanství. Prokop byl kněz nejspíše spojený s první českou církevní organizací propojenou s tzv. hradskou soustavou správy státu.³¹ Jako kněz sloužil na hradě Kouřimi ve středních Čechách a je zjevné, že mu při tom jeho staroslověnské školení nebylo vůbec na překážku, byl tedy typickým duchovním své doby. V okamžiku, kdy se rozhodl opustit laický svět a vstoupit do řádu, učinil to velmi pravděpodobně opět v Čechách. V 1. polovině 11. století se to mohlo stát jedině v Břevnově, v benediktinském klášteře založeném biskupem Vojtěchem a knížetem Boleslavem II. na konci 10. století.³² Šlo o klášter spjatý s konventem sv. Bonifáce a Alexia na římském Aventinu,

26 František GRAUS, *Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století*, Československý časopis historický 14, 1966, s. 473–495.

27 [Sancti Procopij] *Vita minor*, s. 132: „[...] beatus abbas Procopius [...] Sclavorum apicibus, a sanctissimo Quirillo, episcopo, quondam inventis et statutis canonice, admodum imbutus, in seculo presbiter eximius [...]“

28 F. GRAUS, *Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století*.

29 „Omnis presbyter clericum habeat scolarem, qui epistolam vel lectionem legat, et ad missam respondeat, et cum ipso psalmos cantet.“ Ferdinand HECHT, *Das Homiliar des Bischofs von Prag*, Beiträge zur Geschichte Böhmens, Abt. I, Quellensammlung Band I., Prag 1863, s. 21.

30 K takovému vidění kněžského prostředí raně středověkých Čech měl blízko již F. KADLEC, *Svatý Prokop*, Praha 2000, např. s. 29, 35 aj.

31 O prvním přemyslovském státu srov. nejnověji P. SOMMER – D. TŘEŠTÍK – J. ŽEMLIČKA, *Přemyslovci*, passim.

32 P. SOMMER, *Svatý Prokop*, s. 102–110.

kteřý byl dlouho považován za jakousi misijní základnu orientovanou na slovanskou střední Evropu. Dnes, kdy se názor na něj vrátil ke střízlivému hodnocení Zakrzewského³³ ze začátku 20. století, přesto vidíme, že šlo o konvent latinské i řecké tradice, díky níž mohl Prokop získat své neobvyklé řádové jméno a konec konců i vztah k východnímu mnišství. Navíc, pohybujeme se v době před schismatem, kdy rozdíl mezi východní a západní církví nebyl pocítován osudově ostře.³⁴

Prokop, domácí kněžstvo, podoba české církve a její kultury se při pohledu, který nabízím, dostávají do souladu s poměry rozvíjejícího se státu a jeho organizace, stejně jako konstrukce církve a její kultury. Staroslověnské písemnictví i Sázavský klášter se při tom stávají logickou součástí české historie, a nikoliv těžko pochopitelnou exkluzivitou.³⁵

Prameny

Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia I–II, Práce Slovanského ústavu, Nová řada 20/1–II, ed. Václav Konzal, Praha 2005–2006.

Das Homiliar des Bischofs von Prag, Beiträge zur Geschichte Böhmens, Abt. I, Quellensammlung Band I., ed. Ferdinand Hecht, Prag 1863.

Mnich Sázavský, ed. Josef Emler, in: FRB II, Praha 1874, s. 238–269.

[Sancti Procopii] Vita minor, ed. Václav Chaloupecký – Bohumil Ryba, in: Václav Chaloupecký – Bohumil Ryba, *Středověké legendy prokopské: Jejich historický rozbor a texty*, Praha 1953, s. 129–161.

33 Stanisław ZAKRZEWSKI, *Opactwo benedyktyńskie św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie w latach 977–1085*, in: G. Labuda (vyd.), *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej*, Warszawa 1997, s. 59–126.

34 F. KADLEC, *Svatý Prokop*, s. 69, poukázal na to, že v západní církví nebyl zprvu rok 1054 chápán zlomově. Osudovou roztržku, která nebyla zdaleka první, zahájil kardinál Humbert exkomunikací nikoliv byzantské církve, ale patriarchy Michaela Keularia. Učinil tak jménem papeže Lva IX. 16. července 1054, a to neplatně, protože zmíněný papež byl v té době tři měsíce mrtvý.

35 Tento text je verzí studie P. SOMMER, *Der Heilige Prokop, das Kloster Sázava und die sogenannte altkirchenslawische Liturgie in Böhmen*, in: Maciej Salamon – Marcin Wołoszyn – Alexander Musin – Perica Špehar – Matthias Hardt – Mirosław P. Kruk – Aleksandra Sulikowska-Gąska (vyd.), *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence, U źródeł Europy Środkowo-wschodniej/Frühzeit Ostmitteleuropas 1/1*, Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa 2012, vol. I, s. 161–168.

SRBSKOCÍRKEVNĚSLOVANSKÝ RUKOPIS MODLITBY SV. ŘEHOŘE

František Čajka

The paper is dealing with Serbian manuscript of the Prayer of St. Gregory, which is part of the Psalter codex Rs 30. The manuscript written in Serbian spelling of the Resava school, whose crucial part comes from 1573, is stored in the National Library of Serbia in Belgrade. The paper sets the find of the manuscript into the context of the history of research on the relic and provides the basic description of the manuscript. This edition of the textual relic offers material, which is considered complementary to the recent 2013 critical edition of the Prayer of St. Gregory by M. Vepřek. The uniqueness of the manuscript Rs 30 can be seen in the fact that it extends the number of previously known handwritten Russian variants of the Prayer of St. Gregory by the same text in a different edition (Serbian).

Key words: Prayer of St. Gregory, Church Slavonic, Bohemian Church Slavonic literature, Serbia, Latin, prayers, medieval literature

Klíčová slova: modlitba sv. Řehoře, církevní slovanština, českokírkevněslovanské písemnictví, Srbsko, latina, modlitby, středověká literatura

Dějiny bádání

Souvislost se západoslovanským prostředím církevněslovanské *Modlitby sv. Řehoře* je známa od roku 1905, kdy její text vydal A. I. Sobolevskij jako součást skupiny osmi modliteb z tzv. *Jaroslavského sborníku*.¹ Rukopisný sborník, označovaný jako molitvennik (čínovník), byl majetkem Spaso-preobraženského kláštera v Jaroslavi a pochází z 2. poloviny 13. století.² A. I. Sobolevskij se domníval, že modlitby byly přeloženy z latiny v západoevropském prostředí, a poukázal na lexikální shody se *Čtyřiceti homiliemi papeže Řehoře Velikého na evangelia*.³

Předpoklad překladu z latiny, nebo alespoň tradování modliteb v českém prostředí raného středověku přijal F. V. Mareš,⁴ který uvedený okruh textů vydal podle edice A. I. Sobolevského v antologii českokírkevněslovanských památek.⁵ Jelikož latinské předlohy nebyly známy a modlitbami se nikdo dále hlouběji nezbyval, jejich zařazení do českokírkevněslovanského písemnictví bylo pouze podmíněčné.⁶ Nověji obrátil pozornost k uvedeným

památkám M. Vepřek, a to jednak formou studií publikovaných v časopisech,⁷ jednak v monografickém pojednání.⁸

Jelikož se příspěvek týká srbského rukopisu *Modlitby sv. Řehoře*, shrneme závěry, k nimž M. Vepřek dospěl právě v souvislosti s touto modlitbou. Autor potvrdil hypotézy o tom, že modlitba byla přeložena z latiny. V práci upozornil na jejich dosud neznámé latinské paralely, které našel, přičemž oblíbenost latinského textu *Oratio sancti Gregorii (papae)* dokládá téměř 30 rukopisů z 9.–16. století. Nejstarší zápis latinského textu modlitby je doložen v rukopisu kláštera v Teplé z 9. století (sign. b9), který je nyní uložen v Národní knihovně ČR v Praze. Podle zjištění M. Vepřky nejbližší latinské znění ke znění slovanskému představuje latinský *Darmstadtský rukopis D1* (sign. D1), který pochází z období kolem roku 1040 z oblasti Porýní.

Upozornil dále na staročeské verze *Modlitby sv. Řehoře*, přičemž v jejich případě také předpokládá předlohy latinské. Nicméně na základě rozdílů textových a celkové jazykové povahy znění církevněslovanského a staročeského dospěl k závěru, že jde o překlady vzniklé nezávisle.

Jazyková analýza dokládá shody *Modlitby sv. Řehoře*, zejména v oblasti lexika, s českokírkevněslovanskými památkami přeloženými z latiny (zejm. s *Druhou staroslověnskou legendou o svatém Václavu a Besedami na evangelije*). Charakteristické rysy překladové techniky (např. překlad latinských vedlejších vět typu *ut* + konjunktiv či užití specifického překladového prostředku

1 Alexej I. SOBOLEVSKIJ, *Neskol'ko redkix molitv iz russkago sbornika XIII veka*, *Izvestija otdelenija russkago jazyka i slovesnosti Imperatorskoj akademii nauk* 10/4, 1905, s. 66–78; vydáno pod stejným názvem jako samostatný výstik též v Petrohradě roku 1906, s. 1–13.

2 Ve sborníku Jaroslavském je mj. zapsána i *Modlitba proti ďáblu*, v jejímž případě soudobé bádání svědčí pro její velkomoravský původ. Viz Václav KONZAL, *Staroslověnská modlitba proti ďáblu*, *Europa orientalis* 2, 1992, s. 131–196; v ruském překladu TÝŽ, *Staroslavjanskaja molitva protiv d'javola*, Moskva 2002.

3 *Čtyřicet homilií papeže Řehoře Velikého na evangelia* (ve slovanské tradici je památka označována také jako *Besedy na evangelije*) je nejrozsáhlejší českokírkevněslovanskou památkou. Dočkala se svého vydání v roce 2005 a 2006, kdy byla pro značný rozsah textu vydána ve dvou svazcích: *Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českokírkevněslovanském překladu. Díl I. Homilie I–XXIV*, ed. V. Konzal, Praha 2005 a *Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českokírkevněslovanském překladu. Díl II. Homilie XXV–XL*, ed. V. Konzal – František Čajka, Praha 2006.

4 František Václav MAREŠ, *Církevněslovanské písemnictví v Čechách*, in: Cyrilometodějská tradice a slavistika, Praha 2000, s. 277.

5 F. V. MAREŠ, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, München 1979, s. 71–80.

6 Z uvedených důvodů nebyly tyto modlitby zařazeny do excerptní báze Slovníku jazyka staroslověnského I.–IV., Praha 1996–1997; viz též např. Emilie BLÁHOVÁ, *Ke klasifikaci českokírkevněslovanských památek*, *Slavia* 62, 1993, s. 439.

7 Miroslav VEPŘEK, *Církevněslovanská Modlitba sv. Řehoře a její původ v komparaci s latinskou předlohou*, *Slavia* 76, 2007, s. 1–11; TÝŽ *Církevněslovanské modlitby českého původu*, in: Česká slavistika. Příspěvky k XIV. mezinárodnímu sjezdu slavistů, Ochrid 10.–16. 9. 2008, *Slavia* 77, 2008, s. 221–230; TÝŽ *Církevněslovanské památky českého původu s latinskou předlohou*, *Slavia* 82, 2013, s. 240–250; TÝŽ, *Modlitba vyznání hříchů z Jaroslavského sborníku*, *Slavia* 78, 2009, s. 481–490; Karel KOMÁREK – M. VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře v církevněslovanském a staročeském překladu*, in: Jazyk a jeho proměny, Brno 2008, s. 133–144.

8 M. VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříchů v církevněslovanské a latinské tradici*, Olomouc 2013. Součástí publikace je vedle analytické části také kritická edice slovanského a latinského textu obou modliteb, index verborum a latinsko-staroslověnský index k oběma modlitbám.

hendiads – tedy překladu jednoho slova předlohy nejčastěji pomocí dvou synonym) spojuje text modlitby s dalšími slovanskými památkami přeloženými z latiny (*Kyjevské listy* a texty českocírkevněslovanské). Na základě zevrubné analýzy textologické a jazykové, a také s přihlédnutím ke kulturně-historickému kontextu, klade M. Vepřek vznik překladu do středoevropského (českého) prostředí 11. století.

Dosud známá církevněslovanská znění Modlitby sv. Řehoře

Modlitba sv. Řehoře je zachována ve třech známých rukopisech.⁹ Nejstarší zápis pochází z rukopisu ruského původu, tzv. *Jaroslavského sborníku* z 2. poloviny 13. století (sign. JaMZ № 15481, fol. 73b–78b, Jaroslavskij gosudarstvennyj istoriko-architekturnyj i chudožestvennyj muzej-zapovednik). Text modlitby je dále zapsán na listech 227a–229a v rukopise žaltáře z 15. století, který se nachází ve Státním historickém muzeu v Moskvě (Gosudarstvennyj istoričeskij muzej) pod signaturou Und 1274.¹⁰ A. I. Sobolevskij poukázal také na třetí rukopis ze žaltáře z let 1538–1539 (sobr. kn. Obolenskago № 90). Tento rukopis je uložen v současné době v ruském státním archivu RGADA (Rossijskij gosudarstvennyj archiv drevnich aktov).¹¹

Modlitba sv. Řehoře v srbském rukopisu Rs 30

Srbskocírkevněslovanský rukopis žaltáře o 354 listech sestává ze dvou částí. První část (listy 1–225) pochází jako celek z roku 1573. Navazující část (listy 226–354) byla připojena patrně o čtyři desetiletí později. Rukopis je psán poluustavem na 27–28 řádcích (první část) a 29 řádcích (druhá část) srbským pravopisem resavské školy. Rukopisný kodex je uložen v Národní knihovně (Narodna biblioteka Srbije) v Bělehradu pod signaturou Rs 30.¹²

Rukopisné znění *Modlitby sv. Řehoře* je zapsáno na listech 349b/1–350b/22 s incipitem: Молитви «вѣстоу» григоріа двоеслова • ѿже то колиждѣ сѣ молитвы творитъ на дѣнь или на нѣщѣ.

Text *Modlitby sv. Řehoře* je součástí molitvoslovu (euchologia), který je zapsán v rukopise na listech 318–354. Tato část rukopisu začíná modlitbou v sobotu po nešporách: Молитва въ соуботѣ по вечерни. Господи Исусе Христе сыне вожии многомилостиве и ѡловѣколюбче, не хотѣи сзырѣти намъ грѣшникѡмъ. Modlitby se čtou v sobotu po nešporách, v neděli ráno, v neděli po hodinkách a kompletáři, v pondělí ráno po hodinkách (hórách) a kompletáři a ve všech dnech obvykle v určitém pořadí podle tématu daného dne. Po listu 341 následuje až do listu 345 text s modlitbami, který původně rukopis neobsahoval. V připojené části jsou zapsány modlitby, které je třeba číst v sobotu po jitřní (čtení z proroků) a po hodinkách (3, 6, 9 hora). U první modlitby je připomínka otce Teodosije Pečerského

9 Popis rukopisů s jejich charakteristikou viz M. VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříchů v církevněslovanské a latinské tradici*, Olomouc 2013, s. 8–9, 13–14.

10 F. V. Mareš ji na základě jazykových rysů zařazuje jako text moldavské redakce církevní slovanštiny. Viz F. V. MAREŠ, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, München 1979, s. 73.

11 Uvedený text nebyl M. Vepřkovi dostupný. Z tohoto důvodu neuvádí ani další zpřesňující informace o rukopisu. M. VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříchů v církevněslovanské a latinské tradici*, Olomouc 2013, s. 18; srov. A. I. SOBOLEVSKIJ, *Neskoľko redkix molitv iz russkago sbornika XIII veka*, Izvestija otdelenija russkago jazyka i slovesnosti Imperatorskoj akademii nauk 10/4, 1905, s. 68.

12 Popis rukopisu Rs 30 viz Dimitrije BOGDANOVIĆ – Irena GRICKAT (red.), *Opis ćirilskih rukopisa Narodne biblioteke Srbije. Knjiga prva*, Beograd 1986, s. 56–60. Při této příležitosti velmi děkuji dr. Š. Pilátovi za laskavé obstarání fotokopii modlitby.

a Ivana Rylského. Dále následují na listech 346–347 modlitby, které se čtou před spaním, modlitba svatého Antiocha, modlitba Jana Zlatoústého (Уклоумъ ѿца), otce Pajsije Poustevníka na každý den, svatého Petra Černorizce (mnicha), modlitba k přesvaté Bohorodičce, modlitby Řehoře Velikého a modlitby vyznání Ježíši Kristu. Molitvoslov, jakož i celý rukopis, uzavírá na listu 354 typik s textem pro noční bdění, velká doxologie a propuštění.

K rukopisu Rs 30 se váže jedna zajímavost. Za listem 341 následuje až o něco později zapsaný text s různými modlitbami. Sled těchto modliteb začíná modlitbou, v níž se oslavuje otec Teodosij Pečerský. V této modlitbě je k jeho jménu připojen přídomek „цѣле Русіе свѣтилник“. ¹³ S přihlédnutím k faktu daného zápisu, předpokladu přepisu z jiného rukopisu, je možno uvažovat i o možnosti transferu textu *Modlitby sv. Řehoře* z ruského prostředí. Jelikož však nebyl k dispozici celý rukopis a detailní charakteristiku této části kodexu popis rukopisu nenabízí, zůstává toto řešení jako hypotetické.

Srbské prostředí přijímalo v rámci mezislovanských kulturních vztahů literární dědictví z různých slovanských prostředí.¹⁴ Díky srbským skriptoriím se také rukopisně zčásti či zcela dochovala část památek, které jsou zařazeny do okruhu českocírkevněslovanského písemnictví (*Legenda o svaté Anastázii*, *Život Benediktův*, *Nikodémovo evagelium*). A k tomuto dědictví se srbský rukopis *Modlitby sv. Řehoře* hlásí také.

Edice

Publikovaný text rukopisu Rs 30 je vydán jako doplňkový k nové edici *Modlitby sv. Řehoře* z roku 2013.¹⁵ Z tohoto důvodu není k textu připojen paralelní text latinský.

349b

МЛѢИ , СТѢ ГРИГОРІА ДВОЕСЛОВА • ѿ ТО КОЛИЖѢ
 СІЕ МЛТВЫ ТВОРІ , НА ДНѢ ИЛИ НА НѢЩѢ • НЕ ИМАѢ НИ
 НИ ЗЛѢ ЧЛКЪ • НИ ДІАВОЛЬ ОЗЛОБИТИ ДШѢ ЕГО • НИ ТѢ-
 5 ЛО НЕКОЕЮ ЛЗСТІЮ СЗБЛАЗНИТИ ЕГО МОЖЕ • НЕ ТЗ-
 ЧІЮ ОУВО , НЗ АЩЕ ѿ ЖИТІА ПРѢИДЕ • ТО АДЪ ДШОУ
 ТѢ НЕПРІЕМЛІЕ • ЯКО РЕ СТЫИ ГРІГОРІЕ ПАПА • ѿ СТѢ ГРІГОРІА •
 ГИ УСЛЫШИ МЛТВѢ МОЮ • ЯКО АЗЪ ЗНАЮ ВРѢМЕ БЛІЗЪ
 СВѢЕ • ПОДАЖЪ МИ ГИ ПРѢМОУДРОСТИ РАЗУМЪ • И
 ПРОСВѢТИ СРЦЕ МОЕ ДА ЗНАЮ ТЕ ВСЕ ДНИ ЖИВОТА
 10 МОЕГО • ЯКО ТЫ ЕСИ БЪ МОИ , И НѢ ИНОГО РАЗВѢ ТЕБЕ •
 НЪ ТЗКМО ТЫ ЕСИ БЪ МОИ , И НѢ ИНОГО РАЗВѢ ТЕБЕ •
 НЪ ТЗКМО ТЫ ЕДИНЪ СЗШЪ СЗ НБСЕ • И ПРОСВѢТИЕИ
 МАРІЮ ДХМ СТЫИМЪ • ТЕБЕ МЛЮ ГИ • ДА ПРОСВѢТИШ
 15 СРЦЕ МОЕ • ЯКО ГРѢСЫ МОИ БЕСЧИСЛЕННЫИ СОУ • ПО-
 ДАЖЪ МИ ГИ ДА ѿ ВЗЗМОГЪ ОЧИСТИТИ ВѢРОЮ ИСТИ-
 ННОЮ , И ИМЕНЕМЪ ТВОИ ИСТИННЫИ • ВЗСХОПИИ
 ОУСЛЫШАТИ МЕ , ЯКО ОУСЛЫШАЛЪ ЕСИ ТАВІФЪ И САРРЪ •
 ИЗЛѢИ ѿ ШЧІЮ МОЕЮ СЛЗЫ , ЯКО ИЗЛІАЛЪ ЕСИ ЗЕМЛИ
 ДАЖЪ • ЯКО ОЖЕСТИЛО СЕ ѿ СРЦЕ МОЕ ЯКО КАМЕНЬ •
 20 СЗГРѢШІ ГИ СГРѢШІ СЗЛО ВЪ ЖИВОТѢ МОЕМЪ • И ВСА
 БЕЗАКОНІА МОА АЗЪ ЗНАЮ • ТЕБЕ СЕ МЛЮ ГИ И ТЕБЕ
 ВЪПІЮ • ПРОСТРИ РЪКЪ ТВОЮ ДЕСНЪ • И ИЗБАВИ МЕ СОУ-

13 D. BOGDANOVIĆ – I. GRICKAT (red.), *Opis ćirilskih rukopisa Narodne biblioteke Srbije. Knjiga prva*, Beograd 1986, s. 59.

14 Anatolij A. TURILOV, *Rol' serbskoj tradicii v sochraneni drevnejšix pamjatnikov slavjanskoj literatury*, in: *Mežslavjanske kulturne svjazi i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan*. Etjudy i charakteristiki, Moskva 2012, s. 182–191.

15 Viz M. VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříchů v církevněslovanské a latinské tradici*, Olomouc 2013, s. 108–131.

25 противника моего , яко^ж избавилъ еси три ш-
трокы¹⁶ ѿ печи огньныя , седраха и мисаха и авде-
ннаго . ѿ ги црю^н ѿбены . подаждь ми трзпеніе
и възрѣжаніе и любовь . върѣ и смѣреніе и истинѣ .
да възмогъ прѣбывати въ добродѣтели сътвори срѣце мое
Въсхотѣти да ѿвергъ зль мой . ѣ глѣ и сътвори и
помысли

350a

Въ юности моеи ѿ неугоднаа соу тебе . прошъ и млю^ю
тебе ги , и тебе выпію выплѣмь великѣ всѣ срѣмъ
мой . и тебе хвалю и тебе величаю стю мтерію
твою . и всѣми стыними твоими . да мы послѣш
5 стые твоє аглы и арханглы , патріахы (sic!) пррѣкы и аплы .
и дѣ , евлѣсты , и мнкы и исповѣдникы , и дѣвы . млю
и прошъ . ги іу хе все стын твои избранны . да ме
зслыше и подадѣт ми на поу истинны прити .
Сзгрѣши зблѣ сзгрѣши не члкъ нъ паче тебе ги бѣ мо .
10 яко нѣ числа дѣлѣ мой злыи . ѣ не сътвори ѿ юно-
сти моеє . и тѣ ги бѣ мои црѣ вѣчныя жыны . искоу-
пи ни стю крвѣю твою . и пригвождивы се на дрѣ-
вѣ крѣпѣмъ за миръ , и за мене недоннаго (sic!) раба своего ,
имѣ , не за мое дѣнство (sic!) , нъ за млтѣ твою великѣ . да
15 избавити ме възхошеши . да не вынидѣ въ мѣсто ,
оно пагубное ѣ іе прѣо безъ покоа и безъ свѣта не имѣе вла-
сти , и не имы конѣца . ѿ въ адѣ кто исповѣсть ти се
ги . ѿ въ мрзтвѣи ктѣ възхвалитѣ те помлзи ме ги
и зслыши раба твоего , имѣ , оуповающаго на те зслы-
20 ши ме . яко зслышала еси марѣѣ и марію млѣшѣю
тебе , да би пришлы къ гробѣ въскрѣснѣ лазара ,
и въскрси его . тако и азъ млю те ги да въскрѣси
мене ѿ сзмерти моеє . и да достигнѣ стати о дѣ-
снѣю тебе ги . и оупслышати глѣ сты твои . прѣи-
25 дѣте бѣвенныи щѣа моего . бѣди ми кроткѣ , яко^ж
былъ еси блѣвници въ двѣ сѣмѣна прокаженнаго .
излен ѿ очію¹⁷ моею слъзы , яко^ж излѣл еси тое ,
яко^ж
вми нѣсѣ твои , и власы своими штрѣ . и шпѣ-
стї ю сз мирѣ . тебе млю іу хе всеаржителю .

350b

да шпѣстиши мнѣ все грѣхы мое , прѣже да не вѣрѣ .
да непорѣют ми се врахы мои ѿ мнѣ . и тебе млю
стыи петре , ѿ дръжиши ключе црѣвѣа нѣнаго .
да рѣзрѣшиши грѣхы мое ѿ земли . и даждь ми ги
5 іу хе крѣпость и силъ съ нѣсе , да повѣждѣ діавола бѣде-
щаа и борѣщааго съ мною . млю стѣю мтерѣ га
нашего іу хѣ . млю стые аглы , млю стые пррѣкы ,
и все стые патріархы , и все стые мнкы и исповѣд-
ники и дѣвы . млю и призываю , ги іу хе все стые
10 твоє избранныє . да млет се за ме шкааннаго .
и тѣ млю ѿ непорѣстанно прѣ бгѣомъ взпїють .
с с с гъ саваѣ , да млет се за мене грѣшнаго . да
възмогъ одолѣти безаконіемъ мой . ѣ есмь
сътворишь ѿ юности моеє , и до нѣнашаго днѣ .
15 и тебе млю ги іу хе яко еси шедрь и млѣтивѣ .
Всѣмъ призывающимъ имѣ твоє истинное .
и тебе млю ги и тебе се мили дѣю , да подаси ми ш-
ставленіе грѣхѣ . и да зслышиши млѣтѣ сїю . яко
тѣ еси живыи црѣвѣи сз шцѣмъ и стмыи дхѣмъ .

16 Nebo snad = штрѣкы.

17 Takzvané оѣное о.

20 и нѣа и прѣо и въ вѣкы вѣкомъ амін : ѿ
и поклонї , ѿ до землѣ . глѣ сице . ги сзгрѣши про-
сти ме : ѿ

Prameny

Čtyřicet homilii Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevně-
slovanském překladu. Díl I. Homilie I–XXIV, ed. Václav Konzal,
Praha 2005.

Čtyřicet homilii Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevně-
slovanském překladu. Díl II. Homilie XXV–XL, ed. Václav Konzal –
František Čajka, Praha 2006.

Literatura

Emilie BLÁHOVÁ, *Ke klasifikaci českocírkevněslovanských pa-
mátek*, Slavia 62, 1993, s. 427–442.

Dimitrije BOGDANOVIĆ – Irena GRICKAT (red.), *Opis ćirilskih
rukopisa Narodne biblioteke Srbije. Knjiga prva*, Beograd
1986.

Karel KOMÁREK – Miroslav VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře v cír-
kevněslovanském a staročeském překladu*, in: Michaela Čornejo-
vá – Pavel Kosek (ed.), *Jazyk a jeho proměny*. Prof. Janě Pleska-
lové k životnímu jubileu, Brno 2008, s. 133–144.

Václav KONZAL, *Staroslověnská modlitba proti ďáblovi*, Europa
orientalis 2, 1992, s. 131–196.

Václav KONZAL, *Staroslavjanskaja molitva protiv d'javola*, Mos-
kva 2002.

František Václav MAREŠ, *Církevněslovanské písemnictví v Če-
chách*, in: Emilie Bláhová – Josef Vintř (ed.), *Cyrlometodějská
tradice a slavistika*, Praha 2000, s. 256–327.

František Václav MAREŠ, *An Anthology of Church Slavonic Texts
of Western (Czech) Origin*, München 1979.

Alexej I. SOBOLEVSKIJ, *Neskol'ko redkich molitv iz russkago
sbornika XIII veka*, Izvestija otdelenija russkago jazyka i sloves-
nosti Imperatorskoj akademii nauk 10/4, 1905, s. 66–78.

Alexej I. SOBOLEVSKIJ, *Neskol'ko redkich molitv iz russkago
sbornika XIII veka, I–VIII*, Sankt Peterburg 1906, s. 1–13.

Anatolij A. TURILOV, *Rol' serbskoj tradicii v sochranenii drev-
nejšich pamjatnikov slavjanskoj literatury*, in: Mežslavjanskije
kul'turnye svjazi i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan. Etjudy
i charakteristiki, Moskva 2012, s. 182–191.

Miroslav VEPŘEK, *Církevněslovanská Modlitba sv. Řehoře a její
původ v komparaci s latinskou předlohou*, Slavia 76, 2007,
s. 1–11.

Miroslav VEPŘEK, *Církevněslovanské modlitby českého původu*,
in: Česká slavistika. Příspěvky k XIV. mezinárodnímu sjezdu sla-
vistů, Ochrid 10.–16. 9. 2008, Slavia 77, 2008, s. 221–230.

Miroslav VEPŘEK, *Modlitba vyznání hříchů z Jaroslavského
sborníku*, Slavia 78, 2009, s. 481–490.

Miroslav VEPŘEK, *Církevněslovanské památky českého původu s latinskou předlohou*, Slavia 82, 2013, s. 240–250.

Miroslav VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hří-
chů v církevněslovanské a latinské tradici*, Olomouc 2013.

CÍRKEVNĚSLOVANSKÉ PÍSEMNICTVÍ SLOVANSKÉHO KLÁŠTERA V PRAZE

Václav Čermák

The paper summarises present knowledge of the history of Glagolitic literature written in Church Slavonic and Old Czech, which has been associated with literary activity of the Slavonic (Emmaus) Monastery in Prague, where Roman liturgy in Church Slavonic, written in Glagolitic alphabet, has been used since the foundation of the monastery in the mid-14th century until as late as the Hussite Wars. Attention is mainly paid to the analysis and evaluation of preserved Glagolitic Church Slavonic fragments of liturgical books, such as psalter, missal, breviary and gradual. The author also draws attention to literary connections between the Slavonic Monastery and the Croatian environment.

Key words: Slavonic (Emmaus) Monastery in Prague, Church Slavonic, Old Czech Glagolitic texts, Slavonic manuscripts, Glagolitic alphabet, Slavonic liturgy, Czech-Croatian cultural relations

Klíčová slova: Slovanský klášter (Emauzy) v Praze, církevní slovanština, staročeské hlaholské texty, slovanské rukopisy, hlaholské písmo, slovanská liturgie, česko-chorvatské kulturní vztahy

Z dobových pramenů lze jen velmi obtížně vyčíst všechny pohyby, které vedly Karla IV. k založení pražského Slovanského kláštera (monasterium Slavorum), jenž je známý též pod názvem Na Slovanech či v mladší tradici počínaje 17. stoletím také jako Emauzy. Dějiny Slovanského kláštera budily pozornost u historiků, historiků umění a filologů (paleobohemistů i paleoslovenistů) z řady důvodů. Historické bádání se zaměřilo především na zodpovězení otázky, zda založení kláštera není projevem posilování politicko-mocenských ambicí Karla IV. ve střední a jihovýchodní Evropě.¹ Část dalších výzkumů se pokoušela zhodnotit podíl této kulturní instituce na obnovování cyrilometodějského kultu v českých zemích ve 2. polovině 14. století, u něhož nebyl vyloučen ani vliv starší domácí tradice.² Pozornost filologů se soustředila jak na literární texty psané hlaholským písmem v církevní slovanštině, která se do husitských válek v tomto klášteře užívala jako liturgický jazyk, tak i na kontakty kláštera s českým kulturním a literárním prostředím. Následující řádky se pokusí shrnout výsledky dosavadního studia slovanských rukopisných památek, které mají souvislost s činností Slovanského kláštera od doby jeho založení v roce 1347 přibližně do počátku 20. let 15. století, ať již se jedná o památky vzniklé v emauzském skriptoriu, nebo o rukopisy, které byly uloženy v klášterní knihovně.

Výjimečného postavení dosáhl Slovanský klášter mimo jiné také tím, že byl Karlem IV. založen po předchozím souhlasu papeže Klimenta VI. jako jediný klášter v českých zemích, kde bylo povoleno sloužit katolickou bohoslužbu namísto latiny ve slovanském jazyce, přesněji v církevněslovanském jazyce chorvatské redakce. Papežské povolení přitom přikazovalo, že liturgické knihy musely být psány speciálním „slovanským“

písmem, tj. hranatou hlaholicí, která se vyvinula na chorvatském území pod vlivem latinské beneventany ze starší kulaté hlaholice, původně sestavené Konstantinem-Cyrilem pro účely velkomoravské misie. Protože již nebylo možné navázat na domácí tradici církevněslovanského jazyka a liturgie, byli do Čech pozváni mniši benediktinského řádu z Chorvatska, kde byl tento typ římské liturgie oficiálně užíván v Přímoří i v severní Dalmácii a schválen papežským stolicem již v polovině 13. století pro krčské a senjské biskupství. Z historických údajů je známo, že se Karel IV. seznámil s existencí slovanské bohoslužby ještě jako moravský markrabě ve městě Senj³ roku 1337, v době, kdy v této oblasti Chorvatska prožívala slovanská liturgie období svého největšího rozkvětu.⁴ Bohužel z pramenů nelze jednoznačně vyčíst, z jakého chorvatského kláštera či oblasti chorvatského pobřeží přišli benediktini-hlaholáši do Prahy. Jediná přesnější informace se objevuje až v *Kronice církevní* (1537) Bohuslava Bilejovského, v níž se ve 14. kapitole v souvislosti se založením kláštera přímo píše, že Karel IV. „mniců toho umění z Seneže dobyl“, tj. ze Senje.⁵ Tento údaj by mohl podpořit také to, že Karel IV. svého kaplana a rádce, dominikána Jana Protivu z Dlouhé Vsi dosadil v 50. letech 14. století na uvolněný biskupský stolec v Senji.⁶ V minulosti byla také vyslovena domněnka, že chorvatští mniši mohli pocházet z kláštera sv. Kosmy a Damiána na ostrově Pašman nedaleko Zadaru,⁷ tuto informaci však vyvrátil nejnovější výzkum dějin tohoto

3 O pobytu v Senji viz např. údaje z vlastního životopisu Karla IV. nebo z Kroniky Beneše Krabice z Weitmile. Viz *Kroniky doby Karla IV.*, přel. Marie BLÁHOVÁ, Praha 1987, s. 20, 128.

4 Srov. např. Josef VAJS, *Nejstarší breviář chrvatsko-hlaholský. První breviář Vrbnický*, Praha 1910, s. 8.

5 *Bohuslava Bilejovského Kronika česká*, ed. Ota Halama, Acta reformationem Bohemicam illustranta VII. Studijní text ETF v Praze, Praha 2011, s. 43.

6 Jiří FAJT (ed.), *Karel IV. Císař z Boží milosti. Kultura a umění za vlády Lucemburků 1310–1437*, Praha 2006, s. 43, pozn. 21; Vladimír KOUDELKA, *Biskup Protiva*, in: *Se znamením kříže*, Řím 1967, s. 141–143; Mile BOGOVIĆ, *Senjsko-modruška ili Kravatska biskupija*, Zagreb 2001, s. 49, 88, 89.

7 K tomuto závěru dospěl František PECHUŠKA, *Benediktinské opatství rogovské v Dalmácii*, *Časopis katolického duchovenstva* 80, 1940, s. 14–54, 108–131, 192–208, odkud je tento údaj často přebírán českými a chorvatskými filology a některými historiky.

1 Přehled starší literatury podal Lubomír Emil HAVLÍK, *Češi a Jihoslované v minulosti*, Praha 1975, s. 68–70. Novější shrnutí problematiky v publikacích Hans ROTHE, *Das Slavenkloster in der Prager Neustadt bis zum Jahre 1419*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 40, 1992, s. 1–26, 161–177; Klára Benešová – Kateřina Kubínová (ed.), *Emauzy. Benediktinský klášter Na Slovanech v srdci Prahy*, Praha 2007; K. KUBÍNOVÁ, *Emauzský cyklus. Ikonografie středověkých nástěnných maleb v ambitu kláštera Na Slovanech*, Praha 2012.

2 Zdeněk KALISTA, *Cyrilometodějský motiv u Karla IV.*, in: Karel IV. a Itálie, Praha 2004, s. 280–305.

kláštera.⁸ Podobně chybějí zprávy o počtu chorvatských benediktinů, kteří v Emauzích založili mnišskou komunitu. Víme pouze, že první dva opati kláštera (Pavel Ursinus – Nedvied a Ivan Charvát) byli chorvatského původu, i když není pochyb, že chorvatská komunita byla zejména v prvních letech početnější. Přestože se do kláštera postupně dostávali také mniši českého původu, není vyloučeno, že zde několik chorvatských mnichů setrvalo možná až do počátku husitských válek, neboť ještě na přelomu 14. a 15. století existuje zpráva o mnichovi jménem Franjo.⁹ Dosud se však nepodařilo zjistit, zda měl Slovanský klášter nějaký přímý kontakt s některým klášteřem benediktinů-hlaholášů na chorvatském pobřeží, nebo jej zprostředkovával např. senjský biskup. Důvodem pro úvahy o přítomnosti chorvatských mnichů ještě v prvních dvou desetiletích 15. století jsou církevněslovanské texty přeložené ze staré češtiny, které se dochovaly v chorvatských hlaholských kodexech 15. století. Jedná se nejen o slovanský překlad staročeského *Lucidáře*, *Pasionálu* nebo *Zrcadla člověčieho spasenie*, ale také o překlady teologických traktátů české provenience, z nichž je zlomkovitě doložen např. slovanský překlad výkladu *Desatera* Tomáše Štítného nebo tři spisy Jana Husa.¹⁰

Bohužel dosud nebylo zjištěno, v které části kláštera se nacházelo skriptorium s knihovnou. O fungování skriptoria chybí jakákoliv informace, takže zde probíhající písařské aktivity v době předhusitské jsme nuceni jen odvozovat na základě dvou dochovaných hlaholských kodexů a několika desítek rukopisných zlomků. Lze se oprávněně domnívat, že se v klášteře kromě hlaholských rukopisů opisovaly také texty latinské, případně i staročeské psané latinkou. Užívání latiny ve Slovanském klášteře dosvědčuje dochovaný kopiář důležitých listin kláštera známý pod novodobým názvem *Registrum Slavorum*,¹¹ ve kterém jsou opsány také některé staročeské listiny, jež se v kopiáři začínají objevovat od 90. let 14. století. Hlaholské rukopisy jsou v tomto kopiáři přímo zmíněny v listině z roku 1356, jíž Karel IV. udělil písaři Janovi (Johannes) roční odměnu deseti marek za opisování slovanských knih pro Slovanský klášter.¹² Zmíněný písař nemusel být bezpodmínečně členem klášterní komunity a mohlo se jednat o světského řemeslného písaře, tzv. katedrála.¹³ Další údaje o užívání hlaholice v emauzském skriptorium jsou zachovány ve dvou hlaholicích psaných kolofonech. Ve staročeském kolofonu *Remešského evangeliaře* je nejen přesně datován vznik mladší, hlaholské části kodexu, který byl ve Slovanském klášteře dokončen v roce 1395, ale i informace o tom, že hlaholský text je psán „slovanským“ jazykem. Druhý staročeský kolofon

z dochovaného svazku *České bible Hlaholské* nejen datuje vznik rukopisu do roku 1416, ale dokládá, že ve skriptorium působili čeští písaři: „psana tato bible ot bratři klášterskich, ale ně ot pisarzov' charvašskich“.¹⁴ Knihovna Slovanského kláštera přežila spolu s hlaholskými kodexy bez větších ztrát až do počátku 17. století, přestože od počátku husitských válek se již zde ani hlaholice ani slovanská bohoslužba nepoužívala. O existenci hlaholských knih přináší zprávy výše zmíněná *Bílejovského kronika* a *Diadochos* Bartoloměje Paprockého z Hlohól z roku 1602. Hlaholských rukopisů zdejší knihovny zřejmě využili ve 2. polovině 16. století pro své jazykové práce Řehoř Hrubý z Jelení a Matouš Benešovský-Philonomus.¹⁵ Bohužel knihovna zanikla v roce 1611 v důsledku poškození kláštera při vpádu Pasovských do Prahy. Rukopisy, které se podařilo zachránit, byly druhotně využity na knižní vazby, takže se z poměrně velké sbírky staročeských a církevněslovanských hlaholských rukopisů dochovaly pouze fragmenty.

Dosud nejlépe prozkoumanou částí hlaholského písemnictví Slovanského kláštera jsou staročeské texty, které byly v nedávné době kompletně zpřístupněny díky edičnímu úsilí Ludmily Pacnerové. Z českohlaholských památek se dochovaly části biblického překladu (tzv. *Česká bible Hlaholská*),¹⁶ úryvky *Comestora* (*Historia scholastica* Petra de Troyes),¹⁷ *Pasionálu*¹⁸ a zlomek části *Zlaté legendy* Jakuba de Voragine.¹⁹ Nejrozsáhlejší památkou českého emauzského hlaholismu je *Česká bible Hlaholská*, jeden z nejdůležitějších pramenů 2. redakce staročeského biblického překladu. Z celého souboru, který obsahoval kompletní staročeský překlad Starého a Nového zákona, se v úplnosti zachoval pouze 2. díl, zahrnující čtení od knihy Paralipomenon po Žaltář. Z dalších částí se dochovaly jen zlomky, které potvrzují, že celý soubor tří nebo čtyř kodexů zahrnoval všechny biblické knihy a byl pořízen za účelem vzdělávacím, ale nebyl užíván k liturgii. Z tohoto důvodu není nutné předpokládat, že by v předhusitském období došlo ve Slovanském klášteře při bohoslužbě k nahrazení církevní slovanštiny češtinou. Vzdělávacímu charakteru sloužil také českohlaholský překlad *Comestora*, dochovaný pouze ve zlomcích, které pocházejí z jediného kodexu. Vzhledem k tomu, že hlaholský text obsahuje přesnější znění než rukopisy psané latinkou, vyslovila L. Pacnerová domněnku, že staročeský překlad *Comestora* mohl být pořízen přímo pro potřeby Slovanského kláštera již na konci 14. století. Jednou z pravopisných inovací mladších českohlaholských textů je vedle zavedení spřežky pro hlásku ř také označování české hlásky h pomocí grafému pro cyrilské Г místo původního hlaholského grafému pro hlásku g, který je doložen ve starších českohlaholských textech, a kterého se pravidelně užívá v liturgických kodexech církevněslovanských. K českým hlaholským památkám lze také připočítat nejen známý *Emauzský hlaholský nápis* z bývalé kapitulní síně s fragmentem staročeského *Desatera*,²⁰ ale také dnes již zaniklý

8 Jako historicky nepodloženou informaci o příchodu chorvatských hlaholášů z kláštera Kosmy a Damiána na ostrově Pašman odmítl bez dalších argumentů např. L. E. HAVLÍK, *Češi a Jihoslované v minulosti*, Praha 1975, s. 72. Přesné zdůvodnění, proč z tohoto kláštera nemohli přijít do Prahy hlaholští benediktini, podal až T. GALOVIČ, který dokázal, že se zde hlaholice a slovanská bohoslužba neuváděla až do konce 14. století; srov. Tomislav GALOVIČ, *Libellus Policorion – Rogovski kartular (diploma tičko-povijesna analiza)*, Sv. I, Zagreb 2010 (rukopis disertační práce), s. 394–398.

9 H. ROTHE, *Das Slavenkloster*, s. 163.

10 Z většího množství literatury k dané problematice odkazují na nejnovější shrnutí celé problematiky v článku M. Kramaričové, srov. Martina KRAMARIČ, *Interpretacije emauzské epizode u českém i hrvaškim povijestima jezika i književnosti*, in: Marcel Černý – Kateřina Kedron – Marek Příhoda (ed.), *Prolínání slovanského prostředí*, Červený Kostelec – Praha 2012, s. 97–107. O objev chorvatskohlaholských překladů ze staré češtiny se zasloužil S. Ivšič a v nedávné době také J. Reinhart.

11 *Das vollständige Registrum Slavorum*, ed. Leander Helming – Adalbert Horcicka, Prag 1904.

12 Ferdinand TADRA, *Kanceláře a písaři v zemích českých za králů z rodu Lucemburského Jana, Karla IV. a Václava IV. (1310–1420)*, Praha 1892, s. 213.

13 Ivan HLAVÁČEK, *Z knižní kultury doby Karla IV. a Václava IV. v českých zemích*, in: Týž, *Knihy a knihovny v českém středověku*, Praha 2005, s. 270.

14 *Česká bible Hlaholská (bible Vyšebrodská)*, ed. Ludmila Pacnerová, Praha 2000, s. 517.

15 *Matouš Benešovský zvaný Philonomus, Grammatika Bohemica / Grammatika česká & knižka slov českých vyloučených*, ed. Ondřej Koupil, Praha 2003, s. 15.

16 L. PACNEROVÁ, *Staročeské hlaholské zlomky (kritické vydání)*, Rozpravy ČSAV, řada společenských věd, 96/4, Praha 1986; *Česká bible Hlaholská (bible Vyšebrodská)*, ed. L. Pacnerová, Praha 2000.

17 *Staročeský Hlaholský Comestor*, ed. L. Pacnerová, Praha 2002.

18 L. PACNEROVÁ, *Staročeský hlaholský zlomek Pasionálu sign. 1 Dc 1/19 z knihovny Národního muzea v Praze*, Listy filologické 113, 1990, s. 293–302.

19 L. PACNEROVÁ, *Staročeský hlaholský zlomek Zlaté legendy sign. 1 Dc 1/20 z knihovny Národního muzea v Praze*, Listy filologické 113, 1990, s. 303–313.

20 Václav ČERMÁK, *Emauzský hlaholský nápis – příspěvek k hlaholské epigrafice*, Slavia 74, 2005, s. 343–358.

hlaholicí psaný staročeský dedikační nápis ze 14. století, který uveřejnil Bartoloměj Paprocký z Hlohól.²¹ Z neliterárních památek, které pronikly do českého kulturního prostředí pod přímým vlivem Slovanského kláštera, stojí za připomenutí také čtyři hlaholská abecedaria, s nimiž se setkáváme v latinských kodexech českého původu ve 14. a 15. století. K nejstarším patří tzv. Divišovo abecedarium, vlepené na předešlý kodexu Gigas. Jeho pisatel byl dobře znalý hlaholského knižního písma a zřejmě pocházel buď ze Slovanského kláštera přímo, nebo z jeho okruhu. Ostatní tři abecedaria napsali písaři, kteří hlaholské písmo neovládali a litery překreslovali podle předloh. To se týká nejen Hrnčířova a Kapituliného abecedaria, ale také hlaholské abecedy dodatečně vepsané do rukopisu *České bible Hlaholské*.²²

Na rozdíl od českohlaholských památek emauzského původu zůstávaly po celé jedno století mimo odborný zájem hlaholské texty v církevní slovanštině. Do této skupiny patří kodexy přinesené z Chorvatska, ale také rukopisy, jež byly ve Slovanském klášteře buď opsány ze starších předloh, nebo zde vznikaly nově pro místní potřebu. První liturgické knihy potřebné pro slovanskou bohoslužbu si museli chorvatští mniši přinést ze své vlasti již na samém počátku svého působení v Praze, tj. v roce 1348 nebo 1349. Jednalo se především o breviář, misál a žaltář. Všechny tyto příručky jsou v poměrně velkém počtu zachovány v charvátskohlaholském písemnictví. Bohužel neexistují žádné zprávy o tom, jak a kde získával Slovanský klášter potřebné chorvatské kodexy také v pozdější době. Vyjdeme-li ze zjištění, že do charvátskohlaholského písemnictví pronikají starochorvatské překlady Husových spisů, můžeme vcelku oprávněně předpokládat, že minimálně ve 2. polovině 14. století si mohl Slovanský klášter potřebné liturgické knihy slovanské obstarávat ze senjské nebo krčské diecéze. V této souvislosti stojí za zmínku, že v charvátskohlaholském písemnictví vznikl pravděpodobně ve 12. století překlad Benediktovy řehole do církevní slovanštiny, dochovaný v jediném rukopise z poslední čtvrtiny 14. století. Nabízí se tedy otázka, zda pražský Slovanský klášter vlastnil slovanský překlad Řehole a řídil se jím, nebo se vzhledem k tomu, že podléhal jurisdikci pražského arcibiskupství, přidržoval latinského znění. Jako logičtější se nám jeví spíše druhá možnost, takže asi není nutné předpokládat, že by klášter ke svému fungování nutně potřeboval i slovanský překlad. Zcela opačná situace se objevuje u knih liturgického zpěvu. V celé charvátskohlaholské rukopisné tradici není pro období středověku ani raného novověku zachována žádná příručka tohoto druhu, přestože v novější době je hlaholský zpěv dobře doložen a dodnes sbírán, avšak podle dosavadních bádání se jedná o mladší nápěvy. Naproti tomu se ve slovanském písemnictví emauzském zachoval fragment notovaného graduálu (2. polovina 14. století; sign. Tres. I – 7m; č. 290 zl. uložený ve Strahovském klášteře), který byl zřejmě určen i pro uživatele neznalého hlaholice, protože pod notací je napsán text zrcadlově v hlaholicí a v přepisu do latinky. Rozbor notace navíc dospěl k závěru, že se jedná o nápěvy užívané v pražské diecézi ve 14. století,²³ takže v tomto případě nemůže být pochyb o českém původu této památky.

Z církevněslovanských rukopisů, které vznikly jako produkt literární a písařské činnosti Slovanského kláštera, je nutné

21 V. ČERMÁK, *Hlaholice v Diadochu Bartoloměje Paprockého z Hlohól*, *Slavia* 78, 2009, s. 247–258.

22 V. ČERMÁK, *Hlaholská abecedaria v českém prostředí*, in: Petr Nejedlý – Miloslava Vajdlová (ed.), *Cesty slov*, Praha 2012, s. 36–42.

23 J. VAJS, *Etwas über den liturgischen Gesang der Glagoliten der vor- und nachtridentinischen Epoche*, *Archiv für slavische Philologie* 30, 1909, s. 227–233.

na prvním místě připomenout hlaholskou část *Remešského evangeliáře*.²⁴ Součástí tohoto kodexu je i rozsáhlý fragment (celkem 30 folií) cyrilského rukopisu evangeliáře ruského původu z 2. poloviny 11. století s evangeliími perikopami řazenými podle církevního kalendáře východního obřadu. Tuto cyrilskou část daroval Karel IV. Slovanskému klášteře pod vlivem tehdy panující domněnky, že se jedná o rukopis psaný přímo zakladatelem Sázavského kláštera svatým Prokopem, což dokládá i českohlaholský kolofon *Remešského evangeliáře*. Není známo, jakým způsobem, kdy a odkud byl cyrilský rukopis přinesen na naše území, ale není zcela vyloučeno, že se tak mohlo stát ještě v době působení slovanských mnichů v Sázavském klášteře, takže by cyrilský evangeliář mohl představovat spojovací prvek slovanské literární tradice přemyslovských Čech 11. století s církevněslovanským písemnictvím Slovanského kláštera 2. poloviny 14. století, pro jehož potřeby byla v roce 1395 sestavena a napsána mladší, hlaholská část. Obsahem hlaholského rukopisu jsou lekce z epistol a evangelií (s výjimkami), které se četly při pontifikálních bohoslužbách v chrámu kláštera. Hlaholský text začíná perikopami na Květnou neděli a pokračuje přes hlavní církevní svátky během celého roku až do března. Na Velikonoční pondělí je zde připomenut svátek posvěcení emauzského chrámu, které se uskutečnilo během tohoto svátku 29. března roku 1372, z další svátků je to např. památka sv. Prokopa (4. července), sv. Václava (28. září), sv. Jeronýma (30. září), sv. Cyrila a Metoděje (14. února) a sv. Benedikta (21. března). Z liturgického hlediska se hlaholská část shoduje s perikopami Římského misálu a u „místních“ světců odpovídá struktuře lekcí pražského Propria.²⁵ Z jazykového hlediska hlaholská část kodexu odpovídá církevní slovanštině chorvatské redakce bez zjevných jazykových nebo lexikálních bohemismů. Podobně nevykazuje ani hlaholské písmo žádné odchylky od rukopisů charvátskohlaholských. Po dokončení hlaholského rukopisu byly obě části svázané do jednoho kodexu a celek byl ozdoben vazbou, bohatě zdobenou drahými kameny. Rukopis v klášteře přečkal husitské války, ale ve 40. letech 15. století byl husity odvezen do Konstantinopole, odkud se po pádu Byzance dostal do Francie a později byl uložen v remešské katedrále, kde jej po dlouhé době identifikoval až ruský car Petr I.²⁶

Ostatní hlaholské rukopisy v církevní slovanštině, které patřily Slovanskému klášteři, se zachovaly jen jako fragmenty jednotlivých liturgických knih (breviář, misál, žaltář, graduál a snad i rituál). V českých knihovnách bylo dosud identifikováno kolem třiceti zlomků různého rozsahu. To ale umožňuje udělat si alespoň částečnou představu o původním objemu slovanského písemnictví kláštera. Většina zlomků, které je možné zařadit do knihovny Slovanského kláštera, byla nalézána postupně od konce 18. století, dosud poslední zlomek byl objeven v roce 1999 dr. Karlem Dolistou ve vazbě knihy z knihovny kláštera premonstrátů v Milevsku. Většina nálezů byla postupně shromážděna v rukopisném oddělení Knihovny Národního muzea v Praze, kde se zformovala největší sbírka staročeských i církevněslovanských hlaholských zlomků v České republice, čítající

24 *L'Évangélaire slavon de Reims Dit: Texte du sacre*, ed. Louis Leger, Reims – Prague 1899.

25 Arnošt VYKOUKAL, *Remešský staroslovanský Evangeliář, zvaný „Texte du sacre“, s liturgického hlediska*, in: Josef Kurz – Matyáš Murko – Josef Vašica (ed.), *Slovanské studie*. Sbírká statí, věnovaných prelátu univ. prof. dr. Josefu Vajsovi k uctění jeho životního díla, Praha 1948, s. 205.

26 Heslo *Rejmskoe evangelie*, in: Kirilo-Metodievska enciklopedija III, Sofija 2003, s. 456–459.

29 fragmentů různé velikosti.²⁷ Církevněslovanské zlomky jsou dále uloženy v rukopisných fondech Národní knihovny v Praze, Strahovského kláštera, Zemského archivu v Brně a v klášteře premonstrátů v Milevsku. Specifické postavení z celého souboru má tzv. *Emauzský zlomek charvátskohlaholského žaltáře* (sing. 1 Dc 1/22)²⁸ z 1. poloviny 14. století, jenž byl přímo objeven v Emauzském klášteře v navážce klenby při stavebních úpravách r. 1952. Zlomek menšího formátu se žalmy bez liturgických poznámek pochází z rukopisu, který obsahoval žaltář, možná doplněný o písně, podobně jako např. charvátskohlaholský *Lobkovický žaltář* z roku 1359.²⁹ Rukopis žaltáře, z něhož tento fragment pochází, byl benediktiny přinesen z Chorvatska do Čech, a představuje tak svorník mezi charvátskohlaholským písemnictvím a literární činností Slovánského kláštera,³⁰ neboť představuje vůbec nejstarší dochovaný hlaholský rukopis ze studovaného souboru textů. Všechny ostatní hlaholské zlomky lze datovat do 2. poloviny 14. století, aniž by bylo možné stanovit, jednalo-li se o chorvatský import nebo o text opsaný přímo ve skriptoriu Slovánského kláštera, neboť se v jejich jazyce neobjevují žádné vlivy češtiny. Podobně ani hlaholské písmo nevykazuje žádné odchylky od rukopisů, vznikajících v té době v Chorvatsku, což se ostatně týká i rukopisů českohlaholských. Z tohoto důvodu je při rozhodování, zda jej zařadit do souboru rukopisů Slovánského kláštera, důležitým kritériem to, že hlaholský zlomek byl nalezen vlepý do rukopisu nebo tisku české proveniencí, protože tyto zlomky byly získávány z knižních vazeb, které vznikly v 1. polovině 17. století. Dosud nejstarší vazba, která obsahovala zlomek hlaholského pergamentu, pochází z roku 1618, tedy krátce po zničení knihovny Slovánského kláštera. Ze studia zlomků lze také vyčíst, že určitá skupina zlomků se objevila v různých typech knih v Praze a jejím širším okolí na farách, které v té době spravoval křižovnícký řád (např. Slivenec, Dobřichovice, Tursko, Praskolesy u Hořovic, Borotice u Dobříše). Na podobných místech jsou ostatně nacházeny také zlomky českohlaholské. S činností Slovánského kláštera velmi těsně souvisí také *Krakovský hlaholský zlomek* z poloviny 14. století, který byl do nově založeného Slovánského kláštera v Klepařích u Krakova (1390) přinesen pravděpodobně z Prahy, neboť se na založení tohoto kláštera podíleli také pražští hlaholáši.³¹ Podobně je tak prezentován také *Kasselsko-hessenský* a *Wertheimský zlomek misálu*. Zatímco u *Wertheimského zlomku* snad lze takovou možnost předpokládat,³² u *Kasselsko-hessenského zlomku* je toto řešení sporné a dosud nedostatečně objasněné.³³ Jisté je pouze to, že zlomky nepocházejí ze stejného rukopisu. Přestože také na Slovensku bylo objeveno několik českohlaholských zlomků bible a *Comestora* ve vazbách knih,³⁴ tři hlaholské zlomky v církevní slovanštině ze slovenských sbírek podle našeho názoru není možné považovat

za památky pražského Slovánského kláštera, neboť se podle dostupných informací tyto charvátskohlaholské zlomky dostaly na Slovensko v knižních vazbách prostřednictvím františkánů z jižní části Uher nebo z Chorvatska.³⁵

S relativně přehlednou situací se setkáváme u církevněslovanských textů žaltářních, z nichž se dochovalo celkem 6 různých fragmentů. Samostatnou skupinu představuje výše zmíněný *Emauzský zlomek žaltáře*, pocházející z rukopisu, který vznikl v Chorvatsku ještě před založením Slovánského kláštera. Z rukopisu 2. poloviny 14. století pochází také žaltářní zlomek sign. 1 Dc 1/9, který obsahuje začátek celého žaltáře a je psán na zvláštním pergamentu větším písmem než ostatní kodexy. Ostatní čtyři zlomky žaltáře (*Turské zl.*, sign. 1 Dc 1/4; *Karlínský zl.*, sign. 1 Dc 1/10; *Dobřichovické zl.*, sign. 1 Dc 1/12; *Borotické zl.*, sign. 1 Dc 1/13) pocházejí z jednoho rukopisu, což dosvědčují nejen kodikologické a paleografické shody, ale také to, že některé části různých fragmentů na sebe bezprostředně navazují. Tyto zlomky spojuje i to, že byly vlepány v deskách zádušních knih farních úřadů na rozličných místech v Praze a okolí, které spravoval jeden klášter křižovníků. Celkem se z tohoto žaltáře dochovalo 10 folií, a protože je text žalmů doplněn o liturgické části a paschální tabulku, můžeme předpokládat, že tento žaltář byl součástí breviáře. V jednom z *Turských zlomků* je dochována také jediná malovaná iluminace českého původu, což svědčí pro to, že rukopis breviáře se žaltářem vznikl přímo ve Slovánském klášteře.³⁶ Nelze ale jednoznačně vyloučit, že iluminace byla pořízena do kodexu přineseného z Chorvatska. Nález *Dobřichovického zlomku žaltáře* je důležitý pro naše bádání, neboť společně s ním byly ve farních knihách blízkých obcí nalezeny také zlomky *České bible Hlaholské* (sign. 1 Dc 1/1).

V českých rukopisných sbírkách se dochovalo celkem 8 zlomků hlaholských breviářů. Z rukopisů pražského Slovánského kláštera je možné vyloučit zlomek breviáře sign. 1 Dc 1/26, neboť je chorvatského původu, protože jej sňal P. J. Šafařík z vazby tištěného chorvátskohlaholského misálu z roku 1483. Přesnější údaje o původu zlomku chybí také u dnes nezvěstného *Olomouckého zlomku*, který obsahoval lekce z knihy Moudrosti čtené v září jako součást *Propria de tempore*.³⁷ Podobně nejisté je zařazení *Vusínova zlomku* (sign. 1 Dc 1/24) s perikopami První knihy Makabejské do okruhu emauzských rukopisů, neboť byl fragment objeven ve vazbě pořízené ve Vídni. Ostatní dochované zlomky (*Trutnovský zl.*, sign. 1 Dc 1/6; zlomek sign. 1 Dc 1/8; zlomek sign. 1 Dc 1/11; *Svatotomášský zl.*, 1 Dc 1/14; zlomek sign. 1 Dc 1/26) byly součástí *Commune Sanctorum*. Nelze vyloučit, že pocházejí z jednoho nebo dokonce dvou hlaholských kodexů. Zvláštní pozornost si zasluhuje *Svatotomášský zlomek breviáře*, na který podle názoru moskevského slavisty A. A. Turilova navazuje fragment breviáře ze sbírky Ruské národní knihovny v Moskvě (Muzejní sbírka č. fondu 178, sv. 8, č. 11247).³⁸

Neméně obtížná situace se objevuje při studiu zlomků hlaholských misálů. S jistotou můžeme ze souboru rukopisů

27 J. VAŠICA – J. VAJS, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního muzea v Praze*, Praha 1957, s. 399–438.

28 Všechny rukopisy citované pomocí signatury patří do rukopisné sbírky Knihovny Národního muzea v Praze.

29 Lobkovický žaltář (rukopis sign. XXIII G 67 Národní knihovny v Praze) do souboru rukopisů Slovánského kláštera nepatří, neboť se do Čech dostal koupí až v 17. století. K tomu viz V. ČERMÁK, *Emauzský*, s. 342.

30 J. KURZ, *O nově nalezeném emauzském charvátskohlaholském zlomku žaltáře*, *Slavia* 22, 1953, s. 81–104.

31 J. VAŠICA, *Krakovské zlomky hlaholské*, *Slavia* 18, 1947–1948, s. 111–137.

32 Hans BÖHM, *Das Wertheimer glagolitische Fragment*, Meisenheim am Glan 1959.

33 Jochen BECKER, *Das glagolitische Fragment der Landesbibliothek und Murhardtschen Bibliothek der Stadt Kassel*, in: Hans Bernd Harder (ed.), *Studia Slavica. Beiträge zum 8. Internationalen Slawistenkongress in Zagreb, Giessen 1981*, s. 1–30.

34 L. PACNEROVÁ, *Staročeské literární památky a charvátská hranatá hlaholice*, *Slovo* 56–57, 2008, s. 412, 413.

35 Lubor MATEJKO, *Hlaholské rukopisy na Slovensku*, in: Emil Horák (ed.), *Slovensko-chorvátske jazykové a literárne vzťahy*, Bratislava 1999, s. 149–153.

36 Karel STEJSKAL, *Kláster Na Slovanech*, Praha 1974, s. 88.

37 Zlomek původně patřil Vlasteneckému muzeu v Olomouci, jehož fondy přebralo Vlastivědné muzeum Olomouc. Bohužel se nepodařilo dosud v archivních fondech tento zlomek znovu nalézt. Text zlomku našťastí publikoval František PASTRNEK, *Chrvátsko-hlaholské zlomky Vlasteneckého muzea Olomouckého*, *Časopis Matice moravské* 19, 1895, s. 3–10, 117–123, 223–231.

38 Anatolij A. TURILOV, *Moskovský otryvok Svjatotomaševskogo breviarja*, *Slavia* 61, 1992, s. 409–418.

Slovanského kláštera vyřadit zlomek sign. 1 Dc 1/25, který P. J. Šafařík našel vlepený do vazby chorvatského tisku z roku 1660. Pochybnosti vzbuzuje také *Pešský zlomek misálu* (sign. 1 Dc 1/23), objevený ve vazbě neznámé knihy v Pešti. Za emauzský jej považoval V. Hanka v domněnku, že spolu s *Trutnovským zlomkem* oba pocházejí z jednoho rukopisu.³⁹ S jistotou můžeme podle stanovených kritérií k rukopisům Slovanského kláštera přiřadit především *Praskoleský zlomek misálu* (sign. 1 Dc 1/5), zlomek sign. 1 Dc 1/28, *Pyšeliho zlomek* z Národní knihovny v Praze (sign. XVII A 20) a nově objevený *Milevský zlomek* (bez signatury). Zdali tyto fragmenty byly součástí jednoho nebo dvou hlaholských rukopisů, je v současné chvíli nejasné. Podobně dosud nelze podat přesnější charakteristiku *Cerroniho zlomku martyrologia* ze Zemského archivu v Brně (sign. Cerr II, č. 159).

Literární činnost Slovanského kláštera se však neomezovala jen na opisování církevněslovanských rukopisů a sestavování kodexů podle hotových předloh, ale předpokládá se také aktivní zapojení do tvorby nových církevněslovanských textů. Podle některých badatelů by do nově zpracovaných církevněslovanských skladeb, jež využily starší hagiografické předlohy, mohlo být zařazeno *Oficium sv. Víta*,⁴⁰ dochované ve *Svatotomášském zlomku misálu*, nebo *Oficium sv. Cyrila a Metoděje*, které je součástí charvátskohlaholských misálů.⁴¹ Také tento výzkum může ještě v budoucnu přinést některé zajímavé výsledky, podobně jako studium charvátskohlaholských textů, které se do chorvatského písemnictví dostaly z Čech prostřednictvím tohoto kláštera.

Pokusíme-li se na základě dochovaných církevněslovanských zlomků určit počet jednotlivých rukopisů, dojdeme k závěru, že původní knihovna Slovanského kláštera mohla s jistotou vlastnit alespoň jeden žaltář neliturgického typu. Jedná se o památku, která vznikla ještě v Chorvatsku a do Prahy se dostala zřejmě hned v prvních letech po příchodu chorvatských benedikťinů. Většina žaltářních zlomků byla součástí liturgického žaltáře, jenž byl součástí breviáře, podobně jako je tomu v charvátskohlaholském písemnictví. Podobně je možné také u misálů a breviářů počítat s existencí alespoň dvou rukopisů. Neméně zajímavé by bylo zjistit, z jakého typu památky přebíral biblické lekce písař *Remešského evangeliáře*. Podrobnější informace však může přinést až pečlivý jazykový, textologický a kodikologický rozbor těchto památek a jejich vydání.

Prameny

Bohuslava Bílejovského Kronika česká, ed. Ota Halama, Acta reformationem Bohemicam illustranta VII. Studijní text ETF v Praze, Praha 2011.

Česká bible Hlaholská (bible Vyšebrodská), ed. Ludmila Pacnerová, Praha 2000.

Das vollständige Registrum Slavorum, ed. Leander Helming – Adalbert Horcicka, Prag 1904.

³⁹ Václav HANKA, *O ostatcích slovanského bohoslužení v Čechách*, Praha 1859.

⁴⁰ J. VAŠICA, *Staroslovanská legenda o sv. Vítu*, in: J. Kurz – M. Murko – J. Vašica (ed.), *Slovanské studie*. Sběrka statí, věnovaných prelátu univ. prof. dr. Josefu Vajsovi k uctění jeho životního díla, Praha 1948, s. 160.

⁴¹ Vojtěch TKADLČÍK, *K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději*, Slovo 27, 1977, s. 85–128.

L'Évangéliare slavon de Reims Dit: Texte du sacre, ed. Louis Leger, Reims – Prague 1899.

Matouš Benešovský zvaný Philonomus, Grammatika Bohemica / Gramatika česká & Knížka slov českých vyložených, ed. Ondřej Koupil, Praha 2003.

Staročeský Hlaholský Comestor, ed. Ludmila Pacnerová, Praha 2002.

CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V PAMĚTI PŘEMYSLOVSKÉHO VĚKU

Martin Wihoda

The contribution deals with the changing role of the tradition of Saints Cyril and Methodius in the memory of the hereditary Přemyslid domains and reveals that around the year 1000 the heritage of the Moimirid dynasty was revered, at the beginning of the 12th century the commemoration of Saints Cyril and Methodius was negligible, and under Přemysl Otakar II, King of Bohemia (1253–1278), this tradition became again part of the official monarchic ideology. It seems that the initial admiration can be linked to the founding activities of Duke Bořivoj, who was baptized from the hands of Bishop Methodius in Moravia; after the Great Church Schism in 1054 the Moimirid story turned into a reminder of the fate of renegades, while in the second half of the 13th century the very same tradition became proof of the right of the Bohemian lands to the own archbishop.

Key words: Middle Ages, Moravia, Memory, Monarchic ideology

Klíčová slova: středověk, Morava, paměť, panovnická ideologie

Přestože vnitřní mocenské uspořádání a nakonec i rytmus politického života dědičných přemyslovských držav určovala zejména stadická tradice, ještě kolem roku 1000 přežívala v české společnosti světlá vzpomínka na Starou Moravu. Dokazuje to myšlenkově i stylisticky vytříbený spis, který je dnes obvykle spojován s bratrem českého knížete Boleslava II. Kristiánem.¹ Ten považoval za nezbytné, opatřit své dílo rozsáhlým úvodem, v němž zaznělo, že Moravané přijali víru za časů slovutného Augustina a poté mezi sebe pozvali roditelého Řeka Cyrila, jenž „vymyslel“ nová písmena (*apices vel characteres novas comperit*), přeložil z řečtiny a latiny do slovanského jazyka (*Sclavonicam in linguam transtulit*) Starý a Nový zákon a ustanovil, aby se mše a hodinky zpívaly v obecném jazyce (*publica voce*). Po čase byl ovšem povolán do Říma, kde jej papež obvinil z porušení kanonických pravidel, a jen Cyrilova pokorná moudrost přesvědčila přítomné, že se pro nevzdělané a vzpurné Slované obvyklé zvyklosti nehodí.² Následoval slovem a písmem stvrzený (*auctoritate sua statuunt et firmant suprascripto*) kuriální souhlas, a protože se Cyril rozhodl, že vstoupí do kláštera, pokračoval v započatém díle jeho bratr Metoděj, který byl s podporou vládců Moravanů ustanoven arcibiskupem se sedmi sufragány. Šťastná léta však netrvala dlouho. Když se moci zmocnil Svatopluk, synovec onoho vznešeného knížete nebo krále (*nepos principis vel regis religiosi*), ponechal na svém lidu (*plebem populumque suum*), zda bude sloužit Kristu nebo ďáblu. Přivolal tak na zemi a její obyvatele (*pagus eis cum habitantibus incolis*) klatbu, z níž vzešly pohromy, jimiž Morava trpěla a trpí do „dnešních dnů“ (*usque in hodiernum diem*).³

Lítostivý povzdech obrátil pozornost našeho vypravěče k vltavské kotlině, kde se předkové Čechů měli oddávat modlám a žít „bez zákonů, knížete nebo pána i bez sídla“ (*sine lege, sine*

ullo principe vel rectore vel urbe). Prožili teprve ve chvíli, kdy je zkrušila morová nákaza. V nouzi se obrátili na jakousi hadačku s prosbou o dobrou radu a proroctví, a v duchu věštbý založili hrad Prahu a našli rovněž jakéhosi prozíravého a rozvážného muže Přemysla, který vzdělával půdu, a učinili jej svým knížetem, správcem a manželem oné hadačky. Tak se zbavili moru a začali do svého čela stavět vládce přemyslovské krve. Nadále však sloužili rozličným bůžkům, dokud Bořivoj nenavštívil svého knížete či krále (*ducum suum vel regem*) Svatopluka. Navzdory laskavému přijetí nemohl hodovat u stolu mezi křesťany, ale měl jako neznaboh sedět na podlaze, odkud jej pozvedl biskup Metoděj a přislíbil mu, že pokud se zřekne zlých duchů, stane jednou pánem svých pánů (*dominus dominorum tuorum efficietis*).⁴

Kristiánův příběh směřoval k jasnému závěru. Byla to pevnost ve víře, jež z českých knížat učinila dědice mojmírovských knížat, kdežto bludům propadlí Moravané se nevymanili z úpadku, který měl být dostatečným varováním pro všechny kolísající Čechy (*quorum exempla nos quoque videntur respicere*).⁵ Potud legendista, který důmyslně rozvinutým motivem přesunu moci (*translatio regni*) propletl českou a moravskou minulost do jediné historie a do základů české státnosti zasadil cyrilometodějskou tradici.⁶ Přesto se jeho výklad neujal a v průběhu 11. století ustoupil do pozadí před *Kronikou Čechů* svatovítského děkana Kosmy.⁷

Rytmus Kosmova díla již neurčovala oddanost učení Ježíše Krista, nýbrž staré pověsti české. Podle nich žili první Čechové

4 *Legenda Christiani*, kap. 2, s. 16, 18

5 *Legenda Christiani*, kap. 1, s. 16.

6 David KALHOUS, *Christian und Großmähren*, in: Pavel Kouřil (ed.), *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*. Mit einem speziellen Blick auf die großmährische Problematik. Materialien der internationalen Fachkonferenz Mikulčice 25.–26. 5. 2004, *Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 25*, Brno 2005, s. 25–33; TÝŽ, *Anatomy of a Duchy. The Political and Ecclesiastical Structures of Early Přemyslid Bohemia, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450–1450* 19, Leiden – Boston 2012, s. 193–208.

7 D. TŘEŠTÍK, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepiscetví a politického myšlení*, Praha 1968.

1 Dušan TŘEŠTÍK, *Přemyslovec Kristián*, *Archeologické rozhledy* 51, 1999, s. 602–612.

2 *Legenda Christiani (Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius)*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978, kap. 1, s. 12, 14.

3 *Legenda Christiani*, kap. 1, s. 14, 16.

v prospěšné chudobě, ale když začali toužit po majetku, skončil blažený věk a nastala doba soudců. Mezi nimi vynikal Krok, který rozhodoval spory a nalézal právo s tak velikou moudrostí, že se lid po jeho smrti ochotně svěřil do rukou jeho dcery, věšteckým darem obdařené Libuše. A tehdy došlo ke sporu mezi dvěma muži, kteří vynikali bohatstvím, rodem a správcovstvím nad jinými. V duchu dobrých mravů se obrátili na Libuši, ovšem po vynesení rozsudku si poražený začal trpce naříkat, že všechny národy mají pána, jen Čechové naslouchají ženským právním. Uražená Libuše svolila, že si lid může vybrat knížete, kterého ona pojme za manžela, nicméně varovala přítomné, že nový pán začne soudit „železnou metlou“. Čechové však „nerozumně“ trvali na svém a na druhý den, vedeni Libušiným běloušem, našli u Stadíc oráče, jemuž vydali odznaky knížecí mocí. Tak byla země spoutána zákonem a lid uveden do poddanství, přičemž Libuše v prorockém nadšení a na „úsvitu práva“ (*primordia legum quadam die*) vyzvala k založení Prahy.⁸

Pomineme-li vnitřní rozpory, kolem roku 1119 písař Kosmas pokládal knížecí vládu za nešťestí a projev lidské nedokonalosti a pýchy. Z dobových představ o společnosti si vybral svatého Augustina, který chápal moc jako trest za prvotní hříchy. Prosté nahlédnutí do kroniky ovšem prozrazuje, že svatovítský děkan nesdílel augustinovské představy beze zbytku, a že v knížeti nespatořoval pouze nutné zlo, nýbrž i záruku společenského pořádku.⁹ Připomeňme si, že kroniku otevírá sakrální, volbou knížete obnovovaná, smlouva mezi obcí Čechů a Přemyslem Oráčem, a že Kosmas ústy kněžny Libuše zdůraznil, že v časech bájně svobody sami Čechové lehkomyšlně požádali o vládcu, aby na stadickém oraništi nechal zástupce stále ještě svobodných Čechů přísahat, že se dobrovolně svěřují do rukou Přemysla Oráče, jediného knížete, soudce, správce a ochránce.¹⁰ A jaké místo ve své kronice vyhradil Moravanům?

Svatovítský děkan Moravě přiznal status pevné součásti přemyslovských držav, ale ve snaze podtrhnout konstituční význam charismatické úmluvy, odsunul ze svého pultíku jak Kristiána, tak translaci moci od Moravanů k Čechům. A jinak se tomu mělo s mojmírovským dědictvím, z něhož si Kosmas nevybral o mnoho více, než hrst porůznu roztroušených glos na okraji. Především nemohl nebo nechtěl zmlčet, že Bořivoj přijal křest z rukou „ctihodného“ biskupa Metoděje (*baptizatus est a venerabili episcopo*), a že se tak stalo na Moravě za časů císaře Arnulfa a vlády krále Svatopluka.¹¹ K roku 894 pak datoval zradu krále Svatopluka, který proti právu (*iniuste*) odepřel poslušnost císaři Arnulfovi, aby se o něco později sužován výčitkami a lítostí uchýlil do poustevny na hoře Zobor. Nepoznánu tu strávil zbytek života, zatímco jeho zemi rozchvátali Uhři, východní Němci a Poláci.¹² Že Kosmova znalosti sahaly mnohem dále, naznačuje poznámka k roku 968, kdy kníže Boleslav požádal papeže Jana XIII. o povýšení Prahy na sídlo biskupa, k čemuž náš zpravodaj doplnil, že se vyslancům dostalo vlídné odpovědi, a že jedinou starostí papeže bylo, aby se v Čechách nevyznávaly obřady sekty bulharského a ruského národa nebo

slovanského jazyka (*non secundum ritus aut sectam Bulgarie gentis vel Ruzie, aut Sclavonice lingue*).¹³

Není známo, že by kníže Boleslav lpěl na slovanské liturgii, nicméně docela dobře se mohl zaklínat cyrilometodějským dědictvím, v němž patrně spatřoval důkaz, že jeho državy již „svého“ biskupa měly, a proto vlastně nežádal po papeži nic jiného, než ustavení nového správce.¹⁴ Po roce 1054 a velkém církevním rozkolu však takto zdůvodněná žádost musela znít troufale, a sotva proto Kosmovi zazlívá, že slovanské bohoslužby shledal dobrými leda pro nějakou sektu. Odstrašujícím příkladem se mu stal rovněž osud mojmírovské říše, jejíž zkázu přímo propojil s věrolomností krále Svatopluka, který zapomněl na prokázaná dobrodiní (*inmemor beneficii*) a tasil zbraň proti svému pánu (*contra dominum suum*), císaři Arnulfovi.

Netřeba asi pochybovat, že se svatovítský děkan obracel k českým knížatům, kterým měla Svatoplukova Morava připomínat, že vazala zdobí především věrnost. A protože na počátku 12. století se zápas o „křesťanskou víru“ změnil ve vzdálenou vzpomínku, bez obav uvedl čtenáře do souřadnic zcela jiného příběhu, v němž Bořivojův křest nebo přenesení moravské koruny na rod Přemyslovců, mohly zaujmout nejvýše podružné místo. Našel přitom vnímavé posluchače a pokračovatele jak ve zdech svatovítské kapituly, tak kupodivu mezi sázavskými benediktiny, jejichž klášterem se po léta nesly slovanské bohoslužby. Nyní si vystačili s poznámkou, že první opat Prokop byl vzdělán ve slovanském písmu (*Sclavonicis litteris*), jež vynalezl a kanonicky zavedl (*inventis et statutis canonice*) nejsvětější biskup Cyril.¹⁵ Nic víc.

Obdobně se mojmírovskému dědictví vedlo na Moravě, kde se četl zejména Kosmas, jehož výklad byl přijímán s velkou vážností, neboť „mladším knížatům“ v Olomouci, Brně a ve Znojmě otevíral cestu k pražskému stolci.¹⁶ Proto se přemyslovský mýtus mohl objevit na stěnách znojemské hradní rotundy svatě Kateřiny, jejíž výzdobu si objednal kníže Konrád a v předvečer tažení na Prahu roku 1142 se takto přihlásil o svá, seniorátem a sakrální stadickou úmluvou zaručená nástupnická práva.¹⁷ Povýtce chladný poměr k cyrilometodějské tradici vyznávali rovněž v Olomouci. Zdá se, že si biskupství a dvě místní kapituly po celý středověk vystačily s jemně glosovaným výčtem správců moravské diecéze.¹⁸ Vyloučit můžeme tolik oblíbené „ztráty“, které nepřímo popírá obsah letopisu, vzniklého krátce před rokem 1150 na klášterním Hradisku.¹⁹ Původní podobu a rozvržení díla sice setřely mladší úpravy, nicméně z dílčích poznámek je patrné, že benediktini plně sdíleli zájmy přemyslovských knížat,

13 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* I/22, s. 44.

14 D. TŘEŠTÍK, *K založení pražského biskupství v letech 968–976: pražská a fezenská tradice*, in: Jaroslav Pánek (ed.), *Vlast a rodný kraj v díle historika*. Sborník prací Josefu Petráňovi, Praha 2004, s. 179–196.

15 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, s. 242–251 (Anhang I. Gründung des Klosters Sazawa), s. 242.

16 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* II/13, s. 102; III/13, s. 176.

17 Martin WIHODA, *Morava v době knížecí 906–1197*, Praha 2010, s. 186–196, 278–282.

18 D. KALHOUS, *Granum catalogi praesulum Moraviae jako pramen k dějinám Moravy v 10. století?*, *Mediaevalia Historica Bohemica* (dále jen MHB) 11, 2007, s. 23–37.

19 M. WIHODA, *Analyzy hradištsko-opatovické nebo První moravská kronika? Po stopách nekosmovského pojetí českých dějin*, in: Jiří Malíř – Radomír Vlček (ed.), *Morava a české národní vědomí od středověku po dnešek*. Sborník příspěvků z konference Češi nebo Moravané? K vývoji národního vědomí na Moravě, konané dne 28. 2. 2001 v Brně, *Disputationes Moraviae* 2, Brno 2001, s. 25–31; TÝŽ, *Morava v době knížecí*, s. 71–75.

8 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* I/3–I/9, ed. Bertold Bretholz – Wilhelm Weinberger, *Monumenta Germaniae Historica Scriptorum rerum Germanicarum, Nova series* (= MGH SRG NS) II, Berlin 1923, s. 7–21.

9 D. TŘEŠTÍK, *Kosmovo pojetí přemyslovské pověsti*, *Český lid* 52, 1965, s. 305–314.

10 D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studie ke „starým pověstem českým“*, Praha 2003, s. 101–167.

11 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* I/10, s. 22.

12 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* I/14, s. 32–34.

svých ochránců a mecenášů, což samozřejmě nijak neodporovalo příběhu kmene Čechů tak, jak jej převyprávěl svatovítský děkan Kosmas. Odtud převzali Bořivojův křest, aniž by ale dodali, že kníže přijal víru na Moravě, a strohým perem popsali také pád Staré Moravy, který nespojili se Svatoplukem, nýbrž se smrtí císaře Arnulfa. Ve zmatečně uspořádaném toku událostí však nechyběla zmínka, že onoho času Cyril s Metodějem vynalezli bulharské písmo (*inventis Bulgarorum litteris*), a že Moravanům kázali slovo Páně (*verbum dei predicaverunt Moravicis*).²⁰

Vlažný vztah olomouckých vzdělanců k mojžírovskému odkazu nelze zaměňovat s neznalostí, neboť prostá skutečnost, že roku 1063 byl moravský stolec obsazen „třetím“ biskupem Janem, obracela vědomou i bezděčnou pozornost glosátorů před rok 1000. Nepřehledné počátky moravské církve se však kanovníci pokusili uspořádat až na počátku 15. století, a přestože se jim nepodařilo sestavit historii moravského biskupství bez mezer a švů, Starou Moravu přece jen vnímali jako přirozenou součást zemské minulosti.²¹ Dílčí zápisky začínají rokem 886, kdy měl blahoslavený Cyril pokřtít krále Moravy staršího Svatopluka (*Swatopluk senior rex Moravie*) a dalšího léta měl být povýšen na velehradského arcibiskupa (*archiepiscopum Welegradensem*). V roce 891 měl Cyril přenést ostatky svatého Klimenta ze svého velehradského kostela (*de ecclesia sua Welegradensi*) do Říma, kde se o rok později vzdal svěšeného úřadu (*resignavit archiepiscopatum Welegradensem*), jehož se s Cyrilovým požehnáním ujal blahoslavený Metoděj.²² Ten pokřtí knížete Bořivoje, ale po smrti krále Svatopluka se nepohodl s jeho nástupcem, uvalil na mladšího jmenovce klatbu a opustil zemi. Do velehradského chrámu (*ad ecclesiam suam Welegradensem*) se vrátil roku 901, ovšem po šesti letech a zpusošení Moravy vojsky krále Arnulfa se odebral do Říma, kde roku 912 zemřel.²³ Moravské království se dočkalo obnovy roku 916, kdy byl na Velehrad (*apud Welegrad*) uveden Jan, první moravský biskup „po Metodějovi“, který sloužil bohoslužby v chrámu svatého Petra, někdejší metropolitním sídle (*quondam sedem metropolitanam in ecclesia sancti Petri*), plných dvacet pět let.²⁴ A kdyby snad někdo pochyboval, kde se nalézalo centrum moravské diecéze, byla k roku 1091 přičiněna poznámka, že král Vratislav povýšil kostel svatého Petra v Olomouci na biskupský, přestože moravští biskupové kázali na Velehradě, v době knížat pak v Polešovicích nebo „podle jiných“ prý v Kunovicích.²⁵

Opatrný dovětek, že se moravské církevní záležitosti spravovaly z Kunovic, napovídá, že kanovníci přinejmenším tušili, že se dávné události mohly ubírat poněkud jiným směrem. Zcela jinak, totiž se zjevnou úctou, však přistupovali k velehradské tradici, což nás přivádí k otázce, jak a proč byla vsazena do mojžírovského příběhu? K zamyšlení vybízí *Staročeská rýmovaná kronika*, kterou na počátku 14. století sestavil veršovník, jemuž se později a nedopatřením začalo říkat Dalimil.²⁶ Podle něj se na Velehradě usadil arcibiskup Metoděj, jenž byl

Rusín, sloužil slovanské mše a ve svém chrámu pokřtí knížete Bořivoje (*u Velehradě krstil Čecha prvního Bořivoje*).²⁷ Shodně smýšlel Karlův dvorní kronikář Přibík Pulkava, když Velehrad prohlásil za církevní metropoli a sídlo moravského krále Svatopluka (*caput regni Moravie civitas Welegradensis*), z něhož se vládlo Moravě, Čechám, Polsku a Rusi,²⁸ dokud se jeho jmenovec a nástupce neroztkotřil s Metodějem, a po exkomunikaci si zemi rozdělili Uhři, Rakušané a Poláci. Velehrad se měl zřítit do základů (*civitas Welegradensis diruta funditus*),²⁹ až království obnovil kníže Vratislav II. a roku 1086 je slavně přenesl do Čech.³⁰ Velehradský motiv se zamlouval také neznámému autorovi, který snad ve stejné době, tedy kolem poloviny 14. věku, pracoval na legendě *Quemadmodum ex historiis*.³¹ Na Velehradě nechal pokřtít moravského krále Svatopluka, povýšil zdejší kostel na arcibiskupský a podřídil mu sedm biskupů na Moravě, v Polsku a Uhrách.³²

Dalimilovy veršičky i odvozenou tvorbu doby lucemburské dělí od závěrečné redakce katalogu moravských biskupů celé dekády. Přesto nelze přehlédnout, že ani jedna z relací nepřesahuje kulturní obzor pozdního středověku, a právě tak se nedá pomínout, že všechny naše zpravodaje spojuje jediná historka, k níž byly přidávány dobově poplatné komentáře.³³ Osamělým bodem v řetězci dohadů tak zůstává příchod cisterciáků, kteří dorazili na místo zvané Velehrad někdy na konci roku 1205.³⁴ Skromné klášterní věno tehdy zahrnovalo polnosti na březích říčky Salašky a zpustlý kostel svatého Jana, v němž byla rozpoznána velkomoravská stavba v Modré.³⁵ Zakladatelské, kolem roku 1257 upravené privilegium³⁶ dále prohlašuje, že klášterní majetek hraničil s valem starého sídliště (*ad vallum antique civitatis*),³⁷ což by jistě mohlo povzbudit zájem cisterciáků o vzdálenou minulost. Přesto se tak nestalo, neboť Karlovi IV. připisovaná legenda o svatém Václavovi umístila křest knížete Bořivoje do velehradského kostela svatého Víta (*in civitate metropolitana Moravie Wellegradensi in ecclesia beati Viti*).³⁸ Zdrženlivý postoj velehradských cisterciáků k mojžírovské tradici může zarážet, nicméně připomeňme si ještě jednou, cyrilometodějský kult se nepěstoval ani v přemyslovské Olomouci, přestože zdejší biskupství bylo obnoveno na velkomoravských základech.³⁹ Vše se změnilo za vlády prvních Lucemburků, kdy vznikl celý soubor pozoruhodných komentářů a úvah. Vyjma *Staročeské rýmované*

27 *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila 1/25*, ed. Jiří Daňhelka – Karel Hádek – Bohuslav Havránek – Naděžda Kvitková, Praha 1988, s. 308.

28 *Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemie*, ed. Josef Emler – Jan Gebauer, FRB V, Praha 1893, s. 15–16.

29 *Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemie*, s. 17.

30 M. BLÁHOVÁ, ... *Kako jest koruna z Moravy vyšla...* „*Translatio regni*“ ve *Staročeské kronice tzv. Dalimila*, MHB 3, 1993, s. 165–175.

31 J. LUDVÍKOVSKÝ, *Latinské legendy českého středověku*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské university E18/19, 1973/1974, s. 275–276.

32 *Quemadmodum ex historiis*, ed. J. Ludvíkovský, in: MMFH II, Brno 1967, s. 289–296.

33 M. WIHODA, *Morava v době knížecí*, s. 75–78.

34 Jaroslav ČECHURA, *Příspěvek k dějinám velehradského kláštera v éře přemyslovské*, Časopis Matice moravské 100, 1981, s. 127–141.

35 CDB II, ed. Gustav Friedrich, Praha 1912, s. 370–372, č. 355.

36 Jindřich ŠEBÁNEK, *Notář Otakar 5 a nejstarší listiny oslavanské a velehradské*, Časopis Matice moravské 67, 1947, s. 263–279.

37 CDB II, s. 370–372, č. 355.

38 *Vita sancti Wenceslai auctore Carolo IV.*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH II, Brno 1967, s. 297–298.

39 Libor JAN, *Stará Morava mezi Východem a Západem*, in: Petr Sommer (ed.), *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*, Praha 2006, s. 251–264; M. WIHODA, *Morava v době knížecí*, s. 127–138.

20 *Annales Gradicensis et Opatowicenses*, ed. Wilhelm Wattenbach, Monumenta Germaniae Historica Scriptorum (= MGH SS) XVII, Hannover 1861, s. 644–645.

21 *Granum catalogi praesulum Moraviae*, ed. Joseph Loserth, Archiv für österreichische Geschichte (= AÖG) 78, 1892, s. 41–97.

22 *Granum catalogi praesulum Moraviae*, s. 63.

23 *Granum catalogi praesulum Moraviae*, s. 64.

24 *Granum catalogi praesulum Moraviae*, s. 65.

25 *Granum catalogi praesulum Moraviae*, s. 68.

26 Marie BLÁHOVÁ, *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila v kontextu středověké historiografie latinského kulturního okruhu a její pramenná hodnota*. 3. *Historický komentář*, Praha 1995, s. 280–301.

(*Dalimilovy*) kroniky se k dědictví Staré Moravy vrátila *Moravská legenda*⁴⁰ následovaná *legendou o blahoslaveném Cyrilovi*, která přiznala vztah moravského křesťanství k Byzanci, ale stále opomíjela slovanskou liturgii.⁴¹ Tu naopak zmiňuje legenda *Diffundente sole*.⁴² Ptejme se tedy proč?

Nadějnou stopu nabízí stará prokopská legenda, přesněji její olomoucký přepis z 3. čtvrtiny 13. století, v němž se lze dočíst, že opat Prokop byl skvěle vzdělán v písmu svatého Cyrila, biskupa velehradského (*slavonicis apicibus a sancto Cyrillo, episcopo Wellegradensi, quondam inventis et statutis canonice*).⁴³ A právě tato, svým způsobem „nadbytečná douška“ prozrazuje, že se o Velehradu jako církevní metropoli rozhodlo nejpozději za vlády Přemysla Otakara II. S tímto vědomím je možno číst korespondenci, kterou v předvečer druhé výpravy do Prus vedl pražský dvůr s římskou kurií.⁴⁴ Roku 1267 vystoupili rádcové českého krále s návrhem, že by tažení mohlo posílit Přemyslův vliv mezi říšskými knížaty i ve středovýchodní Evropě. Slávu pražského dvora neměly napříště šířit zbraně a diplomaté, nýbrž arcibiskupství se sídlem v Olomouci, a to proto, že na Moravě již kdysi metropole „byla“ (*licet antiquitus in Moravia sedes huiusmodi fuisse*).⁴⁵ A nezůstalo jen u prázdných proklamací. Před odjezdem do Prus vyslal Přemysl Otakar II. do Říma legaci, kterou vybavil podpůrnými důkazy, mezi něž mohly náležet právě cyrilometodějské legendy.⁴⁶

Pražský dvůr, a mnohé ukazuje na olomouckého biskupa Bruna, prozíravě potlačil roli slovanské liturgie a dosti hlasitě se dovolával zakladatelských zásluh moravských arcibiskupů Cyrila a Metoděje. Dobové zájmy českého panovníka si dále vynutily, aby se z Metoděje stal Rusín, a moravský král Svatopluk musel ovládat nejen Moravu a Čechy, nýbrž také Polsko a zejména Rus. A proč Velehrad? Snad proto, že biskup Bruno vedl rozhodčí řízení v nově vysazeném Uherském Hradišti a v průběhu šetření si mohl všimnout starých valů a jména Velehrad,⁴⁷ které ve 13. století označovalo cisterciácký klášter, jehož vliv i neposkrvněná pověst připoušťely, že se svatopetrský stolec vysloví ve prospěch českého krále.⁴⁸

Přemyslův plán nakonec ztroskotat na pragmatismu papeže Klimenta IV., jenž nechtěl zasahovat do místních zájmů a dráždit mohučského arcibiskupa, hnězdenského metropolitou nebo řád německých rytířů. Proto také 20. ledna 1268 českého krále

upozornil, že on sám přece nemůže nevědět, že je olomoucký biskup podřízen Mohuči, čímž celou žádost odkázal do patřičných mezí, byť zamítavou odpověď osladil slibem, že pokud se podaří dobýt vhodné země, osobně dohlédne na řádné projednání celé záležitosti.⁴⁹ Ve stejný den Přemysla Otakara II. ujistil, že nic nenamítá proti obnově křesťanského království na Litvě s výhradou, že se nestane bezprávi řádu německých rytířů, a že trůn přenechá osobě, která bude oddána římské církvi.⁵⁰ Poněkud jinak se papež vyjádřil 26. ledna, kdy králi přiznal svobodnou držbu v budoucnu získaných území, ovšem zdůraznil, že nesmí být porušena práva bratří špitálu Panny Marie.⁵¹ Souběžně zpravil biskupa Bruna, že pruské provincie může spravovat ve věcech spirituální,⁵² a přestože se Přemysl Otakar II. ještě pokoušel vyjednávat s řádem německých rytířů,⁵³ dosáhl jediného, totiž zajistil Velehradu čestné místo v historické paměti českých zemí.⁵⁴

Přes propast času nelze neocenit vynalézavost, s níž Přemyslůvi rádcové propojili velehradský klášter s moravskou církevní metropolí a učinili z něj kulisu zápletky, v níž šlo o přenesení koruny z Moravy do Čech. Dalimilovými rýmy oživená, Karlem IV. státně dotvořená a cyrilometodějským milénium v letech 1863 a 1885 kodifikovaná vzpomínka, nabyta trvalým opakovaním povahy téměř nezvratné jistoty, které vtiskl „pevné kontury“ objev sakrálního okrsku na sadské výšině. Jistě, svatoklimentská křížová kotva na denárech knížete Břetislava I. napovídá, že Přemyslůvci ještě v polovině 11. století znali příběh mojmírovské říše, a že jej pokládali za součást dynastického dědictví,⁵⁵ nicméně ani úctyhodná sídelní kontinuita a hluboko do 12. století přežívající kostely ve Starém Městě a jeho blízkém okolí⁵⁶ nemohou být důkazem, že se na jižní Moravě uchovaly pevně a přesně zakotvené vzpomínky (či mnohoslibně nicneříkající „povědomí“) na zakladatelské dílo soluňských bratrů.⁵⁷ Neboť jak upozornil Pierre Nora, paměť a historie nejsou synonyma. Zatímco historie je vždy neúplnou a problematickou rekonstrukcí toho, co už není, paměť se neustále proměňuje. Je otevřena vzpomínkám i zapomenutí a může být zneužita. Usazuje vzpomínku v posvátnu, může být skupinová, vícenásobná nebo naopak individualizovaná.⁵⁸ A nejinak se tomu má s cyrilometodějskou tradicí. Kolem roku 1000 měla Čechům připomínat, jaký osud čeká na bezvěrce a odpadlíky, o sto let později byl pád moravského království spojován s porušením lenní přísahy, aby na konci přemyslovského věku stejná tradice posloužila jako důkaz, že českým zemím náleží právo na vlastního arcibiskupa.

40 *Tempore Michaelis imperatoris (Legenda Moravica)*, ed. J. Ludvíkovský, in: MMFH II, Brno 1967, s. 255–269.

41 *Beatus Cyrillus*, ed. J. Ludvíkovský, in: MMFH II, Brno 1967, s. 299–303; J. LUDVÍKOVSKÝ, *Legenda Beatus Cyrillus*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity C8, 1961, s. 94–103.

42 *Diffundente sole*, ed. Lubomír Emil Havlík, MMFH II, Brno 1967, s. 249–256.

43 *Vita antiqua (Vita sancti Procopii antiqua)*, in: Václav Chaloupecký, *Středověké legendy prokopské*. Jejich historický rozbor a texty. Vydání textů dokončil, z dalších rukopisů rozmnožil a kritickým aparátem opatřil Bohumil Ryba, Praha 1953, s. 112; *Vita sancti Procopii*, ed. L. E. HAVLÍK, in: MMFH II, Brno 1967, s. 235–239.

44 Václav NOVOTNÝ, *České dějiny I/4. Rozmach české moci za Přemysla II. Otakara (1253–1278)*, Praha 1937, s. 155–162.

45 CDB V/2, ed. J. Šebánek – S. Dušková, Praha 1981, s. 98–99, č. 539.

46 M. BLÁHOVÁ, *Cyrilometodějská tradice v českých zemích ve středověku*, in: Antoni Barciak (ed.), *Środkowoeuropejskie dziedzictwo Cyrylo-Methodiańskie*, Katowice 1999, s. 135–148.

47 Miloslav POJSL, *Proměna Veligradu ve Starém Městě*, in: Luděk Galuška – P. Kouřil – Zdeněk Měřinský (ed.), *Velká Morava mezi Východem a Západem*. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference, Spisy Archeologického ústavu AV ČR 17, Brno 2001, s. 305–312; Robert SNÁŠIL, *Grad Morava*, in: L. Galuška – P. Kouřil – Z. Měřinský (ed.), *Velká Morava mezi Východem a Západem*. Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference, Spisy Archeologického ústavu AV ČR 17, Brno 2001, s. 355–364.

48 D. TŘEŠTÍK, *Vynalezení tradice aneb Velehrad*, in: TÝŽ, *Myslití dějiny*, Praha – Litomyšl 1999, s. 153–157.

49 CDB V/2, s. 98–99, č. 539.

50 CDB V/2, s. 96–98, č. 538.

51 CDB V/2, s. 100–101, č. 541.

52 CDB V/2, s. 99–100, č. 540.

53 CDB V/2, s. 60–61, č. 514; s. 102–103, č. 542.

54 M. WIHODA, *Velehradská tradice*, in: L. Galuška – P. Kouřil – J. Mitáček (ed.), *Východní Morava v 10. až 14. století*, Brno 2008, s. 129–136; TÝŽ, *Morava v době knížecí*, s. 75–81.

55 M. WIHODA, *Morava v době knížecí*, s. 116–127.

56 L. GALUŠKA, *Staré Město – Veligrad v období mezi zánikem Velké Moravy a založením Nového Velehradu – Uherského Hradiště*, in: L. Galuška – P. Kouřil – J. Mitáček (ed.), *Východní Morava v 10. až 14. století*, Brno 2008, s. 95–115; TÝŽ, *Kirchliche Architektur des großmährischen Veligrad und die Besiedlung des Machtzentrums. Funktion und Lage einzelner Bauten im Rahmen der Siedlungsstruktur der frühmittelalterlichen Agglomeration Staré Město-Uherské Hradiště*, in: Lumír Poláček – Jana Mafíková Kubková (ed.), *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle*, Internationale Tagungen in Mikulčice 8, Brno 2010, s. 161–185.

57 L. GALUŠKA, *Bylo povědomí o Svatoplukově Moravě, Veligradu a Metodějově arcibiskupství na Moravě 10.–12. století skutečně věci neznámou?*, in: Eva Doležalová – Robert Šimůnek (ed.), *Od knížat ke králům*. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky, Praha 2007, s. 50–62.

58 Pierre NORA, *Entre mémoire et histoire*, in: TÝŽ (ed.) *Lieux de mémoire I*, Paris 1984, s. 17–42.

Prameny

Annales Gradicensis et Opatowicenses, ed. Wilhelm Wattenbach, Monumenta Germaniae Historica Scriptores (= MGH SS) XVII, Hannover 1861, s. 643–653.

Beatus Cyrillus, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, s. 299–303.

Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae II, ed. Gustav Friedrich, Praha 1912.

Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae V/2, ed. Jindřich Šebánek – Sáša Dušková, Praha 1981.

Cosmae Pragensis Chronica Boemorum, ed. Bertold Bretholz – Wilhelm Weinberger, Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Germanicarum, Nova series (= MGH SRG NS) II, Berlin 1923.

Diffundente sole, ed. Jaroslav Ludvíkovský, MMFH II, Brno 1967, s. 249–256.

Granum catalogi praesulum Moraviae, ed. Joseph Loserth, Archiv für österreichische Geschichte 78, 1892, s. 41–97.

Legenda Christiani (Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius), ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978.

Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemie, ed. Josef Emler – Jan Gebauer, FRB V, Praha 1893, s. 1–326.

Quemadmodum ex historiis, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, Brno 1967, s. 289–296.

Staročeská kronika tak řečeného Dalimila, 1, ed. Jiří Daňhelka – Karel Hádek – Bohuslav Havránek – Naděžda Kvítková, Praha 1988.

Tempore Michaelis imperatoris (Legenda Moravica), ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, Brno 1967, s. 255–268.

Vita antiqua (Vita sancti Procopii antiqua), in: Václav Chaloupecký, Středověké legendy prokopské. Jejich historický rozbor a texty. Vydání textů dokončil, z dalších rukopisů rozmnožil a kritickým aparátem opatřil Bohumil Ryba, Praha 1953.

Vita sancti Procopii, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH II, Brno 1967, s. 235–239.

Vita sancti Wenceslai auctore Carolo IV., ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH II, Brno 1967, s. 297–298.

CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V LUCEMBURSKÝCH ČECHÁCH

Eva Doležalová

It seems that the Czech lands were throughout their entire history continuously aware of Sts. Cyril and Methodius' mission to Great Moravia and its meaning for the christianisation of the Czech Přemyslid state. The reign of Charles IV, King of Bohemia and Roman Emperor, was a period when the cult of these two saints experienced considerable support. It was probably then that a religious holiday of Sts. Cyril and Methodius was established and first provable centres of their reverence appeared in the dioceses of Olomouc and Prague. The foundation of Emmaus ("Na Slovanech") monastery with a privilege of Old Slavonic liturgy belongs to this period. By his support of Great Moravian traditions, Charles IV claimed allegiance to his Přemyslid roots and to the memory of adoption of Christianity from the hands of archbishop Methodius, perhaps also to the memory of transfer of rule over the Czech state from Great Moravia to Bohemia. Traces of Charles's effort are also detectable in Bohemian chronicles of 14th century.

Key words: St. Cyril, St. Methodius, Charles IV, Emmaus Monastery "Na Slovanech", chronicles, Great Moravia, High Middle Ages

Klíčová slova: sv. Cyril, sv. Metoděj, Karel IV., Emauzský klášter „Na Slovanech“, kroniky, Velká Morava, vrcholný středověk

Povědomí o působení Cyrila a Metoděje na Velké Moravě a o jejich významu pro christianizaci českého přemyslovského státu bylo zřejmě v českých zemích kontinuální.¹ Intenzita jejich kultu ale nebyla konstantní, nýbrž proměňovala se v místě i v čase. Pod náporom nových vlivů původní tradice Velké Moravy zeslábla, a namísto ní nastoupilo jen obecné povědomí o misijní činnosti soluňských bratří a o jimi zprostředkované christianizaci moravské i české společnosti. Toto povědomí bylo přirozeně mnohem silnější na Moravě než v Čechách. Podpora tradice a znalostí o velkomoravské misii a arcidiecézi byla spojena zejména s činností olomouckého biskupství, které na tradici velkomoravské arcidiecéze přímo navazovalo.

Informace o životech a díle Cyrila a Metoděje přetrvaly po celou historickou dobu zejména díky legendám.² Ty se staly součástí přemyslovské tradice o prvních křesťanských panovnících na pražském stolci. Po vymření přemyslovské dynastie po určité době nebylo jisté, zda přemyslovská tradice přežije pro další generace. Ani krátké zmatečné období po r. 1306, ani vláda Jana Lucemburského, na staré domácí tradice příliš nenavazovaly. V tomto ohledu se jeví konání Karla IV. jako mimořádně dynamické. Jemu je také obvykle připisována největší zásluha o udržení cyrilometodějského kultu. Můžeme ovšem dohledat i stopy vlivu prostředí a významných Karlových rádců, zejména biskupů a arcibiskupů.

1 K tomuto tématu existuje rozsáhlá literatura. Cituji zde alespoň základní práce: Jaroslav BŮHM et al., *Velká Morava. Tisíciletá tradice státu a kultury*, Praha 1963; Luděk Galuška – Pavel Kouřil – Zdeněk Měřínský (ed.), *Velká Morava mezi východem a západem = Grossmähren zwischen West und Ost*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 17, Brno 2001; Dušan TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001; TÝŽ, *Pačátky Přemyslovců*, Praha 1997; Petr SOMMER – D. TŘEŠTÍK – Josef ŽEMLIČKA, *Přemyslovci – budování českého státu*, Praha 2009; D. TŘEŠTÍK – J. ŽEMLIČKA – ZOE OPAČÍČ, *Bohemia and Moravia*, in: Nora Berend (ed.), *Christianization and the rise of Christian monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, Cambridge 2007.

2 Také literatura věnovaná hagiografickým textům o sv. Cyrilovi a Metodějovi je značně široká. Zmiňuji zde alespoň základní ediční řadu MMFH II. Významným pramenem je v této souvislosti také text z 10. století, tzv. *Kristiánova legenda o životě sv. Václava*, která zahrnuje významnou pasáž o přijetí křtu knížetem Bořivojem na Velké Moravě z rukou arcibiskupa Metoděje, viz: *Legenda Christiani. Passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmille, avae eius*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978.

První otázka, kterou si musíme položit, je, zda Karel IV. skutečně chápal kult Cyrila a Metoděje jako součást dějin českého království a důležitý prvek přemyslovské tradice, na kterou chtěl cílevědomě navazovat. Jednalo se přitom jen o snahu zdůraznit slavnou iniciálu přemyslovského a lucemburského středověkého státu – přijetí křesťanství z velkomoravského prostředí – nebo to byl vědomý pokus přímo navázat na tradici velkomoravského státního útvaru? Kdo všechno měl vliv na osobnost budoucího krále a císaře Karla, a kdo Karlovi dokázal vštípit význam přemyslovského příběhu, včetně epizody o počátku křesťanství na Moravě i v Čechách? Odpovědi na tyto otázky nejsou jednoduché a jednoznačné. Při prvním pohledu se zdá, že stačí poukázat na Karlovo vzdělání a jeho diplomatické schopnosti. Brzy pochopil, že chce-li ve své zemi uspět, musí se k předchozí dynastii přihlásit nejen svým původem po matce, přemyslovské princezně, ale také tím, že přijme domácí tradici a spojí ji s lucemburským rodem.³ To bylo nasnadě zejména v případě kultu hlavního zemského patrona, svatého Václava. Zde také dosáhl Karel největšího úspěchu a sv. Václav začal být díky jeho úsilí uznáván nejen jako patron českého království, ale také jako říšský světec.

Cyriľometodějská tradice však byla na počátku Karlovy vlády soustředěna především do olomoucké diecéze, která byla, jak se domníváme, centrem původního působení velkomoravské misie a jádrem velkomoravského státního útvaru. O tuto tradici se významně zasloužili olomoučtí biskupové, kteří se k tradici velkomoravského arcibiskupství hlásili už z titulu své funkce. V mladší době se centrem kultu stal samozřejmě Velehrad a tamější cisterciáci. Otázkou zůstává, zda tato tradice v době vrcholného středověku před Karlem byla i mimo Velehrad a olomoucké biskupství stále ještě prožívána jako úcta ke světcům, např. ve smyslu poutí nebo kultu v městském prostředí, nebo existovala už jen na úrovni odvolání na legendární předchůdce. Zatímco

3 Eva DOLEŽALOVÁ, *Přemyslovská tradice v lucemburské době*, in: P. Sommer – D. Třeštík – J. Žemlička (ed.), *Přemyslovci. Budování českého státu*, Praha 2009, s. 530–540.

na Moravě, resp. v olomoucké diecézi můžeme cyrilometodějský kult předpokládat, v pražské diecézi je v době vrcholného a pozdního středověku hůře doložitelný. Nijak přitom nezpochybňuji, že po celý středověk existovalo přímé povědomí o christianizaci Čech z velkomoravského prostředí. Většina legend o českých světcích, zejména o sv. Ludmíle a sv. Václavu, obsahovala text o křtu Bořivoje a Ludmily arcibiskupem Metodějem na Velké Moravě. Texty těchto legend pak byly často přebírány autory kronik a dalších textů.⁴

Vraťme se nyní ke Karlovi. Nevíme přesně, odkud pochází počátek jeho zájmu o Velkou Moravu. Existuje názor, k jehož stoupcům patřil i Dušan Třeštík, že mladý český princ a moravský markrabě Karel se setkal s úctou k Cyrilovi a Metodějovi a s odkazy na velkomoravskou tradici při svých pobytech na Moravě na počátku své politické kariéry, tedy někdy v letech 1333–1346. Přímé doklady ale chybějí. Nepřímým dokladem je např. Karlova žádost k papeži Klimentu VI. o povolení založit konvent se slovanským ritem, které papež v květnu roku 1346 vyhověl a o rok později, v listopadu 1347, vydal souhlas k založení kláštera při kostelu sv. Kosmy a Damiána v Praze v Podskalí.⁵ Dodnes se nepodařilo objasnit, proč Karel argumentoval ve své první žádosti potřebou liturgie ve slovanském jazyce k obrácení schizmatiků a nevěřících, kteří nejsou schopni sledovat bohoslužbu v latině.⁶ Ve druhé Karlově žádosti už se pouze uvádí, že v konventu budou mniši sloužit liturgii ve slovanském jazyce k počtě sv. Jeronýma. Zmínka o potřebě zavedení slovanského jazyka k obrácení pohanů je možná jen citací legend o životě sv. Konstantina a Metoděje, které obsahují obhajobu užití slovanského jazyka ve velkomoravské liturgii před tehdejšími papežem. Nikde později se v Karlově diplomatické korespondenci tento argument už neobjevil. Jak konstatuje Vladimír Cinke: „Karlovi IV. nelze předkládat úmysl využít slovanské liturgie k misijnímu působení navenek. [...] K fundaci došlo [...] spíše pro potřeby domácí politiky panovníka, jenž se tak [...] hlásil ke svému po matce českému původu [...]“⁷

Založení Emauzského kláštera osazeného mnichy z Dalmácie bylo pouze začátkem Karlova příznání k velkomoravskému odkazu. V týchž Emauzích byl poté vybudován reprezentativní konventní kostel, zasvěcený Panně Marii, sv. Jeronýmovi, Cyrilu, Metodějovi, Vojtěchovi a Prokopovi. O Velikonocích 29. března 1372 byl slavnostně vysvěcen pražským arcibiskupem Janem Očkem z Vlašimi. O činnosti emauzského scriptoria byla už zpracována řada studií, a proto se zde o ní podrobněji nezmiňuji.⁸

4 František GRAUS, *Velkomoravská říše v české středověké tradici*, Československý časopis historický 11/ 3, 1963, s. 289–305; David KALHOUS, *Vrcholné středověké tradice o Velké Moravě. K instrumentalizaci historické tradice* [online], *Studia mediaevalia Pragensia* [cit. 18.3.2014]. Dostupné z: <http://praha5.ff.cuni.cz/smp/?q=node/136>.

5 *Monumenta vaticana res gestas bohemicas illustrantia. Tomus I, Acta Clementis VI. Pontificis romani. 1342–1352*, ed. Ladislav Klicman, Praha 1903, č. 653, s. 389–390 (9. května 1346); *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Pars 5 (1346–1355), Fasciculus 2 (1346–1350)*, ed. Jiří Spěváček, Praha 1960, č. 257, s. 135–136 (21. listopadu 1347).

6 Listina z 9. 5. 1346 doslova uvádí: „[...] Cum autem sicut huiusmodi insinuatio subiungat, in confinibus et circa partes regni Boemie, que de eadem lingua et vulgari existunt, sint multi scismatici et infideles, qui cum eis sacra scriptura latine dicitur, exponitur vel predicatur, nec intelligere volunt nec commode ad fidem christianam possunt converti [...]“ K tomuto tématu také Vladimír CINKE, *Slovanské prvky v kronice Marginalové*, in: Jan Petr – Sáva Šabouk (ed.), *Z tradic slovanské kultury v Čechách*, Praha 1975, s. 135–136.

7 V. CINKE, *Slovanské prvky*, s. 136.

8 Odkazují zde alespoň na sborníky J. Petr – Sáva Šabouk (ed.), *Z tradic slovanské kultury v Čechách*, Praha 1975; Klára Benešková – Kateřina Kubínová (ed.), *Emauzy. Benediktinský klášter Na Slovanech v srdci Prahy*, Sborník statí věnovaných znovuo-tevření chrámu Panny Marie a sv. Jeronýma benediktinského kláštera Na Slovanech, Opatství Emauzy 21. 4. 2003, Praha 2007. Tamtéž je citována i další literatura.

Velkolepé založení benediktinského konventu v Emauzích však nebylo jediným důsledkem Karlova zájmu o velkomoravské světce. Jeho významným dokladem jsou písemná ustanovení svátku obou věrozvěstů v synodálních statutech. V olomoucké diecézi možná došlo ke kodifikaci svátku už v r. 1349. Tehdejší tamní synodální statuta vydaná za Jana VII. Volka a datovaná 1349 uvádějí Cyrila a Metoděje v rubrice mezi těmi, jejichž ostatky mají být uctívány, a nadto jsou označeni jako patroni „naší“ (tj. olomoucké) diecéze.⁹ O šedesát let později, r. 1413, byl za biskupa Václava Králíka z Buřenic záznam v olomouckých synodálních statutech dále upřesněn, a to tak, že ke všem svátkům zavedeným Arnoštem z Pardubic pro pražskou arcidiecézi byly v olomoucké diecézi připojeny ještě svátky Navštívení Panny Marie a svatých patronů Cyrila a Metoděje, které mají být slaveny duchovními i lidem.¹⁰ Statuta pražské arcidiecéze ustanovila svátek Cyrila a Metoděje až v době vlády třetího Lucemburka na českém trůně, Václava IV.¹¹ Tato statuta jsou datována k létům 1393–1394 a příslušný zápis uvádí, že svátek byl stanoven na čtvrtý den před svátkem svatého Řehoře, tedy na 9. března.¹² Je ovšem nutno dodat, že zavedení nových kultů, např. přijetí sv. Zikmunda nebo sv. Prokopa za zemské patrony, se nemuselo hned projevit v pramenech církevní správy. Pouze jediný rukopis ze všech dochovaných synodálních statut olomoucké diecéze ukládá úctu ke sv. Prokopovi, a kult sv. Zikmunda není v olomouckých pramenech explicitně zmíněn vůbec.¹³ Zdá se také, že nově zaváděné nebo obnovované kulty světců nebyly přijímány v celé pražské arcidiecézi stejně horlivě. V některých oblastech byl nový kult sice znám, ale nebyl příliš rozšířen. Svou roli přitom mohla hrát také samostatná politická správa olomoucké diecéze, jejíž hranice se v podstatě kryly s hranicemi moravského markrabství.

Z dochovaných písemných i hmotných pramenů se tedy zdá, že nejvyšší intenzity doznal rozvoj kultu Cyrila a Metoděje až ve 2. polovině 14. století, spíše pak až od poloviny 60. let. Svou roli přitom mohla hrát Karlova taktika při obsazování biskupských a arcibiskupských postů. Druhý pražský arcibiskup Jana Očko z Vlašimi až do r. 1364 působil jako olomoucký biskup a po svém příchodu do Prahy s sebou pravděpodobně přinesl vliv Moravy do pražského centra. Snad někdy v této době se také svátek věrozvěstů dostává poprvé do olomouckých misálů.¹⁴ V pražských liturgických písemnostech se poprvé

9 Pavel KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, *Práce Historického ústavu AV ČR, Editiones*, sv. 2, Praha 2003, s. 145–172; zde s. 153 a 159. Předpoklad o ustavení svátku moravských věrozvěstů již k r. 1349 je ale relativizován tím, že zmínka o jejich svátku je uvedena pouze v jediném rukopise statut, resp. jejich přepise z konce 14. století. Úctu k ostatkům sv. věrozvěstů a jejich označení za patrony diecéze je možné dohledat v několika rukopisech statut, ale i jejich datace je pravděpodobně mladší než polovina 14. století. Nejstarší z těchto rukopisů podle P. Krafla pocházejí až z 2. poloviny tohoto století.

10 P. KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze*, „De celebratione festivitatum“, s. 180.

11 Jaroslav V. POLC – Zdeňka HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002, s. 262.

12 „Item Cirilli et Metodii festum quarta die ante festum Gregorii semper est celebrandum cum IX leccionibus.“, viz předchozí pozn. č. 5. Důvody stanovení svátku právě na den 9. března nejsou dosud jasné. Termín neodpovídá datu smrti ani jednoho ze světců, ani jiné historicky známé události vztahující se k velkomoravské misii.

13 P. KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze*, s. 153, pozn. „of-of“. Podle zjištění P. Krafla je svátek českého patrona sv. Prokopa uveden opět pouze v jediném rukopise statut z r. 1349, dochovaném v přepise z konce 14. století. Vedle sv. Prokopa je v tomto rukopise uveden také svátek sv. Ludmily a upřesněn svátek sv. Václava („translatio sancti Wenceslai“). Snad by bylo možné na základě těchto zjištění uvažovat o výraznějším vlivu pražské arcidiecéze na vznik tohoto rukopisu, jehož původ jinak není jednoznačně zařaditelný.

14 *Missale Olomucense scriptoris Stephani notis musicis instructum*, sign. M III 6, Vědecká knihovna v Olomouci, fol. 308v–319v (De patronis). Na fol. 309r jsou zde mezi patrony uváděni mj. i sv. Václav, Prokop, Cyril a Metoděj a Ludmila. Vznik rukopisu je kladen na přelom 14. a 15. století.

jejich svátek uvádí až v rukopise z poslední pětiny 14. století, což by chronologicky spadalo do doby třetího pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna a vlády třetího Lucemburka, Václava IV.¹⁵ Od počátku 15. století je svátek Cyrila a Metoděje i v pražských misálech zachytitelný v podstatě kontinuálně. V 1. třetině 15. století je pak jejich svátek dopisován do kalendárií různých církevních institucí (především řádových) a Cyril a Metoděj se objevují v litaniích mezi českými světcí. Nejčastěji se přitom vyskytují zápisy o svátku Cyrila a Metoděje v liturgických knihách premonstrátského a cisterciáckého řádu. V případě posledně jmenovaného řádu by to snad mohlo souviset i s narůstající úctou k oběma světcům, šířenou z velehradského konventu. Často se přitom jednalo o starší rukopisy, do kterých byl svátek moravských věrozvěstů dodatečně vepsán.¹⁶ Dochovaly se také zprávy o kázání k jejich svátku. Jejich legendy byly včleněny do českého překladu *Zlaté legendy*.¹⁷ Zachoval se také rukopis, údajně pocházející z roudnického augustiniánského kláštera, nadepsaný jako dílo Bernarda Gui, o svátcích světců, ve kterém je uveden i text ke svátku sv. Cyrila a Metoděje s přípisem „*beatus Cyrillus et Metudius, fratres germani de Alexandria Grecie et sclavonice lingve venerunt ad terram Moravie*“.¹⁸ Doplnění svátku moravských věrozvěstů do bohoslužebné literatury pokračovalo ve větší intenzitě i v době výrazně mladší, jak o tom svědčí např. přípis ze 17. století ve svatojiřském breviáři, který samotný pochází ze 13. století.¹⁹ Svátek Cyrila a Metoděje je přitom uváděn buď mezi zemskými patrony, nebo častěji „jen“ ve výčtu církevních svátků k měsíci březnu mezi dalšími významnými zemskými svátky, jako byla např. translace sv. Václava. I v této době se často jedná o písemnosti pocházející z premonstrátského či cisterciáckého prostředí, což ale může být dáno také tím, že řádové písemnosti jsou dochovány úplněji než např. písemnosti pražské kapituly.

Svátek Cyrila a Metoděje (9. března) slavila i pražská univerzita, stejně jako svátky všech zemských patronů a dalších významných světců. Univerzitánům v těchto dnech odpadaly veškeré disputace. Záznam o svátku Cyrila a Metoděje se zachoval v kalendáriu děkanské knihy artistické fakulty, je ale možno předpokládat, že svátek platil pro celé vysoké učení. Nejstarší záznamy v tomto rukopise pocházejí z r. 1367.²⁰ Vysoké učení

15 Jedná se o rukopisy *Missale dioecesis Pragensis*, sign. XIV B 8, Národní knihovna České republiky, fol. 180v–181r (rukopis je datovaný na skloněk 14. století) a *Missale Pragensis dioecesis*, sign. I A 46, Národní knihovna České republiky, fol. 146r–146v (rukopis byl sepsán přibližně v polovině 15. století). Na rozdíl od olomouckého misálu obsahují oba pražské misály i svátek sv. Zikmunda.

16 Jako příklad je možné uvést alespoň: *Graduale cisterciense*, sign. M II 87, Vědecká knihovna v Olomouci, fol. 128v. V Čechách je takovým dokladem *Missale monasterii Chotěšoviensis*, sign. XIV C 3, Národní knihovna České republiky, fol. 203r. Rukopis patřil ženskému premonstrátskému klášteru v Chotěšově a byl sepsán kolem poloviny 14. století; svátek Cyrila a Metoděje byl do něho opět vepsán mladší pisařskou rukou.

17 *Legenda aurea sanctorum*, sign. 42 D 36, Národní knihovna České republiky, fol. 92v–93r. Tisk této verze *Zlaté legendy* pochází z r. 1495. Vyprávění o věrozvěstech je uvedeno jako *Zywoť swatych Chry a Strachoty*.

18 *De festivitatibus ecclesiasticis (praecipue vitae sanctorum)*, sign. XV A 12 Národní knihovna České republiky, fol. 129r. Rukopis, který vznikl na počátku 15. století snad v Roudnici nad Labem, obsahuje na citovaném foliu život obou světců. Vedle toho je v rukopise zároveň obsaženo také kalendárium, kde jsou mezi českými zemskými patrony uvedeni k datu 9. března Cyril a Metoděj.

19 *Breviarium monasterii s. Georgii in castro Pragensi*, sign. XIII B 9, Národní knihovna České republiky, fol. 260v.

20 *Liber decanorum facultatis philosophicae universitatis Pragensis, ab anno Christi 1367. usque ad annum 1585: e codice membranaceo illius aetatis nunc primum luce donatus*, Monumenta historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis I, Pragae 1830–1832, Martius (nepaginováno). Svátek věrozvěstů byl zapsán do kalendáře asi na počátku 15. století. Jistou zajímavostí je, že ve starším kalendáriu zapsaném v univerzitních statutech z 2. poloviny 14. stol. není svátek Cyrila a Metoděje vůbec zachycen. Viz dále *Statuta Universitatis Pragensis nunc primum publici juris facta*, ed. Antonín Dittrich – Antonín Ferdinand Spirk, Monumenta historica universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis III, Pragae [1848].

zařadilo svátek Cyrila a Metoděje ke třem dalším významným březnovým svátkům, a to k přenesení sv. Václava a ke svátkům Tomáše Akvinského a zvěstování Panny Marie. V souladu s politikou Karla IV. a snad i univerzitního kancléře, pražského arcibiskupa Jana Očka z Vlašimi, tak univerzita respektovala sv. Cyrila a sv. Metoděje na úrovni svátků zemských patronů. Nevyučovalo se ani ve dnech sv. Zikmunda, sv. Prokopa či sv. Ludmily.

Konec 14. století a počátek století následujícího je také dobou vzniku oltářů zasvěcených soluňským bratřím. V pražské katedrále je takový oltář doložen k r. 1404,²¹ je však pravděpodobné, že první oltáře byly vybudovány už v době episkopátu Jana Očka z Vlašimi, a to jak v Olomouci, tak i v Praze, tedy v 60. letech 14. století. Pravděpodobně při této příležitosti došlo také ke zhotovení relikviáře pro pražský kostel. Připomeňme znovu, že rok 1372 je datem vysvěcení konventního chrámu v Emauzích.

Zastavme se ještě na chvíli u úcty k „fyzickým“ ostatkům světců. Bohužel, v důsledku dramatického vývoje událostí v Čechách v 15. století i v následujících stoletích, je hmotných dokladů velmi málo. Přestože se hrob sv. Metoděje, pokud vím, dodnes stále hledá, existuje několik dokladů o existenci jeho středověkých relikvií.²² Zpráva, která se přímo vztahuje k lucemburské éře, a to ke Karlu IV., pochází z r. 1368.²³ Tehdy byla v inventáři svatovítského pokladu poprvé zmíněna monstrance s ostatky sv. apoštolů Cyrila a Metoděje, zhotovená ze zlaceného stříbra a křišťálu, na noze zdobená dvánácti kamejemi, na vrchní straně dalšími šesti kamejemi a soškou anděla. Stejná monstrance je znovu uvedena v inventáři z r. 1387.²⁴ Mladší zprávy o ní už neexistují. Dalším cyrilometodějským předmětem, který patřil do svatovítského pokladu, byla až stříbrná poprsní socha sv. Cyrila, zhotovená na samém sklonku 17. století (1698/9) na náklady pražského arcibiskupa Jana Josefa Breunera.²⁵ Nejednalo se ovšem už o relikvii. Arcibiskup tehdy nechal zhotovit soubor celkem čtyř soch zemských patronů, a to Václava, Vojtěcha, Víta a Cyrila. Velkomoravského misionáře zahrnul do sestavy zřejmě proto, že sám před příchodem do Prahy působil jako olomoucký biskup. Jeho donace však měla pikantní pointu – na zhotovení těchto soch použil staré kapitulní stříbro a zlomky, navíc pak r. 1707 právě Cyrilovi někdo ukradl stříbrnou berlu. Od té doby sochy měly být dobře hlídány.

Vraťme se ale ještě ke koncepci Karla IV. Někteří současní historici zdůrazňují a dokládají, že přemyslovská dynastie se považovala za politické dědice velkomoravské říše. Pro Karla, který na přemyslovskou tradici navázal, však už byla podstatnější křesťanská misijní činnost Cyrila a Metoděje, ve které viděl počátek křesťanství na Moravě a v Čechách. Proto také ustavení

21 Wacław Wladiwój TOMEK, *Základy starého místopisu pražského*, Praha 1872, s. 112–119. Oltář byl podle Tomkovy identifikace umístěn v prostoru presbyteria vedle oltáře sv. Klimenta.

22 Vojtěch SAMEC, *Ostatky svatých Cyrila a Metoděje nalézající se v Československu*, Sborník velehradský 1992, s. 49–59. Ostatky sv. Cyrila (Konstantina) se do Čech dostaly z Říma pravděpodobně zásluhou Karla IV. Ve svatovítském pokladu se uvádějí jmenovitě vedle relikviáře i jeho ostatky (viz dále). Ostatky sv. Metoděje nejsou zmiňovány samostatně, většinou se jedná o relikviář obou světců, s tím, že není zřejmé, zda jsou v něm přítomny také ostatky obou.

23 Antonín PODLAHA – Eduard ŠITTLER, *Chrámový poklad u sv. Víta v Praze. Jeho dějiny a popis*, Praha 1903, s. 27. Monstrance je poprvé uváděna v soupise z r. 1368, pořízení vlastního předmětu je obvykle datováno k r. 1365.

24 *Tamtéž*, s. 32.

25 *Tamtéž*, s. 212.

sváteků soluňských bratří zřejmě patřilo do koncepce Karlovy domácí, eventuálně i zahraniční politiky. Doklady ve prospěch tohoto tvrzení nalézáme také v kronikách a legendách Karlovy doby. Komplikovanější, a ne tak jednoduše vysvětlitelný, je Karlův vztah ke slovanskému jazyku v liturgii. Tradice užití staroslověnštiny v liturgii je zmíněna v písemnictví doby Karlovy ještě dvakrát. Poprvé to bylo v *kronice Přibíka Pulkavy z Radenína* (z 3. čtvrtiny 14. století), který do svého vyprávění včlenil i příběh o Cyrilovi u papeže v Římě, včetně jeho žádosti o povolení slovanského bohoslužebného jazyka.²⁶ Právě Přibíkova kronika byla snad nejvíce inspirována Karlovými osobními plány na vytvoření konzistentního obrazu českých dějin a tradic. Uvádí se, že Karel se podílel na výběru informací a zdrojů pro kroniku, dokonce snad měl i do přípravy kroniky přímo zasahovat. Obdobně tomu bylo i v případě druhé zmínky ve světové *kronice Itala Giovanniho Marignoly*.²⁷ Protože kronika vznikala na zadání císaře, dá se předpokládat, že i pro tohoto autora byly panovníkem předvybrány určité prameny a určitá témata. Povědomí o moravské tradici a přijetí křesťanství z rukou arcibiskupa Metoděje měli i další kronikáři Karlovy doby, např. opatovický opat Neplach, který ale omezil své líčení jen na akt křtu knížete Bořivoje.²⁸

Jak Přibík, tak i Marignola, pro svou práci využívali nejen starších českých kronik, ale také legend. U Přibíka je zjevná inspirace václavskou legendou *Diffundente sole* a snad také mladší legendou o sv. Václavu (*Crescente religione christiana*), připisovanou samotnému Karlu IV. Sepsání posledně jmenované legendy je datováno přibližně k r. 1358.²⁹ Propojení života sv. Václava s Velkou Moravou bylo pro Karla asi tím nejpodstatnějším bodem, který chtěl zvýraznit. Křesťanství se dostalo už dědovi a bábě sv. Václava, českého zemského patrona a prapředka Karla IV., a to přímo od velkomoravského arcibiskupa Metoděje. Karel tím uznal Metoděje společně s Cyrilem za počátek křesťanského knížectví a království na českém území. Stejně motivy z legend, totiž vyobrazení knížete Bořivoje u arcibiskupa Metoděje a křtu sv. Ludmily sv. Metodějem, použil Karel IV. také v koncepci výmalby stěn schodiště velké věže na Karlštejně, vedoucího ke kapli sv. Kříže, legendistickými cykly o sv. Ludmile a Václavovi.³⁰ Vznik těchto fresek je kladen na počátek 60. let 14. století a kryje se tak s dobou zintenzivnění zájmu o oba soluňské bratry za arcibiskupa Očka z Vlašimi.

Bohužel se nepodařilo prokázat, že oživení kultu Cyrila a Metoděje ve 14. a 15. století významně ovlivnilo formy zbožnosti širších vrstev. Na rozdíl např. od kultu sv. Zikmunda, kterému věnoval Karel intenzivní osobní pozornost, a který se záhy dočkal recepce, byť krátkodobé, i v městském prostředí, se Cyril a Metoděj v českém ani moravském městském prostředí příliš velkého ohlasu nedočkali, a to např. ani v tom, že by jejich jména byla inspirací pro rodiče při křtu dětí. V ordinančních seznamech pražské diecéze z let 1396–1415, asi největším souboru

26 *Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemiae*, ed. Josef Emler – Jan Gebauer, in: FRB V, Praha 1893, s. 16–17.

27 *Johannis de Marignolla Chronicon*, ed. J. Emler, in: FRB III, Praha 1882, s. 528–529.

28 *Johannis Neplachonis, abbatis Opatovicensis Chronicon*, ed. J. Emler, FRB III, s. 461–462.

29 *Die St. Wenzelslegende Kaiser Karel IV. Einleitung / Texte / Kommentar*, ed. Anton Blaschka, Praha 1934 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 14).

30 Kol. autorů, *Karlštejn a jeho význam v dějinách a kultuře*, Praha 2010.

mužských jmen pražské diecéze té doby, je totiž zapsán pouze jediný Metoděj (Metudius Georgii) z Malče a jediný Konstantin (Constantinus Jaxini) z Plzně.³¹ Pro olomouckou diecézi žádný obdobný soubor nemáme.³²

Závěrem můžeme s trochou nadsázky konstatovat, že tradice a kult moravských věrozvěstů byly v polovině 14. století znovu objeveny. Od 60. let téhož století se pak jejich intenzita ještě zvýšila. Nelze tvrdit, že by se o misijní činnosti Cyrila a Metoděje do té doby nevědělo, protože řada svatováclavských a ludmilských legend, včetně např. příslušných částí *Dalimilovy kroniky*, hovoří o křtu přemyslovského knížete Bořivoje Metodějem. Otázka je, zda by se kult obou světců rozvinul ve stejné míře bez spoluúčasti Karla IV., tj. zda by role samotných olomouckých biskupů byla dostačující. Pravděpodobně nikoliv. Přijmeme-li teorii o významném ovlivnění mladého moravského markraběte na počátku jeho vlády velkomoravským odkazem, byly jeho další kroky tímto směrem logické a dobře pochopitelné. Prvním krokem bylo už zmíněné založení kláštera „Na Slovanech“. Vlastní kult obou světců pro celé území českých korunních zemí ale pochází až z poslední třetiny 14. století. Je pravděpodobně, že Karel své syny vychoval k uznání zemských tradic, takže kulty zemských patronů a dalších světců byly pak pro oba, Václava i Zikmunda, závazné. Václav IV. v otcově úsilí pokračoval, Zikmundovi už taková aktivita umožněna nebyla. Ještě na sněmu v Čáslavi r. 1421 se však odvolával svým listem na staré tradice českého království a zemské světky, i když měl přítom na mysli především svatého Václava. Nasnadě je také otázka, zda byli Cyril a Metoděj už ve 14. století uznáni za zemské patrony. Odpověď není jednoznačná. Zatímco olomoucká diecéze se k těmto světcům jako patronům diecéze přihlásila snad už r. 1349, v pražské diecézi k tomu možná explicitně nedošlo. Karel IV. a jeho lucemburští nástupci je považovali za významné osobnosti a světky, ale do „českého nebe“ je už nestačili zařadit. Jejich postavení tak zůstalo tak říkajíc v půli cesty. Na mnoha vyobrazeních a výčtech zemských patronů té doby tak český stát i nadále zastupuje jen známá šestice: Vít, Vojtěch, Václav, Ludmila, Prokop a Zikmund.

Nevydané prameny

Vědecká knihovna v Olomouci, sign. M III 6

Vědecká knihovna v Olomouci, sign. M II

Národní knihovna České republiky, sign. XIV B 8

Národní knihovna České republiky, sign. I A 46

Národní knihovna České republiky, sign. XIV C 3

Národní knihovna České republiky, sign. 42 D 36

Národní knihovna České republiky, sign. XV A 12

Národní knihovna České republiky, sign. XIII B 9

31 Eva DOLEŽALOVÁ, *Svěcení pražské diecéze 1395–1416*, Praha 2010, včetně databáze na CD.

32 Výskyt jména Cyril a Metoděj v dalších pramenech sériové povahy, jakými jsou např. matriky univerzit či prameny církevní správy, obsahují tato jména jen zcela sporadicky. V pražských pramenech se žádný takový student ani mistr univerzity nevyskytuje, zato v matrice krakovské univerzity se podařilo dohledat tři záznamy o jistých Cyrilech. Viz: Izabela SKIERSKA – Antoni GASIOROWSKI – Tomasz JUREK, *Metrika czyli album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509–1551*, Warszawa 2010. Za tuto informaci děkuji panu prof. Zdeňku Měřínskému.

Vydané prameny

Die St. Wenzelslegende Kaiser Karel IV. Einleitung / Texte / Kommentar, ed. Anton Blaschka, Praha 1934 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 14).

Johannis de Marignolla Chronicon, ed. Josef Emler, in: FRB III, Praha 1882, s. 485–604.

Johannis Neplachonis, abbatis Opatovicensis Chronicon, ed. Josef Emler, FRB III, s. 443–484.

Legenda Christiani. Passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmi-lae, avae eius, ed. Jaroslav Ludvíkovský, Praha 1978.

Liber decanorum facultatis philosophicae universitatis Pragensis, ab anno Christi 1367. usque ad annum 1585.: e codice membranaceo illius aetatis nunc primum luce donatus, Monumenta historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis I, Pragae 1830–1832.

Monumenta vaticana res gestas bohemicas illustrantia. Tomus I, Acta Clementis VI. Pontificis romani. 1342–1352, ed. Ladislav Klicman, Praha 1903.

Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemiae, ed. Josef Emler – Jan Gebauer, in: FRB V, Praha 1893, s. 1–326.

Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Pars 5 (1346–1355), Fasciculus 2 (1346–1350), ed. Jiří Spěvák-ček, Praha 1960.

Statuta Universitatis Pragensis nunc primum publici juris facta, ed. Antonín Dittrich – Antonín Ferdinand Spirk, Monumenta historica universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis III, Pragae [1848].

CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V POZDNĚ STŘEDOVĚKÝCH ČESKÝCH ZEMÍCH

Antonín Kalous

The article maps the uses of the two saints in the later middle ages in Czech context. The main topics are historiography, liturgy and patron saints. In historiography the story of Saints Cyril and Methodius was narrated by both Utraquist and Catholic authors, who usually tried to support their cause with them. In liturgical practice the gradual introduction of the feast day of the saints may be observed: in calendars of various liturgical books, in liturgy itself (with special divine office for the saints day), as dedications of altarpieces and individual chapels, and outside of liturgical use in dating (on the feast day). The two saints started to be used as patron saints of the Olomouc bishopric and as patron saints of Moravia in general – from the second half of the fourteenth century. A part of the article, then, is an edition of a Latin poem to the Saints Cyril and Methodius as patrons of Moravia, which comes from the third quarter of the fifteenth century.

Key words: Sts. Cyril and Methodius, later Middle Ages, historiography, liturgy, Latin poetry

Klíčová slova: svatí Cyril a Metoděj, pozdní středověk, historiografie, liturgie, latinská poezie

Tradice svatých Cyrila a Metoděje se začala v českých zemích rozvíjet až v pozdním středověku. Vzhledem k tomu, že neexistuje jasný panovnícký zájem o tyto dva světce, a vzhledem k tomu, že nejsou spojováni s žádným jasným panovníckým projektem, je patrné, že jejich role musela být odlišná. Nestali se propagovanými světci ani pro Jiřího z Poděbrad, ani pro jagellonské krále či Matyáše Korvína. Kdo se tedy mohl ujmout prosazování jejich tradice? Odpověď na tuto otázku je třeba hledat v nejrůznějších pozdně středověkých rukopisech a v několika oblastech lidské činnosti. V tomto ohledu jsou to především historiografie a liturgie a další oblasti s liturgií svázané, jako jsou hagiografie, úcta ke svatým a podobně.

Pokud jde o historiografii, texty 15. století nutně navazují na předešlou historiografickou tradici v českém prostředí. Přestože Josef Emler v úvodu k edici *Pulkavovy kroniky* z roku 1893 napsal, že „každý lépe učiní, když k ní vůbec co k pramenu nesáhne,“ je právě *Pulkavova kronika* sepsaná v 70. letech 14. století textem, který velkomoravskou a cyrilometodějskou tradici mezi kronikami 14. století zohledňuje nejvíce. Přibík Pulkava z Radenína zřejmě čerpal z již nedochovaných pramenů k raným moravským dějinám a jeho inspiračním zdrojem byla též koncepce českých dějin Karla IV.¹ Přes odmítavý soud Emlerův byla tato kronika v pozdním středověku dosti populární, na což ukazují i dochování v mnoha středověkých rukopisech a využívání tohoto díla dalšími dějepisci.

Kronika Přibíka Pulkavy z Radenína se také stala informačním zdrojem dalších sepsání českých dějin, a to především v pozdější době velice populární *Historia Bohemica* Eneáše Silvia Piccolominiho.² I když nelze označit Eneáše Silvia za českého dějepisce,

jeho přínos je zásadní, neboť jeho dílo se stalo na dlouhou dobu základní příručkou pro znalosti o české minulosti v Evropě, ale i v českém prostoru, jak dokládají překlady textu a tisky ještě v 15. a 16. století. Toto dílo tedy zpopularizovalo českou tradici Velké Moravy a podíl zvláště sv. Metoděje na jejím církevním vývoji, ovšem ani na sv. Cyrila Eneáš nezapomínal. Zmiňuje samozřejmě dobře známou příhodu o křtu českého knížete Bořivoje, na níž měl hlavní podíl moravský arcibiskup sv. Metoděj. Tato událost je dobře známá z legend a popisovaná obecně v historiografických pracích, ovšem Eneáš ji klade až k roku 995 (i když některé rukopisy opravují alespoň na 895). Stejně jako Pulkava pak zaznamenává Eneáš roztržku mezi králem Svatoplukem a arcibiskupem, po níž Metoděj exkomunikoval Svatopluka a nad královstvím vyhlásil interdikt. Podle Pulkavy také tento italský humanista zaznamenal činnost sv. Cyrila, jeho účast na pokřtění Moravy, jeho pobyt v Římě, zásluhy na zavedení slovanské liturgie, i když vypouští Pulkavovu zprávu o přenesení ostatků sv. Klimenta.³

V husitském období se setkáváme především s analistickými zápisy, které nejen zaznamenávaly aktuální dění, ale také vyjadřovaly politické názory svých autorů. K rozsáhlejším historickým výkladům počátků českých a moravských dějin nebyl prostor; současné požadavky na historiografické texty byly jiné. Znovu se k počátkům českých dějin vyjadřovali až humanističtí dějepisci, tvořící v 1. půli 16. století. Historiografie se navíc rozděluje i podle svého konfesního vymezení na historiografii utrakvistickou a historiografii katolickou. Obě větve však jednoznačně odkazují na počátky českého státu a především české církve v církvi zřízené Cyrilem a Metodějem. Na utrakvistické straně je to Bohuslav Bílejevský, který velice krátce zmiňuje působení obou věrozvěstů na Moravě, přičemž je pro něj významná kontinuita

1 *Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemiae*, ed. Josef Emler – Jan Gebauer, in: FRB V, Praha 1893, příslušná část v latinské verzi s. 15–17, v české 220–222, citát Emlera s. 13; srov. též MMFH I, s. 307–311. Ke Karlově využití cyrilometodějské tradice Eva Doležalová v tomto svazku.

2 Marie BLÁHOVÁ, *Staročeská Kronika tak řečeného Dalimila v kontextu středověké historiografie latinského kulturního okruhu a její pramenná hodnota. Historický komentář, rejstřík*, Praha 1995, s. 150; Josef HEJNIC – Hans ROTHE, Einführung, in: Aeneas Silvius Piccolomini, *Historia Bohemica*, Bd. 1, Historisch-kritische Ausgabe des lateinischen Textes, ed. Josef Hejnic – Hans Rothe, Köln 2005, s. 0124.

3 A. S. PICCOLOMINI, *Historia Bohemica*, Bd. 1, s. 91–100; *Eneae Silvii, Historia Bohemica. Historie česká*, ed. Dana Martínková – Alena Hadravová – Jiří Mantl, Praha 1998, s. 38–42.

s českými dějinami a povolení slovanského liturgického jazyka papežem a kardinály.⁴

Na katolické straně jsou to především díla Václava Hájka z Libočan a Jana Dubravia. *Hájkova kronika* (vydaná 1541), která je kritickým dějepisectvím hodnocena velice příkře, byla dosti rozšířeným a populárním textem. Hájek navíc znal prameny, které jsou důvěryhodné a které neodmítají ani moderní historikové. Mezi ně však podle Flajshanse nepatřily mezi jinými legendy o sv. Cyrilovi a Metodějovi. Jeho výklad o řeckých bratřích je založen především na české kronikářské tradici, takže není ničím výjimečný. Na rozdíl od Bílejovského však Hájek zapojuje do nejstarších českých dějin celou řadu legend, které ani nemají oporu v pramenech. Tak se posouvá vyprávění o Cyrilovi a Metodějovi až za počátky českého státu, časté střetávání mezi Čechy a Moravany pak vrcholí vyprávěním o křtu Bořivoje a Ludmily, pro něž čerpal Hájek informace v *Kristiánově legendě*.⁵ V dalším vyprávění pak uvádí jednak příchod biskupa velehradského Crhoty (tj. Cyrila, i když správně má být Metoděj) do Prahy, jeho kázání v kostele Panny Marie před Týnem. V Římě, kam se poté Cyril odebral, našel svého bratra Metoděje (záměna pokračuje) a společně dosáhli uznání slovanské liturgie. Na Moravu se pak vrátil biskup Metoděj, když Cyril v Římě zemřel. Konflikt mezi „králem Moravanů“ a biskupem je pak připisován Svatobojo-
vi, synovi Svatoplukovi.⁶ Hájek tak zaznamenal počátky české církve pokřtěním Bořivoje, ovšem mnohem důležitější pro něj bylo přenesení království z Moravy do Čech. Tedy i pro Hájka jsou počátky církve a království u Moravanů, ovšem zařazením do celkového legendárního výkladu není na tuto informaci kladen žádný zvláštní důraz.

Dalším takovým textem, který zpracovává celé české dějiny od počátků až do roku 1526, jsou *Dějiny českého království* Jana Dubravia (vydané 1552). I když je Dubraviovi vytýkáno, že používal především Eneáše Silvia a Hájka, má mnohem širší záběr než oba dva jeho předchůdci. Zpracovává nejen dějiny Čech, ale celého království, a kromě Čech se zabývá především Moravou. Zmiňuje též Slezsko a případně srovnání s Uhrami, s nimiž České království několikrát sdílelo panovníka. Propojuje tak dějiny středoevropského prostoru, čehož důvodem může být i věnování díla mladému Maxmiliánovi.⁷ Přestože Dubravius nezačíná české dějiny misíi Cyrila a Metoděje, jako to činil Bílejovský, neklade na legendární počátky takový důraz jako Hájek. Dubraviův text je navíc na rozdíl od Hájka bez jasněho členění na jednotlivé roky; datace neobsahuje vůbec a text je rozčleněn do 33 knih. Situaci na Moravě, Svatoplukovi, věrozvěstům a vztahům Bořivoje k Moravě se věnuje závěr třetí a čtvrtá kniha.⁸ O Cyrilovi a Metodějovi mluví Dubravius jako o prvních představených moravské církve (*Moraviae & primi antistites*). Důvodem pro důraz na počátky moravské církve může být i Dubraviovo kanovnícké místo u olomoucké katedrály a později i jeho působení na postu olomouckého biskupa. Výklad o Svatoplukovi je mu i příležitostí připojit geografický popis současné Moravy. Hlavní narace se však odehrává v čes-

kých dějinách, proto uzavírá popis Moravy prohlášením, že Moravané jsou jazykem, zvyky a rituály stejní jako Čechové, a vrací se pak k výkladu o Bořivojovi.⁹ Po nějakém čase přivedl Bořivoj Metoděje do Čech, kde se stal zakladatelem české církve (světil kostely, křtil, založil školy, atd.) a na žádost Čechů používal v liturgii namísto latiny češtinu (*ne sermone latino, quem non intelligenter, sed Boiemo sibi usitato, sacra et sacramenta perageret*). Zemřel pak, jako jeho bratr, v Římě. Co ukazuje také na větší důraz Dubraviův na Moravu, je jeho zájem o moravské biskupství. Podle jeho zprávy pět let po odchodu vybrali na Moravě jeho nástupce, jímž se stal Moravan Jan.¹⁰

V důrazu na situaci moravské církve jistě Dubravius navazoval na olomouckou historickou tradici a dějiny moravských biskupů či olomoucké církve. Snad existovaly jakési olomoucké anály, jejichž záznamy přešly do soupisu pocházejícího z počátku 15. století s názvem *Granum catalogi praesulum Moraviae*.¹¹ Z tohoto textu pak vycházel humanistický spis Augustina Käsenbrota (Augustina Olomouckého) *Olmucensium episcoporum series*.¹² Jako olomoucký kanovník a později biskup, Dubravius jistě znal tyto texty, které vycházely – na rozdíl od Hájka – i ze znalosti cyrilometodějských legend. Sv. Cyrila a Metoděje vkládala tato olomoucká tradice na počátek seznamu olomouckých biskupů a připojovala i velehradskou tradici. Jako druhý biskup je totiž zmiňován Jan (odtud jej má i Dubravius), který podle Augustina přenesl biskupské sídlo do kostela sv. Petra a Pavla v Polešovicích (a Augustin Olomoucký dodává, že někteří autoři se domnívají, že místem biskupství byly Kunovice). Olomoucká tradice pak mluví o přenesení biskupství z Polešovic do Olomouce, jež zajistil první český král Vratislav.¹³ Obnovení této tradice v Olomouci na počátku 15. století a její pokračování v díle jednoho z nejvýznamnějších olomouckých humanistů pak souznělo i s dalšími trendy v tehdejší společnosti, především spojené s liturgií a úctou k oběma světcům.

Úcta ke sv. Cyrilu a Metoději se rozvíjí především s obnoveným zájmem o slovanskou liturgii, a tím i misii mezi Slovy na Velké Moravě za doby panování Karla IV. Z této doby a z období bezprostředně přecházejícího, pocházejí v podstatě všechny latinské legendy, které na českém území vznikly, a které se v českých zemích rozšířily: legenda *Tempore Michaelis imperatore, Diffundente sole, Quemadmodum a Beatus Cyrillus*, všechny nazvané podle svých incipitů.¹⁴ Rozšíření těchto legend v mnoha a mnoha rukopisech umožnily změny v rámci liturgického roku pražské i olomoucké diecéze. Synodální statuta olomoucké diecéze vydaná biskupem Janem Volkem k roku 1349 vyjmenovávají ve čtvrtém článku, *de festis celebrandis*, celý pořad liturgického roku se všemi svátky, které mají být v diecézi slaveny. Kromě svátků připomínajících události v životě Krista

9 *Historiae regni Boiemiae*, fol. XXv, „De caetero Moravi sermone, ritibus, moribusque perinde morati ut Boiemi sunt. Nunc ad Borivorium in Boiemiā redeamus...“

10 *Historiae regni Boiemiae*, fol. XXIIr, „Interim in Moravia, annis quinque, interponitio durante. Tandem Ioannes Moravus in locum Methudii cooptatus est.“

11 *Das Granum catalogi praesulum Moraviae*, ed. Joseph Loserth, in: Archiv für österreichische Geschichte 78, 1892, s. 41–97; nejnověji k tomu David KALHOUS, *Granum catalogi praesulum Moraviae jako pramen k dějinám Moravy v 10. století?*, *Mediaevalia Historica Bohemica* 11, 2007, s. 23–38.

12 *Augustini Olomucensis Episcoporum Olomucensium series*, ed. František Xaver Richter, Olomouc 1831; o tomto textu viz Eduard Petrů v Eduard PETRŮ – Ivo HLOBIL, *Humanism and the early Renaissance in Moravia*, Olomouc 1999, s. 50–52; Miloš KOUŘIL, *Augustin Olomoucký*, in: Ivo Barteček (ed.), *Historiografie Moravy a Slezska*, sv. 1, Olomouc 2001, s. 15–18.

13 *Augustini Olomucensis Episcoporum Olomucensium series*, s. 5, 14.

14 K tomu srov. přehled bádání o jednotlivých legendách i s diskuzí o dataci v MMFH II, 2. vyd. Praha 2011, s. 229–275.

4 *Bohuslava Bílejovského Kronika česká*, ed. Ota Halama, Praha 2011, s. 31. K němu více Pavel Kůrka v tomto svazku.

5 *Václava Hájka z Libočan Kronika česká*, díl 1, Úvod. R. 644–904. *Doba pohanská*, ed. Václav Flajshans, Praha 1918, s. 346–350.

6 *Václava Hájka z Libočan Kronika*, díl 1, s. 360–368.

7 Libuše HRABOVÁ, *Jan Dubravius*, 1486–1553, in: Ivo Barteček (ed.), *Historiografie Moravy a Slezska*, sv. 1, Olomouc 2001, s. 21–32, alespoň částečně přehodnocuje dějepisné dílo Jana Dubravia.

8 *Historiae regni Boiemiae... libri XXXIII*, Prostanāe 1552, fol. XVIIr–XXIIIv.

a Panny Marie jsou to také svátky významných křesťanských světců a mezi nimi jsou zapojeny i svátky připomínající světece významné pro samotnou diecézi. Z nich samozřejmě svátek sv. Václava patří mezi nejdůležitější, ovšem připomínán je i sv. Kristýn, jeden z patronů olomouckého katedrálního kostela, a ve dvou rukopisech také svátek patrona hlavního farního kostela města Olomouce i biskupské Kroměříže sv. Mořice. Pouze v jednom rukopise se již objevuje svátek sv. Cyrila a Metoděje. Jedná se o rukopis, který podle vydavatele moderní edice pochází až z konce 14. století a ze statut roku 1349 obsahuje pouze tento paragraf o svátcích.¹⁵ Statuta ovšem obsahují článek č. 11, který se celý věnuje slavení nových svátků: věnují se úctě k sv. Cyrilovi a Metodějovi, sv. Kristýnovi a sv. Kordule.¹⁶ Další statuta, která se ke svátkům vyjadřovala a zaznamenala svátek sv. Cyrila a Metoděje, pocházejí ze synody Václava Králíka z Buřenic z roku 1413. Zde je seznam svátků řešen odkazem na provinciální statuta pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic z roku 1349, v nichž se v 55. článku vyjmenovávají opět obecně závazné svátky liturgického roku, a z místních provinciálních světců jsou to sv. Vít, Václav, Vojtěch a Pět bratří a kromě nich sv. Ludmila.¹⁷ Tento odkaz je pak ve statutech z roku 1413 rozšířen mimo jiné o svátek obou věrozvěstů.¹⁸ Pro pražskou arcidiecézi je pak svátek sv. Cyrila a Metoděje zmiňován v synodálních statutech z konce 14. století, zřejmě z let 1392–1393. Třetí článek říká, že svátek má být slaven čtvrtý den před svátkem sv. Řehoře, tedy 9. března, jak se také objevuje ve všech liturgických rukopisech, a že má být čteno devět čtení.¹⁹

Data zapsání svátků v synodálních statutech olomoucké i pražské diecéze pocházejí z 2. půle 14. století. Zařazení do seznamu oficiálních svátků obou diecézí řadilo světce do zástupu nejvýznamnějších nebeských přímluvců české církevní provincie. Svátek byl slaven již dříve, a postupně během druhé půle 14. a celého 15. století se sv. Cyril a Metoděj stávali pro obě diecéze význačnými světci. Dokladem pro toto tvrzení mohou být i oltáře, které byly zřizovány v nejvýznamnějších kostelích obou diecézí. V olomoucké katedrále sv. Václava to bylo v roce 1360, v pražském chrámu sv. Víta v roce 1367,²⁰ oltář sv. Cyrila a Metoděje se nacházel také v kolegiálním kostele sv. Petra v Brně, a to nejpozději v 80. letech 15. století;²¹ brněnskému kostelu navíc daroval v roce 1508 ostatky sv. Cyrila již zmiňovaný Augustin Olomoucký.²² V Olomouci byla založena zřejmě

již ve 14. století kaple sv. Cyrila a Metoděje na hřbitově u farního kostela sv. Mořice, která je při prvních zmínkách označována jako kaple moravská a česká,²³ později, na konci 15. století, je explicitně zmiňováno patrocínium sv. Cyrila a Metoděje.²⁴ Hřbitovní kaple sv. Cyrila a Metoděje je označována za moravskou či českou, neboť byla místem českého kázání ve městě, podobně, jako tomu bylo ve všech městech s vícejazyčnou skladbou obyvatelstva. České bohoslužby jsou podle Bohumila Zlámalá doloženy již od roku 1516, i když označení „moravská“ je starší. Liturgická činnost v kapli se v průběhu několika staletí existence kaple proměňovala, až byla roku 1784 Josefem II. zrušena a nakonec roku 1833 zbořena.²⁵ Fakt, že právě kaple sv. Cyrila a Metoděje hraje roli moravské (či české) kaple v centru města, je velice výmluvný. Tradice, která byla známa z latinských legend, jež byly součástí mešního officia, pochopitelně spojovala sv. Cyrila a Metoděje se slovanským jazykem v bohoslužbě. Kdy získala kaple toto patrocínium, ovšem jisté není – zda to bylo předtím, než byla vyhrazena českému kázání, či později, zůstává nejasné. Rovněž v Brně existovala kaple sv. Cyrila a Metoděje, která ovšem nepatřila městu, ale cisterciákům ze Starého Brna. Její patrocínium bylo změněno ze zasvěcení Panně Marii a sv. Václavovi někdy v průběhu 15. či 16. století.

Dalším dokladem cyrilometodějské úcty v obou diecézích jsou liturgické rukopisy. Liturgických rukopisů pocházejících ze 14. a 15. století, které mohou být v této souvislosti využitelné, je dochováno velké množství. Proto se zaměřím pouze na typologii těchto rukopisů a připomenou některé z nich, které mohou ukazovat na postupné šíření kultu sv. Cyrila a Metoděje. Liturgické rukopisy obsahují typologicky rozdílné texty, jež lze považovat za samostatné části těchto rukopisů. Pak je důležité sledovat, ve které době se svátek sv. Cyrila a Metoděje v těchto jednotlivých částech začíná objevovat. V tomto ohledu je možné analyzovat kalendária a litanie, kde se skutečně jedná pouze o krátké zmínky, a kde je nejsnazší nové svátky doplňovat. Dále jsou to martyrologia, misály a breviáře, v nichž je také možné sledovat postupné zapojení textů o moravských věrozvěstech. A konečně lze v těchto rukopisech sledovat i standardizované officium k počtě sv. Cyrila a Metoděje.²⁶ Jako k liturgii přidružené by bylo možné chápat kázání, ovšem v tomto případě se mi nepodařilo nalézt taková kázání, která by k těmto světcům jednoznačně odkazovala, a která by si brala za vzor jejich životy.

V kalendářiích je snadné sledovat připojení svátku sv. Cyrila a Metoděje relativně snadno. Název svátku byl často později po vzniku rukopisu do kalendária dopisován, což ukazuje nejenom na postupné prosazení svátku, ale také na dlouhodobé využívání liturgických rukopisů. Breviář používaný řeholnicemi v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě pochází z poloviny 14. století.²⁷ V úvodní části, jak je to běžné, je zařazeno kalendárium

15 Pavel KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, Praha 2003, s. 89, 115, 153, srov. též tabulku na s. 91.

16 P. KRAFL, *Synody*, s. 159–161.

17 J. V. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002, s. 143–144.

18 P. KRAFL, *Synody*, s. 180. V literatuře se také objevují zmínky o synodálních statutech ze synody olomouckého biskupa Jana Mráze, konané roku 1400, kde měl být podrobně zmiňován svátek obou světců. Tuto synodu však Pavel Krafl odmítá s poukazem na to, že je zmiňována kvůli chybné dataci pozdější synody Jana Volka. Srov. P. KRAFL, *Synody*, s. 71; CDM XII, ed. Vincenc Brandl, Brno 1890, č. 11, s. 11–21; Václav MEDEK, *Osudy Moravské církve do konce 14. věku. I. díl dějin olomoucké arcidiecéze*, Praha 1971, s. 176–177; srov. též Oldřich KRÁLÍK, *K historii svátku Cyrila a Metoděje na Moravě ve 14. století*, in: Příspěvky ke starší literatuře na Moravě III, Blansko 1967–1968, s. 3–9.

19 J. V. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, s. 262.

20 Bohumil ZLÁMAL, *Die Entwicklung der kyrillo-methodianischen Tradition in der tschechoslowakischen Geschichte*, in: Antonín Salajka (ed.), *Das östliche Christentum, neue Folge*, H. 22, Konstantin-Kyryll aus Thessalonike, Würzburg 1969, s. 103; J. V. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, s. 51.

21 Zemský archiv Opava, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, sign. A I a 19, 26. 5. 1483.

22 Vojtěch SAMEC, *Ostatky svatých Cyrila a Metoděje nalézající se v Československu*, Sborník velehradský III, řada 1, 1992, s. 50.

23 *Pamětná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430–1492, 1528*, ed. Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil, Olomouc 2004, s. 407, č. 569, 26. 9. 1452.

24 B. ZLÁMAL, *Kostelík sv. Cyrila a Metoděje v Olomouci. Doplněné zlomky ze svatořečnického archivu, Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou Panny Marie 28, 1937*, s. 136–137; srov. např. Státní okresní archiv Olomouc, fond Archiv města Olomouce, Listiny, inv. č. 515, 5. 4. 1520.

25 B. ZLÁMAL, *Dějiny kostela svatého Mořice v Olomouci*, Olomouc 1939, s. 18–19.

26 Podrobně, i když ne zcela přehledně, se liturgickým rukopisům v souvislosti s kultem sv. Cyrila a Metoděje věnoval Dušan ŘEZANINA, *K problematice kultu sv. Cyrila a Metoděje v období Lucemburků*, 10 sv., Praha 1983–1986.

27 *Breviarium in usum monialium s. Georgii in castro Pragensi conscriptum. Pars hiemalis* [online]. Národní knihovna Praha (dále jen NK Praha), Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. XXIII D 155. Poslední změna 23. 1. 2012 [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client.

s názvy významných svátků, mezi nimiž nechýbí svátky řádových a zemských patronů. Mladší rukou jsou pak doplňovány některé svátky, včetně březnového svátku cyrilometodějského jakož i 15. března slaveného svátku sv. Longina (fol. 6r). Kromě toho je černým inkoustem (na rozdíl od obou právě zmíněných svátků, které jsou napsány červeně) doplněn k 9. dubnu svátek sv. Marie Egyptské (fol. 6v). Také tento svátek byl v pražské arcidiecézi zmiňován synodálními statuty až v pozdější době, konkrétně v roce 1401.²⁸ Je možné, že tento svátek byl doplněn ve stejné době, i když podle srovnání obou textů se domnívám, že se jednalo o rozdílného písaře (srovnání ovšem nemusí být zcela přesvědčivé, když se jedná o velice krátké texty). To by mohlo znamenat, že svátek sv. Cyrila a Metoděje byl doplněn ještě na konci 14. století, kdežto svátek sv. Marie Egyptské až na úplném počátku století následujícího. Blízkost kláštera sv. Jiří k centru diecéze by v tomto ohledu také mohla hrát roli. O pozdějším doplnění svátku sv. Cyrila a Metoděje svědčí také fakt, že v dalším textu rukopisu se již tento svátek vůbec nevyskytuje.

Postupné pronikání cyrilometodějského svátku do liturgických rukopisů lze ilustrovat např. na jiném breviáři, který také pochází z pražské arcidiecéze. Jedná se o rukopis, jehož vznik je zařazován již do 14. století, ovšem obsahuje celou řadu částí, které lze datovat později.²⁹ V úvodu rukopisu opět stojí kalendárium, kde je již svátek sv. Cyrila a Metoděje zařazen do hlavního textu kalendária v základní vrstvě. Vznik kalendária samotného je ovšem datován do prvních decenií 15. století (1410–1430). V té době je již svátek plně etablován a je jasnou součástí liturgického roku. V jiné části rukopisu, kde jsou zapsány litanie, jména obou světců chybí. Nenalézají se ani na běžném místě mezi sv. Hilarionem a sv. Prokopem, ani nikde jinde v seznamu světců (fol. 64r–65v).³⁰ Rukopis navíc obsahuje rozsáhlou část sanktorálu, kde jsou uváděna officia pro jednotlivé světce včetně zemských patronů. Také v novější části na konci rukopisu jsou lekce *de patronis*. Ani v jedné z těchto částí se však svátek sv. Cyrila a Metoděje nevyskytuje. Je to až na fol. 514r–515r v části, která je o deset folií dříve (fol. 505r) uvozena *Sequuntur novitates etc.*, tedy následují novinky či novoty. I v této části rukopisu, který zřejmě pochází z 1. půle 15. století, se ovšem u officia pro svátek sv. Cyrila a Metoděje vyskytují marginální poznámky, které ukazují na jistou neustálenost textu, který měl být pro officium používán.

Podrobnou analýzu padesáti rukopisů v tomto ohledu provedl Michal Dragoun. Na základě zpracovaných dat dochází k závěru, že zavedení svátku sv. Cyrila a Metoděje v pražské arcidiecézi lze zařadit do období kolem roku 1385, tedy o několik let dříve, než jej uvádějí nejstarší dochovaná pražská synodální statuta.³¹ Obecně však lze prohlásit, že kalendária s jistotou obsahují svátek sv. Cyrila a Metoděje již v originální vrstvě zápisu až na počátku 15. století.

Ve stejném duchu lze hovořit o martyrologiích, misálech a breviářích, kam byly informace o nových svátcích také postupně doplňovány, např. formou marginálních poznámek, jako tomu bylo v případě martyrologia doksanského pocházejícího z roku 1373. Na příslušném foliu u data *VII Idibus Marcii* (9. března), k němuž je připomínáno sesazení sv. Řehoře z Nyssy z jeho biskupského úřadu, je v marginální poznámce uvedeno: *Ipsodie sanctorum confessorum Cirilli et Metudii*. Pokud jde pak o samotné misály, jedním z příkladů, který lze uvést, je choťšovský misál, který pochází z poloviny 14. století. Dodatky nových svátků jsou uváděny jako rozsáhlejší marginální poznámky. Je jasně patrné, že svátek sv. Zikmunda, který měl být podle synodálních statut v pražské arcidiecézi zaváděn od roku 1365,³² je doplněn mnohem dříve, a to rukou ještě ze 14. století (fol. 208r), než svátek sv. Cyrila a Metoděje (fol. 203r), který je připsán někdy v první půli 15. století. V těchto rukopisech jsou zaznamenána officia ke slavení svátku sv. Cyrila a Metoděje. Tím nejrozšířenějším a standardním je officium *Adest dies gloriosa*, které se vyskytuje v mnoha rukopisech. Tyto rukopisy své lekce (*lectiones*) čerpají především z legendy *Quemadmodum*, i když často i z jiných populárních cyrilometodějských legend, jako *Beatus Cyrillus*, a někdy dokonce z legendy *Tempore Michaelis*, či z *Kristiánovy legendy*.³³ Jiným bylo veršované officium *Gaudet plebs Christianorum*, které je dochováno např. v původně třeboňském rukopise z 15. století.³⁴ Mezi liturgickými rukopisy potom ční jeden z misálů olomoucké kapitulní knihovny z roku 1466, jež si nechal vytvořit olomoucký kanovník Johánek z Bludova. Vedle textu propria jsou oba světcí vyobrazení v bohatě zdobené iniciále S, která se stala zřejmě prvním jejich zobrazením v knižní malbě.³⁵

Ve výčtu rukopisů by bylo lze pokračovat ještě velice dlouho.³⁶ Co je ovšem důležité pro analýzu rozšíření svátku sv. Cyrila a Metoděje, je jeho použití mimo liturgii. Použití svátku pro dataci může být takovým ukazatelem využití. V případě tohoto svátku nejsou takové datace příliš časté, přesto je možné je nalézt. Takovou analýzu lze provést díky datům, která jsou obsažena v rámci některých velkých digitalizačních projektů, jako jsou Manuscriptorium a Monasterium. Přesto však není možné ani usilovat o úplnost či dokonalost. V případě rukopisů je možné nalézt nejstarší záznam k roku 1412 v kolofónu první knihy bible.³⁷ V jiném rukopise je datace kolofónu vztažena k roku 1478 a datace není zcela přesná, svátek sv. Cyrila a Metoděje je jednou

32 J. V. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, s. 192,

33 K tomu srov. *Adest dies gloriosa*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, 2. vyd., s. 308–315.

34 *Postilae pars hiemalis* [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. I E 5, fol. 156r–157v. Poslední změna 1. 6. 1998 [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client; viz též *Liturgische Reimofficien des Mittelalters, Erste Folge* (Analecta Hymnica Medii Aevi V.), ed. Guido Maria Dreviers, Leipzig 1889, s. 160–162; český překlad D. ŘEZANINA, *Bohu i lidem milí*, Olomouc 1970, s. 15–17.

35 ZA Opava, pobočka Olomouc, Kapitulní knihovna, rkp. CO. 45, fol. 244v; srov. též Štěpán KOHOUT, *Kde voní pergamen. Čtrnáctero návštěv rukopisné knihovny olomoucké kapituly*, Olomouc 2009, s. 68–69, kde též vyobrazení iniciály.

36 Viz D. ŘEZANINA, *K problematice*.

37 *Explicit liber Genesis finitus per manus Johannis Lessk in die sanctorum Cyrilli et Metudii feria quarta anno domini MCCCC 12 vacante sede per mortem domini Sbyncis archiepiscopi Pragensis de Hamsburg*, Biblia, Vetus testamentum (Genesis-Psalmi) [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. I A 29a, fol. 42v. Poslední změna 20. 9. 2010 [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client.

28 J. V. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody*, s. 266.

29 *Breviarium* [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. VI F 12a. Poslední změna 20. 9. 2010 [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client.

30 Srov. např. rukopis NK Praha, rkp. XII F 29, fol. 309r, který pochází zřejmě z Přelouče z roku 1415 a oba světce v litaních na tomto místě zmiňuje.

31 Michal DRAGOUN, *Neznámé články synodálních statut pražské arcidiecéze?*, in: Ivan Hlaváček – Jan Hrdina (ed.), *Facta probant homines*. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové, Praha 1998, s. 158.

z datačních formulí.³⁸ Ještě větší vypovídací hodnotu mohou mít datace podle tohoto svátku v diplomatickém materiálu. Autoři rukopisů byli většinou vzděláni klerici, kteří mohli liturgické rukopisy dobře znát. Příslušníci kanceláří ovšem byli prostřední liturgie více vzdálení. I zde lze nalézt v 15. století několik případů, ovšem mnohem více rozšířeným svátkem pro dataci kolem 9. března je svátek sv. Řehoře (12. března) či svátek Přenesení sv. Václava (4. března), a to dokonce i v případech, kdy je listina vydávána přesně 9. března. Příkladem datace podle svátku sv. Cyrila a Metoděje může být listina z roku 1458, jež potvrzuje prodej dvora v Olšanech. Datace doslova zní: „Jenž jest dán v Prostějově ve čtvrtek den svatého Crha a svatého Strachoty léta od Narození syna božieho tisícieho čtyřstého padesátého osmého.“³⁹ A podobných příkladů opět existuje více, stále častěji se pak takové datace vyskytují v 16. století. Přesto jsou dohledatelné takové, které pocházejí z doby kolem roku 1400.⁴⁰

Další mimoliturgické využití kultu sv. Cyrila a Metoděje by bylo možné sledovat v kázáních či při odpustkové praxi. S kázáními souvisí i zpracování legend do pasionálů či rukopisů *Zlaté legendy*, které mohly být využity kazateli pro inspiraci ke kázáním. V několika rukopisech jsou zaznamenány legendy v celku, většinou se však objevují v rukopisech liturgických, kde jsou rozděleny na jednotlivá čtení. V tomto ohledu se můžeme setkat s českým překladem cyrilometodějských legend ve staročeském pasionálu, a to jak v rukopisech, tak v jeho prvotiscích. V liturgických rukopisech se přirozeně z jazykových důvodů nevyskytují. Základem českého překladu se stala legenda *Diffundente sole* a později i legenda *Quemadmodum*.⁴¹ Ovšem kázání, která by jasně dokládala rozšířenou úctu ke sv. Cyrilovi a Metodějovi, se mi zatím pro období pozdního středověku dohledat nepodařilo. I v rukopisech, které jsou označeny jako *sermones*, se v souvislosti s moravskými věrozvěsty nenalézají kázání, ale pouze přepisy legend, jako např. v rukopise Václava z Drachova z půle 15. století; rukopis kázání vycházející ze sbírky Antonia Azara z Parmy, ovšem doplněný o české patrony ze 70. let 15. století; rukopis obsahující některá kázání Husova z 1. půle 15. století; nebo jiný rukopis z 15. století obsahující sbírku kázání.⁴² Pokud jde o odpustky, není zatím

rozsáhlejší výzkum proveden, ale lze poukázat např. na listinu zmiňovanou Oldřichem Králíkem, v níž jsou čtyřicetidenní odpustky všem, kdo přispějí na stavbu olomouckého chrámu a ke cti Panny Marie, Petra a Pavla, Václava a Kristýna, Cyrila a Metoděje a Korduly, mimo jiné titulovaných jako patroni.⁴³

Rozšíření úcty ke sv. Cyrilovi a Metodějovi jistě vedlo i k tomu, že byli zapojeni do sboru přímělců v českomoravském nebi. V liturgických i neliturgických rukopisech jsou označováni jako patroni,⁴⁴ případně jako naši patroni,⁴⁵ patroni Moravy, či patroni Čech a Moravy.⁴⁶ Je obtížné určit, jestli jsou patrony obecnými celého českého království, nebo pouze patrony Moravy. V tomto ohledu lze nalézt prameny pro i proti. Za výrazně moravské patrony je dokonce v opozici proti sv. Václavovi jako společnému patronovi Čech i Moravy považoval Jaroslav Mezník,⁴⁷ naproti tomu editoři officia *Adest dies gloriosa* považují autora za jistě „Čecha z království“.⁴⁸ Jisté však je, že texty vznikaly jak na Moravě, tak v Čechách, ovšem olomoucká diecéze byla s kultem sv. Cyrila a Metoděje svázána úžeji zvláště díky odkazu na Moravu jako centrum jejich působení a díky propojení velehradské tradice a olomouckého biskupství. Na tuto vazbu pak odkazuje i rukopis pocházející zřejmě z majetku olomouckého biskupa Tase (Prothasia) z Boskovic obsahující celou řadu textů z doby jeho italských studií, jeho komunikace se spolužáky z této doby, ale i z období jeho pozdějšího působení v Olomouci.⁴⁹

Rukopis olomoucké vědecké knihovny, který obsahuje především text Staviovy Thebaidy, na němž se jeho vlastník učil latinsky, jak ukazují interlineární glosy, je konvolutem dalších krátkých většinou básnických textů. Kromě několika elegií Jana Pannonia⁵⁰ jsou to texty nejruznějších epigramů i epických básní, pocházející jak od autorů římských, tak současných italských. Poslední část je uvozena nadpisem *Sequuntur epygramata quedam cuiusdam* a obsahuje krátké básně neodpovídající zcela žánru epigramů ani obsahově, ani formou, které se vztahují k různým liturgickým záležitostem, popisují zázraky, které se odehrávají v (olomouckém) kostele při různých svátcích, scény z života Kristova, popisují i samotnou liturgii. V závěru pak se zaměřují na jednotlivé světky, mezi nimiž nechybí zmínění i diecézní patroni. Světci jsou seřazeni podle významu od Panny Marie, přes apoštoly dále k místním světcům. Mezi patrony vystupují sv. Vít, Václav, Vojtěch, Kristýn a Pět bratrů, Mořic, a celý pantheon uzavírají

38 *Explicit Antigameratus per me Crucem de Telcz in Sobieslavia predicatorem anno 1478 feria III post Cirilli et Metudii, ante Judica quando inter Ladislaum et Mathiam in Brunna tractatum pro pace fuit, Textus varii* [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. XI C 1, fol. 189r. Poslední změna 19. 3. 2012 [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client. První datace odkazuje na 10. března, ovšem neděle Judica byla 8. března.

39 MZA Brno, fond E55 – Premonstráti Klášterní Hradisko, sign. 84, 9. března 1458 [online]. Monasterium.Net [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: <http://www.mom-ca.uni-koeln.de/mom/CZ-MZA/E55/84/charter?q=84>.

40 O. KRÁLÍK, *K historii svátku*, s. 5, udává příklady takové datace k roku 1401 a 1420.

41 Viz *Staročeské zpracování legendy Diffundente sole*, ed. J. Ludvíkovský, in: MMFH II, 2. vyd. Praha 2011, s. 257–261; *Život svatých Crha a Strachoty. Z druhého prvotisku Passionálu (1495)*, ed. J. Ludvíkovský, in: MMFH II, 2. vyd. Praha 2011, s. 285–287.

42 *Sermones de sanctis bohemicis interpolati, partim Wenceslai de Drachow* [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. IV F 24. Poslední změna 4. 5. 2003 [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: [\[online\]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. VII E 10. Poslední změna 23. 1. 2012 \[cit. 18. 4. 2014\]. Dostupné z: \[http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&client=&ats=1397134807&mode=&testMode=&sf_queryLine=VI+F+6&qf_field=6\]\(http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&client=&ats=1397134741&mode=&testMode=&sf_queryLine=VII+E+10&qf_field=6; Sermones varii \[online\]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. VI F 6. Poslední změna 23. 1. 2012 \[cit. 18. 4. 2014\]. Dostupné z: <a href=\). Srov. též přehled rukopisů rozdělený podle dochování souvislého textu či textu v lekcích v MMFH II, s. 263.](http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&client=&ats=1397134495&mode=&testMode=&sf_queryLine=IV+F+24&qf_field=6; Sermones et alia opera minora [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. I C 14. Poslední změna 20. 9. 2010 [cit. 18. 4. 2014]. Dostupné z: <a href=)

43 O. KRÁLÍK, *K historii svátku*, s. 5 (listina z roku 1392).

44 Např. Vědecká knihovna Olomouc (dále jen VKOL), rkp. M III 6 (kolem r. 1400), fol. 308v–309r.

45 Např. P. KRAFL, *Synody*, s. 159 (1349), [...] *beatissimi et gloriosissimi confessores et episcopi Cyrillus et Metudius et patres et apostoli et patroni nostri precipui* [...]; *Missa* [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. XXIII F 56 (poslední třetina 15. století), fol. 151v–152r. Poslední změna 19. 3. 2012 [cit. 2. 6. 2014]: [...] *per beatos pontifices ac confessores tuos nostrosque apostolos et patronos Cirillum ac Metudium* [...] Dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_tei_digidoc&virtnum=0&client.

46 Např. *Sermones varii* [online]. NK Praha, Manuscriptorium. Digitální knihovna, rkp. VI F 6 (15. století), fol. 222v. Poslední změna 23. 1. 2012 [cit. 2. 6. 2014]: *Vita sanctorum confessorum et patronorum Moravie [...] sanctorum confessorum et patronorum nec non apostolorum terre Moravie et Bohemie Cirilli et Metudii* [...] Dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=show_record_num¶m=0&mode=&client.

47 Jaroslav MEZNÍK, *Národní vědomí na Moravě ve 14. a na počátku 15. století*, in: Jiří Malíř – Radomír Vlček (ed.), *Morava a české národní vědomí od středověku po dnešek*, Brno 2001, s. 43.

48 *Adest dies gloriosa*, s. 309.

49 VKOL, rkp. M I 167.

50 Proto se o rukopis zajímalo i maďarské bádání, viz Adrienne J. FODOR, *Az olmtzi Janus-kódex*, in: László N. Szelestei (ed.), *Tanulmányok a középkori magyarországi könyvkultúráról*, Az Országos Széchényi Könyvtárbán 1986, február 13–14-én rendezett konferencia előadásai, Budapest 1989, s. 327–343.

sv. Cyril a Metoděj, kteří jsou v rukopise ostatním patronům poněkud vzdáleni. Za nimi ještě následují svěťci, mezi nimiž lze nalézt i sv. Kordulu a sv. Ludmilu.

Text básně o sv. Cyrilovi a Metodějovi⁵¹ vyjadřuje několik hlavních myšlenek vztahujících se k těmto světcům. Především jsou to patroni Moravanů, kteří dovedli moravský lid k víře. Mezi jejich činy, které jsou v básni zmiňovány, patří přenesení ostatků sv. Klimenta do Říma, křest Svatopluka a jeho lidu, vzdělání moravského lidu a jeho přivedení k zákonům sv. Petra, jakož i zavedení latinského kultu. Zajímavá je na tom skutečnost, že slovanská řeč není vůbec zmiňována, a místo toho je kladen důraz na římský ritus a spojení věrozvěstů s Římem prostřednictvím sv. Klimenta. Mohla tu hrát roli husitská revoluce? To je samozřejmě otázka, již nelze zodpovědět. Přesto je toto markantní pominutí slovanského jazyka zarážející.

V období 15. století se sv. Cyril a Metoděj nestali sice hlavními svěťci programu českých panovníků, ale jejich kult se v českých zemích v podstatě stabilizoval. I když by se „slovanští“ svěťci nabízeli pro ideologii jagellonských panovníků, kteří propojovali více slovanských zemí, sv. Cyril a Metoděj nebyli s Polskem nikdy spojováni, i když se objevují některé breviáře polského původu z konce 15. a počátku 16. století, kde je jejich svátek zařazen.⁵² Navíc Vladislav Jagellonský po necelých dvaceti letech přesídlil do Uher, kde patřili mezi nejvýznamnější místní svěťce svatí králové Štěpán, Imrich a Ladislav. Proto snad se kult sv. Cyrila a Metoděje nerozvinul v kult panovnícký, ale zůstal zemským: stali se součástí českého a ještě více moravského pantheonu nebeských přímluvců, a jejich kult se ještě více rozvíjel v barokní době, stejně jako v 19. století. V 15. století se rozšířilo slavení jejich svátku, rozvinula se liturgie a lze pozorovat i důraz na slovanský či český jazyk, s nímž je spojoval nejen Jan Dubravius, ale také olomoucká „moravská“ kaple. Rozvinutí liturgie a úcty k těmto světcům bylo tedy zásadním výsledkem duchovního vývoje českých zemí v tomto období.

PŘÍLOHA

Vědecká knihovna Olomouc, rkp. M I 167, fol. 265r.

Ad sanctissimos patronos Moravorum Cirillum et Metudium

*Salviferum fidei lumen radiando Moravum
transmeat in populum per vos, Cyrille Metudi,
ex Grecis genitos. Datur et (mirabile) sedi
Romane corpus Clementis ab equore vulsum.
Nostis item Petri normis subducere nostram
barbariem, cultu primum redimire latino.
Excultis, quibus in nobis fidei solidastis
radicem, date fructificet, nec abiicite curam...,
sed egemus opem, plantis conferte, coloni.*

*Octingenti simul octoginta sex quando notantur,
tunc Swatoplug baptismate rex cum gente novatur.*

*Nostra Moravorum, sanctique Cirille Metudi,
gens primum per vos iniciata fide.*

51 VKOL, rkp. M I 167, fol. 265r. Text v příloze, za pomoci s latinskou verzí i s českým překladem jsem vděčen Luboru Kysučanovi.

52 B. ZLÁMAL, *Die Entwicklung*, s. 105.

*Genti, quam plantat doctrina sacrata Cirilli,
Metudiusque rogat deus incrementa fer illi.*

*Ecce Moravorum magna virtute patroni,
fratres Cirillus Metudiusque pii.*

Nevydané prameny

Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, sign. A I a 19, 26. 5. 1483.

Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc, Kapitulní knihovna, rkp. CO. 45.

Státní okresní archiv Olomouc, fond Archiv města Olomouce, Listiny, inv. č. 515, 5. 4. 1520.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. XXIII D 155.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. VI F 12a.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. XII F 29.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. I E 5.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. I A 29a.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. XI C 1.

Moravský zemský archiv v Brně, fond E55 – Premonstráti Klášterní Hradisko, sign. 84, 9. března 1458.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. IV F 24; I C 14; VII E 10; VI F 6.

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. XXIII F 56 (poslední třetina 15. století).

Národní knihovna České republiky, Praha, rkp. VI F 6 (15. století).

Vědecká knihovna v Olomouci, rkp. M III 6 (kolem r. 1400).

Vědecká knihovna v Olomouci, rkp. M I 167.

Vydané prameny

Adest dies gloriosa, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, 2. vyd. Praha 2011, s. 308–315.

Augustini Olomucensis Episcoporum Olomucensium series, ed. František Xaver Richter, Olomouc 1831.

Bohuslava Bilejovského Kronika česká, ed. Ota Halama, Praha 2011.

Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae XII, ed. Vincenc Brandl, Brno 1890.

Eneae Silvii Historia Bohemica. Historie česká, ed. Dana Martínková – Alena Hadravová – Jiří Mantl, Praha 1998.

Das Granum catalogi praesulum Moraviae, ed. Joseph Loserth, in: Archiv für österreichische Geschichte 78, 1892, s. 41–97.

Johanne Dubravii Historiae regni Boiemiae... libri XXXIII.
Prostannae 1552.

Quemadmodum, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, 2. vyd.
Praha 2011, s. 262–268.

Liturgische Reimofficien des Mittelalters, Erste Folge (Analecta
Hymnica Medii Aevi V.), ed. Guido Maria Drevers, Leipzig 1889.

*Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let
1430–1492, 1528*, ed. Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil,
Olomouc 2004.

Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemiae,
ed. Josef Emler – Jan Gebauer, in: FRB V, Praha 1893, s. 1–326.

Staročeské zpracování legendy Diffundente sole, ed. Jaroslav
Ludvíkovský, in: MMFH II, 2. vyd. Praha 2011, s. 257–261.

Václava Hájka z Libočan Kronika česká, díl 1, Úvod. R. 644–904.
Doba pohanská, ed. Václav Flajšhans, Praha 1918.

*Život svatých Crha a Strachoty. Z druhého prvotisku Passioná-
lu (1495)*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, 2. vyd. Praha
2011, s. 285–287.

OHLASY CYRILOMETODĚJSKÉ TRADICE V ČESKÉ REFORMACI

Pavel Kůrka

Even though the origins of Czech Reformation were not directly influenced by the Orthodox East, several interesting contacts took place. Among them were the journey of Hieronymus of Prague to Lithuania in 1413, the relationships between the Slavonic Monastery in Prague (Emauzy and the reform movement at the Prague university and its subsequent transfer to the Utraquist party in 1419, and finally the relations between the Utraquist Church and Constantinople. Direct contacts were interrupted after the fall of Constantinople. The development of humanistic historiography woke the interest in historic circumstances of the Cyrillo-Methodian Mission. The Utraquists (Bohuslav Bílejovský and Martin Kuthen) and the Bohemian Brethren (Pavel Stránský of Zápská Stránka and Jan Ámos Komenský) accentuated in their historic interpretations those themes which were close to their opinions and attitudes and emphasized in this way their authenticity and originality of their faith. Among them were above all the Utraquism and independency of Cyril and Methodius from Rome.

Key words: Sts. Cyril and Methodius, Utraquism, Slavonic Monastery, Unity of the Brethren, historiography

Klíčová slova: sv. Cyril a Metoděj, utrakvismus, Slovanský klášter, Jednota bratrská, historiografie

Na úvod, než přejdeme k vlastnímu tématu příspěvku, k ohlasu cyrilometodějské tradice v české reformaci, by bylo vhodné se zamyslet nad otázkou vztahu cyrilometodějské tradice a východocírkevních vlivů. I když se totiž v tomto příspěvku budu také hojně zabývat vztahem české reformace k východnímu křesťanství, není možné položit rovnítko mezi cyrilometodějskou misí a pravosláví. Nakolik byl tento rozdíl závažný v samotné velkomoravské době, do jaké míry se na Moravě spojovaly východní a západní vlivy, to snad již bylo zodpovězeno v předchozích příspěvcích. Ovšem i pro dobu české reformace, zejména pak samotného husitství, musíme uvažovat a rozlišovat mezi vztahem české reformace k cyrilometodějské tradici a jeho vztahem k soudobému východnímu pravoslavnému křesťanství.

Kdybychom se podívali na interpretaci klíčových okamžiků českých duchovních dějin z pohledu moderní pravoslavné církve, nepotřebovali bychom toto rozlišení. Podle této interpretace přinesli soluňští bratři do našich zemí pravoslavné křesťanství, to se zde rozvíjelo i za časů svatého Václava a Vojtěcha, a teprve velké církevní schizma roku 1054 znamenalo jeho opuštění. Husitství pak je v tomto podání charakterizováno jako hnutí, jež usilovalo o opuštění nepravověrného západního křesťanství, a skrze sjednocení s pravoslavnými církvemi o dosažení obnovy víry, vytvoření jakési „pravoslavné církve západního obřadu“. Ba co víc, tento výklad přisuzuje kontaktům českého církevního prostředí s pravoslavným východem výrazný vliv při formování husitských reformních požadavků.¹

I když takové interpretace nejsou přijímány mimo pravoslavné prostředí, je třeba hodnotit východocírkevní vlivy v kořenech české reformace a v počátcích reformních hnutí, které českou reformaci předcházely, jako významné. Zmínil bych například

působení pražského slovanského kláštera, jenž od svého založení v roce 1347 zprostředkoval do Čech především jihoslovanské kulturní vlivy a měl parně dost blízký styk s reformním prostředím na pražské univerzitě.² K jeho přínosům patří zprostředkování znalosti slovanského písemnictví, včetně hlaholského, a s tím spojených lingvistických zájmů.³ Podle některých autorů to mělo přinejmenším nepřímý vliv na Husovu ideu reformy českého pravopisu, jeho spis *De ortographia bohémica* měl vzniknout jako učebnice češtiny pro jižní Slováky.⁴

Slovanský klášter byl také jedním z mála českých míst, kde se pěstoval cyrilometodějský kult, tyto dva světci byli spolupatrony klášterního kostela, spolu s nimi se v patrociniu kostela objevuje svatý Jeroným, překladatel Písma do latiny, podle tehdejší tradice však také překládal i do slovanského jazyka. Kult tohoto svatého církevního otce byl v Čechách v lucemburské době rozšířen mnohem víc, než kult svatých Cyrila a Metoděje.

Dalším výrazným faktorem, který stál u počátku husitství, byla velká cesta Mistra Jeronýma Pražského do Polska a na Litvu, kterou vykonal v roce 1413.⁵ Ve východních částech polsko-litevského soustátí se Jeroným setkal s východní liturgií a s tamní církevní praxí. Je tak možné, že obě klíčové husitské liturgické inovace – totiž jak laické přijímání pod obojí, tak přijímání „všech pokřtěných“, tedy i nemluvnat – přivezl Jeroným právě z této cesty. Neměli bychom zapomínat ani na ty názory, které původ obou těchto bohoslužebných změn hledají

2 Jan PETR – Sáva ŠABOUK (ed.), *Z tradic slovanské kultury v Čechách*, Praha 1975; Klára BENEŠOVSKÁ – Kateřina KUBÍNOVÁ (ed.), *Emauzy. Benediktinský klášter na Slovanéch v srdci Prahy*, Praha 2007.

3 Bohuslav HAVRÁNEK, *Vztahy kláštera Na Slovanéch k jazyku a literatuře charvátskohlaholské*, in: J. Petr – S. Šabouk, *Z tradic*, s. 145–148.

4 František Václav MAREŠ, *Emauzské prameny českého diakritického pravopisu*, in: J. Petr – S. Šabouk, *Z tradic*, s. 169–172.

5 František ŠMAHEL, *Život a dílo Jeronýma Pražského. Zpráva o výzkumu*, Praha 2010, s. 64–67.

1 Srov. např. *Husitská stánka* [online]. Křesťanská ortodoxie [cit. 18. 3. 2014]. Dostupné z: <http://www.orthodoxia.cz/hus.htm>.

v domácím prostředí, ve vnitřních pohnutkách teologů v čele s Matějem z Janova a Jakoubkem ze Stříbra.⁶

Také jedna pohusitská událost souvisí se slovanským klášteřem, který se v roce 1419 stal institucí utrakvistickou. Je sice pravda, že obklopen radikálním novoměstským obyvatelstvem sotva mohl jednat jinak, určité sympatie pro husitství však uvnitř klášteřa určitě byly.⁷ Ve 40. letech utrakvistické poselstvo do Konstantinopole přivezlo darem evangeliář ze slovanského klášteřa, nyní známý jako *Remešský evangeliář*. Cílem tohoto poselstva bylo navázat vzájemný kontakt, prolomit izolaci utrakvistických Čech, ne však se podřídit Konstantinopoli. Ostatně, ta v situaci bezprostředního ohrožení osmanskou říší sama byla ochotna podřídit se západní církvi na florentském koncilu. V případě kontaktů mezi utrakvisty a cařihradským patriarchátem také nešlo o získání apoštolské posloupnosti (narozdíl od styků s arménskou církví ve Lvově za účelem svěcení kněží pro utrakvistickou církev).

Pádem Konstantinopole bezprostřední kontakty pominuly, teprve až v průběhu 16. století rozvoj humanistického dějepiscetví vzbudil zájem o historické souvislosti počátků křesťanství v českých zemích. *Česká kronika* Bohuslava Bílejovského je hodnocena jako nejvýraznější vyjádření utrakvistického vztahu k starším českým dějinám. Bohuslav Bílejovský zde formuloval představu o kontinuitě podávání pod obojí od počátku křesťanství v českých zemích, přerušené až za Karla IV. Okolnosti cyrilometodějské misie zde popisuje velmi stručně: „Aby Čechuov věrných sláva křesťanská u víře církve svaté obecně známa byla, kroniky a legendy jistě vskutku oznamují, že dva vlastní bratři jménem Cirulius a Metudius, česky říkáme Crha a Strachota, slovanského jazyku, řádem kněží, přišli do Moravy a tu krále jménem Svatopluka k víře Boží a křesťanské i s lidem moravským s milostí Boží obrátili a služby Boží slovanským jazykem zřídili. I od papeže a kardinálu povolení obdrželi. Zvláště svatý Crha, kterýž velehradský arcibiskup učiněn. A to se stalo léta od narození Božího 844.“⁸

Zmínku o povolení od papeže a kardinálů je možné interpretovat jako důraz na to, že české země měly od počátku příslušet k západní církvi, že cyrilometodějská misie nebyla izolovanou akcí Východu. Je to sice jen jedna věta, ale je zásadní. Z hlediska Bílejovského programu je tak zdůrazněna svébytnost a autonomie české církve v rámci západního křesťanstva. Jeho vyprávění pak pokračuje křtem knížete Bořivoje, který když jedl na zemi, byl pozván biskupem Strachotou ke stolu, poté přijal křest, Strachota pak za ním odcestoval do Čech, pokřtil kněžnu Ludmilu i mnoho jiných lidí.

Martin Kuthen z Krynsperku pak zaznamenal zajímavou apokryfní historku: Svatopluk odjel na lov, přikázal Metodějovi, aby se sloužením mše počkal, až se vrátí. Jak se blížilo poledne, Metoděj se bál „aby služby Boží nezanedbal“, začal sloužit mši. „V tom kníže navrátiv se, a domnívaje se, že by to arcibiskup z potupy jeho učinil, všel do Božího domu, rozkázav množství psů a chrtů pustiti, a v trouby troubiti; sám pak až

6 Např. Helena KRMÍČKOVÁ, *Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách*, Brno 1997, s. 14–15, TÁŽ, *Vliv Matěje z Janova na utrakvismus Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan*, in: Jan B. Lášek – Karel Skalický (ed.), *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, Brno 2002, s. 78–87.

7 Pavel KŮRKA, *Slovanský klášter mezi husitstvím a katolicismem. Dějiny klášterní komunity v letech 1419–1592*, in: K. Benešová – K. Kubínová (ed.), *Emauzi*, s. 107–124.

8 *Bohuslava Bílejovského Kronika česká*, ed. Ota Halama, Praha 2011, s. 31.

k oltáři přistoupil a mnohá rouhavá slova nevázně mluvil, sotva se zdržel, že na kněze nesáhl, a jeho nebil.“ Metoděj pak odešel do Čech a Svatopluka exkomunikoval. „To když se stalo, netoliko stolice arcibiskupská v Moravě přestala, ale také království samo v sobě zahynulo, a zpusťlo.“ Také on má zmínku o Metodějově pobytu v Čechách, pak se v Římě setkal se svým bratrem. Cyril „[...] jazykem jejich přirozeným služby boží konati dopustil. Když pak o tu věc v duchovní radě rozjímáno bylo, a mnozí proti tomu mluvili, praví, že slyšán byl jako s nebe hlas: Všeliký duch chval Hospodina a každý vyznávej ho. I z toho potom, že k žádosti Cyrylově povoleno.“⁹

Přeskočíme zase několik dekád, podíváme se na spis Pavla Stránského ze Zápské Stránky *Respublica Bojema*, případně *O státě českém*, tam kde bude citováno, bude to podle překladu Bohumila Ryby.¹⁰

Toto dílo zpočátku vyjadřuje nejasnost, zda by se počátek křesťanství v Čechách měl hledat u křtu 14 velmožů roku 845, nebo u Bořivojova křtu na Velehradě r. 894, ale pak vše stáčí k velkomoravské tradici a formuluje zde představu o výrazném východocírkevním vlivu na počátky české církve. Je zajímavé, že zatímco staroutrakvista Bílejovský zdůrazňoval západní vliv, Stránský a po něm i Komenský, ke kterému se ještě dostaneme, zdůrazňovali, že k nám nejprve přišlo čistší východní, neřímské křesťanství, jejich slovy „řecké“, a teprve potom bylo zkaženo vlivem Říma. To že tito strozí protestanti si takto idealizovali východní křesťanství si můžeme vysvětlit tím, že nikdy neviděli žádnou ortodoxní bohoslužbu ani kostelní interiér, jim se líbila však jejich nepoddajnost vůči Římu.

Dále podle Stránského výkladu si Bořivoj vzal sebou do Čech Cyrila, který pak kázal v kostele „který i nyní sluje před Týnem [...] odebral se do Říma spíše na podívanou, nežli na poučení. Řídil se totiž ve věcech náboženských ustanovením Řeků a církve, kterou v Čechách vypěstil, uspořádal podle obřadu Řeckého, tehdy v leccem ještě daleko čistšího, nikoli podle římského.“

Počátky latinského křesťanství v Čechách připisuje autor až Mladě, sestře knížete Boleslava, zakladatelce svatojiřského klášteřa, která „odešla [...] nejisto na čí radu, do Říma, přilnula tam k obřadům církve latinské, vrátila se pak do Čech a svému knížecímu bratru odevzala bulu římského papeže Jana XIII. o zrušení náboženských obřadů řeckých a zavedení latinských (r. 987).“ To se však mělo doma setkat s odporem, nyní citát z dnešního pohledu genderově velmi nekorektní „jiní však zženštilý úsudek odmítali a hlasitě namítali, že se nesmí žádným novotářstvím rozrušiti to, co dobře zařídil Cyril a Metoděj.“

V díle Jana Amose Komenského se podíváme na dvě historická pojednání. *Historie o protivěnstvích církve české* začíná až Bořivojovým křtem, je tedy podobně bohocentrická, jako předchozí citované kroniky. Opakuje pak zprávu o tom, že Metoděj odešel do Čech: „Čechové, národ slovanský, v modlářství až do léta Kristova 894 pohřížení, bez pravého Boha a náboženství byli. Ale toho vlastně léta kníže jejich Bořivoj, hostem byv u Svatopluka, moravského krále, divným božím řízením známosti Kristovy nabyt a ihned tam na Velehradě, 23. dne měsíce června,

9 *Kroniky dvě o založení země české a prvních obyvatelích jejich*, Praha 1817, s. 180–182.

10 *Pavla Stránského O státě českém*, přel. Bohumil RYBA, 3. vyd. Praha 1946 (= Sůl země 1), s. 149–151.

s třídíci vývodami (aneb vладыkami) křest svatý přijav, s radostí se domu navrátil a Strachotu (jinak Methudia), biskupa moravského, aby českým apoštolem byl, s sebou přivedl.¹¹

Další Komenského historické zpracování *Ecclesiae slavonicae brevis historiola*, vydaná v Amsterdamu v roce 1660, byla určena pro západoevropské publikum, jemuž měla představit dějiny a svébytnost slovanských církví. Tam, kde budu citovat, bude to podle překladu Josefa Hendricha z roku 1941.¹² Komenský v obšírně pojatém výkladu hledá počátek již v apoštolských dobách, kdy z novozákonních zmínek o působení apoštolů v Ilýrii a Dalmácii odvozuje, že se jejich misie vztahovala na Slované, kteří tam podle jeho názoru již tehdy sídlili. Stejně přejímá i domněnku o slovanském biblickém překladu svatého Jeronýma právě na základě jeho ilyrského původu: „Illyrové však, stejně jako Dalmaté, jsou částí slovanských národů až do dnešního dne. A že ta první setba nebyla bez plodů, toho máme doklad ten, že Jeronym, narozený v ilyrském městě Stridonu, přeložil knihy božích Pisem do své mateřské řeči, aby pomáhal ve svém národě vzrůstu víry. A tak mezi evropskými národy první to byli Slované, jimž byly svěřeny výroky boží v jejich mateřštině. Tímto překladem se ty kmeny až dosud honosí a neuvívají jiného, ačkoli se mluva národů již změnila, takže lid nerozumí té staré řeči úplně. Proto jejich kněží (Rusové a Moskvané) pěstují onen starý jazyk tak školsky, jako my latinu.“

Další Komenského úvaha se týkala nepřítomnosti Slovanů na konstantinopolském koncilu roku 680: „Z toho je zároveň patrné, že Slované, pokud tehdy byli křesťany, měli v ošklivosti ctění obrazů; vždyť se zdráhali přistoupení k onomu synodu, poněvadž byl pro obrazy!“

Počátek cyrilometodějské misie klade Komenský do roku 845, kdy přijali křesťanství Bulhaři. Soluňští bratři pak putovali různými slovanskými zeměmi, než dorazili na Moravu a než pokřtili knížete Bořivoje: „Teprve v druhém století na to otevřel Bůh bránu evangelia všem národům slovanským, a to za takovéto příležitosti: Bulhaři, národ slovanský, znepokojovali dlouhotrvajícími válkami sousední říši cařhradskou, až nakonec s nimi roku 845 uzavřel mír císař Michail III., vrátiv sestru bulharského krále, kterou předtím Řekové zajali ve válce. Tato poznala v zajetí učení křesťanské a proto přemluvila svého bratra, aby opustil pohanství a stal se křesťanem; jeho příkladem se řídili i poddaní a přijali tutéž víru. Tak se stali Bulhaři mezi slovanskými národy prvotina pro Krista; brzy následovali jiní národové téhož jazyka v týchž končinách (mezi Dunajem, Řeckem a Itálií), totiž Morsané, Rasčané, Srbové, Bosňané, Chorvaté atd. Toto přeslavné dílo konali Cyril a Metoděj (biskupové řečtí, ale znali také jazyka slovanského). Tito pronikli kolem roku 861 až na Moravu (kterou tehdy Němci nazývali Markomanskem) a také tam získali pro Krista jejich krále Svatopluka a zakrátko nato českého knížete Bořivoje. Odtud potom lesk evangelia pronikl až do Polska, a to léta Páně 965, sedmdesátého prvního roku po obrácení Čechů, stočtvrtého po obrácení Moravanů, stého dvacátého po obrácení Bulharů. Rusové pak a Moskvané (i to národové slovanští) přestoupili také hromadně ke křesťanství (r. 980), když sestra císaře Basilia Anna byla dána za manželku Vladimírovi, knížeti kyjevskému. [...] Odtud je zřejmo, že všechny ty národy byly obráceny přičiněním církve východní a že byly uvedeny v křesťanství podle

11 Věra PETRÁČKOVÁ – Martin STEINER (ed.), *Dílo Jana Amose Komenského 9*, Praha 1989, s. 61.

12 Jan Amos KOMENSKÝ, *Stručná historie církve slovanské*, Praha 1941, s. 23–24.

způsobu řeckého; také národ český. Ale papež již tehdy ukládal o církve celého světa a nepřestal číhati na příležitosti, jak by je přivedl pod svou pravomoc.“

Poslední citovaný odstavec je vlastním Komenského hodnocením, shodným s tím, co soudil Pavel Stránský. Cyrilometodějskou tradici si vykládali především v jejím vztahu k římskému papežství, což byla pro ně aktuální otázka. Naopak vztah k východnímu křesťanství neřešili, tak, jako se jím nezabývala ani starší historiografie, to bylo pro ně příliš exotické.

Srovnáním utrakvistického a bratrského přístupu k cyrilometodějskému odkazu pozorujeme, že jakkoli se obě konfese lišily v jednotlivých tématech a v důrazu na ně, v hlavních rysech byl jejich přístup shodný. Vedle humanistického zájmu o starobylou vlastní víry instrumentalizovali historii v obzoru aktuálního stavu církve, jejich problémů a jejího sebevymezení vůči jiným konfesím.

Prameny

Bohuslava Bílejovského Kronika česká, ed. Ota Halama, Praha 2011.

Jana Amose Komenského Historie o protivenstvích církve české, ed. Věra Petráčková – Martin Steiner, in: *Dílo Jana Amose Komenského 9*, Praha 1989.

Jana Amose Komenského Stručná historie církve slovanské, přel. Jan Hendrich, Praha 1941 (= *Odkazy minulosti 7*).

Martina Kuthena Kroniky dvě o založení země české a prvních obyvatelích jejich, Praha 1817.

Pavla Stránského O státě českém, přel. Bohumil Ryba, 3. vyd. Praha 1946.

CYRILOMETODĚJSKÉ DĚDICTVÍ V REKATOLIZAČNÍCH PLÁNECH NA MORAVĚ

Tomáš Parma

The paper is dealing with bonds between the Cyrillo-Methodian idea and the Recatholisation effort in the Olomouc diocese in the 16th–18th century. At the time of a relative religious tolerance, the Cyrillo-Methodian idea has been used differently or even contradictorily by the Catholics and the non-Catholics: while the non-Catholics used the reference to primary evangelisation of the Bohemian lands in the Great Moravian period to defend some fundamental elements of their identity (e.g. the communion under both kinds), the Olomouc bishops during this period used the same idea to point out the continuity of the content of faith and the religious identity, which leads to denial of legitimacy of non-Catholic confessions. This argumentation at the time of state Recatholisation after the defeat of the Revolt of the Estates was evidently maintained by Ferdinand II in some of his Recatholisation decrees and it also is interpreted in this way by the top representative of ruling power in the land, that is by the Bishop of Olomouc, Cardinal Francis of Dietrichstein. On this argumentation of continuity after the 30 Years' War are also based the concepts of Baroque historiography (Středovský, Hirschmentzel and others) applied to representation of literary, visual and musical art, which are at least briefly summarised and outlined in the end of the paper.

Key words: Veneration of Sts. Cyril and Methodius, Baroque, Counter-Reformation, Moravia, Cardinal Francis of Dietrichstein

Klíčová slova: cyrilometodějská úcta, baroko, protireformace, Morava, František kardinál Dietrichstein

Cyrilometodějské dědictví je v období raného novověku daleko lépe uchopitelným fenoménem než v době středověké. Pro pochopení toho, jak byla cyrilometodějská tradice používána v období pobělohorské rekatolizace, je nutno nejprve charakterizovat její užívání v předchozím období, a to jak v katolickém, tak v nekatolickém prostředí.

Cyrilometodějský odkaz u nekatolíků 16. století

V předbělohorském období máme možnost srovnat použití cyrilometodějské myšlenky u římských katolíků i u jiných křesťanských skupin, které někdy můžeme označit slovem konfese. I když zde nemůžeme podat podrobnější výklad o problematice cyrilometodějského odkazu v nekatolickém prostředí,¹ pokusíme se alespoň shrnout její hlavní body a důsledky, abychom ji mohli porovnat s přístupem hlavních činitelů katolické obnovy na Moravě v předbělohorském období, jimiž byli olomoučtí biskupové.

Už od roku 1419, kdy vyšel anonymní latinský traktát *De cantu vulgari* obhajující kostelní zpěv v českém jazyce,² přes Rokycanovu obhajobu kalicha na basilejském koncilu, až po Bilejovského *Kroniku* a Stránského *De respublica Bohemia*, máme doložen odkaz na cyrilometodějskou tradici u husitů a utrakvistů.³ Ve svém zápase o svébytnost českého utrakvismu a jeho uznání ze strany Říma obhajují dva zásadní prvky této české církevní partikularity, totiž přijímání pod obojí způsobou a jazykově českou liturgií, právě odkazem na tradici zavedenou svatými Cyrilem a Metodějem. Bilejovský mluví o velkomoravské tradici, kdy „netoliko v Čechách podobojí způsobou tělo a krev Boží přijímali, ale po všem světě křesťané všichni, a žádný pod jednou“⁴ a o liturgii říká, že „za našich předkův v těch kostelích hned od počátku víry naší českým jazykem služby Boží se daly a zpívány byly. Jakož Crha a Strachota, apoštolé naší milí, zřídili“.⁵ V jednání s papežským legátem Lorenzem Campeggim v květnu 1525 v Budíně emauzský kališný opat M. Matěj Korambus dokonce o přijímání *sub utraque* argumentoval, že z církevně-právního hlediska není nutno zakládat jeho užívání v Čechách na Kristově příkazu, ale že je papežskou výsadou udělenou apoštolům Cyrilu a Metodějovi.⁶

1 Pro obecnější problematiku odkazujeme především na: Albert PRAŽÁK, *Cyrilometodějské a velkomoravské prvky v české slovesnosti*, in: Josef Kurz – Matyáš Murko – Josef Vašica (red.), *Slovanské studie. Sběrka statí, věnovaných prelátu universitnímu profesoru doktoru Josefu Vajsovi k uctění jeho životního díla*, Praha 1948, s. 232–254; Ján TIBENSKÝ, *Velkomoravská a cyrilometodějská tradice v životě slovenskej feudálnej národnosti*, in: Jozef Butvin a kol. (ed.), *Velká Morava a naša doba*, Bratislava 1963, s. 58–64; Milan KOPECKÝ, *Cyrilometodějská tradice v starší české literatuře*, in: Josef Macůrek (ed.), *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské misie na Moravu*, Praha 1965, s. 567–587; Bohumil ZLÁMAL, *Cyrilometodějská tradice od kompaktát po Komenského*, *Vlastivědný věstník moravský* 19, 1967, s. 175–186; Francis J. THOMSON, *The Legacy of SS. Cyril and Methodius in the Counter-Reformation: The Council of Trent and the Question of Scripture and Liturgy in the Vernacular, Together with an Account of the Subsequent Consequences for the Slavo-Latin (Glagolitic) Rite and the Bible in Croatia Translation*, in: Evangelos Konstantinou (ed.), *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension*, Frankfurt am Main 2005, s. 87–246; Eliška BAŤOVÁ, *O zpívání a čtení českém tractat [A Treatise on Reading and Singing in Czech]* by Václav Koranda the Younger: *A Contribution to the History of Czech Liturgical Language*, *The Bohemian Reformation and religious practice* 8 (Filosofický časopis, zvláštní vyd. č. 3), Prague 2011, s. 145–161 a na příspěvek Pavla Kůrky v tomto svazku.

2 Bohuslav HAVRÁNEK – Josef HRABÁK – Jiří DAŇHELKA (ed.), *Výbor z české literatury doby husitské I*, Praha 1963, s. 220–221. Srov. František SVEJKOVSKÝ, *Dvě varianty husitského traktátu De cantu vulgari*, *Miscellanea musicologica*, 20 (1967), s. 49–62.

3 Srov. také Zdeněk V. DAVID, *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Praha 2012, s. 183–191.

4 *Bohuslava Bilejovského kronika česká*, ed. Ota Halama, Praha 2011, s. 34.

5 *Tamtéž*, s. 42.

6 Příslušnou pasáž Bartošovy kroniky (*Kronika pražská Bartoše Písaře*, ed. Josef V. Šimák, in: FRB 6, Praha 1907, s. 1–296) cituje in extenso B. ZLÁMAL, *Cyrilometodějská tradice*, s. 179. O samotném jednání naposledy Antonín KALOUS, *The Politics of Church Unification: Efforts to Reunify Ultraquists and Rome in the 1520s*, in: Jaroslav Miller – László Kontler (ed.), *Friars, Nobles and Burghers – Sermons, Images and Prints. Studies of Culture and Society in Early-Modern Europe*. In *Memoria* István György Tóth, Budapest 2010, s. 179–197.

Myšlenku, že cyrilometodějství je jedním z kořenů české svěbytnosti, na niž navázalo husitství, nalezneme také u českých bratří. Bratrský kněz Jan Jafet⁷ na počátku 17. století napsal svou *Historii o původu Jednoty bratrské*, která vyšla tiskem v roce 1614, a která vykládá vznik Jednoty z domácího náboženského hnutí, tedy odkazem na utrakvismus Cyrila a Metoděje, rozvedený Janem Husem a uchovaný „proutkem z pařezu Husova“, jímž je právě Jednota. Z hlediska použití cyrilometodějského odkazu je v této historiografické linii podstatně především Komenského dílo *Ecclesiae Slavonicae ab ipsis Apostolis fundatae, ab Hieronymo, Cyrillo, Methodio, propagatae, Bohemia in gente potissimum radicatae et in Unitate Fratrum Bohemorum fastigiatae, brevis Historiola*, které vyšlo až roku 1660. Již samotný obsáhlý název nám umožňuje stručně uchopit obsah díla, které sice přesahuje námi zvolený časový rámec, ale je významná svou interpretací: jde o dějiny slovanské církve, založené apoštolů, o čemž svědčí sám církevní otec Jeroným, který podle tradice jako první přeložil Písmo do slovanského jazyka. Na něj navázali Cyril a Metoděj, „biskupové řečtí, ale znalí také jazyka slovanského“, kteří víru rozšířili na Moravě a v Čechách, odkud lesk evangelia pronikl do Polska i k Rusům. „Ale papež již tehdy ukládal o církve celého světa a nepřestal číhati na příležitosti, jak by je přivedl pod svou pravomoc“ a povedlo se mu přivést pod ni i národ český. I přes to se Husovi a jeho nástupcům podařilo vyvést církve k čisté pravdě, a pravým nástupcem husitství je Jednota bratrská, v níž Komenský vidí „nejkrásnější a nejčestnější odkaz českého národa“.⁸

I když nepříliš výrazně, odkaz na cyrilometodějskou tradici nalezneme také u moravských luteránů. Doubravnický děkan Tobiasš Závorka Lipenský⁹ v roce 1606 dokončil svůj objemný luterský kancionál nazvaný *Pisně chval Božských* datační formulací následujícího znění: „Dán z fary doubravnické léta 1606, dne 16. máje, kteréhožto dne před sedmi sty a čtyřmi léty sv. Cyrillus a Methodius to při papeži a konzistoři římské obdrželi, aby Čechové a všichni toho jazyka požívající při službách Božích svého jazyka přirozeného požívat i v něm všechny služby Boží konati mohli.“ Luterskému duchovnímu tedy nijak nevdává profímská formulace, takřka doslova převzatá od Bilejovského.

Jak je patrné, u českých a moravských nekatolíků různých skupin a konfesí se v průběhu 16. i 17. století objevuje argumentace, která využívá odkazu na cyrilometodějskou tradici k tomu, aby ukázala, že minimálně dva svěbytné prvky českého křesťanství, tedy přijímání pod obojí a liturgie jazykově česká, jsou vlastní tomuto křesťanství již od jeho počátků a představují českou křesťanskou kontinuitu. Navíc se objevuje i odkaz na uznání této české svěbytnosti papeži již od samého počátku, pokud tato argumentace příslušnému autorovi konvenuje a vyhovuje, nebo ji zcela prostě přebírá.

Úcta ke slovanským apoštolům v katolickém prostředí 16. století

Je zajímavé, že v době, kdy dochází k její aktivizaci, se odkaz na cyrilometodějskou tradici objevuje i na katolické straně.

Nejde pouze o historiografická díla, která navazují na tradici doby Karlovy a jsou mnohdy historicky nepřesná. Na Eneášě Silvia Piccolominiho navazuje Václav Hájek z Libočan, jehož latinskou verzí je Dubraviova *Historia Regni Bohemiae*, z níž čerpá ve svém *Zrcadle* i Bartoloměj Paprocký z Hlohola.

I když nechceme popírat „velký význam předbělohorského kronikářství pro sledování cyrilometodějské tradice“¹⁰, je naším cílem především použití této tradice v koncepcích katolické reconquisty na sklonku 16. a v 17. století. Na Moravě byli jejími předními protagonisty olomoučtí biskupové a jejich koncepce snad poprvé prosvitá u Stanislava Pavlovského z Pavlovic.¹¹ Už jeho předchůdci si byli zjevně vědomi, že jsou nástupci slovanských apoštolů, vždyť v olomoucké diecézi se jejich svátek slavil podle ustanovení diecézní synody konané v roce 1349,¹² a někdy v této době jim byla zasvěcena i jedna z kaplí svatováclavské katedrály.¹³ Zřejmě ve 13. století byl v Olomouci postaven kostelík či kaple svatých Cyrila a Metoděje na svatomořickém hřbitově, který je tak asi nejstarším cyrilometodějským patrocinium na Moravě.¹⁴ V olomoucké diecézi ovšem musela existovat i jiná „místa paměti“, i když je máme doložena až v pramenech 17. století: jednalo se především o Tuřany, možná Rajhrad, Křtiny a také Velehrad, i když právě toto místo nebylo díky své uzavřenosti vyplývající z cisterciácké klauzury použitelné pro konání demonstrativních projevů katolické úcty ke slovanským věrozvěstům, především pro pouti. Zcela jistě byl kult svatých Cyrila a Metoděje pěstován i v Brně, kde probošt petrovské kolegiáty Augustin Käsenbrod věnoval svému kostelu v roce 1508 relikvii pravice sv. Cyrila, získanou pravděpodobně z relikviářového depotu pražské katedrály.¹⁵ Käsenbrod ostatně ve stejném roce vydal svou *Series episcoporum Olomucensium*, kde výčet biskupů zahajuje velehradskými arcibiskupy Cyrilem a Metodějem. Možná i v souvislosti s tímto darem a s vydáním *Series* došlo ke změně patrocinia tzv. královské kaple u brněnského dominikánského kláštera na Rybím trhu: z kaple mariánské a svatováclavské se stává kaple cyrilometodějská.¹⁶

10 M. KOPECKÝ, *Cyrilometodějská tradice*, s. 576.

11 Pro podrobnější rozbor si dovoluji odkázat na svou studii: Tomáš PARMA, *Cyrilometodějský kult v prostředí olomouckých biskupů raného novověku*, in: Simona Jemelková (red.), *Mezi Východem a Západem. Svätí Cyril a Metoděj v kultúře českých zemí*, Olomouc 2013, s. 48–53.

12 Moderní edice textu synodních statut, mylně připisovaných i neexistující synodě z roku 1400: Pavel KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, Praha 2003, pasáž o slavení svátku Cyrila a Metoděje na s. 159–161. O neexistující synodě v roce 1400: P. KRAFL, *K údajné synodě olomoucké diecéze z roku 1400*, *Vlastivědný věstník moravský* 47, 1995, s. 277–283. Datum svátku (9. března) již Gelasius Dobner klade do souvislosti s údajnou římskou připomínkou smrti sv. Cyrila – srov. Václav RYNEŠ, *Z dějin úcty slovanských apoštolů*, *Duchovní pastýř* 13, 1963, s. 27, 47–49, 65–67.

13 O existenci oltáře soluňských bratří svědčí listina Zdeňka z Domaželic z 16. března 1360, která činí donaci i pro *Domino Johanni ministro altaris sanctorum Cirilli et Methodii confessorum – Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae IX*, ed. Vincenc Brandl, Brno 1875, č. 158, s. 122–123.

14 Archeologické výzkumy dr. Josefa Bláhy určily stáří kaple již do 13. století, ale v písemných pramenech je doložena jako „moravská kaple“ v roce 1452. V roce 1520 je poprvé zmíněno její cyrilometodějské patrocinium. B. ZLÁMAL, *Kostelík sv. Cyrila a Metoděje v Olomouci. Doplněné zlomky ze svatomořického archivu*, *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie* [dále cit. jako ACM] 28, 1937, s. 134–139, 169–171, 212–215, 245–248, 275–278, 313–318, 348–351, 376–382. Též zvl. otisk Olomouc 1937, s. 32. Naposledy S. JEMELKOVÁ, *Kaple svatých Cyrila a Metoděje v Olomouci*, in: S. Jemelková (red.), *Mezi Východem a Západem*, s. 62–64.

15 Srov. Vojtěch SAMEC, *Ostatky svatých Cyrila a Metoděje nalézající se v Československu*, *Sborník Velehradský* III/1, 1992, s. 49–59.

16 Petr JOKEŠ, *Soupis patrocinii na jižní Moravě*, *Časopis Matice moravské* 132, 2013, s. 113–149, sice jmenuje jako první známé doložení cyrilometodějského zasvěcení až popis diecéze podle generální vizitace z let 1771–1772, lze však předpokládat, že další bádání posune změnu patrocinia na dřívější dobu.

7 K němu Kamil KROFTA, *O bratrském dějepisectví*, Praha 1946, s. 146–156.

8 *Tamtéž*, s. 195.

9 K němu viz Ludmila BREZANYOVÁ, *Das Kantional Pisně chval božských von Tobiasš Závorka Lipenský*. Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity H 7, 1972, s. 7–11; Martin HORYNA (ed.), *Wenceslai Philomathis Musicorum libri quattuor*, Praeae 2003; Hana NAVRÁTILOVÁ, *Knihovny obyvatel městeček na jižní a západní Moravě ve druhé polovině 16. a v 17. století*, *Z Kralické tvrže* 23, 2006, s. 28–51.

I přes toto vědomí o existenci a činnosti slovanských apoštolů i o tom, že olomoučtí biskupové jsou jejich nástupci, které zcela jistě představovalo silnou motivaci pro kult těchto světců, je možné pramenně doložit rekatolizační snahy spojené s touto ideou až u biskupa Stanislava Pavlovského. Právě Pavlovský se již krátce po svém nástupu snažil získat v Římě ostatky věrozvěstů, o nichž byl přesvědčen, že „svatý Cyril je uložen v kostele svatých Apoštolů, svatý Metoděj v budově svatého Klimenta u Kolosea“. I když se k Pavlovského žádosti připojil sám král Rudolf II., papež Řehoř XIII. ji sice pochválil, ale těla světců z Říma neposlal s poukazem na to, že by relikvie mohly být v nekatolickém prostředí zneuctěny nebo zničeny.¹⁷ Pavlovský také postavil další kapli zasvěcenou moravským apoštolům, a to v biskupském městě Příboře, k němuž choval „obzvláštní lásku a náchylnost“.¹⁸

Asi nejzajímavějším dokladem pro naše téma je však spor s obyvateli biskupského města Mohelnice, který začal v roce 1590.¹⁹ Pavlovský vyžadoval po svých poddaných, aby byli katolíky a přestali přijímat pod obojí způsobou, a to pod vrchnostenskými tresty. Mohelníci, kteří nechtěli poslechnout, utekli do nedaleké Litovle, která byla v držení pánů z Boskovic a byla zcela luterská. Biskup nařídil mírovskému úředníku, jímž byl jeho bratr Hanuš, aby případné propuštění z poddanství ze strany Litovelských přenechal výhradně jemu, aby napomenul uprchlé mohelnické poddané a pokud by se nevrátili, aby jejich statky osadil katolíky.²⁰ Mohelnický občan Jiřík Birsaker si však stěžoval u moravského zemského hejtmána Hynka st. z Vrbna, že biskup zakazuje svým poddaným přijímat pod obojí. Hejtmán to biskupovi vytýkal s odkazem na poslední večeři Páně, kdy sám Kristus podával učedníkům pod obojí způsobou. Na to biskup Stanislav odpověděl obšírnou obhajobou přijímání pod jednou, k níž přiložil nedávno vydaný český překlad nějakého latinského traktátu. Biskup dále rozebíral, že chce od svých poddaných, aby byli katolíky, a že v podmínkách povolení přijímání z kalicha pro laiky je i to, že dotyčný musí věřit, že Kristus je pod jednou i pod druhou způsobou přítomen celý, a proto by katolíkoví, který by chtěl přijímat pod obojí, nemělo být zatěžko přijímat i pod jednou způsobou. Svůj obšírný dopis, který se svou povahou blíží traktátu, uzavírá odkazem na cyrilometodějskou tradici: „Protož každému duši své milovníku náleží, aby se všelijakého bludného a falešného učení pilně vystříhal a všelijak varoval et cum timore ac tremore operetur salutem suam, totiž z kázní a třesením spasení své obmějšoval a i jiných, kteří jemu sou svěření, k tomu měl, jakož i my znajíc že jsme tím jak sobě, tak i poddaným našim i jiným všem k diocesi biskupství našeho náležitým povinni jsme (jak vejš dotčeno), aby se postraného, novotného a sektářského učení bedlivě vistríhali, v jednotě a poslušnosti Církve svaté katolické římské stáli a na obě nohy jako říkají nekulhali, napomenuli,

17 Pavlovský žádá o ostatky dopisem kardinálu – státnímu sekretáři Tolomeu Gallimu z 1. 10. 1580, Rudolf II. žádá papeže 12. 11. 1580, papež odpovídá Pavlovskému 11. 2. 1581 a císaři 14. 3. 1581. – podrobněji k pramenům viz T. PARMA, *Cyrilometodějský kult*, s. 49 i s odkazy na archivní uložení a edice.

18 Pro založení kaple, která později převzala patrocinium sv. Antonína z Padovy, viz B. ZLÁMAL, *Blahoslavený Jan Sarkander*, Řím, Křesťanská Akademie 1969 a reprint Praha, Zvon 1990, s. 20–21 (podle Wolneho).

19 K tomu stručně F. KAMENÍČEK, *Zemské sněmy a sjezdy moravské III*, Brno 1905, 419–420.

20 „[...] necht ještě v tej věci nikdo z měšťanov mohelnických jich jako sám od sebe napomene, aby se v tom napravili a s jinými poddanými našimi a věrnými křesťany srovnali, pakli by předce na svém stáli a pryč se odebrati chtěli, tehdy at nám grunty lidmi hodnými katolickými osadí, neb bez toho že propuštění bejtí nemohou a k statkuom jich jakožto k odběžným podle pořádku Margkrabství tohoto právo bychom měli. [...]“ – Pavlovský mírovskému úředníkovi, Brno 27. 9. 1590 – Zemský archiv v Opavě, pracoviště Olomouc (dále jen: ZAOPO), fond Arcibiskupství olomoucké (dále jen: AO), Knihy, i. č. 103, sign. 28 (Kopíř české korespondence 1590–1591), f. 198v–199v.

nevedouc ani nutíc jich k něčemu novému, ani k jinému náboženství a víře, než tolko k tej, která sv. Cyrillus et Methudius, nejprvnější biskupi moravští, předkové naši svaté paměti a patronové zemi tejto, od Stolice svaté apoštolské z Říma před 700 léthy jsouce vyslaní, národu tomuto kázali a jeho jí vyučili. Kterejž netolko oni poddaní naši, ale i Vašnosti i jimž všickni páni stavové a obyvatelé Margkrabství tohoto, nechajíc těch cytrů, které jistě vodí míti a zdržeti nemohú, než raději studnice živé vody se přidržujíc, po předkuov svejch starejch šlapejí jdouc, slušně následovati jmíti račte, čehož všemohúcí Pán Buoh Vašnosti skrze vnuknutí Ducha svého svatého rač dobrotivě popřítí a my toho za časův svých, ke cti a chvále jeho svaté velebnosti a Vašnostem všem k věčnému spasitedlnému z obzvláštní toho na modlytbách našich ku Pánu zadosti Bohu a potěšením dočekati mohli. Amen. Amen.“²¹ Právě tato argumentace je pro nás zajímavá: ukazuje na skutečnost, že jak nekatolíci, tak i katolíci se mohli dovolávat cyrilometodějské tradice pro naprosto odlišné chápání církevní praxe, v tomto případě pro obhajobu nebo popírání nutnosti přijímání pod obojí způsobou.

I mezi biskupovými spolupracovníky můžeme nalézt jisté doklady o cyrilometodějské účtě, i když poněkud nezřetelné. Bohumil Zlámál mluví o biskupském kancléři Ekkardu ze Schwoben, který se stal velehradským opatem a klášter reformoval, cituje také argumentaci biskupského oficiála Theodora Engelse, který hledá pro Pavlovského úsilí o revindikaci soudní pravomoci nad svými kleriky paralelu v Metodějově zastávání se kléru vůči Svatoplukovi.²² Vrcholem rekatolizačního úsilí biskupa Pavlovského pak byla organizace reformní synody moravského kléru, která se konala v Olomouci v listopadu 1591. Po zahajovací řeči biskupově se pokračovalo kázáním kapitulního děkana Melchiora Pirnesia z Pirnu, v němž se tento prelát snažil argumentovat pro přijetí závěrů Tridentina těmito slovy: „aby tato moravská provincie, která je díky zakladatelům a apoštolům sv. Cyrilu a Metoději již více než sedm set let učitelkou vzdělavatelkou (institutrix et informatrix) ve víře a v náboženství pro okolní kraje a provincie, přijala a schválila tento posvátný tridentský koncil, když už ne jako první, tedy alespoň ne jako poslední.“²³ Pirnesius zde cyrilometodějským argumentem podpírá nejen oficiální recepce koncilních dekretů ze strany moravského kléru, ale i jasnou nezávislost moravské církve, kterou prohlašuje za samostatnou provincii. I když je možná poněkud nadnesené tvrzení prof. Zlámala o tom, že Pirnesius „je důležitou spojkou a přenašečem cyrilometodějské tradice do nového období za kardinála Františka Dietrichsteina“,²⁴ rozhodně si jeho postava zaslouží být alespoň zmíněna. Biskup Pavlovský navíc byl inspirátorem známého *Zrcadla slavného markrabství moravského*, které vydal Bartoloměj Paprocký z Hlohov v Olomouci krátce po skončení biskupovy reformní synody, v roce 1593. Již letmý pohled na titulní list druhé knihy zrcadla, který je vyzdoben postavami čtyř světců (Václava, Stanislava, Cyrila a Metoděje), podobiznou biskupa Pavlovského a jeho erbem, ale také symbolickými figurami víry a lásky, ale i pelikána a fénixe, ukazuje na úzkou souvislost kladenou autorem i jeho mecenášem mezi cyrilometodějskou myšlenku

21 St. Pavlovský Hynku st. z Vrbna, Kroměříž 17. 10. 1590 – ibidem, f. 219v–223v (citovaná pasáž na f. 223rv).

22 Srov. Antonín BREITENBACHER, *Spor biskupa Pavlovského s moravským soudem zemským o soudnictví nad kněžstvem*, Časopis Matice moravské 30, 1906, s. 97–135, 228–270, 349–373; cit. doklady na s. 371.

23 Latinské znění viz *Acta et constitutiones synodi Olomucensis anno Domini MDLXXXI die XII. Novembris habitae et celebratae*, Olomouc 1592, D III' (nepag.), přetištěno také u: *Collectio Synodorum et statutorum almae dioecesis Olomucenae*, ed. Arsenius Theodor Fasseau, Rezi 1766, s. 73.

24 B. ZLÁMAL, *Blahoslavený Jan*, s. 26.

a snahy o obnovu katolicismu, vstávajícího jako fénix z popela díky biskupově činnosti. Paprockého *series episcoporum* v tomto druhém díle navíc začíná zmínkou o moravských věrozvěstech, jejichž portréty jsou zakomponovány do dřevorytového Willenbergerova štočku spolu s olomouckým biskupským znakem. V textu krátkého medailonu těchto světců je navíc zdůrazněno, že „tu arcibiskupstvo (a ne jakž někteří praví biskupstvo) fundované bylo“, a že až po smrti Metodějově „země moravská titul arcibiskupský i královský pro zlost toho zpuřného krále [Svatopluka] jest potratila“.²⁵

Zmínit musíme konečně i Pavlovského politického partnera Vratislava „Nádherného“ z Pernštejna, který roku 1571 perňštejnské kapli pražské katedrály zřídil oltář sv. Cyrila a Metoděje, možná na popud Pavlovského nebo Ekkarda ze Schwoben, jenž byl původně preceptorem Pernštejnových dětí.

František z Dietrichsteina

Vrchol předbělohorské katolické úcty k Cyrilu a Metodějovi, jasně navázané na rekatolizační úsilí, je spojen s činností olomouckého biskupa Františka kardinála z Dietrichsteina. Orientací a vodítkem pro mladého biskupa, který nastoupil na olomoucký biskupský stolec v roce 1599 a fakticky se jej ujal o rok později, se stal Pavlovského jasný rekatolizační program navázaný na cyrilometodějský odkaz, opírající se o reformovaný klérus, k jehož formaci byla určena jezuitská akademie v Olomouci, přesahující navíc rámec moravského regionu díky papežskému Collegiu Nordicu. Dietrichstein je tak v mnoha ohledech pokračovatelem a završitelem díla svého předchůdce. Podobně jako u Pavlovského je i zdůraznění cyrilometodějské tradice zjevně spojeno s ambicemi olomouckých biskupů na faktickou nezávislost na pražské metropoli, na opětovné získání mincovního práva biskupů v roce 1608 nebo na uznání knížecího titulu moravskými stavy, jehož Dietrichstein dosáhl v roce 1612. Odkaz na počátky olomouckého biskupství ve velkomoravském období byl účinnou oporou těchto snah o zvýšení prestiže úřadu, podobně jako po polovině 18. století bude sloužit jako opora snah k získání postavení církevní metropole.

Chronologicky prvním odkazem na knížecí prestiž Olomouce byla stavba mramorového mauzolea olomouckých Přemyslovců v dómu sv. Václava, i když nebyla přímo spojena s cyrilometodějskou myšlenkou.²⁶ Asi nejdůležitějším olomouckým hmotným artefaktem připomínajícím sv. Cyrila a Metoděje je chór olomoucké katedrály, který Dietrichstein začal stavět už v předbělohorském období. Jedna z prvních protobarokních staveb ve střední Evropě byla bohužel regotizována v 19. století, ale dodnes je zachována její struktura, která zahrnuje dvě velké prostory: vlastní chór a spodní kapli, zamýšlenou Dietrichsteinem jako obdoba konfese římských bazilik, která měla být místem spočinutí ostatků svatých Cyrila a Metoděje. Tak o tom alespoň svědčí kardinálova zpráva *ad limina*, podaná v roce 1617. Během návštěvy vykonané Dietrichsteinovým jménem jeho prokurátorem kanovníkem Ludovicem Ridolfim, byla také podána žádost o „nejvyšší vytožený poklad [...] těl a kostí svatých Cyrila a Metoděje,

25 Bartoloměj PAPROCKÝ Z HLOHOL, *Zrcadlo slavného markrabství moravského, v kterémž jeden každý stav dávnost, vzácnost i povinnost svou vhlédá*, Olomouc 1593: fol. CLXI^r (titulní list), CLXVIII^v (medailon Cyrila a Metoděje), CCIII – CCXXIII^v (popis synodu).

26 K této stavbě, viz zejm. T. PARMA, *Dietrichsteinská přestavba olomoucké katedrály*, in: Martin Elbel – Ondřej Jakubec (ed.), *Olomoucké baroko 1. Proměny ambic jednoho města*, Olomouc 2010, s. 64; a naposledy Miloslav POJSL, *Olomoučtí biskupové a arcibiskupové a jejich pohřební místa*, Uherské Hradiště 2013, s. 147–148.

patronů a apoštolů Moravy“. Dietrichstein tak opakoval žádost svého předchůdce Pavlovského a zároveň sliboval slavnou translaci ostatků, která by pravděpodobně završila jeho přestavbu katedrálního chóru, ale i jeho episkopát, neboť stejný prokurátor přinášel papeži kardinálovi písemnou rezignaci na olomoucké biskupství. Jak rezignace, tak prosba nebyly přijaty. Proto – a nejenom kvůli pohnutým událostem třicetileté války – zřejmě Dietrichstein svou přestavbu nedokončil, takže k definitivní dostavbě došlo díky jeho odkazu až v roce 1661.

Vrátíme-li se ovšem k počátkům Dietrichsteinova biskupského působení, můžeme si povšimnout vydání Rozenplutova kancionálu v roce 1601, které je kardinálovi dedikováno. Šternberský probošt Jan Rozenplut ze Švarcenbachu, jehož Vilém Bitnar zařadil do jezuitského „šturmovského okruhu“, vybavil své dílo obšírnou dedikační předmluvou, v níž můžeme mj. nalézt i obhajobu jak latinského, tak i českého kostelního zpěvu s odkazem na cyrilometodějskou tradici: „Ale však, jakkolivěk o té věci podlé střídmosti zdravého rozumu mluvíti se může, to nám jisté buď, že ne proto Církev všeobecná latinského spívání v chrámech Božích užívá, jako by všeckna spívání a modlení jazykem přirozeným zbraňovati měla: nebo ještě před šesti sty lety svatí Cyrillus a Metudyus řečí vlastní také, aby spíváno bylo, Moravanům nařídili a i odpustky na to od Stolice Apoštolské vyžádali.“²⁷ Cyrilometodějskou tradici zajisté posílila i skutečnost, že mezi Dietrichsteinem vyhlášenými zasvěcenými svátky diecéze (*festasolemniasfori*) se objevuje i 9. březen, kdy se svátek slovanských apoštolů slavil v českých zemích, a to již od dob Karla IV. Postavy Cyrila a Metoděje se také objevují na titulních listech breviářových proprií vydaných Dietrichsteinem v letech 1626 a 1630. Scénu křtu Bořivoje či Svatopluka moravskými apoštolky nalezneme i na fragmentu Dietrichsteinova liturgického nástěnného kalendáře z r. 1621, který se stal předlohou dalších kalendářů vydávaných až do počátku 19. století.²⁸ Jsme zde tedy svědky jasného zdůraznění kultu Cyrila a Metoděje, a je zajímavé, že patron katedrály svatý Václav jakoby stál v jejich stínu: jeho svátek je jako *festum fori* slaven pouze v městě Olomouci a na titulním listu proprií z roku 1626 se jeho postava neobjevuje vůbec.

To se již pomalu dostáváme do pobělohorského období, kdy je kardinálovo cyrilometodějské pojetí rekatolizace asi nejcitelnější. Hned první velká děkovná pouť, kterou kardinál mohl vést po porážce stavovského povstání díky různým neodkladným záležitostem až o druhé neděli po Velikonocích, tedy 15. dubna 1621, zamířila do místa spojeného tradicí s moravskými věrozvěsty, do mariánských Křtin. Anonymní autor poutního spisku *Audolj Křtinské Neyswětégssý Rodičky Božj Panny Marye*, vydaném v roce 1665, popisuje událost takto: „z královského města Brna druhou neděli po veliké noci zaslíbenou (pro šťastné vysvobození z onoho katolíkův od kacířstva potlačování) pout kněžstvo a lid nejen obecní, ale i nejpřednější z panstva (vedouc zástup mariánských duší a poutníkův křtinských František kardinál z Dytrychštejna, biskup holomoucký z města až do našeho kláštera pěšky) jsou vykonali, díky činice Pánu Bohu a jeho nejsvětější Matičce jeho za vysvobození aukladův a násilí z rukau kacýřův a nepřátel, čím bližších a aulisnějších, tím horších,

27 Jan ROZENPLUT ZE ŠVARCENBACHU, *Kancionál, to jest sebrání zpěvův pobožných, kterých k duchovnímu potěšení každý veřejný křesťan na veřejní svátky i jiných svatých památky i časy užívati může*, Olomouc 1601, Dedikační úvod, s. 7; cit. Vilém BITNAR, *Postavy a problémy českého baroku literárního*, Praha 1939, s. 141.

28 Viz Dušan ŘEZANINA, *Nástěnné církevní kalendáře olomoucké z let 1716–1827*, účelový neprůběžný tisk [1970], s. 3–4.

dary rozličné obětující na oltáři Matičky Boží.²⁹ Charakteristické spektakulární poutní procesí je typickým projevem kardinálova pojetí katolické liturgie, zjevně inspirované zbožností manýristického aldobrandinovského Říma.

Také cílem následující velké pouti, která se konala 2. července 1622, byla mariánská svatyně spojovaná tradičně s přítomností Cyrila a Metoděje. Volba tehdy padla na Tuřany, o jejichž mariánské sošce se tvrdilo, že ji na Moravu přinesli právě sv. Cyril a Metoděj. Jednalo se o lokalitu, která asi byla nejoblíbenějším Dietrichsteinovým poutním místem na Moravě. Okolo roku 1610 uložil kardinál tehdejšímu tuřanskému faráři Georgiu Pistoriovi, aby se zabýval dějinami tuřanského kostela. Na základě jeho zprávy pak „nazval tuto jedinou svatyni nejstarším chrámem Moravy“ a propagoval mariánskou sošku jako hmotný pozůstatek cyrilometodějské mise.³⁰ Tuřanská pouť z roku 1622 je zajímavá svým průběhem, popsaným Balbínem s jasnou odvolávkou na evangelní popisy Kristových hostin.³¹ Již v předvečer svátku dovedl kardinál zástup poutníků z Mikulova, po cestě se přidávali další „a celý ten den a celou noc byli lidem k dispozici jako zpovědnicí kněží, která dal zavolat“. Kardinál slavil pontifikální bohoslužbu, kterou doprovázel jeho vlastní hudební sbor. „Když pak tisíce lidí přijaly nebeský chléb, sestoupil kníže od oltáře k lidem a překonával sám sebe v zápalu a výmluvnosti kázání.“ Po skončení obřadů lidé vyšli před kostel, Dietrichstein mezi ně dal rozházovat stříbrné mince a posléze poutníkům osobně servíroval jídlo. Tuto masovou manifestaci katolicismu kardinál uspořádal těsně před zahájením soudu nad moravskými rebely dne 5. července 1622. Věděl, že bude muset vynést rozsudky smrti, i když budou změněny na jiné tresty, a bylo mu jasné, že díky vynesení kapitálních rozsudků upadne do církevních postihů, díky nimž nebude moci vykonávat své biskupské funkce.³²

Další jasný důkaz o spojení rekatolizačního úsilí s cyrilometodějskou myšlenkou ze strany olomouckého biskupa Dietrichsteina nacházíme v jednom z rozhodujících momentů rekatolizace, jímž bylo vydání rekatolizačního patentu pro moravskou šlechtu. Tento patent byl vydán „ve čtvrtek den památky ss. Crhy a Strachoty, vyznavačů, prvních biskupův a apoštolův markrabství moravského, léta Páně 1628“³³ a jeho datace zcela jistě není náhodná. I když je v jeho textu jako vzor křesťanského uspořádání Moravy evokována především doba Karla IV.,³⁴ jasnou cyrilometodějskou interpretaci tohoto nařízení podal kardinál Dietrichstein při zveřejňování tohoto patentu o svátku Zvěstování Páně,

29 *Audolf Křtinské Neyswētēgssy Rodičky Boží Panny Marye*, Litomyšl 1665, s. 39–43. Obdobně líčení nalezneme ve spise o dva roky starším: Martinus Alexander VIGSIUS, *Vallis Baptismi, Alias Kyriteinensis Sev Divesdorii...*, Olomouc 1663, s. 47–48. Oba prameny odkazují na svědectví dosud žijících pamětníků, Vigsius jmenuje zábrdovického konvrše Leonarda Hallebacha a kněze Norberta Credelia, *Audolf* již pouze Credelia.

30 Srov. Bohuslav BALBÍN, *Diva Turzanensis, sev Historia Originis et Miraculorum Magnae Dei Hominiumque Matris Mariae: Cujus venerabilis statua, prope Brvnam indicio coelestis lucis In Rubis Inventa, Magno Populorum accursu honoratur, Nunc primum a R. P. Bohuslav Aloysio Balbino e Societate Iesv conscripta*, Olomviti 1658, kap. VIII, s. 40–49. V nedávno vydaném českém překladu Zdeňka Dršky (B. BALBÍN, *Tuřanská madona neboli historie původu a zázraků veliké Matky Boha i lidí Marie...*, Brno, Facta medica 2010, s. 60–67). O Dietrichsteinově zbožné úctě vůči Tuřanům se dále mluví v kap. XXX, s. 145–154, čes. překlad s. 149–156.

31 *Tamtéž*, s. 149–153, čes. př. s. 152–155.

32 K tomu podrobněji T. PARMA, *František kardinál Dietrichstein a jeho vztahy k římské kúrii. Prostředky a metody politické komunikace ve službách moravské církve*, Brno 2011, s. 396–400.

33 Ferdinand II., patent z 9. 3. 1628, naposledy vydán: František HRUBÝ, *Moravské korespondence a akta z let 1620–1636, 2. 1625–1636 (Listy Karla St. z Žerotina 1628–36)*, Brno 1937, č. 53, s. 87–92.

34 Srov. text patentu u Tomáše KNOZ, *Pobělohorské konfiskace. Moravský průběh, střeoevropské souvislosti, obecné aspekty*, Brno 2006, s. 267–268.

tedy 25. března 1628, kdy měl v brněnském jezuitském kostele slavnostní kázání, jehož obsah se nám zachoval v tištěné podobě.³⁵ K této příležitosti byla svolána moravská šlechta, jednalo se navíc o tradiční dobu konání zemského soudu v Brně.³⁶ Kardinál zde vychází z evangelia svátku Zvěstování a srovnává situaci Panny Marie, ke které přišel anděl s nezvyklým a hrozivě znějícím poselstvím, jehož se zalekla, se situací moravské šlechty, které kardinál jako posel císařův předává výzvu, která zní hrozivě také. Obsahem této výzvy je, aby se navrátili k víře předků, k víře hlásané Cyrilem a Metodějem: „K jaké hostině, k jaké víře vás zve zbožný náš císař Ferdinand? K žádné jiné než k té, k níž naši předkové byli povoláni z pohanství léta 887 po narození Kristově, přesně před 741 léty. Ke stejné víře, k jejímuž hlásání byli na žádost moravského krále Svatopluka římským papežem Mikulášem I. a konstantinopolským císařem Michalem vysláni sv. Cyril a Metoděj. Ke stejné víře, v níž tito dva svatí biskupové pokřtili krále Svatopluka, ke stejné víře, již vyznávala celá země, ke stejné víře, v níž se nacházel každý obyvatel. Ke stejné víře, která chová v úctě svaté relikvie, tak jako tito dva svatí biskupové s velikou úctou přenesli tělo sv. papeže Klimenta z Řeka na Moravu a z Moravy do města Říma. Ke stejné víře, která činí zázračná znamení, stejně jako tito dva svatí mužové činili s ostatky sv. Klimenta znamení zázračná. K téže víře, v níž obřad svaté mše je vysoce ctěn a udržován a tito dva biskupové obdrželi od papeže, aby Slované mohli obřad mše svaté slyšet ve své mateřské řeči. [...] K téže víře, v níž se k Boží slávě zasvěcovaly kostely, jako tito dva svatí biskupové zasvětili a posvětili kostel na Velehradě, jenž lze spatřit dodnes. Ke stejné víře, v níž bylo jejich nástupci 46 biskupů v Olomouci, mezi nimi i 3 kardinálové, totiž kardinál Jan z Prahy, kardinál Allerensis a kardinál z Monte Reale, a jeden patriarcha antiochijský, Václav. Jejich nástupcem jsem já, v počtu čtyřicátý sedmý na tomto stolci a místě a v jejich úřadu je mi svěřeno, abych vám zvěstoval jejich víru, abych se pečlivě staral o vás a přivedl vás k víře a pozval vás k této hostině.“ Moravští šlechtici mají po příkladu Panny Marie odpovědět Božímu poslu: „Ať se mi stane podle slova tvého.“ Důraz na myšlenku kontinuity s počátky křesťanství na Moravě nás vede k domněnce, že i za datací rekatolizačního dekretu stál kardinál sám. Toto datum znovu Ferdinand II. připomíná v progačním patentu z 2. září 1628 a mluví v něm také o „pravé víře katolické římské [...] na kterouž markrabství toto moravské a předkové Vaši z pohanstva obráčení jsou“.³⁷

U kardinála Dietrichsteina tak můžeme vidět jasně spojení rekatolizačního úsilí s cyrilometodějskou myšlenkou, která je interpretována způsobem pro katolicismus typickým, tedy ve smyslu kontinuity tradice, a stojí tak v protikladu k nekatolické interpretaci purifikační. Kardinál se ještě těsně před svou smrtí

35 *Zwo Predigen, Deren Eine am hochheyligen Fest unser lieben Frawen Verkündigung, uber gleich damahls in der Marggraffthumb Mähren wegen der Religions Reformation Herrn- und Ritterstands publicierte Patenten des Allerdurchleuchtigst- Großmächtigsten Fürstens und Herrns, Herrns Ferdinandi des Andern Erwöhlten Römischen Kayzers, zu Hungarn und Böhaimb etc. Königs etc. Erzhertzogens zu Oesterreich etc. unsers allergnädigsten Kayzers, Königs und Landsfürstens etc. Die Ander am Sonntag Laetare von der Communion under Einerley gestalt. Gehalten zu Brunn in Mähren in der Societet Iesu Kirchen von Ihr Hochfürstl. Gnaden Herrn, Herrn Cardinaln unnd Fürsten von Dietrichstein etc. als Bischoffen zu Olmütz etc. Erdruckt zu Oßlowan im 1628, Oslavany 1628, nepag.*

36 V textu dochovaném pod titulem *Memoria piarum rerum gestarum et dilatatae religionis catholicae in Moravia ab anno Christi MDCXXI*, který byl dokončen někdy po 17. 12. 1628 (datum posledního dochovaného dokumentu) – Biblioteca Apostolica Vaticana (dále jen BAV), Ott. lat. 827 (opis v Národním archivu Praha, Sbirka opisů, 174–14), se mluví o „duas conciones ... ad confertam nobilium multitudinem“ (f. 103r). Druhé kázání se týkalo přijímání pod jednou způsobou a bylo proneseno v témže kostele jen o pár dní později, v neděli Laetare, tedy 2. dubna 1628.

37 Ferdinand II., patent z 2. 9. 1628, *Moravská korespondence a akta z let 1620–1636*, I, ed. F. Hrubý, Brno 1934, č. 90, s. 148–152.

v roce 1636 znovu pokusil o získání ostatků Cyrila a Metoděje v Římě. Ve zprávě *ad limina* ji odůvodňuje tím, že přítomnost těl prvních apoštolů Moravy a Čech v olomoucké katedrále „nejen získá všechny duše i jednu každou nakaženou dosud heretickou poskvrnou, ale pro také samotné katolíky bude výzvou k nevinnějšímu životu, který bude směřovat k blaženosti věčné“.³⁸ Ostatky ovšem papežem Urbanem VIII. vydány nebyly a v následujícím roce o ně během svého římského pobytu žádal z pověření českých stavů kardinál Harrach.³⁹ Důvodem suchého papežova odmítnutí byly zřejmě údaje římské legendy, která popisuje, jak se bezprostředně po Cyrilově smrti papež a římský klérus postavili proti Metodějově snaze o odnesení ostatků z Říma.

Rozvoj cyrilometodějské myšlenky v rekatolizačním úsilí na Moravě po třicetileté válce

Po kardinálově smrti v Brně dne 19. září 1636 došlo k faktické vakanci na olomouckém biskupském stolci, která trvala takřka 30 let. Držitelé olomouckého biskupství totiž biskupské funkce nevykonávali, neboť neměli mnohdy ani kněžské svěcení, a o svou diecézi se příliš nezajímali. Země byla sužována dlouhým závěrem třicetileté války, která byla ve skutečnosti ukončena až odchodem Švédů v roce 1650. Tato situace rozvoji cyrilometodějsky laděné rekatolizace příliš nepřála, byla navíc spojena s nedostatkem kněží a kolapsem systému farní správy.

Situace se změnila až s volbou biskupa Karla II. z Liechtensteinu-Castelkorna v roce 1664. Již krátce po zvolení relativně mladého, čtyřicetiletého biskupa, vyšla známá vizitační příručka *Monitorium sive instructio brevis*,⁴⁰ vypracovaná biskupskou konzistoří pod vedením generálního vikáře Jana Petra Petrucciho.⁴¹ Ta předepisuje, aby faráři kromě římského breviáře vlastnili nově vydaná *Officia propria* olomoucké diecéze, „aby zesílila zbožná památka svatých ochránců a patronů naší diecéze a byla jim po příkladu předků vzdávána úcta a čest, jež jim náleží“.⁴² Ve slezských částech diecéze (na Opavsku a na Krnovsku) však svátek slovanských věrozvěstů slaven nebyl. Velehradský cisterciák Kristián Gottfried Hirschmentzel proto na samém začátku roku 1676 tento nedostatek oznámil olomoucké konzistoři.⁴³ Doba 2. poloviny 17. století je ovšem spojena s velkým rozvojem barokní cyrilometodějské hagiografické a homiletické literatury, kterou na závěr alespoň stručně zmíníme, protože zasazuje život a činnost Cyrila a Metoděje do celkové koncepce katolického pojetí české historiografie, utvářené zejména jezuitskými autory. V pracích moravského historografa Tomáše

Pešiny z Čechorodu⁴⁴ i jeho současníka Bohuslava Balbína je cyrilometodějská tematika silně zastoupena. Již zmíněný Pešinův žák Kristián Gottfried Hirschmentzel (1638–1703) se stal prvním významnějším životopiscem slovanských apoštolů a zároveň stavitelem první sakrální stavby zasvěcené slovanským apoštolům ve Slezsku.⁴⁵ Na jejich úsilí pak naváže „moravský Livius“ Jan Jiří Ignác Středovský (1679–1713), farář v Pavlovicích na Moravě,⁴⁶ autor obsáhlého latinského spisu *Sacra Moraviae historia*, vydaného i díky souhlasu a přispění olomouckého a trevírského biskupa Karla Josefa Lotrinského.⁴⁷ Jeho vývody musíme z hlediska historické pravdy sice odložit do říše bajek a legend, ale přesto nemůžeme souhlasit s břitkým odsouzením Arne Nováka, který jej charakterizuje těmito slovy: „nadšený sběratel a hromaditel materiálu dějepisného, nekritický bájnivý původce zpráv o českém a moravském dávnověku a mechanický kompilátor.“⁴⁸ I když ve srovnání se svazkem *Act sanctorum* z roku 1668, kde jezuita Godefroid Henschen mluví o věrozvěstech jazykem střízlivé historické kritiky, je jeho práce podle Schlözera doslova románem, byl si vědom nedostatků své práce a na svých omylech příliš nelpěl. Pravá hodnota Středovského spočívá především v jeho rukopisných souborech, které jsou pod názvy *Apographa Moravica* a *Caementa historica* uchovávané v kroměřížské arcibiskupské knihovně.⁴⁹ Zároveň bylo jeho dílo velkou vzpruhou pro rozvoj barokního vlastenectví, založeného právě na úctě ke světcům Cyrilu a Metoději, zosobňujícím kořeny moravského křesťanství. Toto vlastenectví našlo své propagátory v barokních kazatelích, mezi nimiž musíme na Moravě jmenovat zejména Václava Bohumíra Štyrcenvagera, Valentina Bernarda Jestřábského, Bohumíra Hynka Bilovského, Chrysostoma Xavera Ignáce Táboorského nebo velehradského cisterciáka Matěje Bartysy.⁵⁰ Cyrilometodějská tematika začíná být výrazněji citována také ve výtvarném umění.⁵¹ V souvislosti s touto problematikou musíme připomenout i vznik oslav národního moravského svátku v kostele sv. Michala ve Vídni, o němž máme zprávy od roku 1708.⁵² 18. století již ovšem představuje jinou kapitolu dějin cyrilometodějského kultu, podněcenou mj. i snahou olomouckých biskupů o získání metropolitních práv a arcibiskupské

44 Jan STRAKOŠ, *Pešinův zájem o Moravu a její dějiny*, in: Sborník Moravana k pětadvacátému výročí jeho trvání, Brno, Moravan 1931, s. 131–140.

45 K Hirschmentzelovi, srov. B. ZLÁMAL, *Cyrilometodějství Kristiána Bohumíra Hirschmentzla*, Slezský sborník 48, 1950, s. 57–67.

46 K jeho osobnosti srov. Miroslav HÝSEK, *Jan Jiří Středovský*, in: M. Hýsek – Jan Jakubec (red.), *Z dějin české literatury*. Sborník statí, věnovaný Jaroslavu Vlčkovi k šedesátinám od jeho spolupracovníků a žáků, Praha 1920, s. 115–126; František SÁBA (red.), *650 let farnosti brumovské 1342–1990. Sborník věnovaný na věčnou památku Jana Jiřího Ignáce Středovského*, Brumov-Bylnice, Farní úřad 1992; M. POJSL, *K počátkům soupisu sepulkrálních památek na Moravě*, Epigraphica & Sepulcralia 2005, č. 1, s. 147–155.

47 Srov. J. J. I. STŘEDOVSKÝ, *Sacra Moraviae*, s. 450.

48 Arne NOVÁK – Jan V. NOVÁK, *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny*, Brno 1995 (reprint), s. 153.

49 J. VAŠICA, *Jan Jiří Středovský*, in: TÝŽ, *Eseje a studie ze starší české literatury*, Opava 2001, s. 246–249.

50 Přehledné shrnutí viz M. KOPECKÝ, *Cyrilometodějská tradice*; B. ZLÁMAL, *Die Entwicklung der Kyrillo-Methodianischen Tradition in der tschechoslowakischen Geschichte*, in: Hermenegild Biedermann (Hrsg.), *Konstantin-Kyrill aus Thessalonike*, Würzburg 1969, s. 77–157, zejm. na s. 122–127.

51 Helena ZÁPALKOVÁ – S. JEMELKOVÁ, *Svatí Cyril a Metoděj v umění baroka na Moravě*, in: S. Jemelková (red.), *Mezi Východem a Západem*, s. 54–61.

52 B. ŠIDA [= František ŠIGUT]: *Kult cyrilometodějský – a česká Vídeň*, ACM 23, 1932, s. 163–164; B. ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje. (Sbírka 29 německých kázání o sv. Cyrilu a Metoději z let 1708–1744)*, ACM 29, 1938, s. 193–197, 242–247, 276–281. Též zvl. otisk, Olomouc 1938; Adolf MAIS, *Das mährische Nationsfest in Wien*, Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 13, 1957/1958, s. 93–122. Vladimír MAŇAS, *Cyrilometodějské oslavy ve Vídni (1708–1783): pozapomenutá reprezentace Moravy v sídelním městě monarchie*, Vlastivědný věstník moravský 2013. Srov. i příspěvek Michaely Soleiman pour Hashe-mi v tomto svazku.

38 Text relace v moderní edici viz T. PARMA, „*Modernus Olomucensis dioecesis meae status*“. *Le visite ad limina del Francesco cardinale Dietrichstein, vescovo di Olomouc (1570–1636) e le sue relazioni sullo stato della diocesi*, Römische Historische Mitteilungen 50, 2008, s. 335–382, příslušný passus na s. 377–378.

39 Alessandro CATALANO, *La Bohemia e la riconquista delle coscienze. Ernest Adalbert von Harrach e la controriforma in Europa centrale*, Roma 2005, s. 168, 292.

40 *Monitorium sive Instructio brevis pro Decanis ruralibus ac Parochis Dioecesis Olomucensis*, Olomouc 1666.

41 Generálním vikářem v této době ještě nebyl Jan Josef Breuner, pozdější pražský arcibiskup, jak naznačuje Alois KUBÍČEK, *Monitorium sive instructio brevis*, *Časopis katolického duchovenstva* 44, 1903, s. 349–353, 463–466. *Monitorium* se dále zabývali: Kateřina VÁLOVÁ, *De vita et honestate clericorum na Moravě v raném novověku*, *Střední Morava* 17, 2003, s. 83–88 a Pavel PUMPR, *Nižší klérus na Moravě mezi normou a realitou*, *Časopis Matice moravské* 131, 2012, s. 311–340.

42 *Monitorium*, s. 69. Jedná se o opětovně vydaní Dietrichsteinových *Officií proprii* z roku 1654.

43 Hirschmentzelův dopis olomoucké konzistoři, datovaný v Bolaticích 18. ledna 1676 cituje Jan Jiří Ignác STŘEDOVSKÝ, *Sacra Moraviae historia sive vita ss. Cyrilli et Methodii*, Solisbači 1710, s. 454–455. Hirschmentzel také postavil kapli svatých Cyrila a Metoděje v Bolaticích.

hodnosti. V 18. století jsme také svědky nástupu osvícenského přístupu k historii, který bude znamenat i první kroky očisty historické pravdy o slovanských apoštolech.⁵³

Závěrem

Na závěr bych chtěl zdůraznit hlavní charakteristiky používání cyrilometodějské tradice na sklonku středověku a v raném novověku. Obnova této tradice v době karlovské vychází z dvorského prostředí a týká se především špiček společnosti a zejména duchovenstva, které ji používá i k prosazování svých politických a mocenských zájmů. V období konfesně rozdělené společnosti 16. a 17. století je tato tradice používána různými konfesními stranami jako podpůrný argument ospravedlňující jejich vlastní ortopraxi popř. nauku. V katolickém prostředí nebyla nikdy používána v souvislosti se snahou o udržení nebo obnovu liturgie sloužené v národních jazycích, jak jsme tomu svědky ve slovanském katolickém prostředí v adriatické oblasti.⁵⁴ Olomoučtí biskupové ji již od sklonku 16. století používají také jako oporu pro své úsilí o nezávislost na pražské metropoli, obnovené v letech 1562–1563, ale hraje samozřejmě svou roli i v jejich rekatolizačních strategiích. Proto byla zřejmě již v předbělohorském období navazována na starší poutní tradici (Křtiny, Tuřany) i na ve své době nepřístupná místa paměti (Velehrad). Cyrilometodějská tradice tedy slouží jako argument pro snahu o budování konfesních identit v různých křesťanských uskupeních raně novověké společnosti v českých zemích. Tak je tato tradice instrumentalizována i v období rekatolizačním, kdy se stává důležitou komponentou nově utvářeného pohledu na české dějiny v duchu barokní katolické kultury. Teprve tehdy důrazněji proniká do prostředí lidové zbožnosti, především díky kancionálové a homileticko-katechetické tvorbě 2. poloviny 17. století.

Barokní cyrilometodějská úcta, očištěná v ohni osvícenské kritiky, se tak v 19. století bude moci stát skutečně lidovou a masovou záležitostí. Teprve tehdy jsme svědky mohutného rozvoje cyrilometodějské myšlenky, který bude spojen se slávou velehradských jubilejních poutí (umožněnou zrušením cisterciáckého kláštera s jeho přísnou klauzурou) i s počátky unionistického hnutí u nás.

Nevydané prameny

Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 827 (opis v Národním archivu Praha, Sběrka opisů, 174–14).

Zemský archiv v Opavě, pracoviště Olomouc, fond Arcibiskupství olomoucké, Knihy, i. č. 103, sign. 28 (Kopíř české korespondence 1590–1591).

Vydané prameny

Acta et constitutiones synodi Olomucensis anno Domini MDLXXXII die XII. Novembris habitae et celebratae, Olomouc 1592.

⁵³ Srov. Jan STRAKOŠ, *Význam cyrilometodějského kultu pro ideu slovanské vzájemnosti*, Akord 3, 1930, s. 141–157; Oldřich KRÁLÍK, *Josef Dobrovský a cyrilometodějská tradice*, Práce z dějin slavistiky 2, Praha, 1975, s. 70–77; Zoe HAUPTOVÁ, *Otázka pokřtění Velké Moravy z pohledu osvícenské a obrazenské slavistiky*, in: Jan Blahoslav Lášek – Hana Tonzarová (ed.), *I oni jsou otcové naši... Cyrilometodějský sborník*, Brno 2005, s. 91–99.

⁵⁴ K tomu viz F. J. THOMSON, *The Legacy*.

Audolj Křtinské Neyswětěgssý Rodičky Božj Panny Marye, Litomyšl 1665.

Bohuslava Bílejovského kronika česká, ed. Ota Halama, Praha 2011.

Bohuslav BALBÍN, *Diva Turzanensis, sev Historia Originis et Miraculorum Magnae Dei Hominiūque Matris Mariae: Cujus venerabilis statua, prope Brvnam indicio coelestis lucis In Rubis Inventa, Magno Populorum accursu honoratur, Nunc primum a R. P. Bohuslav Aloysio Balbino e Societate Iesv conscripta*, Olomviti 1658.

Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae IX, ed. Vincenc Brandl, Brunn 1875.

Collectio Synodorum et statutorum almae dioecesis Olomucenae, ed. Arsenius Theodor Fasseau, Rezii 1766.

De cantu vulgari, ed. Bohuslav Bohuslav Havránek – Josef Hrabák – Jiří Daňhelka, in: *Výbor z české literatury doby husitské I*, Praha 1963, s. 220–221.

Kronika pražská Bartoše Písaře, ed. Josef V. Šimák, in: FRB 6, Praha 1907, s. 1–296.

Moravská korespondence a akta z let 1620-1636, I, ed. František Hrubý, Brno 1934.

Monitorium sive Instructio brevis pro Decanis ruralibus ac Parochis Dioecesis Olomucensis, Olomouc 1666.

Bartoloměj PAPROCKÝ Z HLOHOL, *Zrcadlo slavného markrabství moravského, v kterémž jeden každý stav dávnost, vzácnost i povinnost svou vhlédá*, Olomouc 1593.

Jan ROZENPLUT ZE ŠVARCENBACHU, *Kancionál, to jest sebrání zpěvův pobožných, kterých k duchovnímu potěšení každý veřejný křesťan na veřejné svátky i jiných svatých památky i časy užívati může*, Olomouc 1601.

Jan Jiří Ignác STŘEDOVSKÝ, *Sacra Moraviae historia sive vita ss. Cyrilli et Methodii*, Solisbaci 1710.

Martinus Alexander Vigsius, Vallis Baptismi, Alias Kyrteinensis Sev Divesdorii..., Olomouc 1663.

Zwo Predigen, Deren Eine am hochheyligen Fest unser lieben Frawen Verkündigung, uber gleich damahls in der Marggraffthumb Mähren wegen der Religions Reformation Herr- und Ritterstands publicierte Patenten des Allerdurchleuchtigst- Großmächtigsten Fürstens und Herrns, Herrns Ferdinandi des Andern Erwöhlten Römischen Kayzers, zu Hungarn und Böhaimb etc. Königs etc. Erczhertzogens zu Oesterreich etc. unsers allergnädigsten Kayzers, Königs und Landsfürstens etc. Die Ander am Sontag Laetare von der Communion under Einerley gestalt. Gehalten zu Brünn in Mähren in der Societet Iesu Kirchen von Ihr Hochfürstl. Gnaden Herrn, Herr Cardinaln unnd Fürsten von Dietrichstain etc. als Bischoffen zu Olmütz etc. Erdruckt zu OBlowan im 1628, Oslavany 1628.

CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V BAROKNÍCH ČECHÁCH

Jiří Mikulec

The paper is focused on the development of the Cyrillo-Methodian cult in the Catholic religious life of the early modern Bohemian Kingdom. This veneration has penetrated the Czech Catholic tradition already in the time before the Battle of Bílá Hora (White Mountain) but its focal point lies in the period after this battle, at the time of extensive Recatholisation. The view of the Cyrillo-Methodian cult in Baroque Bohemia is based on the analysis of historic, hagiographic and homiletic literature, whose authors were Catholic intellectuals native from Bohemia and active in the same land as well.

The author mainly points out the use of Cyrillo-Methodian tradition in historic argumentation of the Catholic environment. The references to ancientness of Catholicism helped ecclesiastic and worldly intellectuals to legitimise both the claims of the Catholic Church to confessional predominance in the time before Bílá Hora and the extensive conversion of the population to Catholicism after the defeat of the Uprising of the Estates in 1620. From the Legend of Sts. Cyril and Methodius they mainly used the baptism of the Bohemian Duke Bořivoj at the end of the 9th century but also other motifs on the missionary activities of both apostles in the territory of Bohemia. Another significant motif was the link between the Cyrillo-Methodian cult and the Marian painting (Palladium of Stará Boleslav), whose veneration has been introduced since the beginning of the 17th century as the main protective Marian cult for the Bohemian Kingdom. The above constitutive and historical functions of the Baroque veneration of Sts. Cyril and Methodius were also accompanied by the problem of church services in Slavic language, which were permitted by Pope thanks to efforts of Sts. Cyril and Methodius. Such reminiscences were not very welcome to the Catholic Church with its Latin rite, but from the point of view of Baroque patriots, who emphasized the importance of Czech language at the time of its stagnation, it was an important motif.

Key words: Baroque historiography, hagiography, veneration of the saints, land patrons, Bohemian Kingdom, Palladium of Stará Boleslav

Klíčová slova: barokní historiografie, hagiografie, kultury svatých, zemští patroni, České království, staroboleslavské Paládium

Kult moravských věrozvěstů svatého Cyrila a Metoděje se do určité míry uplatnil také v katolickém prostředí Českého království, kde v pobělohorském období sehrál podobnou roli, jakou známe z uvedeného období z Moravy. Také v Čechách představoval po roce 1620 jednu z důležitých spojnic katolictví s dávnou minulostí, i zde došlo ke snahám o jeho propojení s kultem mariánským. Samozřejmě však mezi rozvojem této úcty v Čechách a na Moravě byly vedle shod také poměrně velké rozdíly. V Českém království byl tento kult přece jen méně intenzivní než na Moravě, a především se zde nestal nositelem přímého rekatolizačního působení (na Moravě se tento potenciál vnějškově projevil například vydáním rekatolizačního patentu pro šlechtu na starý svátek obou věrozvěstů, dne 9. března 1628).¹ Přesto však i v Čechách měl tento kult rekatolizační potenciál.

Poměrně významnou součástí plošného zavádění katolického vyznání po roce 1620 byl nově konstruovaný pohled na minulost českého státu. V něm se kladl zásadní důraz na ty náboženské tradice, které bylo možné chápat a vykládat jako tradice katolické. Vedle zidealizované doby Karla IV. (vyfabulovaná role tohoto

panovníka jakožto nelítostného potíratele kacířství tvořila jádro historické argumentace v patentu Ferdinanda II. z roku 1627, jímž byla nařízena rekatolizace šlechty v Čechách)² byla pro rekatolizační propagaci velmi dobře použitelná starší minulost rodu Přemyslovců, mimo jiné i jeho nejstarší kořeny, spojené s českými zemskými patrony, zejména se svatým Václavem a svatou Ludmilou. Právě v těchto počátcích českého státu byl prostor pro napojení cyrilometodějského kultu na českou státní tradici.

Pokud máme podchytit barokní cyrilometodějskou úctu v jejích hlavních konturách, musíme začít ještě v době předbělohorské. *Hájkova kronika*, která se stala základním východiskem pro české dějepisectví raného novověku, a díky svému katolickému zaměření také ideálním zdrojem informací pro barokní dějepisectví i propagandu, obsahuje při líčení dějin přelomu 9. a 10. století několik cyrilometodějských motivů, které se dotýkají přemyslovské dynastie a českého státu. Především se zaměřuje na jeden z klíčových okamžiků české státnosti – uvádí legendu o křtu českého knížete Bořivoje sv. Cyrilem

¹ Rekatolizačními aspekty cyrilometodějského kultu se v moderní historiografii systematicky zabývá Tomáš PARMA, *Cyrlometodějský kult v prostředí olomouckých biskupů raného novověku*, in: Simona Jemelková (ed.), *Mezi Východem a Západem. Svati Cyril a Metoděj v kultuře českých zemí*, Olomouc 2013, s. 48–53.

² Srov. Jiří MIKULEC, *Historische Argumentation im konfessionellen Zeitalter. Kaiser Karl IV. und die Rekatholisierung Böhmens im 17. Jahrhundert*, in: Joachim Bahlcke – Karen Lambrecht – Hans Christian Maner (Hrsg.), *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt im Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, s. 477–487.

na Velehradě. Samozřejmě i se známým „motivačním“ příběhem, kdy Bořivoj je při návštěvě moravského krále Svatopluka v roce 894 jakožto pohan odsunut při panovnické hostině od ostatních přítomných vladařů potupně na zem, kterážto dehonestace (spolu s Cyrilovým slibem boží podpory jemu i jeho rodu) ho přivede ke křesťanství.³ K tomu se přidružuje také legenda o pokřtění kněžny Ludmily svatým Metodějem v Mělníku, k níž podle Hájka došlo o čtyři roky později.⁴ Dalším motivem, který Hájek z cyrilometodějské problematiky spojené s Čechami zmínil, bylo Cyrilovo misijní působení zde, vyznačující se šířením kultu sv. Klimenta, jehož ostatky měl mít Cyril u sebe.⁵ Také mělo dojít k vybudování a vysvěcení kaple Panny Marie před Týnem („Crhota, biskup velehradský, jí posvětil s velikým náboženstvím“). Tato slavnost, kterou *Hájková kronika* zasadila do roku 901, měla mít za následek křtu velkého množství pohanů, v oné Týnské kapli se pak mělo odehrát slavné Cyrilovo kázání před jeho odchodem do Říma.⁶ Čech se podle Hájka týkalo i časově blíže nespecifikované kněžské působení Metodějovo po jeho vyhnání z Moravy.⁷ Jakýmsi epilogem cyrilometodějské tematiky v *Hájkově kronice* je zpráva o vystavění kostela, který jim měl být zasvěcen. Mělo se tak stát v roce 915 na příkaz knížete Vratislava, jež to učinil na základě božího vnuknutí na místě, kde vznikala Stará Boleslav.⁸

Tyto motivy z *Hájkovy kroniky* se staly snadno dostupným základem pro budoucí dějepisná i hagiografická začleňování moravských věrozvěstů do české státnosti. Cyril a Metoděj představovali pevnou součást katolicky nazírané české státnosti. Onen Bořivojův křest byl navíc díky svému významu naprosto nepominutelný, nemohl chybět v žádném přehledu českých dějin. Ještě v předbělohorské době o něm psal například olomoucký biskup Jan Dubravius ve svém přehledu českých dějin⁹, nebo Daniel Adam z Veleslavína v *Kalendáři historickém*.¹⁰ V obou případech byl ovšem oním arcibiskupem, který českého knížete pokřtil, Metoděj – zde se od Hájka jejich líčení liší.

Vedle historických pojednání se cyrilometodějské motivy objevovaly v Čechách 16. a počátku 17. století také v náboženské literatuře. Významnou úlohu při včleňování kultu moravských věrozvěstů do náboženského kontextu katolických Čech hrají texty probošta pražské metropolitní kapituly Jiřího Bartholda z Braitenberku,¹¹ zvaného podle rodiště v severočeském Mostě Pontanus. Cyrilometodějské téma u něj najdeme vícenásobně, například v jeho zpěvníku písní věnovaných Panně Marii a českým patronům, kam zařadil latinskou skladbu věnovanou oběma světcům.¹² Nastínil v ní základní obrys jejich legendy, samozřejmě neopomněl Bořivojův křest.

Dalším Bartholdovým textem ke svatým Cyrilovi a Metodějovi je kázání, které uveřejnil ve své postile *Bibliotheca sive theatrum concionum*.¹³ Jedná se o první známé tištěné kázání o moravských apoštolech,¹⁴ a autor v něm zdůraznil význam Cyrila a Metoděje pro křesťanství v Čechách tím, že nastínil takřka katastrofální a působivou vizi Moravy i Čech s poukazem na to, co by se stalo (či spíše nestalo), kdyby oba věrozvěstové nepřišli. Ke křesťanství by se neobrátil moravský král Svatopluk, nedošlo by ke křtu knížete Bořivoje ani svatě Ludmily, křesťanem by nebyl ani svatý Václav (a samozřejmě by se on a Ludmila nemohli stát svatými), v zemi by neexistovala křesťanská víra ani chrámy, lidé by nepoznali Boha a neměli od něj všechny milosti.¹⁵

Zřejmě nejvýznamnější Bartholdova literární propagace kultu svatého Cyrila a Metoděje je obsažena v jeho průkopnickém hagiograficko-historickém díle *Bohaemia pia*.¹⁶ Ve čtvrtém oddíle (*Liber IV. De sanctis patronis*) tohoto spisu se nalézá i odstavec o věrozvěstech, v němž je opět zdůrazněn jejich podíl na křtu českého knížete (křtí jej – ve shodě s Hájkovou kronikou – sv. Cyril).¹⁷ Obširnější pasáž je této události věnována ve druhé kapitole uvedené knihy (*Liber II. De ducibus et regibus Bohaemiae*), kde se nalézá pojednání o knížeti Bořivojovi. Zde se dočteme celou Hájkem uvedenou legendu o motivech, jež českého knížete ke křtu dovedly, zajímavé však je, že zde jej katechizuje a křtí Metoděj.¹⁸

Pontanovo úsilí o zapojení moravských věrozvěstů od českých dějin mělo význam nejen pro připomenutí jejich kultů ve vícekonfesioním prostředí Čech na počátku 17. století, ale současně bylo důležitým historickým a hagiografickým námětem pro blízkou budoucnost. A to především proto, že uvedený prelát patřil mezi intelektuály, kteří na přelomu 16. a 17. století rozvíjeli katolický zemský patriotismus, který pak v pobělohorské době dále obohacovali a šířili barokní vlastenci.

Po porážce stavovského povstání nastaly v Čechách pro rozvoj kultu sv. Cyrila a Metoděje příznivé podmínky. Obecně mu vycházela vstříc nová náboženská situace v zemi, tedy plošná rekatolizace a její důraz na kultu svatých, ale současně zde významnou roli začaly hrát výše uvedené motivy nově propagovaných, a na katolické pravověrnosti založených, historických tradic českého státu. Velmi významnou skutečností, posilující postavení moravských věrozvěstů v Čechách, bylo jejich inkorporování do legendy staroboleslavského Paládia.

13 G. BARTHOLDUS PONTANUS A BRAITENBERG, *Bibliotheca sive theatrum concionum*, tomus I., Coloniae Agrippinae 1625 (2. vyd., poprvé vyšlo toto dílo v roce 1608), s. 521–527.

14 T. PARMA, *Cyrlometodějský kult*, s. 53.

15 *Nam si isti* [sv. Cyril a Metoděj, pozn. J. M.] *non fuissent a Deo missi, nec conuersus fuisset Svatoplucus rex Morauiae, nec Borsiuoius dux Bohemiae baptizatus, nec sancta Ludiuilla, (!) nec S. Wenceslaus fuisset factus christianus, nec sanctos illos quos iam colimus, nec fidem nec templa, nec cognitionem Dei, imo nec Deum habere-mus, necessemus in hanc luce, gratia et gloria, in qua Deus noc voluit esse positos.* G. BARTHOLDUS PONTANUS, *Bibliotheca*, s. 521.

16 G. BARTHOLDUS PONTANUS A BRAITENBERG, *Bohaemia pia, hoc est historia brevis pietatem avitam Bohemiae e miraculis, ducibus et regibus, sanctisque, episcopis et archiepiscopis et ex aliis ostendens, quinque libris compehensa*, Francofurti 1608.

17 „*Sancta Ludmilla [...] post maritum Boriuorium in Moravia a sancto Cyrillo episcopo baptisatum, [...] septem ecclesias condidit [...]*“ – tamtéž, s. 50; „*Idem Cyrillus a rege ad se invitatum ducem Bohaemiae gentilem adhuc catechisavit et baptizauit [...]*“ – tamtéž, s. 51.

18 „*Rex illico misit pro episcopo suo Methudio, vt illum [knížete Bořivoje – pozn. J. M.] catechisaret. [...] Sequenti die, quae fuit vigilia S. Ioannis Baptistae, existente rege compatre a Methudio cum triginta famulis baptizatus est [...]*“ – tamtéž, s. 12.

3 Václav Hájek z Libočan, *Kronika česká*, ed. J. Linka, Praha 2013, s. 166–167.

4 *Tamtéž*, s. 170.

5 *Tamtéž*, s. 170, 172.

6 *Tamtéž*, s. 171.

7 *Tamtéž*, s. 173.

8 *Tamtéž*, s. 180–181.

9 Ioannes DUBRAVIUS, *Historia Boiémica*, Basileae 1575, s. 26, 30.

10 Daniel Adam z VELESЛАVÍNA, *Kalendář historický*, Praha 1578, s. 179.

11 K osobě a dílu tohoto katolického preláta viz J. MIKULEC, *Katolický zemský patriotismus Harantovy doby*, *Historie – otázky – problémy* 1/2009: Kryštof Harant z Polžic a Bezdružic a intelektuální život jeho doby, s. 57–67, zvláště s. 58–59, 61–64.

12 Georgius BARTHOLDUS PONTANUS A BRAITENBERG, *Hymnorum sacrorum de Beatissima Virgine Maria et Sanctis Patronis Regni Bohemiae libri tres*, Pragae 1602, s. 179–184 (píseň nese název *De sanctis Cyrillo et Methudio*).

Kult ochranné mariánské zástity Českého království byl konstruován na přelomu 16. a 17. století, o jeho šíření se mimo jiné zasazoval staroboleslavský kanovník a děkan pražské metropolitní kapituly Kašpar Arsenius z Radbuzy.¹⁹ Ještě v předbělohorské době, roku 1613, vydal rozsahem nevelké, ale významné pojednání o Panně Marii Staroboleslavské, které pak v upravené podobě vyšlo znovu v roce 1629.²⁰ V tomto druhém vydání, v němž Arsenius upřesnil informace z vydání prvního, propojil Paládium s hlavním zemským patronem sv. Václavem tím, že mu mělo původně patřit. Jan Royt ukázal, jak v textech následujících barokních autorů byli postupně, rozšiřováním příběhu Paládia, do jeho legendy zapojováni i další čeští patroni – Václav měl dostat mariánský reliéf od své babičky sv. Ludmily, přes svatováclavskou úctu byli do okruhu Paládia zahrnováni také sv. Vojtěch a Prokop, pouť Jana Nepomuckého do Staré Boleslavi k Paládiu se stala i významným motivem z nepomucenské legendy.²¹

Do společnosti zemských patronů propojených se staroboleslavskou Pannou Marií byli začleněni také svatí Cyril a Metoděj. Podpořili Paládium svou autoritou šířitelů křesťanství, současně mu dodali ještě větší stáří a tradici. Jejich napojení na uvedený kult mariánskému reliéfu pravděpodobně vzniklo v jezuitském prostředí. Jezuité Jan Tanner a Felix Kadlinský v knize *Život a sláva sv. Václava* z roku 1669²² uvedli, že Paládium do Čech přinesl možná Cyril či Metoděj.²³ Tato myšlenka se objevila i v kalendářně strukturovaném díle jezuita Jiřího Krugera, v březnovém svazku *Svatých prachů*.²⁴ Autor zde zpochybnil myšlenku, jež měla být v jeho době rozšířená, podle níž bylo Paládium vytvořeno na příkaz sv. Ludmily z kovu modly Krosiny,²⁵ kterou si kněžna nechala zhotovit ještě v době svého pohanství.²⁶ Argumentoval přesvědčením blíže nekonkretizovaných historiků,²⁷ že ona modla měla být ze zlata, a tudíž že z ní nemohlo být vytvořeno Paládium, které je z blíže neidentifikovaného kovu (představu o „záhadném“ materiálu Paládia uvedl již Arsenius z Radbuzy²⁸ a většina barokních autorů ji s oblibou opakovala). Zahraniční původ Paládia naproti tomu Krugerovi nepřipadal nepravděpodobný, napsal totiž, že má být vytvořeno z hmoty, jakou dosud české doly nevydaly, takže se

19 K jeho osobě a dílu viz J. MIKULEC, *Katolický zemský patriotismus*, s. 60, 64–65.

20 Kašpar ARSENIUS Z RADBUZY, *O Blahoslovené Panně Marii přechisté rodičce Syna Božího a o divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi. Knižka nábožným poutníkům i jiným křesťanům velmi užitečná*, Praha 1613; druhé doplněné a přepracované vydání vyšlo pod názvem *Pobožná knížka o blahoslovené Panně Marii a přechisté rodičce Syna Božího a o divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi, nábožným poutníkům i jiným křesťanům velmi užitečná*, Praha 1629.

21 Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, s. 75–80.

22 Kniha vyšla jako dílo Jana Tannera v roce 1661, česky v překladu Felixe Kadlinského o osm let později. Jejich edici vydal Zdeněk Kalista (ed.), *Jan Tanner a Felix Kadlinský, Život a sláva sv. Václava, mučedníka, knížete, krále a patrona českého*, Praha 1941.

23 „Nad jiné svaté a svěťice zvláštním způsobem svou pobožnost k Panně Marii, Matce boží, zjevoval; odtud pošlo, že jest její obraz (od svatého Cyrila aneb Strachoty aneb snad od svaté Ludmily, své milé baby, sobě darovaný) z neznámého jakéhos kovu udělaný při sobě nosival [...]“, tamtéž, s. 73.

24 Georgius CRUGERIUS, *Sacri pulveres. Sacerrimae memoriae incliti regni Bohemiae coronae et nobilium eiusdem pertinentiarum Moraviae et Silesiae*, tomus III., Litomysslii 1668, s. 80.

25 Tuto tezi uváděl např. Atlas Marianus W. Gumppenberga z roku 1657 – viz J. ROYT, *Obraz a kult*, s. 78.

26 G. CRUGERIUS, *Sacri pulveres* III, s. 80.

27 Informaci o vzniku zlaté modly, která měla podobu ženské postavy a byla větší než člověk, uvedl k roku 890 Hájek, viz J. Linka (ed.), *Václav Hájek z Libočan*, s. 165.

28 „Že by pak dotčený obraz s. Václava byl, toho i toto za důvod jest, že při kostele Staroboleslavským spatiuje se až podnes koflíček s. Václava, právě z podobného kovu (o němž jaký by byl, žádný z prubířův věděti a poznati nemůže), z jakéhož jest jmenovaný obraz blahoslovený Panny Marie [...]“. K. ARSENIUS, *Pobožná knížka*, nestr. (12. kapitola).



Obr. 1. Obrazová výzdoba první výklenkové kapličky na počátku „Svaté cesty“ z Prahy do Staré Boleslavi, která stála za Poříčskou bránou v dnešním Karlíně

Nahoře jsou vyobrazeni sv. Cyril a Metoděj se staroboleslavským Paládiem, které korunují andlíkové, dole stojí svatý Václav a sv. Ludmila, vedle klečí Václavův služebník Podiven a kněz Pavel, v pozadí je vyobrazena poutní bazilika Nanebevzetí Panny Marie, kde bylo uchováváno Paládium. Rytina z knihy J. Tannera, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavi*, Praha 1691.

klonil k názoru, že jej skutečně mohli přinést oba věrozvěstové z ciziny.²⁹

Do úvah o propojení svatých Cyrila a Metoděje se staroboleslavským Paládiem pak zasáhli další barokní autoři, samozřejmě velmi výrazně Bohuslav Balbín, který ve svém spise *Epitome* využil historii Paládia a Staré Boleslavi jako rámec k popsání českých dějin. S důkladnou znalostí starší literatury se tento jezuitský historik pokusil vnést do uvedené problematiky pořádek, a škálu dosavadních různorodých názorů

29 „Illud porro assertum, quo illatam fuisse Bohemiae a DD. Cyrillo et Methodio affirmatur, non multum oppugnaverim, et quia Graecismum ac Ruthenismum, unde hi apostoli venerunt, sapit, et e materia confecta est, cui similem Bohemiae praecipue fodinae hactenus non ediderunt.“ G. CRUGERIUS, *Sacri pulveres* III, s. 80.

na původ Paládia uspořádat.³⁰ I on se zasazoval o podíl Cyrila a Metoděje na vzniku uctívaného mariánského reliéfu, přičemž nabídl dvě hypotézy. A v každé z nich určil věrozvěstům významnou roli. V první teorii píše o možnosti, že posvátný mariánský reliéf přinesli svatí Cyril a Metoděj z východu, z Konstantinopole. Pro tuto myšlenku nachází oporu v podobnosti vyobrazení Panny Marie a božského dítěte na staroboleslavském reliéfu s byzantskými ikonami. Druhou možností je teze, jejíž základy Balbín shledává u Pontana a Arsenia, tedy že Paládium vzniklo v Čechách pod přímým vlivem sv. Metoděje, jenž pokřtil sv. Ludmilu, a že bylo vyrobeno z kovu pohanské modly Krosiny. Zde se autoři – podle jeho slov – většinou odvolávají na prastarou tradici. Balbín upozorňuje na nepravděpodobnost toho, že by mohlo jít o kov z oné modly, protože ta podle Hájka byla ze zlata. Nabízí ovšem východisko, že mohlo jít o jinou pohanskou sochu. Závěr barokního jezuitského historika pak zní, že obě teorie připouštějí velkou starobylost Paládia a jeho úzkou souvislost s počátky křesťanství v Čechách.

Idea propojení moravských věrozvěstů s českým mariánským ochranným artefaktem byla ikonograficky vyjádřena ve výzdobě prvních dvou výklenkových kapliček na tzv. Svaté cestě, poutní cestě z Prahy od Poříčské brány do Staré Boleslavi. Čtyřiačtyřicet kapliček vzniklo náklady různých donátorů ve 2. polovině 17. století a jejich obrazová výzdoba je dnes známa jen díky ilustracím z knihy Jana Tannera *Via sancta*, která byla od roku 1679 vydávána v češtině, němčině i v latině.³¹ První kaplička (**obr. 1**) nesla vyobrazení sv. Václava a sv. Ludmily s Paládiem, nad nímž se vznášejí oba moravští věrozvěstové. V Tannerově knize je k této kapličce modlitba k sv. Václavu, která začíná slovy: „S. Václave, jenž si B. Pannu Marii v jejím Staro-Boleslavském obraze, původem svatých Crhy a Strachoty a cvičením svaté Lidmily báby své svatě ctil [...]“³² V následující kapličce (**obr. 2**) pak byla vyobrazena sv. Ludmila s nově vytvořeným Paládiem, a k tomu se vázal text modlitby, na jejímž počátku se hovoří o vzniku Paládia z modly Krosiny, ale i z jiných stříbrných a měděných bůžků³³ (tím se autor vyhnul námitce o zlatu modly, které neodpovídá kovu posvátného reliéfu). Vyobrazení v kapličkách na oblíbené poutní cestě i modlitby v několikrát vydané poutní knize podávají mimořádně svědectví o tom, že propojení kultu svatých Cyrila a Metoděje s Paládiem nezůstalo záležitostí rozebíranou hrstkou latinsky komunikujících intelektuálů. Ve druhé polovině 17. století se stalo již zcela samozřejmou a veřejnou záležitostí.

Při pohledu na vztah kultu věrozvěstů k Panně Marii staroboleslavské jsme ponechali stranou ostatní cyrilometodějské motivy v české v historické a historicko-hagiografické literatuře pobělohorské doby. Ve velkém množství nejrůznějších pojednání z 2. poloviny 17. a z 1. poloviny 18. století nalezneme

většinu témat, která se vyskytla již v *Hájkově kronice*, současně však lze pozorovat, jak počet takových motivů průběhem času narůstal.

Pokud budeme postupovat chronologicky, pak je třeba upozornit na útlou knížku jezuita Albrechta Chanovského *Vestigium Boemiae piae*,³⁴ kterou v roce 1659 vydal z jeho pozůstalosti Jan Tanner, přičemž původní text podstatně rozšířil.³⁵ Právě z Tannerova pera pochází v tomto pojednání stručná informace o podílu moravských věrozvěstů na uvedení křesťanství do Čech (nazývá

34 Albertus CHANOVSKÝ, *Vestigium Boemiae Piae, seu res quaedam memoratu dignae, quae in Boemia praesertim in districtu Pragensi et Pilsnensi, vel ab hominibus sunt pie erga Deum gestae, vel a Deo hominibus singulari favore, aut etiam in poemam acciderunt*, Coloniae 1659 (2. opravené vydání Praegae 1689 – z tohoto vydání níže cituji).

35 J. MIKULEC, *Vestigium Boemiae Piae Albrechta Chanovského – krajina zázraků z časů pobělohorské rekatolizace*, in: Jaroslav Pánek – Miloslav Polívka – Noemí Rejchrtová (ed.), *Husitství – Reformace – Renesance* (Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela) II, Praha 1994, s. 767–779.



Obr. 2. Výzdoba druhé kapličky „Svaté cesty“

Zobrazuje scénu, kdy sv. Ludmila za přítomnosti sv. Cyrila a Metoděje (vyobrazení s biskupskými mitrami) přijímá kovový mariánský reliéf (staroboleslavské Paládium), utlitý z pohanských model. Rytina z knihy J. Tannera, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, Praha 1691.

30 Bohuslaus BALBINUS, *Epitomes rerum Bohemicarum, seu historiae Boleslavis libris duo: VI. et VII.*, Praegae 1673, Liber VII., s. 4–7 (Caput II. Disceptatur de prima Sacrae Imaginis Origine; res tota denique traditione Majorum, et sensu totius antiquitatis nostrae definitur).

31 Anonym [Joannes TANNER], *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůležitější rodičce Boží Panně Marii*, Praha 1679 (2. vyd. 1692); TYŽ, *Heiliger Weeg von Prag nacher Alt-Buntzel zu der allerehrwürdigsten Jungfrauen Maria*, Prag 1680; TYŽ, *Via sancta Praga Vetero-Boleslaviam ad Dei Genitricem omni honore dignissimam Virginem Mariam deducens*, Praegae 1690.

32 [J. TANNER], *Svatá cesta* (vyd. 1692), s. 1.

33 „Svatý Václave, jehož bába svatá Lidmila, byvši od svatých Crhy a Strachoty biskupů na křesťanskou víru obrácená, z modly zlaté bohyně Krosiny a z jiných svých stříbrných a měděných model dala slíti obraz blahoslovené Panny Marie Boleslavské [...]“; tamtéž, s. 2.

je *praecipui primique Boemiae apostoli*), a to v kapitole věnované zemským patronům pocházejícím z ciziny (*Sancti patroni Boemiae externi*).³⁶ U výše zmíněného Jiřího Krugera je ve stejném svazku jeho kalendária *Sacri pulveres*, kde jsme již našli úvahu o původu Paládia, také samostatný text věnovaný věrozvěstům na den jejich svátku 9. března.³⁷

Vzhledem k tomu, že se v této studii zabýváme cyrilometodějskou tradicí v Čechách, není naším úkolem podrobněji sledovat vypsání samostatných moravských dějin, byť v případě děkana svatovítské kapituly Tomáše Pešiny z Čechorodu vznikla na české půdě. Samozřejmě české motivy věrozvěstů nevynechal, například ve svém *Předchůdci Moravopisu* se zmiňuje o Bořivojově křtu velehradským arcibiskupem Strachotou (Metodějem).³⁸ Na Cyrila a Metoděje ovšem narazil i v jiném díle, v obširném spisku *Phosphorus septicornis*, věnovaném svatovítské katedrále a tamní kapitule. Ve třetím „paprsku“ této knihy, který je zaměřen na slávu a věrnost metropolitní kapituly, popsal nejen klíčový Bořivojův křest, ale také další události spojující oba moravské světce s Čechami (cesta Cyrila do Čech s tělem sv. Klimenta, jím zakládané křesťanské kostely, pobyt Metoděje v Praze a křest sv. Ludmily).³⁹ Pěkným příkladem toho, jak cyrilometodějské motivy narůstaly, je Pešinovo vyprávění o křtu sv. Václava – o něm psal již Hájek, ovšem ten nevěděl, co znal Pešina – že totiž tento křest přijalo novorozeně z rukou sv. Metoděje.⁴⁰

Důležitým tématem byli Cyril s Metodějem pro Bohuslava Balbína. Vedle již zmíněné úvahy o vzniku Paládia figurují ve spisu *Epitome* i jako šířitelé křesťanství v Čechách.⁴¹ Balbín se zde věrozvěstům věnoval poměrně zešířena, například vysvětlil jméno Strachota, kterým býval v jeho době označován v některých českých textech Metoděj (má jít o slovanský překlad jména Metudius, v němž zaznívá latinské slovo metus, strach).⁴² Oba věrozvěstové se objevují také v nejrozsáhlejší Balbínově díle, v *Miscellaneích*. Především se o nich samozřejmě pojednává v hagiograficko-historické knize *Bohemia sancta*, kde mají – vzhledem k chronologické stavbě textu – medailonek hned na počátku prvního dílu.⁴³ Oba věrozvěsty zmiňuje Balbín i u líčení Bořivojova a Ludmilina křtu v příslušných oddílech *Svatých Čech* věnovaných těmto osobnostem.⁴⁴ Také v sedmém svazku první dekády *Miscellaneí*, jenž je věnován českým panovníkům (*Liber regalis*), se jezuitský dějepisec stručně zabývá jejich

podílem na uvedení křesťanství do české panovnické dynastie a posléze do celé země.⁴⁵

Balbínovy texty o sv. Cyrilovi a Metodějovi jsou stavěny se znalostí řady starších historických a hagiografických prací, na svou dobu velmi kritický historik si byl vědom rozporuplnosti některých tvrzení ve starší literatuře, proto postupoval opatrně. Nepřijal ani tradovanou představu o počátku křesťanství až za časů Cyrila a Metoděje (mimo jiné uvádí zprávu o křtu čtrnácti českých knížat v roce 845 z *Fuldských análů*).⁴⁶ Pokoušel se upřesňovat a korigovat některá Hájkova tvrzení (například z vysvěcení kaple na místě pozdějšího Týnského chrámu v Praze, vzhledem k chronologii Cyrilova života tohoto světce vyloučil a připsal jej Metodějovi).⁴⁷ Ve sporných otázkách byl zdrženlivý, třeba u problému, zda se jednalo o vlastní sourozence, napsal, že se traduje, že šlo o bratry, ovšem není jisté, jestli to byli bratři rodní nebo jen bratři z hlediska svého stavu a povolání.⁴⁸ V otázce, kdo z nich pokřtil knížete Bořivoje sice nejprve (v *Epitome*) uvedl Metoděje,⁴⁹ ale ve svých pozdních textech v *Miscellaneích* již psal jen obecně o obou věrozvěstech.⁵⁰ Také se spíše vyhýbal oné příhodě s potupným stolováním českého knížete, které jej mělo motivovat k přestupu na křesťanskou víru.

Cyrlometodějské motivy se samozřejmě vyskytovaly také v dílech dalších generací pobělohorských historiků zabývajících se českými dějinami. Jan Florián Hammerschmidt uvádí ve svém vypsání dějin Prahy a pražských kostelů (*Prodromus gloriae Pragenae*) řadu zmínek vážících se k věrozvěstům – samozřejmě křest Bořivojův sv. Metodějem na Velehradě,⁵¹ Metodějův pobyt po jeho odchodu z Moravy v Čechách,⁵² křest novorozeného sv. Václava Metodějem,⁵³ vysvěcení Týnské kaple sv. Cyrilem (autor zde nereflaktoval Balbínův odmítavý postoj), který do ní ordinoval faráře a pronesl první kázání,⁵⁴ vysvěcení dvou dalších pražských kaplí také sv. Cyrilem (mělo jít o kapli sv. Klimenta na Vyšehradě a o kapli Všech Svatých na Pražském hradě).⁵⁵ Hammerschmidt také uvedl na základě Hájka zprávu o založení kostela zasvěceného věrozvěstům ve Staré Boleslavi.⁵⁶

Výčtem cyrilometodějských motivů spojených s Čechami v barokní historiografické literatuře bychom mohli ještě dlouze pokračovat, ale uvedeme již jen dva příklady prací vydaných v češtině. Řadu těchto motivů obsahuje *Poselkyně starých příběhův českých křižovníka Jana Františka Beckovského*, který pracoval s motivy Hájkovy kroniky, ovšem se znalostí prací svých

36 A. CHANOVSKÝ, *Vestigium*, s. 88.

37 G. CRUGERIUS, *Sacri pulveres* III, s. 59–61.

38 Tomáš Jan PEŠINA z Čechorodu, *Prodromus Moravographiae, to jest předchůdce Moravopisu*, Litomyšl 1663, kniha I. kap. IV. (nestr.), o Cyrilovi a Metodějovi (a opět o křtu Boleslava) kniha III., kap. II.

39 Thomas Joannes PESSINA DE CZECHOROD, *Phosphorus septicornis, stella alias matutina, hoc est: Sanctae metropolitanae Divi Viti ecclesiae pragensis majestas et gloria*, Praeae 1673, s. 119–126.

40 „[...] anno 908 natus est Wenceslaus, quem Metudius in ecclesia s. Clementis in arce Wissehradensi sacro baptisate abluit.“; tamtéž, s. 124.

41 B. BALBINUS, *Epitome historica rerum Bohemicarum, quam ob veneratim christianae antiquitatis, et primae in Bohemia collegialis ecclesiae honorem, Boleslaviensem historiam placuit appellare*, Praeae 1677, především s. 5 (křest knížete Bořivoje), s. 80 (křest kněžny Ludmily), s. 6–11 (ctnosti obou věrozvěstů).

42 „[...] Methodius seu Methudius, aut etiam, si nomen ei a Slavis inductum in argumentum trahimus, Metudius (nam id Strachotae nomen a metu deductum significat) [...]“ – tamtéž, s. 6.

43 B. BALBINUS, *Miscellanea historica regni Bohemiae, decadis I. liber IV. hagiographicus, seu Bohemia sancta*, Praeae 1682, s. 1–6 (dále cituji jako *Bohemia sancta*).

44 Tamtéž, s. 7–8 (Bořivoj), s. 11–13 (Ludmila).

45 B. BALBINUS, *Miscellaneorum historicorum regni Bohemiae decadis I. liber VII. regalis, seu de duobus ac regibus Bohemiae*, Praeae 1687, s. 51–52.

46 B. BALBINUS, *Epitome* I, s. 11–13 (*Nota in caput III. – Quando Bohemi et Moravi primum ad Christum conversi*).

47 B. BALBINUS, *Bohemia sancta*, s. 7.

48 „Fratres fuisse traduntur, sed an sanguine, an institutione et professione vitae tantum, incertum est.“ B. BALBINUS, *Epitome* I, s. 6.

49 Tamtéž, s. 5.

50 „[...] bona fortuna apud regem [moravský „král“ Svatopluk – pozn. J. M.] SS. Cyrillum et Methodium invenit, a quibus christianis institutus, et pridie S. Joannis Baptistae initiatus est cum suis [...]“; B. BALBINUS, *Bohemia sancta*, s. 7.

51 Joannes Florianus HAMMERSCHMIDT, *Prodromus gloriae Pragenae*, Praeae 1723, s. 13, 23.

52 Tamtéž, s. 14.

53 Tamtéž, s. 363.

54 Tamtéž, s. 24.

55 Tamtéž, s. 374, s. 389.

56 Tamtéž, s. 14–15.

předchůdců.⁵⁷ Přesto se však především držel Hájka, například Bořivoje na Velehradě po dehonestaci králem Svatoplukem nechal pokřtít Cyrilem.⁵⁸ Nejednalo se ovšem o autorovu neznalost, spíše o snahu věci čtenáři příliš nekomplikovat, ale autorská poctivost nakonec stejně přiměla Beckovského uvést, že podle Přibíka Pulkavy křtil Metoděj.⁵⁹ Jinak ovšem autor *Poselkyně* chápal zcela tradičně Cyrila a Metoděje jako sourozence,⁶⁰ přiřadil se i Hájkovy zprávy o vysvěcení Týnské kaple Cyrilem. Jako řada autorů před ním, zdůraznil také blahodárnost působení sv. Metoděje v Čechách po jeho vyhnání z Moravy, popsal Metodějovo založení latinské školy na Budči (i tento motiv se vyskytuje u starších autorů, např. u Jiřího Krugera či Bohuslava Balbína).⁶¹

Beckovského *Poselkyně* psaná česky se v 18. století stala oblíbenou a rozšířenou četbou. Šířila tedy cyrilometodějskou tradici v širokých lidových vrstvách a v polovině 18. století byla také hlavním zdrojem informací pro anonymní kompilaci českých dějin, vydanou pod názvem *Země dobrá, to jest země česká*.⁶² Již na jejím počátku, v emotivní invokaci českých patronů, jsou vzývání svatí „Crha“ a „Strachota“.⁶³ Kniha je ovšem – oproti většiny výše uvedených prací a samozřejmě i oproti *Poselkyni* – poměrně stručnou kompilací, jejíž autor potřeboval vyložit české dějiny jasně a jednoduše. Tomu podřídil i pohled na moravské věrozvěsty a sporné záležitosti vyřešil jednoznačně a tradičně: sv. Cyril nechal z kovu modly Krosiny ulít staroboleslavské Paládium,⁶⁴ pokřtil Bořivoje,⁶⁵ vysvětil v Praze Týnskou kapli,⁶⁶ byl Metodějovým rodným bratrem⁶⁷ apod.

Vedle hagiografické a historické barokní literatury, která byla primárně určena gramotným (samozřejmě však díky obvyklému hlasitému předčítání mohla mít i širší dosah), existovala ještě další média, schopná oslovit věřící ve velkém měřítku. Jedním z nich byl náboženský zpěv. Cyrilometodějská tematika se samozřejmě dostala do významných barokních zpěvníků, píseň Adama Michny z Otradovic o sv. Cyrilovi a Metodějovi například obsahuje jeho *Svatoroční muzika* z roku 1661 (*O svatých Crhovi a Strachotovi, biskupích a patronech českých i moravských*).⁶⁸ Jedná se o text, který zřejmě nabyt jisté popularity, jeho lehce upravenou a zkrácenou verzi najdeme například v *Kancionálu českém* uspořádaném Matějem Václavem Šteyerem (který vyšel poprvé v roce 1683 a dočkal se řady vydání na konci 17. a v 1. polovině 18. století),⁶⁹ ve zpěvníku Václava Holana Rovenského *Capella*

regia musicalis z roku 1693,⁷⁰ stejně jako v kancionálu *Slaviček rájský* od Josefa Božana z roku 1719.⁷¹ V barokních kancionálech se ovšem vyskytují i jiné písně k oběma světcům, dvě takové jsou např. u Božana (*Ej naše kněžská knížata, svatý Crha a Strachota; Slávo margrabství tohoto*).⁷² Uvedené písně příliš o kultu a legendách Cyrila a Metoděje nevypovídají, to ostatně ani nebylo jejich úkolem. Označují však věrozvěsty za české a moravské patrony a hovoří o jejich zásadní roli při christianizaci obou zemí.

Druhým barokním médiem umožňujícím poměrně efektivní propagaci cyrilometodějského kultu byla kazatelna. Sice nám je většinou utajeno, co skutečně z kazatelen v 17. a 18. století zaznívalo, máme však k dispozici homiletickou literaturu. Pokud byly postily vydávány v lidových jazycích, samozřejmě sloužily také jako náboženská vzdělávací literatura. Ale většina souborů tištěných kázání současně zachytila trendy a náměty promluv, které mohli lidé v chrámech skutečně slyšet.

Pokud postily alespoň z části reflektovaly svátky jednotlivých světců, svatí Cyril a Metoděj se v nich vyskytují. Například ve Šteyerově postile vydané v roce 1691⁷³ jsou, stejně jako ve výše sledované historické a hagiografické literatuře, výrazně zastoupena témata spojující oba světce s dějinami Čech, tedy především se zde uvádí Bořivojův křest, a to včetně příběhu o ponížení českého knížete na dvoře Svatoplukově. Autor postily také v základních obrysech vylíčil jejich moravskou misi, chybí zde však poukaz na zavedení bohoslužeb sloužených ve slovanském jazyce. Tento detail někteří barokní autoři historické literatury uváděli (samozřejmě velmi důkladný Bohuslav Balbín,⁷⁴ ale i například česky píšící Jan Beckovský⁷⁵). Hájkem zdůrazněný příběh,⁷⁶ v němž si věrozvěstové při římské audienci u papeže vyjednali pro slovanské bohoslužby zvláštní privilegium, nesporně posiloval význam a vážnost obou světců. Z hlediska rozvíjejícího se barokního vlastenectví ve 2. polovině 17. století, jehož součástí byla i jazyková otázka a jistá antipatie vůči převaze němčiny, měla tato příhoda velký význam – věrozvěsty užívaný slovanský jazyk se tím dostal na úroveň latiny, řečtiny a hebrejštiny, což v očích barokních patriotů zvyšovalo prestiž češtiny. Tak chápal a ve své soukromé, a pro publikování původně neurčené, rozpravě (vydané o století později pod názvem *Obrana jazyka slovanského, zvláště pak českého*) význam věrozvěstů i popsal Bohuslav Balbín.⁷⁷

Pro výše uvedenou Šteyerovu postilu se však motiv slovanských bohoslužeb zjevně nehodil. V textu určeném širšímu okruhu věřících katolické církve s jejím latinským ritem (jímž se v raném novověku mimo jiné též odlišovala od nepřátelských konfesí)

57 Jan BECKOVSKÝ, *Poselkyně starých příběhův českých*, Praha 1700, s. 123–132.

58 *Tamtéž*, s. 123–124.

59 *Tamtéž*, s. 124. Nepřesnost informací v literatuře si Beckovský velmi dobře uvědomoval, zmínil se o ní také obecně slovy: „To zde také doložiti musím, že letopisové ani v letech, ani v činech těch dvou bratří se nesrovnávají; nebo co jiní o Crhovi svědčí, to jiní Strachotovi přepisují [...]“; *tamtéž*, s. 132.

60 *Tamtéž*, s. 130.

61 G. CRUGERIUS, *Sacri pulveres* III, s. 61; B. BALBINUS, *Epitome* I, s. 8.

62 Moderní edici tohoto spisu vydaly Ivana Kučerová – Lucie Medová (ed.), *Země dobrá, to jest země česká*, Brno 1998.

63 *Tamtéž*, s. 9–10.

64 *Tamtéž*, s. 10.

65 *Tamtéž*, s. 29–30.

66 *Tamtéž*, s. 33.

67 *Tamtéž*, s. 33.

68 Antonín Škarka (ed.), *Adam Michna z Otradovic, Básnické dílo*, Praha 1985, s. 182.

69 ANONYM [Matěj Václav ŠTEYER], *Kancionál český, více než osm set a padesáte písní na všechny přes celý rok slavnosti, neděle a zasvěcené svátky [...] v sobě obsahující*, Praha 1683, s. 690.

70 Václav Karel HOLAN ROVENSKÝ, *Capella regia musicalis. Kaple královská zpěvní a muzikální v řeči a v jazyku českém [...] držaná*, Praha 1693, s. 165

71 Jan Josef BOŽAN, *Slaviček rájský na stromě života slávu tvorci svému prospěvující, to jest Kancionál anebo kniha písební rozličné nábožné písně s mnohým spasitelným přemýšlováním obsahující*, Hradec Králové 1719, s. 617.

72 J. J. BOŽAN, *Slaviček rájský*, s. 616–617, moderní vydání těchto dvou písní obsahuje edice: Jan Malura – Pavel Kosek (ed.), *Jan Josef Božan, Slaviček rájský*, Brno 1999, s. 240–244.

73 Matěj Václav ŠTEYER, *Postilla katolická na dvě částky rozdělená nedělní i sváteční, aneb Vejkřadové na evangelia*, Praha 1691, s. 739–750 (*Na den svatých Cyrilla a Metodie, apoštolů moravských a českých*).

74 B. BALBINUS, *Epitome* I, s. 9–10.

75 J. BECKOVSKÝ, *Poselkyně*, s. 131–132.

76 Václav Hájek z Libočan, s. 172–173.

77 Milan Kopecký (ed.), *Bohuslav Balbín, Rozprava krátká, ale pravdivá*, Praha 1988, s. 91.

by informace o slovanské bohoslužbě zřejmě zněly přinejmenším nevhodně. Ve výše uvedeném Božanově zpěvníku *Slaviček rájský*, který vedle písní obsahuje i výkladové pasáže o náboženských reáliích a některá rozjímání, se nachází úvaha vysvětlující a obhajující užívání latiny při bohoslužbách. Cyril a Metoděj v ní sice nejsou přímo jmenováni, ale píše se zde, že před sedmi sty lety „povoleno bylo Moravanům slovanskou řečí služby boží konati, proč nyní ne?“⁷⁸ Autor tento rozpor vysvětluje tehdejšími nedostatky latinsky vzdělaného kléru. Zdůrazňuje také, že když uvedený důvod pominul, musela být slovanská řeč opuštěna (výklad pak uvádí několik důvodů, proč je nelatinská bohoslužba zavrženíhodná).

Cyriometodějská tradice v barokních Čechách, kterou jsme se zde pokusili přiblížit, samozřejmě nenalezala své vyjádření pouze v množství rozmanitých literárních textů. Proces přijímání moravských věrozvěstů za zemské patrony a ochránce Českého království probíhal ve více rovinách, my jsme sledovali pouze jednu z nich. V jiné rovině – církevní a liturgické – tento proces dospěl do významného bodu v okamžiku, kdy se postavení moravských věrozvěstů v Čechách upevnilo a svým způsobem i formalizovalo. Z iniciativy barokních vlastenců došlo v roce 1667 k zařazení jmen obou světců mezi zemské ochránce do starého liturgického útvaru votivní mše k českým patronům, a to na první místo.⁷⁹

Prameny

Bohuslaus BALBINUS, *Epitome historica rerum Bohemicarum, quam ob veneratimem christianae antiquitatis, et primae in Bohemia collegialis ecclesiae honorem, Boleslaviensem historiam placuit appellare*, Pragae 1677

Bohuslaus BALBINUS, *Epitomes rerum Bohemicarum, seu historiae Boleslaviensis libri duo: VI. et VII.*, Pragae 1673.

Bohuslaus BALBINUS, *Miscellanea historica regni Bohemiae, decadis I. liber IV. hagiographicus, seu Bohemia sancta*, Pragae 1682.

Bohuslaus BALBINUS, *Miscellaneorum historicorum regni Bohemiae decadis I. liber VII. regalis, seu de ducibus ac regibus Bohemiae*, Pragae 1687.

Bohuslav Balbín, *Rozprava krátká, ale pravdivá*, ed. Milan Kopecný, Praha 1988.

Georgius BARTHOLDUS PONTANUS A BRAITENBERG, *Bohaemia pia, hoc est historia brevis pietatem avitam Bohemiae e miraculis, ducibus et regibus, sanctisquoque, episcopis et archiepiscopis et ex aliis ostendens, quinque libris comprehensa*, Francofurti 1608.

Georgius BARTHOLDUS PONTANUS A BRAITENBERG, *Bibliotheca sive theatrum concionum*, tomus I., Coloniae Agrippinae 1625.

Jan BECKOVSKÝ, *Poselkyně starých příběhův českých*, Praha 1700.

Jan Josef BOŽAN, *Slaviček rájský na stromě života slávu tvorci svému prospěvující, to jest Kancionál anebo kniha písební rozličné nábožné písně s mnohým spasitedlným přemyšlováním obsahující*, Hradec Králové 1719.

Jan Josef BOŽAN, *Slaviček rájský*, ed. Jan Malura – Pavel Kosek, Brno 1999.

Ioannes DUBRAVIUS, *Historia Boiémica*, Basileae 1575.

Daniel Adam z VELESLAVÍNA, *Kalendář historický*, Praha 1578.

⁷⁸ J. J. BOŽAN, *Slaviček rájský*, s. 389–390.

⁷⁹ Bohumil ZLÁMAL, *Slovanští apoštolové svatí Konstantin – Cyril a Metoděj*, in: Jaroslav Kadlec (ed.), *Bohemia sancta. Životopisy českých světců a přátel Božích*, 2. vyd. Praha 1990, s. 7–28, na s. 25.

VELKOMORAVSKÉ DĚDICTVÍ V JIHOSLOVANSKÉM PÍSEMNICTVÍ

Johannes Reinhart

Great Moravia, which was situated on the territory of what is now Moravia and West Slovakia, has been considered the homeland of the earliest Slavic literary language – the Old Church Slavonic and the Old Church Slavonic literature. On this territory, however, no 10th century manuscripts have survived. All texts of the earliest period of Slavonic literature are known only from South Slavic and East Slavic copies. The subject of this paper are in Great Moravian texts, which were brought into Croatian Glagolitic and Serbian Church Slavonic literature without Bulgarian contribution. Based on historical, linguistic and material criteria we come to the conclusion that the Croatian Glagolitic Vienna Folia (11th–12th cent.), as well as the Old Testament Books of Proverbs (Proverbia) and Ruth in breviaries may come directly from Great Moravia. The Analysis of Old Serbian literature did not reveal any works, which would with certainty descend from Great Moravia. This also applies to archaic Old Serbian hymnographic works, which were discovered during the past years. The Old Slovenian Freising manuscripts, on the other hand, can most probably be considered originating directly from Great Moravia.

Key words: Great Moravian texts in Old Slavonic language, Croatian Glagolitic literature, Serbian Church Slavonic literature, Freising manuscripts

Klíčová slova: velkomoravské texty v staroslověnském jazyku, charvátsko-hlaholská literatura, srbsko-církevněslovanská literatura, Frizinské památky

Název Velká Morava jako označení pro slovanskou říši Mojmirův na Moravě a na Západním Slovensku v 2. polovině 9. století pochází od byzantského císaře Konstantina VI. Porphyrogeneta (905–959). Ten píše v 13. kapitole svého spisu *De administrando imperio*: “Ὅτι τοῖς Τούρκοις τὰ τοιαῦτα ἔθνη παράκεινται: ... καὶ πρὸς τὸ μεσημβρινὸν μέρος ἡ μεγάλη Μοραβία, ...”¹ Na dvou dalších místech (38.58 a 40.33) mluví také o *μεγάλη Μοραβία*,² zatímco v kapitolách 41 a 42 zmiňuje pouze *Μοραβία* bez adjektiva „velká”.³ Označení země pomocí přívlastku „velká” používali byzantští historikové pro území, která ležela mimo byzantskou říši. Proto toto označení chybí v jiných pramenech, ať už latinských (*Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Fuldské anály*) či staroslověnských (*Legendy o Konstantinu-Cyrilu a Metodějovi*). Pokusy některých historiků (Boba, Bowlus) lokalizovat velkomoravskou říši do jihoslovanského prostoru můžeme dnes pokládat za překonané.

Velká Morava byla podle převládajícího názoru domovem prvního slovanského spisovného jazyka, staroslověnštiny a staroslověnského písemnictví. Avšak pro dané období se nezachovala žádná památka, vzniklá přímo na tomto území. Všechny texty z prvního období slovanského písemnictví jsou známé bez výjimky v jihoslovanských a východoslovanských přepisech. Jistou výjimku zde tvoří *Kyjevské listy*, které sice musely být jazykově velice blízké velkomoravské staroslověnštině, které však byly nalezeny v Palestině. Tématem tohoto příspěvku jsou velkomoravské památky, které se do charvátskohlaholské a srbskocírkevněslovanské literatury dostaly přímou cestou,

bez okliky přes Bulharsko nebo Makedonii. Starobulharská tradice, která je bezpochyby kvantitativně i obsahově nejdůležitější, bude zmíněna pouze v případě, že velkomoravské texty dospěly do Charvátska a Srbska přes Bulharsko.

Charvátské a srbské texty velkomoravského původu pocházejí buď přímo z Velké Moravy, nebo tam doputovaly nepřímou cestou – přes Bulharsko, nebo mají pouze domnělý velkomoravský původ. V rámci argumentů pro přiřazení textu k velkomoravskému období staroslověnského písemnictví lze rozlišovat argumenty historické, věcné a lingvistické, v jednotlivých případech mimoto i takové, které vyplývají z jazyka originálu přeložených textů.

O následujících dílech panuje ve vědě více nebo méně oprávněný názor, že jejich autory byli Konstantin-Cyryl nebo Metoděj. Konstantinovi jsou připisovány evangeliař (aparakos), žaltář, *Abecední modlitba, Napisanije o pravěi věřě*, předmluva k evangeliu (*Proglas*), *Řeč o přenesení ostatků přelavného Klimenta* neboli *Legenda chersonská, Zakon sudnyj ljudem* (některými badateli považován za dílo jeho bratra Metoděje).⁴ Naproti tomu Metodějovi se připisují čtyři evangelia, několik knih Starého zákona, *Nomokanon* (to jest Synagoge o 50 titulech Jana Scholastika),⁵ *Anonymní homilie* Clozova rukopisu,⁶ *Kánon o sv. mučedníku Dimitriji Soluňském* a snad také *Makedonský cyrilský list* a *Skitský Paterik*.⁷

1 Constantine Porphyrogenitus. *De Administrando Imperio*, ed. Gyula Moravcsik – Romilly James Heald Jenkins, Washington, D. C., 1967, s. 64, 13.3–5.

2 *Tamtéž*, s. 172, 176.

3 *Tamtéž*, s. 180, 182.

4 Alexander M. SCHENKER 1995, s. 232 (3.51.1).

5 František V. MAREŠ 1994, s. 44; A. M. SCHENKER 1995, s. 232 (3.51.1).

6 A. M. SCHENKER 1995, s. 212 (3.44).

7 Srov. Nicolaas VAN WIJK 1975.

Některá z těchto děl můžeme ponechat stranou, protože v charvátskohlaholské, resp. v srbskocírkevněslovanské literatuře nejsou doloženy: *Napisanije o pravěi věřě, Řeč o přenesení ostatků přelavného Klimenta, Zakon sudnyj ljudem, Nomokanon a Makedonský cyrilský list*. V charvátskohlaholském písemnictví chybějí mimoto ještě *Abecední modlitba*,⁸ předmluva k evangeliu (*Proglas*), *Kánon o sv. mučedníku Dimitriji* a *Skitský Paterik*.

Podáváme se blíže na texty, které by mohly být podle zmíněných kritérií zděděny přímo z Velké Moravy bez bulharského prostřednictví. Z charvátských textů jsou to následující: *Vídeňské listy* (11.–12. století), kompletní části Starého zákona v perikopách breviářů⁹ (především v *breviáři Víta z Omišlje* z r. 1396), obřadní texty (různá požehnání v misálech a breviářích), mešní řád (v misálech 14.–15. století), *Život Cyrilův*.

Vídeňské listy (Österreichische Nationalbibliothek, Codex slavicus Nr. 136) obsahují dva listy, jež jsou součástí sakramentáře se mšemi určenými pro svátky jednoho či dvou apoštolů.¹⁰ Fragment obsahuje také část perikopy 1 Cor 4, 9–14 (f. Ba17–Bb11). Sakramentář je přeložen z latiny a vykazuje lexikální shody s *Kyjevskými listy* (*мѣша 'mše', vsqđb* „přijímání, eucharistie“), resp. s jinými cyrilometodějskými texty (*брашьньце* „přijímání, eucharistie“). Perikopa se v podstatě shoduje s církevněslovanskými apoštoly (rukopisy z Ochridu, Slepče, Christinopolu, Strumice, Šišatovce, Matice srbské). Ve verši 1 Cor 4, 9 čteme zkomoleninu *buičb radi* na místě pravidelného *bui ch(rist)a radi*. Ve verši 1 Cor 4, 11 mají Vídeňské listy ojedinělou variantu *dbňsbňb* na místě *nyňsbňb* (řec. ἄρτι, lat. hanc).¹¹ Ze znění perikopy nelze vyvodit, zda pochází přímo z Velké Moravy, nebo dospěla do Charvátska přes balkánský jihovýchod (*južni put*). Originál *Vídeňských listů* může pocházet, jak se většinou předpokládá, z Velké Moravy, ovšem vyloučeno není ani to, že byla památka přeložena a sestavena teprve v Charvátsku (slova *brašňьce, mša* a *vsudb* jsou doložena také v jiných charvátskocírkevněslovanských textech¹²).

Od dob Josefa Vajse jsou charvátskocírkevněslovanské perikopy ze Starého zákona, jež byly přeloženy z řečtiny, ale chybějí v staroslověnském parimejniku, považovány za důležitý argument ve prospěch jejich cyrilometodějského původu.¹³ Nacházejí se především v rukopisech breviářů, z nich zejména v *breviáři Víta z Omišlje* z roku 1396. Situaci charvátských starozákonních textů jistě nelze popisovat tak nediferencovaně, jak to udělal před více než deseti lety ruský badatel B. N. Florja: „Есть основания полагать, что очень рано, вероятно еще в IX в. славянская письменность из Великой Моравии проникла в Хорватию. Исследование текстов из Писания в хорватских глаголических миссалах и breviариях XIV–XV вв. показало наличие среди них фрагментов древних переводов, выполненных еще в эпоху

деятельности Кирилла и Мефодия, и отсутствие новых переводов, выполненных в Первом Болгарском царстве.“¹⁴ Na různé charvátské starozákonní texty se vztahem k první bulharské říši upozornil již Vajs, když analyzoval například perikopy z knihy Daniel. Počet preslavských textů, které přešly do charvátsko-hlaholského písemnictví, v poslední době vzrostl. Týká se to apokryfních, hagiografických, homiletických a několika dalších textů, např. výtahy z *Physiologa* (Reinhart 2004, 72; Štefanić 1969, 342–344). Právě v *breviáři Víta z Omišlje* a druhém Vrbnickém breviáři se nacházejí texty, které byly přežaty z Bulharska, např. části povídky o Josefovi Egyptském, které jsou interpolovány do knihy Genesis, nebo komentář proroka Ozeášě. Přesto zůstává v charvátskohlaholských rukopisech breviářů celá řada textů Písma svatého, které se dostaly do Charvátska z Velké Moravy, jako např. kniha Rut,¹⁵ Malí proroci nebo kniha Přísloví (Proverbia).¹⁶ Velký počet starozákonních perikop se nachází také v charvátskocírkevněslovanském misálu. Řada z nich byla přeložena z latiny, a také ty perikopy, jež jsou staroslověnského původu, byly – pravděpodobně už ve 12. století –, redigovány podle textu latinských misálů. Přesto však nesou všechny perikopy s protějšky v staroslověnském parimejniku větší nebo menší stopy tohoto staroslověnského textu. Jenom na několika místech perikop bez paralelního parimejního textu pozorujeme shodu s řeckým textem, např. Jer 17, 8 v *vrěme bezdbzdbno – ěv ěniavtq̄ ōβροχίας* in tempore (vl.: anno) siccitatis; Os 6, 3 *i ěko oblak' jutrn'ni – kai ... ōs ūetōs ... prōimos* lat.: Ø. Tato nečetná místa nemají prozatím uspokojující vysvětlení a jsou příliš omezená na to, aby se z nich mohly vyvodit závěry. Na druhé straně jsou ve starozákonních perikopách misálů doloženy řídce středobulharské jazykové rysy, a to především doklady záměny nosovek:

Is 49, 9 (5. postní sobota): Vat4 uznikom' = Nov Lj164 Novlj Vat8 1Vrb Oxf373 Oxf349 Hrv Kph Pt 1483] Roč ězikomъ] = Lj162 2Vrb Berl NY] Grig ězykomъ] Zach Perf užbikomъ τοῖς ěv δεσμοῖς qui vincit sunt

Exod 14, 24 (Bílá sobota): Vat4 v stražju jutrbne] = 2Vrb Novlj Kph Brib] Roč jutrnjuju] = Nov (-nju) Vat8 Oxf349 Berl Pt1483 (-nju)] Grig vь stražju utrbničnq̄ – ěv tq̄ φυλακῆ tq̄ ěoθιnῆ vigilia matutina

Zda z toho můžeme vyvodit, že všechny parimejní texty byly přežaty z Bulharska nebo z Makedonie, je sporné, vyloučit tuto možnost ale nemůžeme.

Novozákonní perikopy charvátských misálů vykazují také celou řadu fonetických bulharismů. K tomu se připojuje ještě textologický argument, který zpochybňuje přímé převzetí z Velké Moravy. Tyto perikopy obsahují varianty, jež odpovídají jak krátkému aprakosu a čtyřem evangeliím, tak i dlouhému aprakosu.¹⁷ Protože dlouhý aprakos vznikl s velkou pravděpodobností ve východním Bulharsku v 10. století, je přímý velkomoravský původ těchto textů téměř vyloučen.

8 *Abecední modlitba* (*Azbučna molitva*) je dnes doložena výlučně ve východoslovanských rukopisech, avšak původně existoval také srbský opis, který shořel r. 1941 v Srbské Národní knihovně. Srov. Kujo KUEV 1974, s. 141; Svetozar MATIĆ 1952, s. 239 (č. 135/293; Svátečný minej, 14. stol.); Dimitrije BOGDANOVIĆ 1982, s. 205 (R 357).

9 To znamená takové části, které nejsou v parimejnicích doloženy.

10 Klaus GAMBER 1968, s. 406, č. 898.

11 Tato varianta se vyskytuje ještě v srbsko-církevněslovanském (resp. bosenskocírkevněslovanském) rukopisu Hvalovu z r. 1404 (na tuto skutečnost mě laskavě upozornil v diskusi po mém referátu kolega Štefan Pilát z Prahy).

12 Srov. RCJHR 2000, s. 237, srov. *brašňьce*; RCJHR 11, s. 64, srov. *vsudb*.

13 Josef VAJS 1913, TÝŽ 1914.

14 Boris N. FLORJA 2000, s. 7.

15 *Liber Ruth. Ex codice Bibl. Palatinae Vindobonens. transcriptum notis bibliographicis in eundem codicem ornavit*, ed. J. Vajs, Veglæ (Krk) 1905; Alexandr MICHAJLOV 1908. Kritika Francise J. Thomsona proti takovému původu knihy Rut není odůvodněná (Francis J. THOMSON 1998, s. 751). Ani řecký originál, ani slovní zásoba (nečituje se ani jeden lexém!) nenasvědčují „an early pre-Symeonic translation“.

16 Srov. Václav ČERMÁK 1999.

17 Johannes REINHART 1990, s. 196.

Josef Vajs a Josef Vašica zastávají názor, že mešní řád a zvláště mešní kánon charvátsko-hlaholských misálů, je velkomoravského původu. Argumentují především archaickou slovní zásobou,¹⁸ srovnej např. slova *κρονъ* „střecha“, *blagoovnětнь* „rationabilis“ (// řec. εὐαπολόγητος), *hvali vsilati* ‘gratias agere’ (// řec. εὐχαριστίας ἀναπέμειν), dále zmínkou o archandělu Michaelovi, jakož i vztahem k řecké liturgii sv. Petra.¹⁹ Není vyloučeno, že jednotlivá slova mešního řádu a mešního kánonu jsou reminiscencemi na starší předlohy, ale ve všeobecnosti je slovní zásoba těchto textů dosti neutrální, ba obsahující dokonce několik lexémů, které jsou spíše nového, charvátského původu, např. *biskupъ* „biskup“, *katoličьskъ* „katolický“, *памѣтовати* „memor esse“, *редовьникъ* „řeholník“ (stojí za lat. orthodoxus!), *сдружьба* „consortium“, *ведрьнь* „serenus“. Co se týče vztahu k liturgii sv. Petra, situace se značně změnila po nálezů výtahů sinajských hlaholských rukopisů, a to zejména rukopisu Sin. glag. 5/N. V něm je doložena Petrova liturgie, vycházející z řecké předlohy z 10. století, což vylučuje možnost slovanského překladu v 9. století.²⁰

Služby sv. Cyrilu a Metoděje se nacházejí v několika charvátsko-hlaholských breviářích,²¹ které jak známo obsahují výtahy ze *Života sv. Konstantina*. V breviáři kněze Mavra z r. 1460 nalezla navíc chorvátská badatelka Marija Pantelićová (1965) výtahy z *Chvalozpěvu sv. Cyrila (Pochvala)*, který byl napsán Klimentem Ochridským.²² Za místo vzniku služeb jsou všeobecně považovány Čechy nebo Velká Morava, na dobu vzniku památky existuje v slavistice více názorů: 9. století (Ivan Berčić), 10.–11. století (Lavrov, Vajs, Vašica, Hrabák, Večerka) a 14. století (Voronov, Snopek, Ohijenko, Graus). Na základě podrobné textologické a jazykové analýzy určil Vojtěch Tkadlčík (1977) přesvědčivě jako dobu vzniku památky 14. století. O výtazích ze *Života sv. Konstantina* a o *Pochvale* se domníval (Tkadlčík 1977, 87), že oba texty byly k dispozici v Čechách 14. století. V návaznosti na tyto poznatky vyslovil nedávno italský slavista Giorgio Ziffer hypotézu, že charvátskohlaholské výtahy ze *Života sv. Konstantina* patří k ruské větvi legendy, která musela být známá v Praze ve 14. století.²³ Ať je tomu jakkoli, jisté je, že text *Života sv. Konstantina* se nemohl dostat do Charvátska přímou cestou z Velké Moravy.

V charvátských liturgických knihách misálu a breviáře se zachovalo několik rituálních textů, tj. požehnání.²⁴ Některé z nich pocházejí ze staroslověnských originálů a mají protějšky v *Euchologiu sinaiticum*. To se týká například modlitby při postřizínách (srov. Ročský misál, f. 222ra = Euch 7a) nebo požehnání jehněčího masa o Velikonocích (srov. Novakův misál, f. 90vb = Euch 16b). Redakční změny v charvátských textech jsou poměrně velké (např. stsl. *postrěšti* – charvátsko-církevněslovanské *podьstriči*, *myslь* – *milostь*; stsl. *prizьrěti* – charvátskocírkevněslovanské *posětiti*, *vsasъzagajemaja* – *olokavta*). Na základě různocnění

olokavta – *vsasъzagajemaja* Tandarić dokonce předpokládal, že charvátský text pochází z archaičtější textové verze než *Euchologium sinaiticum* (Tandarić 1980, 58). Na druhé straně pochybuje o existenci těchto textů ve velkomoravském období.²⁵ Jestliže je tomu tak, musely se texty dostat do Charvátska jinou cestou než přímo z Velké Moravy.

Dříve než přikročím k prozatímní bilanci, zmíním se stručně o textech, které podle mého názoru nepatří k charvátskohlaholské resp. západo-jihoslovanské literatuře. Marija Pantelićová (Pantelić 1985) tvrdila, že první strana *Kyjevských listů* pochází z okolí Dubrovníku. Na základě jazykových vlastností textu, který zná přechod předního jeru v *e* (*день, темнаѣ*) a středobulharskou změnu nosovek (*уп(ъва)ѣштеѣ*), je to sotva možné, jak bylo oprávněně zjištěno už na jiném místě.²⁶ Dalším příkladem těžce přijatelné hypotézy je předpoklad, že metodějský *Nomokánon* byl znám v Charvátsku a v Srbsku. Mimo jednu zprávu v *Dukljanské kronice*²⁷ pro to však není nejmenšího podkladu.

Z charvátských kandidátů pro přímé převzetí z Velké Moravy – *Videňských listů*, starozákonních breviářních čtení chybějících v pramejniku, *Života sv. Konstantina*, obřadních textů a mešního řádu lze výtahy ze *Života sv. Konstantina* s jistotou, a obřadní texty a mešní řád resp. mešní kánon s největší pravděpodobností, vyloučit. U *Videňských listů* je přímé převzetí ze severu pravděpodobné jak z chronologických, tak z textologických důvodů (překlad z latiny, západní ritus), přičemž perikopa z apoštola by mohla vycházet eventuálně z pozdějšího vložení. Stejně tak ukazují na přímé převzetí pravděpodobně také starozákonní breviářní perikopy, jež nejsou mimo Charvátsko doloženy.

Pravděpodobnost velkomoravského přímého převzetí srbskocírkevněslovanských textů je podstatně menší než v případě Charvátska. Důvodem jsou větší geografická vzdálenost, větší blízkost Srbska k Bulharsku a k Makedonii, pozdější doloženost textů (důležité heuristicky!), stejně jako nedostatek jistých kontaktů mezi Čechami a Srbskem v pocyrilometodějském období. Rád bych se stručně zmínil o dvou možných kandidátech pro takový kontakt. *Život Benediktův*, druhá kapitola *Dialogů* Řehoře Velikého, byl přeložen z latiny do církevní slovanštiny a je doložen v jediném srbskocírkevněslovanském rukopisu (Russkaja Nacional'naja Biblioteka, Hilf. 90; 14. století). Někteří badatelé se vyslovili pro možnost překladu *Života* v přemyslovských Čechách, jazykové argumenty podporující tento názor však nejsou průkazné.²⁸ Ještě hypotetičtější je dohad o překladu na Athosu. Proto je lákavá lokalizace překladu do Srbska, konkrétně do jeho západních jaderských oblastí, a to o to více, že právě tam vznikly také překlady *Trojanské pověsti* a srbské *Alexandreidy* (s použitím latinských textů), jak přesvědčivě ukázala Radmila Marinkovićová.²⁹ Před několika roky se podařilo bulharské badatelce Desislavě Atanasové (2006) určit latinský originál *Života sv. Anastázie* (BHL 1796) v srbskocírkevněslovanském hagiografickém

18 J. VAJS 1948, s. 103nn.

19 J. VAJS 1948, s. 118; Josef VAŠICA 1996, s. 47nn.

20 Srov. Stefano PARENTI 1994, 14 „the Greek model behind the Slavonic redaction is related ... to 10th century Italo-Greek witnesses from Campania and Calabria.“ Mimoto se v rukopise zmiňuje opat z Montecassina, Aligern (*986).

21 Srov. Krasimir STANČEV 2003.

22 Srov. Liliana GRAŠEVA 2003. Vydání dvou redakcí *Pochvaly* v: Bonju St. Angelov – K. Kuev – Christo Kodov 1970, s. 415–4

23 Ve své přednášce „La tradizione glagolitica croata della Vita Constantini“ na sympoziu „Hrvatsko glagoljaštvo u europskom okruhu“ (Krk, 5.–6. října 2012). Srov. též nově Ziffer 2013.

24 Srov. Josip TANDARIĆ 1980.

25 J. TANDARIĆ 1980, s. 58: „Ipak, koliko je danas poznato, ritualni tekstovi euholgija istočne Crkve ne pripadaju među priručne knjige spomenute među knjigama priređenim za potrebe moravske misije, niti pak među knjigama koje je kasnije Metodije uređio za svoje učenike u Moravskoj.“

26 Borjana VELČEVA 1999, s. 107nn.

27 (Svatopluk) „multas leges et bonos mores instituit, quos qui velit agnoscere, librum sclavorum qui dicitur Methodius legat“ (Nomokánon – Nomokánon, ed. J. Vašica, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 236).

28 Srov. Marie BLÁHOVÁ 1992 (bohemy: zakon 'mnišský řád', istota 'veritas', uluštiti se 'odloupnout se, vyhloubit se'). Pro překlad z řečtiny se vyslovuje F. J. THOMSON 1983, s. 337.

29 Radmila MARINKOVIĆ 1962, TÁŽ 1969.

sborníku Záhřebském HAZU IIIc24. František Čajka zastává zcela oprávněný názor, že překlad vznikl v 11. století v Čechách (*Čajka 2011*, 188–195). Tento doklad je ovšem příliš ojedinelý na to, abychom z něho mohli vyvodit dalekosáhlé závěry.

Jak známo, originály mnohých srbskocírkevněslovanských textů pocházejí z Makedonie, např. dva nejstarší evangelijní texty, *evangeliář Miroslavův* a *evangeliář Vukanův*. Některé texty vzniklé v Bulharsku jsou doloženy pouze v srbských opisech, některé mimoto i v opisech východoslovanských, např. díla Klimenta Ochridského (*Chvalozpěv 40 sevastijjských mučedníků / Pochvala 40 mučenicam sevastijjskim*), *Zlatostruj*, *Šestodnev* Jana Exarchy Bulharského, *Pandekta Antiochova* nebo *Učitelni evangelium* Konstantina Preslavského.

V následujícím odstavci bude podroben přezkoumání možný přímý velkomoravský původ čtyř srbskocírkevněslovanských textů: *Proglas* (předzpěv ke čtyřem evangeliím) Konstantina-Cyrila, dvě hymnologická díla (*Kánon o sv. apoštolu Ondřejovi* od Nauma Ochridského a nově nalezená *liturgie o sv. Metodějovi*) a výtahy z díla *Zapovědi svętyichъ otъsъ*.

Proglas je dochován ve třech srbských rukopisech ze 13.–14. století a v jednom ruskocírkevněslovanském rukopise z 16. století. Už toto geografické rozšíření nás vede k závěru o bulharském zprostředkování. Tato domněnka se navíc v jazykové otázce opírá pouze o ojedinelý výskyt středobulharské, resp. pozdně staroslověnské záměny nosovek v Chilendarském rukopise č. 23: *гълице* (ř. 94; místo stsl. *glagoljōšte*).³⁰

Kánon o sv. apoštolu Ondřejovi od Nauma Ochridského byl objeven Stefanem Kožucharovem v srbském rukopise ze 13. století (Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, Chlud. č. 166).³¹ Nález ještě jednoho, východoslovanského opisu Anatolijem A. Turilovem (Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, Muz. sobr., č. 3473) zpochybňuje předpoklad o přímém velkomoravském převzetí – Kožucharov kladl vznik textu do roku 868, protože spisy doložené jak v srbských, tak ve východoslovanských rukopisech, mají nejčastěji bulharské archetypy. Pouze v jednom srbskocírkevněslovanském rukopise je doložena liturgie o sv. Metoději (*Moravskye zemle velei graždanin*; Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, Chlud. č. 156). Text musel vzniknout krátce po Metodějově smrti a jeho autorem byl jeden z jeho žáků.³² Otázka, zda byl napsán ještě na Moravě, nebo až po útěku z Moravy na slovanském jihu, musí zůstat nezodpovězena. Na zodpovězení této otázky však závisí vyřešení problému zprostředkování. Přijmeme-li názor bulharského vědce Georgije Popova, který se domnívá, že na Velké Moravě nevznikla žádná hymnografická díla,³³ potom není přímé prostřednictví možné. Podle mého mínění však tato otázka ještě není definitivně rozhodnutá.

Poslední text, kterému se budeme krátce věnovat, obsahuje výtahy ze staroslověnského textu *Zapovědi svętyichъ otъsъ*. Jsou to *Pravila s(ve)tychъ o(ť)sъ po zapovědi s(ve)t(a)go i velikago Vasilija*, jež se dochovala v tomto a několika dalších rukopisech: Berlínský sborník ze 14. stol. (BAN č. 48, HAZU č. 707, HAZU

č. 709).³⁴ Maksimovič řadí text k srbské redakci. Poněvadž je Berlínský sborník psán v bulharsko-srbské smíšené redakci a mimoto existují východoslovanské rukopisy, je původ této kompilace z 13. nebo z počátku 14. stol. přímo z velkomoravského rukopisu bez bulharských hyparchetypů nerealistický.

Přezkoumání srbských kandidátů pro přímé velkomoravské převzetí tedy vedlo k ne zcela neočekávanému zápornému výsledku.

Podívejme se nakonec na poslední jihoslovanský text – staroslovinské *Frizinské památky* z let 972–1037. Co se týče jejich historie, můžeme rozlišovat dvě „školy“: jedna souvislost se staroslověninou odmítá, druhá ji přijímá. Podstatnou úlohu zde hrají lexikální kalky z řečtiny, na které upozornil již v roce 1865 Sreznevský, jenž je však poněkud přeceňoval. Není ovšem pochyb o tom, že se ve *Frizinských památkách* vyskytuje celá řada výrazů čerpaných z východních církevních otců, jež lze vysvětlit pouze prostřednictvím staroslověninou,³⁵ stejně jako i několik kalků vzniklých podle řeckých předloh, které sdílí *Frizinské památky* se staroslověnskými texty. Ve *Frizinských památkách* jsou doloženy následující kalky: *ispovědĕti* 'zpovídat se' (kalk řec. ἐξομολογεῖσθαι³⁶), *ispověď* 'zpověď', *srpъrnikъ* 'ďábel' (kalk řec. ἀντίδικος³⁷), *zъlodĕi* 'ďábel' (napodobenina řec. κακοῦργος nebo κακοποιός). I když není možné připisovat archetyp *Frizinských památek* Velké Moravě v úzkém slova smyslu, jedno je jisté: tento archetyp byl ovlivněn velkomoravskou staroslověninou, nebo řečeno slovy Václava Vondráka: „Ano, bude nám uznati, že Frisinské památky vznikly na základě církevní slovanštiny, a bez církevněslovanské literatury že bychom neměli též žádných Frisinských památek.“

Výsledkem provedeného přezkoumání je zjištění, že následující díla charvátskohlaholského písemnictví byla s větší nebo menší mírou jistoty importována přímo z Velké Moravy: *Videňské listy* a několik starozákonních breviářních čtení přeložených z řečtiny, ale bez protějšků v staroslověnském parimejniku. Ve starosrbské literatuře nebyly texty s obdobnou historií nalezeny. Konečně i staroslovinské *Frizinské památky* vykazují vztahy k jazyku a písemnictví slovanských apoštolů a jejich žáků v době velkomoravské. Sklizeň nejstarší vrstvy cyrilometodějských textů v západní části jihoslovanských literatur tak není příliš velká. Většina děl tohoto období sem dospěla nepřímou cestou, přes Bulharsko a Makedonii.

Ujasněme si nakonec ještě jednu závažnost kritérií pro kladnou nebo zápornou odpověď. Pro kladné určení přímého velkomoravského převzetí textu je velice důležité místo a chronologie výskytu. *Videňské listy* a *Frizinské památky* pocházejí z území (Charvátsko a Slovinsko/Korutansko) ne příliš vzdálených od velkomoravské říše. Ani chronologicky není časový rozdíl – roky 972 až 1037 a 11. až 12. stol. – tak velký. Mimoto zde hraje důležitou úlohu jazyk originálu (stará horní němčina a latina) a v případě *Videňských listů* navíc i žánr (západní sakramentář). Zvláštní případ představují starozákonní knihy v charvátskohlaholských breviářích. Ty byly přeloženy z řečtiny a nejsou doloženy v jiných

34 *Zapovědi svętyichъ otъsъ*. *Latinský penitencial VIII veka v cerkovnoslavjanskom perevode. Issledovanie i tekst*, ed. Kiril A. Maksimovič, Moskva 2008, s. 114.

35 J. VAŠICA 1996, s. 61.

36 Roberto GUSMANI, *Zwischen Lehnbildung und Lehnbedeutung: die altkirchenslavische Terminologie der Beichte*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 45 (Festgabe für Karl Hoffmann, Teil II), 1985, s. 72.

37 Stejně též Rudolf KOLARIČ, in: *Freisinger Denkmäler Brižinski spomeniki Monumenta Frisingensia*, München 1968, s. 99.

30 Rajko NAHTIGAL 1943, s. 85.

31 Stefano KOŽUCHAROV 1984.

32 Anatolij A. TURILOV 2012, s. 59.

33 Georgi POPOV 2003, s. 175; Srov. též Marija JOVČEVA 2008, s. 106.

slovanských literaturách, přičemž je třeba zdůraznit, že v Charvátsku neexistovaly překlady z řečtiny (známé mi jsou pouze dvě možné výjimky – *Život Pavla poustevníka thebenského*, BHG 1466, a zlomkovitě dochovaný překlad *homilie o Zvěstování Ps. Řehoře Thaumaturga*, BHG 1092w/CPG 1776). Kritérii pro záporné určení přímého velkomoravského převzetí textu jsou rukopisné dochování textu ve vzdálených teritoriích a jazykové důvody (bulharské fonetické jevy a mladší lexémy). Krajně důležité pro hodnocení cyrilometodějského písemnictví je také v posledních desetiletích zesílené zaobírání se hymnografickými památkami, a to i přesto, že zatím nevedlo k odhalení žádných nových textů charvátského a srbského písemnictví, jež by byly importovány přímo z Velké Moravy.

Jako úkol do budoucna zůstává analýza známých staroslověnských a církevněslovanských památek, především charvátsko-hlaholských textů Svatého Písma, a dále hledání nových textů, což je úkol vyhrazený především ruským kolegům, jež mají přístup do obrovských rukopisných sbírek Ruska, a konečně pokus o vypátrání řeckých originálů staroslověnských a církevněslovanských textů. To všechno umožní ještě lepší pochopení velkolepého cyrilometodějského a velkomoravského písemnictví.

Zkratky

- BHL: Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Turnhout 1992.
 HAZU: Hrvatska Akademija Znanosti i Umjetnosti (Zagreb)
 BAN: Biblioteka Akademii Nauk (St. Petersburg)
 BHG: Bibliotheca Hagiographica Graeca, Troisième édition mise à jour et considérablement augmentée par François Halkin, Bruxelles 1957.
 CPG: Clavis Patrum Graecorum. Cura et studio Mauriti Geerard, I (Patres antenicaeni [s. I-III]), Turnhout 1983.
 RCJHR 2000: Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije, I. svezak (a1 – vrěđb). Zagreb 2000.
 RCJHR 11: Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije, 11 (vrěđbъ – vsue), Zagreb 2001.

Prameny

Kliment Ochridski. S"brani s"činenija, Tom p"rvi, ed. Bonju Stojanov Angelov – Kujo Kuev – Christo Kodov, Sofija 1970.

Zapovědi svętyichъ oтьсъ. Latinskij penitencijal VIII veka v cerkovnoslavjanskom perevode. Issledovanie i tekst, ed. Kiril A. Maksimovič, Moskva 2008.

Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio, ed. Gyula Moravcsik – Romilly J. H. Jenkins, Washington, D. C., 1967.

Liber Ruth. Ex codice Bibl. Palatinae Vindobonen. transcriptum notis bibliographicis in eundem codice ornavit, ed. Josef Vajs, Veglæ (Krk) 1905.

Nomokanonъ – Nomokanon, ed. Josef Vašica, in: MMFH IV, Brno 1971, s. 205–363.

Literatura

Anatolij A. ALEKSEJEV, *Kirillo-mefodievskoe perevodčeskoe nasledie i ego istoričeskie sud'by (Perevody sv. Pisanija*

v slavjanskoj pis'mennosti), in: Istorija, kul'tura, ètnologija i fol'klor slavjanskich narodov 10. Meždunarodnyj s"ezd slavistov, Sofija – sentjabr' 1988 g., Doklady sovetskoj delegacii, Moskva 1988, s. 124–145.

Bonju Stojanov ANGELOV – Kujo M. KUEV – Christo KODOV, *Kliment Ochridski. S"brani s"činenija*, Tom p"rvi, Sofija 1970.

Desislava M. ATANASOVA, *Za edno rjadko sreštano žitie na sv. Anastasija Rimaska*, *Palaeobulgarica* 30/2, 2006, s. 27–36.

Gerhard BIRKPELLNER, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Wien 1975.

Emilie BLÁHOVÁ, *Nejstarší staroslověnské homilie (Syntax a lexikon)*, Studie ČSAV 11, 1973, Praha 1973.

Emilie BLÁHOVÁ, *Význam srbských rukopisů pro studium staroslověnského homiliáře*, in: Dimitrije Bogdanovič (ed.), *Tekstologija srednjovekovnih južnoslovenskih književnosti* (14–16. novembra 1977), Beograd 1981 (SANU. Naučni skupovi, knj. X – Odeljenje jezika i književnosti, knj. 2), s. 225–229.

Emilie BLÁHOVÁ, *Staroslověnský Život Benediktův*, *Slavia* 61, 1992, s. 395–408.

Emilie BLÁHOVÁ, *Homilie o sv. Petru a Pavlovi mezi nejstaršími staroslověnskými homiliemi*, *Slavia* 77/4, 2008, s. 351–366.

Dimitrije BOGDANOVIČ, *Inventar čirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI–XVII veka)*, Beograd 1982.

František ČAJKA, *Církevněslovanská legenda o svatě Anastázii*, Praha 2011, s. 188nn.

Václav ČERMÁK, *Proverbia v charvátskohlaholských breviářích a jejich neslovanské předlohy*, *Slavia* 68, 1999, s. 251–258.

Ivan DOBREV, *Frajzingenski molitvi*, in: Kirilo-Methodievska enciklopedija, T. IV (T – Ja. Dop"lnenie), Sofija 2003, s. 306–315.

Boris N. FLORJA, *Slavjanskaja pis'mennost' v konce IX–X v.*, in: Boris N. Florja – Anatolij A. Turilov – Sergej A. Ivanov, *Sud"by Kirillo-Mefodievskoj tradicii posle Kirilla i Mefodija*, Sankt-Peterburg 2000, s. 5–27.

Klaus GAMBER, *Codices liturgici antiquiores*, Pars II, Freiburg/Schweiz 1968.

Biserka GRABAR, *Čirilometodski i staroslavenski prijevodi u hrvatskoglagolskim prijepisima*, *Slovo* 36, 1986, s. 87–94.

Liliana GRAŠEVA, *Pochvalno slovo za Kiril*, in: Kirilo-Methodievska enciklopedija, T. III (P – S), Sofija 2003, s. 232–235.

Roberto GUSMANI, *Zwischen Lehnbildung und Lehnbedeutung: die altkirchenslavische Terminologie der Beichte*, MSS 45 (Festgabe für Karl Hoffmann, Teil II), 1985.

Marija JOVČEVA, *Starob"lgarskata chimnografija*, in: A. Miltenova (ed.), *Istorija na b"lgarskata srednovjekovna literatura*, Sofija 2008, s. 104–125.

Stefan KOŽUCHAROV, *Pesennoto tvorčestvo na starob"lgarski knižovnik Naum Ochridski*, Literaturna istorija 12, 1984, s. 3–19.

Kujo KUEV, *Azbučnata molitva v slavjanskite literaturi*, Sofija 1974.

Vladimír KYAS, *Charvátskohlaholské texty Života Konstantinova*, Slavia 35, 1966, 530–553.

Horace G. LUNT, *On Dating Old Church Slavonic Gospel Manuscripts*, in: South Slavic and Balkan Linguistics (Studies in Slavic and General Linguistics, vol. 2), Amsterdam 1982, s. 215–231.

Kirill A. MAKSIMOVIČ, *Zapovědi svętyichъ otъsъ. Latinskij penitencial VIII veka v cerkovnoslavjanskom perevode. Issledovanie i tekst*, Moskva 2008.

František V. MAREŠ, *Staroslověnské vъsřdъ „communio, eucharistia“*, in: Emilie Bláhová – Josef Vintř (ed.), *Cyrilometodějská tradice a slavistika*, Praha 2000, s. 578–581.

Radmila MARINKOVIČ, *Južnoslovenski roman o Troji*, Anali filološkog fakulteta Beogradski univerzitet I, 1962, s. 9–66.

Radmila MARINKOVIČ, *Srpska Aleksandrida. Istorija osnovnog teksta*, Beograd 1969.

Svetozar MATIĆ, *Opis rukopisa Narodne biblioteke*, Beograd 1952.

Aleksandr MICHAJLOV, *Drevneslavjanskij perevod kn. Ruř*, *Ruskij Filologičeskij Vestnik* 60, 1908, s. 1–36.

Milan MIHALJEVIĆ – Marinka ŠIMIĆ, *Preslavizmi u hrvatskoglagoljskim tekstovima*, Marija Turk – Maja Opašić (ed.), *A kto to ide? – A kto tam idze?* – Hrvatski prilozi XV. Međunarodnom slavističkom kongresu (Minsk, 20. – 27. kolovoza 2013.), Zagreb 2013, s. 11–23.

Anisava MILTENOVA (ed.), *Istorija na b"lgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 2008.

Gyula MORAVCSIK – Romilly J. H. JENKINS, *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio*, Greek Text Edited by Gyula Moravcsik, English Translation by Romilly J. H. Jenkins, New Revised Edition, Washington, D. C., 1967.

Leszek MOSZYŃSKI, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 1984.

Rajko NAHTIGAL, *Rekonstrukcija treh starocerkenoslovanskih izvirnih pesnitev*, Razprave I, Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, Filozofsko-Filološko-Historični Razdel, Ljubljana 1943.

Marija PANTELIĆ, *Glagoljski brevijar papa Mavra iz godine 1460*, Slovo 15–16, 1965, s. 94–149.

Marija PANTELIĆ, *O Kijevskim i Sinajskim listićima*, Slovo 35, 1985, s. 5–56.

Stefano PARENTI, *Glagoličeskij spisok rimsko-vizantijskoj liturgij sv. Petra (Sin. glag. 5/N)*, *Palaeobulgarica* 18/4, 1994, s. 3–14.

Ivanka PETROVIĆ, *Prvi susreti Hrvata s ćirilometodskim izvoristem svoje srednjovjekovne kulture*, Slovo 38, 1988, s. 5–54.

Georgi POPOV, *Triod*, in: Kirilo-Methodievska enciklopedija, T. IV (T – Ja. Dop"lnenie), Sofija 2003, s. 169–178.

Johannes REINHART, *Eine Redaktion des kirchenslavischen Bibeltextes im Kroatien des 12. Jahrhunderts*, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 36, 1990, s. 193–241.

Johannes REINHART – Biserka GRABAR, *Kao istraživač staroslavenske baštine kod Hrvata*, in: Marija Anna Dürriegl – Milan Mihaljević – Franjo Velčić (ed.), *Glagoljica i hrvatski glagolizam*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa povodom 100 obljetnice Staroslavenske Akademije i 50. obljetnice Staroslavenskog instituta, Zagreb – Krk 2. – 6. listopada 2002, Zagreb – Krk 2004, s. 72.

Johannes REINHART, *Eine Abschrift des kommentierten Propheten Oseas in der kroatisch-glagolitischen Tradition (Brevier des Vid von Omišalj von 1396)*, in: Margaret Dimitrova – Petko Petkov – Iskra Hristova (ed.), *Acta Palaeoslavica*, vol. 2, in honorem professoris Angelinae Minčeva, Sofia 2005, s. 24–32.

Johannes REINHART, *Istorija na starob"lgarskija Parenesis pri ch"rvatite: Slovo za prekrasnija Josif*, in: Preslavska knižovna škola 10, 2008, s. 106–124.

Johannes REINHART, *Hrvatskoglagoljski fragment s Pripoviješću o prekrasnom Josipu*, in: Davor Dukić – Mateo Žagar (ed.), *Knjige poštujuć, knjigama poštovan*. Zbornik o 70. rođendanu Josipa Bratulića, Zagreb 2010, s. 185–200.

Alexander M. SCHENKER, *The Dawn of Slavic. An Introduction to Slavic Philology*, New Haven – London 1995.

Krasimir STANČEV, *Službi za Kiril i Metodij, ch"rvatski*, in: Kirilo-Methodievska enciklopedija, T. III (P – S), Sofija 2003, s. 666–670.

Vjekoslav ŠTEFANIĆ et al. (ed.), *Hrvatska književnost srednjega vijeka. Pet stoljeća hrvatske književnosti*, Knj. 1, Zagreb 1969, s. 342–344.

Josip TANDARIĆ, *Hrvatskoglagoljski ritual*, Slovo 30, 1980, s. 17–87.

Francis J. THOMSON, *A Survey of the Vitae Allegedly Translated from Latin into Slavonic in Bohemia in the Tenth and Eleventh Centuries*, in: Atti del 8o Congresso internazionale di studi sull' alto medioevo (3–6 novembre 1981), Spoleto 1983, s. 331–348.

Francis J. THOMSON, *The Slavonic Translation of the Old Testament*, in: Jože Krašovec (ed.), *Interpretation of the Bible – Interpretacija Svetega pisma*, Ljubljana – Sheffield 1998, s. 605–920.

Václav TKADLČÍK, *K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději*, Slovo 27, 1977, s. 85–128.

Anatolij A. TURILOV, *K izučeniju južnoslavjanskaj rukopisnoj tradicii „Proglasa Konstantina Filosofa“*, in: Anatolij A. Turilov, *Mežslavjanskije kul'turnye svjazi èpochi srednevekov'ja*

i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan, Moskva 2012, s. 11–20.

Anatolij A. TURILOV, *Rol' serbskoj tradicii v sochranenii drevnejšich pamjatnikov slavjanskoj literatury*, in: Anatolij A. Turilov, *Mežslavjanske kul'turnye svjazi èpochi srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan*, Moskva 2012, s. 182–191.

Anatolij A. TURILOV, *K utočneniju ob"ema i sostava drevnejšego slavjanskogo original'nogo gimnografičeskogo korpusa v drevnerusskoj tradicii (na materiale minejnych služb)*, in: Anatolij A. Turilov, *Mežslavjanske kul'turnye svjazi èpochi srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan*, Moskva 2012, s. 220–235.

Anatolij A. TURILOV – Ljudmila V. MOŠKOVA, *Moravskye zemle velei graždanin. Neizvestnaja drevnjaja služba pervoučitelju Mefodiju*, in: Anatolij A. Turilov, *Mežslavjanske kul'turnye svjazi èpochi srednevekov'ja i istočnikovedenie istorii i kul'tury slavjan*, Moskva 2012, s. 47–72.

Josef VAJS, *Liber Ruth. Ex codice Bibl. Palatinae Vindobonen. transcriptum notis bibliographicis in eundem codicem ornavit*, Veglæ (Krk) 1905.

Josef VAJS, *Die kroatisch-glagolitischen Breviere und das Offizium der abendländischen Kirche vom VI.–X. Jahrh.*, *Archiv für slavische Philologie* 34, 1913, s. 483–496.

Josef VAJS, *Bis zu welchem Maße bestätigen die kroatisch-glagolitischen Breviere die Annahme einer vollständigen Übersetzung der hl. Schrift durch den hl. Methodius*, *Archiv für slavische Philologie* 35, 1914, s. 12–44.

Josef VAJS, *Najstariji hrvatsko-glagojski misal*, *Djela Jugoslavenske akademije*, knj. 38, Zagreb 1948.

Nicolaas VAN WIJK, *The Old Church Slavonic Translation of the ΑΝΔΡΩΝ ΑΓΓΩΝ ΒΙΒΛΙΟΣ in the edition of Nicolaas van Wijk*, edited by Daniel Armstrong, Richard Pope and C. H. van Schooneveld, The Hague – Paris 1975.

Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské (863–885)*, Praha 1996.

Borjana VELČEVA, *K"snata b"lgarska glagolica*, *Kirilo-metodievski studii* 12, 1999, 87–152.

Václav VONDRÁK, *Frisinské památky, jejich vznik a význam v slovanském písemnictví*, Praha 1896.

Giorgio ZIFFER, *Intorno al subarchetipo β della Vita Costantina*, in: Marcello Garzaniti – Alberto Alberti – Monica Perotto – Bianca Sulpasso (ed.), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20 – 27 agosto 2013)*, Firenze 2013, s. 11–22.

CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V POLSKU: KRISTIÁNOVA LEGENDA VE SLUŽBÁCH JAGELLONSKÝCH AMBICÍ

Marek Stawski

The first source trace of the tradition of Cyril – Methodian in Poland is a legend preserved in Cracow manuscript from the mid-fourteenth century, a closer analysis of the text indicates the relationship with the famous Krystian legend. However, at the end of this century feast of St. Cyril and Methodius had already entered into the books Krakow liturgical provenance. Bind it to the period of a political rapprochement and Polish and Czech culture, starting as early as the end of the thirteenth century. In 1436 years, Cardinal Zbigniew Olesnicki announced the Saints Cyril and Methodius, patrons of the Polish Kingdom, which extended their worship for the whole Poland. This, in turn, was associated with a period of rapprochement between the two countries during the reign of Jagiello, who consequently, the Czech took the throne. The tradition of Cyril – Methodius in medieval Poland is therefore clear political implications.

Key words: church organisation, Piast monarchy, St. Cyril and Methodius tradition, Kristián legend, Ottokar II, Krakow liturgy books, Ladislaus Jagiello, Slavic liturgy, Queen Hedvig, slavic solidarity, Hussite parols, Slavic Benedictin Monastery, language similarity, Charles IV

Klíčová slova: církevní organizace, piastovska monarchie, tradice sv. Cyrila a Metoděje, Kristiánova legenda, Přemysl Otakar II., liturgické knihy Krakova, Vladislav Jagellonský, slovanská liturgie, královna Hedvika, slovanská solidarita, husitská hesla, klášter slovanských benediktnů, podobnost jazyka, Karel IV.

Problematice cyrilometodějské mise na území Polska a s tím související otázce slovanského ritu v piastovské monarchii byla v polské literatuře věnována velká pozornost již od 19. století. Vynikající znalec církevní problematiky v Polsku Władysław Abraham to vyjádřil slovy: „Mezi nepodložené hypotézy týkající se našich nejstarších dějin je třeba zařadit také tu, jenž se týká existence církevní organizace se slovanskou liturgií na území tehdejšího Polska, čili o souboji této liturgie s latinskou po smrti Boleslava Chrabrého, která byla v novější literatuře náležitě zhodnocena tak, že jí dnes není třeba znovu rozebírat”.¹ I přes věcné závěry tohoto významného badatele se polská historiografie, jeho samotného nevyjímaje, nejednou vracela k problematice slovanské liturgie v piastovském Polsku a pátrala po „důkazech“ její existence. Teze o tom, že cyrilometodějská mise zasáhla také území Polska, má své příznivce i odpůrce, a to co jedni považují za důkaz existence slovanského ritu, druzí vyvracejí.² Mezi nejzávažnější argumenty patří samozřejmě zmínka v *Životě sv. Metoděje* o mocném knížeti Vislanů, který měl být pokřtěn samotným sv. Metodějem. Ta se následně stala základem mnoha krkolomných hypotéz, které spojovaly problematiku cyrilometodějské mise s politickou expanzí moravského státu v době Svatoplukově.³ Avšak tato hypotéza

„stejně jako podrobení země Vislanů Moravany, stojí na vratkých základech“, jak shrnul diskuzi Gerard Labuda,⁴ s jehož názorem souhlasil ve své kritické práci i Stanisław Szczur.⁵ Dalším „korunním“ argumentem dokládajícím slovanskou liturgii v Malopolsku měla být jména krakovských biskupů Prochora a Prokulfa v *Katalogu krakovských biskupů* ze 13. století, kteří měli svůj úřad zastávat z pověření Metoděje a Svatopluka.⁶ Z řady dalších „důkazů“ majících prokazovat praktikování slovanské liturgie v Polsku, byly zmiňovány mimo jiné i údaje z listu Matyldy Švábské Měškovi II. o takto vedených obřadech, dále záznam v kronice Galla Anonyma o Polácích oplakávajících smrt Boleslava Chrabrého, zasvěcení kostela sv. Salvátora v Krakově, nebo výskyt zřejmě českých slov v polské církevní terminologii.⁷ Tento soubor argumentů byl později obohacen o hypotézu spojující wawelskou rotundu sv. Felixe a Adakta s miliem velkomoravským

4 G. LABUDA, *Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, *Studia Historyczne* 27, 1984/ 3, s. 371–411; TÝŽ, *Szkice historyczne z X–XI wieku*, Poznań 2004, s. 53–59.

5 Stanisław SZCZUR, *Misja cyrylo- metodiańska w świetle najnowszych badań. Chryścianizacja Polski południowej*, *Materiały z sesji naukowej odbytej 26 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, s. 7–23; srov. též Jerzy WYROZUMSKI, *Dzieje Krakowa*, t. I: *Kraków do schyłku wieków średnich*, Kraków 1992, s. 70–76.

6 Józef WIDAJEWICZ, *Prohor i Prokulfa, najdawniejsi biskupi krakowscy*, *Nasza Przeszłość* 4, 1948, s. 17–32; s touto tezí Widajewicz plemizoval Jan DĄBROWSKI, *Studia nad początkami państwa polskiego*, *Rocznik Krakowski* 34, 1958/1, s. 3–4; k argumentaci Widajewicz se naopak vrací Tadeusz SPŁAWIŃSKI, *Pierwszy chrześcijaństwo w Polsce IX–XI w. i zagadnienie drugiej metropolii w czasach Bolesława Chrobrego*, *Roczniki Humanistyczne* 4, 1957/1, s. 3nn. Kritiku jeho argumentace provedl G. LABUDA, *Zagadka drugiej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, *Nasza Przeszłość* 62, 1984, s. 11–12.

7 První kritický pohled na doklady přítomnosti cyrilometodějské tradice v Polsku předložil W. ABRAHAM, *Organizacja Kościoła*, s. 156–161; přehled názorů na potvrzení této hypotézy viz. také G. LABUDA, *Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, in: TÝŽ, *Szkice historyczne X–XI wieku*, Poznań 2004, s. 49–85.

1 Władysław ABRAHAM, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, 3. vyd. Poznań 1962, s. 157.

2 Gerard LABUDA, *Jakimi drogami przyszło do Polski chrześcijaństwo?*, *Nasza Przeszłość* 69, 1988, s. 32.

3 Východím bodem je zde teze vytvořená Karolem Potkańským, viz Karol POTKAŃSKI, *Kraków przed Piastami*, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, *Wydział Historyczno-Filozoficzny* 35, 1898, s. 61–62; TÝŽ, *Lehici – Polanie – Polska. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 266–267; tuto tezi později podporuje Henryk ŁOWMIANŃSKI, *Początki Polski*, t. IV, Warszawa 1973, s. 325, 472–476. Na téma expanze Velké Moravy na území Malopolska v české literatuře viz Lubomír Emil HAVLÍK, *Územní rozsah Velkomoravské říše v době posledních let vlády krále Svatopluka*, *Slovanské studie* 3, 1960, s. 43nn.; TÝŽ, *Velká Morava a středoevropská Slované*, Praha 1964, s. 228–229.

a slovanskou liturgií.⁸ Dalším pozoruhodným nápadem dokládajícím vliv cyrilometodějské misie na polském území měly být denáry Boleslava Chrabrého s údajným slovanským nápisem.⁹ K dosavadním názorům přidala nové, neméně fantaskní, Karolina Lanczkoroňská, která argumentovala zmínkou o sv. Gorazdovi ve vislickém kalendáři ze 14. století nebo zápisem v *Roczniku kapituły krakowské* pro léta 1027–1028 o údajných dvou metropolitách v Polsku.¹⁰ Všechny tyto úvahy však připomínají „míchání v kotli plném již známých hypotéz“, nemajících žádnou pevnou oporu v pramenech. Vleklou diskusi shrnul naposledy Józef Dobosz, který konstatoval, že historiografické konstrukce stavěné na podporu teze o existenci cyrilometodějské tradice v piastovském Polsku jsou „slepou uličkou“, a samotný slovanský rítus považoval za historický mýtus.¹¹ Přehled historiografie týkající se této problematiky pak představuje řadu nepodložených hypotéz, které opomíjejí vědecké disciplíny umožňující poznat historický pramen, což způsobuje, že se dějiny stávají spíše předmětem víry nežli skutečnou vědou.¹² Mýtus o slovanské liturgii v Polsku v 10. a 11. století se znovu a znovu „rodil jak fénix z popela“ a bude se podle potřeby obrozovat i nadále.¹³ Smysluplnost divagací polské historiografie souvisejících s tématem existence cyrilometodějské tradice na tomto území lze zakončit Aristotelovou větou: „mezi historikem a básníkem [...] je rozdíl v tom, že jeden vykládá o tom, co se opravdu stalo, a druhý o tom, co by se bývalo mohlo stát“.¹⁴

Při řešení problematiky cyrilometodějské tradice v Polsku je třeba mít stále na zřeteli, že historiografie je především o zkoumání pramenů, a jen správné časové zařazení určuje samotné stáří památky, nikoliv chronologie obsažená v dějepisických pojednáních.¹⁵

Zásadní rozvoj kultu sv. Cyrila a Metoděje v Polsku je v písemných pramenech zachytitelný teprve od 14. století. Prvním projevem tradice o apoštolech Slovanů je legenda zaznamenaná v krakovském Pasionálu, který pochází z 2. poloviny 14. století.¹⁶ Hagiografické motivy použité v této legendě mohly být využívány duchovními v kázáních a liturgiích, čímž se dostávaly do povědomí značné části společnosti, pronikaly do představitosti věřících,

a pomáhaly tak utvářet skupinovou náboženskou mentalitu.¹⁷ Začlenění legendy o sv. Cyrilu a Metoději do souboru hagiografických textů používaných v prostředí krakovské katedrály nemohlo být pouhou náhodou. Lze proto předpokládat, že je provázela snaha propagovat kult světců a samotná legenda byla víceméně hnací silou jeho pozdějšího vývoje.

Zrod *legendy o sv. Cyrilu a Metoději*, která je, jak se zdá, i přes podobnost s moravskou verzí,¹⁸ také jistou amplifikací Kristiánovy legendy, nepřekvapuje, zvláště když ta poslední pojednává o umučení sv. Václava.¹⁹ Jednalo se přece o prvního patrona krakovské katedrály a není proto vyloučeno, že zdejší duchovní poznali sv. Cyrila a Metoděje právě prostřednictvím osoby sv. Václava. Naproti tomu znovuoživení tradice českých světců v krakovském pasionálu je třeba spojovat s obdobím výrazného česko-polského sblížení. To spadalo již do doby Přemysla Otakara II. a především pak Václava II. a období jeho polského panování, které se tehdy setkalo s podporou ze strany velké části šlechty i duchovenstva.²⁰ Nejvýznamnějším prvkem sblížení v rámci personální unie Polska a Čech byla v dobách posledních Přemyslovců stále se opakující rétorika *Manifestu Přemysla Otakara II.* o kulturní a duchovní blízkosti obou národů.²¹ Pocit vzájemné sounáležitosti se projevil také v polských i českých historiografických pramenech z poloviny 14. století, v Pulkavově *Kronice české* a ve *Velkopolské kronice*, kde se poprvé objevil motiv legendy o dvou bratřích, Lechu a Čechu. Ačkoliv v každé z nich je kladen důraz na jiné pasáže, zůstává základní myšlenka o jednotě a příbuznosti obou národů v obou textech totožná.²²

Tento postupně se formující pocit kulturní i politické jednoty pravděpodobně ve značné míře připravil živnou půdu pro adaptaci a vývoj cyrilometodějského kultu v Polsku. První etapou byla již dříve zmiňovaná krakovská verze legendy o svatých bratřích ze Soluně, ale nejdůležitější součástí formujícího se kultu bylo

17 Teresa MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze*, Warszawa 1999, s. 182–183; srov. Marek STAWSKI, *Od patrocinium do Złotej legendy. Przyczynek do kultu świętych w czerwińskim opactwie kanoników regularnych w świetle wezwań kościołów*, v tisku; viz též M. STAWSKI, *Kult św. Cyryla i Metodęgo w Czechach i Polsce w świetle średniowiecznych ksiąg liturgicznych*, v tisku.

18 Srov. Ignacy POLKOWSKI, *Cześć św. Cyryla i Metodęgo w Polsce*, Kraków 1885, s. 16–19; který poprvé publikoval krakovskou legendu. Zcela jasně ji spojoval s moravskou verzí a zároveň s *Vita et translatio sancti Clementis*, srov. *Vita Constantini – Cyrilli cum translatione S. Clementis. Italská legenda*, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, s. 122–133.

19 *Kristiánovu legendu* spojuje s krakovskou *legendou o sv. Cyrilu a Metoději* především shodná historická narace, tedy zmínka o byzantském původu obou bratří, příchod na Moravu, vytvoření slovanského ritu, jeho obhajoba v Římě a především včlenění do vyprávění o křtu Čechů, Bojivoje, Ludmily a Václava; srov. *Vita et passio sancti Wenceslai et Sance Ludmille ave eius*, ed. J. Ludvíkovský, 2. vyd. Praha 2012 (latinský text a český překlad); viz také J. Ludvíkovský, *Latinské legendy českého středověku*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity E 18–19, 1973–1974, s. 267–287.

20 Jan BASZKIEWICZ, *Powstanie zjednoczonego państwa polskiego na przełomie XIII i XIV w.*, Warszawa 1954, s. 211–212; Roman HECK, *Poczucie wspólnoty słowiańskiej w czesko-polskich stosunkach politycznych w średniowieczu*, in: G. Labuda – Juliusz Bardach (red.), *Historia. Prace na VI Międzynarodowy Kongres Słowistów w Pradze 1968*, Warszawa 1968, s. 69–70; Antoni BARCIAK, *Czechy oraz ziemie południowej Polski w XIII oraz w początkach XIV wieku. Polityczno-ideologiczne problemy ekspansji czeskiej na ziemie południowej Polski*, Katowice 1992, passim; TYŻ, *Ideologia polityczna monarchii Przemysła Otakara II. Studium z dziejów czeskiej polityki zagranicznej w drugiej połowie XIII wieku*, Katowice 1982, passim; TYŻ, *Między Polską a Czechami. Śląsk i jego mieszkańcy w źródłach czeskich doby średniowiecza*, Wrocław 2012; Maciej MACIEJOWSKI, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, Kraków 2007, s. 166–170, 225–238; z české literatury je třeba zmínit práci Kateřiny CHARVÁTOVÉ, *Václav II. Král český a polský*, Vyšehrad 2007, passim; Robert ANTONÍN, *Čech a Lech. Poláci ve světě českých kronik 13. a 14. století*, in: T. Borovský – L. Jan – M. Wihoda (ed.), *Ad vitam et honorem. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přítel a žáci k 75. narozeninám*, Brno 2003, s. 293–297; TYŻ, *Zahraniční politika krále Václava II. v letech 1283–1300*, Brno 2009, passim; J. ŽEMLIČKA, *Přemysl Otakar II.*, Praha 2011, s. 98–104.

21 Robert ANTONÍN, *Moc posledních Přemyslovců v piastovském Polsku na přelomu 13. a 14. století*, in: Eva Doležalová – Robert Šimůnek (ed.), *Od kníže k králům. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*, Praha 2007, s. 177–191.

22 R. HECK, *Poczucie wspólnoty*, s. 72–73.

8 Adolf SZYSZKO BOHUSZ, *Rotunda świętych Feliksa i Adaukta (N. P. Maryi) na Wawelu*, *Rocznik Krakowski* 18, 1918, s. 29–30.

9 Marian GUMOWSKI, *Obrządek słowiański*, in: TYŻ, *Szkice numizmatyczno-historyczne z XI wieku*, Poznań 1924, s. 81–108.

10 Karolina LANCZOROŃSKA, *Studies on the Roman Slavonic rite in Poland*, *Orientalia Christiana Analecta* 16, 1961, s. 19–113; podobně Henryk PASZKIEWICZ, *Początki Rusi*, Kraków 1996, s. 417–445.

11 Józef DOBOSZ, *Monarchia i moźni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 17–24; tam rozsáhlý přehled literatury a dosavadních názorů, poslední a velmi kritický názor viz D. A. SIKORSKI, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2013, s. 276–296.

12 Marek CETWIŃSKI, *Historia i polityka. Teoria i praktyka mediewistyki na przykładzie dziejów Śląska*, Kraków 2008, s. 14nn.

13 Viz Zbigniew DOBRZYŃSKI, *Obrządek słowiański w Polsce*, cz. 1–3, Warszawa 1989, passim. Podle tohoto autora stopy cyrilometodějské tradice v Polsku přetrvaly až do dob Boleslava Křivoustého, podobného názoru byl Abp. SAWA (HRYCUNIĄK), *Ślady działalności misyjnej św. Metodęgo na ziemiach polskich*, in: Jan Sergiusz Gajek – Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metodęgo apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*, část 1, Lublin 1991, s. 133–143.

14 Srov. ARISTOTELES, *Poetyka*, in: Tadeusz Sinko (překlad), *Trzy poetyki klasyczne*, přel. T. SINKO, Wrocław 1951, s. 19; viz také M. CETWIŃSKI, *Historia i polityka*, s. 31.

15 M. CETWIŃSKI, *Historia i polityka*, s. 50–51; D. A. SIKORSKI, *Kościół w Polsce*, passim.

16 Biblioteka Kapitulna w Krakowie (dále jen BKApK), rkps. 147. Vice srov. M. STAWSKI, *Między Krakowem a Pragą. Idea cyrylo-metodiańska w świetle średniowiecznych legend hagiograficznych Polski i Czech*, v tisku.

zapsání svátku Cyrila a Metoděje do liturgických knih Krakova. Poprvé zaznamenal svátek s. *Cirulli et Metudii* s datem 9. března²³ kalendář krakovského breviáře z 2. poloviny 14. století,²⁴ následně pak breviář z konce 14. věku datovaný *ante 1394*.²⁵ Zařazení svátku do dvou po sobě následujících breviářů může vést k domněnce, že se zde jedná o nově vznikající liturgickou formu i zcela zřejmý pokus o její zavedení do praxe. Na tomto místě je třeba upozornit na skutečnost, že výše zmíněná martyrologia pocházející z konce 14. století nesou výrazné rysy tzv. polsko-českého kalendářního universalismu, tj. vzájemného prolínání jednotlivých lokálních kultů. Podle Henryka Wąsowicze vznikl druhý ze zmíněných kalendářů přímo podle typických martyrologií z území pražské diecéze.²⁶ Ukazuje na to výskyt svátků sv. Prokopa (4. 7.) nebo translace sv. Ludmily (10. 9.), charakteristických pouze pro české území, v krakovských kalendářích. V pražských martyrologiích upozorňuje na takovéto propojení velmi významné liturgické postavení sv. Stanislava, patrona Krakova a sv. Hedviky.²⁷ Uctívání sv. Cyrila a Metoděje bylo proto bezprostředně převzato z Čech, a to velmi rychle. Avšak na území samotných Čech se cyrilometodějská tradice, její pozdější vývoj a liturgický kult, začínala utvářet teprve ve 14. století.²⁸ Dokonce se připoštlí, že počátky liturgických slavností sv. Cyrila a Metoděje je třeba v české církvi klást do poloviny 14. věku, což by potvrzovala olomoucká synodální statuta, dochované kalendáře a liturgické texty.²⁹

Zdá se, že centrem, které na sklonku 14. století propagovalo v Polsku slovanskou tradici, mohl být královský dvůr Vladislava II. Jagellonského a jeho ženy Hedviky, o čemž mohou svědčit dvě skutečnosti. S myšlenkou slovanské jednoty a vzájemnosti formující se v Čechách, která nacházela živnou půdu i v Polsku, úzce souviselo také povolání benediktinů sloužících liturgii ve slovanském jazyce. Mniši, kteří byli díky úsilí Karla IV. v roce 1347 povoláni do Prahy, se zanedlouho poté objevili také v Polsku. Jako první byl založen klášter v Olešnici. Avšak již v roce 1390 zřídil král Vladislav II. Jagellonský v Krakově ve čtvrti Kleparz pro konvent benediktinů sloužících liturgii ve slovanském jazyce

23 Ustanovení 9. března liturgickým svátkem bratrů bylo převzato bezprostředně z Čech, ačkoliv není zcela jasné odkud se toto datum vzalo, protože v souvislosti s tímto datem nenacházíme v biografii obou bratrů žádnou souvislost. Marie Bláhová se domnívá, že patrně došlo k chybě a mylnému ztotožňování sv. Cyrila i s jinými svátky a odtud pramení celé nedorozumění, srov. Marie BLÁHOVÁ, *Cyrilometodějská tradice v českých zemích ve středověku*, in: A. Barciak (ed.), *Srodkowo-europejskie dziedzictwo Cyrylo-Metodiańskie*, Katowice 1999, s. 135–148; František GRAUS, *Die Entwicklung der Legenden der sogenannten Slavenapostol Konstantin und Method in Böhmen und Mähren*, Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas 19, 1971, s. 161–211.

24 BKapKr, rkp. 26, *Breviarium*, 2. pol. 14. stol.; srov. H. WĄSOWICZ, *Kalendarze ksiąg liturgicznych Krakowa do połowy XVI wieku. Studium chronologiczno-typologiczne*, Lublin 1995, s. 366; srov. Wacław SCHENK, *Kult liturgiczny świętych Cyryla i Metodęgo w Polsce*, *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego*, Slawistyka 3, 1982, s. 58–61.

25 BKapKr, rkp. 32, *Breviarium ante 1394*.

26 Henryk WĄSOWICZ, *Kalendarze*, s. 244.

27 A. BARCIAK, *Czechy oraz ziemie, passim*; TÝŽ, *Ideologia polityczna monarchii, passim*. Srov. KNMP, XIII. B 8, *Missale Pragensis dioecesis* (1370–1380), f. 5r – „Stanislai m”, 7v – „Hedvigis vd”; VKO, M III 6, *Missale Olomucense* (1395–1410), f. 221v, 273r; NKCR, XIII. E. 14a, *Breviarium* (1350–1358), f. 4r, 6v; NKCR, XIII B 9, *Breviarium* (1405–1415), f. 2v; na toto téma viz M. STAWSKI, *Kult św. Stanisława w Czechach i na Morawach w świetle średniowiecznych kodeksów liturgicznych*, v tisku.

28 F. GRAUS, *Die Entwicklung*, s. 161–211; M. BLÁHOVÁ, *Cyrilometodějská tradice*, s. 135–148.

29 P. KRAFL, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, Praha 2003, s. 85; vice M. STAWSKI, *Kult liturgiczny św. Cyryla i Metodęgo*, v tisku; jinak na toto téma viz Dušan ŘEZANINA, *K problematice kultu sv. Cyrila a Metoděje v období Lucemburků*, díl I, Přehled. Informační občasník Středočeského sdružení katolických duchovních Pacem in Terris 3, 1982, s. 38–66; *tamtéž* díl II, Přehled 1, 1983, s. 47–92; Jaroslav V. POLC, *Kapitoly z církevního života Čech podle předhusitského zákonodárství*, in: Zdeňka Hledíková – J. V. Polc (ed.), *Pražské arcibiskupství 1344–1994*. Sborník statí o jeho působení a významu v české zemi, Praha 1994, s. 34; M. BLÁHOVÁ, *Cyrilometodějská tradice*, s. 146–147.

klášter u kostela sv. Kříže.³⁰ Klíčovou roli zde pravděpodobně sehrála Hedvika, která se s cyrilometodějskou tradicí mohla setkat v dětství prostřednictvím své matky Alžběty Bosenské. Vždyť právě na Balkáně, především na dalmatském pobřeží, přetrvávala tradice slovanských apoštolů takřka nepřetržitě od 11. století v prostředí benediktinských klášterů, ze kterých pak mniši přišli do Krakova.³¹ Kromě toho nacházíme mezi zpovědníky královny také českého cisterciáka Mistra Jana Štěknou, který po sobě zanechal mimo jiné soubor kázání o svatých (*Sermones de sanctis*), mezi nimi i kázání o sv. Cyrilu a Metodějovi.³²

S duchovním sblížením korespondovalo také politické partnerství stvrzené uzavřením smlouvy mezi Vladislavem II. Jagellonským a českým králem Václavem IV. v roce 1395. Tato aliance byla namířena proti společnému nepříteli, Zikmundu Lucemburskému a jeho spojenci, Řádu německých rytířů. Vladislav II. chtěl tímto posílit pozici Polska vůči tehdejšímu největšímu protivníkovi a oslabit spojení křižáků s Lucemburky.³³

Lze tedy vysledovat, že u zrodu kultu sv. Cyrila a Metoděje v Polsku stála celá řada kulturních i politických okolností. Otázkou je, zda právě v nich je třeba hledat příčiny jeho pozdější recepcce. Tato problematika však zůstává otevřená a vyžaduje podrobnější výzkum.

Kult sv. Cyrila a Metoděje zrozený na sklonku 14. století se šířil během následujícího století a našel si své trvalé místo v liturgických knihách, přičemž nejstarší z nich byl misál datovaný do let 1410–1420.³⁴ Ten obsahuje celou formulaci mše o sv. Cyrilu a Metodějovi, převzatou z českých misálů, kde si pozornost zaslouží text slavnostní motlitby: „*Omnipotens piissime Deus qui nos per beatos pontices et confessores tuos nostroque apostolo et patronos Ciruli et Methodi ad credulitatem fidei christiane vocare dignatus es [...]*”³⁵

Z něj je zřejmé, že se nově rozšířený kult stal velmi rychle populárním, když Cyril a Metoděj povýšili na pozici apoštolů a patronů. Souviselo to s další fází polsko-českého sblížení v duchu slovanské jednoty, která se nejintenzivněji projevila počátkem 15. století v době vlády Vladislava II. Jagellonského.³⁶ Češi se objevili mezi polskými rytíři v bitvě u Grunwaldu, a podíleli se tak na porážce německého živilu, společného nepřítel, což byla myšlenka silně akcentovaná v české

30 J. WYROZUMSKI, *Benedyktyni słowiańscy w Oleśnicy i Krakowie*, *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego*, Slawistyka 3, 1982, s. 114–123.

31 Barbara OCZKOWA, *Tradycje cyrylo-metodiańskiej w Chorwacji i Bośni*, in: J. S. Gajek – L. Górka (red.), *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian*. Studia i dokumenty, část 1, Lublin 1991, s. 169–171.

32 Jerzy WOLNY – Mieczysław MARKOWSKI – Zdzisław KUKSEWICZ, *Polonica w średniowiecznych rękopisach bibliotek monachijskich*, Wrocław 1969, s. 119; W. SCHENK, *Kult liturgiczny*, s. 58.

33 S. SZCZUR, *Historia Polski*, s. 482–483; Wojciech IWAŃCZAK, *Bitwa pod Grunwaldem z perspektywy czeskiej*, in: Jacek Banaszkiewicz – Andrzej Pleszczyński et al. (ed.), *Historia narrat. Studia mediawistyczne ofiarowane profesorowi Jackowi Banaszkiewiczowi*, Lublin 2012, s. 177–188.

34 *Missale* BKapKr, rkps. 2; tyto výpočty byly provedeny na základě soupisu kalendářů, sestavil je a vypočítal Henryk Wąsowicz, srov. H. WĄSOWICZ, *Kalendarze*, s. 291, 320.

35 *Missale Cracoviense 1410–1420*, BKapKr. 2. Více srov. M. STAWSKI, *Między Krakowem a Pragą*, v tisku.

36 Srov. František ŠMAHEL, *Husyckie pojęcie wzajemności słowiańskiej i czesko-polskiej*, in: Stanisław Bylina – Ryszard Gładkiewicz (red.), *Polskie echa husytyzmu*, Warszawa 1999, s. 9–19; Jadwiga KRZYŻANIĄKOWA, *Stanowisko polskiej elity intelektualnej wobec Jana Husa i husytyzmu – do roku 1420*, in: *Tamtéž*, s. 32–61; Jan DRABINA, *Episkopat polski wobec husytyzmu*, in: *Tamtéž*, s. 62–81.

historiografii od konce 13. století.³⁷ Od společné účasti ve velké bitvě k prohlášení českých patronů rovněž za polské patrony není daleká cesta. V duchu téže slovanské solidarity nabídli čeští kališníci Vladislavovi II. Jagellonskému královskou korunu a ten, ačkoliv odmítl, ve své odpovědi hovořil o „lásce, kterou pro vaše království a jeho přeslavnou slovanskou národnost v našich prsou nosíme“.³⁸

Rozhodující význam pro vývoj kultu sv. Cyrila a Metoděje v Polsku však měla synodální statuta krakovského biskupa Zbyhňeva Olešnického z roku 1436. Krakovský ordinář v rámci úpravy a regulace liturgického řádu své diecéze poukázal na to, že den sv. Cyrila a Metoděje byl jedním z mála, které bylo možné slavit také během postní doby, a to proto, že se jednalo o významný liturgický svátek označený jako svátek duplex:³⁹ „[...] *ideo presentī constitutione statuimus, ne aliquis in quaedragesima alia festa sub duplici festo sibi adinveniat, aut teneat, nisi hec: [...] Ciruli et Methudi confessorum patronorum et apostolorum huius regni.*“⁴⁰

Jako nejpodstatnější se jeví skutečnost, že kardinál Olešnický, nejdůležitější osoba v monarchii udávající směr státní i církevní politiky,⁴¹ oficiálně prohlásil svaté bratry za patrony a apoštoly polského království. Za zmínku stojí také tehdejší politický kontext, který lze posuzovat ve dvou rovinách. Husitské hnutí se v Polsku stávalo velmi populární především ve dvorském prostředí, stejně jako mezi nižší šlechtou, mnozí se účastnili bojů právě na straně Čech, ačkoliv zůstávali katolíky. Olešnický samozřejmě husitské sympatie nesdílel, avšak jeho rozhodnutí učinit Cyrila a Metoděje patrony polského království lze vnímat jako pokus o oslabení husitských idejí v polské společnosti. Nicméně tato, jedna z nejdůležitějších osob ve státě, velmi úzce spjatá s královským dvorem, nemohla zcela otevřeně vystupovat proti ideologii, která si získávala zřejmé sympatie společnosti. Není proto vyloučeno, že prohlášení Cyrila a Metoděje za patrony a apoštoly Polska byla onou církevní formou vyjádření pocitu slovanské jednoty a sympatie vůči Čechům.

Hesla o slovanské jednotě ožívala opět v roce 1438, kdy Češi znovu nabízelí Jagelloncům královskou korunu. Král Vladislav III. Varnenčík měl tehdy v Krakově oznámit poslům Albrechta Habsburského, kteří se snažili tuto možnost odvrátit, že jeho bratr Kazimír se nemůže vzdát české koruny, protože: „Češi a Poláci jeden jazyk a oba národy jeden společný původ mají.“⁴² Je třeba také dodat, že samotný kardinál Olešnický patřil ke stoupencům převzetí českého trůnu Jagellonci.

37 W. IWAŃCZAK, *Bitwa pod Grunwaldem*, s. 177–188, tam starší literatura. Viz též A. SKYBOVA, *Češi a bitva u Grunwaldu*, in: W. Iwańczak – R. Gladkiewicz (red.), *Polaków i Czechów wizerunek wzajemny (X–XVII w.)*, Wrocław 2004, s. 57–64; R. FUKALA, *Velká válka s křižáky 1409–1411. Světla a stíny grunwaldského vítězství*, Praha 2011.

38 Obsáhle na toto téma viz Ewa MALECZYŃSKA, *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*, Warszawa 1959, s. 401–408; R. HECK, *Poczucie wspólnoty*, s. 73–75.

39 Statuty vymezená pozice svátku Cyrila a Metoděje se obvykle shoduje se záznamy v liturgických kalendářích, kde zaujímá velmi vysoké postavení, to jest druhé místo v žebříčku komplikovaného středověkého *sanctorale* jako *festum rubrum duplex*, tedy dvojný svátek II. třídy. Stejnou liturgii tohoto svátku ve stejné době předpokládaly také liturgické knihy z Čech a Moravy, což v praxi znamenalo vykonávání liturgie formou vlastního officia a dvojitými antifonami u žalmů; srov. John HARPER, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, Kraków 1997, s. 71–72; D. ŘEZANINA, *K problematice*, III, s. 70; srov. H. WAŚOWICZ, *Kalendarze*, s. 321.

40 Stanisław ZACHOROWSKI, *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, Kraków 1915, s. 50.

41 Na téma kardinála Olešnického, srov. Maria KOCZERSKA, *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu 1423–1455*, Warszawa 2004.

42 Šířeji R. HECK, *Tabor a kandydatura jagiellońska w Czechach*, Wrocław 1964. Naposled viz Martin ŠANDERA, *Hynce Ptáček z Pirkštejna. Opomíjený vítěz husitské revoluce*, Praha 2011, s. 56nn.

S touto myšlenkou kardinála Olešnického korespondovala i další z legend o sv. Cyrilu a Metoději, sepsaná v Čechách kolem poloviny 14. století,⁴³ kterou později nacházíme v officiu krakovského breviáře z roku 1443.⁴⁴ Je v ní obsažena informace, která spojuje zřízení církevní organizace v Polsku s metropolí založenou Svatoplukem na Velehradě, jejímž nadřízeným měl být sám sv. Cyril: „*Qui Swantoplug rex procuravit pro augmento fidei christiane sedem archiepiscopalem in Welehrad ecclesia, quam romanae fidei ordinaverat, septemque sufraganei episcopi ex hinc sub ipsa sede ordinate in Polonia et Ungeria fuerunt [...]*“.⁴⁵ Pomineme-li, že jsou takoveto údaje zcela nepodložené, je třeba se pozastavit nad samotnou myšlenkou spojovat polskou církevní organizaci s moravským arcibiskupstvím. V záměru autora breviáře se tímto „skokem“ do minulosti pravděpodobně promítly aktuální politické ideologie vládnoucích Jagellonců. Obzvláště když kromě Polska se zde objevily také Uhry, které se ocitly pod vládou Jagellonců téměř ve stejné době.

Do logického sledu událostí souvisejících s vývojem cyrilometodějského kultu v Polsku dokonale zapadají *Letopisy nebo kroniky proslulého Polského Království* Jana Dluhoše, který byl učitelem a vychovatelem mladých Jagellonců. Tento významný kronikář, když kolem roku 1465 pracoval nad svými slavnými dějinami Polského království, do nich zahrnul také vyprávění o misií apoštolů Slovanů, která měla obejmout celý slovanský svět. A v 15. století se tímto termínem nejednou označovalo jak Polsko, tak i Čechy, což souviselo s postupně se vytvářejícím národním uvědoměním. V tomto procesu patřila k nejdůležitějším faktorům vazba na určité teritorium, sdílení jazyka a v neposlední řadě původ. Každý z těchto pojmů onu „slovanskost“ obsahoval, a to v důsledku sblížovalo nebo mělo vliv na formování pocitu slovanské jednoty, která vedla k občasnému používání pojmu *natio Sclavonica*.⁴⁶ K těmto jazykovým a teritoriálním argumentům se připojovaly také náboženské prvky, které rovněž uvádí Jan Dluhoš ve svém díle *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis* z roku 1470. V části věnované klášterům hrdě popisuje založení a záměr přivést do Polska slovanské benediktiny: „*Sempiternum memoriale, quo clementia Redemptoris genus Sclavonicum extulit, et mirifice honoravit, donando illi gratiam specialem, ut omnia sacra officia et res divinae, tam nocturnae quam diurnae, ipsa quoque sacrarum missarum arcana idiomate illo possent celebrari, quod nemini alterio praeterquam graeco – latino et hebraeo videmus contingisse, quorum excellentiae etiam bonitas divina Sclavonicum aequavit [...]*“.⁴⁷ Tento žák Olešnického a zároveň i učitel Jagellonců akceptoval skutečnost, že slovanské národy mohou díky Boží milosti chválit Pána ve svém jazyce, čímž se vyrovnal řeckému, hebrejskému a latinskému jazyku. Slova Jana Dluhoše plně odrážejí motivy Karla IV., zakladatele Emauzského kláštera pro slovanské benediktiny, a zároveň zachycují rétoriku, se kterou se setkáváme v české historiografii 14. století.⁴⁸

43 M. BLÁHOVÁ, *Cyrilometodějská tradice*, s. 147; M. STAWSKI, *Między Pragą a Krakowem*, v tisku.

44 *Breviarium Cracoviense*, BKapKr, rkp. 30.

45 I. POLKOWSKI, *Cześć św. Cyryla i Metodęgo*, s. 22–24.

46 R. HECK, *Problem słowiański*, s. 281–304; TÝŽ, *Poczucie wspólnoty*, s. 75–77.

47 *Joanni Długosz Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. III, in: Joanni Długosz Opera omnia IX, ed. A. PRZEZDZIECKI, Kraków 1864, s. 227.

48 Srov. R. HECK, *Problem słowiański*, s. 281–304; A. F. GRABSKI, *Poczucie jedności słowiańskiej a świadomość narodowościowa w Polsce średniowiecznej*, in: G. Labuda – J. Bardach (red.), *Historia. Prace na VI Międzynarodowy Kongres Słowistów w Pradze 1968*, Warszawa 1968, s. 79–89.

Nelze opět nepřipomenout specifickou politickou situaci. Jedná se o dobu, kdy se realizovala idea českého trůnu pro Jagellonce. Argumenty o slovanské jednotě, lásce a spojenectví obou národů vůči německým vlivům v Čechách byly použity v období česko-polské spolupráce v dobách Jiřího z Poděbrad. Výsledkem bylo zvolení Vladislava Jagellonského českým králem českou a moravskou šlechtou na kutnohorském sněmu v roce 1471. Zasedání slavného sněmu otevřel svým proslavem lubelský kastelán Doběslav z Kurozwęk, ve kterém poukazyval na někdejší česko-polské přátelství a podobnost jazyka a zvyků obou národů.⁴⁹

Lze tudíž konstatovat, že vývoj cyrilometodějské tradice v Polsku měl zřejmě národně-státní implikace, které byly výrazně podmíněny směsicí kulturně-politických událostí. Liturgické texty se stávaly jakýmsi ukazatelem politické doktríny krakovského dvora Jagellonců, kterou udržoval Jan Dluhoš. Tím spíše, že právě Krakov se stával centrem kultu a odtud se pak šířil do jiných polských diecézí, které později realizovaly ideu propagovanou královským dvorem. Ostatně není těžké pozorovat, že v liturgických kalendářích jiných diecézí se svátek Cyrila a Metoděje objevil spíše v 2. polovině 15. století. Kromě toho lze postřehnout určité geografické podmíněnosti recepce cyrilometodějské tradice, která se vyvíjela na územích přesně vymezených pojmem *Corona Regni Poloniae*, čili tam, kde převažovalo polské obyvatelstvo a polský jazyk. Z dosahu kultu zůstávala území mimo politickou a jazykovou jednotu, která postupně získávala význam na přelomu 14. a 15. století, ačkoliv podléhala hnězdenské metropoli. Otázka vývoje liturgického kultu a jeho diferenciaci z pohledu zachovaných liturgických knih polských církevních provincií je sama o sobě velmi zajímavá a vyžadovala by samostatné studium.

Nicméně význam sv. Cyrila a Metoděje, jako apoštolů a patronů království, přetrvával velmi dlouho. Za apoštoly a patrony je uvádí oratio poznaňského misálu z roku 1505⁵⁰ a také officium ve wroclavském breviáři z roku 1543.⁵¹ Kromě toho antifony z officia v plockém breviáři je označují jako *apostoli Moravorum atque patroni Bohemorum*⁵². Liturgická reforma Tridentského koncilu, která sjednotila kalendář a liturgické texty, rovněž nedegradovala Cyrila a Metoděje jako patrony Polska. V roce 1628 papež Urban VIII. potvrdil dodatek k římskému misálu *Missae propriae patronorum*, který obsahoval vlastní formulář mše o sv. apoštolech Slovanů, která přetrvávala v nezměněné podobě do roku 1880.⁵³

Za zmínku stojí rovněž skutečnost, že cyrilometodějská tradice v Polsku oživila v 19. století jako ozvěna encyklik papeže Lva XIII. *Grande mundus* z roku 1880, souvisejících s obecnou atmosférou panslavismu. Polské delegace, především z Velkopolska a Haliče, se účastnily v roce 1885 slavností na počest sv. Cyrila a Metoděje jak v Římě, tak i na Velehradě.⁵⁴ Projevy kultu apoštolů Slovanů jsou v té době postřehnutelné také ve Slezsku spojeném s nedalekou Moravou a blízkými vazbami tamních katolických komunit. Dokonce se objevily snahy

připsat Metodějovi pobyt ve Slezsku, a ten dávat do souvislosti s fundací mnoha tamních kostelů, to je však již téma na zcela odlišné pojednání.

Nevydané prameny

Národní knihovna České republiky v Praze, XIII. B. 9, *Breviarium monasterii s. Georgii*.

Národní knihovna České republiky v Praze, XIII. E. 14e, *Breviarium*.

Knihovna Národního muzea v Praze, XIII B 8, *Missale Pragensis dioecesis*.

Vědecká knihovna v Olomouci, M III 6, *Missale Olomucense*.

Biblioteka Kapitulna w Krakowie, rkp. 2 *Missale*.

Biblioteka Kapitulna w Krakowie, rkp. 26, *Breviarium*.

Biblioteka Kapitulna w Krakowie, rkp. 30, *Breviarium Cracoviense*.

Biblioteka Kapitulna w Krakowie, rkp. 32, *Breviarium ante 1394*.

Biblioteka Kapitulna w Krakowie, rkp. 147, *Passionale*.

Breviarium Plocense, starý tisk: Kraków 1520.

Breviarium Vladislaviense, starý tisk: Kraków 1543.

Missale Poznaniense, Leipzig 1505.

Vydané prameny

Joanni Długosz Historiae Polonicae Libri XII, IV, in: Joanni Długosz Opera omnia XIV, ed. Aleksander Przewdzicki, Kraków 1878.

Joanni Długoszii Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis III, in: Joanni Długosz Opera omnia IX, ed. Aleksander Przewdzicki, Kraków 1864.

Vita Constantini – Cyrilli cum translatione S. Clementis. Italská legenda, ed. Jaroslav Ludvíkovský, in: MMFH II, s. 122–133.

Vita et passio sancti Wenceslai et Sance Ludmille ave eius, ed. Jaroslav Ludvíkovský, 2. vyd. Praha 2012.

49 Srov. *Joanni Długosz Historiae Polonicae Libri XII, IV*, in: Joanni Długosz Opera omnia XIV, ed. Aleksander Przewdzicki, Kraków 1878, s. 467; R. HECK, *Poczucie*, s. 76–77.

50 *Missale Poznaniense*, starý tisk: Leipzig 1505, s. 199.

51 *Breviarium Vladislaviense*, starý tisk: Kraków 1543, s. 238.

52 *Breviarium Plocense*, starý tisk: Kraków 1520, s. 255.

53 I. POLKOWSKI, *Cześć św.*, s. 35.

54 *Pielgrzymka słowiańska do Rzymu*, *Przegląd Katolicki* 19, 1881, s. 491; Jan URBAN, *Święci Cyryl i Metody i ich dzieło*, *Oriens* 1, 1933/4, s. 106.

CYRILLO-METODSKÁ TRADÍCIA V STARŠEJ UHORSKEJ A SLOVENSKEJ HISTORIOGRAFII DO KONCA 16. STOROČIA

Martin Homza

The Hungarian Kingdom, before the end of the 16th century, had not been a homogenous ethnical and religious political body; quite the contrary. Its borders hosted cohabitation of many different peoples, cultures and religions. So, alongside the idea of the old Hungarian saint apostolic kings – St. Stephan and St. Ladislav, imposed by the royal dynasty as well as the old Hungarian Church, as the axis of the kingdom's ideology, there lived, side by side, also others, much older traditions of different ethnical groups occupying this territory. The Cyrilo-Methodian tradition is, beyond any doubts, one of the most important of them. It had been adopted by several different Christian traditions, especially by the Orthodox, or Byzantine, and the Latin Catholic. This paper maps the evolution of the Cyrilo-Methodian idea by the Slovaks who, as Slavi Hungari, represented a significant part of the old Hungarian Kingdom's population. Through various examples, substantiated with the written historical sources, it demonstrates the function of the Cyrilo-Methodian idea within the Slovak society from the Middle Ages until the Reformation period.

Key words: memory, tradition, continuity and discontinuity, St. Cyril (Constantine) and Methodius, Carpatian basin, Great Moravia, The Kingdom of Hungary

Klíčová slova: pamäť, tradícia, kontinuita a diskontinuita, svätí Cyril (Konštantín) a Metod, dunajská panva / karpatský bazén, Veľká Morava, Uhorské kráľovstvo

Východiskovým motívom mojej práce bude otázka kontinuity či diskontinuity tejto tradície v slovenskej (uhorskej) kultúrnej pamäti.

„Cyrilometodská tradícia sa nededila, lebo ju jednoducho nemal kto odovzdávať mladším generáciám. Objavila sa až v období národného uvedomenia, keď sa v historických prameňoch hľadali argumenty proti maďarskému nacionalizmu. Pravdepodobne prvý zakomponoval do dejín pojem cyrilometodská „tradícia“ Juraj Papánek (1738–1802). Nevychádzal pritom z historického vedomia Slovákov. Naopak, bola to konštrukcia bez reálnej obsahovej náplne...“¹

„Cyrilo-metodská tradícia prenikla na Slovensko len neskoro, od 14.–15. storočia zo susednej Moravy a potom programovo od 17. storočia, no najmä až v 19. storočí.“²

Veľkomoravská tradícia v Uhorskom kráľovstve (v jeho maximálnom rozsahu) v stredoveku i počiatkom novoveku (nakoniec aj neskôr) sa skladala z dvoch častí. Tradície kráľa Slovanov a Moravanov Svätopluka a z Cyrilo-metodskej tradície. Cyrilo-metodská tradícia zasa v sebe obsahovala variant pravoslávny a katolícky – rímsky. Medzi pravoslávnych dedičov tejto kultúrnej paradigmy patrili pravoslávni Slovania kráľovstva (Srbi, východní Slovania v hraniciach kráľovstva) a románski hovoriaci predkovia (Valaši a Moldavci) dnešných Rumunov. Ku katolíckym patrili zasa najmä Chorváti, ale ako sa ukazuje aj Slovania v Slavónsku

a panónski Slovania. Pre pravoslávnu tradíciu je ďalej príznačné, že v niektorých prípadoch splýva aj s byzantskou a niekedy ich od seba celkom ťažké oddeliť. Pre katolícku, najmä v prvej fáze, je ťažké oddeliť pôvodných bilingválnych (slovansko-latinských) benediktínov od čisto latinských benediktínov. Nie všade, okrem Chorvátska a neskôr po ich prenose do Prahy, Olešnice a Krakova, sa o týchto mníchoch môže hovoriť ako o „glagolášoch“.

Taktiež už na začiatku je potrebné si ujasniť čo pod cyrilometodskou tradíciou vlastne musíme rozumiť? V širšom význame je to každé použitie hlaholského a cyrilského písma, a tým aj akýkoľvek výskyt staroslovienskeho jazyka a všetkých jeho neskorších derivácií. V užšom slova zmysle priame nadväzovanie na idey obsiahnuté v základných dielach moravsko-panónskeho písomníctva *Života svätého Konštantína Filozofa* a *Života svätého Metoda*. Týmto činom najmä priame a menovité odkazovanie na význam oboch solúnskych bratov.

Vráťme sa však k otázke kontinuity či diskontinuity cyrilometodského odkazu v karpatskom bazéne. Túto otázku nemožno vyriešiť bez definovania „nositeľov pamäte“ (*memory bearers*) o týchto dvoch bratoch, no najmä ich diele. Na všeobecnejšie rozšírenie cyrilometodskej tradície v danom geopolitickom priestore totiž upozorňuje skutočnosť, akcentovaná pri ľudovom povstaní v roku 1046 v Potísi. Jeho nositeľmi boli vyznávači Metodovho učenia, teda z pohľadu vtedajšej katolíckej cirkvi – heretici.³ Nositeľmi tradície boli teda aj prostí obyvatelia vznikajúceho Uhorského kráľovstva, najmä slovanského pôvodu. Dôvod bol prostý – nadväznosť západoslovanského osídlenia

1 Vladimír TURČAN, *Cyrl a Metod – trvalé dedičstvo?*, in: Eduard Krekovič – Elena Mannová – Eva Krekovičová (ed.), *Mýty naše slovenské*, Bratislava 2005, s. 41.

2 Matúš KUČERA, *Veľká Morava a slovenské dejiny*, in: *Štúdie a state k slovenskému stredoveku*, Bratislava 2012, s. 110.

3 Imre TÓTH, *Maloizvestnyj latinskij istočnik o dejatelnosti učениkov Mefodija v Ven-grii v načale X. veka*, Kirilometodijevski studii 3, Sofia 1986, s. 50.

medzi dnešným územím Slovenska a Slavónskom-Chorvátskom či Potiskou oblasťou, ani zďaleka nebola taká jednoznačná, ako je tomu dnes. Z tohto titulu nemôžeme zjednodušovať ani pohľad na nositeľov kultúrnej tradície svätých slovanských apoštolov ahistoricky na územie dnešnej Slovenskej republiky, ktorá sa z tela Uhorského kráľovstva v dnešných hraniciach vymanila až v podobe východnej časti prvej Česko-slovenskej republiky v roku 1918. Ak teda chápeme historické a kultúrotvorné procesy (prenosy tradície pamäte) v ich komplexnosti, potom sa aj inak musíme pozerieť na otázku kontinuity, či diskontinuity cyrilometodskej tradície v dejinách súčasných Slovákov.⁴

Zdá sa totiž, že nositeľmi a tvorcami aktívnej cyrilometodskej kultúrnej pamäte boli najmä kláštorné komunity, ktoré vo svojom každodennom živote používali hlaholské (cyrilské) písmo a starosloviensky bohoslužobný jazyk. Dnešní historici priznávajú existenciu niekoľkých takýchto interakčných slovanských kláštorných komplexov na území Zadunajska (dnešného Maďarska a Vojvodiny v Srbsku)⁵ – jedného z jadier bývalého Uhorského kráľovstva. Z nich najdôležitejšie boli zaiste bilingválne benediktínske kláštory Vyšehrad (Visegrád), Tichoň (Tihany) a ženský baziliánsky Vesprím (Beszprém), no najmä Sriemska Mitrovica, v ktorej sa narodil svätý Demetrios, patrón mesta zo Solúna, z ktorého pochádzali svätí Cyril a Metod. Niektoré byzantské prvky sprostredkované cyrilometodským prostredím sa dajú identifikovať aj v *Živote svätých Svorada a Benedikta*, v najstaršej hagiografickej pamiatke z územia Uhorského kráľovstva a zároveň aj z Nitrianskeho kniežatstva (približne dnešné Slovensko). Napríklad pôstny zvyk svätého Svorada na spôsob púštného starca svätého Zosimu.⁶

Vďaka textovej i lingvistickej analýze a kritike k dnešnému dňu vieme identifikovať aj prenos vlastnej cirkevno-právnej tradície svätého Metoda v Panónii na Kyjevskú Rus, a to bez sprostredkujúceho bulharského kultúrneho prostredia. Ide napríklad o pasáž *Povesti o preložení kniž*: „[...] по семь же Коцель князь постави Мефедие спсца въ Пании. на мѣстѣ сѣго апѣла Андроника [...] оучника сѣго апѣла Павла“⁷ či súbor najstarších západoslovanských modlitieb známy ako *Kyjevské zlomky*.⁸ Pri pomeňme v tejto súvislosti cirkevnú štruktúru panónskeho kniežatstva, ktorú vybudoval Pribina a Koceľ, a ktorá ako ukazujú výsledky s výskumom v Blatnohrade (Zalavár, Mosapurk) pretrvávala kontinuitne do 12. storočia.

Ak teda môžeme a vieme doložiť existenciu takýchto centier, musíme predpokladať aj nepererušujúcu kontinuitu dedičstva svätých Konštantína-Cyrila a Metoda. Svoju úlohu tu zaiste zohrávala aj skutočnosť, že pred rokom 1056, respektíve rokom 1204 sa kresťanstvo ešte nepociťovalo ako rozdelené na dva tábory (ortodoxné a latinské). Uhorské kráľovstvo v tomto kontexte preto len ťažko pokladať za čisto katolícku krajinu. Na tento špecifický aspekt uhorskej cirkvi upozorňoval pápež Honorius III. uhorského kráľa Imricha, keď ho napomínal, že by nemal stavať len grécke, ale nezanebávať aj latinské kláštory katolícké.⁹

Cyrillo-metodská tradícia však nemohla byť neznáma ani najvyšším uhorským vládnucim kruhom. Najmä pokiaľ hovoríme o slovanských manželkách uhorských kráľov z rodu Arpádovcov. Len kvôli štatistike uvedme, že z 24 kráľov z arpádovskej krvi (vrátane Álmoša, ktorý bol chorvátskym kráľom a Kolomana Haličského, ktorý bol korunovaný kráľom Rusi) malo slovanské ženy 7 kráľov, pravoslávne (Rusky, Srbky a Grékyne) 6 kráľov. Štatistika je pritom nasledovná: Rusky 3, Poľky 3, Grékyne 2 a 1 Srbka. Ťažko povedať, ktorá z dám v konečnom dôsledku mohla byť najvplyvnejšou, pokiaľ ide o rozvíjanie programu svätých Cyrila a Metoda. Domnievame sa však, že Anastázia, dcéra Jaroslava Múdreho, ktorá sa zúčastnila pri fundácii až dvoch uhorských kláštorov.¹⁰ Pravdepodobne toho vo Visegráde, ktorý sa všeobecne pokladá za miesto, kam museli po svojom vyhnaní ujsť slovanskí mníši zo Sázavy, a naisto kláštora v Tihany, ktorého zakladacia listina je síce latinská, ale celá tradícia tohto priestoru okolo Balatónskeho jazera ako ukazuje *Povesť o preložení kniž* a existencia veľkého preduhorského centra okolo Blatónu (Blatnohrad, Mosaburg, Zalavár), bola presiaknutá starším kultúrnym, politickým i cirkevným podloží. Anastázia totiž ovládala cyrilské písmo, keďže ho ovládala aj jej sestra Anna „Reina Francie“, ktorá cyrilkou podpisovala listiny, ktoré sama vydávala.¹¹

Vďaka uvedeným dôvodom sa domnievame, že práve formuluje sa Uhorské kráľovstvo v 11. a po ňom nasledujúcich storočiach, významne nadviazalo na tradície veľkomoravskej ríše. Okrem iného aj prebráním západoslovanského titulu *kráľ*, ktorý uhorskí králi zdedili od Svätopluka I. V byzantských prameňoch od 10. storočia uhorskí vládcovia totiž vystupujú práve pod týmto termínom a nie obvyklým titulom *archont* (zakladajúca listina Vesprímskeho kláštora;¹² nápis na uhorskej korunovačnej korune prisudzovanej nesprávne Štefanovi I. – *Geovistas pistos krales Tourkias*). Nuž a v neposlednom rade je tu ešte mešec svätého Štefana, ktorý by mal podľa Gyulu Moravcsíka mať zo svojej vnútornej strany cyrilské nápisy.¹³

4 Keďže ide o jednu z hlavných konštruktívnych myšlienok moderného slovenského národa, ktorá sa navyše dostala aj do Ústavy Slovenskej republiky, je len pochopiteľné, že k tejto tematike sa zachovala aj v slovenskej historiografii pomerne bohatá sekundárna literatúra. Pokiaľ ide o skúmanie staršieho obdobia slovenských dejín, tému neobišiel prakticky žiaden z významných slovenských medievalistov či historikov modernej epochy. Pozri Pavel HORVÁTH, *Slovenská národnosť v 16. a 17. storočí*, Historický časopis 28/3, 1980, s. 364–379; M. KUČERA, *O historickom vedomí Slovákov v stredoveku*, Historický časopis 25, 1977, s. 217–238; Richard MARSINA, *Metodov boj*, 3. dopl. vyd. Bratislava 2012; Daniel RAPANT, *Vývin slovenského národného povedomia*, Historický zborník, časopis Historického odboru Matice Slovenskej 5/1, 1947, s. 1–16; Peter RATKOŠ, *Otázky vývoja slovenskej národnosti do začiatku 17. storočia*, Historický časopis 20/1, 1972, s. 19–64; Anton BAGIN, *Apoštolí Slovanov: Cyril a Metod a Veľká Morava*, Bratislava 1987; TÝŽ, *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*, Bratislava, 1993; Ján TIBENSKÝ, *Funkcia cyrilometodskej a veľkomoravskej tradície v ideológii slovenskej národnosti*, Historický časopis 40/5, 1992, najmä s. 579–585; J. TIBENSKÝ, *Formovanie sa ideológie slovenskej feudálnej národnosti a buržoázneho národa*, Historický časopis 19/4, 1971, s. 575–590; TÝŽ, *Chvály a obrany slovenského národa*, Bratislava, 1965; TÝŽ, *Problémy výskumu, vzniku a vývoja slovenskej feudálnej národnosti*, Historický časopis 9/3, 1961, s. 397–419 a in.

5 Alexander AVENARIUS, *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí. K problematike recepcie a transformácie*, Bratislava 1992, s. 113–132.

6 Tamtéž, s. 119.

7 *Povesť vremenných let: Lavrentijevskaja letopis*, in: Polnoje sobranije Russkich letopisej I. 1, ed. Evfimij Fedorovič Karskij a kol., Leningrad 1926, s. 28.

8 Šimon ONDRUŠ, *Z lexiky Kyjevských listov*, Slavica Slovaca 19, 1984, s. 34–42.

9 A. AVENARIUS, *Byzantská kultúra*, s. 131; podľa *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* 2, ed. György Fejér, Budae 1829–1844, s. 447. Avenerius list nesprávne pripísal Ondrejovi II. Ten však nastúpil na trón až v roku 1205, nie 1204.

10 *Diplomata Hungariae antiquissima* (ďalej DHA), 1, ed. Georgius Györfy. Budapestini 1992, s. 149–156, č. 43.

11 Anna reina Francie pozri E. D. SOKOL, *Anna of Rus: Queen of France*, The New Review. A Journal of East European History 13, 1973, s. 3–13 alebo Wladimir V. BOGOMOLETZ, *Anna of Kiev. An Enigmatic Capetian Queen of the Eleventh Century*, Oxford, 2005, 25 s. (www.fh.oxfordjournals.org).

12 Zachovala sa len v neskoršom odpise z čias panovania kráľa Kolomana Knihomla (*1116). Presné datovanie tejto listiny kolíše. Hoci sa všeobecne usudzuje, že jej vydavateľom je uhorský kráľ Štefan I., ako možné sa uvádza, že mohla vzniknúť už za vlády jeho otca, veľkokniežata Gejzu (*997), ktorý tiež pri krste prijal meno Štefan. Pozri DHA 1, s. 81–85, č. 13. Slovenský preklad znie: „V mene Otca i Syna i Ducha Svätého prikazujem ja Štefan, kresťan a kráľ celého Uhorska [...]“

13 Gyula MORAVCSIK, *Byzantium and the Magyars*, Budapest 1970, s. 126. Trans. Samuel R. Rosenbaum: „King István's purse shows a similar eastern religious influence. On one of its sides the Greek initials and the figure of Christ have been embroidered. Christ is sitting on his throne surrounded by angels, on the other side there are inscriptions in Old Church Slavonic.“

Hovorí o diskontinuite cyrilo-metodského dedičstva v Uhorském kráľovstve, a tým aj u Slovákov, vo včasnóm stredoveku nie je a nemôže byť primerané. Zaiste počet preukázateľných (priamych) dát, ktoré by ju pre 11. a 12. storočie dokazovali, najmä pokiaľ ide o centrálné územia Uhorského kráľovstva (Zadunajsko a Nitriansko) je minimálny. Na druhej strane aj v českých krajinách, či v krajinách chorvátskeho kráľovstva, katolícki ctiteľia svätých Cyrila-Konštantína a Metoda narážali najmä za čias pontifikátu veľkého svätého pápeža Gregora VII. (1073–1085) na vážne problémy pri kontinuovaní a ďalšom šírení kultu týchto dvoch svätcov. Menej „problematický“ bol zaiste Metod, ktorého rímske arcibiskupské svätenie a nadväzovanie na tradíciu svätého apoštola Andronika, „jedného zo sedemdesiatich“, v Srieskej Mitrovici, zabezpečovalo jeho kultu priamočiarejší rozvoj. Na druhej strane v mnohom nie celkom pochopiteľný, jasný a transparentný Konštantín a jeho dielo museli vyvolávať a vyvolávali u rímskych teológov mnohé nejasnosti. Pozri napríklad učenie o ženskej podstate Sofie (Múdrosti, Logos?) svojej nevesty Konštantína, či Fótianske chápanie svätej Trojice, alebo vôbec odôvodnenia o starosloviencine ako bohoslužobnom jazyku Slovanov v liturgii. Pre všetkých, ktorí sa chceli v tej či onej forme držať a rozvíjať odkaz svätých Konštantína a Metoda, bolo dôležité istým spôsobom sa od nich formálne „odrezať“ – dištancovať. Najjasnejšie sa to prejavilo v tabuizácii ich mena v českom kultúrnom prostredí na Cyrila (Cyril) a Strachotu (Metod). U Chorvátov zasa čistou substitúciou mena Konštantín za svätého Hieronýma. Inak, známeho najmä svojim prekladom *Vulgáty* z gréčtiny do latinčiny. Vysporiadanie sa katolíckych Slovanov s tradíciou svätých Cyrila a Metoda práve takýmto spôsobom síce týmto činom nezodpovedalo historickej pravde, pomáhalo však jej pretrvaníu. Táto „učená lož“ však nepochybne splnila to najpodstatnejšie – pomohla pri prenesení historického, literárneho a teologického cyrilo-metodského odkazu v katolíckych krajinách stredo-východnej Európy v priebehu celého 12. storočia. Ba i neskôr, najmä v dekádach na konci 12. a začiatkom 13. storočia, v období „silných pápežov“, ktorí sa netajili svojou chuťou riešiť otázku schizmy medzi východným a západným kresťanstvom silou. V tejto úlohe im mohli, mali a boli nápomocní aj uhorskí kráľi, ktorých ideovopolitická doktrína najmä od čias Bela III. (1172–1196), inak vychovávaného v byzantskom prostredí, konvenovala čoraz viac západným smerom. Očividným sa to však stalo až po dobytí Konštantinopolu (1204), keď za vlády Ondreja II. Uhorské kráľovstvo začalo s vojenským šírením katolíckeho rímskeho kresťanstva smerom na severovýchod do haličsko-vladimírskych Rusi, na juh do Bosny a juhovýchod do oblastí podunajských rumunských kniežatstiev. Ondrej II. nebol v tejto veci ešte celkom ideálnym nástrojom (vyššie zmienená podpora nie katolíckych kláštorov, cyrilský nápis s menom jeho syna Kolomana,¹⁴ kráľa Rusov v Haliči, netransparentné postavenie kráľoviča Ondreja v Haličsku, z ktorého nie je jasné ani to, či pri svojom sobášii s dcérou Mstislava Udatného sa stal pravoslávny alebo nie, či vyhnanie rádu nemeckých rytierov z krajiny v roku 1225 a iné). O mnoho razantnejší nástroj si táto prorímska politika našla už u jeho synov. Najmä Kolomana Haličského, ktorý dobyl v roku 1235 heretickú Bosnu (inak tiež v písme a liturgii vyznávajúcu tradíciu svätých Konštantína a Metoda) a Bela, mladšieho uhorského kráľa, ktorý sa stal nielen nástupcom Ondreja II., ale i nekompromisným katolíkom, a podľa všetkého aj tým uhorským kráľom, ktorý sa pričínal o katolizáciu väčšej časti

Uhorského kráľovstva. A to i napriek tomu, že jeho manželka Mária bola pôvodne pravoslávna, keďže pochádzala z cisárskeho rodu byzantských Laskarisovcov. Práve Belo a jeho manželka prispeli významnou mierou pri likvidácii Vespřemského baziliánskeho kláštora, ktorému bol pôvodne určený cisterciacký osud,¹⁵ neskôr ho však obsadili Belovi lojálni dominikáni a vznikol tu ženský konvent ich odnože, do ktorej Belo (pre istotu?) vsadil svoju dcéru Margitu Uhorskú (neskôr vyhlásenú za sväticu).¹⁶ Podobný osud, zdá sa, za Bela IV. postihol aj slovanský Visegrád a postupne aj kláštor v Tyhanyi a iné. Nedokážeme dnes určiť a ani bližšie špecifikovať rozsah celkovej katolizačnej akcie Bela IV. Za isté pokladáme, že sa dotkol najmä centrálnych území Uhorského kráľovstva. Svoju úlohu pri ňom zohrali módne latinské rády (cisterci, dominikáni a františkáni) a aj západnými jazykmi (najmä nemecky) hovoriaci *hospites*, ktorým katolícka exkluzivita v prostredí inak konfesionálne orientovaného (zväčša pravoslávneho) obyvateľstva prinášala exkluzivitu nielen politickú, ale aj ekonomickú (najmä v Slavónsku, Sedmohradsku, a inde). Paradoxom celej situácie je skutočnosť, že Belo IV. až dve svoje dcéry z pragmaticko-politického hľadiska nechal vydať za „schizmatikov“ – Annu za Rastislava Černigovského, Konštantiu za Leva Danieloviča, syna haličsko-vladimírskych panovníka Daniela Romanoviča. Rastislav Černigovský v Mačvianskom banáte, to jest v údele, ktorý spravoval, zostal pravoslávny, a s ním aj celý jeho dvor.

Na tomto mieste sa dostávame k ďalšej, nie celkom prebádanej, kapitole kontinuity odkazu svätých Konštantína-Cyrila a Metoda v katolíckom prostredí v stredo-východnej Európe. Menovite k panovaniu českého „kráľa zlatého a železného“ Přemysla Otakara II., ktorému pravdepodobne nezostala nepovšimnutá potencia revitalizácie odkazu solúnskych bratov. Najmä, pokiaľ mu šlo o jeho „univerzalistický“ slovanský aspekt. Nie je totiž náhoda, že práve za jeho vlády sa konštituovali dve cirkevno-právne slovanské provincie – františkánska a dominikánska. Ich centrom bola Praha a dobové rozšírenie dosiahlo úroveň kyjevskoruského Kyjeva. Ak zasiahli až tam, otázkou je, či minuli územie dnešného Slovenska? Na opačnej strane Uhorského kráľovstva však rovnako treba upozorniť na konštituovanie františkánskej provincie (observantov) v Bosne, ktorá sa ukázala ako dôležitý článok v kontinuite staroslovienciny (ilýrciny) v západobalkánskej slovanskej oblasti.

27. novembra 1228 český kráľ Přemysl Otakar I. obnovil a upresnil práva a majetky cisterciackému opátstvu Panny Márie vo Velehrade, ktoré kedysi založil so svojím bratom moravským markgrófom Vladislavom.¹⁷ Za zmienku v tejto súvislosti azda stojí, že tento kláštor je situovaný v nevelkej vzdialenosti veľkomoravských lokalít Modrá, Uherské Hradište a „Sady“ na Morave. Okrem toho za zvláštne pokladáme, že ako svedok číslo jedna vystupuje v tejto veci dobový nitriansky biskup Jakub. Vysviacky baziliky Panny Márie vo Velehrade sa pritom zúčastnila aj Konštantia, manželka Přemysla Otakara I., dcéra uhorského

15 *Statuta Capitularum Generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786* (ďalej SC), 2, ed. J. M. CANIVEZ, Louvain 1934, s. 228, č. 62: „*Inspectio abbatiae monialium quae vocatur Vespřemium quam rex Hungariae postulavit Ordini nostro incorporari, de Sancto Gothardo et de Sancta Cruce in Ungaria abbatibus committitur, ut ad locum personaliter accedentes pensatis omnibus, etc., et sit filia de Cyps, et quid inde, etc.*“

16 *Catalogus fontium historiae Hungaricae*, 3, ed. F. A. Gombos, Budapestini 1938, s. 2009–2029, s. 2481–2545, 2545–2551. Pozri tiež *Život blahoslavenej Margity Uhorskej*, transl. O. Vaneková, in: R. Marsina (ed.), *Legendy stredovekého Slovenska*, Nitra – Budmerice 1997, s. 231–318.

17 *Codex diplomaticus et epistolarius regni Bohemiae*, 2, ed. Gustav Friedrich, Praeae 1912, č. 321, s. 319–323.

14 V. VUJCIK, *Grafiči XII–XIV stolit' cerkvi svjatogo Pantalejmona v Galiči*, Zapis ki NTŠ–T. 231: Praci komisii special'nych (dopomožnic) istoričeskich disciplin. L'viv 1996, s. 189–194.

kráľa Bela III. a sestra Ondreja II. Vieme pritom, že to bola práve ona, ktorá Vladislavovskej línii Přemyslovcov dodala to, čo jej dovtedy chýbalo – kráľovskú krv. Nuž a zdá sa, najmenej podľa výberu vlastných osobných mien ich spoločných detí, ako napríklad Václav, že to bola práve ona, ktorá podľa vzoru svojho otca Bela III. pristúpila k novej aktualizácii staršieho ideového dedičstva Přemyslovcov, ku ktorému okrem svätého Václava nutne patrila i jeho stará mama (baba) svätá Ľudmila, svätý Vojtech a zdá sa, že práve tu i vďaka jej prepojeniu na Moravu (olomoucký biskup Robert?) možno hľadať i prvé stopy obnovenia kultu svätých Konštantína (Cyrila) a Metoda v českých krajinách, tentokrát už v novej funkcii krajiniských patrónov.

Akokoľvek isté je to až za čias českého kronikára Dalimila (14. storočie). Práve v tejto prvej po česky písanej kronike sa totiž Velehrad pripomína ako hlavné arcibiskupské sídlo svätého Metoda. S tradíciou svätého Metoda prišli, či na ňu nadviazali najmä olomouckí biskupi a neskôr arcibiskupi. O niečo neskôr ju aktualizovali pre územie Uhorského kráľovstva aj uhorskí učenci. Za prvého arcibiskupa Uhrov svätého Metoda napríklad určil jezuita Melchior Inchofer v roku 1644.

Nová kvalitatívna i kvantitatívna etapa v šírení kultu svätých Konštantína a Metoda nastala po roku 1347, keď český kráľ a rímsky cisár Karol IV. (*1378) fundoval v Prahe kláštor na Slovanech (Emauzy) a pozval tam až 80 slovanských mníchov (pravdepodobne z ostrova Pašman v Chorvátsku). Okrem odstránenia schizmy medzi východnou a západnou cirkvou, mal na to aj svoje politické dôvody. Jedno aj druhé prezrádza Přibík Pulkava z Radenína:

Ponajprv tak, že ústami svojho kronikára Pulkavu zdôraznil návrat k moravskému kráľovi Svätoplukovi: „Svätoplukovi v tej dobe podliehali krajiny ako Poľsko a Rusko a hlavným mestom kráľovstva bolo mesto Velehrad. [...] A toto moravské kráľovstvo bolo neskôr po 192 rokoch, teda roku 1086, obnovené Henrichom cisárom toho mena tretím so súhlasom kniežat a prenesené do Čiech. Pretože tento cisár povýšil české knieža Vratislava na kráľa a Čechy ustanovil za kráľovstvo, z moravského kráľovstva urobil markgrófsvo. A túto marku spolu s kniežatstvami a krajinami, ktoré pred tým Svätopluk, posledný moravský kráľ pričlenil k moravskému kráľovstvu, rozumej Poľsko, Rusko, a mnohé iné kniežatstvá a krajiny, podriadil (cisár) korune a Českému kráľovstvu.“

Prostriedkom, ktorý to mal zabezpečiť mal byť návrat k slovanskej bohoslužbe. „Tento blažený Cyril vidiac zatvrdenosť a neveru Moravanov a Slovanov, žiadal pápeža aby láskavo dovolil, aby sa omša a iné služby Božie slávil v slovanskom jazyku, lebo neveril, že by ich mohol nejako inak vo viere utvrdiť. Ale takúto prosbu pápež považoval za žart a keď o tom uvažoval a jednal v rade kardinálov a mnohých biskupov, hneď zaznel hlas z neba hovoriac: ‚Každý duch nech chváli Pána a každý jazyk nech ho vyznáva.‘ Tu pápež, keď započul tento zázrak natrvalo ustanovil, že sa omša a iné bohoslužby môžu sláviť v slovanskom jazyku.“¹⁸

Od tohto obdobia potom nielen v Čechách, ale aj rôznych katolíckych územiach Uhorského kráľovstva nastupuje očividná a priama revitalizácia kultu svätých Konštantína a Metoda.

Patrí k nim aj územie dnešného Slovenska, z ktorého nateraz máme zo 14. storočia dve kalendária, ktoré boli súčasťou misálov. Ide o *Spišské* a *Bratislavské kalendárium*.¹⁹ Príznačné pre oba texty je to, že ich pôvodiny môžeme vidieť v *Kalendáriu olomouckom*, z ktorého okrem svätých Konštantína a Metoda preberajú aj celý rad českých svätcov (Václav, Ľudmila, Vojtech, Prokop a iní). Okrem toho sa na príklade *Spišského kalendária* nedajú vylúčiť aj vplyvy miestne (13. október sviatok svätého kráľa Kolomana, mučenika – zmienený Koloman Haličský, ranený v bitke na rieke Slaná 1241 ranami, ktorým neskôr podľahol). Na druhej strane však *Spišské kalendárium* obsahuje aj sviatok svätého Simeona, ktorý, ako je známe, bol patrón uhorskej kráľovnej Alžbety z rodu bosnianskych Kotromaničovcov s centrom v dalmátskom Zadare.²⁰

Týmto faktom sa dá podčiarknuť aj to, že aj samotná dynastia Anjouvcov v uvedenom čase si sama pre seba už dostatočne dobre uvedomila význam cyrilo-metodskej tradície. Zaiste bol v tomto nápomocný, akokoľvek idealistický, program Karola IV., ktorý ustanovením glagoláškého kláštora v Prahe túžil dospieť k odstráneniu schizmy medzi Západom a Východom. Skúsenosti s hlbším prienikom do reality pravoslávneho sveta však mali práve panovníci z rodu Anjouvcov. V čase Ľudovíta Veľkého nadviazali na staršiu predchádzajúcu politiku kráľov z arpádovskej krvi na západnom Balkáne, v podunajských rumunských kniežatstvách, no najmä na západnej Rusi, ktorú podobne ako kedysi Ondrej II. Ľudovít Veľký tiež pripojil k Uhorskému kráľovstvu. Vyššie formulovaná idea Karola IV. odstránenia západo-východnej schizmy v takomto uhorsko-pravoslávnom kontexte mohla a mala zohrať skôr nápomocnú rolu. Ako integrálna idea novotvoriacého katolícko-pravoslávneho prostredia mohla a mala plniť funkciu spoločného východiska či menovateľa pre potenciálny dialóg medzi oboma náboženskými konfesiami. Nepochybne je preto, že Hedviga Anjouvská (od roku 1397 svätá), dcéra uhorského a poľského kráľa Ľudovíta Veľkého, v roku 1390 fundovala podobný benediktínsko-slovanský kláštor v Kleparzy (dnes súčasť Krakova) a pravdepodobne vlastnila vlastný slovanský evanjeliár. *Spišský misál* a jeho osobitné kalendárium preto nie je len prostým prenesením aktualizovaných česko-moravských ideových konceptov do Uhorského kráľovstva (osobitne na územie dnešného Slovenska). Reflektuje tiež naznačené skúsenosti staršej arpádovskej politiky v Haličsku-vladimírsku. „Svätý Koloman, kráľ a martýr“ *Spišského kalendária* nebol totiž len osobitým spišským svätcom zviazaným vlastnou históriou so Spišom, ale aj prvým (latinským) haličským kráľom (*rex Galiciae*, niekedy *rex Russiae*). 9. marec ako osobitný sviatok úcty svätých Cyrila a Metoda podľa česko-moravského a uhorského vzoru neskôr ustanovila svätá Hedviga Anjouvská aj v Poľsku. Ako poľský vládca *rex Poloniae* to neskôr využila v definitívnom pripojení západnej Rusi, dedičstva svojho otca Ľudovíta Veľkého k poľskému kráľovstvu. Na túto líniu nadviazali neskôr aj Jagelovci. Uhorské kráľovstvo ďalej aktualizovalo najmä valašsko-rumunský a západobalkánsky rozmer cyrilo-metodskej tradície, ktorá sa do *Spišského misálu* dostala prostredníctvom slovanskej liturgickej praxe bosnianskeho dvora Kotromaničovcov,

19 *Missale capituli Scepusiensis*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, s. 442; *Missale Poseniense*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, s. 442.

20 *Spišské kalendárium Parí Libri liturgici manuscripti Bibliothecarum Hungariae. Libri liturgici manuscripti ad missam pertinentes*, 1, ed. P. Rado, Budapestini 1947, s. 69–72. Rukopis Missale pro Eccles. Hungar. Codex memb. MM. SS. Autog. Sec. XIII. Tom. I.

18 *Přibík z Radenína, řečeného Pulkava Kronika česká*, in: Kroniky doby Karla IV., red. M. Blahová; trans. Jana Zachová, Praha 1987, s. 280–281 a 306–307.

z ktorého pochádzala aj Alžbeta, matka svätej Hedvigy Anjouvskej. V zriedkavejšej forme tu v latinskom prostredí nachádzame samostatné liturgické či paraliturgické texty na počesť solúnskych bratov. Výnimkou je antifona ku cti oboch bratov – *Incipit historia Cyrilli et Metudii*, ktorá sa nachádza v *Kremnickom kódexe* z 15. storočia.²¹

Akokoľvek, porozumenie medzi Západom a Východom prostredníctvom odkazu cyrilometodskej misie na Veľkej Morave sa i napriek dobrej vôli jeho veľkých aktérov a šíritelov nedarilo naplniť v 14., ba ani 15. storočí. Nepomohli v tom ani prvé slovanské cyrilské tlačce z Krakova v roku 1491, o ktoré sa postaral Švajpolt Fiol, a ktoré pravdepodobne zaplatil Ján Turzo z Betlanoviec na Spiši.

Význam otázky dedičstva Veľkej Moravy a osobitne svätých Konštantína a Metoda medzi Východom a Západom sa znovu revitalizoval a vo svojich funkciách prehodnotil v časoch rekatolizácie. Menovite v dobe nástupu jezuitov koncom 16. storočia. Z tohto obdobia totiž pochádza (príjajmenšom v slovenskej historiografii) menej známy jezuitský pokus o konštituovanie vyššieho jezuitskeho učilišťa s vyučovacím jazykom slovanským. Cieľom zriadenia takejto inštitúcie, okrem rekatolizácie Uhorského kráľovstva, mali byť aj misie k východným Slovanom. Vzhľadom na to, že tvorcom tohto konceptu nebolo celkom jasné, aký jazyk by mal byť jazykom misie, a akým písmom by sa tam malo písať, generál rádu Claudio Aquaviva uložil okolo roku 1599 Alfonzovi Carillovi,²² uhorskému generálnemu predstavenému jezuitov, urobiť rozsiahly listovný prieskum medzi jednotlivými bratmi, ktorým položil vyššie naznačené otázky. Z následnej korešpondencie vyčnievajú dva listy sliezkeho jezuitu Teofila Kristeka pôsobiaceho v Kláštore pod Znievom. Odpovedá na nich tak, že jazykom vzdelávania a komunikácie by mal byť jazyk ilýrsky, teda chorvátsky (glagolčina, chorvátsky variant staroslovienčiny), písmom potom cyrilika. K uvedeným odpovediam Teofil Kristek podáva vlastnú filologicko-historickú argumentáciu, a čo je podstatné, k druhému listu pridáva aj zoznam aktuálne existujúcich textov (písaných i tlačených) v cyrilike i hlaholike, ktoré sa v jeho čase mali nachádzať v jezuitskom konvente Kláštora pod Znievom. Bohužiaľ pre dnešné dni navždy stratenom. Plánovanú akciu však prerušilo Bočkajovo (Bocska) povstanie a následné stiahnutie sa jezuitov z územia Kráľovského Uhorska (v zásade zo Slovenska). Následne v roku 1635 vznikla v Trnave jezuitská univerzita, ktorú založil Peter Pázmaň (Pázmány). Hoci ustúpila od predchádzajúceho plánu vyučovať v ilýrčine, šírenie cyrilometodského odkazu tvorilo i naďalej významnú súčasť jej agendy (história, hagiografia i propaganda). Týmto prostredníctvom, rovnako ako ďalšou tematizáciou v prostredí evanjelicko-protestantskom sa cyrilo-metodská tradícia stala od 17. storočia integrálnou súčasťou ideológie slovenského národa.

21 *Ad vespas antiphona. Adest dies gloriosa pontificum beatorum Cyrilli et metudii germanorum, de Alexandria Grece genitorum [...] Quemadmodum ex historiis plurimorum sanctorum et ex cronocis diversis colligitur beatus Cirillus et Metudius, fratres germani, de Alexandria, Grece et Sclavonicae lingue, venerunt ad terram Moraviae [...] qui sub se septem suffraganeos episcopos habuerunt sedemque suam in Moravia Wylherad salubriter ornaverunt apostolique et converse gentis illius et nostre fuerunt...* in: *Vitae sanctorum hymnis auctae*, in: *Kremnický kódex* (Farská knižnica Kremnica), CX V, 119v–121. Podľa Július SOPKO: *Stredoveké latinské kódexy v slovenských knižniciach*, sv. 1. Martin 1981, s. 187.

22 Naďa RÁCOVÁ, *K vývinu slovenskej myšlienky v 17. storočí*, in: M. Homza – N. Ráčová, *K vývinu slovenskej myšlienky do polovice 18. storočia. Kapitoly k základom slovenskej historiografie*, Bratislava 2010, s. 125–134.

Pramene

Catalogus fontium historiae Hungaricae, 3, ed. F. A. Gombos, Budapestini 1938.

Codex diplomaticus et epistolarius regni Bohemiae, 2, ed. Gustav Friedrich, Pragae 1912.

Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis, 2, ed. György Fejér, Budae 1829–1844.

Diplomata Hungariae antiquissima, 1, ed. Georgius Györffy, Budapestini 1992.

Missale capituli Scepusiensis, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, s. 442.

Missale Posoniense, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, s. 442.

Pori Libri liturgici manuscripti Bibliothecarum Hungariae. Libri liturgici manuscripti ad missam pertinentes, 1, ed. Polycarpus Radó, Budapestini 1947.

Povest' vremennych let: Lavrentijevskaja letopis, in: *Polnoje sobranije Russkich letopisej*. I. 1, ed. Evfimij Fedorovič Karskij a kol., Leningrad 1926.

Přibika z Radenína, řečeného Pulkava Kronika česká, in: *Kroniky doby Karla IV.*, red. Marie Bláhová; trans. Jana Zachová, Praha 1987.

Statuta Capitulum Generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 2, ed. Joseph Marie Canivez, Louvain 1934.

OBRAZ SVÄTÝCH KONŠTANTÍNA A METODA V SLOVENSKEJ LITERATÚRE 17.–18. STOROČIA

Nadá Labancová

Since the Late middle Ages at the latest, the Cyrillo-Methodian tradition has formed an integral and important part of the concept of Slovak national consciousness. Its form and function have changed depending on the state of historical knowledge, but also on topical socio-political needs. The aim of this paper is therefore to follow up the development of the image of Saints Constantine and Methodius through the analysis of the Slovak concept of thought, as it has been presented in works by Slovak Evangelical as well as Catholic intellectuals of the 17th and the first half of the 18th century. Focus is mainly laid on the ideological line of Jesuit fathers Melchior Inchofer, Benedikt Sölöši, Martin Sentiváni and Samuel Timon. Besides mutual comparison of theories by individual scholars, the author also pays attention to differences springing from their confessional membership, concerning especially their attitude to using vernacular Slovak as well as to individual dominant topics in contemporaneous historical literature, but first of all to the Cyrillo-Methodian legacy.

Key words: Cyrillo-Methodian tradition, Great Moravian tradition, Daniel Sinapius-Horčička, Matej Bel, Benedikt Sölöši, Martin Sentiváni, Ján Baltazár Magin, Samuel Timon

Klíčová slova: cyrilometodská tradícia, veľkomoravská tradícia, Daniel Sinapius-Horčička, Matej Bel, Benedikt Sölöši, Martin Sentiváni, Ján Baltazár Magin, Samuel Timon

Cyrilometodská tradícia je od neskorého stredoveku prakticky až dodnes súčasťou slovenského národného vedomia. Možno polemizovať o jej nepretržitej kontinuite na území Slovenska či opätovnej implementácii do slovenského kultúrneho okruhu prostredníctvom iných slovanských (predovšetkým českej a južnoslovanských) literatúr, no nemožno pochybovať o významnej úlohe, ktorú spolu s ďalšími motívmi v priebehu storočí zohrala pri definovaní našej národnej identity. Cyrilometodským odkazom v historickej spisbe sa zaoberalo už viacero autorov,¹ no väčšina z nich sa zameriava až na obdobie tzv. národného obrodzenia, prípadne ide o práce stručné, prehľadové. Cieľom tejto štúdie nie je odhaľovať obraz skutočných svätých Konštantína a Metoda, tak ako bol známy tomu ktorému autorovi, či všeobecne počas analyzovaného približne storočného obdobia od polovice 17. do polovice 18. storočia, ale poukázať na inštrumentalizáciu ich osôb a využitie tejto tradície a odkazu v rámci myšlienkových koncepcií dobovej spisby, predovšetkým slovenských intelektuálov.

Slovenskí vzdelanci v priebehu niekoľkých desaťročí prakticky od polovice 17. storočia vytvorili prepracovanú argumentačnú bázu, z ktorej budú vychádzať, o ktorú sa budú opierať a ďalej ju obohacovať ich nasledovníci až do 19. storočia. Už od samých počiatkov tohto procesu možno definovať isté konfesijnálne motivované rozdielnosti dvoch koncepcií – evanjelickej a katolíckej. Základnou líniou v dielach slovenských evanjelikov je predovšetkým starostlivosť o jazyk, jeho pestovanie, kultiváciu, rozvíjanie až po teoretickú prípravu jeho budúcej kodifikácie.

Pre poukázanie na jeho mimoriadny význam ho častokrát sto- tožňujú s jazykom (vše)slovanským a vyzdvihujú jeho staro- bylosť, ako i rozsah územia, na ktorom sa (v rôznych formách či dialektoch ako sú tu prezentované jazyky jednotlivých slo- vanských národov) používa. Ak vo svojej argumentácii siahajú do histórie, je to takmer výlučne preto, aby v nej našli dôkazy podporujúce práve starodávny pôvod jazyka. V tomto zmysle argumentačne využívajú i misiu solúnskych bratov, Konštantína a Metoda (kým napríklad osobu Svätopluka evanjelickí vzdelanci dôsledne obchádzajú).

Jedným z takýchto diel je aj zbierka prísloví *Neo-forum Latino-Slavonicum*² z roku 1678 autora Daniela Sinapia-Horčičku (1640–1688) a predovšetkým jej rozsiahly historicko-jazyko- vedný úvod. Ako jedno zo svedectiev dôležitosti slovanského národa v ňom autor predkladá panteón slávnych mužov, ktorí pochádzali z jeho radov. Okrem iných sem zaradil Cyrila a Me- toda, apoštolov všetkých Slovanov, Jána Husa, apoštola Če- chov či Vavrínca Benedikta Nedožerského, ktorý napísal *Českú gramatiku*. Voľbu práve takejto postupnosti možno lepšie ob- jasniť slovami Jozefa Miloslava Hurbana, predstaviteľa generá- cie, ktorá o dvesto rokov neskôr z diel vzdelancov 17. storočia čerpala inšpiráciu i vedomosti. Vo svojom historiografickom ex- kurze v *Slovenských pohľadoch*³ mimoriadne vyzdvihuje fakt, že Slováci mali preklad Písma už v dobe, keď žiaden iný európsky národ ešte Písmo v svojom materinskom jazyku nečítal. V tejto súvislosti odkazuje predovšetkým na svätého Metoda, pápežom

1 Pozri napríklad: Richard MARSINA, *Cyrilometodská tradícia na Slovensku*, in: *Stu- dia Historica Tyrnaviensia V*, Trnava 2004, s. 25–36; Anton BAGIN, *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*, Bratislava 1993, s. 66; Rudo BRTÁŇ, *Barokový slavizmus: Porov- návacia štúdia z dejín slovenskej slovesnosti*, Liptovský Sv. Mikuláš 1939, s. 293; Ján TIBENSKÝ, *Formovanie sa ideológie slovenskej feudálnej národnosti a buržoázneho národa*, *Historický časopis* 19/4, 1971, s. 575–590; J. TIBENSKÝ, *Chvály a obrany slovenského národa*, Bratislava 1965, s. 408; J. TIBENSKÝ, *Predstavy o slovanstve na Slovensku v 17.–18. Storočí*, *Historický časopis* 8/2, s. 198–224.

2 *Neo-forum Latino-Slavonicum. Nowy Trh Latinsko-Slowensky, na kterémž se ne- které do Hospodarstwy Slowenskeho potrebné towary prodayne nachazegj: Wista- weny a Ustanoweny od Daniele Sinapiuse, někdy Sprawcze Cyrkwe Radwanské. Roku Paňe 1678.* Pozri aj kritickú edíciu *Danieli Sinapiae-Horčička st. Neo-forum Lati- no-Slavonicum. Nový trh latinsko-slovenský*, ed. et transl. Jozef MINÁRIK, Bratislava 1988, s. 265.

3 Jozef Miloslav HURBAN, *Slovensko a jeho život literárni*, Slovenské pohľady na vedy, umenja a literatúru 1/1, zv. 2, 1846/47, s. 6–7.

menovaného „arcibiskupa kráľovstva slovenského“, ktorý sa zaslúžil o šírenie viery „živým spôsobom“ ohlasovaním evanjelia v reči ľudu. Túto tézu sa už od čias Martina Luthera snažili naplniť práve reformované cirkvi. Možno sa preto oprávnene domnievať, že slovenskí evanjelici vo svojej koncepcii cháпали svätých Konštantína a Metoda ako svojich predchodcov a patrónov. Seba samých potom považovali za ich jediných a pravých nasledovníkov.

Cyrlometodskú misiu zmieňuje i Matej Bel (Belius, Funtik; 1684–1749) v predhovore k dielu Pavla Doležala *Grammatica Slavico-Bohemica*,⁴ no zrejme aj s ohľadom na predmet tohto textu, ktorým mala byť chvála českej reči, zasadzuje ju do českých reálií. Inšpirovaný Bohuslavom Balbínom vyzdvihuje učiteľské pôsobenie Metoda medzi Čechmi, vďaka ktorému dosiahlo mimoriadny rozvoj české písomníctvo. Metod mal podľa neho na mnohých miestach zakladať školy, jedna z nich bola zverená kresťanským učiteľom v meste Budeč, severne od Prahy. Podľa tradície sa práve na tomto mieste mali vzdelávať i kráľovskí synovia Václav a Boleslav, ako i ostatná česká šľachta.⁵ Snáď ako prvý v našom kultúrnom okruhu prináša informáciu (i keď zatiaľ len veľmi stručnú), že Metod spolu so svätým Cyrilom vynašli slovanské písmo. Skoršia tradícia s ohľadom na možné obvinenie z herézy túto zásluhu pripisovala svätému Hieronymovi. Vysoko vyzdvihuje, čo už i jeho predchodcovia, že so súhlasom a dovolením pápeža sa slovanský jazyk stal liturgickým a v chrámoch sa v tejto reči vysluhovali Božie tajomstvá. „A tak sa osvedčilo spojenie náboženstva s týmto dokonalým jazykom. Ako to však zhubne mohlo pôsobiť na náboženstvo, keď bolo pozbavené tohto skvelého jazyka.“⁶ Toto Belovo zasadenie apoštolskej misie svätého Cyrila a Metoda do českého prostredia, ktoré už v takomto kontexte nevzniká náhodne, malo očividne evokovať, že týmto skvelým slovanským jazykom bola čeština. Liturgickým používaním češtiny v bohoslužobných obradoch teda evanjelici de facto nadväzujú na tento ideálny stav a práve oni (jediní) sa stávajú nositeľmi pravej cyrilometodskej tradície.

Katolíci (v tomto období prevažne jezuitskí otcovia) stavajú naproti tomu na historicite slovenského národa. Svoje argumenty ukotvujú v starom slovanskom osídlení priestoru karpatskej kotliny a v osobe kráľa Svätopluka, ktorý pohostinne prijal Maďarov, aby prebývali na jeho území. Od polovice 17. storočia sú pre nich ako krajinskí svätci akceptovaní a vyzdvihovaní aj svätí Konštantín a Metod, od ktorých uhorskí Slovania (Slováci) so súhlasom Svätej stolice v Ríme prijali kresťanstvo.

Jezuita Melchior Inchofer bol prvým z nich, ktorý na základe svojich výskumov vo vatikánskom archíve v diele *Annales Ecclesiastici Regni Hungariae*⁷ z roku 1644 vniesol do uhorskej historiografie poznanie, že svätý Cyril bol apoštolom Moravanov a svätý Metod apoštolom Uhrov, to jest prvým uhorským arcibiskupom.

Na neho nadviazal ďalší jezuita Benedikt Sölöši (Szöllösi, pseudonym Rybnický; 1609–1656), ktorý sa v úvode svojho katolíckeho

spevníka *Cantus Catholici*⁸ z roku 1655 zásadným spôsobom opätovne prihlásil k cyrilometodskej a celkovo veľkomoravskej tradícii. Keďže autor zbierky pôsobil v čase jej vydania na spišskej kapitule, vyšiel kancionál v známej Brewerovej tlačiarňi v Levoči (hoci v tom čase už svoju činnosť rozbiehala aj tlačiareň jezuitskej univerzity v Trnave). Doslovne v ňom píše: „Chválorečením a mnohými dokladmi svojej starobylosti preslávený je národ náš panónsky. Keď za vlády kráľa Svätopluka, ktorý mal svoje sídlo v Belehrade, zvestovali mu apoštoli Cyril a Metod Kristovu vieru, prímkol sa (národ náš) ku Kristovi. [...] Zjednocujúc Panónov s Kristom prostredníctvom svätého krstu kráľa Svätopluka a zaiste aj Bulharov, Moravanov a Bořivoja, knieža české, u rímskeho pontifika Mikuláša I. vyššie spomenutí svätí muži vymohli, aby národy od nich pokrstené, smeli pri slávení bohoslužieb používať vlastný jazyk.“⁹

V texte možno nájsť viaceré zaujímavých motívov, autor žiaľ neuvádza odkiaľ uvedené vedomosti čerpal. Slovenský národ označuje ako národ panónsky, obyvateľov Panónie. Nejde o nové prepojenie, podobné chápanie uhorských Slovanov možno nájsť už v stredovekých textoch najmä poľského pôvodu.¹⁰ Teóriu o Panónoch ako prvých obyvateľoch územia karpatskej kotliny a ich slovanskom pôvode o polstoročie neskôr podrobne rozpracuje najvýznamnejšia intelektuálna postava (nielen) slovenského života sklonku 17. storočia jezuita Martin Szentiványi.

Za prvého kráľa (Panónov) určil Benedikt Sölöši vo svojom krátkom úvode Svätopluka a zároveň jemu prisúdil prijatie kresťanstva od svätých Konštantína a Metoda. Celý dej umiestnil do Svätoplukovho sídla v Belehrade, čo sa dá interpretovať dvoma spôsobmi – buď ho zámenou prvého písmena identifikovať s Velehradom ako to urobil aj Rudo Brtáň vo svojej analýze prejavov slavizmu,¹¹ alebo, a čo je pravdepodobnejšie, že tu skutočne išlo o Belehrad, ale o Stoličný Belehrad (Alba Regia, Székesfehérvár), tradičné korunovačné mesto uhorských panovníkov. Benedikt Sölöši týmto spôsobom využil cyrilometodskú a veľkomoravskú tradíciu, aby poprel oficiálnu maďarskú historiografu a medzi riadkami zanechal odkaz, že prvým vládcom korunovaným v korunovačnom meste uhorských kráľov nemal byť Štefan ale Svätopluk, podobne kresťanstvo v Uhorsku bolo prijaté už skôr ako za vlády tohto panovníka. Postava Svätopluka sa teda stala tou podstatou, na ktorej vyrástli štátne a kresťanské tradície Uhorského kráľovstva a samotní Slováci fundamentom Uhorského kráľovstva ako prví kresťania, ktorí prijali kresťanstvo od Konštantína a Metoda, ktoré navyše akceptoval aj samotný pápež.

8 Benedikt SÖLÖŠI, *Cantus Catholici. Pysne Katholické. Latinské, y Slowenské. Nowé y Starodawné. Z kterymi Krestiané v Pannoňygi Na Wýročné Swätky, Slawnosti, pry Službe Boží, a w ginem obwzlasstnem času, z pobožnosti swé Krestianské ožýwagi. Nasledugý po tem, Pysne na Katechismus: O Swätostech Nowého Zákona. Letaňye rozlične na Wýchodi Cyrkewne, a neb Processyge, a Putowaňy. Z mnohú pilnosti ku potesseřy Lidu Krestianskému, znowu zebrané, a wúbec wídané. S. Pawel k Epheským Cap. 5 v. 19. Naplněny budte Duchem Swatým, mluwíce samy sobe w Žalmých, a w Chwalách, a w Pýsnickach duchowných spýwagýce, a chwálu wzdáwagýce w srdcích swých Panu. Cum facultate Illustrissimi ac Reverendissimi Domini, Domini Georgii Lippai Archiepiscopi Strigoniensis. Regni Ungariae Primatis. A. M. D. G. B. V. M. & O. SS. H. A. P. R. R. Leutschoviae 1655, s. 320.*

9 B. SÖLÖŠI, *Cantus Catholici, Predhovor: „Gens nostra Pannona, multis antiquorum encomiis, & monumentis celebrata. Postquam sub Suatoplugo Rege, Belgradi sedem habente, Viris Apostolicis Cyrillo, & Methodio Christi fidem annuntiantibus, Christo adhaesisset [...] Adunatis Christo per Sacrum baptismum cum Rege Suatoplugo Pannoniis, nec non Bulgaris, Moravis, & Bořivojo Bohemiae Duce, a Romano Pontifice, Nicolao Primo praefati viri Sancti impetrant, ut gentibus a se baptizatis, lingua vernacula obire Sacra liceret.“*

10 Azda najvýraznejšie vo *Velkopolskej kronike* z konca 13. storočia alebo začiatku 14. storočia, kde je za prapredka všetkých Slovanov pokladaný Pán, Panón a slovanský pravlasť Panónia. Pozri *Chronica Poloniae maioris*, ed. Brygida Kürbis, Monumenta Poloniae Historica Nova Series 8, Warszawa 1970, s. 4–6.

11 Rudo BRŤÁŇ, *Barokový slavizmus*, s. 45.

4 Paullus DOLESCHALIUS, *Grammatica Slavico-Bohemica, in qua praeter alia, ratio accuratae scriptionis & flexionis, quae in hac lingua magnis difficultatibus laborat, ex genuinis fundamentis demonstratur, ut et discrimen inter dialectum Bohemorum & cultiorum Slavorum in Hungaria insinuat*, Posonii 1746, s. 323.

5 P. DOLESCHALIUS, *Grammatica Slavico-Bohemica*, Praefatio, § 11.

6 P. DOLESCHALIUS, *Grammatica Slavico-Bohemica*, Praefatio, § 11: „Tantum est, meliores litteras, in religionis admisisse societatem! quantum ergo fuerit damnus, religionem, bonis litteris orbauisset?“ Preklad podľa Matej Bel, predhovor, trans.: Juraj Pavelek, Slovenská reč 49/3, 1984, s. 146.

7 Melchior INCHOFER, *Annales Ecclesiastici Regni Hungariae*, Romae 1644, s. 300.

Dôležitým posolstvom Sölöšihu textu je tiež odkaz na schválenie slávenia bohoslužby vo vlastnom – slovanskom jazyku,¹² čo sa neskôr, keď katolícka línia prebrala načas iniciatívu aj v oblasti jazykovej, stalo teoretickým základom spájania rekatolizácie so živým, ľudovým jazykom, v našom prípade so slovakizáciou.¹³

V tejto línii jezuitských vzdelancov, ktorí najmä v prostredí Trnavskej univerzity dali základ uhorskej kritickéj historiografii, pokračuje jej profesor a čelný predstaviteľ, cenzor kníh a správca univerzitnej tlačiarne Martin Sentiváni (Svätojanský, Szentivanius, Szentiványi; 1633–1705). Jeho dielo je výnimočné nielen svojou rozsiahlosťou a nevidaným množstvom spracovaných tém, ale tiež šírkou svojho dosahu na pôde Trnavskej univerzity. Najviac myšlienok odzrkadľujúcich chápanie konceptu slovenskej idey u Martina Sentivániho môžeme nájsť na stránkach jeho monumentálnej encyklopedickej práce *Curiosa et Selectiora variarum Scientiarum Miscellanea*, ktorá vychádzala v trnavskej univerzitnej tlačiarne v časovom období rokov 1689–1702. Nepomerne viac informácií ako jeho predchodcovia tu poskytuje Martin Sentiváni o svätých Cyrilovi a Metodovi, ktorých označuje za apoštolov Moravanov a Panónov. V zozname pápežských rozhodnutí, ktoré sa istým spôsobom dotýkali Uhorska uvádza, že to bol pápež Hadrián II., ktorý Cyrila a Metoda, mníchov rádu svätého Bazila, poslal v roku 862, aby hlásali evanjelium obyvateľom Moravy a Panónie.¹⁴ Už v tom čase (až do roku 866, keď zomrel) mal na tomto území pôsobiť ako legát Svätej stolice pre Moravu a Panóniu Harderik, arcibiskup z Lorchu.¹⁵ Ťažko posúdiť, či pretrvávajúce zdôrazňovanie úlohy Ríma bolo ešte dôsledkom nedostatočných znalostí alebo či tu išlo o vedomé prihlásenie sa do rímskej tradície. V Sentivániho chronológii uhorských dejín sa objavuje Metod (už sám) v roku 879, keď ho pápež Ján obvinil, že bohoslužby spievané slovanským jazykom, tak ako ich on vysluhuje, nie sú v súlade s rímskym obradom. Po audiencii v Ríme, ktorá sa uskutočnila v nasledujúcom roku, Ján slovanskú bohoslužbu schválil a navyše vysvätil Metoda za arcibiskupa (neuvádza však kde presne). Z ďalšieho kontextu ale vyplýva, že ho s veľkou chválou poslal na Moravu k Svätoplukovi a spolu s ním i Wichinga, ktorého ustanovil za biskupa v Nitre, podriadeného Metodovi.¹⁶ Je zaujímavé, že nitrianske biskupstvo autor predtým nikde v texte nespomína a nehovorí nič ani o okolnostiach jeho založenia, akoby v roku 880 bolo už funkčnou a zavedenou inštitúciou

pre správu cirkevných záležitostí v tejto časti Panónie. Spomienka na svätých Cyrila a Metoda sa má podľa liturgického kalendára sláviť 9. marca.

Pokiaľ ide o rozvíjanie veľkomoravskej tradície v širšom zmysle, významný prínos zaznamenal Martin Sentiváni svojím hodnotením historickej postavy Svätopluka. Jeho výklad je oproti Benediktovi Sölöšimu viditeľne ucelenejší, pričom ponúka viaceré verzie tzv. Svätoplukovskej legendy. Keďže tento motív úplne absentuje v prostredí evanjelických vzdelancov 17. a 18. storočia, zdá sa akoby sa téma Svätopluka, či už ako kniežata alebo kráľa Moravanov, Panónov alebo jednoducho Slovanov či Slovákov stávala súčasťou akéhosi konceptu slovenských dejín, ktorý začínajú presadzovať slovenskí katolíci práve prostredníctvom jezuitskej historiografie.

Martin Sentiváni svojím dielom akoby symbolicky predznamenal nástup ďalších katolíckych vzdelancov (Alexander Máčaj, Ján Baltazár Magin, Samuel Timon,...), ktorí od začiatku 18. storočia, iste aj v súvislosti s rekatolizačnými tendenciami viedenského dvora, preberajú čoraz väčšiu aktivitu pri ďalšom formulovaní myšlienkového konceptu slovenského národa.

Cyrlometodský odkaz našiel svoju podobu i na stránkach spisu *Apologia pro inclyto Comitatu Trenchiniensi*,¹⁷ ktorého autorstvo je dnes už hodnoverne pripísané vrbovskému rodákovi a vtedajšiemu farárovi v Dubnici Jánovi Baltazárovi Maginovi (1681–1735). Celé dielo, podľa datovania predhovorov a dedikácie dokončené najneskôr začiatkom roku 1724, je vystavané na spôsob rozhovoru troch priateľov (autor sám sa v rozprave ukrýva pod pseudonymom Gnorimednopoliprostatus), ktorí vytvoria do tých čias azda najkomplexnejší systém slovenskej národnej argumentácie. Literatúra, ktorú za týmto účelom J. B. Magin použil, poukazuje na jeho vynikajúce znalosti a prehľad. Hoci podľa dobových zvyklostí predstavuje i preňho najvyššiu autoritu Písmo Sväté, väčšinu svojich úsudkov podopiera dielami starovekých spisovateľov, stredovekých kronikárov, humanistických spisovateľov, ale i svojich priamych predchodcov a súčasníkov. Napriek tomu Ján Baltazár Magin v budovaní svojej argumentácie, na rozdiel od nastupujúcej kritickéj historickej školy, reprezentovanej napríklad jezuitom Samuelom Timonom, zostáva tradicionalistom a radí sa skôr k staršej historickej spisbe.

Cyrlometodský odkaz spája predovšetkým s témou starobylosti a rozšírenosti slovanského jazyka. Najväčšej slávy a uznania sa mu dostalo, keď sa po oficiálnom schválení pápežom popri latinčine a gréčtine začal používať na posvätné účely, pri vysluhovaní omše. Stalo sa to údajne za čias svätého Cyrila a Metoda, ktorých ústami Michala Bonbardiho, autora práce *Topographia Magni Regni Hungariae* menuje slovanskými apoštolmi. Pri otázkach definovania aspektov slovenského národného vedomia, ktoré sa v literatúre tým či oným spôsobom riešia už od polovice 17. storočia, sleduje Ján Baltazár Magin jezuitami načrtnuté interpretácie. Odkláňa od nich jedine v otázke ponímania osoby Svätopluka. Kým totiž Benedikt Sölöši celkom otvorene a Martin Sentiváni aspoň v náznakoch

12 Používanie slovanského jazyka pri bohoslužbe povolil bulou *Gloria in excelsis* pápež Hadrián II. v roku 869 (*Epistulae*, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, č. 39, s. 154–155) po audiencii Cyrila a Metoda v Ríme (kam prišli ešte na pozvanie predchádzajúceho pápeža Mikuláša I.), avšak len za podmienky, že epištoly a evanjelium sa pri omši budú najprv čítať po latincky. Kto by chcel hanobiť slovanské bohoslužobné knihy, stihne ho trest exkomunikácie. Slovanskú bohoslužbu potvrdzuje aj pápež Ján VIII. bulou *Industriae tuae* z júna 880 (*Epistulae*, č. 90, s. 197–208).

13 Najlepšie tieto snahy vychádzajúce z prostredia Trnavskej (jezuitskej) univerzity vystihuje odporúčanie arcibiskupa Petra Pázmaňa, aby sa rekatolizácia šírila v živom, ľudovom jazyku národa, ktoré zrejme sledovalo (v dostupnej literatúre žiaľ nedatované) nariadenie vatikánskej Kongregácie pre šírenie viery, a síce aby sa v službách katolíckej reformy používal jazyk miestneho zafarbenia. István KÁFER, *K dejinám slovenskej predbernalákovskej literatúry a jazyka*, Philologica. Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského 14, 1962, s. 56–58; Viera MORIŠOVÁ, *Z prameňov Kongregácie pre šírenie viery v Ríme a dejinám rekatolizácie na Slovensku v 17. a 18. storočí*, Slovenská archivistika 34/2, 1999, s. 93.

14 Martin SZENTIVÁNYI, *Miscellanea. Decadis tertiae pars prima*, dissertatio prima, s. 152: „S. Cyrillus, qui Pannonijs, sed praesertim Istri accolis praedicavit. Methodius ejusdem S. Cyrilli in praedicando Evangelio per Pannoniam socius.“ Decadis tertiae pars prima, dissertatio prima, s. 178: „Anno Christi 862. Hadrianus II. Papa Cyrillum, atque Methodium Monachos S Basilij misit, ad praedicandum Evangelium Moravis, & Pannonijs.“

15 M. SZENTIVÁNYI, *Miscellanea. Decadis secundae pars tertia, VII. synopsis*, s. 276.

16 M. SZENTIVÁNYI, *Miscellanea. Decadis secundae pars tertia, VII. synopsis*, s. 277. Podobne aj Decadis tertiae pars prima, dissertatio prima, s. 178.

17 Ján Baltazár MAGIN, *Murices Nobilissimae et Novissimae Diaetae Poseniensis Scriptori Sparsi sive Apologia pro inclyto Comitatu Trenchiniensi ejusdemque Nominis Civitate conscripta adversus calumnias, quibus Cervus & Agnus per summam injuriam ab eodem Scriptori sunt onerati*, Puchovii 1728, s. 114; slovenský preklad celého diela spolu s úvodnými štúdiami pozri Jána Baltazára Magina *Obrana slávnej župy Trenčianskej a mesta tohože mena*, ed. Vincent Sedlák – Gašpar Sedlák, Martin 2002, s. 193.

spájajú misiu solúnskych bratov, prijatie kresťanstva i povýšenie slovanského jazyka na jazyk bohoslužobný s pôsobením kráľa Svätopluka, J. B. Magin ho v tejto súvislosti vôbec nespomína. Udalosti, ktoré Benedikt Sölöši zasadil do Panónie (v zmysle kontextu slovanského), Ján Baltazár Magin zrejme pod vplyvom často citovaného Bartolomeja Paprockého takmer verným spôsobom prenáša do Čiech. I slovanskou bohoslužobnou rečou (možno aj na základe reflexie aktuálnej situácie slovanských evanjelikov) mala byť podľa neho čeština: „A veru nie bez zázraku dosiahli Česi, že sa ich jazyk užíval v liturgii. Paprocký podáva, že sa to stalo takto: Keď Ludmila, veľmi nábožná žena, porodila Bořivojovi, rovnako nábožnému kniežatovi českému, tretieho syna, ktorého vodou svätého krstu pokropil svätý Metod, arcibiskup moravský a dal mu meno Boleslav, pristúpili ku svätému biskupovi niektorí z Čechov s prosbou, aby im dovolil sláviť obetu omše svätej v rodnej reči (lebo len nedávno obrátení latinčinu hlbšie nepoznali). Metod, hodlajúc sa zapáčiť tomuto mladému výhonku, poslal rýchle o tejto veci do Ríma list k pápežovi Mikulášovi, ktorý žil okolo roku Pána 858 a zomrel roku 868. Keď Cyril, ktorý sa tiež ujal tejto myšlienky, veľmi horlivo vymáhal nielen u pápeža, ale aj v celom koncile, aby bolo Čechom dovolené v slovanskej reči vykonávať bohoslužby, zdala sa táto myšlienka skoro všetkým nová a smiešna, keďže Česi žiadali to, čo dosiaľ nikdy nežiadala žiadna krajina, keď prijala krst. Povstalo teda medzi prelátmi veľké šomranie (bolo totiž okrem iných prelátov 113 biskupov, ako vysvitá z aktov tohto koncilu, ktorý sa konal roku Pána 865 v meste Ríme), ale medzitým, čo sa podávali protidôvody, počuli všetci z neba hlas, vyznievajúci v tieto slová: „Každý nech chváli Pána atď. a každý jazyk nech ho vyznáva“. Keď týmto hlasom zastrašení v úžase všetci mlčali, najsvätejší pápež dal hneď Cyrilovi súhlas, aby Česi smeli pri bohoslužbách používať slovanský jazyk.“¹⁸

Ján Baltazár Magin, zdá sa, chápe cyrilometodský a svätoplukovský odkaz viac izolovane. A zatiaľ čo k tomu cyrilometodskému sa hrdo hlási (tituluje Metoda moravským arcibiskupom, ba dokonca spolu s Konštantínom ich vyzdvihuje ako apoštolov všetkých Slovanov), k osobe kráľa Svätopluka sa na prvý pohľad stavia nie celkom vyhranene. Dôvodom by mohol byť podobne ako u Martina Sentivániho pretlak oficiálneho uhorského historizmu nadviazaného na krajinský patriotizmus slovanskej šľachty. Za isté J. B. Magin pokladá, že jeho kráľovským sídlom bol Velehrad a vládol územiať Sarmátie, Panónie, Moravy, Čiech a iných Neverských krajov (tu nie je celkom jasné, ktoré krajiny má na mysli). Upozorňuje zároveň na skutočnosť, že názory dejepiscov sa rôznia ako v otázke Svätoplukovho pôvodu, tak aj pri opise jeho života, no najmä smrti. Nevie, ktorú z verzii autor považoval za pravdivú či aspoň pravdepodobnejšiu, pretože verný svojej „korektnosti“ sa neprikláňa ani k jednej z nich.¹⁹ V tejto súvislosti je však prvým, kto tu systematicky analyzuje a na základe argumentov buduje novú teóriu, ktorú ďalšia historiografia nazve pohostinskou či pohostinnou. Nepochybňuje fakt, že by Svätopluk vydal krajinu Maďarom, avšak nanovo interpretuje túto skutočnosť tak, že prijal Maďarov (cudzincov) ako vzácných hostí do svojej krajiny, ako prejav svojho milosrdenstva. Je vraj znakom ušľachtlosti a veľkosti jeho ducha, že taký nehodný dar ako je jeden kôň so sedlom a uzdou vôbec vzal a navyše zaň poskytol

Maďarom to najcennejšie, čo mal – svoju vlastnú zem.²⁰ Táto teória sa v budúcnosti takisto stane dôležitou súčasťou argumentačnej výbavy slovenských vzdelancov.

V tejto súvislosti treba ešte spomenúť leitmotív, ktorý sa tiahne celým spisom Jána Baltazára Magina, a tým je rovnosť národov v Uhorsku. Možno sa oprávnene domnievať, že mu išlo predovšetkým o rovnosť Slovákov a Maďarov. V skutočnosti prezentuje vo svojom diele až prekvapivo občiansky princíp – rovnosť jednotlivcov, občanov, príslušníkov *natio Hungarica* v rámci Uhorského kráľovstva bez rozdielu príslušnosti k tomu či onomu národu. Vrcholným vyjadrením tejto myšlienky, ktorá prestupuje kontinuitne celým spisom, je jeden z monológov priateľa Polifila.²¹ Časť Polifilovej úvahy sa až nápadne ponáša na reč Konštantína Filozofa, keď v Benátkach pred latinskými biskupmi a kňazmi odôvodňoval starosloviensku liturgiu slovami: „Či neprichádza dážď od Boha na všetkých rovnako? Či slnko nesvieti takisto na všetkých? Či hľadám nedýchame vo vzduchu všetci rovnako? Tak vy sa nehanbite len tri jazyky spomínať a ostatným národom a kmeňom prikazovať, aby boli slepé a hluché?“²² Zrejme tu treba hľadať aj Maginovu inšpiráciu pri presadzovaní rovnoprávnosti Slovákov a Maďarov v rámci uhorského národa, Uhorského kráľovstva.

Historikom, ktorý istým spôsobom uzatvára na predchádzajúcich stránkach analyzované približne storočné obdobie a zároveň otvára obdobie nasledujúce, postavené na celkom novom postoji k prameňom, je jezuita Samuel Timon (1675–1736), ktorý býva označovaný aj za zakladateľa modernej kritickej uhorskej historiografie. Novým prvkom v Timonovom prístupe k písaniu dejín, ktorý uplatňoval už v diele *Imago antiquae Hungariae*²³ z roku 1733, je vynikajúca znalosť originálnych písomných prameňov – kronikárskeho i diplomatického pramenného materiálu a tiež kritický náhľad na dokumenty a sekundárnu literatúru ako zdroj informácií.

Svätým Cyrilovi a Metodovi, ktorých nazýva apoštolmi Slovanov (*Sclavorum Apostolis*), venuje celú samostatnú kapitolu svojej

20 Ján Baltazár Magina Obrana, s. 118: „Ja však hovorím, že za to treba Svätopluka zahrnúť najväčšou chválou. Pod strechu pripustiť neznámym cudzincov, akí nám bývajú zväčša podozriví, je zriedkavý skutok milosrdenstva. Svätopluk láskavo prijal do svojho pohostinstva Kusida a jeho druhov, cudzích ľudí, hoci mu neboli nikdy ani len z najmenšieho chýru známi. Uveriť úprimne slovám toho, ktorého si nikdy nevidel, ani si ho dlhším rozhovorom nepreskúmal, je žiarivým znakom ducha ušľachtilého a bez úkladov. [...] Neopovrhnuť darom, ktorý je pod tvoju dôstojnosť, ba ešte odplatiť sa zaň čo najstrednejšie, ukazuje na veľkodušnosť Xerxovu, ktorý s vlúdnu tvárou pohliadol na sedliaka, čo mu podal vody dlaňou, alebo na úprimnú láskavosť toho galského panovníka, ktorý za repu od akéhosi dedičana bohato zaplatil. Svätopluk za jedného koňa, vyzdobeného uzdou a sedlom, dal Maďarom do daru najdužnejšie a najúrodnejšie polia a najvýhodnejšie sídliská. Pochťi posla viac, ako vyžadujú jeho zásluhy, ba zahrnúť ho aj darmi, je znakom kráľovskej dôstojnosti. Svätopluk prepustil od seba Kusida, obsypaného darmi čo najčestnejšie. Čo je tu teda, čo by malo hanbou zaliať tvár Svätoplukovu alebo našu? Iba ak by sa to zdalo malo klásť za vinu, tomuto neobyčajne privetivému, zdvorilému a vlúdnu kráľovi, že najprv bol oklamán úskočnosťou Maďarov, potom olúpený o svoje kráľovstvo násilným prepadom nepriateľským a to napriek platným dohodám a ujednaniam. Takto by však bolo možno chválami velebiť Judáša Iškariotského, ktorý zradným bozkom zapredal Krista Židom a samého nášho Spasiteľa by bolo zas možno karhať [...]“

21 Ján Baltazár Magina Obrana, s. 110–112: „[...] kto by uprel našim Slovanom, ak mu len rozum slúži, meno uhorského národa? Či sa okrem toho nerodí uhorský Slovan a Maďar u nás pod tým istým nebom? Iste. A nebude ten i onen príslušníkom toho istého národa? Ak je národ podľa Festa Gramatika druh ľudí, ktorí sa narodili na spoločnej zemi: Ako sa nemajú nazývať naši Slovania, narodení v Uhorsku, Uhrami? [...] A preto, keďže novovekí Slovania, bývalí v Uhorsku, sa tam nielen narodili, ale naozaj tam žijú ako jeho praobyvatelia, nemohol by nikto Slovanom upierať meno Uhrov, iba ak by nemal rozum.“

22 Žitije Konstantína, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, kap. 16, s. 105–110.

23 Samuel TIMON, *Imago antiquae Hungariae repraesentans terras, adventus & res gestas gentis Hunnicæ, Cassoviae 1733*, s. 409. Niekoľko vybraných kapitol diela vyšlo aj v slovenskom preklade: *Samuela Timona Obraz starého Uhorska. Imago antiquae Hungariae: výber*, ed. Jozef Šimončič – Ján Milan Dubovský, Cambridge (Ontario) 1991, s. 74.

18 Ján Baltazár Magina Obrana, s. 99–100.

19 Rôzne pohľady na postavu Svätopluka, ako ich spracoval Ján Baltazár Magin podľa jemu dostupnej literatúry pozri: Ján Baltazár Magina Obrana, s. 112–114.

knihy a má o nich pomerne presné informácie. Boli vraj národnosťou Gréci, odchovanci cisárskej školy. Poslal ich byzantský cisár Michal k moravskému kniežaťu Radislavovi (Rastislavovi), ktorý si želal mať takých mužov na svojom dvore. Kresťanským príkazom začali najprv vyučovať Slovanov na Morave a potom aj v Panónii, kde sa po roku 866 tiež začalo so zriaďovaním svätých a posvätných inštitúcií.²⁴ Podobným spôsobom na inom mieste značne rozširuje územné pôsobenie Cyrila s Metodom nielen na Moravu a Čechy, ale i na Panóniu a Ilýriu, čím (a čo bolo iste účelom) do sféry ich vplyvu zahrnul i nitrianskych Slovákov: „No títo muži neboli učiteľmi jedine Moravanov a Čechov, ako sa niektorí domnievajú, ale aj Panónov a Ilýrov.“²⁵ Takisto pri menovaní Metoda za arcibiskupa (niekedy ho spomína ako arcibiskupa moravského, častejšie panónskeho), opierajúc sa o list pápeža Jána VIII. Karolmanovi, lokalizuje Metodovu jurisdikciu tak, že mal spravovať cirkevné záležitosti ako Moravanov, tak i s nimi susediacich Slovákov.²⁶ So svätým Cyrilom a Metodom spája predovšetkým zavedenie slovanskej liturgie, ktorú si podobne ako u Jána Baltazára Magina (hoci ten túto udalosť lokalizuje na územie Čiech) vyžiadal ľud, impulz k jej zavedeniu mal teda prísť „zdola“: „Lud, ktorý pri posvätných úkonoch používal radšej svoj domáci jazyk než latinský či nemecký, sa hneď potom prihlásil k slovanským učiteľom.“²⁷ Pomerne veľký priestor venuje S. Timon obhajobe slovanskej liturgie u pápeža v Ríme a bojom so salcburskými kňazmi, ktorí chrániaci si priestor svojej dávnej jurisdikcie obviňovali Cyrila s Metodom z rúhania sa. Veľkú časť tejto pasáže stavia na znalosti pápežskej korešpondencie s veľkomoravskými panovníkmi. V tomto období i Matej Bej sa zmieňuje o svätom Konštantíni-Cyriľovi ako vynálezcovi písmen staroslovienskej abecedy, no Samuel Timon túto informáciu rozšíril jednak o charakteristiku jazyka, ktorého vyjadrením sa toto písmo stalo, a do ktorého boli preložené i liturgické knihy a evanjelium, a rovnako o zoznam národov, ktoré ho vraj pri grékokatolíckej bohoslužbe používajú až do Timonových čias: „Cyril či Konštantín, ako ho menuje pápež Ján VIII., vynašiel písmená, ktoré nazývajú glagolskými. Pri bohoslužbách ich používajú slovanské národy: Moskovčania, Vlasi, Rusi, Srbi (Rascii) a iní ľudia, ktorí si uctievajú Boha v gréckom ríte. No jazyk, do ktorého Cyril preložil posvätné knihy z gréčtiny, je taký záhadný a nezvyčajný, že dnes ho žiaden Slovak nemôže úplne pochopiť, pretože niekedy niektoré slovo znie po grécky. A tak tí, čo chcú ľuďom vykladať význam slov tohto jazyka, učia sa práve tak ako my latinčinu alebo gréčtinu.“²⁸ Poukazuje tak zrejme na skutočnosť, že slávenie bohoslužieb v slovanskom jazyku pretrvalo kontinuálne od 9. storočia až do jeho čias a slovanský jazyk (teda aj slovenčina) je vhodný nielen na takýto účel, ale aj ako sprostredkovateľ tajomstiev Písma Svätého. Je zaujímavé, že napriek svojmu rehoľnému povolaniu spochybnil, že by dôvodom schválenia mohol byť tajomný hlas z neba prednášajúci slová posledného zo žalmov *Omnis spiritus laudet Dominum*, tak ako prečítal u moravského historika Jána Juraja Stredovia. Jeho predchodcovia tento príbeh v rôznych obmenách a zasadený do rôznych prostredí s vďačnosťou citovali a odkazovali tak na božský rozmer celej udalosti. Môžeme sa len domnievať, že Samuel Timon týmto

spochybnením chcel snáď upozorniť na prirodzené užívanie a potrebu slovenčiny (v zastúpení neurčitého slovanského jazyka za čias Konštantína a Metoda) v cirkevnej i liturgickej sfére. Na záver Samuel Timon už len pridáva citát z Rímskeho kalendára ku dňu 9. marca, podľa ktorého v ten deň je „na Morave sviatok svätých biskupov Cyrila a Metoda, ktorí získali pre vieru v Krista mnohé národy v tých krajoch spolu s ich kráľmi“.²⁹

V roku 1744 sa životy svätých apoštolov dostali aj do zbierky *Acta Sanctorum Hungariae*, čím sa reflexia ich tradície dostala na novú celouhorskú úroveň. I v ďalších storočiach bolo však jej povedomie predsa len oveľa viac zviazané so slovenskou a všeobecne slovanskými časťami uhorského kráľovstva až sa po vzniku samostatnej Slovenskej republiky stala jednou z jej štátotvorných ideí.

Pramene

Danieli Sinapiae-Hořčička st. Neo-forum Latino-Slavonicum. Nový trh latinsko-slovenský, ed. et transl. Jozef Minárik, Bratislava 1988.

Epistolae, ed. Lubomír Emil Havlík, in: MMFH III, Brno 1969, s. 137–278.

Chronica Poloniae maioris, ed. Brygida Kürbis, Monumenta Poloniae Historica Nova Series 8, Warszawa 1970.

Jána Baltazára Magina Obrana slávnej župy Trenčianskej a mesta tohože mena, ed. Vincenc Sedlák – Gašpar Sedlák, Martin 2002.

Samuela Timona Obraz starého Uhorska. Imago antiquae Hungariae: výber, ed. Jozef Šimončič – Ján Milan Dubovský, Cambridge (Ontario) 1991.

Žitije Konstantina, ed. Radoslav Večerka, in: MMFH II, Brno 1967, s. 57–115.

24 *Samuela Timona Obraz*, s. 288.

25 *Tamtéž*, s. 290: „Atque hi viri doctores fuerunt non modo Moravorum & Bohemorum, ut nonnulli existimant, sed Pannoniorum atque Illyricorum.“

26 *Tamtéž*, s. 294: „Fuit igitur Methadius primo Pannoniae Archiepiscopus declaratus, ita tamen, ut etia apud Moravos, eis que vicinis Sclavos sacra curaret.“

27 *Tamtéž*, s. 288: „Subinde plebs, quam in divinis rebus magis delectabat vernacula, quam Latina, aut Germanica lingua, Sclavis praeceptoribus se addixit.“

28 *Tamtéž*, s. 290.

29 *Tamtéž*, s. 303.

VÍDEŇSKÁ CYRILOMETODĚJSKÁ KÁZÁNÍ 18. STOLETÍ

Michaela Soleiman pour Hashemi

The article deals with the topic of Viennese preachings on Sts. Cyril and Methodius written in German (see studies and articles by B. Zlámal, 1938, A. Mais, 1957/58, M. Kopecký, 1965, M. Hashemi, 2010 and V. Mañas, 2013). These preachings were devoted to Moravians living in Vienna on the occasion of the Feast of Sts. Cyril and Methodius in St. Michael's Church in Vienna, which took place in 1708–1783.

Upon describing the topic, the author presents the recent discovery of 70 above mentioned (printed) preachings on Cyril and Methodius: B. Zlámal and M. Kopecký knew 29 texts from the 1st half of the 18th century available in the Czech Nákel Collection; A. Mais worked with 58 texts from various funds in Vienna, V. Mañas described the nine homilies in the Moravian Library in Brno from the 18th century (four remaining texts are still missing – from 1709, 1711, 1713 and 1714). The greatest collection of homilies (60) was found (by the author of the present study) in the monastic library of Klosterneuburg. In respect to Czech funds, the monastic library in Rajhrad is a significant fund of rare texts, which may also be found in the collections of the Capuchin Order in Prague.

The author briefly specifies the inter-textual connections among texts (based on comparison with previous research). Various historiographic sources quoted in the preachings are partly false, in fact those quotations are mostly taken from *Sacra Moraviae historia sive Vita SS. Cyrilli et Methudii* (1710, written by a Czech Catholic priest Jan Jiří Středovský), including the historical and pseudo-historical motives of Cyril and Methodius's lives, and the type of Baroque Slavism (taken from Středovský's *Mercurius Moraviae memorabilis*, 1705).

In their texts, the authors of the homilies (mostly preachers originally from Moravia) defended the Slavic nation using, for example, the etymology of the word "Slava" (glory), and promoted re-Catholization (using mostly the three works by Středovský). The author also further develops and specifies the differences among various texts, based on previous research.

Key words: Viennese preachings on Sts. Cyril and Methodius written in German (printed 1708–1783), the collection in the Klosterneuburg monastic library, Jan Jiří Středovský, *Sacra Moraviae historia sive Vita SS. Cyrilli et Methudii*, *Mercurius Moraviae memorabilis*, *Rubinus Moraviae*, Baroque Slavism

Klíčová slova: vídeňská cyrilometodějská kázání v německém jazyce (tisk 1708–1783), sbírka kázání z knihovny kláštera Klosterneuburg, Jan Jiří Středovský, *Sacra Moraviae historia sive Vita SS. Cyrilli et Methudii*, *Mercurius Moraviae memorabilis*, *Rubinus Moraviae*, barokní slavismus

Svým příspěvkem bych ráda upozornila na fenomén vídeňských cyrilometodějských německy psaných kázání. Jsem přesvědčena o tom, že užití slova fenomén je na místě (ve významu výjimečnosti jevu), neboť cyrilometodějská kázání byla ve Vídni proslovená v rámci jarních slavností 75krát,¹ a to každoročně od roku 1708² až do roku 1783. Především, že prozatím jsem dohledala jejich tisky v různých knihovních fondech v počtu 70 kázání. Nutno však začít popořádku – nejprve literaturou předmětu.

Dosavadní bádání o tématu

Cyrlometodějská německy psaná kázání charakterizoval v českém prostředí v 1. polovině 20. století jako první teolog

(olomoucký profesor) Bohumil Zlámal (1919–1984) už ve své studii z konce 30. let 20. století.³ O těchto kázáních pojednal na základě tzv. nákelského konvolutu (z kostelní knihovny v Nákle u Olomouce), který mj. obsahoval právě soubor 29 cyrilometodějských panegyrických textů z let 1708–1744.⁴ B. Zlámal rozkryl i širší kulturní kontext cyrilometodějských oslav a v této souvislosti také zdůraznil, že kázání byla proslovená pro moravské krajany ve svatomichalském kostele ve Vídni.

Další český badatel, který tematiku cyrilometodějských kázání zmiňuje, byl pozdější profesor MU v Brně Milan Kopecký (1925–2006), a to opět na základě nákelského sborníku, který mu B. Zlámal v 60. letech 20. století zapůjčil. Jejich krátkou (dvoustránkovou) charakteristiku zařadil do své širěji zaměřené (materiálově nasycené) studii o cyrilometodějské tradici ve starší

1 Adolf MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, Wien 1957/1958, s. 93–122. Za zaslání tohoto textu děkuji Mgr. Tomáši Parmovi, Ph.D. z olomoucké univerzity. Zpřesňuji zde proto svůj předpoklad o nejméně 74 proslovených vídeňských cyrilometodějských textech, který jsem publikovala v budějovickém sborníku z r. 2010 (viz zde závěrečný seznam literatury).

2 Hypotézu o iniciování těchto oslav olomouckým (a trevírským) biskupem Karlem Josefem Lotrinským vyslovil Tomáš PARMA, *Cyrlometodějský kult v prostředí olomouckých biskupů raného novověku*, Olomouc 2013, s. 53.

3 Bohumil ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje*, Olomouc 1938.

4 Kázání zde obsažená neobsahovala tedy co do počtu souvislou časovou řadu.

české literatuře.⁵ V uvedené studii Kopecký, ve shodě se Zlámalou (s odkazem na práce historika B. Šidu z 30. let⁶), uvedl, že cyrilometodějské slavnosti trvaly ve Vídni až do r. 1782,⁷ a proto vyslovil pochopitelnou hypotézu, že tato kázání lze jistě doložit i pro 2. polovinu 18. století, jejich bibliografické údaje ani žádné charakteristiky však nepřinesl.

Na výše citované badatele jsem se pokusila navázat sondami do materiálu textů kázání, převážně 2. poloviny 18. století, které oba zmínění neznali. Tato studie vyšla v českobudějovickém sborníku v r. 2010⁸ (před dvěma lety jsem však zatím měla k dispozici jen o něco více než polovinu zmiňovaného homiletického materiálu, konkrétně 37 kázání).

Ve vztahu k zahraničnímu bádání, nejprve slovanskému, jmenovitě bulharskému (které pokládám, a to i vzhledem k jeho delší kontinuální badatelské tradici s registrací zahraničních cyrilometodějských položek, v této oblasti za prestižní) nutno konstatovat, že už v cyrilometodějské bibliografii G. A. Ilinského z r. 1934 je citováno několik takových německých cyrilometodějských kázání.⁹ Konkrétně Ilinský uvádí pět kázání z let 1708–1744.

Pokud jde o další zahraniční bádání o cyrilometodějských textech, primárně se jistě nabízí rakouské, v rámci něhož přinesl zásadní studii v r. 1958 Adolf Mais. V této souvislosti uvádím, že linie českého a rakouského bádání nebyla dříve (do r. 2013) řádně sjednocena. Ve svém již zmíněném výzkumu (s výsledkem z roku 2010) jsem totiž navazovala na studie Zlámalovy a Kopeckého, aniž bych tehdy byla s Maisovou vídeňskou studií seznámena (stejně tak ji neznal při psaní svých cyrilometodějských příspěvků M. Kopecký).¹⁰ Mais zase neměl žádné povědomí o studii Zlámalové, navazoval na starší rakouské bádání a především na svůj vlastní výzkum.

Mais přitom popsal charakter cyrilometodějských slavností podrobně (včetně jejich hudební, výtvarné a ekonomické stránky) a komplexně, ale i jeho zjištění o vídeňských kázáních je možné a nutné doplňovat, precizovat i korigovat. A. Mais v souvislosti se zmiňovanými slavnostmi – na základě studia vídeňských diáří – nejenom že uvedl, že se konaly až do r. 1783, ale navíc pořídil úplný soupis těchto svátků (včetně celebrantů mší a autorů kázání). K dispozici přitom měl 58 kázání¹¹ (z celko-

vých 75) z různých vídeňských klášterních fondů řádu. Je patrné, že Mais¹² neznal fondy klášterní knihovny Klosterneuburgu, která velmi bohatou sbírku (v různých konvolutech) cyrilometodějských textů poskytuje.

Co se týče dalšího rakouského pramenného bádání, tak ještě zdůrazňuji, že tzv. Welzigův katalog obsahuje pouze neúplnou bibliografii zmiňovaných kázání.¹³

Proto jsem se pokusila dohledat zbývající německy psané cyrilometodějské texty 18. století (vydané ve Vídni), disponovat tedy pokud možno úplným materiálem, aby bylo možné pracovat s jeho celkem. Ztráta náčelského sborníku v totalitní době¹⁴ vedla k heuristice v různých domácích¹⁵ a rakouských fondech, naposledy i v již zmíněné klášterní knihovně města Klosterneuburg u Vídně. Materiálovým výsledkem takového výzkumu se pak stal zřejmě dosud nejúplnější seznam cyrilometodějských textů, jejichž největší – z hlediska uložení v knihovních fondech – počet (celkem 60 textů, nepočítaje v to texty vyskytující se v různých konvolutech opakovaně) obsahuje právě již zmíněná klášterní rakouská knihovna.¹⁶

Ve svatomechalském vídeňském kostele byla tedy tato kázání vesměs proslovena, a to před posluchači spjatými s Moravou (ať už původem či současným místem pobytu), prestižními kazateli různých řádů,¹⁷ z velké části barnabitů, jimž kostel sv. Michala z hlediska primičních kázání náležel.

Základní charakteristika textů

Cyrlometodějská misie je přirozeně základním tématem zmíněných textů, jak o tom svědčí často už jejich názvy, využívané v meritorním textu opakovaně, nezřídka i v závěrečné modlitbě (poetice homiletického textu odpovídající), i údaje tzv. obsahového titulního listu. Na něm jsou oba věrozvěstové

5 Milan KOPECKÝ, *Cyrlometodějská tradice v starší české literatuře*, in: Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu, Praha 1965, s. 567–586 (o cyrilometodějských kázáních na s. 580–581). Později analogicky TYŽ, *Literatura v době baroka*, in: Tomáš Kubiček (vyd.), *Literární Morava*, Brno 2002, s. 69–71.

6 M. KOPECKÝ, *Cyrlometodějská tradice v starší české literatuře*, s. 585 (pozn. 50).

7 Ve skutečnosti však jarní cyrilometodějské slavnosti trvaly dle Adolfa MAISE, *Das mährische Nationalfest in Wien*, např. s. 122, na základě jeho zjištění ve vídeňských diářích ještě o rok déle (až do roku 1783), přičemž je z r. 1783 známo jméno kazatele (ne celebranta), jímž byl brněnský farář P. J. Seyfferdt (toto jeho kázání existuje např. v rajhradských fondech). V r. 1784 byl cyrilometodějský svátek připomenut už mimo slavnosti (26.12.); srov. A. MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, s. 111.

8 Michaela SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Sondy do cyrilometodějské německy psané barokní homiletiky*, in: Marie Janečková – Jarmila Alexová – Věra Pospíšilová a kol. (vyd.), *Slovesné baroko ve středoevropském prostoru*, Praha 2010, s. 217–227.

9 Srov. B. ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje*, s. 3.

10 A. Mais (stejně jako B. Zlámal a M. Kopeckého, 1965 i 2002) naopak cituje Vladimír MAŇAS, *Cyrlometodějské oslavy ve Vídni (1708–1783): pozapomenutá reprezentace Moravy v sídelním městě monarchie*, *Vlastivědný věstník moravský*, Brno 2013, s. 132–139, která se svou komplexností zaměření Maisovu příspěvku podobá. Za zaslání studie ještě před jejím zveřejněním autorka V. Maňasovi děkuje.

11 Nad Maisův seznam (tj. kázání, která uvedl plným titulem na základě své heuristiky na s. 111–122) jsem dohledala navíc kázání z r. 1712 (Antonia Magerla), 1718 (Carla Junga), 1719 (Antonia Kramera), 1722 (Johanna Sartoriho), 1723 (Dominica Seelhammera), 1732 (Sigismunda Jurmanowitze), 1744 (Maximiliana Wadla), 1745 (Franciscuse Holtzera) a 1752 (Engelberta a Matre Dei). Pouze poslední uvedený text nebyl součástí tzv. náčelského konvolutu.

12 K rozdílu mezi údaji Maisa a Zlámalu zde uvádím kázání z r. 1712. Titulní list (kázání z fondů Klosterneuburg, sign. K, Bk II, 633.67) jednoznačně potvrzuje, že kazatelem roku 1712 byl A. Magerl. B. ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje*, např. s. 11, s tímto kázáním (obsaženým v náčelském sborníku) též pracoval; dle vídeňských diáří byl však kazatelem r. 1712 August Radelmaier; srov. A. MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, s. 106; takové kázání však nebylo žádným z badatelů nalezeno, navíc cyrilometodějské slavnosti se konaly pouze jednou za rok. Otázkou dalších zjištění zůstává mj. rok 1713 (také toto kázání nebylo prozatím žádným z výše zmíněných badatelů objeveno); ve vídeňských diářích (A. MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, s. 107) není jméno kazatele toho roku (ani celebranta) uvedeno.

13 Werner WELZIG, *Lobrede*, Wien 1989, s. 665 (rejstřík). Welzigova pracovní skupina neuvádí katalogizační údaje kázání z let 1709, 1710, 1711–1712, 1714 a texty z let 1769, 1771, 1777, 1778, 1780–1782 (rokem 1780 je však katalog ukončen); v uvedeném katalogu nejsou také zahrnuty všechny signatury výskytu (pochopitelně vůbec ne české prostředí; navíc i signatury ÖNB, tak především rozmanitost signatur klášterní knihovny v Klosterneuburgu).

14 Tuto skutečnost mi potvrdil z autopsie bývalý pracovník kostelní správy přímo v místě bývalého uložení sborníku (Náklo u Olomouce). O hledání sborníku jsem požádala olomoucké kolegy různého typu badatelů, ale i přes jejich úsilí (konkrétně Mgr. H. Suchánkové z knihovny olomouckého centra Aletti a Mgr. Š. Kohouta ze Státního okresního archivu v Olomouci, který mj. připravil archivaci Zlámalovy pozůstalosti), nebyl dosud uvedený konvolut nalezen.

15 Z hlediska domácích fondů se objevuje (přirozeně) vyšší výskyt uložení vídeňských cyrilometodějských kázání na Moravě. (Strahovská knihovna chrání 6 vídeňských cyrilometodějských kázání; z hlediska tzv. absolutního výskytu se v domácím prostředí jeví zatím „nejvýznamnější“ nálež kázání A. Strobla z r. 1769, a to v pražské Kapucínské provinční knihovně; v rakouských fondech se toto kázání nachází ve fondu barnabitů, srov. závěrečný seznam literatury.)

16 Vyslovuji zde hypotézu o tom, že shromáždění takové sbírky inicioval nejspíš Bertold (tehdejší probošt augustiniánského kláštera Klosterneuburgu), který celebroul o vídeňských slavnostech mši v r. 1752, případně P. Baumgartner, autor kázání z r. 1762 (chórsta stejného augustiniánského kláštera), či R. Parth, autor cyrilometodějského textu z r. 1767 (kazatel v Klosterneuburgu).

17 Na fakt pečlivého výběru kazatelů upozorňuje M. KOPECKÝ, *Literatura v době baroka*, s. 69, s poukazem na zápisky Jana Františka Josefa Rivoly, probošta křižovníků na Pöltnerberku u Znojma (nyní Znojmo – Hradiště), známého jako autor *Slováře českého*. Rivola položil základ tamní klášterní knihovně.

pojmenování nejčastěji jako apoštolé, andělé, pastýři a patroni.¹⁸ V meritorním textu se v jejich souvislosti pracuje zpravidla s biblickou metaforou světla pokřesťení, ale např. i se symbolikou mraků a úrodného deště (křesťanské – v podání kazatelů ahistoricky katolické – víry, věrozhvěsty přinesené, a úrodného zavlažujícího deště víry).¹⁹

Z dalších možných přístupů ke zkoumání tématu se nabízejí intertextuální vazby kázání. Zopakujme proto nejprve, že převažujícím pramenným zdrojem cyrilometodějské motiviky se stal spis *Sacra Moraviae historia sive Vita SS. Cyrilli et Methudii* (1710)²⁰ katolického kněze Jana Jiřího Středovského (1679–1713), s hlavní myšlenkou přenesení kontinuity cyrilometodějské mise z Velehradu do Prahy.²¹ Vazba na dílo Středovského nemůže být z časových důvodů obsažena přirozeně v kázáních do r. 1710, a v materiálu po polovině 18. století nacházíme odkazů na Středovského dílo v průměru méně.²²

Jak jsem už také ve své dřívější studii uvedla, v německy psaných cyrilometodějských kázáních jsou dále citovány nejrůznější prameny, zpravidla historiografického zaměření,²³ a to převážně v souvislosti s historií Moravy, pojatou jako kulturně významnou (v kazatelských hyperbolách dokonce kvůli výsledku cyrilometodějské mise vůbec jako nejvýznamnější). Ze spisů barokního období jmenujme především *Epitome historica rerum Bohemicarum* (1677) a *Miscellanea historica Regni Bohemiae* Bohuslava Balbína, *Mars Moravicus* (1677) Tomáše Pešiny z Čechorodu, citovaný zejména zpravidla v souvislosti s udatností Moravanů či *Prodrumus Moravographiae* (1663) téhož autora, využívaný nejspíše (podobně jako pasáže ze spisu *Miscellanea* B. Balbína) v souvislosti s biblickým topos požeňnané sladké země,²⁴ a dále Středovského spis *Rubinus Moraviae* (1712), vzhledem k tématu Jana Sarkandra, jako obětujícího se pro katolickou víru (symbolicky tedy krvavého rubínu). Sarkandr je přitom pojat už jako téměř světec a jeho motiv se často objevuje ve spojení

s protireformační ideou.²⁵ Ze starších historiografických spisů nacházíme v analyzovaných textech přirozeně nejčastější odkazy k Hájkově kronice.²⁶

Zjištění o četnosti autorských odkazů²⁷ je zřejmě však nutno precizovat v tom smyslu, že jejich rozmanitost je do jisté míry pouze zdánlivá, protože tyto spisy autoři citují právě na základě Středovského textu, a vzhledem k tehdejšímu pojetí citací na to upozorňují jen zřídka.²⁸

Takzvaný barokní slavismus a nacionalismus

Ve vztahu k dílu Středovského si dovoluji nyní precizovat také svou charakteristiku tzv. barokního slavismu i nacionalismu.²⁹ Je pochopitelné, že motivy barokního slavismu se v cyrilometodějských textech přímo více nabízejí (na rozdíl od jiných textů o světcích českého prostředí), a to v souladu s historickými realitami, tedy faktem, že cyrilometodějská mise znamenala christianizaci nejen Moravy, ale i dalších zemí, především slovanských. Tehdejší studium jen menší části nalezených textů mě však dovedlo pouze ke zjištění, že se kazatelé při zdůraznění christianizačního významu cyrilometodějské mise a jejich aktérů zaměřují především na výčty slovanských zemí, někdy i výběrové, a to s větší či menší oporou o Středovského text, případně i bez jeho znalosti. Nutno doplnit, že motivy slovanských zemí, které cyrilometodějská mise ovlivnila, jsou frekvenčně dostatečně zastoupeny v celé řadě textů. Ve výčtech se zpravidla vždy objevují země Koruny české (akcentována je Morava), Bulharsko a Chorvatsko, početnější výčty obsahují konkretizace na další jihoslovanské země (Istrie, Dalmácii, Slovinsko, Srbsko a Bosnu),³⁰ a to opět nejspíš v návaznosti na Středovského, jak to nacházíme už na titulním listu jeho spisu *Sacra Moraviae Historia*.³¹

Po dalších sondách do materiálu – tentokrát k poetice textů jsem zjistila, a to se už dostávám k tématu tzv. barokního nacionalismu, že téma Moravy se navíc profiluje jako jedno z témat základních, a to nejen ve spojení s cyrilometodějskou misí. Existují totiž

18 Např. svatí apoštolé (Pius Manzador, 1750; Nicolaus Spenger, 1761; Adalbert Strobl, 1765; Arnoldus Zailenthal, 1766); moravští apoštolé (Carolus Fridrich, 1760); dobří pastýři (např. Adalbert Strobl, 1769, Augustus Kameniczky, 1770); zemští patroni (Jacobus Mazzoli, 1764). Už jen na titulním listu se objevuje vždy pojmenování několik, např. u právě zmíněného Zailenthala: svatí apoštolé a zemští patroni.

19 Srov. C. Fridrich, 1760 (předposlední list jeho kázání).

20 Tento spis uvádějí všichni citovaní badatelé. Text bollandistů (*Acta sanctorum*, 1668, k 9. březnu) citují kazatelé vídeňských cyrilometodějských textů ojedinele, konečně pro cyrilometodějské téma bollandisté neposkytovali tak bohatou motivickou „zásobárnu“, jako text Středovského, který však na ně sám odkazuje.

21 Viz též B. ZLÁMAL, J. J. Středovský, připravovaný strojopisný sborník ke 260. výročí Středovského úmrtí, 1973, in: Zemský archiv Opava, pobočka Olomouc, Zlámalova pozůstalost, s. 54–57, č. 762. Ve stejném kartonu se též nachází Zlámalův text zárodku monografie o J. J. Středovském.

22 Středovského zmíněný text je v marginálních autorských poznámkách uváděn především v souvislosti s ideou vítězství křesťanství nad pohanstvím, symbolizovaným pohanskými bůžky (zvláště na určité kapitoly 1. knihy Středovského spisu *Sacra Moraviae historia*); často však v kázáních takový odkaz chybí. Jmenován je přitom zejména Perun (v Brně na Špilberku; především z 5. kap. 1. knihy Středovského); Rade-gast (v různých podobách jména, též např. Radigost; na Radhošti, 6. kap. uvedeného spisu); Vitislav (na Velehradě; 7. kap. u Středovského) a Krásopaní (slovanská pohanská Venuše, 8. kap. 1. knihy Středovského spisu). Nutno doplnit, že jejich motiviku zase Středovský převzal z díla Hirschmentzelova, na které sám odkazuje. Uvedené se stalo konečně i tématem výtvarné stránky textů, jak o tom svědčí kázání z l. 1773, 1779 a 1780, viz A. MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, s. 100. Druhé vy-skytující se vyobrazení cyrilometodějských kázání je spjato s mariánským tématem. Domácí cyrilometodějskou literaturu vůbec nevyužívají (neznají? a rozhodně necitují) nejen kazatelé do r. 1710, ale také např. kazatelé posledních let 1782 a 1783 (Karl Teigel a Prosper Seyffert).

23 Srov. též M. KOPECKÝ, *Cyrilometodějská tradice v starší české literatuře*, především s. 576.

24 Srov. M. SOLEIMAN POUR HASHEMI, *On the Concept of Homeland in Older, particularly Baroque Literature*, Praha 2008, s. 136 (bez vazby na cyrilometodějská kázání).

25 Typické např. pro kazatele Gregora Fritze (1725), Antonia (1728), Antona Schmidta (1748), Augusta Kameniczkého (1770; stavícího též Sarkandra vedle Nepomuka). O osobnosti G. FRITZE a jeho dvou kázáních též V. MAŇAS, *Cyrilometodějské oslavy ve Vídni*, s. 135.

26 Např. v kázání M. Wadla (1744) citujícího Hájku v souvislosti s lety 868 a 908. Zmínka o Ludmile (k r. 868) však Hájkovu textu neodpovídá, zatímco motiv osobnosti sv. Václava se v Hájkově kronice (k r. 908) nachází.

27 Srov. M. SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Sondy do cyrilometodějské německy psané barokní homiletiky*, s. 219.

28 Výjimkou je např. již opakovaně zmiňovaný kazatel G. Fritz, který odkazuje v souvislosti s poražením pohanských bůžků díky cyrilometodějské misii jak na Balbína, tak na Středovského.

29 Srov. též M. SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Sondy do cyrilometodějské německy psané barokní homiletiky*, s. 220; barokní slavismus a nacionalismus reflektovali dříve jak B. ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje*, s. 3, v terminologii „národně uvědomovací prvky“; tak M. KOPECKÝ, *Cyrilometodějská tradice v starší české literatuře*, s. 580, synonymicky jako „uvědomovací a obranný charakter kázání“.

30 Nejpočetnější výčet zemí, které cyrilometodějská mise zasáhla, jsem dosud našla v kázání Donata Uberlakera, 1726. Jeví se, že Uberlaker cituje též největší množství historiografických spisů české i moravské provenience, mimo již uvedené i tzv. *Kristiánovu legendu*, Pontana a Crugeria.

31 Středovského výčet zemí je vyčerpávající; ještě širší výčet v zastoupení dobových názvů zemí, které cyrilometodějská mise údajně zasáhla (věrozhvěstově se stali údajně jejich patrony) včetně např. Pomořan, Korutan (lat. Carinthia), Moldavie, Litvy, Livonska, Sibiře, Novgorodska, Ukrajiny, Rusínska a Čerkeska etc. existuje ve Středovského spise *Mercurius Moraviae memorabilis* (tisk 1705, zde 2. kap.). O spise *Mercurius* vznikla pečlivá deskripce v článku obsaženém ve strojopisném sborníku na počest Středovského (1972) z pera P. K. GOLDMANN, Zemský archiv Opava, pobočka Olomouc, Zlámalova pozůstalost, s. 50–54, č. 762. K identifikaci zeměpisných dobových názvů uvádím alespoň ty dnes méně časté: Mingrelie (Mengrelie): region na území dnešní západní Gruzie a jihovýchodní Abcházie, podle národa Mengrellů; Circassia: Čerkesko; Triballia: území na pomezí Srbska a Bulharska (podle thráckého kmene Triballů). Za pomoc autorka děkuje doc. Luboru Kysučanovi, Ph.D. z Univerzity Palackého Olomouc.

texty začínající apoteózou Moravy (např. u Antonia a Resurrectione z r. 1728 a A. Zieglera z r. 1730) či končící modlitbou k ní (např. v kázání Zangerlově z r. 1754). Lásku Moravě vyslovil snad nejvýrazněji autor z premonstrátského louckého kláštera Sebastian Felsenec-ker (s odvoláním se na Středověkého spis *Sacra Moraviae historia*, 1. kapitola 1. knihy), který, jak se zatím jeví, se od ostatních kazatelů takovým způsobem odlišuje nejvýrazněji, a to i pojmenováním moravského národa – Nation už na titulním listě, zatímco ostatní kazatelé se na rozdíl od něho povětšinou obrací k zemskému společenství – *Landgenossenschaft*, a přirozeně prosperitu Moravy postulují „v rámci dědičných krajín rakouského domu“.

Téma vřelého vztahu k Moravě profloval cíleně i kazatel Carl Fridrich, a to i motickou vazbou na významnost měst Brna a Olomouce. Motiv Brna bývá, i v jiných cyrilometodějských kázáních, spojován s hrdinnou obranou města proti Švédům (1645), a to v návaznosti na téma mariánské úcty.³²

S barokním nacionalismem i slavismem souvisí také opakující se motiv dobového etymologického výkladu slova „Slovan“ (*Slaw*) jako „čest“³³ či „sláva“³⁴ (*Ehre; Gloria*) ve zvýrazněném a aktualizovaném tématu formulovaném polemicky ve vztahu k výkladu „Sclav“, tedy otrok.³⁵ Jako drobný příspěvek k tematice si nyní dovoluji uvést skutečnost, že se tato myšlenka objevuje nejen v návaznosti na dílo Středověkého *Sacra Moraviae historia*, ale i na *Mercurius Moraviae memorabilis*.³⁶ Tento Středověkého spis totiž obsahoval ve vztahu ke slovanskému národu a jeho jazyku některé motivy analogické Balbínově tzv. *Obraně*,³⁷ ob- sažené však i v jiných (vytištěných) Balbínových spisech. Právě zkoumaná cyrilometodějská kázání jsou vhodným důkazem po- měrně známého faktu, že Středověkého *Mercurius* působil jako

32 K tématu mariánské (mikulovské) obrazu A. MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, s. 103 o kázání z r. 1728 (Antonia a Resurrectione); V. MAŇAS, *Cyri- lometodějské oslavy ve Vídni*, s. 136, podrobněji, a to o kázání z r. 1717 (A. Magerla), v němž je zřejmě skutečně jmenováno největší množství míst mariánské úcty. Do- dávám, že téma zázračného mariánské obrazu je v kázáních časté, vyskytuje se např. i u A. Kameniczkého (zmiňuje v této souvislosti Brno, Olomouc a jeho univerzitu i svůj premonstrátský klášter v Hradisku u Olomouce), který doslova ukazuje na pu- tovní mariánský brněnský obraz v motickém spojení s evangelistou Lukášem, jemuž bylo tradicí připisováno namalování originálu jako vyobrazení P. Marie. O jubilejních brněnských oslavách (i v souvislosti s mariánským obrazem) srov. Miloš SLÁDEK, *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitost- ných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, Praha 2005, s. 368–372, pře- devším ve vztahu k Dubraviovu kázání (ne však cyrilometodějskému), přenesenému v Brně (kromě mj. německého textu C. Fridricha, viz M. SLÁDEK, *Svět je podvodný verbíř*, s. 370; autora z vídeňských slavností taktéž známého).

33 Např. u kazatele Clementa Fischera (1724), opět však v návaznosti na spis Stře- dověkého „[...] Marcomanen [...] oder sogenannten Slawen, sage Slawen, nicht Scla- ven [...], dann das Wort Slawen denen mähren zur grösseren Ehre gereicht“. Srov. též B. ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje*, s. 16; M. KOPECKÝ, *Cyri- lometodějská tradice v starší české literatuře*, s. 580 (převzato).

34 K tématu Slovan = sláva, srov. též Albert PRAŽÁK, *Národ se bránil*, Praha 1945, s. 95; a to mimo tzv. vídeňská kázání, ale ve spojení se Středověkého jazykovou obranou v jeho spise *Mercurius*; o něm viz dále v ústředním textu. A. Pražák sou- časně uvádí dalších 9 autorů, v jejichž textech se etymologie Slavus – sláva – slova vyskytuje. V rámci cyrilometodějských kázání na takové pojetí upozornil v souvislosti s cyrilometodějským kázáním Adalberta Zieglera (r. 1730; odkaz na Středověkého spis v tomto textovém místě kazatel neuvádí) již B. ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cy- rila a Metoděje*, s. 15; M. KOPECKÝ, *Cyri- lometodějská tradice v starší české literatu- ře*, s. 580 (převzato). Dle současného etymologického výkladu slovo „sláva“ souvisí s praslovanským slovesem „slout“; etymologie slova „Slovan“ nebyla dosud pevně vložena, hypoteticky má snad vazbu na slovo „svoboda“. Srov. Ivan LUTTERER, *Stručný etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1968, s. 441–442; srov. též M. SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Barokní slavismus v německy psaných cyri- lometodějských textech*, Sborník na počest Paisije Chilendarského, Plovdiv 2013, v tisku.

35 Podoba „Sclavini“ je dle Jiřího REJZKA, *Český etymologický slovník*, 2001, s. 583 doložena ve středověké latině 6. stol. Z tohoto pohledu barokní etymologie (v užití slov Slav a Sclav) odrážela de facto dichotomii možností svobodně (slavně, čestně) promluvit a nesmět rokovat. Srov. též M. SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Barokní sla- vismus*, Plovdiv 2013.

36 Spis cituje např. P. Manzador ve svém kázání (z r. 1742 na předposlední stránce), a to ve spojení s vypálením velehradského kláštera husity vedenými Žižkou (ve sku- tečnosti šlo o moravské husity).

37 Pod názvem *Rozprava krátká, ale pravdivá* vydal naposledy M. KOPECKÝ, Praha 1988.

jazyková obrana výrazněji než zmíněný Balbínův text,³⁸ přesněji řečeno, měl rozhodně až do vydání Balbínovy *Obrany* (1775) širší dosah.

Každopádně uvedené motivy s sebou nesou obrannou tenden- ci a funkci tzv. barokního nacionalismu a slavismu plní. Takové uvažování nás vede také k otázce autorství textů, s předchozím tématem spojených.

Autorství

V tomto kontextu alespoň stručně zopakujeme, že někteří z ka- zatelů se za Moravany v textu prohlašovali (tedy považovali), u jiných se o jejich moravském místě působení dozvídáme z rám- cových částí jejich kázání, konkrétně z titulního listu. Vypočítá- me-li takové přiznané Moravanství z hlediska vytištěných kázá- ní v jejich chronologické řadě, patřili by sem, po již zmíněných znojenském S. Felsenecovi (1715) a brněnském K. Fridrichovi (1760), taktéž brněnský Nepomucenus Dupeni (1768, ze zábr- dovického kláštera, něm. Obrowitz), hradištský Bernardus Kame- niczký (1770) a opět brněnský Prosper Seyfferdt, patřící svým působením do farnosti sv. Tomáše (1783), což však neznamená, že s Moravou nebyli v různých fázích svého působení spojeni i jiní kazatelé analyzovaných textů.³⁹

Dodejme v této souvislosti ještě, že z prostředí Čech pocházel nesporně v době proslovení svého kázání pražský Franciscus Böhm (1721). Rozmanitější teritoriální obrázek tehdejších půso- bišť moravského a českého prostředí nám pak poskytují cele- branti – zastoupena je např. Louka u Znojma (premonstrátský klášter, 1715), dále Litoměřice (1740), opět Brno (1747, sva- topetrská katedrála), Hlučín (1749), Oldřiš (Ullersdorf, 1775) a Praha osobností hraběte Althana (1718–1720),⁴⁰ který tedy cyrilometodějské slavnosti celebraval dokonce třikrát.

Především vzhledem k uvedeným autorům můžeme tedy ještě dále proflovat téma barokního vlastenectví. V daném případě ho cha- rakterizujeme přirozeně jako teritoriálně chápané, autoři pocházející z Moravy a zde působící, jsou vespolečnosti německými kazateli v morav- ském prostředí, přičemž jejich dosud nalezený autorský kontext se jeví pouze jako německý (výjimečně i latinský). Moravský nacionalis- mus a jeho existence či neexistence, souvisí přirozeně s rozdílem mezi rodilými, a v Rakousku působícími, Rakušany a autory s Mora- vou nějak spjatými, ať už rodištěm nebo dlouholetým působištem.

Pokud jde o řádově hledisko kázání, vazbu na řady barnabitů, kte- ré veškeré námi uvedené předchozí bádání konstatuje,⁴¹ jsme již zmínili. Vztah k velehradským cisterciákům (kteří tradici cyri- lometodějské pěstovali)⁴² profloval B. Zlámál mj. konstatováním, že

38 Srov. Josef HRABÁK a kol., *Dějiny české literatury I*, Praha 1959, s. 465.

39 Zjištění by platilo např. i pro kazatele J. Levina, který též působil ve Velkém Hlo- hově, srov. V. MAŇAS, *Cyri- lometodějské oslavy ve Vídni*, s. 135.

40 Hrabě Michal Fridrich Althan (v r. 1720 uvedený už jako kardinál, pozdější ne- polský místokrál) byl mj. známější svými zásluhami o svatořečení Jan Nepomuckého. Srov. Vít VLNAS, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993, s. 111. Osobnost hraběte Althana jako de facto možného „kariérního konkurenta“ kardinála Schratte- nbacha zmiňuje v návaznosti na studii M. Zemka (požůstalost, Zemský archiv Opava, pobočka Olomouc) V. MAŇAS, *Cyri- lometodějské oslavy ve Vídni*, s. 135.

41 Srov. B. ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje*, např. s. 4 (pozn. 5), který však pracuje s termínem pavlání (přesněji by patřilo barnabitě, srov. zde pozn. 45). O podílu barnabitů na cyrilometodějských oslavách pojednává podrobněji A. MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, např. s. 96, a to včetně iniciativy regenschorihó kostela sv. Michala, kterým byl M. Spatzierer (vlastně Prochaska).

42 Význam cisterciáků vzhledem k cyrilometodějské úctě zmiňuje např. M. Wadl (1744), a to s odkazem na Středověkého spis *Mercurius*.

se zasloužili o svěcení svátku sv. Cyrila a Metoděje po celé Moravě a Slezsku na den 9. března, především Kristián Hirschmentzel (autor *Manuscripti Velehradensis*, 1667).⁴³

Sděleme zde nyní pouze to, že nejznámějším autorem řady cyrilometodějských kázání byl bezesporu Pius Manzador (napsal hned tři cyrilometodějská kázání, mj. též např. kázání nepomucenské),⁴⁴ uváděný na titulních listech kázání také jako člen řádu barnabitů (tedy Congr. Cler. Reg. S. Pauli).⁴⁵ Více textů však vykazují i jiní prestižní kazatelé svých řádů, např. jezuita Franz Brean. Jistým překvapením v rámci autorského kontextu je např. Liborius od sv. Barbory, vzhledem k jeho překladům kazatelských textů z francouzštiny.⁴⁶

Řádové profily by se tak mohly jistě stát i dalším možným přístupem k tématu. Zmíněná vídeňská kázání představují každopádně velký materiálový potenciál nejen pro teology, historiky, ale i historiky umění a literární historiky. Pomáhají totiž rozkrývat často velmi spleťtité a zajímavé filiace předloh (intertextuální vazby),⁴⁷ např. textů Středovského na konkrétní Balbínova či Pešinova díla. Podrobný popis poetiky jednotlivých autorů a specifika cyrilometodějských vídeňských kázání vyniknou konečně lépe v komparaci s kontextem česky psaných cyrilometodějských textů, existujících převážně, na rozdíl od textů německy psaných, v postilografických souborech.

Prameny⁴⁸

ANTONIUS a Resurrectione, *Domini, Josue, und Caleb...*, 1728, K, Bk II 633.19 Adl. 5 (K, Bk II 633.92 Adl. 16).

Philippus BAUMGARTNER, *Lob und Dankred denen heiligen Cyrillo und Methudio...*, 1762, ÖNB Wien, 300.133-B.1, Adl. 17 (K, Bk II 633.48 Adl. 15).

Nepomucenus DUPENI, *Funzig-jähriges Lob und Dankbezeignuss...*, 1758, ÖNB Wien, 300.133-B.1, Adl. 15 (ÖNB Wien, 300.132-B. Adl. 16, K, Bk II 633.63 Adl. 7, MZK Brno, ST2-0742.656).

43 K. Hirschmentzel je v kázáních např. zajímavě zmíněn v tzv. falešné etymologii původu jména Brno spojené se jménem Peruna (např. u kazatele A. Magerla, 1717).

44 Autory nepomucenských kázání jsou též např. J. Mazzioli (1777) a I. Wurz (1778), jak o tom svědčí jejich texty obsažené v *Katalog der Barnabiten, Gesammte Predigten*, An. 7745, s. 361–380 a 399–424.

45 V textech o terminologii řádů dochází ke spojení barnabita = pavlín či paulán = pavlín. Ve skutečnosti jde však o tři řády: barnabitů (Canon. Cler. Reg. S. Pauli), paulánů (Ordo minorum) a pavlínů (Ordo fratrum S. Pauli Primi Eremitae).

46 K zajímavému autorskému kontextu Ignáze Wurze (autora cyrilometodějského kázání z r. 1772) srov. M. SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Sondy do cyrilometodějské německy psané barokní homiletiky*, s. 221, 227 (pozn. 40).

47 V této souvislosti si zaslouží pozornosti fakt, že poslední autor cyrilometodějských textů z r. 1783, (brněnský) P. Seyffert v případě cyrilometodějských reálií neodkazuje na spis Středovského, ale na text *Calendaria ecclesiae universae Josephi Assemani* (1755), konkrétně jako *Jos. Assemani in Calend. Univer. (3 t., p. 40)*, který obsahuje cyrilometodějskou tematiku na ploše 422 stran. V tomto spise J. Assemani dílo J. J. Středovského (*Sacra Moraviae historia*) též cituje, stejně jako např. S. Pavlovského (zaslouživšího se mj. o rozvoj cyrilometodějské úcty v Olomouci), B. Balbína a T. Pešiny. Rozdíl mezi pojetím cyrilometodějské tematiky Assemaniho a Středovského si jistě také zaslouží samostatnou studii.

48 Zkratky označují uložení tisků, se kterými jsem pracovala (v závorce jsou uvedena další nalezená uložení tisků): K – Stiftsbibliothek Klosterneuburg (Rakousko); MZK – Moravská zemská knihovna, Brno, MZK R – fondy rajhradského benediktinského kláštera; SK – Strahovská knihovna; ÖNB – Österreichische Nationalbibliothek, Vídeň; VK – Vědecká knihovna v Olomouci; S – Bibliothek des Schottenstiftes Wien. Navíc uvádím plnými názvy: *Katalog der Barnabiten, Gesammte Predigten* a *Kapucinská provinční knihovna v Praze*.

ENGELBERTUS a Matre Dei, *Zwey [...] stehende Cherubim...*, 1752, K, Bk II 633.22 Adl. 8 (K, Bk II 633.98 Adl. 2, MZK ZK-0000.747, přív. 20).

Sebastian FELSENECKER, *Die In der Tugend Erwisene [...], Zweyer Nahmhafften Männern...*, 1715, MZK Brno, ST2-0007.571, přív. 2 (K, Bk II 633.21; K, Bk II 633.48 Adl. 4).

Clemens FISCHER, *Zwey Flügel...*, 1724, K, Bk II 633.45 Adl. 16.

Carolus FRIDRICH, *Die zwey Heilige...*, 1760, K, Bk II 633.63 Adl. 9 (SK 18.86)

Gregor FRITZ, *Vor Zeiten und jetzande...*, 1725, MZK Brno, ST2-0007.571, přív. 5 (ÖNB Wien, 221.450-B. Adl.5, ÖNB 221.570-B. Adl. 22, K, Bk II 633. 13 Adl. 4).

Franciscus HOLTZER, *Lob und Danck-Red...*, 1745, K, Bk II 633.34 Adl. 9.

Carolus JUNG, *Nobile Par Fratrum...*, 1718, K, Bk II 633.67 Adl. 7.

Sigismund JURMANOWITZ, *Heiliger, Heiliger Cyrillus, und Methudius...*, 1732, K, Bk II 633.19 Adl. 8 (SK, HK VIII 5/34).

Bernardus KAMENICZKY, *Wahre Einigkeit...*, 1770, VK Olomouc, 33.518 (MZK Brno R-Z. II. bb., přív. 2 a 3, SK, BR III 49/4).

Antonius KRAMER, *Zwey grosse Lichter...*, 1719, K, Bk II 633.21 Adl. 2.

Johannes LEVIN von ROTHE, *Cyrillus und Methudius, zwey Kirchen-Lehrer...*, 1716, K, Bk II 633.48 Adl. 4 (MZK Brno ST2-0007.571, přív. 3).

LIBORIUS a S. Barbara, *Feyerliches Bezeugnuss...*, 1743, MZK Brno, ST2-0742.655, přív. 1 (ÖNB Wien, 300.132-B. Adl. 17, ÖNB Wien, 293.307-B. Adl. 12, K, Bk II 633.76 Adl. 3).

Antonius MAGERL, *Moyses und Aaron Methudius...*, 1712, K, Bk II, 633.67.

Antonius MAGERL, *Cyrillus und Methudius...*, 1717, MZK Brno, ST2-0007.571, přív. 4 (K, Bk II 633.19 Adl. 10, K, Bk II 633.48 Adl. 16).

Pius MANZADOR, *Lob und Rede... Cyrilli und Methudii...*, 1742, K, Bk II 633.45 Adl. 18.

Pius MANZADOR, *Lob und Rede [...] zwey Heiligen Aposteln...*, 1750, K, Bk II 633.34 Adl. 12 (SK 601.251).

Jacobus MAZZIOLI, *Lob und Rede auf die Heiligen...*, 1764, ÖNB Wien, 300.133-B.1, Adl. 16 (K, Bk II 633.80 Adl. 11; VK 38.574, SK, BR III 50/6, *Katalog der Barnabiten, Gesammte Predigten*, An. 7745, s. 1–26).

Raymund PARTH, *Lob und Rede auf die Heiligen Apostel...*, 1767, MZK Brno, ST2- 0007.571, přív. 8 (K, Bk II 633.80 Adl. 14, SK 18.868, SK, BR III 49/6).

Johann SARTORI, *Die verbrüderete Abgötterey...*, 1722, K, Bk II 633.21 Adl. 1 (VK Olomouc 38.562).

Dominicius SEELHAMMER, *Cyrrillus und Methudius...*, 1723, VK Olomouc, 42.766 (ÖNB Wien, 234.229–B. Adl. 8, K, Bk II 633.45 Adl. 13, K, Bk II 633.92 Adl. 19).

Prosper SEYFFERDT, *Die Pflichten einer Glaubensheerde...*, 1783, MZK Brno R, Z. II. bb., přív. 15.

Anton SCHMIDT, *Rede...*, 1748, MZK Brno, ST2–0007.571, přív. 6 (VK Olomouc, 33.520; 33.544, K, Bk II 633.13 Adl. 5).

Adalbert STROBL, *Lobrede auf die Heiligen Apostel...*, 1765, MZK Brno, ST2–0622.479 (MZK Brno, ST2–742.655, přív. 1., VK Olomouc, 33.546, K, Bk II 633.80 Adl. 12, K, Bk II 633.97 Adl. 4, Katalog der Barnabiten, Gesamte Predigten, An. 7745, s. 27–56).

Adalbert STROBL, *Lobrede auf die guten Hirten...*, 1769, Kapucínská provinční knihovna v Praze. (Katalog der Barnabiten, Gesamte Predigten, An. 7745, s. 27–56).

Nikolaus SPENGER, *Die hohe Schul...*, 1761, MZK Brno, ST2–0742.657 (ÖNB Wien, 293.525–B. Adl. 9; K, Bk II 633.63 Adl. 10).

Jan Jiří STŘEDOVSKÝ, *Sacra Moraviae historia sive Vita SS. Cyrilli et Methudii...*, 1710, Ústřední knihovna FF MU Brno, S 876.

Karl TEIGEL, *Lobrede auf die heiligen Erzbischöfe Cyrillus und Methodius...*, 1782, MZK Brno R, Z. II. bb., přív. 12.

Donat UBERLAKER, *Zwey Mährische Engel...*, 1726, ÖNB Wien, 221.566–B. Adl. 8 (ÖNB Wien, 221.570–B. Adl. 23, K, Bk II 633.45 Adl. 14).

Maximilian WADL, *Zwey von Gott gesandte Engeln...*, 1744, ÖNB Wien, 300.132–B. Adl. 18 (K, Bk II 633.45 Adl. 19).

Ignaz WURZ, *Lobrede auf die Heiligen Cyrillus und Methudius...*, 1772, MZK Brno, ST2–0727.292 (ÖNB Wien, 221.991–B, K, Bk II 633.102 Adl. 9, S–11. Concio Collect. Adl. 2, Katalog der Barnabiten, Gesamte Predigten, An. 7745, s. 57–80).

Arnold ZALENTHAL, *Lobrede auf die Heiligen Apostel...*, 1766, MZK Brno, ST2–0727.293 (ÖNB Wien, 221.569–B. Adl. 34, K, Bk II 633.80 Adl. 13, K, Bk II 633.97 Adl. 3, S–10. Concio Collect. Adl. 6; Katalog der Barnabiten, Gesamte Predigten, An. 7745, s. 371–394).

Lorenz ZANGERL, *Wunder-Werk Gottes...*, 1754, K, Bk II 633.22 Adl. 10 (SK Olomouc 18.86).

Adalbert ZIEGLER, *Starker Streit...*, 1730, K, Bk II 633.45 Adl. 15 (K, Bk II 633.92 Adl. 18).

Literatura

Josef HRABÁK a kol., *Dějiny české literatury I*, Praha 1959, s. 465.

Milan KOPECKÝ, *Cyrlometodějská tradice v starší české literatuře*, in: Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu. Spisy University J. E. Purkyně v Brně, Praha 1965, s. 567–586.

Milan KOPECKÝ, *Rozprava krátká, ale pravdivá*, Praha 1988.

Milan KOPECKÝ, *Literatura v době baroka*, in: Tomáš Kubiček (vyd.), *Literární Morava*, Brno 2002, s. 69–71.

Ivan LUTTERER, *Stručný etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1968, s. 441–442.

Adolf MAIS, *Das mährische Nationalfest in Wien*, Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 13, Wien 1957/1958.

Vladimír MAŇAS, *Cyrlometodějské oslavy ve Vídni (1708–1783): pozapomenutá reprezentace Moravy v sídelním městě monarchie*, *Vlastivědný věstník moravský* 65/2, Brno 2013, s. 132–139.

Tomáš PARMA, *Cyrlometodějský kult v prostředí olomouckých biskupů raného novověku*, in: Simona Jemelková a kol. (vyd.), *Mezi východem a západem. Svatý Cyril a Metoděj v kultuře českých zemí*, Olomouc 2013, s. 46–53.

Albert PRAŽÁK, *Národ se bránil*, Praha 1945, s. 95.

Jiří REJZEK, *Český etymologický slovník*, 2001, s. 583

Miloš SLÁDEK, *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, Praha 2005, s. 368–372.

Michaela SOLEIMAN POUR HASHEMI, *On the Concept of Homeland in Older, particularly Baroque Literature*, Praha: The Korean Association of Central, Eastern and Balkan Studies, 2008, s. 135–144.

Michaela SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Sondy do cyrlometodějské německy psané barokní homiletiky*, in: Marie Janečková – Jarmila Alexová – Věra Pospíšilová a kol. (vyd.), *Slovesné baroko ve středoevropském prostoru*, Praha 2010, s. 217–227.

Vít VLNAS, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993, s. 111.

Werner WELZIG, *Lobrede*, Wien 1989, s. 665.

Bohumil ZLÁMAL, *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje*, Zvláštní otisk z Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje, Olomouc, 1938.

Bohumil ZLÁMAL, *pozůstalost*, Zemský archiv Opava pobočka Olomouc, inv. čísla 762 (strojopisný sborník na počest J. J. Středovského; nedokončená monografie o J. J. Středovském).

Elektronické zdroje

Josephus Simonius ASSEMANUS, *Kalendaria ecclesiae universae in quibus tum ex vetustis, 1755* [online]. Internet Archive. Digital Library of Free Books, Movies, Music & Wayback Machine [cit. 18. 3. 2014]. Dostupné z: <http://archive.org/details/kalendariaeccle01assegoog>.

ŽIVOT METODĚJE A CYRILA V MENOLOGIU DEMETRIA TUPTALA

A několik poznámek k jeho Životu papeže Klimenta Římského

Francis J. Thomson

The first published Orthodox menologium is that which appeared at Kiev in four volumes between 1689 and 1705. It was compiled by Demetrius Tuptalo (1651–1709), a Ukrainian abbot who in 1701 was appointed metropolitan of Rostov. Demetrius, who had been tonsured at the age of seventeen, was renowned for his piety and in 1757 Empress Elizabeth authorized his canonization, indeed he was the sole East Slav to be canonized in the eighteenth century.

His menologium does not contain traditional vitae but new texts compiled by him on the basis of many sources, not only vitae but also secular works, and it is hardly coincidental that he did not give it the traditional title of 'Menologium' but simply 'Book of Lives of Saints'. His account of the two brothers is one of the entries for 11 March and is entitled "The Life and Labours of Our Blessed Fathers Methodius and Constantine, Called Cyril, Bishops of Moravia, Teachers of the Slavs". The very title indicates that his account is not entirely historically correct since Cyril was never a bishop. Beside the title is the gloss "abridged from various parchment menologia" and the principal source of his account is the Slavonic vita of Cyril, a copy of which was in a manuscript in his own collection. The manuscript also contains the vita of Methodius, which he consulted for details. Amongst his other Slavonic sources were the vitae of Cyril and Methodius found in printed editions of the synaxarium and his own vita of Pope Clement of Rome in his menologium for 25 November. He also consulted two Latin sources published by the Bollandists in their *Acta Sanctorum* under 9 March in 1668, viz the *Translatio corporis S. Clementis martyris* by Leo of Ostia and the *Legenda moravica*.

In the original vita of Cyril just over 60 % of the text consists of accounts of three debates on the faith which the saint had with Moslem Arabs, Jewish Khazars and Latin 'trilingual heretics', approximately 11 %, 37 % and 14 % of the text. In Demetrius' version the percentage is approximately the same but the distribution very different, viz 18 %, 42 % and 1,3 % respectively. It has often been remarked upon that Demetrius devotes remarkably little attention to Methodius' missionary activity after Cyril's death, which is clearly revealed by the fact that it only constitutes 1.2 % of the text. If the beginning of the vita prior to the first debate with the Arabs is considered separately these results are confirmed: common to both brothers 7.5 %, Methodius 12 % and Cyril 80.5 %. Thus Demetrius merely records that Methodius joined the army, was sent as an officer to a region near the Slavs, where he learned Slavonic, and after ten years retired to a monastery when the iconoclastic Emperor Theophilus began his persecution. On the other hand, he describes in detail how Cyril after a dream chose wisdom as his bride, went on to pursue his studies, enumerated in detail, became head of the household of a logothete, had access to the imperial palace but fled to a monastery when the logothete wanted him to marry his daughter.

It is clear that Demetrius' principal aim was not so much to give a historical account of the missionary work of the two brothers as, firstly, to provide a simple yet edifying defence of the Christian faith with respect to Islam and Judaism which the average reader could understand and, secondly, to give a picture of a truly Christian vocation, which was in many respects very similar to his own.

Key words: Cyril and Methodius, Demetrius (Dmitry) Tuptalo, 17–18th century Slav hagiography

Klíčová slova: Cyril a Metoděj, Demetrius Tuptalo, slovanská hagiografie 17.–18. století

Demetrius Daniel Tuptalo (1651–1709), mnišským jménem Demetrius, získal vzdělání na univerzitě v Kyjevě, a jeho následná literární díla bohatě dokazují, že se mu dostalo dobrého vzdělání. Vedle rodné ukrajinštiny a samozřejmě církevní slovanštiny ovládal i latinu, polštinu, němčinu a snad také trochu francouzštinu. Řečtinu kromě abecedy zřejmě neznal.¹ Roku 1684 se

Demetrius, který byl tehdy známým kazatelem a spisovatelem, stal oficiálním kazatelem v Jeskynním klášteře Zesnutí Panny Marie v Kyjevě a během čtrnácti dní po jeho vstupu do kláštera 23. dubna byl 6. května pověřen sepsáním sbírky životů svatých: Врѣмено мнѣ послѣшаніе писати жити стих маіа s.² Její první svazek, obsahující měsíce září až listopad, vyšel tiskem v klášterní tiskárně o pět a půl roku později, v září 1689, pod titulem:

¹ Ludmiła JANKOWSKA (sic), *Literaturno-bogoslovskoe nasledie svjatitelja Dimitrija Rostovskogo: vosprijatie iezuitskoj nauki XVI–XVII vv.*, Moskva 1994, s. 25–32; TÁŽ, *Maloizvestnye fakty pastyrskoj i literaturnoj dejatel'nosti svjatitelja Dimitrija Rostovskogo, k 1000-letiju Rostovskogo Uspenskogo sobora*. Naučnaja konferencija "Istorija i kul'tura Rostovskoj zemli", Rostov 1991, s. 39.

² Viz krátká verze tohoto diáře, Ilja Šljapkin (vyd.), *Sv. Dimitrij Rostovskij i jeho vremena (1651–1709 g.)*, Zapiski Istoriko-filologičeskogo fakul'teta Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta 24, Příloženija, Sankt-Peterburg 1891, s. 8.

Книга Житїи Стыхъ въ славоу Стыхъ въ славоу Стыи животворащїи Трцы Бга Хвалнамагу въ Стыи свой. На три Мцы Первыа, септѣврїи октѣврїи и новѣбрїи. [...].

Kromě *Životů*, které tvoří převážnou většinu položek, obsahuje sbírka také několik kázání pro konkrétní svátky, příběhy o zázracích svatých, vyprávění spojená s divotvornými ikonami, biblické příběhy (např. útěk svaté rodiny do Egypta), hagiografické texty jako přenesení ostatků svatých a další zbožná vypravování. Konec většiny dní uzavírají jména jiných svatých, také oslavovaných v ten den, uvedená malým písmem, často spolu se shrnutím, obvykle krátkým ale někdy podrobnějším, hlavních událostí jejich legend.

O tři a půl roku později, o Masopustu 1693, získal Demetrius důležitý západní zdroj – devatenáct svazků obsahujících prvních pět měsíců (leden až květen) *Acta Sanctorum*, vydávaných antverpskými Bollandisty v letech 1643–1688. Tisk Demetriova druhého svazku měsíců prosince až února započal o čtyři měsíce později 10. července, ale svazek vyšel teprve v únoru 1659, a je tedy zřejmé, že Demetrius opravoval své texty podle *Acta Sanctorum*. Třetí svazek od března do května se objevil v lednu 1700, pět let po druhém, přestože tentokrát zpoždění souviselo se skutečností, že autor byl nejméně třikrát převeden jako opat různých klášterů.³ Poslední čtvrtý svazek, který obsahuje červen až říjen, a který vyšel v Kyjevě o pět let později v září 1705, je třeba vnímat v souvislosti s takzvaným „třetím jihoslovanským vlivem“ na Rusko. S ohledem na negramotnost velké většiny ruského kněžstva Petr Veliký inicioval politiku dosazování kněží z Běloruska a Ukrajiny, které byly roku 1667 včleněny do Moskevského carství, jako biskupů ruských diecézí, z důvodů jejich mnohem lepšího vzdělání. Takto se Demetrius roku 1701 stal rostovským metropolitou a zde také 9. února 1705 dokončil svou práci na *Životech*, jak zaznamenal ve svém krátkém diáři: *Февр. ѿ житїа стыхъ августоу мцоу написаса довершенїа. Аминь. Слава Богу*,⁴ tj. dvacet let, devět měsíců a tři dny poté, co ji 6. května 1684 započal. Bylo to první a jediné slovanské menologium, které mělo vstupy pro každý den v roce (což platí i nadále), a na svou dobu to byl skutečně výjimečný počín.⁵

Nejdetailejší studii Demetriovy sbírky vypracoval arcikněz Aleksandr Derzhavin (1871–1963), který roku 1915, poté co dokončil své studium na teologické akademii v Kyjevě, získal grant k jejich studiu, a o třicet devět let později, 4. dubna 1954, předložil výsledek své práce teologické akademii v Moskvě jako záklád pro získání magisterského titulu v oboru teologie. Bohužel pouze dvě zkrácené verze jeho pětisvazkové disertace, z nichž dva svazky tvoří text a tři přílohy, vyšly tiskem, první v Moskvě roku 1976 a druhý pod stejným titulem v Kyjevě roku 2007. Na první pohled se může zdát, že tyto dvě edice obsahují stejný text, ve skutečnosti však nejenže jedna obsahuje pasáže, které ve druhé chybí, ale jsou zde i textové rozdíly mezi oběma

3 Když poslední číslo obsahující červenec – srpen vyšlo v Kyjevě roku 1705, Bollandisté v Antverpách publikovali již tři černovné svazky (1–6, 7–15, 16–19), a to v letech 1665–1701. Nic však nenavědčuje tomu, že by je Demetrius také použil pro svou práci.

4 I. ŠLJAPKIN (vyd.), *Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja*, s. 11.

5 Podle významného ruského literárního historika, Aleksandra Pypina (1833–1904): „Для своего времени это был труд единственный в своем роде, какого, без сомнения, не мог бы совершить никто из московских книжников [...]“; Aleksander PYPIN, *Istorija ruskoj literatury*, sv. I–IV, 2. vyd. S.-Peterburg 1902, viz sv. II, s. 390. Makariovo menologium samozřejmě obsahuje vstupy pro každý den, ale nejedná se o skutečné menologium v pravém slova smyslu, jak to vyjádřil největší ruský hagiolog Ivan, mnišským jménem Sergius, Spasský (1830–1904): „Макарий взя на себя труд под именем миней собрать всю духовную литературу своего времени [...]“; viz SERGIJ, *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, sv. I, 2, Vladimír 1901, viz sv. I, s. 264.

edicemi. Není tedy jisté, která verze zahrnuje původní text, a k oběma proto musí být přístupováno s opatrností.⁶

První svazek Demetriovy sbírky obsahuje seznam jmen šedesáti pěti citovaných autorů (DT, f. 4^r), z nichž je padesát pět Řeků, osm západních (Ambrož Milánský, Klement Římský, Řehoř Veliký, Řehoř Tourský, Jeroným, Lev Římský, Paulinus Milánský a Rufinus), jeden Bulhar (Euthymius, biskup, nikoli patriarcha (!) Tárnovský, *ѿитъ Терновскїи*) a jeden Rus, (Makarios, metropolita moskevský), který se může vztahovat jedině k jeho menologiu. Tento svazek také obsahuje seznam použitých děl (f. 5^r), který zahrnuje bibli, synaxář, mineu, raná martyriologia a pateriky, ale žádný z listů nezmiňuje pozdější západní autory a použitá díla. Vedle slovanských pramenů jako Makariovo menologium, ruské a ukrajinské kroniky včetně *Knihy nařízení*, *Степенная книга*, a *Kroniky kláštera sv. Trojice na ostrově Gustyň*,⁷ tištěného synaxáře a druhého vydání *Jeskynního paterikonu* (Kyjev 1678), bylo hlavním západním zdrojem, který Demetrius užíval pro první svazek, než získal *Acta Sanctorum* – první tištěné menologium sestavené kartuziánským mnichem Laurentiem Suriem (Lorenz Sauer, 1523–1580). To vyšlo v šesti svazcích v Kolíně v letech 1570–1575 pod dlouhým titulem začínajícím *De probatis Sanctorum historiis*. Jeho hlavním cílem nebylo nabídnout kritické edice, ale upravené latinské texty, které neobsahovaly smyšlené a zjevně ahistorické prvky, a jako takové je nutné je vnímat v protireformačním kontextu.⁸ Kromě dalších západních zdrojů Demetrius čerpal také z *Annales ecclesiastici* sestavených Caesarem Baroniem (1538–1607), poprvé vytištěných v Římě ve dvanácti svazcích v letech 1588–1607, z jeho kritické edice *Martyria Romana* poprvé vyšlé v Římě v roce 1586 a z díla *Żywoty Świątych* nejprve publikovaných v Krakově v roce 1579 polským jezuitou Piotrem Skargou (1536–1612), jehož verze se opírá o Suria.⁹ Ve skutečnosti Aleksandr Derzhavin dospěl k závěru, že Demetrius se nejen mnoho naučil a mnoho si vypůjčil od Skargy, ale že od něj převzal i metodu kompilace *Životů* svatých z různých pramenů, kterou si Demetrius díky svému literárnímu nadání osvojil:

„Он многому научился у знаменитого польского агиографа, многое у него заимствовал, что и сделало его Четьи-Минеи так мало похожими на древнеславянские и московские

6 Obě edice mají stejný název: Aleksandr DERŽAVIN, *Četii-Minei Svatitelja Dimitrija, mitropolita Rostovskogo, kak cerkovnoistoričeskij i literaturnyj pamjatnik*, Bogoslovskie trudy 15, s. 61–145; 16, s. 46–141, Kiev 1976 (1. vyd.) a 2007 (2. vyd.), s. 3–233. Disertace se nyní nachází v Ruské státní knihovně v Moskvě, fond 218, sbírka rukopisné sekce, № 1401–1402; také viz Antonio ČIVARDI, *Vlijanie Životov Świątych na Čet'i-Minei: kratkij obzor voprosa v naučnoj literature (1849–1994 gg.)*, *Germenevika drevnerusskoj literatury* 11, 2004, s. 384–386 a 390–391, který je zjevně jediným západním autorem, který k ní měl přístup; viz také Giovanna BROGI BERCOFF, *A proposito di Dimitrij Tuptalo, metropolita di Rostov*, *Europa Orientalis* 12, 1993, s. 49–51; a Andrije KRUMING, *Čet'i Minei svjatogo Dimitrija Rostovskogo: očerk istorii izdanija*, in: L. Jankowska (red.), *Svjatoj Dimitrij, mitropolit Rostovskij. Issledovanija i materialy*, *Filėvskie čtenija* 9, Moskva 1994, s. 42, pozn. 5.

7 *Letopis kláštera sv. Trojice (Gustynskaja letopis'*, Jurij V. Ančimjuk – S. V. Zavadskaja – Olga V. Novochatko – Andrej I. Pliguzov (ed.), in: *Polnoe sobranie russkich letopisej* 40, Sankt-Peterburg 2003, s. 7–152), která pokrývá období od Potopy do roku 1597, odvozuje svůj název od svatého mnicha Michaela Losytského, který opsál nejranější rukopis roku 1670. Protože se jedná o klášter, ve kterém Demetrius 23. května 1675 přijal svěcení, je jeho užití pravděpodobně nasnadě. O Demetriově čerpání ze slovanských kronik viz D. ABRAMOVIČ, *Litopisni džerela Čet'ich Minej Dmitira Rostovskogo*, *Naukovij zbirnik istoričnoi sekci Vseukrains'koj Akademii Nauk* za rok 1929, 32, 1929, s. 32–61.

8 O Demetriově užití Suriovy sbírky viz A. DERŽAVIN, *Četii-Minei Svatitelja Dimitrija*, 16, s. 66–70.

9 O Demetriově čerpání ze Skargova díla viz T. PAČOVŠ'KIJ, *Vidguki "Żywotow Świątych" P. Skargi v "Čet'ich-Minejach" Dmitra Tuptalenka*, *Zapiski Naukovogo tovaristva imeni T. G. Ševčenka* 155, 1937, s. 191–202; Libor JANKOWSKA, *Recepcja twórczości ks. Piotra Skargi SJ na Rusi – w spuściznie św. Dymitra z Rostowa i innych*, in: Ludwik Grzebień – Stanisław Obirek (red.), *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*, Kraków 15–17 lutego 1991 r., Kraków 1993, s. 93–111; A. ČIVARDI, *Vlijanie Životov Świątych na Čet'i-Minei*, s. 380–392.

сборники житий. Но эти уроки и заимствования он претворил в свои личные качества и окрасил чертами своего природного ума и писательского таланта. [...] Он дал не переводы, а пересказы житий и причем не по одному источнику, а по нескольким. Этим способом работы Святитель, полагаем, обязан Скарге, который также, после внимательного изучения источников, дал в своей книге пересказы житий, полные индивидуального почина.¹⁰

Demetrioým nejdůležitějším zdrojem bylo však bezpochyby obrovské Makariovo menologium se stovkami slovanských *Životů* a slovanských překladů řeckých *Životů*, v jejichž dvou ze tří verzí se *Život Cyrilův* nachází dvakrát, a to jak pro 14. října, tak pro 14. únor – viz verze známé jako Zesnutí a Carova¹¹ – zatímco *Život Metodějův* se nachází pouze jednou, a to ve verzi Zesnutí pro 6. duben.¹²

Kyjevské církevní autority měly značné potíže, získat pro Demetria verzi Makariova menologia, k čemuž potřebovali svolení moskevského patriarchy Joachima Savelova (1674–1690), fanatického odpůrce veškerých cizích vlivů. Ten byl zároveň velmi podezíravý, co se týkalo pravoslavní všech děl vytištěných v Kyjevě, kde byli učenci dobře obeznámeni s dobovými západními myšlenkami.¹³ Nakonec 4. března 1686, dva roky poté, co Demetrius započal práci na svém menologiu, Ivan Samojilovič, ukrajinský hejtman (1672–1687) musel napsat princí Vasiliji Golycynovi (1640–1714), který spravoval státní záležitosti v době regentství princezny Sofie (1682–1689, +1704), a požádat jej o zapůjčení alespoň měsíců září – prosinec, uchovávaných v kostele Zesnutí v moskevském Kremlu.¹⁴ Zatímco Demetrio vo vyprávění o dvou bratřích vyšlo roku 1700 ve třetím svazku jeho sbírky, není pravděpodobné, že by byl mohl použít říjnový nebo únorový text *Cyrilova života*, neboť v té době ještě nemohl obdržet šest svazků zasláných nejdříve na konci března 1686. Jeho dopis z 15. března určený patriarchovi Joachimovi zároveň dokazuje, že už dříve musel vrátit svazky pro září – listopad, a listopad – prosinec poslal zpět v tomtéž

10 Je zajímavé, že ani jedna ze dvou publikovaných zkrácených verzí Derzhavinovy disertace neobsahuje tuto pasáž, která je citována z A. ČIVARDI, *Vlivanje Žywtotův Świetych na Čet'i-Minei*, s. 387.

11 Říjnový text *Života Cyrilova* ve verzi Zesnutí byl vydán dvakrát, poprvé v Kirill i Mefođij. *Sobranie pamjatnikov, do dejatel'nosti svjatyh pervoučitel'ij i prosvetitel'ij slavjanskich plemen otosno s'os'čichsja*, sv. I–III, Čtenija v Imperatorskom Obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Universitete 1863–1873 (dále jen BKM), Osip Bodjanskij (ed.), sv. I, 1863, s. 130–156; a později v *Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem, Sankt-peterburg – Moskva 1868–1916* (dále jen VMČ), *Oktjabr' dni 4–18, 1874*, sl. 976–1010; únorový text byl také vydán v BKM, sv. I, 1863, s. 97–123. Ve stejné dva dny se nachází i v Carově verzi, z níž byl vydán pouze únor, BKM, sv. I, 1864, s. 328–355, ale v Sofiině verzi se nachází pouze jednou, a to 14. října, vyd. BKM, sv. I, 1864, s. 225–251. Tyto verze Makariova menologia jsou často, i když chybně, nazývány kopiemi, neboť nebyly opsány jedna od druhé a jejich obsahy se podstatně liší. Přestože Konstantin přijal jméno Cyril až při své tonzúře na smrtelném loži, autor této práce považuje za poněkud umělé soustavné použití jméno Konstantin ve všech odkazech předcházejících padesáti posledním dnům jeho života.

12 Text *Života Metodějova* ve verzi Zesnutí pro 6. duben byl také vydán dvakrát, poprvé v BKM, sv. II, 1865, s. 15–24, a později v VMČ, *Apr'el' dni 1–8, 1910*, sl. 268–282. Zda se vyskytoval také v Sofiině a Carské verzi není jisté, neboť jejich dubnová čísla se nepodařilo vypátrat.

13 Co se týče potíží s patriarchou, se kterými se musel potýkat Jeskynní klášter ve spojitosti se svými tištěnými díly v Kyjevě, viz Fedor TITOV, *Tipografija Kievo-Pečerskoj Lavry. Istoričeskij očerk*, sv. I. (1606–1616 g.g.), Kyjev 1916, s. 374–379. Pro krátký a vyvážený popis Joachima viz Viktor ZIBOROV, *Ioakim*, in: Dmitrij Bulanin et al. (red.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, sv. I–III, 4, Leningrad – S. Peterburg 1987–2012 (dále jen SKDR), sv. III, 2, 1993, s. 53–57. Původní myšlenka, že studoval na kyjevské koleji, viz Nikolaj PETROV, *Kievskaja Akademija vo vtoroj polovine XVII veka*, Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 2, s. 582–622; 3, s. 36–56, 201–256, 574–632, 1895, viz 2, s. 602, je stále uváděna, např. Zoja CHIŽNJAK, *Savelov*, in: Z. Chižnjak (red.), *Kievo-Mogiljansk'ka Akademija v imenach XVII–XVIII st.* Enciklopedične vidannja, Kiiv 2001, s. 469, ale z perspektivy Joachimovy averze k západním myšlenkám, které zjevně nikdy nestudoval, a proto jim také nerozuměl, byla správně označena za legendu, viz V. ZIBOROV, *Ioakim*, s. 54.

14 Hejtmanův dopis Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremena, s. 46–47, č. 5.

měsíci.¹⁵ Po Joachimově smrti roku 1690 se vztahy s Moskvou velmi zlepšily, a jeho následník, patriarcha Adrian (1690–1700), povzbudil Demetria v jeho práci a na konci roku 1690 nebo na začátku roku 1691 mu poslal svazek pro únor – březen. Demetrius mohl čerpat z únorového textu, přestože není pravděpodobné, že by tehdy pracoval na vstupu pro 11. květen, který se objevil roku 1700.

Mezi Demetrioými rukopisy byl i kodex z 2. poloviny 17. století nazvaný *Календарь или житія святыхъ*, který obsahuje na ff. 182'–198' *Život Cyrilův*, opsaný východoslovanským písařem z Chilandarského rukopisu.¹⁶ Zřejmě se jedná o kodex 444, viz svazek pro únor – duben chilandarského menologia, opsaného roku 1626 písařem Aberciem, neboť je to jediný rukopis v chilandarské sbírce, který obsahuje tento *Život*.¹⁷ Naznačuje tak, že kvůli potížím s Moskvou, Demetrius začal hledat jinde. *Календарь* také obsahuje *Život Metodějův* na ff. 249'–262', který však musel být opsán z textu ve verzi Zesnutí Makariova menologia pro 6. duben, neboť poznámka psaná kurzívou nad titulem uvádí: *из великои минеи четѣхъ преписано*,¹⁸ a naznačuje, že text byl opsán pro něj poté, co Demetrius získal přístup ke svazku pro měsíc duben. Mnohé poznámky psané Demetrioovou rukou k *Cyrilovu životu* ve sbírce *Календарь* dokazují, že ji použil,¹⁹ takže je velmi pravděpodobné, že sestavil své ličení obou bratřích mezi roky 1695, kdy se objevil svazek pro prosinec – únor, a rokem 1700, kdy byl publikován svazek s jeho vylíčením *Životů* obou bratřích.²⁰

Demetrius byl hagiologem, který studoval prameny, a poté jako hagiograf napsal svou vlastní verzi. Jeho menologium navždy

15 Viz jeho dopis *Epistoljarnoe nasledie Dimitrija Rostovskogo*, ed. Marina Fedotova, Moskva 2005, s. 122. Fakt, že zasláné svazky skutečně obsahovaly verzi Zesnutí, je znám nejen proto, že tato verze byla zmíněna Samojilovičem v jeho dopise ze 4. března 1686, ale také proto, že v lednu 1706 ve spojení s navrhovanou druhou revizí měsíců září – listopadu Demetrius napsal v dopise příteli, mnichu Theologovi: „И паки триехъ Великихъ Миней Четийъ отъ Соборной Московской Патриаршей церкви дадутъ ли?"; *Epistoljarnoe nasledie*, s. 83. Tvrzení, viz Andrej P. BOGDANOV, *Russkie patriarchy 1589–1700*, sv. I–II, Moskva 1999, s. 276–277, sv. II, že zasláná byla verze Carská, je mylné, zatímco náznak, že v této souvislosti došlo ke ztrátě jejich svazků pro březen – duben je zcela zavržen hodný, viz s. 277, č. 3: „Никоим образом не подозревая св. Димитрия со товарищами, должен отметить, что два тома Царского ВМЧ (за март и апрель) отсутствуют."

16 Rukopis nalezl Osip Bodjanskij (1803–1877), který vydal text *Života Cyrilova*: BKM, sv. III, 1873, s. 498–523. Jeho variace jsou zmíněny v *apparatus criticus* edice *Cyrilova života*, kterou vydal Petr LAVROV, *Materialy po istorii voznikovenija drevnejšej slavjanskij pis'mennosti*, Trudy slavjanskij komissii Akademii Nauk SSSR 1, MS 16, Leningrad 1930, s. 1–36, který také zvláště vydal některé písafovy interpolace, viz *tamtěž*, s. 23–27. Existuje nejméně jedna pozdější kopie textu, viz první dodatek tohoto článku.

17 Tento text viz *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*, ed. Frančišek Grivec – France Tomšič, Radovi Staroslavenskogo instituta 4, Zagreb 1960, s. 95–142; faksimile edice viz Č. RADOJČIČ, *Chilandarski rukopisi o postanku slovenske pismenosti*, Novi Sad 1963, s. 6–73. K rukopisu existuje obsáhlá literatura, viz nedávno Francis J. THOMSON, *The Slavonic Manuscripts on Mount Athos. Some Remarks about a Recent Catalogue*, *Analecta Bollandiana* 119, 2001, s. 140–143; Klimentina IVANOVA, *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica*, Sofija 2008, s. 144–145. Je pozoruhodné, že ani jeden rukopis chilandarské sbírky neobsahuje kopii *Života Metodějova*.

18 Tato poznámka nemohla být opsána z žádného ze dvou dalších verzí Makariova menologia, neboť jejich dubnové svazky nebyly nalezeny. Text *Metodějova života* nebyl vydán, ale srovnání faksimile jeho listu 249' v *Kliment Ochridski. S'brani s'činenija*, III, ed. Bonju Stojanov Angelov – Christo Kodov, Sofija 1973, s. 257, se stejnou pasáží ve VMČ, *Apr'el' dni 1–8, 1910*, sl. 268–269, ukazuje, že opisovač provedl pět záměrných změn, z nichž první dvě jsou stylištické, třetí gramatická a poslední dvě jsou opravy písafských chyb: 1. začátek *Въ благын и всемогын > Въ всемогити и благы*; 2. *помалоу > и помалоу*; 3. *аггын трестынымъ гласомъ > Агглы трыстыными гласы*; 4. *соупстае > ипостастуа*; 5. *цз > ѡцз*. V *Календарь или житія святыхъ*, nyní kodex 420 (dříve čísla 57 [1603] a 472) ve sbírkách Synodální topografie v Rus-kém státním archivu raných dokumentů v Moskvě viz I. ŠLJAPKIN (vyd.), *Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremena*, s. 288, č. 2; a Libor JANKOWSKA, „*Žitie i trudy*“ sv. *Mefodija i sv. Konstantina-Kirilla v Čet'ich-Minejach sv. Dimitrija Rostovskogo*, *Slavia Orientalis* 37, 1988, s. 181–183.

19 Pro edice některých jeho glos viz BKM, sv. III, 1873, s. 534; P. LAVROV, *Materialy*, s. 24–25; Libor JANKOWSKA, „*Žitie i trudy*“ sv. *Mefodija*, s. 182.

20 Jak poukazují Libor JANKOWSKA, „*Žitie i trudy*“ sv. *Mefodija*, s. 180nn a Nikolaj DILEVSKIJ, *Dimitrij Rostovskij*, in: Peter Dinekov (red. sv. I–II) – Liliana Graševa (red. sv. III–IV), *Kirilo-Metodievska enciklopedija*, sv. I–IV, Sofija 1985–2003 (dále jen KME), sv. IV, 2003, s. 677.

zůstane památkem jeho neuvěřitelné pracovitosti, jeho znalosti církevní slovanštiny a jeho literárního talentu. Nejedná se však o vědecké dílo, ale o dílo náboženské a literární, neboť jeho cílem, stejně jako cílem Suria a Skargy, bylo poučit a posílit věřící, a ne jako Bollandistů, vytvořit kritické edice. Jeho verze tak obsahují mnoho apokryfního materiálu. Dobrým příkladem je Demetrioovo vyprávění o popravě Jana Křtitele, které připadá na 29. srpen (DT, ff. 582^v–584^r). Když je stále ještě krvácející hlava Jana Křtitele přinesena na talíři Herodovi, Jan, **ІАКОЖЕ НѢЦІЪ ЗРѢВѢТВОУЮТЪ**, obviní Heroda z manželství s Herodiadou, manželkou jeho bratra. Vedle stojí poznámka: **Уетїа. Проло.** (f. 583^v), a toto je skutečně převzato od metropolity Řehoře Tsamblaka z kyjevské homilie na svátek Popravy Jana Křtitele, která se nachází jak v Makariově menologiu tak v synaxáři pro 29. srpen.²¹ Demetrius dále pokračuje líčením, jak Salome, Herodiadina dcera, která požádala o Janovu hlavu, zemřela, když v zimě překračovala zamrzlou řeku. Led se prolomil a ona se potopila až po krk a tančila ve vodě, tak jako předtím tančila na zemi, dokud voda opět nezamrzla a neodřala její hlavu. Vedle opět stojí poznámka **Нікифѣ, книга а, глава к** (DT, f. 584^r) jasná narážka na *Ecclesiasticae historiae libri xviii* Nikefora Kallista Xanthopoula.²²

Demetrioovy *Životy* zjevně nemají samostatnou hodnotu jako historické prameny, přestože v 18. a raném 19. století byly často citovány jako zdroj historických informací. Jako příklad zmíníme líčení životů Metoděje a Cyrila. Slavný ruský historik Nikolaj Karamzin (1766–1826) je roku 1817 uvádí ve svém vyprávění o Cyrilu a Metodějovi jako svůj zdroj informací, že obrátili na víru mnoho Chazarů, že je císař Michal III. poslal na Moravu, Konstantin započal svůj překlad Janova evangelia ještě v Konstantinopoli, že Rostislav uvítal oba bratry na Moravě, kde přeložili části bible a liturgii, papež Mikuláš IX. je povolal do Říma, ale zemřel před jejich příchodem, Hadrián II. schválil jejich práci, a oni tak sloužili slovanskou liturgii v Římě, kde Konstantin onemocněl, přijal mnišské roucho a jméno Cyril, zemřel a byl pohřben v kostele sv. Klimenta, zatímco Metoděj strávil mnoho času v Panonii a pořídil mnoho překladů z řečtiny.²³

Demetrioovo vyprávění o obou bratřích bylo vydáno roku 1700 ve třetím svazku jeho sbírky jako druhý zápis pro 11. květen, což je zároveň první dlouhé líčení životů obou bratří, které vyšlo tiskem (DT, ff. 409^r–419^v) a nese titul:

Житїе и троды прїбѣныхъ оцѣ нашихъ, Мефодїа и Кѡнстантина, нареченнаго Кїрїлла, епїкѡповѣ Моравскихъ, Ѹчителей славенскихъ.²⁴

Vyprávění následuje pět příloh tištěných malým písmem, z nichž první tři mají samostatné názvy. První a nejdelší, **В Козарьхъ** (DT, f. 419^{r-v}), nabízí náčrt dějin Chazarů a jiných stepních národů, který

21 Řehořova homilie se objevuje ve všech edicích synaxáře, např. Moskva 1774, sv. II, ff. 653^v–658^r, viz f. 656^v; makarijský text ještě nebyl vydán.

22 Nikeforovo vyprávění v jeho historii viz *Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae historiae libri xviii*, ed. Jean Paul Migne, Patrologia Graeca 145, 2. vyd. Paris 1904, sl. 691–694. Pro další příklady Demetrioova užití apokryf viz Mychajlo VOZNIJAK, *Istorija ukrains'koj literaturi*, sv. II., Zagal'na biblioteka prosviti 4, L'viv 1921, s. 348–350.

23 Viz Nikolaj KARAMZIN, *Istorija gosudarstva rossijskogo*, sv. I, Sanktpeterburg 1842, Prímečanija, s. 66–67, č. 261.

24 Ohledně důvodů Demetrioovy volby 11. května pro slavení památky obou bratří viz 2. dodatek tohoto článku. První vstup pro 11. květen Demetrioovy kolekce je *Život Mokia Byzantského* (DT, ff. 407^r–409^v). Kromě toho, že se objevuje v mnoha přetiscích Demetrioovy sbírky, většinu textu jeho vyprávění o Metoději a Cyrilovi vydal s výjimkou dodatků a dvou dalších pasáží také Neofit Benin Rílský (c.1790/3–1881), **Νεόφυτος Ριλλιώτης, Χριστομαφία σλαβονικων γλωσσων. Χριστομαθια της σλαβονικης γλωσσων ερανισθεισα μεν υπό Νεοφύτου Ριλλιώτου καθηγητού της γλώσσης εν τη κατά Χάλκηνη θεολογική σχολή της του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας [...].** *Εν Κωνσταντινουπόλει* 1852, s. 269–299.

se zjevně opírá o východoslovanské kroniky včetně výše zmíněné Kroniky kláštera sv. Trojice na Gustyšském ostrově, srov.:

Обычай ихъ вѣахуъ іакоже Ѹ нынѣшнихъ Татаръ неотмененно. Всѣ въ полахъ живѣахуъ кромѣ храмовъ.²⁵

Обычай Ѹ нихъ вѣ, іакоже нынѣ Ѹ татаръ неѡнѣшнихъ, множае ихъ въ полахъ неже во градѣхъ жителствовахуъ, безъ храмивъ (DT, f. 419^v).

Je však možné, že tento dodatek byl inspirován skutečností, že pasáž o Cyrilu a Metodějovi sepsali Bollandisté Godfried Henschen (1601–1681) a Daniel Papebroch (1628–1714) k 9. květnu ve druhém květnovém svazku *Acta Sanctorum* vydaném v roce 1668. Zde se nachází i vyprávění o Chazarech, což vedlo autory k závěru, že prameny dokazují, že Chazaři a Bulhaři mluvili společným slovanským jazykem: *Ex dictis videtur, Chazaris ac Bulgaris commune fuisse slavicum linguam.*²⁶ Je zajímavé, že Demetrioovo vyprávění o Chazarech začíná sdělením, že chazarština byla slovanským jazykem:

Козары, ихже Грецы Хазарями, Римляне же Газарями нарицахуъ, вѣше народъ Скѣнскїй, языка славенскаго или Руссїйскаго (DT, f. 419^v).

Druhý suplement, **В Мефодїи** (DT, f. 420^r), začíná Demetrioovým sdělením, že tento text přejal od feckého historika Jana Skylitzza. Autor si zároveň není jistý, zda se týká tohoto Metoděje nebo jeho jmenovce:

Пишетъ древній исторїографъ Грецескїй Иванны Кїрополатїсъ, въ нѣкоемъ Мефодїи, въ семъ ли, или въ иномъ не вѣдомо.

Jedná se o vyprávění o tom, jak si bulharský princ Boris postavil nový palác, a protože si přál, aby jeho stěny byly vyzdobeny freskami, pozval malíře ikon, mnicha Metoděje, aby mu namaloval děsivé lovecké scény, které by v lidech vzbuzovaly strach. Metoděj místo toho nakreslil obrovský obraz Posledního soudu a mučení zatracených. Poté, co vysvětlil Borisovi, že ti vpravo jsou spravedliví, kteří dostanou koruny, a ti vlevo zatracení, kteří budou mučeni démony v pekle, dostal strach sám princ a poslal do Konstantinopole pro biskupa, aby jej pokřtil, **и вѣсть такъ.**²⁷ Demetrioovo původní prohlášení v dodatku odráží závěr, ke kterému dospěli Bollandisté. I oni totiž zmiňují příběh o Borisovi a Metodějově obraze a přiznávají, že jim prameny neumožňují zjistit, zda malíř ikon byl či nebyl Cyrilovým bratrem:

*„[...] neque nunc extricare sat quimus, fuerit nē ille Methodius idem, qui Slavorum cum Cyrillo Apostolus.“*²⁸

Třetí suplement, **В Кїрїллѣ філософѣ** (DT, f. 420^r), obsahuje dvě části, z nichž první začíná konstatováním, že v jistých kronikách se uvádí, **Въ лѣтописцахъ нѣкихъ пишется**, že za vlády císařů Basila a Konstantina byl filozof jménem Cyril poslán k Vladimíru

25 *Gustynskaja letopis'*, s. 22.

26 *Vyd. Acta Sanctorum [...]*, 83 vols + 5 *Propylaea*. Antwerp 1643–1770; Brussels 1780–1940 (dále jen ASS), *Martii tomus ii*, Antwerp 1668, s. 13. Vedle je marginální glosa: *dubium an idem qui Cyrilli frater*. Oficiální datum památky Cyrila a Metoděje na západě byl 9. květen, viz pozn. 63.

27 *Srov. Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. Editio princeps*, ed. Ioannes Thurn, Corpus fontium historiae byzantinae 5, Berlin 1973, s. 91. To zmiňují i ostatní byzantští kronikáři jako *Georgii Kedreni Compendium historiarum*, ed. J. P. Migne, Patrologia Graeca 121, 2. vyd. Paris 1894, sl. 1037.

28 *Vyd. ASS, Martii tomus ii*, Antwerp 1668, s. 13.

Kyjevskému s mnoha dary. Jedním z nich bylo i plátno zachycující scénu Posledního soudu a Vladimír poznamenal, že ti vpravo na tom jsou lépe, než ti vlevo. Demetrius dále varuje, že tohoto Cyrila nelze ztotožňovat s Konstantinem Filozofem, mnišským jménem Cyrilem, který žil sto let před Vladimírem. Dodává, že tento Cyril se podle některých nejmenoval Cyril, ale někteří jej nazývají Cyrem, zatímco kronikář Nestor uvádí jen, že byl vyslán filozof, ale nejmenuje ho.²⁹ Mezi prameny k této informaci, které Demetrius konzultoval, je opět Kronika kláštera sv. Trojice z Gustyšského ostrova, která připomíná, že za vlády Basila a Konstantina patriarcha Nicholas Chrysoberges poslal Cyrila Filozofa k Vladimírovi s mnoha dary a plátnem. Vedle této pasáže je: Strii. kn. 4, list 137. Je to právě *Kronika Polska, Litewska, Zmodzka y wszystkiej Rusi*, kterou napsal Maciej Strykowski (1547 – po r. 1586), která uvádí jméno Cyrus, zkomoleninu jména Cyrillus.³⁰

Čtvrtý a pátý dodatek (f. 420r) tvoří dvě poznámky, z nichž první vysvětluje, že 11. květen je den *Natalis Urbis Constantinopolitanae*³¹ (založení města Konstantinopole). Ve druhé Demetrius upozorňuje, že i když se v synaxáři památka sv. Theodosie mučednice slaví jak 11., tak i 18. května, on zahrnul její pašije pod 29. květen ve shodě s Velkým (neboli Makariovým) synaxářem (DT, ff. 913^v–919).³²

Dva články byly věnovány Demetrioivu vyprávění o bratrech. V prvním autor zmiňuje, že text je třeba podrobně rozebrat a zjistit prameny, ale následně vyvíjí v těchto ohledech velmi malou snahu.³³ Druhý obsahuje několik zajímavých informací týkajících se zdrojů, ale mylně uvádí, že Demetrioivo vyprávění a *Život Cyrilův* neobsahují literární paralely ani totožné pasáže, což dokazuje Demetrioivo tvůrčí schopnosti a vědecký přístup k práci.³⁴ Významný český vědec Josef Vajs (1865–1959) vyslo-

vil víceméně opačný názor, že se jedná o zkrácenou verzi *Životů* obou bratrů.³⁵ Tento pohled byl možná inspirován skutečností, že vedle začátku svého vyprávění o Metoději a Cyrilovi Demetrius naznačuje v marginálních glosách, že se jedná o zkrácenou verzi toho, co se nachází v různých ručně psaných menologiích: *ѿ разлитнѣи харатейнѣи четѣи сокращенѣи (DT, ff. 409^v)*. Je však podobně zavádějící, neboť pomíjí fakt, že téměř žádná z informací obsažených pouze v *Životě Metodějově*, se v Demetrioivě legendě nenachází. Celé vyprávění o Metodějovi po Cyrilově smrti je vylíčeno v následující krátké pasáži:

По скончаніи же сѣаго Кѳрилла, прѣбнѣи Методѣи поставленъ бысть епѣкопъ Моравѣи, и шедъ вѣ ню, имѣ престолъ свой въ Пляннѣи градѣ, на мѣствѣ сѣагв аплѣ Андруника, Ѹченика и сродника Павлова, тамъ иногда епѣкопствовашагв, егоже подражаа сеи сѣитель и Ѹчитель Методѣи, многѣа показа подвиги и трыды, въроу сѣоую разшираа, съ жиды; и съ еретѣки препираааа, словеси же и чюдодѣйствии повѣждаа противныа, въды же и изгнанѣа претерпѣваа. еце же и книгъ множество съ Греческагв языка на славенскѣи преведе, и доврѣ пастроу многими лѣты сѣправивъ, преѣ ко Гѣдѣ (DT, f. 419^v).

Toto krátké líčení Metodějovy misionářské činnosti po smrti jeho bratra je tak krátké, až je triviální. Například nezmiňuje skutečnost, že krátce po návratu z Říma byl Metoděj roku 870 zadržen a po inscenovaném procesu konaném v listopadu téhož roku před králem Ludvíkem Němcem Bavorským (817–876), který tehdy pořádal říšský sněm v Řezně, uvězněn. Propuštění se dočkal až na počátku roku 873 poté, co se o těchto událostech dozvěděl papež Jan VIII. (872–882). Demetrius tyto skutečnosti pouze naznačuje, a to v krátké frázi *въды же и изгнанѣа претерпѣваа*. Je třeba zodpovědět dvě otázky. Za prvé, zda bylo Demetrioivo vyprávění zaujaté ve prospěch Cyrila, spíše než vyváženým líčením obou bratrů, a za druhé, zda je pravda, že mezi Demetrioivým vyprávěním a Cyrilovým životem nejsou ani literární podobnosti ani totožné textové pasáže.

Přestože Demetrius byl zjevně dobře obeznám s *Životy* jak Cyrila, tak i Metoděje, jeho jedna verze obou *Životů* skutečně může na první pohled budit dojem, že byl zaujat v Cyrilův prospěch. Už roku 1855 bylo zmíněno, že Demetrioivo líčení říká pozoruhodně málo o Metodějovi.³⁶ V původním *Životě Cyrilově* asi 65 % textu zaujímají jeho čtyři disputace o víře, které svatý vedl s ikonoklastou Janem Gramatikem (zhruba 3 % textu), s muslimskými Araby (11 %), s židovskými Chazary (37 %) a latinskými trojjazyčníky (14 %). V Demetrioivě verzi je procento věnované disputacím o něco nižší – asi 61,3 %, neboť vynechává rozpravu s patriarchou Janem VIII. Gramatikem, ale rozdělení mezi ostatními třemi je velmi rozdílné, viz 18 %, 42 % a 1,3 %. Ze zbývajících 38,7 % textu je přibližně 37,5 % věnováno bratrům před Cyrilovou smrtí 14. února 6377 (869) a jeho následnému pohřbu v Římě, ale pouze 1,2 % celé legendy se zabývá Metodějovými dalšími misionářskými aktivitami na Moravě před jeho smrtí o šestnáct let později 6. dubna 6393 (885).³⁷ Pokud posuzujeme zvláště začátek Demetrioiva líčení

29 Kniha Dekretů, kterou Demetrius také konzultoval, obsahuje lehce upravený text originální verze, ta však neobsahuje filozofovo jméno, viz *1-ja polovina. Kniga Stepenaja carskogo rodoslovija*, 1, ed. Platon Grigor'evič Vasenko, PSRL 21, Sankt-Peterburg 1908, s. 76–88; nejstarší verze viz *Povest' vremennych let*, ed. Evfimij Fedorovič Karskij, PSRL I. 1, Sankt-Peterburg 1926, sl. 86–106. Názor, že tato řeč je kázáním, které pronesl Cyril, když obrátil na křesťanskou víru prince Askolda Kyjevského, viz L. LEBEDEV, *K voprosu o proischozdenii "Poučenija filosafo knjazju Vladimiru" v tekste "Povesti vremennych let"*, *Germanevitika drevnerusskoj literatury* 3, 1992, s. 104–122, není ani tak kuriózní jako spíše absurdní.

30 Viz *Gustynskaja letopis'*, s. 42; srov. Strykowskiého *Kronika polska, litewská, zmodzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego. Wydanie nowe, będące dokładnym powtórzeniem wydania pierwotnego Królewieckiego z roku 1582, poprzedzone wiadomością o życiu i pismach Strykowskiego*, ed. Mikołaj Malinowski, Warszawa 1846, s. 128. Kromě Kroniky kláštera sv. Trojice na ostrově Gustyš (Gustynskaja letopis') se Cyrilovo jméno objevuje v mnoha pozdějších ruských kronikách např. v *Sofijskaja pervaja letopis' staršego izvoda*, ed. Sergej N. Kisterev – Ljudmila A. Timošina, PSRL VI. 1, Sankt-Peterburg 2000, sl. 73–74, co se týče Vladimíra, k plátnům viz sl. 92–93; *Letopis' po Voskresenskomu spisku*, ed. Jakov I. Berednikov – Afanasij F. Byčkov, PSRL VII, Sankt-Peterburg 1856, s. 297 a 306, a *Letopisnyj sbornik, imenuemyj Tverskoj letopis'ju*, ed. A. F. Byčkov, PSRL XV, Sankt-Peterburg 1863, sl. 79 a 99. Strykowskiého vyprávění o dějinách Kyjevské Rusi viz Alexandr I. ROGOV, *Russko-pol'skie kul'turnye svjazy v epochu Vozroždenija. Strykovskij i ego Chronika*, Moskva 1966, s. 35–122, k Cyrovi s. 59. K teorii, že závěs symbolizuje chrámovou oponu, viz Vladimir PETRUCHIN, *Zapona s „sudiščem Gospodnim“: k interpretacii teksta Načal'noj letopisi*, in: Marija Orlova (red.), *Vizantijskij mir: isskustvo Konstantinopolja i nacional'nye tradicii. K 2000-letiju christianstva. Pamjati Ol'gi Il'iničny Podobedovoj (1912–1999)*, Moskva 2005, s. 133–138.

31 O oslavě *Natalis Urbis*, viz Přejmenování Byzantia na Konstantinopol roku 324, viz SERGIJ, *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, sv. II, 1, s. 139 a sv. II, 2, s. 177–178, a Hypolite DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Simondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, 2. vyd. Brussels 1954, sl. 673–674.

32 *Život* v Makariově menologii je předmetafrastickou legendou, jejíž řecký originál se nedochoval. Nejstarší kodex překládu florilegia Zesnutí z konce 12. st. ff. 143–146, jehož text vydal nedávno Alberto ALBERTI, *Obliate iconodule. Una Vita Sanctae Theodosiae nel codice Uspenskij*, *Bizantinistica* 7, 2005, s. 98–108.

33 Viz N. DILEVSKIJ, *Žitie slavjanskich pervoučitelj Mefodija i Kirilla v obrabotke Dimitrija Rostovskogo*, *Études balcaniques* 1, 1986, s. 111.

34 Viz Libor JANKOWSKA, „Žitie i trudy“ sv. Mefodija, s. 185–186: „Знаменательно, что у св. Димитрия не обнаруживается при этом дословного сходства в повествовании [...]. Отсутствие буквальных текстовых совпадений свидетельствует о большой творческой и, можно даже сказать, научной работе св. Димитрия Ростовского.“

35 Toto tvrzení, viz Josef DOBROVSKÝ, *Cyrl a Metod, apoštaloové Slovanští. Poznámkami opatřil Dr. Josef Vajs, profesor University Karlovy, Spisy a projevy Josefa Dobrovského* 12, Praha 1948, s. 102: není nic jiného než shrnutí obou panonských *Životů* sv. Cyrila a Metoděje, uvedených v mineích.

36 Osip BODJANSKIJ, *O vremeni proischozdenija slavjanskich pis'men*, Moskva 1855, s. 73: „[...]весьма мало, по крайности, в сокращении [...]“

37 Tato čísla odpovídají počtu řádků věnovaných každému tématu jako části celkového počtu řádků. V případě Demetrioiva textu, který má 840 řádků v Kyjevské edici z roku 1764, pouze 11 řádků bylo věnováno Metodějovým aktivitám po smrti jeho bratra.

před první disputací s Araby, naše výsledky se potvrzují: zhruba 7,5 % této části se věnuje událostem týkajícím se obou bratří jako například postavení jejich rodičů, zatímco 80,5 % se opět soustředí na Cyrila a pouze 12 % na Metoděje. Demetrius zaznamenává, že Metoděj vstoupil do armády, byl poslán jako guvernér do oblasti blízko Slovanů, kde se naučil slovansky, a po deseti letech odešel do kláštera v době, kdy ikonoklastický císař Theofilos (829–842) započal své pronásledování. Naopak detailně líčí, jak si Cyril ve snu zvolil Moudrost za svoji choť a pokračoval ve studiích, které jsou jmenovitě vypočteny, stal se hlavou logothetova domu, měl přístup do císařského paláce, avšak uprchl do kláštera, když jej logothet chtěl oženit se svou dcerou.

Podrobnější studium jeho přístupu ke dvěma bratřím však dokazuje, že Demetriův postoj k Metodějovi jistě zaujatý nebyl. Od počátku zdůrazňuje, že Metoděj byl starším bratrem: *Первѣе ѿъво Методѣи, яко старѣйшій рожденіемъ въ возрастѣ пріиде* (DT, f. 409^v), a jeho postoj k němu se zrcadlí ve skutečnosti, že jeho vyprávění se nazývá *Život a dílo Metoděje a Cyrila* a nikoli „*Život a dílo Cyrila a Metoděje*“, jak by se jinak dalo očekávat. Ve spojitosti s chazarskou misí a úkolem diskutovat s Chazary o náboženských otázkách *Cyriľův život* nezmiňuje, že by Metoděj bratra doprovázel, přestože popis Cyrilova návratu z Chazarska jasně dokazuje Metodějovu přítomnost (ŽK, s. 58).³⁸ Podle *Života Metodějova* vzal Cyril bratra s sebou, aby mu pomáhal, a Metoděj nebyl neposlušný, ale naopak sloužil svému mladšímu bratru jako otrok. Metoděj modlitbou a Filozof slovy pak společně porazili své oponenty v diskusích:

и не ослѣшася, нъ шедъ слѣжи ѿко рабъ мьньшѣ гратѣ, повинѣюса кѣмѣ, съ же мѣтвое, а философъ словеса прѣвозможе ѿа (ŽM, s. 71).

Demetrius nijak nenaznačuje, že by Metoděj dostával příkazy od mladšího bratra, ale opakuje tvrzení zaznamenané v *Metodějově životě* zachyceném v synaxáři, kde se praví, že Cyril jej pozval, aby ho doprovázel, neboť znal slovanský jazyk:

Ѹмоли грата своего Методѣиа ити съ собою, яко Ѹмѣваше ѿззыкъ словѣньскь (SVM, s. 103).

молихъ брата своего Методѣа блженнаго, ѿкъ Ѹмѣвша ѿчасти ѿззыкъ славенскій, да идетъ съ нимъ (DT, f. 413^v).

V *Metodějově životě* se stejný případ objevuje v souvislosti s moravskou misí: císař příkazuje Cyrilovi, aby se ujal misie, a on znovu bere s sebou svého poslušného bratra:

пѣти са ѿтѣ моравскааго, поимъ Методѣиа, начатъ же пакы съ покорьмъ повинѣаса, слѣжити философѣ (ŽM, s. 72).

V případě chazarské disputace – první, které se Metoděj zúčastnil spolu se svým bratrem, Demetrius zmiňuje nejen, že Cyril požádal svého bratra, aby jej doprovázel, ale přidává ještě vlastní poměrně dlouhou pasáž vysvětlující, proč se Metoděj neúčastnil disputace s Chazary:

и многое тамъ бѣ прѣнїе блженномуу Квнстантїноу съ Козары, и со юуден, и съ Сарацены: ибъ Квнстантїнъ множайшаго бѣ Ѹченїа паче Методѣа: понеже Методѣи младыа лѣта своа въ воинствованїи,

а не въ книжномъ Ѹченїи иждиве, и на воеводствѣи власти емоу възвїшоу, въ народныхъ вещьехъ паче, неже въ книжномъ чтенїи бѣ Ѹпраженїе егѡ. а Квнстантїнъ ѡ юности бо Ѹченїи книжномъ и въ исканїи любовоудрїа бысть воспитанъ, и въ Бжественномъ писанїи зѣла искоусенъ, и въ словесѣхъ силенъ, готовъ сїи противоу всакагѡ вопроса ѡвѣтъ дати. Квнстантїнъ зѣво во всемъ прашеса съ невѣрными, а Методѣи молитвою своєю Бгѡоудною Квнстантїноу поспѣшествоваше (DT, f. 414^v).

V *Životě Cyrilově* mluví chán na konci chazarské diskuse pouze s Cyrillem a předává mu dary, což *Život Metodějův* nezmiňuje (ŽK, s. 58, srovnej ŽM, s. 71). V Demetrioově verzi však chán mluví k oběma bratřím:

ѡпоускаа же Каганъ блженныхъ тѣхъ Ѹчтєлєй Квнстантїна и Методѣа, дааше нимъ дары многи (DT, f. 417^v).

I v dalších drobných detailech Demetriovo vyprávění vykazuje obdobnou tendenci. Tak v *Životě Cyrilově* po disputacích se Saracény je učiněn pokus Cyrila otrávit, ale Bůh ho ochrání a epizoda končí:

бгъ...съхрани того невѣрженна ѡ пагѣбнѣ оѡ напоенїа и на свою землю Ѹрава възрати и пакы (ŽK, s. 47).

Demetrius však dodává:

Гдѣ...соблюде раба своего цѣла и невредима, и воззрати того зарва, съ честїю и дарамїи ѡ княза Сарацынскаагѡ ѡпоучена. Воззративса въ Царьградъ, и похвалоу ѡ цара и ѡ сѣбѣйшаго патрїарха за Бгѡоудный трѡудъ свой прїемъ (DT, f. 413^v).

V *Životě Cyrilově* druhý den disputace s Chazary začíná otázkou položenou Cyrilovi, zatímco v Demetrioově líčení chán nejprve řekne oběma bratřím, aby se posadili:

Събравше же се въ дрѣгынї днѣ, рекоше емѣ глѣже: Покажи намъ чѣстныи мѣжоу (ŽK, s. 56).

И прїшедшоу дню томуу, собравшася, и сѣде Каганъ на мѣстѣ своемъ, повелѣ же и хрїтїанскимъ Ѹчителемъ Квнстантїноу съ Методѣемъ сести (DT, f. 415^v).

V *Životě Cyrilově* Metoděj není zmíněn v souvislosti s vysláním misie na Moravu, zatímco u Demetria se jedná a společný podnik:

Събравъ же съборъ црѣ, и призва Квнстантїна фїлософа, и сътвори слышати рѣчь сїю, и рече: вѣмъ те трѣдна сѣжа, фїлософе, нъ потрѣва ѣ тебѣ тамо ити (ŽK, s. 60).

Царь же съ патрїархомъ и со всѣмъ всжѣннымъ соборомъ совѣтѡвавъ, пакы блженнаго Квнстантїна съ Методѣемъ призвавшє, молиша да идоутъ въ славенскїа страны на Ѹчителство, ѿкоже и въ Козары ходиша (DT, f. 418^v).

Podle *Života Cyrilova* i *Života Metodějova* to byl Cyril, kdo se na císařovu žádost modlil k Bohu spolu s bližší neurčenými dalšími osobami, a kdo s Boží pomocí vynalezl nové písmo a začal překládat z bible. Podle Demetria se vše dělo také s Metodějovou podporou:

ѡъ же фїлософъ, по прѣвономуу въбѣрау на мѣтѣ се вѣдасть и съ инѣми поспѣшникы, въскорѣ же бѣ емѣ ѿви, послѣшася мѣтѣи

³⁸ Je pravda, že po druhém dni disputací autor zmiňuje, že kdokoli by si přál vědět více, může získat další informace z překladu pořízeného Metodějem a rozděleného do osmi homilií (ŽK, s. 56). Ten mohl být teoreticky pořízen po jejich návratu.

своѣ рабѣ, и абѣ сложи писмена, и начѣть вѣсѣдѣ писати ѿвѣсѣ, еже: иконни вѣ славо (ŽK, s. 60).

на молитвѣ наложиша и съ имѣми, иже вѣхѣ того же дѣа, негоже и си, да тѣ яви вѣ философѣ словѣнскыя книги, и абие ѡстроивѣ писмена и вѣсѣдѣ съставѣ (ŽM, s. 72).

онъ же первѣ постиса чѣтырѣдесать дней, и споспѣшествующей емоу гл҃годати сѣгаго дѣа, избѣрѣте азѣбукоу славенскоу имоущоу во себѣ тридесать и осмь писменъ, бо еже бы преложити на ѣзыкѣ славенскѣи, вѣ чѣсомъ съ помощію бж҃іею помогаше емоу и гл҃женный Меѡдїи, и вѣ началѣ преларгати начаша сѣое ѿвѣліе ѿ Іоанна: вѣ началѣ вѣ Слово (DT, f. 418^o).

Kromě této pasáže Demetrius přidal marginální glosy s prameny, ze kterých čerpal některé ze svých informací: прологъ фѣвѣ дї., viz synaxarijní *Život Cyrilův*, kde se upřesňuje, že se Cyril postil čtyřicet dní a že písmo mělo 38 znaků:

внже постивса мѣ днии, к богу моласа, и написа имъ л̄. словъ и ѿ. и наученъ на тако словѣнскымъ ѣзыкымъ книгамъ (SVC, s. 102).

Podobně, když se papež dozvěděl o moravské misii, poslal podle *Života Cyrilova* pro mladšího z bratří, zatímco Demetrius říká, že je zdvořile oba povolal k sobě:

ѡвѣдѣвъ о немъ римскыи папа, посла за него (ŽK, s. 64).

Слышавъ же въ нихъ и папа Рима старатѡ, Николай, писа къ нимъ, любезнѡ призывающи ихъ (DT, f. 418^o).

Je také nápadné, že zatímco *Život Metodějův* jednoduše zmiňuje, že Kocel poslal Metoděje k papeži, aby jej vysvětil na panonského biskupa na stolci sv. Andronika, jednoho ze 70 apoštolů, da a eмоу сѣтитъ на еѣпѣство вѣ Панинии, на столѣ сѣго Андрионика апла ѡ ѡ (ŽM, s. 74), v těch několika řádcích, které Demetrius věnoval jeho práci na Moravě, stojí nejen, že Metoděj byl vysvěcen na stolci sv. Andronika, ale že následoval jeho příkladu: егоже подражаа сей сѣтитель и ѡчитель Меѡдїи (DT, f. 419^o).

Ve spojitosti s *Životem Cyrilovým* pozornost věnovaná disputacím s ikonoklastou Janem VIII. Gramatikem, muslimskými Saracény a židovskými Chazary musí být vnímána jak z pohledu byzantských polemických prací včetně *Životů*, které se takovými disputacemi zabývají, a z nichž mnohé byly přeloženy do slovanského jazyka,³⁹ tak i jako preludium ke čtvrté a poslední disputaci o Cyrilově životním díle vznášející otázku, zda užití slovanského jazyka jako liturgického jazyka zapsaného nově vytvořeným

39 K byzantské polemice proti islámu viz Adel Théodore KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden 1972, různě. Jediný orientalista, který se podrobně zabýval Cyrilovou diskusí s Araby v kontextu byzantské a islámské polemiky, dospěl k závěru, že všechny argumenty byly zcela v souladu s dobovými trendy, viz Cornelis VERSTEEGH, *Die Mission des Kyrillos im Lichte der arabo-byzantinischen Beziehungen*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 129, 1979, s. 242–257, zvláště jeho závěr na s. 257: „[...]wir glauben, daß sich die in der Diskussion zwischen Konstantinos und den Agarenem hervorgebrachten Argumente als authentisch und zu dieser Periode der Beziehungen gehörend erwiesen haben.“ Pro krátký přehled ve spojení s polemikami viz František DVORNÍK, *Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance*, Byzantinoslavica. Supplementa 1, Prague 1933, s. 104–108; John MEYENDORFF, *Byzantine Views of Islam*, *Dumbarton Oaks Papers* 18, 1964, s. 130–131 a Vladimír VAVŘÍNEK, *A Byzantine Polemic against Islam in Old Slavonic Hagiography*, in: V. Christides – Th. Papadopoulos (vyd.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Graeco-Oriental and African Studies*, Nicosia 30 April – 5 May 1996, Graeco-Arabica 7–8, Nicosia 2000, s. 536–537. Zdá se, že na téma slovanských překladů disputací s muslimy zatím nebyla napsána žádná studie. Pro přehled slovanských překladů disputací s Židy viz Alexander PERESWETOFF MORATH, *A Grin without a Cat*, sv. I–II, *Lund Slavonic Monographs* 4–5, Lund 2002, viz sv. I, s. 113–198, pro *Život Cyrilův* viz index na s. 313.

písmem bylo legální či ne.⁴⁰ Sotva nás překvapí, že diskuse v Benátkách týkající se trojjazyční hereze, триѣзычнаа ересь, je popsána velmi detailně (ŽK, s. 62–64). Demetrius se také hlouběji zabývá disputacemi se Saracény a Chazary, ale vynechává polemiku o ikonoklastu s Janem, a pouze krátce se věnuje diskusi o trojjazyčnosti, přestože jinde zapojuje oba bratry do obrany použití slovanského jazyka:

Слышавше же въ томъ мнози архїереи и ерени, а наипаче западнїи Римскаго ѣзыка начаша негодовати, іакѡ страннымъ ѣзыкомъ новопросвѣщеннымъ літургию совершають. глаголахоу бо: іакѡ трєми токми ѣзыкыми, и ниже тїгла кр҃тнаа написана вѣ, подобаетъ бж҃твенной літургии совершатиса: еврейски, Гречески, Римски. но сѣи ѡчители славенскїи ѡвѣщавахоу такъбымъ: равно бг҃ъ дождитъ на вѣсѣхъ, и воздѣваетъ свѣтъ снѣжный: глѣтъ же и дѣдъ всакое дыханїе да хвалитъ гд҃а. и пакы: Воскликийте гд҃ви вса зємля, воспоиє гд҃ви пѣснь новоу: понеже вса ѣзыки гд҃ъ спасти прїидє, вси ѡвѣ ѣзыцы своими гласы да славословатъ гд҃а (DT, f. 418^o).

Tato obrana slovanského jazyka je především založena na frázích převzatých z *Života Cyrilova*, srovnej:

1. не идеть ли дзѣжь ѡ бѣ на вѣсе равно, или снѣнце такоже не сдѣтѣ ли на вѣсе... 2. дѣвѣ бѡ възпѣть, глїе: поите гд҃а вѣса зємля, поите гд҃и пѣснь новѣ. и пакы: възкликийте гд҃ъ вѣса зємля... 3. вѣсако дыханїе да хвалитъ гд҃а (ŽK, s. 62).

Na druhé straně idea trojjazyčného nápisu na kříži vychází z *Života Metodějova*, který na rozdíl od *Života Cyrilova* nezmiňuje polemiky v Benátkách, ale zabývá se pouze krátce kontroverzí po příchodu obou bratří do Říma, a dodává, že ji papež odsoudil:

вѡахѣ же етера многа чадъ, іажє гд҃жахѣ словѣнскыа книги, гл҃юще, іакѡ не достоинъ никоторомѣже ѣзыкѣ имѣти вѣковъ своихъ, развѣ евреи и Гьркы и латинъ, по Пилатовѣ писанаю, еже на крѣствѣ гд҃и написа, еже апостоликъ пилатъны и трыѣзычникы нареклъ проклатъ (ŽM, s. 72).

Demetrius sám nikde nenazývá myšlenku tří liturgických jazyků herezí, ani nepoužívá termínů, které pro ni mají její přívrženci v *Životě Metodějově*, пилатъны и трыѣзычникы, ale omezuje své poznámky na konstatování, že papež dal do klatby ty, kdo si dovolili popřít nebo pomluvit užití slovanského jazyka:

Положи анадѡмоу на противныхъ, иже бы дерзнуоли чтенїю, и пѣнїю, и літургїсанїю славенскомоу прекословити или хоулити (DT, f. 418^o).⁴¹

Odpovědí na první otázku, jestli Demetriův *Život Metoděje a Cyrila* je zaujatý ve prospěch druhého z bratří, je zcela jasná: oba bratry vnímá jako rovnocenné partnery, kteří využili svá různá nadání, aby dosáhli svých společných cílů, a není tedy nijak zaujat v Cyrilův prospěch. Oslavuje oba sourozence, jejichž hlavním úspěchem jistě nebylo obrácení moravských Slovanů,

40 Jak správně poznamenal Vladimír VAVŘÍNEK, *Polemic*, s. 542.

41 Demetrius musel být obeznámen s dopisem papeže Jana VIII. Svatoplukovi z června 880, *Industriae tuae*, který povoluje užití slovanského jazyka v liturgii, neboť používal *Annales ecclesiastici* Caesara Baronie, které obsahují edici tohoto textu k r. 880: Caesar BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, sv. I–XII, Rome 1588–1609, viz sv. X, 1603, s. 576–577. Katalog Demetrioovy knihovny ukazuje, že měl všech 12 svazků; *Sv. Dimitrij, Priloženija*, s. 54–58, viz s. 56. Také užíval *Acta Sanctorum*, která v pasáži o Cyrilu a Metoději, jež připadla na 9. květen, obsahuje dlouhý citát relevantní části epištoly, viz ASS, *Martii tomus ii*, 1668, s. 12–25, viz s. 17.

ale vynález nového písma pro slovanský jazyk a zavedení slovanštiny jako plnohodnotného liturgického a literárního jazyka, jímž položili základy tomu, co se dnes ne zcela správně nazývá *Slavia orthodoxa*.⁴²

Druhou otázkou ohledně blízkosti Demetrioova textu *Životu Cyrilovu* lze zodpovědět pouze srovnáním jejich pasáží. Protože Demetrius kompiloval *Životy*, které bylo možné přečíst při jednom sezení, sotva mohl vměstnat do svého díla informace obsažené v obou *Životech*, aniž by jeho text značně přesáhl kterýkoli z nich. Proto vynechal část *Života Cyrilova*, aby mohl přidat materiál z *Života Metodějova*. Oba *Životy* začínají zbožným prologem vyvyšujícím Boží milost k lidem, a tak nás nepřekvapí, že jeho verze nemá prolog, ale začíná incipitem podobným mnoha jiným legendám: Въ лѣта кнѣворныхъ царей Греческихъ: Льва Армениина и по немъ Мѣхана Травллаагв... Vedle vynechané předmluvy, Demetrius dále vypustil i devět epizod z *Cyriilova života*: 1. lov s jestřábem, když byl ještě dítě,⁴³ 2. učitele, který jej odmítl učit gramatiku, 3. disputaci s patriarchou Janem VIII. Gramatikem o ikonoklasmu,⁴⁴ 4. nalezení evangelia a žaltáře psaných syrským (ruským?) písmem v Chersonu; 5. maďarský útok cestou k Chazarům, 6. třetí den disputací s Chazary, 7. poražení posvátného stromu zvaného Alexandr v Phullae, 8. interpretaci nápisu na poháru ve sv. Sofii, 9. seznam údajných latinských pověr týkajících se a) antipodů, b) zabítí hada – dábelského stvoření – k získání odpuštění za devět hříchů, c) pití z dřevěného kalicha místo skleněné číše po tři měsíce po vraždě, d) nespočetná (v některých rukopisech: nečestná) manželství.⁴⁵ Demetriův text však i přesto přejímá posloupnost událostí tak, jak jsou vypsány v *Životě Cyrilově*, a obsahuje mnoho pasáží, které jsou ve skutečnosti jen lehce pozměněnými variantami převzatými z legendy s malými přidavky a vynechávkami. Prvním z několika příkladů z různých částí *Života* je sen mladého Cyrila o Sofii:

Седмыи же лѣтомъ сыи отрокъ видѣ сънь, и повѣда вѣдѣ и мѣтери, рече, яко стратигъ собра въсе дѣще нашего града, и рече мнѣ: извери себѣ ѿ нихъ, юже хоцещи, подрѣжѣ и на помощь съверьсть себѣ. аз же, съгледавъ и съмотривъ въсѣхъ, видѣхъ едиинѣ краснѣишѣ въсѣ, лицемъ съвѣщающе се и ѡкрашеноу велии монѣсти златними и бирѣи въсено ѡтварѣио, ейже бѣ име софѣа (ŽK, s. 40–41).

Егда же бѣ отрокъ седмолѣтенъ, и начинаше ѡчитиса грамматѣ, цонъ чоудный видѣ, и сказа той оцѣи и матери, глаголюци: воевода нѣкѣи сова вса дѣвници града нашегв, и рече ко мнѣ: извери себѣ ѿ нихъ, юже хоцещи въ сожитѣ, да боудетъ ти помощница во вса дни житѣа твоегв: азъ же соладавъ, избрахъ единою глголѣпѣишюу паче всѣхъ лицемъ съвѣщающе се, и всакими драгоцѣнными оутварми, ейже има бѣ софѣа (DT, ff. 409^v–410^r).

42 Viz poznámky Vladimír VAVŘÍNEK, *Polemic*, s. 542. Přestože idea, že kdy existovala latinská hereze zvaná trojjazyčnost, je mylná, viz Francis J. THOMSON, *SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages*, Analecta Bollandiana 120, Bruxelles 1992, s. 67–122, západ se vždy silně bránil užití slovanštiny v liturgii, a teprve tridentský koncil překonal tento odpor. Termín *Slavia orthodoxa* není zcela vhodný, neboť ignoruje existenci katolického hlholského ritu, a především důležitou roli, kterou sehrál v rozhodnutí tridentského koncilu s ohledem na liturgické jazyky, viz Francis J. THOMSON, *The Legacy of SS. Cyril and Methodius in the Counter-Reformation*, in: *Evangelos Konstantinou* (vyd.), *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension*, Philhellenische Studien 10, Frankfurt am Main 2005, s. 87–246.

43 K analogické důležitosti epizody viz Valentin VULCHANOV, *The Conversion of the Soul – a Traditional Hagiographic Element in the Structure of the Life of Saint Constantine-Cyril*, Kirilo-Methodievski studii 18, Sofija 2007, s. 148–152.

44 Disputace s Janem se vyvinula v hagiografický topos, viz Hans Georg THÜMMEL, *Die Disputation über die Bilder in der Vita des Konstantin*, Byzantinoslavica 17, 1985, s. 19–24; viz též František DVORNÍK, *Legendes*, s. 73–77.

45 Viz ŽK, s. 41, 41–42, 43–44, 49, 49, 56–58, 58–59, zvláště 59 a 61.

Dalším příkladem ze začátku *Života* je Cyrilův obdiv pro Řehoře Teologa:

Сѣдѣше въ домоу своемъ, ѡчесе из ѡстѣ книгамъ сѣго Грѣгорѣа бѣгослова. знаменѣе крѣное сътворивъ на стѣнѣ, и похвалоу сѣтомуу Грѣгорѣиоу написа въ сицевоу: ѿ Грѣгоѣе, тѣбѣ ѡчлѣе, а, дѣшеи аггеле, ты тѣбѣ ѡчлѣе сын, аггелъ явѣсе: ѡста бо твоа яко едиинъ ѿ серафѣимъ бѣ прославляѣио и въселенноу просвѣщающе правые вѣры сказаниемъ. тѣмже и мене, припадающе к тебѣ любовѣио и вѣрою, прѣими, и боуди ми оучитель и просвѣтителъ (ŽK, s. 41).

Имѣаше любовь велию къ сѣтомуу Григорѣиоу бѣгослову, егоже и книги всегда чѣташе, и многаа ѿ тѣхъ реченѣа и сказанѣа изочѣаше из ѡстѣ, написа же и похвалоу сѣтомуу сице: на стѣнѣ крѣтѣ изѡбразивъ, под ѡкрѣтомъ сѣа начѣрта словеса: ѿ сѣтителю бѣжѣи Григорѣе, ты тѣбѣ ѡчлѣе быль еси, житѣемъ же аггѣлъ явѣласа еси: ѡста бо твоа яко серафѣимъ хвалении бѣа прославиша, правовѣрнаа же твоа ѡчѣнѣа вселенноу просвѣтиша: молю ѡбъи тѣа, прѣими и мене припадающе къ тебѣ съ вѣрою и любовѣио, и боуди ми ѡчителъ и просвѣтителъ (DT, f. 410^v).

Příklad z Cyrilových disputací s Araby:

Видиши ли, фѣлософѣ, дивное чѣдо, какоже прѣрокъ Мах'мѣе принесе намъ бѣгѣио въсѣтъ ѿ бѣа и обрати многы люди, и въси дръжимсе по законѣ, ничесоже прѣветѣпающе, а въ, хѣбъ законъ дръжеще, овъ сице, овъ знакоу, якоже годѣи ѣе комоуждо васъ, тако дръжите и творите (ŽK, s. 45).

Видиши ли фѣлософѣ, дивное сѣе дѣло, яко пророкъ Моухаммедъ принесе намъ доброе ѡчѣнѣе ѿ бога, и верати многихъ людей, вси дръжимса закона егв крѣпкв, ничѣгоже пресоупающе: въ же хрѣтѣане законъ хрѣтовъ дръжаче, овъ сице, овъ инакъ вѣроуетъ, и творитъ, якоже комоуждо в' васъ естѣ ѡбодно (DT, f. 411^v).

Jeho citace ze Súry XIX, 17, v Koránu je jistě založena na *Životě*, srovnej:

Мах'мѣе вашъ прѣрокъ сѣвѣтел'сѣвѣе, написа въ сице: послахъ ѡ дѣхъ нашъ къ дѣвѣи, изволаше да родить (ŽK, s. 46).

Свидѣтелствуетъ в томъ и вашъ пророкъ Моухаммедъ написавъ сице: посланъ дѣхъ сѣтъи къ дѣвѣи ѣтѣи, яко да соизволивши емоу родитъ сѣа (DT, f. 412^v).

Po disputaci se Cyril vrací do Konstantinopole:

Единою же на сѣи нѣкотори же днѣ сѣдѣсѣ емѣ тѣжецоу, яко ничесоже не имамы на сѣи днѣ чѣтѣни, онъ же рече емѣ: прѣпитавыи иногда илѣтѣни въ пѣстыни, тѣ имѣа и намъ зде дати пицоу, нъ шѣъ призови понѣ петъ нициѣи мѣжъ, чѣне бѣжѣе помощи. и тако въ ѡвѣдныи чѣа, дѣеи принесе мѣжъ нѣкыи врѣме въсакое гады и десѣтъ златикъ, и бѣ хвалоу възгасѣ (ŽK, s. 48).

Единою же празникомъ нѣкоемоу припѣвшюу, слоуга егв скорбаше, яко ничесоже имоуетъ на чѣстный день той: бѣженный же Квнстантинъ рече къ немоу препитавый иногда илѣтаны въ поустыни лѣта многа, той не имать ли насъ съ сѣи день препитати: но шѣдъ призови несоумнѣннв къ намъ на трапезоу понѣ патъ ницихъ, и чѣемъ бѣжѣа мѣти, яко не вставитъ насъ. Бывшюу же вѣвѣднемоу чѣсоу, принесе къ немоу нѣкѣи моужъ врема всакѣа снѣди, и десѣтъ златницъ: онъ же та прѣемъ, хвалоу воздаде бѣоу (DT, f. 413^v).

První den disputace s Chazary obsahuje mnoho takových pasáží např.:

Онъ же рече паки: вы ѿвѣ книги дръжеце въ рѣкоу, ѿ нихъ вѣсе притѣче глѣете, мы же не тако, нъ вѣтъ прѣсеи вѣсе мѣдрвѣсти, іако поглыщыше износимъ ѿ, не грѣдѣеце о писаніи, іако же вы. рече же фѣлософъ къ нѣмоу: ѿвѣщано ти къ семѣ: аще срѣщѣши мѣжа нага и глѣе, іако мнѣгы ризы и злато имамъ, имѣши ли емоу вѣрѣ, виде его нага; и рече: ни (ŽK, s. 50).

По семъ паки Козаринъ рече: вы книги держаще въ роукахъ, скажете ѿ нихъ притчи: мы же не тако, но ѿ персей нашихъ вса моудрости износимъ, не гордаѣтиса во писаніяхъ, іакоже вы гордѣтиса: ибо вноуѣрѣ имамы іако поглоченною въ насъ моудрость. Глагола Квнстантинъ: аще срѣщѣши моужа нага, глаголюща: многи одежды, и злато имамъ: имѣши ли емоу вѣроу, нага его и ничтоже въ роукахъ нмоуца видаѣти; ѿвѣща Козаринъ: ни (DT, f. 414^v).

Druhý den jich obsahuje stejně tolik, např.:

фѣлософъ же рече: аще хощете пръвѣи законъ дръжати, тѣ ѿ обрѣзанія ѿклонитѣсе стѣтно. рекоше же они: чѣсо ради сице глѣеши; фѣлософъ же рече: скажите ми истинно, въ обрѣзаніи ли ѿ пръвѣи законъ данъ, или въ необрѣзаніи; ѿвѣщаше они: мнимъ, іако въ обрѣзаніи. онъ же рече къ нимъ: не Ноѣи ли бѣ законъ дасть пръвѣе по заповѣданіи и ѿпаданіи Адамовѣ (ŽK, s. 51–52).

Глагола фѣлософъ: аще пръвѣи законъ дръжати хощете, то ѿклонитѣсе ѿ соуетнагѣ обрѣзанія. Рекоша юудей: чѣсо ради глаголеши тако; рече фѣлософъ: скажите поистинѣ, во обрѣзаніи ли пръвѣи законъ данъ есть, или въ необрѣзаніи; ѿвѣщаша Юудей: мнимъ, іако во обрѣзаніи. Глагола фѣлософъ: не Ноѣ ли прѣвѣе бѣтъ преже обрѣзанія даде законъ по заповѣданіи бывшемъ въ раи Адамоу и ѿпаденіи тогѣ; (DT, f. 415^v).

Zatímco disputace ze třetího dne je vynechána a Demetrius pouze konstatuje:

Не тоѣю же со юудей, но и съ Сарацины не малѣ прѣпирашеся, и всѣхъ ѿдолѣвшѣ блѣгодатію Гдѣ нашегѣ обрѣщавшагѣ рабѣмъ своимъ дати ѿста, и премоудрость ейже не возмогѣтъ противитиса или ѿвѣщати вси противляющіиса вамъ (DT, f. 417^v).

Jedním z důvodů pro tuto vynechávku může být fakt, že otázka Mohamedova statutu jako proroka byla vznesena jedním z Chazarů, kteří byli dobře obeznámeni se saracénskou zkažeností, jediný же ѿ нихъ, сарацинѣкъю зловѣдъ доврѣ вѣдѣи (ŽK, s. 57), a Demetriovi se možná zdálo, že způsob, jakým Chazaři odsoudili Mohameda jako lháře, který vyzracel svá vlastní zrádná učení, je příliš vulgární pro poučný Život:

Махѣмета же вѣси вѣмы, іако лъжь ѿ и пагѣбникъ сѣсенію вѣсѣхъ, иже ѿ доврѣвшѣе блѣди свое на зловѣдъ и стѣдодѣваніе извлелъ (ŽK, s. 57).

Avšak chánův dopis císaři na konci disputací a popis odjezdu obou bratří z Chazarska jsou typickým příkladem způsobu, jakým Demetrius zapojoval oba bratry, nejen Cyrila, do událostí, a současně přizpůsoboval text Života svému publiku:

Послалъ ны еси, влѣкѣ, моужа таковаго, иже ни сказа хрѣстіанскою вѣроу, слѣво и вѣщѣми стѣдѣщюу, и извѣщышеся, іако тѣ ѿ истинна

вѣра повелѣхѣмъ крѣтитисе вѣсѣмъ своею волею, надѣюще се и мы досѣвѣти тогоже. есмы же вѣси мы принаѣле твоемѣ црѣтѣ и готови на слѣзбоу твою, іакоже потрѣвоуеши. Проваждае же фѣлософъ, каганъ дааше емоу даръ мнѣгъ, нъ не приѣтъ и глѣе: дажь ми, елико имашѣи пѣбнникъ Грькъ зде, сіе ми ѿ болшее вѣсѣхъ дарѣвъ. съграѣ же ихъ до двою стѣдъ и вѣдаше емѣ, и иде радѣеце въ пѣтъ свои (ŽK, s. 58).

Тakovýchъ намъ влѣко прислалъ еси ѿчѣленыхъ моужей, иже іаснѣ хрѣстіанскою вѣроу быти истинною извѣстѣши, и той насъ наоучиша: просѣвѣтѣвшеся ѿвѣмъ мы крѣщеніемъ стѣимъ, повелѣхомъ въ державѣ нашей всакомоу произволающемоу крѣтитиса, и надѣмса, іакѣмъ и вса зѣмла наша въ хрѣстіанское прѣидѣтъ совершенство, и есмы прѣлазнили твоемоу царѣвоу, и готови на слоужбоу твою, аможе возтрѣвоуеши. ѿпоуска же Каганъ влѣкннхъ тѣхъ ѿчѣлей Квнстантина и Меѣодіа, дааше имъ дары много, но они не прѣлаша дарѣвъ, глѣюще: дажь намъ елико имашѣи зде пѣбнникѣвъ Грѣцескихъ, то во намъ есть болше всѣхъ дарѣвъ. и собраша до двою сотъ, и даша имъ, и идоша въ поуть свой радѣюще се и блѣгодарѣце бѣга (DT, f. 417^v).

Krátká část Demetrioiva vyprávění spolu se společnou misí Cyrila a Metoděje na Moravu (DT, ff. 418–419) začíná: По семъ прочѣи ѣзѣка славенскагѣ княз, Ростиславъ и Сватополакъ Моравскіи... Tato kombinace jmen obou princů se objevuje pouze v Životě Metodějově: Ростиславъ князь словѣнскъ съ стѣпалакъмъ (ŽM, s. 71), ale jejich žádost k císaři se zjevně zakládá na pasáži v Životě Cyrilově:

Посла къ црѣю Михаилѣ глѣе: людемъ нашимъ, поганѣства се ѿвѣрѣшѣимъ, и по хрѣстіанскѣи се законъ дръжещѣимъ, ѿчѣтелеа не имамы таковаго, иже би ны въ свои езыкъ истинною вѣроу хрѣстіанскою сказалъ (ŽK, s. 60).

Послалъ въ Квнстантинѣнополь къ царю Михаилоу, глѣюще: народъ нашъ ідолопоклоненія ѿверѣсѣа, и хрѣстіанскіи законъ дръжати желаетъ, но не имамы таковагѣ ѿчѣтелеа, иже би насъ совершенинѣ той стѣи вѣрѣ наоучилъ, и нашимъ ѣзѣкомъ на законъ блѣгочестивый наставилъ (DT, f. 418^v).

Vyprávění o misii obou bratří a jejich následné cestě do Říma obsahuje několik frází převzatých z Života Cyrila. Jediná další krátká výpůjčka je parafrázi z prvního verše Žalmu 121 (Mas. 122) kterým Cyril poté, co onemocněl, vyjadřuje svou radost, že snad brzy vstoupí do Božího království:

начѣтъ пѣти сице: о рекшихъ мнѣ, въ домъ Гдѣмъ, възвеселѣсе дхѣмъ мои, и срѣце вѣзрадовасе (ŽK, s. 65).

поа сіе: ѿ рекшихъ мнѣ, внидемъ во дворы Гдѣни, възвеселѣсе мой дхѣ, срадоуетса сердце (DT, f. 418^v).

Těchto několik příkladů, mnoho dalších by mohlo být jmenováno, ale nijak zásadně by neovlivnily zjevný závěr – jasně ukazuje, že se Demetrius v různých pasážích držel textu Života Cyrila a převzal i velkou část jeho terminologie, zatímco ve stejnou dobu využíval svůj nesporný literární talent, aby text přepsal do srozumitelnější církevní slovanštiny ve stylu přitažlivějším pro své současníky, a to tak, že přizpůsobil originál úrovni soudobého sociálního chování, aby dosáhl svého primárního cíle, tedy aby poučil své čtenáře a posílil jejich víru. Odpověď na druhou otázku tedy zní, že Demetrioiva práce obsahuje fráze, které korespondují s těmi zapsanými v Životě Cyrilově, ale jejich počet

není relevantní, neboť je zcela zřejmé, že sledoval vyprávění *Života Cyrilova*, zatímco dělal malé změny, dodatky a vynechávky, aby dosáhl svého cíle.

I když je Demetrioio vyprávění textově blízké *Životu Cyrilovu*, jeho autor jen velmi zřídka používá detaily z *Života Metodějova*, např. výše zmíněná jména Rostislava a Svatopluka a fakt, že po návratu obou bratří z chazarské říše byl Metoděj přemluven, aby přijal místo opata kláštera Polychron, *Ѹбѣдиша быти игоуменовъ въ монастырѣ нарицаемомъ Полихронъ* (DT, f. 418^v), jinak neznámého řeckého kláštera zmíněného pouze v *Životě Metodějově*. Ten však uvádí, že Metoděj nebyl přemluven, ale dostal rozkaz ujmout se role opata: *Ѹбѣдиша и и поставиша и игѸмена въ монастыри иже нарицается Полихронъ* (ŽM, s. 71). Tato změna je jen jednou z mnoha malých změn provedených Demetriem.⁴⁶ Podobnou variací je i informace, že podle Demetria byl Cyril přesvědčen, *Ѹбѣдиша*, aby se stal knězem po návratu do Konstantinopole z kláštera, kam tajně odešel, *там* (DT, f. 410^v), zatímco podle *Života Cyrilova* přijal svěcení v Konstantinopoli, než se skryl, *сѣкрисе*, v klášteře (ŽK, s. 43).

Jak se ukázalo, Demetrius také studoval *Životy* obou bratří uvedené v synaxáři, Cyrilův pro 14. únor a Metodějův pro 11. březen. Několik dalších příkladů jeho výpůjček jednotlivých frází a skutečností: v popise jejich otce je spojení *моужъ добороденъ и богатъ, именемъ Левъ* (DT, f. 409^v) převzato z *Života Cyrilova* (ŽK, s. 40), ale fráze *саномъ сотникъ* (DT, f. 409^v) se objevuje v *Cyrilově životě* vypsáném v synaxáři (SVC, s. 101); konstatování, že Metoděj zůstal mezi Slovany deset let (DT, s. 409^v) pochází ze stejného zdroje (SVM, s. 103), neboť ŽM pouze uvádí, že tam strávil mnoho let (ŽM, s. 71); pasáž popisující Metodějův odchod do kláštera, *шедъ во лѸмпейскою гору* (DT, f. 409^v), pochází ze synaxáře (SVM, s. 103), zatímco narážka na *молвы житейскѣа* (DT, f. 409^v) jako důvod jeho odchodu odráží *мѣлвы вециньны; въ житии семь* v *Životě* (ŽK, s. 71). Krátká pasáž citovaná výše s Demetrioovým popisem Metodějova života po Cyrilově smrti obsahuje i nepřímou narážku na epizodu, která se nenachází v *Metodějově životě*, tj. že na Moravě diskutoval s Židy a heretiky: *сѣ жида и сѣ еретѣки препирааса* (DT, f. 419^v). Toto tvrzení se zakládá na synaxáři, který obsahuje popis jeho moravské disputace se Zambrim, chazarským Židem, která končí Zambriho puknutím. Další oponent, Sedislav, se propadne do země a náhlý požár donutí ostatní k útěku (SVM, s. 103). Demetrioova fráze *сѣ жида и сѣ еретѣки* je zjevně inspirována *на жида же и на еретѣки* v synaxáři. *Život Cyrilův* zapsaný v synaxáři také zmiňuje disputaci se Zambrim, která se odehrála na Moravě, ale tentokrát ji vede Cyril, nikoli Metoděj. Zambrí požaduje Cyrilovu smrt, avšak je to Cyril, kdo modlitbou způsobí Zambriho smrt (SVC, s. 102). Ve skutečnosti jsou tyto epizody inspirovány mytickými disputacemi mezi papežem Sylvestrem I. (314–335) a Zambrem, které zaznamenalo několik řeckých historiků včetně Georgia Hamartola.⁴⁷ Demetrius udává, že jméno matky obou bratří bylo Maria. Tato informace údajně pochází z krátkého *Života Cyrilova* zná-

46 Tvrzení, že Demetrioio vyprávění nepřijímá nic z *Života Metodějova*, viz P. LAVROV, *Materialy*, s. 4, je nesprávné, i když je třeba připustit, že bylo použito jen pro několik detailů. O skutečnosti, že žádný řecký klášter jménem Polychron neexistoval, viz FRANCIS J. THOMSON, *The Name of the Monastery Where Theophanes the Confessor Became a Monk: Polichnion or Polychronion*, *Analecta Bollandiana* 25, Bruxelles 2007, s. 120–138.

47 Pro slovanskou verzi viz překlad Georgiova *Chronicon breve, Knigy vremen'nyj i vbraznyj Gwergijj mnicha. Chronika Georgija Amartola v drevnem slavjanorusskom perevode. Tekst, issledovanie i slovar'*, sv. I–III, ed. Vasilij Istrin, Petrograd-Leningrad 1920–1930, sv. I, s. 335–338. Pro vyčerpávající studii různých slovanských verzí sylvestrovského mýtu viz S. TEMČIN, *Prenie rimskogo papy Sil'vestra I s ravninom Zambrim i kirillo-mefodievskaja tradicija*, *Palaeoslavica* 10, 2002, s. 229–247; také viz A. PERESWETOFF MORATH, *Grin*, sv. I, 2002, s. 122–124, 153 a 197.

mého jako *Dormitio S. Cyrilli*,⁴⁸ což není příliš pravděpodobné, neboť toto jméno se nachází v některých rukopisných kopiích stejně jako v tištěném textu *Metodějova života* zachyceném v synaxáři, zatímco byl nalezen pouze jeden východoslovanský rukopis *Dormitia*.⁴⁹

V roce 1805 Athanasius z Paru (1721–1813) vydal své dílo *Οὐρανοῦ κρίσις*, které obsahuje vylíčení moravské misie, o níž získal informace z *Χιλανταρινῆ διήγησις*, jež mu daroval bulharský mnich Daniel, *skeuophylax* chilandarský.⁵⁰ Protože se některé detaily shodují s Demetrioovým vyprávěním o Cyrilu a Metoději, badatelé se domnívali, že Demetrius také studoval *Χιλανταρινῆ διήγησις*⁵¹ a že dokonce *Χιλανταρινῆ διήγησις* odráží řecký zdroj ještě starší než *Životy Cyrila a Metoděje*.⁵² Ve skutečnosti Daniel Chilandarský nepoužil žádný starý řecký pramen, který by se beze stopy ztratil, ale líčení Demetria Tuptala jako jeden ze svých zdrojů pro *Χιλανταρινῆ διήγησις*.⁵³ Bylo by však příliš zjednodušené tvrdit, že tato pozdější práce je pouhým volným překladem Demetrioova díla, neboť obsahuje i jiné informace, než ty zapsané Demetriem.⁵⁴

Jeden z pramenů, ze kterého Demetrius cituje dlouhé pasáže, je jeho vlastní menologium. Zatímco Cyril a Metoděj pobývali v Chersonu, aby se dobře naučili chazarsky a zlepšili se v hebrejštině, dozvěděli se o relikviích papeže Klimenta I. Římského, uložených v moři blízko pobřeží. Poprosili proto biskupa Georgia Chersonského, aby je našel. K této pasáži Demetrius připojil poznámku: *ПАМАТЬ ЕГѸ НОЕМВРІА КѢ* (DT, f. 413^v). Dále následuje vylíčení Klimentova umučení, kdy jeho učedníci sdělují obyvatelům Chersonu, že nemusejí hledat jeho tělo, neboť moře ustoupí na sedm dní každý rok, až do vlády císaře Nikefora:

Λεβρίδιαν ηγεμωνъ, повелѣниемъ кесаря Траіана, потопи его въ мори, котвоу на быю наваразашин, такъ да не вбратиоутъ хрѣтіане тѣла егѸ..... бываше такъ ерегъ а вѣта мнѸга, ѿ царства Траіанова, да же до царства Нікѣфора царя ГреескагѸ (DT, f. 413^v).

48 Libor JANKOWSKA, „*Žitie i trudy*“ sv. *Mefodija*, s. 193.

49 Pro synaxaria obsahující *Život Metodějův*, která ji nazývají Marii, viz rukopis Pri-luki neboli Theodotus, codex A I, 264 z pozdního 14. nebo raného 15. stol. ve sbírce Petrohradské teologické akademie, viz Kujo KUEV, *Proložnité žitija za Kiril i Metodij v leningradskite knigochranilišča*, *Starob'garistika* 9, 1985, s. 8–36, vyd. 32–34, viz s. 32; pro tištěnou verzi synaxáře viz verze moskevská z r. 1774, sv. II, f. 273^v, viz f. 273^v. *Dormitio* je bulharského původu, zřejmě ze 14. stol. a bylo vydáno nejméně 14krát, na základě srbského florilegia z počátku 16. stol., kodex 58 ve sbírce Aleksandra Hilferdinga, ff. 220^v–222^v, od P. LAVROV, *Materialy*, s. 154–157, pro jméno Marie viz s. 154. Východoslovanský rukopis *Dormitia* je kodex 35 ve sbírce Ivana Vakhrameyeva, florilegium ze 17. století, ff. 157^v–159^v; viz Andrej TITOV, *Rukopisi slavjanskie i ruskie, prinadležaštie Dejstvitel'nomu Členu Imperatorskogo Russkogo Archeologičeskogo Obščestva I. A. Vachrameevu*, sv. I, Moskva 1888, s. 21.

50 Viz *Οὐρανοῦ κρίσις* [...], Leipzig, 1805, s. 87–88. Druhé vydání se objevilo v Athénách roku 1850. Jeho nepříměně dlouhý titul (130 slov) zde nemůže být vypsán. Jedná se v základě o rozšířenou verzi jeho moderního řeckého překladu díla arcibiskupa Theophylakta Ochridského, *Života Klimenta Ochridského*, vydanou v Lipsku v roce 1784, obohacenou o materiál převzatý odjinud.

51 Viz Nestor PETROVSKIJ, *K istorii skazanij o svv. Kirille i Mefodij*, *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvěščenija* 9, 1907, s. 138–158, viz s. 154, oba texty vedle sebe viz tamtéž s. 145–153.

52 Viz Nikolaj TUNICKIJ, *Svjatoj Kliment, episkop slovenskij. Ego žizn' i prosvetitel'naja dejatel'nost'*, *Sergij Posad* 1913, s. 29–39, který uvádí plný titul Athanasiovy edice z roku 1805, viz s. 21, č. 1.

53 J. IVANOV, *G'čko-b'lgarski otnošenija predi c'rkovnata borba*, in: *Sbornik v čest na profesor L. Miletič po slučaj na 25-godišninata mu knižovna dejnost (1886–1911)*, *Sofija* 1912, s. 158–186, pro oba texty vedle sebe viz s. 175–179. Dále viz L. JANKOWSKA, „*Žitie i trudy*“ sv. *Mefodija*, s. 183–184, která zcela správně odmítá myšlenku Demetrioova užítí nějakého staršího ztraceného pramene. Tento závěr byl ignorován i významnými vědci, kteří nadále přijímají existenci staršího řeckého pramene jako například Franz GRIVEC – F. TOMŠIČ, *Constantinus*, s. 34–36, a Ivan DUJČEV, *Le testimonianze byzantine sui ss. Cirillo e Metodio*, *Miscellanea francescana* 63, 1963, s. 7–8.

54 Tuto hypotézu vznesla Naděžda DRAGOVA, *Theophylact of Ochrida's Old Bulgarian Sources on Cyril and Methodius*, *Études balkaniques* 3–4, 1992, s. 110.

Tato pasáž figuruje v Demetriově *Životě* tohoto papeže pro 25. listopad v prvním svazku jeho sbírky, *Житіє и страданіє сѣгѡу сщ҃енноу мѣнка Клімента папы Римскагѡ* (*DT, Kliment, ff. 463^v–469^r; viz 468^v*). V době pobytu obou bratrů v Chersonu uplynulo více než padesát let od vlády Nikefora a ostatky zůstaly pod vodou, neboť moře neustoupilo. Na naléhání bratrů biskup Georgios odjel do Konstantinopole, aby od Michaela III., jeho matky Theodory a patriarchy Ignatia získal povolení najít ostatky, vrátil se spolu se vším klérem sv. Sofie a odhalil relikvie. Sotva nás překvapí, že část vyprávění o nalezení ostatků v Demetriově *Životě Klimentově* se nachází také v jeho verzi o stejné události v líčení o Cyrilu a Metodějovi, srovnej:

Цѣрь же и патриархъ послава съ нимъ мужы нарочитыя и весь кларосъ сѣгѡа Софи, и пришедше въ Херсонъ, собраша коупни съ Мефодіемъ и Квинстантиномъ весь гл҃гоу вѣрныи народъ, и идоша со Фалмы и пѣсми на край моря, хотяще пологучити желамое: но не разстѡуписа вода. Зашедшоу же сн҃цоу, всѣдоша въ корабль, и въ полоуноци свѣтъ возсѣа ѿ моря, и ависа перѣве глава, потомже и вси моцы Климента сѣгѡу ѿ воды изшедшыа, и вземше а сѣтити, вложиша въ корабль, и во градъ несше чєстнѡ, в цѣркви ап҃тлствѣи положиша (*DT, Kliment, f. 469^r*).

И поатъ ѿтоль весь кларъ сѣгѡа Софи: таже дошедши до Херсона, иде съ бл҃женными сими сщ҃ителами Мефодіемъ и Квинстантиномъ, и со всеъмъ народомъ, со Фалмы и пѣсми на край моря, хотяще пологучити желамое, но не разстѡуписа вода. Зашедшоу же солницю, всѣдоша въ корабль, и въ полоуноци свѣтъ возсѣа ѿ моря, и ависа перѣве глава, потомъ же и вси сѣгѡу Климента моцы, изъ воды изшедшыа, и вземше оныа вложиша въ корабль, и во градъ несше чєстнѡ, въ цѣркви ап҃тлствѣи положиша (*DT, Metoděj a Cyril, f. 414^v*)

Demetrius ve skutečnosti založil své vyprávění o nalezení Klimentových ostatků na jeho krátké synaxarijní verzi v Makariově menologii pro 25. listopad:

И той посла съ нимъ весь кларосъ сѣгѡа Софиа, и придоша въ Корѣѣ. И тѣ совравъшєса, людѣ идоша на край моря съ Фалмы и пѣсми пологучити желамое сокровище. И не разстѡуписа имъ вода. Зашедшоу же сн҃цоу, всѣдоша въ корабль. И въ полоуноци свѣтъ возсѣа ѿ моря: и ави первое глава, потѡже и все моцы сѣгѡу Климента. И вземше сѣли вложиша а в корабль, и привезше въ градъ, вложше в ракъ, и положиша и въ цѣркви ап҃лствѣи.⁵⁵

Demetriův *Život Klimenta* také obsahuje epizodu o malém dítěti, zapomenutém v Klimentově mokřině po celý rok, dokud vody znovu neustoupily, a které bylo nalezeno živé a zdravé, jak svědčí stejný pramen:

Нѣкогда по обычаю въ память сѣгѡу ѿстѡупившоу морю, и множествоу народа вѣрныхъ изъ свѣтлымъ моцємъ пришедшоу, прилоучиса отроцати малю тамо встатиса, родители бо егѡ забывше... Въ градуцѣе же лѣто паки морю ѿстѡупившоу, прїдоша родители егѡ по обычаю на поклоненіє сѣгѡу, вшедше же въ цѣрковъ, вврѣтоша отроца живо и здраво, присѣдацѣе ѿ ковчєга сѣгѡу, и вземше ѣ съ неизглаголанною радостію, вопрошахоу, какѡ живо сохраниса (*DT, Kliment, f. 468^v*)

Нѣкогда ѡбѡ по обычаю морю ѿстѡупившоу, и людемъ ко сѣгѡу вшедшымъ, прилоучиса отроцати малю тамо встатиса, родителямъ бо егѡ забывшымъ... Въ настоацѣе же лѣто паки морю

55 Vyd. VMČ, *Nojabr'dni 23–25*, 1917, sl. 3311.

ѿстѡупашоу, прїдоша родители егѡ по обычаю на поклоненіє сѣгѡу, и вшедше вврѣтоша отроца живо и здраво, присѣдацѣо ѿ ковчєга сѣгѡу, и съ радостію прѣимше вопрошахоу, какѡ баше;⁵⁶

Demetrius jistě také četl homilii na přenesení Klimentových ostatků připisovanou mnoha badateli samotnému Cyrilovi. Protože však tato homilie je anonymní a nachází se v Makariově menologii pro 23. leden, den svátku sv. Klimenta z Ankyry, jako důsledek záměny obou Klimentů, sotva nás překvapí, že ji nevyužil.⁵⁷ Odras této záměny se dále objevuje v jednom z textů Makariova menologia pro správný den, 25. listopad, viz synaxarijní život z Basilova menologia, kde se říká, že Domitian vyhnal Klimenta z Říma do Ankyry, než jej nechal dopravit do Chersonu k utopení, tedy verze, kterou Demetrius zcela správně ignoroval.⁵⁸

Jako v případě jeho líčení o Cyrilu a Metodějovi, Demetrius založil svůj *Život Klimenta* na více než jednom zdroji, z nichž to hlavní uvádí marginálně uvedená vedle textu:

ѿ посланія Климѣ ко Іеримскому патриархоу еже вврѣтаецса в чєтѣй бл҃тєннагѡ Макаріа митрополита Московскагѡ ѿ негѡ же но братцѣ.

Toto je jasná narážka na *Clementis praedicationum, quas Petrus inter periginandum habuit, epitome* (CPG 1021; BHG 342-343), které se nachází v Makariově menologii pro 25. listopad, na němž Demetrius založil více než prvních 60 % svého textu (*DT, Kliment, ff. 463^v–467^r*). Ten nejen zkrátil, jak uvádí v poznámce, vypuštěním dlouhých diskusí o náboženských otázkách, ale také jej značně přepracoval a změnil pořadí epizod,⁵⁹ například sen, v němž se Klimentově matce dostává informace, že:

ацѣ близнецоу вѡбоу сн҃оу своєю ацѣ поимши не изыдеши въ ѿшєствіє ѿ рїскаго града на і лѣтъ, то пагоубною смертїю кѡпно с нима ѡмрѣти нимамъ.⁶⁰

ты и два чада твоя близнецы, ацѣ не изыдете изъ Рима на десять лѣтъ, то пагоубною и нечадною смертїю коупни съ ними ѡмрєши (*DT, Kliment, f. 464^r*).

Na f. 467^r je následující marginálně: ѿнедоу начинаецса списаніє ѿ Метафраста, která poukazuje na druhý zdroj, jinou položku Makariova menologia pro 25. listopad *Martyrium S. Clementis papae Romani* (BHG 349) a text, který Demetrius podrobně reprodukuje. Upravuje však jeho jazyk podobně jako ve své práci

56 Text Makariova menologia ještě nemá kritickou edici, ale *Život* se nachází ve všech tištěných verzích synaxe pro 25. listopad tj. v Moskvě roku 1774, sv. I, f. 348^v.

57 Makarijský text byl vydán na základě Carské verze, kodex 178 ve sbírce Ruské synody, s variantami verze Zesnutí, kodex 990 ve stejné sbírce, od Pavel SAVVAITOV (=Anonim), *Slava o perenesenii moščeј sv. Klimenta Rimskogo (iz Mak. Čet'-Mіnej)*, in: Michail Pogodin (red.), Kirillo-Mefodievskij sbornik v pamjat' soveršivšegosja tysjačletija slavjanskoj pis'mennosti i christianstva v Rossii, Moskva 1865, s. 319–326. [Titul pouze v indexu na s. 556]. Otázkou připsání homilie Cyrilovi se zde nelze zabývat.

58 Vyd. VMČ, *Nojabr'dni 23–25*, 1917, sl. 3309–3310; překlad musel být vytvořen z jednoho z řeckých rukopisů, v nichž jméno Domitian bylo zaměněno za obvyklé Traján, např. *codex Sinaiticus graecus 548* z 11. st., ff.52^v–53^r; Trajánovo jméno se také nachází v edici řeckého originálu v PG, sv. CXVII, 1894, sl. 177.

59 Edice makarijského textu náhle končí v první části homilie xiv, viz VMČ, *Nojabr'dni 23–25*, 1917 [titulní strana uvádí 1916, ale na svazku stojí rok 1917], sl. 3356–3428, pro část užitou Demetrem viz sl. 3405–3428; jediná celá edice překladu je založena na základě sbírky *Životů*, kodex 682 z 15 stol. ve sbírce Trojiční Lávy sv. Sergeje, ff. 59^v–168^r; od P. LAVROV, *Žitija chersonskich svjatyh v greko-slavjanskaj pis'mennosti*, Pamjatniki christianskogo Chersonesa 2, Moskva 1911, s. 77–103.

60 Vyd. VMČ, *Nojabr'dni 23–25*, 1917, sl. 3406.

o Cyrilu a Metodějovi (DT, Kliment, ff. 467^r–468^v),⁶¹ jak ukazuje následující krátký příklad:

Тогда Маментіанъ, граднѣ епархъ, не терпа молитвъ, повелъ привести к себѣ Климентъ. Его видѣвъ, нача глѣати: ис корени Ѹбо блага рода ишеаъ еси, еже в васъ римское множество свидѣтельствоуеть.⁶²

Тогда мамертинъ епархъ градскій не терпа молвы и матежа людскаго, повелъ привести къ себѣ сѣго Климентъ, и нача глѣати къ нему: из корене блгодна ижеаъ еси, какоже свидѣтелствоуеть в тебѣ все Римское множество (DT, Kliment, f. 467^v).

Demetrioio vyprávění o Metodějovi a Cyrilovi poukazuje na skutečnost, že nekompiloval historická líčení, ale poučná náboženská vyprávění, v nichž se projevil jeho literární talent a jeho řečnický dar kazatele. Že se nejedná o přesný historický popis událostí, je zřejmé již z názvu, který nesprávně nazývá Cyrila biskupem. Ve svém popisu Cyrilovy poslední nemoci Demetrius opakuje tento omyl ve svém tvrzení, že světil svou diecézi svému bratru: *вручѣвши еѣкпство свое старѣйшему брату своему Методію, предаде доухъ свой Гдѣу* (DT, f. 419^r). Demetrius tak však pouze opakoval ve své době všeobecně přijímaný názor. Dva důležité západní prameny, které používal, Cyrila a Metoděje také nazývají biskupy, první z nich je *Martyrologium Romanum*, poprvé vydané v Římě v roce 1584, které mezi svatými oslavovanými 9. května vzpomíná:

„In Moravia sanctorum episcoporum Cyrilli & Methodii, qui multas illarum regionum gentes cum eorum Regibus ad fidem Christ perduxerunt.“⁶³

Druhým byla *Acta Sanctorum*, jejichž pasáž o Cyrilu a Metodějovi pro 9. květen nese název: *De sanctis episcopis Slavorum apostolorum Cyrillo et Methodio Olomucii in Moravia*.⁶⁴ Demetrius také studoval Baroniovy *Annales ecclesiastici*, které obsahují stejnou chybu, a je sotva náhodou, že obě Demetrioovy zmínky Jana Skylitzza jako prameny pro obrácení Borise poté, co uviděl Metodějovo plátno (f. 420^r) sub 845, a pro jména učitelů císaře Michala III., když byl ještě dítětem (f. 410^r) sub 854, jsou uvedeny také zde.⁶⁵ S ohledem na Michalovy učitele Demetrius udělal nešťastnou chybu, když prohlásil, že Michal měl tři učitele, domestik Manuela, patricije Theoktista a logotheta Dromiho, *пестѣны три велицыи воларе: Мануилъ, доместікъ, Феоклитъ патрікій и логофетъ Дроми* (DT, f. 410^r), zatímco Skylitzes tvrdí, že Michal měl učitele dva, a to domestik Manuela a druhého

jménem Theoktistos (Θεόκτιστος τὸν πατρίκιον καὶ λογοθέτην τοῦ δρόμου).⁶⁶ Zda tato mýlka odráží Demetrioivu neznalost řečtiny, nebo zda chyba byla někde jinde, je ještě třeba zjistit.⁶⁷

Demetrioovým primárním záměrem pro *Život Metoděje a Cyrila* bylo poučit jeho čtenáře a posílit jejich víru, nikoli kriticko-historicky vylíčit misijní činnost obou bratří. Na počátku 18. století také nebylo třeba podat důkladnou obhajobu legality užití slovanštiny v liturgii, kterou na západě na koncilu v Tridentu nikdo nenapadl. V době, kdy psal své dílo, byl jižním sousedem Ukrajiny Krymský chanát, vazalský stát Tureckého sultanátu, a ruské kampaně z let 1687 a 1689 nedokázaly ukončit útoky z jihu. Pokud se Demetrius soustředil více na Židy než na Arabů, bylo to prostě proto, že jeho čtenáři dokázali lépe sledovat jeho argumenty založené na interpretacích Starého zákona, který znali, než argumenty založené na Koránu, který neznali.⁶⁸ Jeho druhým cílem bylo podat obraz křesťanské rodiny, v níž se její členové navzájem podporovali svými osobními obdarováními. Jeho třetím záměrem bylo uvést příklad skutečného křesťanského poslání, které bylo v mnoha směrech podobné jeho vlastnímu.

Hlavní rozdíl mezi jeho sbírkou a jinými slovanskými menologii tvoří skutečnost, že Demetrius nevydával tradiční *Životy*, ale kompiloval své vlastní, které bylo možné přečíst najednou. Že si byl dobře vědom tohoto rozdílu, ukazuje i název jeho práce *Книга Житїи Сѣыхъ*, který není obvyklým slovanským termínem pro menologium, *Минѣя Четыа*, srovnej s názvem Makariova menologia: *Книга глѣма минѣія чѣаіа*.⁶⁹ Krátké *Životy* byly samozřejmě po staletí k dispozici v synaxářích, ale byly spojeny s liturgickou praxí a jsou tak krátké, že se většinou jedná o pouhé výtahy, zatímco Demetrioovy verze jsou pravými hagiografickými díly a jako taková jeho sbírka může být klasifikována jako menologium, a je tak zcela správně nazývána v titulu pozdější ruské verze.⁷⁰ Demetrius přizpůsobil své prameny vynechávkami, vsuvkami, vysvětlivkami a poznámkami, aby vytvořil vyprávění, která byla velmi populární mezi soudobými čtenáři i následujícími generacemi.⁷¹ Ve skutečnosti ve vztahu k jeho vyprávění o Metoději a Cyrilu bylo řečeno, možná správně ve vztahu k 18. a 19. století, *это самое жизнеописание как будто заслонило собою древние подлинные сказания*.⁷² Bylo dokonce konstatováno, že příběh obou bratří v Demetrioově podání je *намного убедительнее, яснее*

66 Viz Skylitzes *Ioannis*, s. 81, a také *Georgii Cedreni*, sl. 1024.

67 Chyba se nenachází ani v jednom z důležitých západních pramenů, ze kterých Demetrius čerpal, Suriovi ani Skargovi, neboť žádný neobsahuje život Cyrila nebo Metoděje. Tato chyba není podstatná v porovnání s pokusem očistit Demetria prohlášením, že chyba se nachází i v jiných pramenech, „například u Josefa Gennadia, který používá stejné slovní spojení“; např. u Josif Genezij, k’de izraz’ t dori s’vpada bukvalno, viz Dimo ČESMEDŽIEV, *Kiril i Metodij v b’lgarskata istoričeska pamet prez srednite vekove*, Sofija 2001, s. 23, který jako odkaz uvádí Genesius (rec. J. Bekkerus) Bonnae, 1838, s. 63. Kromě skutečnosti, že Genesius pouze zmiňuje dva učitele ve frázi, která se nijak nepodobá Demetrioově: „ὁ τε πατρίκιος Θεόκτιστος καὶ Μανουὴλ ὁ πρωτομάγιστρος“, *GENESIUS*, ed. Carl Lachmann, Corpus scriptorum historiae byzantinae, Bonn 1834, s. 77, Cheshmedzhiev také uvádí problematický odkaz na edici Theophana Continua viz *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon magister, Georgius monachus*, ed. Immanuel Bekker, Corpus scriptorum historiae byzantinae, Bonn 1838, s. 3–481, který na s. 148, a nikoli na s. 63, uvádí, že Michael měl tři učitele, z nichž prvním byl Θεόκτιστος ὁ ἐνουχος, πηναῦτα κανίκλεις καὶ λογοθέτης τοῦ δρόμου, druhým Bardas, císařovinný bratr a třetím Manuel magistros.

68 O Cyrilových disputacích se Saracény a Židy viz výše pozn. 39.

69 VMČ, *Sentjabr’dni 1–13*, 1868, sl. 1–2, pro faksimile viz *Predislovie*, s. 3. Protože obvykle bývá více než jeden svazek, často se užívá plurál, Mineji Čet’.

70 Viz níže.

71 O Demetrioově stylu viz Dariaj SIROÏD, *Žanr žitija v „Čet’ich-Minej“ svt. Dmitrija (Tuptala)*, in: Bohdan Krísa (red.), Dmytro Tupalo na sviti ukrains’kogo baroko. Zbirnik naukovich prac’, L’viv’s’ka medievistika 1, L’viv 2007, s. 42–49.

72 Alexej VIKTOROV, *Kiril i Metodij. Novye istočniki i učenye trudy dlja istorii Slavjanskich Apostolov*, in: M. Pogodin (red.), Kirillo-Mefodievskij sbornik v pamjat’ o soveršivšemsja tysjačelietii slavjanskoi pis’mennosti i christianstva v Rossii, Moskva 1865, s. 376.

61 *Martyrium* vyd. VMČ, *Nojabr’dni 23–25*, 1917, sl. 3317–3327; pro část užitou Demetriem viz sl. 3322–3327.

62 Vyd. VMČ, *Nojabr’dni 23–25*, 1917, sl. 3323.

63 *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum*, Rome 1584, s. 71. Kritická edice připravená Caesarem Baroniem, opatřená jeho historickými poznámkami o svatých, poprvé vydaná v Římě v roce 1586, obsahuje stejný oficiální text: *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorii XII Pont. Max. iussu editum. Accesserunt notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorij Presbytero*, Rome 1586, s. 112; viz také s. 113–114 pro Baroniovy poznámky, v nichž opatrně poznamenává, že papežské dokumenty ukazují, že Metoděj byl biskupem, ale o Cyrilovi mlčí. Skutečnost, že Demetrius přihlédl k *Menologiu Romanu*, potvrzují různé prameny, jako např. jeho nedatovaný dopis jeho příteli Theologovi, *Epistoljarnoe nasledie Dimitrija Rostovskogo*, ed. M. Fedotova, s. 75–76. Nové oficiální *Martyrologium Romanum*, Rome 2001, s. 141, je připomíná 14. února, ve výroční den Cyrilovy smrti, s křížovou poznámkou 6. dubna, o výročí Metodějovy smrti; *tamtéž*, s. 210.

64 Vyd. ASS, *Martii tomus ii*, 1668, s. 12. Část pod *inter alia* obsahuje edici šesti krátkých lekcí pro svátek obou bratří v polských breviářích, vyd. *tamtéž*, s. 24.

65 C. BARONIUS, *Annales*, sv. X, 1603, s. 23–24 a s. 117. Skylitzes o Borisovi viz výše poznámka 27.

и конкретнее “паннонских” житий и других памятников,⁷³ což může být pravda vzhledem k informativní hodnotě pro obyčejné čtenáře, ale zcela jistě ne ve vztahu k historikům. Skutečnost, že Demetrius přece jen dosáhl cílů, které si stanovil, dosvědčuje fakt, že ještě před začátkem 20. století Demetrioovy *Životy* svatých byly velmi populární, a v roce 1904 bylo konstatováno, že po evangeliích byly nejpobulárnějším lidovým textem.⁷⁴ Podle usnesení Ruského synodu z 28. dubna (7. května) 1900 byla dokonce sestavena komise Ruského synodu k pořízení jeho ruského překladu, kterou vedl bývalý student Teologické akademie v Kyjevě, Parthenius Levitsky (1858–1921), v té době sufragánní biskup mozhajský (1899–1904), jehož poradci byli mimo jiné také profesor Vasilij Ključevskij (1841–1911) a profesor Matvej Sokolov (1854–1906). Sbíрка, která je stále ještě v tisku, poprvé vyšla v Moskvě ve dvanácti měsíčních svazcích mezi lety 1902 a 1913.⁷⁵ Ovšem výsledek jejich práce, jak správně naznačuje její název, byl ani ne tak ruský překlad Demetrioovy *Книга Житій Святыхъ* jako spíše sbírka *Životů svatých* v ruštině, založená na jeho menologii:

Житія Святыхъ, на рускомъ языкѣ изложенныя по руководству Четыхъ-Миней св. Димитрія Ростовскаго съ дополненіями, объяснительными примѣчаніями и изображеніями святыхъ.

Tento název vhodně ilustruje přístup autorů k Demetrioovu líčení příběhu Metoděje a Cyrila. Snad nás nepřekvapí, že se mnohem podrobněji zabývají disputacemi v Benátkách o trojazyčnicích (*DTR*, s. 366–367). Naopak překvapující je skutečnost, že epizoda o obrácení Borise Bulharského skrze obraz Posledního soudu mnichem Metodějem byla vložena do *Života*, a mnich je tak chybně a velmi podivně ztotožněn se svatým (*DTR*, s. 361). Hlavním rozdílem je však připojený podrobný popis Metodějovy misionářské činnosti na Moravě po smrti jeho bratra. Začíná Hadriánovým dopisem *Gloria in excelsis Deo* (*DTR*, s. 370–371), a jak se dá očekávat, obsahuje vylíčení jeho soudu a uvěznění (*DTR*, s. 372) i jeho poslední návštěvu v Konstantinopoli (*DTR*, s. 375). Badatelé soudili, že tímto doplněním vyprávění o Metodějově životě po Cyrilově smrti byla odstraněna slabina Demetrioova líčení.⁷⁶ Ve skutečnosti to však pouze dokazuje, že cíl sledovaný Komisí se lišil od Demetrioova. Jedním skutečným zlepšením, kterého editoři ruské sbírky dosáhli, bylo začlenění *Života* samotného Demetria, který byl skutečně svatým mužem a jediným východním Slovanem kanonizovaným v 18. století.⁷⁷

Dodatek 1: Kopie Života Cyrila v Demetrioově Календарь или житія сватыхъ

Existuje alespoň jedna pozdější kopie *Života Cyrila*, která se vrací k textu na ff. 182^v–198^r Demetrioova *Календарь или*

73 Libor JANKOWSKA, „Žitie i trudy“ sv. Mefodija, s. 219.

74 Feodor TITOV, *K voprasu o značeníi Kievskoj Akademii dlja pravoslavija i ruskoj narodnosti v XVII–XVIII vv.*, Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 1903/3, s. 375–407, 1904/1, s. 59–100, viz 1904/1, s. 81; srovnaj výrok Aleksandra Pypina v roce 1902: „[...] ego kniga ostajetsja ljubimym čteniem do сих por [...]“. A. PYPIN, *Istorija ruskoj literatury*, sv. II, s. 390; k poznámkám o dalším vlivu jeho sbírky na literaturu a lidová díla viz T. PAČOVŠ'KIJ, „Kniga Žitij Svjatich“ Dmitra Tuptalenka-Rostovs'kogo, in: B. Kriša (red.), *Dmitro Tuptalo u sviti ukraïnskogo baroko*. Zbirknik naukovich prac', L'viv's'ka medievistika 1, L'viv 2007, s. 258–264.

75 Ve skutečnosti existuje 13 svazků, neboť leden byl rozdělen do dvou částí, s položkami od 1. do 14. ledna v prvním svazku a od 15. do 31. ledna ve druhém. Navíc byly vydány dva doplňkové svazky životů ruských svatých, které buďto nejsou uvedeny Demetriem, anebo tito žili později, Moskva 1908–1909.

76 Viz Libor JANKOWSKA, „Žitie i trudy“ sv. Mefodija, s. 192, č. 54.

77 Byl zahrnut pod den 21. září, datum památky nalezení jeho neporušených ostatků v roce 1752, viz *Kniga pervaja. Žitija Svjatych. Mesjac Sentjabr'*, Moskva 1902, s. 402–430.

житія сватыхъ, nyní kodex 420 ve sbírce Synodní topografie, viz kodex 9 z pozdního 17. nebo raného 18. století (vodní znak z roku 1697) ve sborníku Kánonu Antina Petruševiče (1821–1913), nyní sbírka Ukrajinské akademie ve Lvově, která obsahuje 38 folií s *Životy* na ff. 1^v–34^r. Následuje ji na ff. 34^v–38^r konec *Chvalořeči na Cyrila a Metoděje*, začínající: *Потомже освѣташе пречестнаго и богоноснаго Методіа на архиепископство...*, která chválí Metodějovo dílo jako arcibiskupa panonského. Za ní následuje na f. 38^v krátká úvaha o tom, zda Cyril vytvořil své dílo v Konstantinopoli nebo jinde, která se také nachází v díle *Календарь*.⁷⁸ Jak podotknul Osip Bodjanskij v roce 1855, pisař pravděpodobně přidal konec *Chvaly*, protože Demetrius věnoval jen minimální pozornost Metodějovým aktivitám v Panonii.⁷⁹ Kodex IX.e.31 v Národním muzeu v Praze, opsaný roku 1837 ruským knězem Ivanem Vahylevičem, má 24 stran, ke kterým byly připojeny tři listy srbského rukopisu z pozdního 15. století s pasážemi různých textů. Zda se jeho kopie *Života Cyrila* na stranách 3–21 vrací, byť nepřímou, k Demetrioovu dílu *Календарь*, je ještě třeba ověřit.⁸⁰

Dodatek 2: Datum 11. května pro svátek sv. Metoděje

Demetrius si byl dobře vědom skutečnosti, že Cyril zemřel 14. února 6377 (869) a Metoděj 6. dubna 6393 (885), a proto se jejich *Životy* v Makariově menologii nacházejí pod těmito dny,⁸¹ nebo spíše pod svátky zmíněnými v jeho poznámkách, připojených ke vstupům v jeho vlastním menologiu pro 14. únor, kde stojí: *И прѣбнаго Кѳрррлла Філософа, оучителя Цлвенскаго* (*DT*, II, f. 519^v).⁸² Demetrioův důvod pro volbu 11. května pro svátek obou bratřích je jasný: jeho čtenáři si museli být plně vědomi skutečnosti, že Metoděj byl připomínán tento den, neboť jeho *Život* v synaxáři se nachází ve všech synaxářích pod tímto datem již od *editio princeps* březnové poloviny synaxáře z Moskvy roku 1643. Zatím nebyl podán jiný přesvědčivější důvod této originální volby pro památku Metoděje, i když se objevilo mnoho různých hypotéz. V dopise Michailu Pogodinovi (1800–1875) uznávaný vědec, Aleksandr Gorsky (1812–1875), zaznamenal, že to byl svátek *Natalis Urbis*, přejmenování Byzantia na Konstantinopol roku 324, a uvažoval, zda zde nebyl nějaký politický důvod:

*Или церковь русская, за долго до настоящего времени, хотела заменить утраченную славу столицы Православия другим воспоминанием, более обещающим впереди?*⁸³

78 Konec chvaly byl vydán třikrát: Pavel Josef ŠAFARĚK, *Památky dřevního písemnictví Jihošlovanů*, Praha 1851, fasc. I, s. 25–27; Illarion SVEČICKIJ, *Opis rukopisij Narodnogo Damu z kolekci Ant. Petruševiča*, vol. I, Ukraïns'ko-rus'kij archiv I, L'viv 1906, s. 72–74; a P. LAVROV, *Materialy*, s. 37–39, který také vydal poznámku, *tamtéž* s. 24. K rukopisu viz také O. BODJANSKIJ, *O vremeni proischoždenija slavjanskich pis'men*, Prímečanja, s. 72; B. Angelov – Ch. Kodov (ed.), *Kliment Ochridski*, sv. III, s. 44–45, s. edicij poznámky, *tamtéž* s. 45; viz také B. St. Angelov – K. Kuev – Ch. Kodov (ed.), *Kliment Ochridski*, sv. I, s. 456.

79 O. BODJANSKIJ, *O vremeni proischoždenija slavjanskich pis'men*, Prímečanja, s. 25.

80 O kodexu viz A. JACIMIRSKIJ, *Opisanie južno-slavjanskich i russkich rukopisej zagraničnych bibliotek*, sv. I, Sbornik Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Rossijskoj Akademii nauk 98, Petrograd 1921, s. 742–744; Josef Vašica – Josef Vajs, *Soupis staroslavjanskich rukopisů Národního Musea v Praze*, Prague 1957, s. 162–163.

81 O těchto dvou *Životech* v Makariově menologiu viz pozn. 11.

82 Obdobná zmínka Metoděje v jeho poznámkách k 6. dubnu chybí (*DT*, III, f. 221^r) možná proto, že si vybral jiný den, ve kterém je připomínán Metoděj, pro své vyprávění o obou bratřích.

83 Viz M. POGODIN, *Reč', proiznesennaja v zasedanii Moskovskogo obščestva ljubitelej russkoj slovesnosti predsedatelem, M. P. Pogodinym, 11 maja, 1863 goda, v pamjat' o sv. Kirille i Mefodie (sic)*, in: M. Pogodin (red.), *Kirillo-Mefodievskij sbornik v pamjat' soveršivšegosja tysjačletija slavjanskoj pis'mennosti i christianstva v Rossii*, Moskva 1865, s. 81–144, viz s. 94–95.

Největší ruský hagiolog Sergius Spasskij si všiml, že mnoho svátků bylo převedeno z jednoho data na jiné, a uvažoval, zda jedním z důvodů nemohla být skutečnost, že Masopust a Velikonoce připadaly na březen a duben, a zda proto svátky svatých v těchto měsících nemohly být převáděny na květen; návrh, který byl často uváděn jako vysvětlení pro 11. květen.⁸⁴ Pokud by ti, kdo zmiňují Spasského, skutečně vnímali smysl jeho textu, všimli by si, že psal o raném období před kompilací liturgických kalendářů se svátky pro každý den, což se sotva týká Metoděje. Spasskij také zastává názor, že po vytvoření těchto kalendářů se svátky začaly převádět zpět.⁸⁵ Mezi mnoha dalšími mladšími hypotézami najdeme i návrh, že se jedná buďto o den, kdy byl Metoděj osvobozen z bavorského zajetí, nebo o den, kdy se vrátil z Bavorska do své moravské arcidiecéze.⁸⁶ Autor tohoto textu však považuje takovéto hypotézy, přestože vynalézavé, za prázdné. Stručně řečeno, dokud se neobjeví nová svědectví, původní důvod pro volbu tohoto data zůstane záhadou. Je ovšem nesporné, že Demetrioova volba data jeho vyprávění o obou bratřích byla velkým přínosem pro skutečnost, že v polovině 19. století se toto datum stalo ústředním dnem, ve kterém Slované oslavovali zásluhy Cyrila a Metoděje.⁸⁷

Zkratky

- ASS *Acta Sanctorum* [...], 83 vols + 5 *Propylaea*. Antwerp 1643–1770; Brussels 1780–1940.
- BHG *Bibliotheca hagiographica graeca*, vyd. F. HALKIN, 3 sv., a *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, vyd. F. HALKIN, Brussels 1957 a 1984 (Subsidia hagiographica, VIII A, 1–3 a XLVII). Citována jsou čísla položek nikoli stran.
- BKM O. BODJANSKIJ, 1863–1873: *Kirill i Mefodij. Sobranie pamjatnikov, do dejatel'nosti svjatyx pervoučitelej i prosvetitetej slavjanskich plemen otnosjaščichsja*, sv. I–III, Čteníja v Imperatorskom Obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Universitete, 2 (45 [1863]), 1–224; 2 (49 [1864]), 225–398; 1 (52 [1865]), 1–98; 2 (53 [1865]), 1–64; 2 (57 [1866]), 65–152; 1 (84 [1873]), 399–534, viz konec svazku I).
- DT *Menologium Demetria Tuptala*. Všechny citace se týkají listů ve čtyřech čtvrtletních svazcích, září – listopad, prosinec – únor, březen – květen, červen – srpen; vydáno v Kyjevě v roce 1764:

84 Alespoň dva příklady: Alexandar TEODOROV BALAN, *Kiril i Metodi*, tom II, Universitetska biblioteka 146, Sofija 1934, s. 12; a D. ČEŠMEDŽIEV, *Za pojavata na 11 maj kato pomenalna data za Kiril i Metodi*, in: Georgi Bakalov (red.), *Obščoto i specifičното v balkanskite kulturi do kraja na XIX vek*. Sbornik v čest na prof. Vasilka T'pkova-Zaimova, Sofija 1999, s. 93; pro návrh viz SERGIJ, *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, sv. II, 1, s. 9.

85 Viz SERGIJ, *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, tamtéž: „[...] a после, когда вошло в обычай писать святых в служебных календарях на все дни года, то с мая и других месяцев стали переносить на март [...]“.

86 Viz Anatolij A. TURILOV, *Gipoteza o proischoždenii majskoj i avgustskoj pamjatej Kirilla i Mefodija*, in: TYŽ, *Ot Kirilla Filosofo do Konstantina Kosteneckogo i Vasilija Sofjanina. Istorija i kul'tura Slavjan IX–XVII vv.*, Moskva 2011, s. 53. Turilov náhodou navrhuje datum 25. srpna, tedy den, kdy byl Metoděj vysvěcen na arcibiskupa, tamtéž.

87 Jak mnoho badatelů poukázalo, viz např. B. ANGELOV, *Kiril i Metodi v slavjanskite pečatni knigi ot XV–XVII v.*, in: B. Angelov, *Iz istorijata na starob'lgarskata i v'zroždenskata literatura*, Sofija 1977, s. 15–16; A. I. ROGOV, *Predystorija i istorija proischoždenija prazdnika pervoučitelej slavjanskich*, Informacionnyj bjulleten' Meždunarodnoj asociacii po izučeniju i rasprostraniju slavjanskich kul'tur 25, 1992, s. 10; Libor JANKOWSKA, „Žitie i trudy“ sv. Mefodija, s. 180; a N. DILEVSKIJ, *Žitie slavjanskich pervoučitelej Mefodija i Kirilla*, s. 105 a 112.

Во славою сѣбѣа, едѣносоуцины, жвотворци
 нераздѣлимыа Трѣцы, Цѣа и Сѣа и сѣагу ДХА:
 Повелѣнїемъ Блгоучестивѣйша Самодржавнѣйша
 Велика Гдѣри Нашѣа ИМПЕРАТРИЦИ ЄКАТЕРИНИ
 АЛЕКСІЕВНИ ВСѣа Росси:
 прѣ Наслѣдникѣ Сѣа. Блговѣрномъ Гдѣрѣ Цесарѣвѣ
 Великомъ Кнѣзѣ ПАВЛѣ ПЕТРОВИЧѣ: Блгословенїемъ
 же Сѣбѣшагу Прѣвѣлствоуцагу Всеросїецагу
 СѢНОДА,

КНИГА ЖИТІИ СЪВЪЗЪ

На трѣ мѣсѣца первыа, еже есть: Септемврѣ, ктврѣ
 Ноемврѣ, о справленї еъ напеелатноу первымъ тѣненїемъ
 въ царствующемъ великомъ градѣ Москвѣ, въ лѣто ѿ
 сотворенїа мира 726, ѿ рѣтва же Хрѣтова 447, ндикта
 „ Напеелатса первымъ же тѣненїемъ во стѣ великѣ
 еоудотворноу Києвопечерскѣ ЛАВРѣ, прѣ Архімандритѣ
 ЗЪСІМѣ. Въ лѣто ѿ сотворенїа мира 726, ѿ рѣтва
 же по плотѣ БГА СЛОВА 447.“

Názvy ostatních tří svazků jsou stejné kromě názvů tří měsíců.

- DTR Ruská verze Demetrioovy Knihy životů svatých: *Žitija Svjatych*, na ruskom jazykě izloženija po rukovodstvu Čet'ich–Minej sv. Dimitrija Rostovskago s“ dopolnenijami, ob“jasnitel'nymi priměčanijami i izobraženijami svjatych”, sv. I–II, Moskva 1902–1913. Citace k ruské verzi Demetrioova líčení v *Kniga desjataja. Žitija Svjatych. Mesjac Maj*, Moskva 1908, s. 325–377.
- KME *Kirilo-Methodievska enciklopedija*, red. P. DINEKOV, sv. I–II, a L. GRAŠEVA, sv. III–IV, Sofija 1985–2003.
- PG *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis [...]. Series graeca et orientalis [...]*, vyd. J. P. MIGNE, 167 sv. ve 171, Paris 1857–1866.
- PSRL *Polnoe sobranie russkich letopisej*, Sankt-Peterburg 1846.
- SKDR *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, red. D. BULANIN et al., sv. I–III, 4, Leningrad – S. Peterburg 1987–2012.
- SVC Synaxarijní *Život sv. Cyrila* vydaný podle kodexu 248 ze 14. století ve sbírce Ruské synody, ed. P. LAVROV, 1930, *Materialy*, s. 101–102. Také se nachází v edicích synaxáře např. z roku 1774 moskevské edice, I, ff. 670^v–671^r.
- SVM Synaxarijní *Život sv. Metoděje* vydaný podle kodexu 3 p. ve sbírce katedrály Zesnutí v Kremlu, synaxář z raného 15. století, ed. P. LAVROV, *Materialy*, s. 102–103, jehož přesné datování do roku 1405 pro rukopis, ibid. 102, je nejisté. *Život* se také nachází v edicích synaxáře, např. v moskevské edici z roku 1774, II, f. 273^{r-v}.
- ŽK *Život Cyrilův-Konstantinův* vydaný podle florilegia Vladislava Gramatika z roku 1469, kodex III.a.47 ve sbírce Chorvatské akademie, ed. P. LAVROV, *Materialy*, s. 39–66.
- ŽM *Život Metodějův* vydaný podle florilegia Zesnutí z pozdního 12. století, kodex 1063 ve sbírce Ruské synody, ed. P. LAVROV, *Materialy*, s. 67–78.
- VMČ *Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem*, Sankt-Peterburg – Moskva 1868–1916. Svazky jsou citovány podle měsíců a dní, které obsahují.

Prameny

Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja (1651–1709 g.), Zapiski Istoriko-filologičeskogo fakul'teta Imperatorskogo Sankt-Peterburskogo universiteta 24, Priloženija, ed. Ilja Šljapkin, Sankt-Peterburg 1891.

Gustynskaja letopis', ed. Jurij V. Anchimjuk – Svetlana V. Zavadskaja – Olga V. Novochatko – Andrej I. Pliguzov, in: Polnoe sobranie russkich letopisej 40, Sankt-Peterburg 2003, s. 7–152.

Kirill i Mefodij. Sobranie pamjatnikov, do dejatel'nosti svjatykh pervoučitelej i prosvetitetej slavjanskich plemen odnosjaščichsja, sv. I–III, Čtenija v Imperatorskom Obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Universitete 1863–1873, ed. Osip Bodjanskij, sv. I, 1863, s. 130–156.

Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem, Sankt-Peterburg – Moskva 1868–1916.

Èpistoljarnoe nasledie Dimitrija Rostovskogo, ed. Marina Fedotova, Moskva 2005.

Constantinus et Methodius Thessalonicensis. Fontes, ed. František Grivec – France Tomšič, Radovi Staroslavenskog instituta 4, Zagreb 1960, s. 95–142.

Kliment Ochridski. S'brani s'činenija, sv. III, ed. Bonju St. Angelov – Christo Kodov, Sofija 1973.

Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae Historiae libri XVIII, ed. Jean Paul Migne, Patrologia Graeca 145, Paris, 2. vyd. 1904.

AUTOŘI TEXTŮ

Maddalena Betti, Ph.D.

Università degli Studi di Padova, Dip. di Storia
marlenebetti@hotmail.com

prof. Ivan Biliarsky, DrSc.

Istoricheski institut, Bělgarska akademija na naukite, Sofia
ivan.biliarski@gmail.com

PhDr. Ivana Boháčová, Ph.D.

Archeologický ústav Akademie věd ČR, Praha, v. v. i.
bohacova@arup.cas.cz

PhDr. František Čajka, Ph.D.

Slovanský ústav Akademie věd ČR Praha, v. v. i.
cajka@slu.cas.cz

Mgr. Václav Čermák, Ph.D.

Slovanský ústav Akademie věd ČR Praha, v. v. i.
cermakva@slu.cas.cz

PhDr. Eva Doležalová, Ph.D.

Historický ústav Akademie věd ČR Praha, v. v. i.
dolezal@hiu.cas.cz

doc. PhDr. Luděk Galuška, CSc.

Moravské zemské muzeum Brno
lgaluska@mzm.cz

PhDr. Milan Hanuliak, DrSc.

Archeologický ústav SAV v Nitre
nrauhanu@savba.sk

prof. PhDr. Michaela Soleiman pour Hashemi, CSc.

Ústav české literatury Filozofické fakulty Masarykovy univerzity Brno
michaela@phil.muni.cz

prof. PhDr. Martin Homza, Ph.D.

Katedra slovenských dejín Filozofická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Martin.homza@fphil.uniba.sk

prof. PhDr. Petr Charvát, DrSc.

Katedra blízkovýchodních studií Filozofické fakulty
Západočeské univerzity v Plzni
pcharvat@kbs.zcu.cz

prof. Sergej A. Ivanov

National Research University, Higher School of Economics
in Moscow
s.ark.ivanov@gmail.com

prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D.

Historický ústav Filozofické fakulty Masarykovy univerzity Brno
jan@phil.muni.cz

prof. Dr. hab. Krzysztof Jaworski

Instytut Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego
kjaworskidom@poczta.onet.pl

assoc. prof. Marija A. Jovčeva

Instituta za literatura, Bělgarska akademija na naukite, Sofia
yovchevama@gmail.com

Mgr. David Kalhous, Ph.D.

Ústav archeologie a muzeologie Filozofické fakulty
Masarykovy univerzity Brno
merowech@mail.muni.cz

doc. Mgr. Antonín Kalous, M.A., Ph.D.

Katedra historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého
v Olomouci
antonin.kalous@upol.cz

PhDr. Blanka Kavanová, CSc.

Archeologický ústav Akademie věd ČR, Brno, v. v. i.
kavanova@arub.cz

prom. fil. Václav Konzal

Slovanský ústav Akademie věd ČR, v. v. i.
konzal@slu.cas.cz

doc. PhDr. Pavel Kouřil, CSc.

Archeologický ústav Akademie věd ČR, Brno, v. v. i.
kouril@arub.cz

PhDr. Pavel Kůrka, Th.D.

Praha
pavelkurka@seznam.cz

Mgr. Naďa Labancová, Ph.D.

Štátny archív v Nitre
nada.racova@gmail.com

prof. Dr. Christian Lübke

GWZO e. V. an der Universität Leipzig
luebke@uni-leipzig.de

Prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D.

Ústav archeologie a muzeologie Filozofické fakulty
Masarykovy univerzity Brno
machacek@phil.muni.cz

prof. PhDr. Zdeněk Měřínský, CSc.

Archeologický ústav AV ČR, Brno, v. v. i.

Ústav archeologie a muzeologie Filozofické fakulty

Masarykovy univerzity Brno
merinsky@phil.muni.cz

doc. PhDr. Jiří Mikulec, CSc.

Historický ústav Akademie věd ČR, v. v. i.
mikulec@hiu.cas.cz

Mgr. Tomáš Parma, Ph.D.

Katedra církevních dějin a dějin křesťanského umění
Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého
v Olomouci
tomas.parma@upol.cz

PhDr. Karol Pieta, DrSc.

Archeologický ústav SAV v Nitre
nraupiet@savba.sk

Mgr. Štefan Pilát, Ph.D.

Slovanský ústav Akademie věd ČR, v. v. i.
pilat@slu.cas.cz

PhDr. Lumír Poláček, CSc.

Archeologický ústav Akademie věd ČR, Brno, v. v. i.
polacek@arub.cz

prof. Dr. hab. Jacek Poleski

Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków
jpoleski@wp.pl

PhDr. Naďa Profantová, CSc.

Archeologický ústav Akademie věd ČR, Praha, v. v. i.
profantova@arup.cas.cz

ao. Univ.-Prof. Dr. Johannes Reinhart

Institut für Slawistik, Universität Wien
johannes.reinhart@univie.ac.at

prof. PhDr. Alexander T. Ruttkay, DrSc.

Archeologický ústav AV ČR, Brno, v. v. i.

Archeologický ústav SAV v Nitre
nraurut@savba.sk

prof. PhDr. Petr Sommer, CSc., DSc.

Archeologický ústav AV ČR, Brno, v. v. i.

Archeologický ústav Akademie věd ČR, Praha, v. v. i.
sommer@arup.cas.cz

Dr. Marek Stawski

Szkoła Wyższa Przymierza Rodzin
marhist@interia.pl

Ján Steinhübel, CSc.

Historický ústav SAV
histjast@savba.sk

prof. em. Francis J. Thomson

University of Antwerp
francis.thomson@ua.ac.be

prof. Christo Trendafilov

Preslavska knižovna škola, Šumenski universitet
trendafilovhristo@abv.bg

Anatolij A. Turilov, Ph.D.

Departament slavistiki, Moskva
aaturilov@gmail.com

PhDr., Dr.h.c. Vladimír Vavřínek, CSc.

Slovanský ústav Akademie věd ČR, v. v. i.
vladimir.vavrinek@seznam.cz

prof. PhDr. Radoslav Večerka, DrSc.

Ústav slavistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity Brno
bohem@phil.muni.cz

Doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D.

Katedra bohemistiky Filozofické fakulty Univerzity Palackého
v Olomouci
Miroslav.veprek@upol.cz

prof. PhDr. Martin Wihoda, Ph.D.

Historický ústav Filozofické fakulty Masarykovy univerzity Brno
wihoda@phil.muni.cz

prof. em. Dr. Herwig Wolfram

Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Universität Wien
herwig.wolfram@univie.ac.at

prof. Ian Wood

School of History, Faculty of Arts, University of Leeds
i.n.wood@leeds.ac.uk

prof. Giorgio Ziffer

Dip.to di Lingue e letterature straniere, Università di Udine
giorgio.ziffer@gmail.com

prof. PhDr. Josef Žemlička, DrSc.

Historický ústav Akademie věd ČR, v. v. i.
zemlicka@hiu.cas.cz

Pavel Kouřil a kol.

CYRILOMETODĚJSKÁ MISIE A EVROPA

– 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu

Grafická úprava a tisk: Arte 73 s. r. o.

Vydal Archeologický ústav Akademie věd ČR, Brno, v. v. i.
www.arub.cz



© Archeologický ústav Akademie věd ČR, Brno, v. v. i.

Brno 2014

ISBN 978-80-86023-50-2

