

*Mohl autor Kristiána psát ve 12. století?
Příspěvek do polemiky o stáří legendy*

Jiří Sláma (1934–2020).

J a k u b I Z D N Ý

Věda, láska, víra, s. 103–119

Was the Legend of Kristian Written in the 12th Century? On the Controversy Surrounding the Age of the Legend

The study is a response to Petr Kubín's work, the latest addressing the age of the Legend of Kristian. In his analysis of information regarding the oldest epoch of the cult of St Ludmila, Kubín assumes that the author of the text essentially initiated the very beginning of the saint's cult only in the 12th century by falsifying the account of her solemn translation (i.e. 'local canonisation') in the tenth century. The study attempts to demonstrate that the dating of the Legend to the 12th century is highly improbable, naturally assuming that we accept the idea that its author did not intentionally (and completely ahistorically for the period context) attempt with surprisingly great success to imitate a far more ancient origin of the text. Above all, however, the legend is not in accordance with the development of the Ludmila cult in the 12th century as presented by Petr Kubín himself.

🔑 *Legend of Kristian; Saint Ludmila; 12th century; hagiography; Middle Ages.*

Key *Kristiánova legenda; svatá Ludmila; 12. století; hagiografie; středověk.*

„Kristiánovská diskuse“ je jedním z nejdéle probíhajících a také svým způsobem nejvášnivějších českých historiografických sporů. V mnoha obdobích jejího průběhu ji lze charakterizovat jako velmi živý spor přinejmenším dvou linií interpretace, který ústí do bohaté výměny názorů prezentovaných formou delších i kratších polemických studií. Takovou etapou je i poslední zhruba desetiletí charakterizované (především, leč zdaleka ne zcela) sporem Petra Kubína a Davida Kalhous. Zatímco Kalhous vstupuje do diskuse na straně obhájců pravdomluvnosti Kristiánova prologu (datujícího legendu obecně do doby episkopátu biskupa Vojtěcha), Petr Kubín představuje názor spíše skeptický, který pokládá (přinejmenším) slova prologu za práci falsátora, datovanou podle Kubínova pohledu až do 12. století. Je třeba poznamenat, že mezi skeptiky v datování falsa ovšem nepanovala velká shoda, původ legen-

* PhDr. Jakub IZDNÝ, Ph.D., Ústav českých dějin, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova (Praha), jakub.izdny@ff.cuni.cz. Tento výstup vznikl v rámci programu Cooperatio, poskytovaného Univerzitou Karlovou, vědní oblast History, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

dy tak kladli mezi 12.–14. století. Po velké argumentační „ofenzivě“ filologů¹ v druhé polovině 20. století se ovšem 12. století jeví jako datum *ante quem* dané dochovanými rukopisy částí legendy.² Vcelku se totiž ustálilo filologické vidění, že tyto části ve skutečnosti představují výsek z původního celku, a ne samostatné texty, které až kompilátor z pozdější doby propojil do nového tvaru, jak řada skeptiků dříve předpokládala. Posledním příspěvkem do diskuse byla z Kalhousovy strany monografie přehledně a důkladně popisující kristiánovský spor, na niž tedy lze pro zjednodušení obecně odkázat i jako na zdroj a shrnutí informací o celém problému.³ Samotná historie sporu není až na drobná *à propos* předmětem tohoto článku.

Spor tím ovšem neskončil, neboť Petr Kubín nedávno napsal další text,⁴ kterým se pokusil vypořádat s posledními argumenty, které vedle Kalhousa na stranu „obhájců“ přidal ještě polský badatel Wojciech Jasiński.⁵ Do výroční monografie věnované svaté Ludmile přispěl textem o přemyslovském kultu, kde předestřel svou vizi vývoje ludmilské hagiografie, v níž Kristián každopádně představuje důležitý mezník – bez ohledu na to, která z obou stran debaty by získala navrch. Kristiánovské téma tedy v současné době opět trochu „hrozí“ přerůst v poměrně živelnou diskusi, do níž se vedle zmíněných autorů pokusím poněkud neskromně vstoupit.⁶ Pevně věřím, že se jedná o diskusi dále užitečnou a mimo jiné vhodnou svým tématem k příležitosti připomenutí osobnosti Jiřího Slámy, jehož jsem měl to štěstí počítat mezi své učitele, jakkoliv přímo jen velmi krátce. I jeho texty totiž bezesporu v této už staleté diskusi mají své nezastupitelné místo.

Rád bych se na následujících řádcích pokusil reagovat právě na Kubínův text. Nepustím se přitom přímo do prokazování stáří legendy. Touto cestou se naposledy vydává Jasińského práce a nutno říci, že Kubínovy poslední postřehy tyto nové argumenty pro starší původ legendy rozbíjejí velmi přesvědčivě.⁷ Petr Kubín pak připomíná ze starší debaty především zásadní pochybnost

¹ Jádrem této filologické práce je samo stále aktuální zrcadlové vydání legendy: *Kristiánova legenda. Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*, vyd. Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ, Praha 1978 (dále jen KRISTIÁN).

² Srov. mj. TŘEŠTÍK, Dušan: *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha 1997, s. 124.

³ KALHOUS, David: *Legenda Christiani and modern historiography*. Leiden 2015.

⁴ KUBÍN, Petr: *Kult svaté Ludmily v době přemyslovské*, in: Ludmila. Kněžna a světice, ed. Jakub Izdný a kol., Praha 2020, s. 295–319.

⁵ JASIŃSKI, Wojciech: *Legendy Krystiana – autentyk czy mistyfikacja? Żywot i męczeństwo św. Wacława i św. Ludmily w świetle analizy historycznej i filologicznej*, disertační práce, Univerzita Adama Mickiewicza, Poznań 2018.

⁶ Tuto tezi nedávno potvrdila diskuse na konferenci věnované svatoludmilskému tématu na Univerzitě Karlově v Praze. Více na <http://ludmila.ff.cuni.cz>. Diskusní příspěvky z ní se k publikaci nicméně teprve chystají. Do debaty také zasáhl na další raněmu středověku věnované konferenci Lukáš Reitinger, který svůj nový postřeh vtělil do textu REITINGER, Lukáš: *Václavův družiník Podiven v boji o Kristiána*, in: Tisíc a padesát let pražského biskupství, ed. Jan Kotous – Petr Sommer – Vratislav Vaníček, Praha 2023, s. 336–360.

⁷ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 309–313. V následných konferenčních debatách ovšem Jasiński mj. zdůrazňoval, že Kubín prakticky neřeší jeho filologické argumenty.

o ztotožnění autora legendy s Přemyslovcem Kristiánem,⁸ což úvahy o starším původu textu přinejmenším v těchto otázkách zdařile vymezuje směrem k pochybnostem o pravdomluvnosti prologu. Nemám ani v úmyslu se pouštět na pole debaty o kontextech sporu, kterou otevřela monografie Davida Kalhouse a na niž Petr Kubín rovněž reaguje.⁹ Mým záměrem je spíše zhodnocení Kubínovy teze o roli Kristiána v rámci nejstarší epochy ludmilského kultu – přemyslovské době. V knize načrtnutý obraz (k jehož větší stručnosti jsem – jak musím na úvod sebekriticky doznat – přispěl z pozice možná poněkud přísného editora svazku) totiž obsahuje řadu zajímavých úvah, které si zaslouží zhodnocení v širším kontextu kristiánovské diskuse, ale především v podrobnějším čtení legendy samé. Mohl její autor být skutečně zručný falsátor zhruba z konce první poloviny 12. věku náležející do intelektuálního okruhu Jindřicha Zdíka a jeho epigonů, jak uzavírá Petr Kubín?

Petr Kubín se vydává, jak už řečeno, cestou pochybností, které obecně stojí na nedostatku přímých pramenů o rozšíření ludmilského kultu před 12. stoletím.¹⁰ Krom drobných náznaků Ludmilina příběhu v nejstarší václavské hagiografii, jež je zřejmě prokazatelně datovatelná do druhé poloviny 10. století, máme podle jeho slov vlastně k dispozici jen legendu *Fuit in provincia Boemorum*, sepsanou dost možná ještě před oficiálním svatořečením Ludmily, snad ve prospěch svatojiřského kláštera.¹¹ Tam se zřejmě podle Petra Kubína odehrával celý kult a za zdi kláštera pronikly jen drobné náznaky. Samotná legenda pak představuje text jaksi „nehotový“ – bez odpovídajícího množství zázraků a zjevného označování Ludmily jako světice.¹² Protože i další Kalhousův argument o přítomnosti Ludmilina jména v starším martyrologiu z Magdeburku z 11. století¹³ se jeví být dostatečně vyvrácen tím, že se ve skutečnosti

⁸ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 305 a DOBNER, Gelasius: *Wenceslai Hagek a Liboczan Annales Boemorum* 4, Praha 1772, s. 331. Je ovšem třeba říci, že i když přesvědčivost původního Dobnerova argumentu není zanedbatelná, potenciálně jej lze negovat, byť i jediným dokladem, kdy se autor dobového textu z církevních kruhů o svých rodičích vyjádří takto negativně. V jistém smyslu tento doklad poskytuje sám Kristián – neboť Václav v kontextu ludmilské topiky dila rovněž svou matku coby vražedníci nešetří (KRISTIÁN kap. 3, s. 34–35 a v podstatě též kap. 5, s. 46–47). Pokud si Kristián mohl představit Václava takto hovořit o své matce, proč by sám nemohl hovořit o svém otci zcela v negativních barvách. Ostatně přestože vrazi byli rodiči mluvčích, pak jejich oběti byly jen o stupeň vzdálenějšími příbuznými.

⁹ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 307.

¹⁰ Za prokazatelné de facto považuje až autentiky pražského biskupa Daniela (KUBÍN, P.: *Kult*, s. 313).

¹¹ *Fuit in provincia Boemorum*, ed. Václav CHALOUPECKÝ, in: Svatováclavský sborník II.2. Prameny X. století legendy Kristiánovy o svatém Václavu a svaté Ludmile, s. 467–475; KUBÍN, P.: *Kult*, s. 297.

¹² KUBÍN, P.: *Kult*, s. 296. V tom ovšem nemá Kubín zcela pravdu, neboť je na konci textu zcela bez obalu řečeno, že si Ludmila zasloužila mučednickou korunu – *Fuit in provincia Boemorum* kap. 7, s. 475. V textu ostatně není za svatého výslovně označován ani Václav, což vedlo Normana Inghama (INGHAM, Norman W.: *The Lost Church Slavonic Life of Saint Ludmila* in: *Studia Slavica medaevialia et humanistica Riccardo Picchio dicata*, ed. Michelle Colucci – Giuseppe Dell’Agata – Harvey Goldblatt, Roma 1986, s. 349–359, zde s. 356) k úvaze, že legenda musela vzniknout před Václavovou smrtí (připustme tedy, že v duchu argumentu přinejmenším před ustavením Václavova kultu).

¹³ KALHOUS, David: *K historické metodě aneb opět nad pravostí Kristiánovy legendy*, Časopis Matice moravské 128, 2009, s. 177–183, zde s. 182.

jedná o pozdější přípisek, navíc bohemikální,¹⁴ je nutné říci, že Kubínovy argumenty mají jistou přesvědčivost.

Pokud bychom postupovali obráceně, a naopak cíleně zaznamenávali a hodnotili doklady o kultu svaté Ludmily, můžeme ale shromáždit zajímavé penzum dat, která by mohla Kubínův obraz spíše nabourat. Sama existence svatoludmilské legendy, byť krátké a prosté zářků a samozřejmého označování Ludmily za svatou, je přece jen poměrně výrazným fenoménem. Jaký smysl by dávalo komponovat, byť skromnou, hagiografickou skladbu, když by jejím cílem nemělo být propagování kultu daného světce či svěťice? Sám Petr Kubín, jak už jsme naznačili, opakuje Třeštíkův argument o původu legendy v kontextu svatojímramské hagiografie,¹⁵ což naznačuje podíl řezenských mnichů. Podobný vliv je znát i ve svatováclavské hagiografii. Není ovšem pravdou, že tento vliv není vůbec v rozporu s obvyklým spojováním textu *Fuit* s nově založeným klášterem ženských benediktinek, jak tvrdí Třeštík a opakuje i Petr Kubín. Ženský klášter totiž vzniká až v kontextu oddělování pražské diecéze od vlivu Řezna, zjevně velmi komplikovaného.¹⁶ Souvislost to zcela nevylučuje, ale přinejmenším problematizuje – přestože nakonec došlo k nezbytnému souhlasu řezenského biskupa, bylo by otázkou, proč by se na další propagaci pražských světců měly podílet lidské zdroje z Řezna.¹⁷ Pro hlavní otázku tohoto textu to ovšem je spíše vedlejší úvaha. Nutno ale zdůraznit, že i sama jednoduchost textu a určitá nejistota v proklamaci jednoznačné svatosti Ludmily přibližuje legendu *Fuit* přístupu *První staroslověnské legendy* o svatém Václavu, která ze stejných důvodů – jisté „nehotovosti“ a „skromnosti“ – bývá pokládána za vzniklou v době velmi blízké možnému spontánnímu ustavení kultu v Čechách kolem poloviny 10. století.¹⁸

Je pravdou, že do svatováclavských textů se mnoho z ludmilské topiky nedostalo, ale sám fakt, že autoři legend neváhali s užitím přívlastků svatosti

¹⁴ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 308. Kubínovy názory na výše zmíněné konferenci (srov. pozn. 6) podpořil mj. Grzegorz Pac, který ale sám přišel s hypotézou, že Ludmilino jméno v kalendáři *Egbertova žaltáře* (*Codexu Gertrudiani*), by se mohlo v textu objevit už na přelomu 11. století a 12. století, navíc v jižním Polsku (k jeho názorům viz PAC, Grzegorz: *Kalendarz z Kodeksu Gertrudy jako świadectwo dewocji monarszej Wokół kultu świętych na styku chrześcijaństwa łacińskiego i wschodniego w XI wieku*, *Roczniki Historyczne* 84, 2018, s. 31–68 a TÝŽ: *Wokół wczesnego kultu św. Ludmily*, *Historia Slavorum Occidentis* 20/1, 2019, s. 11–52). Pro konzervativní dataci viz KUBÍN, P.: *Kult*, s. 313–314.

¹⁵ TŘEŠTÍK, D.: *Počátky*, s. 144–146 a 173–175.

¹⁶ Naposledy např. KALHOUS, David: *Záhadné počátky pražského biskupství*, in: *Evropa a Čechy na konci středověku*. Sborník příspěvků věnovaných Františku Šmahelovi, ed. Eva Doležalová – Robert Novotný – Pavel Soukup, Praha 2004, s. 195–208.

¹⁷ Je ostatně zajímavé, že v nejstarších epochách pražského episkopátu pak shledáváme spíše saský než bavorský vliv (jakkoliv je nejstarší latinská vrstva české církve jednoznačně navázaná na bavorské kulturní vzory a tradice) – srov. např. IZDNÝ, Jakub: *Widukind, Thietmar, Thiddag: Spuren der Sachsenmission in Böhmen*, in: Thiddag. Intellektueller und Reichsbischof. Reichskirche und Mitteleuropa, *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica* 1/2019, Praha 2019, s. 57–68.

¹⁸ KONZAL, Václav: *Nejstarší slovanská legenda václavská a její „Sitz im Leben“*, *Studia mediaevalia Pragensia* 1, 1988, s. 113–127.

– což připouští i sám Petr Kubín¹⁹ – právě u tak krátkých zmínek působí po mém soudu o to přesvědčivěji. Zdá se totiž, jako by o svatosti Ludmily nebylo třeba vést další debatu.²⁰ Je ovšem také pravdou, jak připomíná Petr Kubín na stejném místě, že ve *Druhé staroslověnské svatováclavské legendě* právě tato adjektiva mizí,²¹ ale připomeňme si, že v prvním staroslověnském textu věnovaném Václavovi je Ludmilina role obecně velmi omezena a setkáváme se tu dokonce s jistou apologií Drahomíry.²² Není tedy nutné vidět v tom důkaz o obecně malém rozšíření Ludmilina kultu. Dalo by se spíše říci, že zde jde tušit cílený zásah, který autor staroslověnského „překlady“ na své předloze provedl (musel tak učinit úmyslně) a který by se dal snáze vysvětlit existencí nějakého podobného rozporu tradic, který naznačuje vyznění *První staroslověnské legendy*.

Na půdě svatojiřského kláštera byl v dané době kult svaté Ludmily poměrně živým fenoménem, což dokládá stav hrobu svěťice. Především se zdá, že k přenesení jejích ostatků určitě došlo už v 10. století, což potvrzuje fakt, že nejstarší tkanina, která se objevila v bohatém souboru textilií v hrobové schráně svěťice, je datovaná radiokarbonovou metodou už do první poloviny tohoto věku.²³ Navíc se podle mínění přírodovědců nejedná o textiliu, která by s tělem byla uložena do hrobu už na Tetíně²⁴ – tedy do země, jen překryté dřevěnou deskou.²⁵ Leccos naznačuje fakt, že i možný prostor druhotného uložení ostatků svěťice – poměrně známý křížový útvar pod podlahou hlavní lodi svatojiřské baziliky – byl ještě v 10. století porušen výkopem dalšího hrobu,²⁶ který sice nově zřejmě již nelze bezpečně spojovat s Boleslavem II. (a tím pádem také s datem 999),²⁷ ale pokud bychom přisoudili větší vážnost posledním přírodovědným analýzám, jevil by se daný hrob jako ještě starší – a kří-

¹⁹ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 297.

²⁰ Zajímavý je také postřeh Dušana Třeštíka (TŘEŠTÍK, D: *Počátky*, s. 168–169), že nám známá podoba legendy *Crescente fide* dokonce právě v momentě Václavova prorockého snu, kde jsou o Ludmile zmínky, očividně obsahuje nekompletní informace, které do logického celku doplňují až Gumpold s Kristiánem. Musel tedy existovat nějaký starší text, kde bylo informací více (minimálně Gumpold musel odněkud své informace čerpat). Bohužel nelze říci, jestli stejně nebo více než pak známe z obou zmíněných „kompletních“ podání.

²¹ *Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu*, ed. Josef VAJS, in: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmle, Praha 1929, s. 71–135, zde s. 100.

²² *První staroslověnská legenda o sv. Václavu* (různé redakce), ed. Josef VAJS, in: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmle, Praha 1929, s. 9–43, k Drahomíře srov. s. 15–16, 21–23 a 37–38. K tomu např. INGHAM, N.: *The Lost Church Slavonic Life*, s. 356–357.

²³ Popis a možné datování tkanin naposledy shrnula BRAVERMANOVÁ, Milena: *Relikviářové tkaniny z hrobu sv. Ludmily*, in: Ludmila. Kněžna a svěťice, ed. Jakub Izdný a kol., Praha 2020, s. 338–358, zde s. 341–342.

²⁴ BRAVERMANOVÁ, M.: *Relikviářové tkaniny*, s. 354.

²⁵ KRISTIÁN kap. 5, s. 48–49.

²⁶ Např. BRAVERMANOVÁ, M.: *Relikviářové tkaniny*, s. 354–355.

²⁷ FROLÍK, Jan – ŠNEBERGER, Jiří – SVĚTLÍK, Ivo – DRTIKOLOVÁ KAUPOVÁ, Sylva – PACHNEROVÁ BRABCOVÁ, Kateřina – OVŠONKOVÁ, Zuzana A.: *The Oldest Rulers of Early Medieval Bohemia and Radiocarbon Data*, Radiocarbon 62/6, 2020, s. 1529–1542.

žový útvar tedy rovněž. Mohlo by se tedy zdát, že šlo skutečně o první místo pohřbu Ludmiliných ostatků v Praze a tento pohřeb se tak skutečně musel odehrát v době, kterou naznačuje *Kristiánova legenda*.²⁸

Další zajímavý argument poskytuje obecná datace a množství nejstarších tkanin vkládaných do hrobu k ostatkům svěťce. Po nejstarší látce datované do let 926 ± 35 se v podobném kontextu (uvnitř „balíčku“ s kostmi) nalézá další tkanina datovatelná do let 1024 ± 40²⁹ a obě pak byly obaleny obtížně datovatelnou vrstvou hnědé látky,³⁰ která byla ale překryta látkou pocházející z počátku 11. století.³¹ Přítomnost takového množství textilií z doby před 12. stoletím naznačuje především fakt, že s ostatky se po přenosu z Tetína častěji manipulovalo, dále že textilie byly hojnou součástí uctívaného souboru a s jistotou sloužily jako možné sekundární ostatky.³² Je velmi nepravděpodobné, že by taková péče byla věnována lokální patronce, jejíž kult neměl většího dosahu. Právě dotýkané relikvie, navíc možná v očích dobových věřících stále častěji chápáné jako totožné s částechkami závoje, jímž byla Ludmila uškrce-na,³³ svědčí o možnosti existence skutečného kultovního prostoru inspirujícího přinejmenším poutě k hrobu a odnášení těchto sekundárních relikvií jako předmětů úcty. Hojný textilní inventář hrobu dokonce naznačuje možnost cíleného doplňování těchto pláten určených k vzniku dalších relikvií. Až pátá nejstarší takto v hrobu svěťce přítomná tkanina spadá do období 12. století, což naznačuje určitou rovnoměrnost vývoje kultu. Na místě je sice námitka, že textilie se do hrobu mohly dostat až s jistým zpožděním, po určité etapě „běžného“ prvotního užívání. Ale pokud by tyto textilie měly svědčit pro pozdější oživení Ludmiliny památky, zaznamenali bychom pravděpodobně větší množství mladších přídavek do textilního inventáře. Umístění textilií navíc svou chronologií respektuje stáří tkanin – nezdá se, že by cokoliv naznačovalo pragmatickou tendenci vkládat do hrobu různé starší kusy obnošeného textilu (navíc by se muselo jednat o staleté tkaniny, které by se mezitím musely tak dlouho dochovat v běžném provozu ve stavu, kdy by bylo ještě důstojné je do hrobu svěťce vložit).

Spíše vedlejším argumentem (ovšem s jistým přesahem) pro existenci staršího kultu je jméno první doložené Přemyslovny pokřtěné jako Ludmila, která byla dcerou knížete Vratislava II.³⁴ Její narození lze obecně datovat mezi léta

²⁸ KRISTIÁN kap. 5, s. 46–49.

²⁹ BRAVERMANOVÁ, M.: *Relikviářové tkaniny*, s. 342–344.

³⁰ BRAVERMANOVÁ, M.: *Relikviářové tkaniny*, s. 344.

³¹ BRAVERMANOVÁ, M.: *Relikviářové tkaniny*, s. 344–348.

³² BRAVERMANOVÁ, M.: *Relikviářové tkaniny*, s. 358.

³³ K tomu dále viz též KRISTIÁN kap. 4, s. 36–37. Za postřeh děkuji Daně Zapletalové.

³⁴ K jejímu životu prakticky jen *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, ed. Bertold BRETHOLZ, Monumenta Germaniae historica – Scriptores rerum Germanicarum, Nova series II, Berlin 1923, (dále jen KOSMAS), II. 20, s. 112 a III, 13, s. 175. Srov. POLANSKÝ, Luboš – KALHOUS, David – KOPAL, Petr – MORAVCOVÁ, Irena: *Přemyslovská dynastie. Soupis členů původního českého panovnického rodu*, in: Přemyslovci. Budování českého státu, ed. Petr Sommer – Dušan Třeštík – Josef Žemlička, Praha 2009, s. 541–573, zde s. 555.

1056–1062, tedy do doby druhého manželství knížete s uherskou princeznou Adlétou. Právě uherská stopa v možném kultu světice bude hrát významnou roli, jak ještě zmíníme. Ludmila byla řeholnicí, a výběr jména tak mohl korespondovat s jejím možným zasvěcením už v době narození.³⁵ Použití jména pramáti rodu v samé rodině Přemyslovců samozřejmě nemusí nic naznačovat o jejím obecném kultu. Musíme ale také upozornit na fakt, že o ženských členkách i významných rodin bývají genealogické informace velmi řídké.³⁶ Dochované prameny raného středověku prostě nedovolují zvážit oblibu Ludmily jako možné patronky pro nově narozené dcery v knížecí rodině i mimo ni. Není o nich dostatek zpráv. Tím spíše ovšem vyniká existence, byť jediné. Je nutno ale i připomenout, že jméno Václav v přemyslovském rodokmenu potkáváme s jistotou rovněž až s překvapivým zpožděním.³⁷

Petr Kubín ve svém textu zmínil a – i v souladu s dramaturgií celého ludmilského svazku – blíže nerozebíral existenci staroslověnské *Proložní legendy o svatě Ludmile*.³⁸ U ní konstatuje pozdní datum vzniku první doložené verze, které rozhodně nepředchází době, kterou on sám pokládá pro rozvoj kultu za zásadní – tedy 12. století. Potíž ovšem spočívá v tom, že sám nejstarší doklad této legendy nemůže svědčit o jejím bezprostředním původu. Pro velkou geografickou vzdálenost od Čech to snad platí ještě výrazněji, než je tomu u textů, které vznikly v bohemikálním prostředí. *Proložní legenda* představuje asi nejzásadnější argument pro existenci další, nyní nedochované, hagiografie s ludmilskou tematikou, kterou je možno předsadit 12. století. Oprávněně se totiž předpokládá nutnost obsírnějšího staroslověnského textu, z něhož byl do prologu pouze pořízen výtah.³⁹ Bez něj by se totiž jen těžko šířil kult sv. Ludmily na Rusi. Takový text zřejmě obsahoval informace, které nejsou obsaženy v nám známém textu legendy *Fuit*, včetně zmínky o pohřbu, archeology nyní považované za překvapivě přesnou informaci, která nemohla vzniknout bez znalosti lokálních reálií a kterou neuvádí ani Kristián (!),⁴⁰ dále zmínky o přenesení do Prahy s přesným místem pohřbu a také naznačení dalších zázraků.⁴¹

³⁵ Kosmas užívá epiteta *devota famula Dei*, což je paradoxně též výraz, který má legenda *Fuit* pro sv. Ludmilu – *Fuit in provincia Boemorum* kap. 4, s. 472 a kap. 7, s. 475.

³⁶ POLANSKÝ, L. – KALHOUS, D. – KOPAL, P. – MORAVCOVÁ, I.: *Přemyslovská dynastie*, s. 546.

³⁷ Velmi nejistá je KOSMOVA zpráva o synovi Boleslava II. (KOSMAS I. 32, s. 57 a POLANSKÝ, L. – KALHOUS, D. – KOPAL, P. – MORAVCOVÁ, I.: *Přemyslovská dynastie*, s. 552–553); poté se ovšem objevuje až Václav (II.), syn Soběslava I. (TAMTÉŽ, s. 559), tedy skoro sto let po Ludmile (II.).

³⁸ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 307; samostatnou kapitolu v knize věnoval tomuto textu (a celé staroslověnské literatuře, a zvláště hagiografii věnované Ludmile) ČAJKA, František: *Církevněslovanské prameny o životě svatě Ludmily*, in: Ludmila. Kněžna a světice, ed. Jakub Iždny a kol., Praha 2020, s. 320–337.

³⁹ INGHAM, N.: *The Lost Church Slavonic Life*, passim.

⁴⁰ Naposledy např. LUTOVSKÝ, Michal: *Tetín a smrt kněžny Ludmily*, in: Ludmila. Kněžna a světice, ed. Jakub Iždny a kol., Praha 2020, s. 269–292, zde s. 276.

⁴¹ *Proložní legenda o sv. Lidmile*, ed. Josef VAJS, in: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile, Praha 1929, s. 64–65. Nový překlad se zohledněním dalších, ve sborníku nezahrnutých rukopisů pořídil František Čajka (ČAJKA, F.: *Církevněslovanské prameny*, s. 331–332).

Pokud bychom chtěli dát za pravdu Petrovi Kubínovi, pak by se tyto informace musely objevit na Rusi zřejmě až díky existenci *Kristiánovy legendy*, v níž o translaci čteme velmi podrobně⁴² a jejíž autor si podle Petra Kubína tuto část prakticky vymyslel.⁴³ To by ovšem nevysvětlilo, kde vzal autor „Prologu“ na Kristiánovi nezávislou informaci. Konvenční výklad počítá s tím, že do východoslovanského prostředí putovala václavská a ludmilská topika mnohem dříve, nejpozději v 11. století,⁴⁴ zřejmě v souvislosti s peripetiemi Sázavského kláštera, jehož slovanští obyvatelé nadvakrát museli svůj klášter opustit. Poprvé se přitom vydali do exilu v Uhrách,⁴⁵ což nás přivádí k již zmíněné souvislosti s mladší Ludmilou Přemyslovnou. Je zajímavé, že jméno svěťice potkáváme u Přemyslovny, jejíž matkou byla uherská princezna Adléta, v jejíž zemi původu se nacházely kláštery „řeckého“ ritu, které mohou být chápány jako pravděpodobná přestupní stanice bohemikální hagiografie směrem na (jiho)východ.⁴⁶ Ve stejné době je uherskou královnou, matkou Adléty, rurikovská kněžna Anastázie. Kulturní transfer směřující od kultu svaté Ludmily v Praze na Rus je mnohem pravděpodobnější právě v této době, kdy teprve začíná velké církevní schizma. Ještě v druhé polovině 11. století je manželkou císaře Jindřicha IV. rurikovská kněžna Eupraxie-Adéla, jejíž život je ostatně také poté spojen s uherským královstvím,⁴⁷ které dlouhodobě fungovalo jako určitá spojnice obou kulturních sfér.

Ve 12. století je právě kvůli pokračujícímu oddělování obou větví křesťanstva podobný kontakt už poněkud méně pravděpodobný⁴⁸ a schází nám i jednoznačná osa, po níž bychom přenos informací vedli tak spojitě, jako v polovině 11. století. *Proložní legenda* je tedy asi nejvýznamnějším dokladem pravděpodobné existence širšího ludmilského kultu v době dávno před jeho možným prosazením ve 12. století za pomoci eventuální falešné legendy hlásící se do století desátého. Krátká staroslověnská hagiografie a další zmiňované náznaky podporují tezi o existenci dalšího staroslověnského a možná i latinského textu, který by obsahoval více informací než *Fuit*. Připusťme, že takový text by mohl využít domnělý falsátor z 12. století při sestavování ludmilské části kombinované legendy, ale pak je otázkou, proč by pro prosazení kultu nestačilo jen znovu použít či jen přepracovat onu legendu stávající. Nemohla pak už tato legenda obsahovat dedikaci sv. Vojtěchu?

⁴² Její zkrácená pátá kapitola se stala samostatnou translační legendou *Recordatus* (KRISTIÁN kap. 5, s. 46–55).

⁴³ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 297.

⁴⁴ Např. TŘEŠTÍK, D.: *Počátky*, s. 370.

⁴⁵ Zpráva je součástí doplňků sázavského mnicha ke Kosmově kronice – KOSMAS, Anh. I. 2, s. 247.

⁴⁶ O pobytu mnichů v Uhrách není mnoho zpráv, ale vesměs bývá spojován s klášterem východního obřadu na Visegrádu, který založil Ondřej I. – viz např. PRAŽÁK, Richard: *Legenda a kroniky koruny uherské*, Praha 1988, s. 142.

⁴⁷ RÜB, Hartmut: *Eupraxia – Adelheid. Eine biographische Annäherung*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 54/4, 2006, s. 481–518, zde s. 511.

⁴⁸ Ještě na počátku 12. století si uherský král Koloman bral ruskou kněžnu, ale již se začaly objevovat závažné pochyby kvůli rozdílnosti obou větví křesťanské víry (RÜB, H.: *Eupraxia*, s. 495).

Zde je nutné zmínit, že velká část Kubínovy poslední argumentace spočívá v přesvědčivém dokládání, že jednotlivé prvky v legendě zmíněné jsou podobně možné v 10. stejně jako ve 12. století. Rozbívá tím především nové Jasiňského argumenty, jak uvedeno výše. Text *Kristiánovy legendy* ovšem obsahuje řadu informací, které by v kontextu 12. století dávaly smysl asi jen tehdy, pokud by falsátor použil nějaký starší text, odkud by je napůl mechanicky načerpal. Z Jasiňským zmíněných fenoménů to byla např. možná narážka na světcovo manželství či otcovství.⁴⁹ Tady je třeba říci, že skutečně je možné, že tato informace ve 12. století v povědomí trvala, i když argumentace přítomností podobného prvku ve *Druhé staroslověnské legendě*⁵⁰ je pro danou dobu s ohledem na předpokládaný časový odstup obou textů velmi nepřesvědčivá. Je ale třeba se především ptát, proč by tuto informaci ve 12. století falsátor udržoval při životě. Akceptaci nového textu pomoci nemohla, spíš naopak.

Zatímco nejasná věta o manželských ctnostech je poplatná výkladu, podobný prvek, který postrádá smyslu ve falsu z 12. století, je obsažen přímo v jedné z klíčových pasáží, kterou Petr Kubín označil za Kristiánovu invenci – biskupskou translaci těla. Ta mohla v raném středověku plně postačit jako předpoklad pro svatořečení a byla podle Kubínových představ argumentem dodatečně vloženým do nového textu. V tomto směru ale příliš nedává smysl Kristiánova velmi podrobná informace obsahující mimo jiné příběh o zastupujícím biskupovi, který nahradil nemocného Tutona.⁵¹ V kontextu snahy prokázat starobylost kultu by podobná zpráva nejen neprospěla, ale spíše snižovala lesk a vážnost obřadu popsaného jako provedeného „náhradníkem“. Nedosti na tom – tato zpráva je zjevně narážkou na skutečný stav zdraví dotčeného biskupa a zdá se být potvrzena jinými prameny.⁵² Je daleko smysluplnější, aby se v legendě objevila jako pozůstatek paměti na reálný průběh obřadu, než aby ji dodatečně fabuloval falsátor ve 12. století. Ten by navíc musel prokázat vynikající schopnost práce s prameny, které by jeho publikum nejen nedocenilo (i když kritický badatel moderní doby by se nechal „nachytat“), ale spíše, jak už jsme uvedli, by to u něj mohlo vyvolat pochyby o náležitosti celého aktu. Je daleko pravděpodobnější, aby tedy autor textu ve 12. století pracoval s nějakým starším pramenem, odkud zprávu o zástupu nemocného biskupa přímo převzal, a i tak to příliš nevysvětluje, proč by tuto informaci ve snaze vytvořit přesvědčivý obraz svatořečení, raději ze svého textu nevypustil.

Tento konkrétní argument pak vnáší do celé diskuse významný obecný postřeh: řada pochybností o Kristiánově pravosti vyplývá mj. z kvality daného textu, kterou si badatelé nebyli schopni spojit s autorem 10. století. Ovšem je nutno říci, že libovolný falsátor, ať už ve 12. (nebo dříve uvažovaném 14.) století by prokázal paradoxně schopnosti ještě obdivuhodnější. Dokonce takové, které by zmátly celou řadu kriticky uvažujících moderních historiografů. Jak-

⁴⁹ KRISTIÁN kap. 6, s. 60–61. KUBÍN, P.: *Kult*, s. 310.

⁵⁰ *Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu*, s. 106–107.

⁵¹ KRISTIÁN kap. 5, s. 52–53.

⁵² Této podrobné znalosti legendisty si naposledy výrazně povšiml TŘEŠTÍK, D.: *Počátky*, s. 256.

koliv bychom existenci kvalitního až geniálního falsátora mohli připustit, nevysvětluje to, proč by svou práci odváděl spíše s ohledy na oklamání moderního historika než svých současníků.

A nutno říci, že vůči současníkům by Kristián coby falsátor naopak odváděl překvapivě špatnou práci i v dalších ohledech. Petrem Kubínem sestavený přehled projevů nejstaršího kultu totiž poměrně přesvědčivě dokládá, že v dané době, tedy ve 12. století, byla jako významnější ludmilský svátek slavena translace.⁵³ To je poměrně logický důsledek faktu, že kult se skutečně centralizoval kolem svatojiřského kláštera, kde byly uloženy Ludmiliny ostatky, jež tam právě v tomto svátečním datu zřejmě měly dorazit. S touto stránkou kultu – tedy s hlavním svátkem slaveným 10. listopadu, nikoliv 16. září – je ovšem Kristián v nesouladu. Listopadové datum vůbec neuvádí,⁵⁴ zmiňuje ale den umučení (s nutnou korekcí, která je zřejmě dána tím, že noční hodina byla už počítána do dalšího dne, ač byla z našeho pohledu ještě 15. září večer).⁵⁵

V popisu translace, velmi dramatickém a plném řady literárních prvků, jsou uvedena naopak dvě data, která s 10. listopadem souhlasí spíš nepřesně. Kristián uvádí vyzvednutí těla na Tetíně k 19. říjnu, přičemž upřesňuje, že šlo o středu.⁵⁶ Tím pro řadu badatelů stanovil přesně datum vyzvednutí na rok 925.⁵⁷ (Opět se nabízí otázka, jestli by falsátor považoval za nutné pečlivě kombinovat výpočty dobového kalendáře. Ve středověku šlo jistě o schopnost poměrně obvyklou, nic to ale nemění na její náročnosti, která by, jak výše řečeno, opět ve výsledku více přesvědčila moderního historika než dobového čtenáře či posluchače.) 21. října měla výprava z Tetína dorazit do Prahy a její předvoj měl dokonce vzbudit spícího knížete, aby šel cenný náklad uvítat.⁵⁸ To samozřejmě může být plně v souladu s případnou představou falsátora, který vytváří dramatický příběh svatořečení.

Následuje ovšem příběh o zaplavení hrobu v neposvěceném chrámu, který je vyličen jako další zázrak způsobený světicí, která si nepřála odpočívat v půdě bez biskupského svěcení.⁵⁹ To je na první pohled opět v souladu s představou falsátora, ale při bližším zkoumání si musíme uvědomit, že autor příběhu tu vůbec nevznáší do textu přítomnost biskupa jako důležitý prvek pro ustavení kultu. Biskup je tu vlastně přítomen pouze jako vedlejší figura, která má „jen“ připravit půdu pro uložení světice. V duchu autora textu už Ludmila byla fakticky svatou tehdy, když podstoupila mučednickou smrt,⁶⁰ její zázra-

⁵³ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 316–317.

⁵⁴ Stejně jako ho neuvádí ani jiná hagiografie. Pro tradici data nejsou jiné podklady než zmíněné kalendáře.

⁵⁵ KRISTIÁN kap. 4, s. 38–39.

⁵⁶ KRISTIÁN kap. 5, s. 48–51.

⁵⁷ Např. TŘEŠTÍK, D.: *Počátky*, s. 181 či naposledy LUTOVSKÝ, M.: *Tetín*, s. 291.

⁵⁸ KRISTIÁN kap. 5, s. 50–51.

⁵⁹ KRISTIÁN kap. 5, s. 52–53.

⁶⁰ KRISTIÁN kap. 4, s. 36–37.

ky se projevovaly v místě prvního pohřbu,⁶¹ další následovaly při vyzvednutí těla a další při jeho ukládání. Biskup nic takového výslovně v textu nepotvrzuje, naopak v první chvíli doporučuje pouze uložit tělo k odpočinku podle „předpisů zákona Božího“.⁶² (Poněkud se při tom blíží vyjádření pozdějšího pražského biskupa Heřmana, o němž se ještě zmíníme.) Přítomnost biskupa při translaci by tedy byla dokladem o provedeném aktu svatořečení jen pro toho, kdo podobně jako Petr Kubín čte pozorně mezi řádky a hledá možné souvislosti. Až na závěr celé scény se objevuje douška, že „vyšší posvěcení“ hrobu sluší Ludmilině svatosti.⁶³ Pro autora textu jde spíše o projev jakési prozíravosti Boží než o nutnou podmínku Ludmilina svatořečení. Není příliš jasné, proč by případný falsátor prostě nekonstatoval, že Václav zavolal biskupa, aby přenesl tělo jeho babičky v souladu s její svatou pověstí a potvrdil tak translaci její faktické prohlášení světicí. Ostatně pokud by motiv přenesení biskupem byl tak významný, jak Petr Kubín předpokládá, museli bychom se ptát, proč jej nikdy nenacházíme v případě svatováclavských legend.⁶⁴

Především pak daný popis událostí příliš nekonvenuje datu 10. listopadu. Legendista po 21. říjnu opouští přesnou časovou linku, listopadové datum, jak už jsme zmínili, neuvádí a i kdybychom uvažovali, že je chápal za natolik notoricky známé, že je uvádět nemusel (oba Václavské svátky ale datuje přesně a výslovně!),⁶⁵ jeho líčení událostí do případného intervalu mezi 21. říjnem a 10. listopadem, vkládá cestu poselstva do Řezna, následně cestu posla s první biskupovou odpovědí do Prahy (!), druhé poselstvo do Řezna s žádostí o osobní biskupovu účast, příchod biskupské delegace se zastupujícím biskupem a kněžími, posvěcení chrámu sv. Jiří, šestidenní pauzu (!) a následný pohřeb, jehož datum ani autor textu nezmínil.⁶⁶ Zde by tedy falsátor neodvedl dobrou práci ani pro pozorného čtenáře 12., natož 20. století. To vše odpadá, pokud pro autora textu nám známého jako *Kristiánova legenda*, bylo 16. září hlavním a možná i jediným svátkem spojeným s Ludmilou. To by odpovídalo pozdnímu středověku, kdy datum umučení – jak sám Petr Kubín v podstatě dokládá – vyrovňalo ve vážnosti svátek translace až ho nakonec zatlačilo do pozadí, ale dost možná také právě období nepříliš vzdálenému od úmrtí svěťice, kdy se ještě okolnosti jejího kultu příliš neustálily a nepřevážila tradice udržovaná zřejmě primárně na místě jejího druhého pohřbu.⁶⁷ Lze dokonce říci, že pokud by pražský biskup skutečně usiloval o prosazení Ludmily vedle Václava už v 10. století, dávalo pro něj větší smysl vyzdvihovat datum umučení

⁶¹ KRISTIÁN kap. 4, s. 40–41.

⁶² KRISTIÁN kap. 5, s. 52–53.

⁶³ KRISTIÁN kap. 5, s. 52–55.

⁶⁴ Na tuto skutečnost mě upozornila Dana Zapletalová.

⁶⁵ KRISTIÁN kap. 7, s. 74–75 a kap. 8, s. 78–79 (vročení) a 84–85 (denní datum).

⁶⁶ KRISTIÁN kap. 5, s. 48–55.

⁶⁷ V rámci výše zmíněné (viz pozn. 6) konferenční debaty navrhl Grzegorz Pac také řešení, že se datum translace může vztahovat i k nějakému dalšímu přenesení, např. v rámci svatojiřského kostela.

ní před translací, která byla přece jen více vázána na samotný „konkurenční“ klášter sv. Jiří.

Otázka tradice biskupského uznání kultu je ovšem také jedním z argumentů Kubínova obrazu. Podle jeho představ by se existence a znalost *Kristiánovy legendy* musely nutně projevit tak, že by neexistovaly pochybnosti následníků svatého Vojtěcha v úřadě pražského biskupa, které dokumentují kroniky ve 12. století.⁶⁸ Nad těmito konkrétními případy je nutno se pozastavit. Jedná se o poměrně notoricky známé příběhy. Starší zaznamenal kronikář Kosmas, který líčí pochyby pražského biskupa Heřmana o svatosti Ludmily. Abatyše Windelmuth jej nicméně přiměje vykonat se závojem světice ordál ohněm, načež dojatý biskup slzí nad zázrakem.⁶⁹

V tomto směru ovšem je třeba si povšimnout, že Kristián v duchu jednoznačné latinské hagiografické tradice pokládá za vražedný nástroj provaz.⁷⁰ Souhlasí tak v podstatě s legendou *Fuit*⁷¹ a stejné tradice se drží i pozdější homilie *Factum est*.⁷² Ve 12. století se přitom už očividně objevoval závoj jako možný vražedný nástroj. Nepřímo pro to svědčí hlavně Kosmův popis zázraku z roku 1100 a velké množství textilních nálezů v hrobu světice. Jasným důkazem o proměně tohoto detailu je posléze pozdně středověká ikonografie, kde se ve výsledku v převážné míře začínou objevovat závoje jako vražedná zbraň.⁷³ Vcelku se tedy asi nedá jednoznačně říci, že by použití provazu spolehlivě datovalo Kristiána před Kosmovu kroniku, ale i tak je jisté dobré připomenout, že Kristián o závoji zatím nic neví.

Proměna využití vražedného nástroje je ale také dalším argumentem pro existenci starší hagiografické tradice, s kterou Petr Kubín nepočítá. Je totiž zjevným důkazem o existenci staršího staroslověnského textu. Už jsme naznačili, že tento text pravděpodobně existoval jako předloha *Proložní legendy*. Záměnu provazu za závoj můžeme vcelku prokazatelně považovat za proměnu, která se odehrála ve staroslověnském textu.⁷⁴ Tento text navíc určitě nevznikl mimo Čechy, protože, jak vidíme, daná změna se i navzdory jednoznačným informacím z latinských textů, promítla do tradice a ikonografie ve vrcholném a pozdním středověku také v Čechách. (Sotva se mohla zpětně dostávat do Čech z ruských „Prologů“.) Pokud můžeme starší text obsahující některé

⁶⁸ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 307.

⁶⁹ KOSMAS III.11, s. 171–172.

⁷⁰ KRISTIÁN kap. 4, s. 36–37. Za postřeh rovněž děkuji Daně Zapletalové.

⁷¹ S tím se shodují legendy *Fuit in provincia Boemorum* kap. 7, s. 475.

⁷² *Factum est*, ed. Václav CHALOUPECKÝ, in: Svatováclavský sborník II.2. Prameny X. století legendy Kristiánovy o svatém Václavu a svaté Ludmile, s. 538–556, zde kap. 7, s. 549.

⁷³ K svatoludmilské ikonografii přehledně ROYT, Jan: *Tvář kněžny Ludmily*, in: Ludmila. Kněžna a světice, ed. Jakub IZDNÝ a kol., Praha 2020, s. 359–390.

⁷⁴ K tomu TŘEŠTÍK, D., *Počátky*, s. 370. Je přitom zajímavé, že *Proložní legenda* zachovává obě verze: Vajsovo zrcadlové vydání dává přednost verzi s provazem (závoj uvádí jako různocnění, *Proložní legenda* o sv. Lidmile, s. 65), zatímco Fr. Čajka nakonec dal přednost při novém překladu verzi se závojem, kterou navíc doplňuje i zřetelný detail o strhnutí závoje z hlavy světice: ČAJKA, F.: *Církevněslovanské prameny*, s. 332.

unikátní informace považovat za poměrně prokázaný, pak je skutečně málo pravděpodobné, že by Kristián vytvářel většinu ludmilské topiky sám (naopak vidíme, že některé její starší části vynechal), jak předpokládá Petr Kubín.

Je také zvláštní, že přestože Kosmas popisuje biskupa jako zcela přesvědčeného, ani jeho nástupce o čtyři desítky let později neprojevil – podle Petra Kubína – o mnoho větší snahu k uctění Ludmily. Tehdy měly její ostatky zázračně překonat požár celého svatojiřského komplexu a benediktinky měly žádat biskupa Otu o schválení dalšího postupu, když schrána s Ludmilinými relikviemi zázračně bránila svému přenesení.⁷⁵ Je ovšem na pováženou, jak přesně tuto informaci interpretovat. Biskupovo odvolání rozhodnutí do doby schválení postupu z Říma lze totiž chápat jak jako projev pochybností, výmluvu a zdráhání se dát kladnou odpověď k uznání zázraku (jak činí Petr Kubín),⁷⁶ tak také jako možný projev velké úcty a nerozhodnosti tváří v tvář očividnému zázraku.⁷⁷ Jakkoliv to pro rozvoj kultu světice ovšem bylo nepraktické. Následná intervence olomouckého biskupa Zdíka vede Petra Kubína k úvaze, že právě z tohoto směru mohl přijít zásah v podobě nové péče o kult světice, a tedy i související vznik falsa.

Obě scény ovšem můžeme interpretovat v poněkud širších souvislostech. Jak Kosmas, tak jeho pokračovatel (či autor dodatku k roku 1142) totiž staví jednoznačnou scénu veřejného a potvrzeného zázraku. Pražský biskup minimálně v prvním případě hraje úlohu nevěřícího Tomáše, jedná se však očividně jen o literární obraz. Sám Kosmas jej pak uvádí jako zcela přesvědčeného. Nedává tedy smysl, aby po provedeném zázraku biskup Heřman následujících dvacet let v úřadu dále ignoroval kult světice tak, aby jeho třetí nástupce (když nepočítáme pouze zvoleného a úřad nevykonávajícího Silvestra), navíc vycházející z prostředí kapituly,⁷⁸ kde vznikaly oba kronikářské texty, opět „začínal od nuly“, co se kultu Ludmily týče. Jsem tedy spíše nakloněn tomu vykládat si biskupovu nerozhodnost jako projev nesamostatnosti či většího respektu k stanovisku kurie než jako přímou snahu ignorovat kult, o jehož rozšíření naopak samy zprávy kronikářů svědčí. *Kristiánova legenda* – pokud jen na ní záležel skutečný obecný kult světice – by musela tudíž v této době již být sepsána a na smýšlení autorů kronik (především na v 11. století narozeného Kosmu) působit. Přestože pražští biskupové v obou příbězích hrají přinejmenším ambivalentní roli, považovat tyto literárně vystavěné příběhy za doklad ignorace kultu a neexistenci Kristiánova textu v dané době, je spíše nepřesvědčivé.

⁷⁵ *Letopisy kanovníka vyšehradského*, ed. Josef EMLER, in: *Fontes Rerum Bohemicarum* II.1, Praha 1874, s. 201–237, zde s. 236–237.

⁷⁶ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 300.

⁷⁷ Srov. např. interpretaci v BLÁHOVÁ, Marie – FROLÍK, Jan – PROFANTOVÁ, Naďa: *Velké dějiny země koruny české I. Do roku 1197*, Praha – Litomyšl 1999, s. 569, zejm. s. 730, pozn. 6.

⁷⁸ Ota byl jejím proboštem – viz např. NOVOTNÝ, Václav: *České dějiny I.2. Od Břetislava I. do Přemysla I.*, Praha 1913, s. 686.

Pokud bychom argument Petra Kubína o přesvědčivosti a trvalosti biskupského potvrzení kultu sv. Vojtěchem domysleli do důsledků, vyvracel by po mém soudu i samu možnost vzniku falsa odvolávajícího se právě na svatého Vojtěcha. Pokud by totiž bylo tak jednoznačně jisté, že pražský biskup by související tradici musel znát a nemohl ignorovat, pak by těžko bylo možné přesvědčit ho o Ludmilině svatosti předstíráním právě toho, že daná tradice již existovala a byla jen zapomenuta. Neznamená to, že by falsum vzniknout nemohlo, vyžadovalo by si ale jinou argumentaci. Ostatně v celém Kubínově zdůvodnění vzniku falsa odvolávka na svatého Vojtěcha do detailu vysvětlena není. Je otázka, proč právě svatý Vojtěch měl být dokladem liturgického přenesení ostatků ve 20. letech 10. století. Pokud hlavním argumentem byla biskupská translace, je vojtěšské téma v legendě trochu navíc. Na druhou stranu, když připustíme, že by domnělá intervence svatého Vojtěcha hrála ve 12. století roli, pak musíme i připustit, že kult po pokusu o prosazení v 10. století mohl poněkud ustoupit ze zřetele do té míry, že bylo třeba ho v roce 1100 znovu oživovat – a i ve 12. století by bylo možné tuto verzi příběhu považovat za pravdivou. Pak by ale mohla klidně už v roce 1100 existovat i *Kristiánova legenda*.

Není ostatně tak těžké vysvětlit, jak by mohla v rámci českých dějin zapadnout a objevit se až s jistým odstupem: Kristián (a nemusel jím být nezbytně bratr Boleslava II.) by sepišoval tuto legendu v souladu s Vojtěchovými plány na další podporu kultu domácích svatých, tak jak je v prologu uvedeno. Vojtěch se ale před dokončením či definitivním potvrzením legendy a formálním provedením aktu, o který jej žádal autor legendy, rozkmořil s elitou Čechů, opustil diecézi⁷⁹ a jeho plány zůstaly nedokončené. Legenda byla ale dokončena a přežila v nemnoha opisech, neboť pro svou obsáhlou formu byla málo použitelná v liturgii. Až ve 12. století v souvislosti s dokumentovaným vzestupem kultu, na nějž naráží správně Petr Kubín, se její části hodily jako samostatné texty a byly tak popisovány.

Byly to pravděpodobně právě tyto dílčí texty (označované někdy jako legendy *Subtrahente* se a *Recordatus*), které zjevně fakticky posloužily pro podporu ludmilského kultu ve 12. století.⁸⁰ (Stále mohla také existovat staroslověnská legenda, jež by mezi jazyky ještě rozumějícími pohrobky této větve křesťanství v Čechách šířila omyl o vraždě závojem, který se prosadil do populárního kultu.) Bylo by naopak s podivem, kdyby Petrem Kubínem předpokládaný cílený akt fabrikování nové legendy odvolávající se na starší tradici nevyústil v lepší rukopisné dochování celého textu. Ten, jak je z Kubínova pečlivého

⁷⁹ Z různých verzí tohoto příběhu cituji především KOSMAS I. 29–30, s. 52–55, kde se objevuje postava Strachkvasa, jenž by podle klasické Třeščíkovy interpretace (TŘEŠTÍK, Dušan: *Přemyslovec Kristián*, Archeologické rozhledy 51/4, 1999, s. 602–613) měl být autorem legendy. Na větší důvěryhodnost této scény ve světle dalších pramenů nedávno poukázala BLÁHOVÁ, Marie: *Smrt svatého Vojtěcha. Zamyšlení nad zprávami nejstarších pramenů*, in: *Středověký kaleidoskop pro muže s hůlkou*, ed. Eva Doležalová – Petr Sommer, Praha 2016, s. 425–434, zde s. 428–429.

⁸⁰ Naposledy např. KUBÍN, P.: *Kult*, s. 303.

popisu patrné, se dochoval vlastně až díky péči biskupa Jana z Dražic, který jej dal opsat do svého souborného kodexu historických textů.⁸¹ To po mém soudu skutečně odpovídá spíše tomu, že ve 12. století nebyla legenda nijak zvlášť rozšířena, na rozdíl od řečených výňatků. Existovaly asi jen nemnohé opisy celého díla, a text se tak nakonec zachránil jen díky péči biskupa ve 14. století. Pro běžný „liturgický provoz“ by se jinak dochovaly jen zmiňované krátké legendy (tedy výseky z Kristiána) a mnoho nescházelo a nemuseli jsme vůbec tušit, že mezi oběma dílčími texty existovala nějaká spojitost. Kdyby Jindřich Zdík stál za vznikem Kristiána, bylo by po mém soudu pravděpodobnější, že jeho rukopis z dané doby by se dochoval a možná i ve větším počtu exemplářů.⁸²

Naopak stáří nejstarších výňatků z Kristiána a jejich dochování svědčí o tom, že sám kult Ludmily už v dané době, byť ve skromnější podobě, existoval. Bylo třeba jej spíše podpořit než vytvořit. V opačném případě by Zdík musel prakticky vedle samotného falsa rovnou nechat opisovat i výňatky z něj pro „běžný provoz“. Jaký smysl by pak dávala velká legenda, o kterou by stejně zjevně nikdo nestál? V součtu tedy vidíme poměrně málo jasných dokladů pro to, že by právě Kristián byl tím, co stojí za zřetelným vývojem v Ludmilině kultu ve 12. století. Naopak se zdá, že vzniku textu právě ve 12. století odporuje celá řada detailů v něm obsažených, včetně těch míst, která by podle Petra Kubína pro skutečné vytvoření kultu byla zásadní.

Na závěr je nutno říci, že omezené množství dokladů ke staršímu počátku kultu svaté Ludmily je z mého pohledu spíše velkým optickým klamem. Pramenová základna českých dějin do konce 11. století je tak chudičká, že argument *ex silentio* naprosto pozbývá významu. Ostatně i nejstarší rukopis legendy přijímané Kubínem za autentickou, tj. *Fuit*, je zřejmě *mladší* než nejstarší dochované části Kristiána.⁸³ Dvanácté století naopak představuje éru rozmachu písemné kultury, jejíž počátky tušíme v přelomové vládě krále Vratislava a která se definitivně rozmáhá v následujících dekádách. Petr Kubín velmi správně popisuje, že v daných souvislostech pozorujeme výrazný vzestup zpráv o kultu Ludmily a jeho práce představuje v tomto směru cenný příspěvek do debaty. Bylo by tedy s podivem, kdyby text nově vzniklý za konkrétním účelem v této době po sobě zanechal jen opisy zlomků a žádný celistvý dochovaný. Nahrává to spíš představě, že kompletní text *Kristiánovy legendy* byl v dané době mimo pozornost duchovních autorit doby a dostával se do ní jen málo, obvykle při příležitosti vzniku dalších výňatků. Až opis ve 14. století vedl k mírné renesanci textu mezi „klasiky“ domácí hagiografie, ale i tak zů-

⁸¹ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 300–301.

⁸² O Zdíkově skriptoriu např. HAVEL, Dalibor: *Rukopisy a listiny z doby episkopátu Jindřicha Zdíka*, in: Jindřich Zdík (1126–1150). Olomoucký biskup uprostřed Evropy, red. Jana Hrbáčová, Olomouc 2009, s. 78–87 a ČERNÝ, Pavol: *Illuminované rukopisy Zdíkova skriptoria*, tamtéž, s. 88–147. Bylo by skutečně s podivem, kdyby takto promyšlená propagační akce nevyústila v nějaký dochovaný reprezentativnější rukopis legendy.

⁸³ Viz ediční poznámku k *Fuit in provincia Boemorum*, s. 460–466 a KUBÍN, P.: *Kult*, s. 295.

stala legenda jen v nemálo dochovaných opisech a částečně zapomenuta až do svého novověkého znovuoživení.⁸⁴ Ve srovnání s desítkami opisů starší a velmi prosté legendy *Fuit*, to skutečně není mnoho.⁸⁵ Doklady o šíření kultu pak mohou narůstat zcela samozřejmě spolu s narůstáním celkového objemu pramenné základny. V době malého počtu pramenů logicky jejich zlomek věnovaný svaté Ludmile musel být alikvotně ještě menší. Nakonec také až 12. století je dobou, kdy se v Čechách objeví další ženský klášter, což mohlo samo o sobě pomoci šíření kultu ženských světic a celkově malý počet ženských komunit zároveň ukazuje, jak svízelná byla tato genderově podmíněná větev zbožnosti (podobně jak bylo řečeno výše u prokazování popularity jmen ženských patronek).

Jakkoliv žádný z mnoha opakovaných starších nebo i čerstvě předložených argumentů nemůže být jednoznačným důkazem o vzniku legendy v 10. století, postačí po mém soudu k velké skepsi vůči představě, že Kristián mohl ve 12. století sloužit jako prostředek pro prosazení kultu svaté Ludmily. Třebaže je nadměrný rozsah legendy, věnované světici opravdu jen z menší části, vysvětlitelný snahou prosadit Ludmilu vedle stávajícího kultu sv. Václava a fakticky jej tak využít v její prospěch, řada dalších prvků, které jsou i ve václavské legendě „navíc“, podobné vysvětlení postrádá. Naopak v legendě schází to, co by od ní očekával čtenář 12. století (k dobovému hlavnímu svátku se vztahující datum translace, a možná už i vražda za pomoci závoje) a schází tam i to, co považuje za důležité Petr Kubín – jednoznačná a nezpochybnitelná biskupská sankce jejího přenesení. Figura biskupa je v textu přítomna spíše mimoděk. Navíc se objevuje s nadbytečným detailem o zastoupení náhradníkem, a rozhodně tedy nepředstavuje rozhodující motiv textu. Není pak zcela jasné, jak by měl navíc textu pomoci vojtěšský motiv – zejména proto, že by sám o sobě neprospíval uvěřitelnosti padělku, pokud by – jak předpokládá Petr Kubín – takovou tradici musel logicky biskup znát.

Kult svaté Ludmily navíc zřejmě existoval už předtím. Ač asi nebyl obecně velmi rozšířen, rozhodně se nejednalo o lokální záležitost, která by nepřesahovala zdi kláštera svatého Jiří. I v relativně chudé bohemikální literární produkci vzniklé před 12. stoletím nacházíme jednu jednoznačnou legendu, datovatelnou prakticky s jistotou do 10. století, pravděpodobně další ztracený text a zásadní jsou i nahodilé zmínky o Ludmilině svatosti v nemalé části václavských legend. Ačkoliv nemáme jasné doklady o podpoře kultu ze strany pražských biskupů, nemáme z této doby ani náznaky, které by nám dovolily předpokládat, že jim byl kult pěstovaný pár metrů od jejich hlavního sídla vysloveně trnem v oku. Přístup jednotlivých biskupů k tomuto kultu mohl být různý a mohl být i přezíravý, jak naznačuje Kosmova zpráva. Sama je ale dokladem toho, že Ludmila už v roce 1100 své zastánce měla. V rámci tohoto prvotního a do 12. století obtížně sledovatelného kultu zřejmě vznikla *Kristiánova legenda*. Jakkoliv tedy stále schází jednoznačný doklad o stáří legen-

⁸⁴ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 301–303.

⁸⁵ KUBÍN, P.: *Kult*, s. 296.

dy, argumenty Petra Kubína po mém soudu nepřesvědčují o jejím „mládí“ a, jak jsme si ukázali, je pravděpodobné, že musela vzniknout o něco dříve než výtahy z ní, které už ve 12. století známe. Náznak v podobě ignorování data translace, ve 12. století prokazatelně slavené, redundantní detaily, které by pro čtenáře text spíše problematizovaly, snad i opakovaná zmínka o uškrcení provazem, který v mladší tradici nahradil závoj, jenž mohly symbolizovat textilní relikvie, i samotná úvaha, že v 11. století nebyl důvod vytvářet kvalitní falsum odvolávající se na svatého Vojtěcha, daleko spíše dávají soudit, že Kristián vznikl mnohem dříve před jednoznačným *ante quem* daným nejstaršími částmi dochovaného textu.