

VÁCLAV KONZAL

PRVNÍ SLOVANSKÁ LEGENDA VÁCLAVSKÁ
A JEJÍ „SITZ IM LEBEN“⁽¹⁾

1. D. Třeščík²⁾ podal před časem důkladný textový rozbor latinských václavských legend X. století (*Crescente fide, Fuit in provincia Boemorum, Legendy Gumpoldovy a Kristiánovy*). První slovanská legenda václavská (PSLV) přitom zůstala stranou; byla charakterizována jako památka, která sice bývá označována jako starší než všechny legendy latinské, ale důvody pro toto datování jsou podle Třeštíka údajně „značně vágní“.³⁾ Třeščík přijímá názor O. Králíka, že legenda vznikla koncem X. věku⁴⁾ a že byla ještě později (na Sázavě) interpolována.⁵⁾ Z Třeštíkovy studie nevyplývá, drží-li se také svého staršího názoru o charvátském vzniku památky.⁶⁾

Od chvíle, kdy A. Ch. Vostokov⁷⁾ jím objevenou PSLV publikoval, stala se tato památka základním kamenem úvah o správnosti nebo nesprávnosti závěrů J. Dobrovského⁸⁾ o existenci slovanských prvků v počátcích české kultury, o jejich návaznosti na velkomoravské ohnisko, o jejich intenzitě a vyhasínání nebo ožívování v průběhu X.–XI. století. Z celé plejády lingvistů, filologů i historiků, kteří se tímto problémem zabývali,⁹⁾ zmiňme ale-

¹⁾ Termín *H. Gunkela* z r. 1906 použitý poprvé v rámci metody historie literárních forem pro oblast moderního zkoumání dějin biblických textů.

²⁾ *D. Třeščík: Počátky Přemyslovců*. Praha 1981.

³⁾ *D. Třeščík: o. c.*, s. 66.

⁴⁾ *O. Králík: Vzniknovenije 1-go staroslavjanskogo „Žitija Vjačeslava“*. Byzantinoslavica 27, 1966, s. 131–163.

⁵⁾ *O. Králík: K historii textu 1. stl. legendy václavské*. Slavia 29, 1960, s. 434–452.

⁶⁾ *Miscellanea k I. staroslověnské legendě o sv. Václavu: „Každý, kdo povstává proti pánu svému, podoběn jest Jidášovi“*. ČsČH 15, 1967, s. 337–343.

⁷⁾ *Skazanije ob ubijennii sv. Vjačeslava, knjazja češskogo*. Moskovskij vestnik 1827, č. XVII, s. 82–94.

⁸⁾ *J. Dobrovský: Kritische Versuche die älteste böhmische Geschichte von späteren Erdichtungen zu reinigen*, I, 1803.

⁹⁾ Relativně úplnou bibliografii viz v knize *Staroslověnské legendy českého původu*. Praha 1976, zejména s. 55–67.

spoň V. Jagiče.¹⁰⁾ PSLV je podle jeho závěrů památkou českou, pocházející z X. století a potvrzující kontinuitu slovanské liturgie na českém území od doby velkomoravské, i když je tato liturgie v jeho očích jen křehkou pokojovou květinou, která nutně strádala při každém drsnějším zavanutí větru.¹¹⁾

2. Při jakémkoli bádání nad legendou je samozřejmě nutno vzít v úvahu, že se dochovala pouze v rukopisech charvátskohlaholských breviářů XIV.–XV. století z jedné, v rukopisech ruských sborníků a minejí XVI. až XVII. století¹²⁾ z druhé strany. Hlaholské breviáře poskytují celkem patero textů legendy, tři úplně (lublaňský, novovinodolský, zvaný obvykle novljanským, a římský), dva ve zlomcích (moskevský a II. novljanský),¹³⁾ v ruských rukopisech se uvádí dvojí textová tradice, tzv. Vostokovova redakce (reprezentovaná třemi rukopisy – kromě obecně známého textu vydaného Vostokovem¹⁴⁾ další dva ze sborníků XVII. století, objevené nedávno A. A. Turilovem¹⁵⁾ a tzv. redakce minejní (sedm rukopisů dělí N. J. Serebrjanskij¹⁶⁾ do dvou podskupin: šest rukopisů z různých čtených minejí tvoří vlastní minejní redakci, starší podskupinu sborníkovou, představující přechodný typ mezi redakcí Vostokovovou a minejní v užším slova smyslu, reprezentoval v době Serebrjanského jediný rukopis sborníku Trojicesergijské lávry, ale A. I. Rogov¹⁷⁾ objevil další rukopis legendy ve sborníku Jaroslavském).

I když byla o době místě vzniku PSLV vyslovena řada závažných (byť často protichůdných) soudů již v XIX. století, na základě jediného známého

¹⁰⁾ V. Jagič: Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin 1913², s. 100–109.

¹¹⁾ V. Jagič: o. c., s. 108. Tato studie se přirozeně nemůže zabývat celou nastíněnou problematikou, ale chce přispět k jejímu řešení ujasněním místa a funkce první slovanské václavské legendy.

¹²⁾ Jde o liturgické sborníky a liturgické tzv. čtené mineje („mineje čeŕŕi“), tj. kalendářně uspořádaná hagiografická a homiletická čtení.

¹³⁾ Viz J. Vajs: Charvátskohlaholská redakce původní legendy o sv. Václavu. In: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile (uspořádal J. Vajs). Praha 1929, s. 31–32.

¹⁴⁾ Viz pozn. 7.

¹⁵⁾ Srov. A. A. Turilov: Novyj spisok Vostokovskoj legendy. In: Litterae slavicae mediae aevi (Francisco Venceslao Mareš sexagenario oblatae). Herausgegeben von Johannes Reinhart, München 1985, 371–377. Autor zde podává stručný rozbor legendy podle rukopisu 17. století ze Státní Leninovy knihovny v Moskvě, ze sbírky Vifanského semináře – fondu 556, č. 91. Autorovi této studii dále poskytl písemnou informaci a opis dalšího rukopisu 17. století, dosud neznámého a nepublikovaného, ze Státního historického muzea v Moskvě, sbírky Barsovy, č. 1466. Timto vyjadřuji A. A. Turilovovi srdečný dík za poskytnutí opisu obou legend.

¹⁶⁾ N. J. Serebrjanskij: Ruské redakce původní staroslovanské legendy o sv. Václavu. In: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile (uspořádal J. Vajs). Praha 1929, s. 12–13.

¹⁷⁾ A. I. Rogov: Skazanija o načale češskogo gosudarstva v drevnerusskoj pišmennosti. Moskva 1970; text podle Jaroslavského sborníku na s. 59–68 spolu s ruským překladem.

textu objeveného Vostokovem,¹⁸⁾ novou vlnu badatelského zájmu vyvolaly objevy dalších rukopisů a dalších redakcí. Pro definitivní závěry je přirozeně zapotřebí zjistit vzájemný poměr trojího rukopisného zachování textu, případně se pokusit o rekonstrukci archetypu legendy. Po analytické studii F. Pastrnka¹⁹⁾ se o rekonstrukci jako první a zatím jediný pokusil M. Weingart.²⁰⁾ Jako lingvista a filolog byl ovšem při své mimořádně důkladné analytické i syntetické práci příliš determinován jazykovou charakteristikou zachovaných rukopisů. Výrazně archaičtější jazykovou charakteristikou textů jej vedl k metodickému předpokladu největší blízkosti těchto rukopisů k archetypu legendy, a tedy i k nutnému závěru o pozdějších interpolacích v textové tradici zachované v obou redakcích ruských (závažně je přitom zejména jeho odmítnutí původnosti data Václavovy smrti v archetypu²¹⁾ a prohlášení o nízké textové kvalitě Vostokovovy legendy.²²⁾ Protože většina pozdějších badatelů vychází přímo nebo nepřímo z hlavních Weingartových závěrů o archetypickém znění legendy, je nutně upozornit na trojí nedostatek Weingartových postupů: 1. Krácení breviářních čtení ve srovnání s výchozími hagiografickými i homiletickými texty je nezvratnou skutečností církevní praxe ve středověku i v době současné. Jagičovo připomenutí této praxe a závěry z toho vyvozené,²³⁾ které akceptovala řada dalších badatelů a nově potvrdil V. Tkadlčík,²⁴⁾ Weingart podcenil, ačkoli je připouští pro nejstarší breviářní čtení z r. 1376 v římském rukopise Illyrico VI (vynechávky, stylistická zjednodušení, pozměňování smyslu). 2. Weingart neval dostatečně v úvahu funkci legendy i jejích dílčích informací, ani souvislost jejího šíření s šířením kultu. Na Weingarta v tomto ohledu navazující badatelé, ať už historikové V. Chaloupecký,²⁵⁾ Z. Fiala²⁶⁾ a D. Třeš-

¹⁸⁾ Viz přehled bibliografie v publikaci citované v pozn. 9 a obsáhlou přehlednou studii H. Jilka: Die Wenzels- und Ludmila-Legenden des 10. und 11. Jahrhunderts (Forschungsbericht). Zeitschrift für Ostforschung, 24, 1975, Heft 1, s. 79–148.

¹⁹⁾ F. Pastrnek: Slovanská legenda o sv. Václavu. Věstník Královské české společnosti nauk, 6, 1903, s. 39–85.

²⁰⁾ M. Weingart: První českokirkevněslovanská legenda o sv. Václavu. Svatováclavský sborník I, Praha 1934, s. 836–1115.

²¹⁾ M. Weingart, o. c., s. 31, 77, 137, 140.

²²⁾ M. Weingart, o. c., s. 77, 108.

²³⁾ V. Jagič: Legenda o sv. Vjačeslave. Russkij filologičeskij vestnik, 48, 1902, s. 48 a 95.

²⁴⁾ V. Tkadlčík: Die I. kirchenslavische Wenzelslegende und „Besedy“ des hl. Gregors des Grossen. In: Litterae slavicae mediae aevi. Francisco Venceslao Mareš Sexagenario oblatae. Herausgegeben von Johannes Reinhart. München 1985, s. 330. K tomu navíc dodejme, že naprosto bez výjimky se i z nejnověji tvořených hagiografických breviářích čtení vylučují úplně datace.

²⁵⁾ V. Chaloupecký: Prameny X. století legendy Kristiánovy o sv. Václavu a sv. Ludmile. In: Svatováclavský sborník II, Praha 1939, pozn. na s. 331.

²⁶⁾ Z. Fiala: Dva kritické příspěvky ke starým dějinám českým. Sborník historický, 9, 1962, s. 5–65, ale i jinde.

3) tik,²⁷⁾ nebo literární historik O. Králík,²⁸⁾ neproověřili pak dostatečně reálnost možnosti interpolací v textu legendy z hlediska místa a času a vůbec si nepoložili otázku jejich příčiny. 3. A konečně Weingart nedbal metodické textověkritické zásady, že „lectio difficilior“ zasluhuje z hlediska hledání původního znění zvýšenou pozornost.²⁹⁾ Blíže pravdě stojí zřejmě V. Jagić³⁰⁾ a J. Vajs,³¹⁾ tzn. že pro rekonstrukci *textu* archetypu je nejdůležitější redakce Vostokovova jako obsahově bohatší než texty hlaholských breviářů (které jsou zřejmě zkráceným opisem hlaholského archetypu) a zároveň nezátížená mladšími ruskými vsuvkami, jako je redakce minejní. Případná nová rekonstrukce by tedy měla vyjít ze základu redakce Vostokovovy a opravy by měly vycházet z jazykově starobylých textů hlaholských i mladších rukopisů redakce minejní, i když nejen proto, že minejní text je někdy bližší hlaholským čtením než text vostokovský. Shledává-li Weingart tento text nejhorším, je třeba mít na zřeteli, že podobně jako zjišťujeme u latinských václavských legend, že dochované znění *Crescente fide* je porušené a převzatá místa u Kristiána dosvědčují jinak nedochované lepší znění starší, také PSLV byla např. předlohou legend proložních zřejmě ve znění úplnějším a méně porušeném, což ostatně sám Weingart konstatuje.³²⁾

3. Má-li být PSLV podrobena kritice jako historický pramen, musíme si položit nejen otázku *kdy a kde* vznikla (případně kdo byl jejím autorem), ale také *jak a proč* byla vytvořena. A toto zkoumání se musí dít s ohledem na *rozvoj kultu* hrdiny legendy. To patří k základním metodologickým předpokladům.

Místo vzniku PSLV představuje v tomto ohledu problém nejjednodušší. Legenda vznikla v Čechách, neboť jinde nebyla její společenská potřeba ani další podmínky vzniku; především nikde nevznikl václavský kult, aspoň ne tak brzy a rozhodně ne v takovém rozsahu jako v Čechách. To

²⁷⁾ Viz pozn. 2.

²⁸⁾ Viz pozn. 4 a 5.

²⁹⁾ Nesnadnými čteními se mj. zabývali: B. Havránek: Kritické poznámky k první staroslověnské legendě o sv. Václavu. In: Slovanské studie (sborník Vajsův). Praha 1948, s. 139–143; F. V. Maréš: Ob odnom nejasnom meste v Pervom staroslavjanskom žití sv. Vjačeslava Českoskogo. In: Kul'turnoje nasledstvo drevnej Rusi. Moskva 1976, s. 368–369; týž: Nejasno mjesto „dospějem' iněmí“ u I. staroslavenskoj legendy o sv. Věceslavu. Filologija, Zagreb 1978, br. 8, s. 207–209; V. Tkadlčík: Kdo udělil postřiziny sv. Václavu? Listy filologické, 103, 1980, s. 209–212; týž: viz pozn. 24.

³⁰⁾ V. Jagić, *Legenda...* (viz pozn. 23), s. 95–96.

³¹⁾ Viz pozn. 13, s. 32.

³²⁾ M. Weingart, o. c., s. 85.

platí také o Charvátsku.³³⁾ Jestliže se daly pokusy klást sepsání legendy právě tam, bylo to motivováno spíše sekundární potřebou legendu vůbec někam umístit, když byla z Čech vyobcována v rámci boje proti „slavjanofilským“ nebo „neoromantickým“ představám o kultuře přemyslovského X. věku.³⁴⁾ Splitské synody, přijmeme-li ovšem zprávy o nich jako autentické, dávají pro vznik PSLV v Charvátsku ještě méně prostoru než tehdejší situace v Čechách. K Třeštíkovi hledání citátu ze závěrů splitské synody r. 925 v textu PSLV³⁵⁾ poskytuje dostatečnou odpověď monografie F. Jennera,³⁶⁾ citovaná J. Staberem.³⁷⁾ Synoda v Hohenaltheimu 20. září 916 je se svým 19. a 20. kánonem blíž citátu PSLV nejen obsahově, ale i zeměpisně a jurisdikčně.³⁸⁾

4. Zkoumání *doby vzniku legendy, motivů vzniku a jejího historického kontextu* je vlastním jádrem tohoto příspěvku; stěží lze tyto otázky řešit odděleně. Z. Fiala³⁹⁾ vyslovil svého času o legendách více nerozlišujících, obecně diskvalifikujících soudů, ostatně ve stopách F. M. Bartoše,⁴⁰⁾ jemuž byly legendy pouze „pobožnou beletrií“. Zde bych chtěl připomenout jeden Fialův odsudek: že si autoři legend nedělali žádné starosti s původností. To je ovšem pohled anachronický. Od dob křesťanské antiky totiž autorům literárních děl nikdy nešlo o původnost, ale nikoli z důvodů tvůrčí nedostatečnosti.

³³⁾ Teorie o ruském původu památky (*S. V. Russov*: Zamečanja na statju o ubienii sv. Vjačeslava, knjazja češskogo. Severnyj archiv 1827, č. 19, s. 239–254; V. Vondrák: Zur Würdigung der altslovenischen Wenzelslegende und der Legende vom heiligen Prokop. Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe 127, Wien 1892, s. 23–24; G. Il'jinskij v recenzi knihy A. I. Sobolevského, Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti 5, 1900, 4, s. 1385) padla objevem legendy v hlaholských breviářích.

³⁴⁾ Na Vondrákovu pozdější teorii (O původu Kyjevských listů a Pražských zlomků a o hemimech v starších církevněslovanských památkách vůbec. Praha 1904, s. 92) navázal později zejména F. Graus (Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století. ČsČH 14, 1966, s. 473–495) a D. Třeštík (viz pozn. 6).

³⁵⁾ Viz pozn. 6.

³⁶⁾ F. Jenner: Geschichte der Bischöfe im Regensburg I, 1883, s. 286.

³⁷⁾ J. Staber: Die Missionierung Böhmens durch die Bischöfe und das Domkloster von Regensburg im 10. Jahrhundert. In: Regensburg und Böhmen. Regensburg 1972, s. 34.

³⁸⁾ C. 19. Nachdem wir Dekrete in Betreff des Klerus in der Disziplin Einzelner gegeben haben, sind wir alle, Bischöfe, Priester und Volk, darüber einig, auch ein hochpriesterliches Dekret zur Befestigung der königlichen Gewalt zu erlassen. Denn viele Völker sind, wie man hört, so treulos, dass sie den ihren Königen und Herren geleisteten Eid nicht halten und mit dem Munde schwören, während sie die Treulosigkeit im Herzen festhalten. Wenn nun auch Allen diese zum dritten Male verlesene Sentenz (c. 20) gefällt, so bestätigt sie durch ausdrückliche Zustimmung. Und das Volk und der Klerus riefen insgesamt: Wer diese Verordnung verletzt, der sei Anathema Maranatha, das heisst verflucht bei der Ankunft des Herrn und habe sein Teil mit Judas, Amen. – C. 20. Wir geloben vor Gott, allen Engeln, Propheten usw., dass keiner (von uns) auf den Tod oder die Absetzung des Königs sinne oder an einer Verschwörung gegen ihn sich beteilige. Wer es dennoch tut, sei Anathema und beim letzten Gerichte verdammt. (Citováno z J. Stabera, viz pozn. 37).

³⁹⁾ Viz pozn. 26.

⁴⁰⁾ F. M. Bartoš: Kniže Václav Svatý u Vidukinda. In: Svatováclavský sborník I. Praha 1934, s. 833.

Tvořili svá díla v pokorné úctě k autoritám, k nimž se hlásili nejen myšlenkově, ale i přebíráním jejich formy. Také autor *Crescente fide* si vypůjčoval z Arbeova života Jimramova nikoli pro svou formulační neschopnost, ale proto, že se k uznávanému autorovi vědomě hlásil a jeho duchovním odkazem se zaštiťoval.

Pokud jde o PSLV, učinil zatím jediný pokus o nalezení literárního kontextu M. Weingart:⁴¹⁾ „*Legenda svatováclavská se přirazuje v literární filiaci přímo k legendě Metodějově . . . V obou skladbách nalézáme většinou jen hlavní věty a málo souvětí; většinou parataxi a málo hypotaxe; stejnou zálibu pro charakteristiku jednajících osob přímou řečí, a to krátkou, nejráději jednovětou. Nepřímý důkaz o těchto literárních vztazích podává i rozbor slovní.*“ I když tu jde o charakteristiku obecně stylistickou a lexikální, má svou váhu, a to nejen pod zorným úhlem vědomé dobové vazby na autority, nýbrž i pod zorným úhlem skutečnosti velmi úzké literární základny mladého staroslověnského písemnictví.⁴²⁾ Posléze uvedený fakt vede dokonce k hypotéze, že nelze vyloučit ani jednotlivé slovní a stylistické výpůjčky z dalších památek cyrilometodějské hagiografie. Nejen *Život Metodějův*, ale i *Život Konstantinův* a obě enkómia (Pochvalné slovo sv. Cyrila a Pochvalné slovo sv. Cyrilovi a Metoději)⁴³⁾ obsahují datum úmrtí, Klimentovo enkómion začíná stejným interjekčním „se“ jako PSLV, pochvala obou věrozvěstů obsahuje např. formulace „bě že vь seluňstěmь gradě mužь eterь imenьmь Lьvь“ (srov. „bě že knjazь velikь slavuju . . . imenemь Vorotislavь“) nebo „ne ostavi bo sozьbdanija svojego milostivyi Bogь“ (srov. „ne ostavi že Bogь izb'ran'nychъ svoichъ . . . no posěti milostju svojeju“). Několik výrazů, které by mohly ovlivnit pisatele PSLV, nacházíme v *Životě Konstantinově*.

Život Konstantinův
iže ustroitь usь christiany
(kap. II.)

da i vy přitěte se veličěho jazycěho, iže slavěto
Boga svoimь jazykomь (kap. XIV.)

sobravь učeníky vdsto ja učiti (kap. XV.)

vo cьrkvi světye Marije (kap. XVII.)

PSLV

i ljudi svoja ustroi (s. 15,
řádek 7)

služba idjaše po vsja dьni ko Bogu, jako i vo ve-
ličěho jazycěho (16, 24–25)

i vda ji baba svoja Ljudmila učiti (14,
25–26)

vo cьrkvi svjatjja Marija (14, 17–18)

⁴¹⁾ M. Weingart, o. c., s. 1043–1087.

⁴²⁾ Kromě Weingarta se k otázce literárních předloh PSLV vyslovil obecným soudem také P. A. Lavrova (1985, s. 10). Svě tvrzení, že legenda vyrostla ze zapadních hagiografických schémat, však nijak nedokládá a sotva by mohl.

⁴³⁾ Citáty jsou dále uváděny jednak podle edice P. A. Lavrova (Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti. Leningrad 1930) – tj. památky cyrilometodějské, jednak podle edice N. J. Serebrjanského (viz pozn. 16) – tj. legendy václavské.

vsložiša (var. položiša) ji vo grobь o desnuju
stranu oltarja vo cьrkvi svjatago Klimenta
(kap. XVIII.)

tomu bo jestь slava (i čestь) vo věky (kap.
XVIII.)

položiša ji vo cьrkvi svjatago Vita o desnuju
stranu oltarja (20, 2–3)

jemuže slava v věki (20, 9)

Nejzávažnější jsou ovšem paralely PSLV s *Životem Metodějovým*: lexikální, frazeologické, syntaktické, rytmické, stylistické, kompoziční. Částečný obraz poskytnou následující příklady.

Život Metodějův

ustiti načato . . . vsi na dobroje ustili
(kap. I.)

ne ostavi Bogь velikuju milostiju . . . člověka
(kap. I.)

vsě o vsjačьskychь byvaja da by vsja prio-
brěbь (kap. II. a XVII., srov. 1 Kor9,22)
da by proučils sja vsěmь obyčajems
slověňskychь i obyčlь ja pomalu (kap. II.)

iže ny ispraviti vsjaku pravdu (kap. V.)

světi že na popovstvo . . . světi . . . tri popy
(kap. VI.)

ne toľkьmo věroju, no i blagymi děly dostoitь
služitи Bogu (kap. VIII.)

dondeže my ne dospěchomь (kap. VIII.)

ašte sego imasi u sebe, ne izbudeši nasъ
dobrě . . . očjušče němočskychь popy, iže živja-
chu vo nichь ne prijajušče imь (kap. X.)

poruči jemu vsě cьrkvi i strižniky vo vsěchъ
graděchъ oť togo že dьne velьmi načato rasti
učeníje božije i strižnici množiti se vo vsěchъ
graděchъ (kap. X.)

staryi vrags . . . vzdviže etery na nь, jako Da-
thana i Avirana na Mosěja (kap. XII.)

Bogь milostivyi vsloži vo sьrdce cěsarju (kap.
XIII.)

pečalb svoju na Boga vsložo (kap. XV.)

svobodь mužь (kap. XVII.)

učeno že dobrě vo latiňskychь knigy (kap.
XVII.)

PSLV

iže běša Vjačeslava naučili vydati (z „nauštili
vygnati“) (15, 34–16, 1); srov. „nauštiša
Vjačeslava da oťženelь matero“ v legendě
proložni (66, 4–5); da nauštiša ji na brata
svojego (16, 29)

ne ostavi že Bogь izb'ran'nychъ svoichъ . . . no
posěti milostju svojeju (19, 23–24)

ljudi vsja ubogjja i bogatjja milovaše
(15, 20–21)

vda ji . . . učiti knigamь slověňskimь
(14, 23–26)

i nača otrokь učiti sja knigamь latynskimь i
nauči sja dobrě (14, 28–15, 1)

choť ispolniti vsju pravdu božiju (16, 5–6)

po slědu popovu (14, 26–27)

ne toľkьmo že knigy umějaše, no věru sveršaja
(15, 15–16)

daže iněmi dospějem' (z don'deže i ne my dospě-
jemь) (18, 18–19)

ašte nasъne poslušaješь, ne uperediši ubiti bra-
ta svojego, to onь tebe choštětь ubiti, a my tobě
prijajemь (proložni legenda 66, 10–13 a 31)

cьrkvi že bь ustrojilь po vsěmь gradomь (var. vo
vsěchъ graděchъ) . . . božija raby sobravь oť
vsěchъ jazykь, vouinu služba idjaše po vsja dьni
ko Bogu (16, 21–24)

djavolь vnide v sьrdce zlychъ světniko jeho jako-
že inogda vo ljudu predatelja (15, 27–30)

vložj (var. jemu) Bogь vo sьrdce (16, 26–27)

ne ja věry tomu, na Boga vsložo (17, 15)

muži česьskь (15, 24)

učiti sja knigami latiňskimь i nauči sja dobrě
(14, 28–15, 2)

въ рuce твои, Господи, души мою волагaju (kap. XVII.)

i položiša ji въ soborněi cъrkъvi, i priloži se ka obcemъ svoimъ i patriarchomъ i prorokomъ i apostolomъ, učitelēmъ, močnikomъ (kap. XVII.)

ljudii že beštislno

narodъ . . . provažachu . . . plačjušte se dobra učitelja i pastyrja (kap. XVII.)

tomu bo jestъ slava i čestъ въ věky věkomъ, aminъ (kap. XVII.)

v ruci tvoi, Gospodi, predaju ducha moi (18,7-8)

Christově mucě i svjatycho mučeniko priloži sja muka jeho . . . i položiša ji въ cъrkvi svjatogo Vita (19,11-12 a 20,2-3)

poGREBOša čestъnoje jeho tělo, Vjačeslava dobra-
go i pravednago vladьku i bogočeta i christol-
jubca . . . vesъ narodъ člověčesko velmi sja ka-
jaše i plakaše sja o nemb (19,2-4 a 15-16)
jemuže slava v věki, aminъ (20,9-10)

Nejen však slovník (ustiti, porъ, dospěti, prijati komu, zejména však sociálně klasifikující výraz „možъ“ – svobodný člověk) nebo slovní obraty (viz výše), ale i další, např. detail oblékání mrtvého těla hrdinova, a obecný literární styl (pregnantní, kultivovaně prostý) jsou v PSLV poplatné legendě Metodějově. Autor si vypůjčil řadu dalších prvků a postupů. Především jsou oba texty obdobně zarámovány teologicky: úvod začínuje životní příběh hrdinův do dějin spásy (úvodní kapitola Života Metodějova a úvodní věta václavské legendy „se nyní sbystъ sja proročeskoje slovo“ s komplikací biblických citátů) závěr tvoří modlitba s doxologií, v obou případech téhož východního typu.⁴⁴⁾ Jinak neobvyklá jsou oběma textům společná téměř „rationalistická“ autorská hodnocení a osobní tón: v Životě Metodějově (II. kap.) čteme „jehože (tj. Metodějovy) vsja dobryja děteli i podvigny prilagajušte sichъ ugodnicěchъ po jedinomu ne postydimъ sja“ a dále „knjaženije jemu dastъ dъržati slověnsko, reku že azъ, jako prozъrja, kako ji chotjaše učitelja slověnjemъ posъlati“, v PSLV „poslědnjaja dъni, jakože mni mъ sušta“ (14, 7) a níže „těmže mni mъ, jako ubo blagoslovenijemъ episkupa togo . . . nača otrokъ rosti“ (14, 22-24). Přes zcela odlišný obsah obou životů nacházíme v obou zpracováních stejné biblické reminiscence (aluze Ž 55/54, 23 o složení starosti na Hospodina a J 13, 2 o děblu v srdci, citát Ž 31/30, 6 o odevzdání duše Bohu) a celkově stejně biblicky prosycený jazyk, využívající spíše aluzí a méně citátů (v tom se třeba výrazně odlišují od Života Konstantinova, který s oblibou uvádí přímé citáty, v XVI. kapitole dokonce značně rozsáhlý text z 1 Kor 14, 5-40).

Posléze je třeba vytknout podobnost obzvlášť důležitou. PSLV je „vlastním dítětem“ Života Metodějova především svou motivací a celkovým ideovým pojetím, které v ostatní hagiografii raného středověku u nás nemají obdoby, a to pojetím hagiografického spisu jako *historizující apologie*. Život

⁴⁴⁾ Naproti tomu latinské legendy 10.-11. století jsou buď bez konkluze (*Fuit, Gumpold*), nebo mají konkluzi západní (*Crescente, Kristián*).

Metodějův hájí svého hrdinu, jehož dílo bylo právě mocensky i církevně-politicky zpochybněno. Jeho autor představuje Metoděje jako „dobrého pastýře a učitele“ (kap. XVII. v hodnotícím závěrečném soudu při líčení jeho smrti a pohřbu), tj. horlivého zákonného metropolity, který je teologicky, morálně i církevněprávně bez vady, prostý jakékoli hereze, jakýchkoli osobních ambicí a jakéhokoli uzurpátorství. Tomuto obrazu se podřizuje v legendě každý detail, od teologického zarámování a líčení hrdinova cti-hodného původu i uvedení všech předpokladů pro vysoký církevní úřad až po oplakávání jeho smrti vším lidem a jeho zařazení mezi proroky, apoštolů, učitele a mučedníky.⁴⁵⁾ Také PSLV obhájí svého hrdinu v situaci, kdy jeho dílo ztroskotalo, bylo utopeno v krvi, a to nejen jeho vlastní. Přesto charakterizuje závěrečný hodnotící soud při líčení pohřbu Václava jako „dobrého a spravedlivého panovníka, božského ctitele a Kristova milovníka“.⁴⁶⁾ Říká-li P. Spunar,⁴⁷⁾ že PSLV „ideově stála plně ve službách církve a panujícího rodu“, rozpoznáváme sice, že tu autor následuje F. M. Bartoše,⁴⁸⁾ ale nepodaří se nám podepřít toto hodnotící klíšé konkrétním rozbořením textu.⁴⁹⁾ PSLV se přece liší ode všech ostatních (včetně latinských) legend tím, že nezastírá politické pozadí vraždy, nelíčí Václava jako bojovníka s pohanstvím a zařazuje také Boleslava mezi ty, kdo se podobají Jidášovi (předtím, než legendista parafrázuje toto přirovnání ze synodálního kánonu, výslovně se o Boleslavovi říká, že začal být Václavovi podřízen). Jenom pokání (viz translační pasáž v závěru PSLV) může Boleslava očistit. Václav je líčen jako

⁴⁵⁾ V posloupnosti kapitol Života Metodějova si v překladu *J. Vašici* (Literární památky epochy velkomoravské. Praha 1966. s. 231-241) připomeneme některé prvky, které postupně skládají mozaiku apologie Metodějovy: II. „zachovávání příkazů“; III. „s pokorou se podrobvali“; IV. „sloužil svému mladšímu bratru jako otrok a poslouchal ho“; „doléhali naň, aby se dal vysvětit na arcibiskupa“, také zmínka o bohatství kláštera Polychronu, kde byl opatem, není stylistickou nebo kompoziční nevyvážeností, ale má ukázat, že nelze vinit z osobních ambicí muže, který se z poslušnosti zřekl takového postavení; V. „opět s pokorou se mu (tj. mladšímu Konstantinovi) podrobval a jemu sloužil“; VI. Metodějovy odpůrce „nazval apostolik pilátníky a trojjazyčníky a proklel je“; VII. Konstantinovo předsmrtné zapřísahání „kvůli Hoře neopouštěj své učení“; VIII. z listu Hadriána II. r. 869: „nic neučinili proti kánonu“ a „Metoděje, našeho syna, muže dokonalého rozumem a pravověrného“; IX. „kdybych věděl, že (eparchie) je vaše, byl bych ji pomínil, ale je sv. Petra“; „vy však si číňte se mnou, co vám libo, neboť nejsem lepší než ti, kteří proto, že mluvili, co je spravedlivé, o tento život přišli“; XII. parafráze buly Jana VIII. r. 880, dosvědčující správnost Metodějovy nauky a potvrzující všechny výsady, včetně slovanského bohoslužebného jazyka; XIII. císař „pochválil jeho učení“; XIV. přirovnání k apoštolu Pavlovi (2 Kor 11, 26-27); XVI. francý („ugonъskij“ je zřejmě koruptelou) král „jej přijal, jak se sluší na biskupa“.

⁴⁶⁾ Citace českého překladu podle Staroslověnských legend českého původu (Praha 1976).

⁴⁷⁾ P. Spunar: Kultura českého středověku. Praha 1985, s. 70.

⁴⁸⁾ F. M. Bartoš: Knize Václav Svatý u Vidukinda. In: Svatováclavský sborník I. Praha 1934, s. 833-839.

⁴⁹⁾ Také *J. Staber* (o. c., s. 35) zastává názor, že legenda už v autorově záměru měla posloužit prestiži dynastie. I když nemůžeme jeho argumentaci rozebrat podrobněji, budíž alespoň řečeno, že přinejmenším celý ideový úvod legendy a hon na Drahomíru jsou s tím v příkrém rozporu.

panovník mimořádný: Předně k tomu měl genetické předpoklady, otce „slávou velikého“ (což můžeme chápat jako topos) a matku, která „zemi upevnila a spravovala svůj lid“ (což nemůže být topos a stěží jde o oslavu vládnoucího rodu, jestliže se vynikající matka musí později zachraňovat před uzurpátorem Boleslavem náhlým útekem). Dále byl Václav člověkem vzdělaným. Opakované zdůraznění této skutečnosti chce upozornit na to, že se tím lišil od panovníků své doby opravdu mimořádně. „Počal rozuměti latinským knihám jako dobrý biskup nebo kněz“ prozrazuje znalost dobové vzdělanosti či nezdělanosti panovníků i kléru. Také informace o Ludmilině účasti na počátečním slovanském vzdělání patří do této souvislosti – liturgická slovanština (staroslověnština) byla pro tehdejšího Čecha jazykem málo odlišným od jeho mateřského.⁵⁰⁾ Jako dobrý a spravedlivý kníže je představen Václav i v tom, že se postaral o zaopatření svých knížecích sester, i v tom, že naplňoval křesťanský sociální program (dvoji parafráze Mt 25, 35–39), neboť „všechny lidi, chudé i bohaté milovat“, i v tom, jak se vyrovnával se situací vnitřních nepokojů a nepevné centrální moci⁵¹⁾ – zpětné povolání matky, pravidelné návštěvy hradských středisek, podstoupení rizika boleslavské návštěvy. K obrazu Václavovy postavy křesťanského panovníka, danému dějovou osnovou PSLV, přistupuje autorské hodnocení Václava jako autentického panovníka. Jeho jednu polohu představuje citát „Každý, kdo povstává proti svému pánovi, podoběn je Jidášovi“, druhou opakované příměry ke Kristu, tj. křesťanovu svrchovanému Pánu, v situacích jeho zneuznání (porada Židů, umučení a povraždění nevinátek). Posledním shodným rysem s Životem Metodějovým pojatým jako historizující apologie je uvedení data smrti. Úplné, jako v listinách a kronikách. Jak bylo již zmíněno výše, spojuje tato skutečnost PSLV se slovanskou hagiografií cyrilometodějskou vůbec, ale odlišuje tyto legendy ode všech ostatních, byzantských, latinských, ruských. Podobně si počíná jenom Kristián – a ten se poučil zřejmě právě v naší legendě. Rozluštění datace, obsažené v ruských redakcích PSLV a rukopisnou tradici dokonale pokažené, podal F. V. Mareš.⁵²⁾ Je zatím jediné a dostatečně přesvědčivé.⁵³⁾ Odpůrci původnosti vycházejí z absence vro-

⁵⁰⁾ V této souvislosti dlužno označit soud F. Grause (Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století. ČsČH, 14, 1966, s. 481) o anachroničnosti představy, že slovanská liturgie byla pro nezdělané kněze snazší, jako nekvalifikovaný.

⁵¹⁾ Dosud se považovalo za lapsus místo Vostokovy legendy o našeptávání Čechů Václavovi (minejní a hlaholské rukopisy mají jména bratří naopak). Je to předpoklad zbytečný, místo dává i takto dobrý smysl – jako doklad pokusu svobodných mužů manipulovat oběma mladíky z knížecí rodiny ve prospěch vlastní moci. Kvalitu vostokovského textu v této větě dosvědčuje zachování zřejmě původního slovesa „namlōvīša“.

⁵²⁾ F. V. Mareš: Das Todesjahr des hl. Wenzel in der I. kirchenslavischen Wenzelslegende. Wiener Slavistisches Jahrbuch, 17, 1972, s. 192–208.

⁵³⁾ Z. Fiala (recenze v ČsČH, 21, 1973, s. 903–906) sice závěry i metodu Marešovy studie rezolutně odmítl, ale bez potřebné znalosti slovanských rukopisů.

čení v hlaholských breviářích, ale to je prostě nedorozumění z neznalosti odvěké liturgické praxe západní církve.

5. Pro závěry o době vzniku PSLV je závažná rovněž typologie svatosti hlavního hrdiny. Všechny latinské václavské legendy X. století, tj. *Crescente fide*, legenda Gumpoldova i legenda Kristiánova, prezentují monastický ideál křesťanské dokonalosti. I kdybychom pominuli *Crescente fide*, i když i tam je autorova znalost obsahu slovanské václavské legendy téměř jistá, jak ukazuje textové srovnání čtrnácti míst u M. Weingarta,⁵⁴⁾ u Kristiána znalost PSLV předpokládat musíme: Které odlišné informující skladby o umučení Václavově (viz 8.–9. řádek úvodu legendy)⁵⁵⁾ by chtěl autor uvádět v řád, kdyby tu nešlo o různý pohled PSLV z jedné, *Crescente* a Gumpolda z druhé strany? A přece i Kristián přináší tyž model zbožného a asketického panovníka, vládnoucího téměř proti své vůli a usilovně bojujícího s pohanstvím. Neboť „*status perfectionis*“ je pro středověk jediný, stav duchovní a mnišský. Benediktýnské reformní hnutí učinilo václavskou hagiografii svým hájemstvím. Kdyby PSLV vznikla později než kterákoli z legend latinských, musela by vzniknout v naprosté izolaci jak od kultu, tak od latinských legend. A to je v Čechách druhé poloviny X. století nebo dokonce století XI. (srov. Bartošovu hypotézu o autorství Prokopa Sázevského)⁵⁶⁾ zhora nemožné. Logické je pouze, že vznikla dřív.

6. Hagiografická díla, počínajíc už mučednickými akty, jsou buď *zdrojem* liturgické úcty (z nejstarších hagiografií jsou to např. antiochijská akta mučedníků ze IV. století) nebo jejím *důsledkem* (např. Justinova římská akta z r. 165). Zatímco latinské legendy václavské jsou evidentně tohoto druhého typu, slovanská apologie PSLV Václavův kult teprve zakládá. Rozumí se z hlediska literárního, neboť faktickým založením kultu byla translace mučedníka těla dva a půl roku po jeho smrti (i při své stručnosti nese zpráva PSLV o přenesení Václavova těla a z Boleslavi do Prahy jisté stopy liturgického úkonu).

O iniciační povaze PSLV z hlediska kultu svědčí nevývratně dvě skutečnosti – jediný zázrak a opakovaná závěrečná modlitba. V žádném případě nelze mluvit o „potlačení role zázraků“ (Spunar)⁵⁷⁾ nebo o „vzájemném neuznávání zázraků“ i latinského a slovanského kléru (Urbánek).⁵⁸⁾ Zatímco

⁵⁴⁾ M. Weingart, o. c., s. 151–153.

⁵⁵⁾ Kristiánova legenda (vydání J. Ludvíkovského). Praha 1978, s. 8 a 9.

⁵⁶⁾ F. M. Bartoš: O Dobrovského pojetí osudu slovanské bohoslužby. Sborník historický, I, 1953, s. 19.

⁵⁷⁾ P. Spunar, o. c., s. 70.

⁵⁸⁾ R. Urbánek: Legenda tzv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmilských i václavských, I. Praha 1948, s. 188.

latinské legendy obsahují topické ujištění o „množství zázraků, které se dějí až do dnešního dne“ a celou řadu jich popisují, zná PSLV jenom zázrak s Václavovou krví. Další zázraky ovšem nepotlačuje, nýbrž je s nadějí očekává („a také doufáme v Bohu, že pro modlitby a pravou víru dobrého Václava se ukáže ještě i větší div“). V situaci rozvíjejícího se kultu nebylo možné zázraky „potlačovat“ nebo „neuznávat“, ale bylo naopak třeba disproporcí v uvedených divcích vyrovnat. Stalo se to nikoli doplněním textu PSLV, což bychom mohli očekávat paralelně k rozrůstání počtu zázraků v posloupnosti od Crescente fide ke Kristiánovi a dále přes legendy románské, gotické a renesanční až k barokním. PSLV už totiž nevyhovovala ideově, byla proto vystřídána doplněným překladem legendy Gumpoldovy (tzv. druhá slovanská legenda václavská čili legenda Nikolského).⁵⁹⁾ Druhým neotřesitelným důkazem raného původu textu PSLV je závěrečná modlitba. Neznám legendu, kde by se autor modlil v závěru nikoli ke svému hrdinovi, nýbrž za něho. V podmínkách kultu již rozvinutého, tj. v závěru X. a v XI. století, by to bylo absurdní. Dvojnásobným opakovaním modlitby („*Bůh ať udělí pokoj jeho duši v místě věčného míru . . .*“ po dataci smrti a „*Bůh ať dá pokoj jeho duši v lůně Abrahámově . . .*“ po translačním závěru) může být sice jen stylistickým prostředkem uzavření vlastní legendy a translačního dovětku, ale nelze ani vyloučit možnost, že základní část textu byla sepsána bezprostředně po smrti Václavově, tj. spíše na přelomu dvacátých a třicátých let X. století než v polovině let třicátých, zatímco translační část až o několik let později.

7. Jsou-li závěry o stáří PSLV a jejím charakteru korektní, nabývají na historické ceně také četné informace, které z větší části v jiných legendách chybí: postřiziny udělené biskupem (snad veronským) Notheriem v mariánském kostele (V. Tkadlčík),⁶⁰⁾ Václavovo slovanské vzdělání zprostředkované kněžnou Ludmilou, regentská vláda Drahomířina, existence čtyř sester a jejich sňatky zakládající nové dynastické kontakty, mimořádná úroveň Václavova vzdělání, příliv cizího kléru do Čech, existence kostela sv. Kosmy a Damiána v Boleslavi, existence zvonů v X. století v Čechách, jména Václavových vrahů, jméno jeho velmože Mstiny, jméno boleslavského kněze Krastěje, kruté vyvražďování Václavových stoupenců i jejich dětí, zvyk prodávat vdovy zabitých nepřátel, náznak vůdčí (archipresbyterské?) funkce kněze Pavla v Praze, Drahomířin útěk do Charvát, datum vraždy a datum translace, přesný údaj o místě uložení Václavova těla aj. Zvláště důležitý je legendistův obraz politického stavu Čech. I Z. Fiala by jistě docenil

⁵⁹⁾ J. Vašica: Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu. In: Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile (uspořádal J. Vajs). Praha 1929, s. 69–135.

⁶⁰⁾ V. Tkadlčík, Kdo udělil . . . , viz pozn. 29.

slovanskou legendu, kdyby si uvědomil, že právě ona jediná nese stopy jím postulované politické nesjednocenosti země.⁶¹⁾ Zatímco latinské legendy představují Václava jako monarchu centralizovaného státu, v PSLV se centralizovaná moc teprve utváří, velkou roli v ní hrají „muži čeští“, tj. velmožové jako dědicové moci rodových předáků, bojující proti sobě a snažící se bránit centralizaci moci intrikami v knížecí rodině.⁶²⁾ Také Václavovy pravidelné návštěvy hradů neměly pravděpodobně jenom soukromý náboženský, ale také politickosprávní charakter.

Zdá se, že PSLV ještě nevydala všechna svá tajemství. Část jich pomůže odhalit správný úhel pohledu, část další textověkritické úvahy nad temnými nebo porušenými místy. Postupně se objevují další nová řešení, která pomáhají interpretovat nejasná místa. Některé informace jsou v legendě zašifrovány do pouhých náznaků (i v tom jde PSLV ve stopách Života Metodějeva – srov. např. církevní klatbu, do které Metoděj uvrhl své odpůrce a kterou autor legendy zašifroval do výrazu o ucpání mnohomluvných úst). Velký význam přisuzuji nedávnému Tkadlčíkovu⁶³⁾ výkladu zdánlivě mnohomluvného místa o Václavově křtu v textu minejní redakce spolu s místem o Václavově vztahu k řezenskému patronu sv. Jimramovi („*jemuže bě oběšans*“ u Vostokovova, „*jemuže bě oběšans*“ v hlaholských breviářích a „*jemuže oběš svoi tvorjaše*“ v textu minejním). Tkadlčík vyslovil hypotézu o Václavově křestním jménu Jimram a o praxi prvních Přemyslovců vystavit ke cti svého křestního patrona chrám. Hypotézu lze totiž ještě dále rozvinout na základě dalšího nejasného a „mnohomluvného“ místa vostokovského textu, které se dosud vzpíralo výkladu: „*Sozda chrams svetago Vita ne zle mysle*.“ Následuje věta, která klade do protikladu ďábelského myšlení Boleslavovo, a vzápětí výše zmíněná věta o sv. Jimramovi, nově interpretovaná V. Tkadlčíkem. Minejní text mluví na tomto místě o kostele „sv. Avraama“, tj. zřejmě zkomoleného „*Емъраама*“ (Haimrama, Jimrama). To vedlo některé badatele (J. Cibulku,⁶⁴⁾ K. Doskočila⁶⁵⁾ k úvaze o prvotním plánu svatojimramského zasvěcení kostela. Jimram, oblíbený světec Arnulfův, byl patronem Řezna a celé diecéze, do níž spadaly i Čechy. Jestliže se kníže Václav rozhodl nejen porušit politickou orientaci své vlády z bavor-

⁶¹⁾ Z. Fiala: Hlavní problémy politických a kulturních dějin českých v 9. a 10. století podle dnešních znalostí. ČsČH, 14, 1966, s. 54–65.

⁶²⁾ Odlišnost PSLV v tomto směru postřehli např. B. N. Florja (Václavská legenda a borisoglebovský kult. ČsČH, 26, 1968, s. 82–95, zejm. pozn. 10 na s. 84 a pozn. 22 na s. 87) a J. Štáber (o. c., s. 33–35).

⁶³⁾ V. Tkadlčík, o. c., viz pozn. 24.

⁶⁴⁾ J. Cibulka: Václavova rotunda sv. Víta. In: Svatováclavský sborník I. Praha 1934, s. 344–348.

⁶⁵⁾ K. Doskočil: Manželství sv. knížete Václava a úcta svatojimramská. ČČH, 46, 1941, 201–235.

NE

ské na saskou a v souvislosti s tím počtu bavorskému ochránci nahradil počtou patrona saského, ať už šlo o akt politické prozíravosti nebo důsledek osobního přátelství Václava k Jindřichovi I., o němž hovoří mladší legendy, muselo toto rozhodnutí mladého knížete vyvolat nepříznivou reakci ze strany všech stoupců Bavor, mezi které se zřejmě zařadil i Boleslav. Za těchto okolností ztrácí slova „nesmýšleje zle“ bezvýznamnou mnohomluvnost a představují další apologetický prvek legendy. Boleslavovo řábelské vnuknutí je pak legendárně formulovaným projevem probavorského stanoviska a odboje, který vyústil ve Václavovu smrt. Jako důsledek bavorsko-saské mocenské řevnivosti vidí Václavovu smrt v poslední době např. E. Herrmann.⁶⁶⁾

8. Co říci závěrem? Kolem PSLV je stále řada nejasností, zejména textových (rekonstrukce archetypu, interpretace nejasných míst). Mnoho nejasného zůstává kolem doby a způsobu přenesení legendy k východním a jižním Slovanům. Tento příspěvek se snažil přispět k objasnění otázek kde, kdy, jak a proč legenda vznikla, nalézt její „Sitz im Leben“ a došel k závěru, že pouze na samém počátku Boleslavovy vlády, tj. počátkem třicátých let X. století nachází legenda své místo a smysl. Jakmile se rozvinul světecký kult Václavův a byl vypracován hagiografický model asketického knížete, PSLV zastarala a byla nahrazena dalšími legendami latinskými i slovanštinou verzí legendy Gumpoldovy. Použitelná byla pouze k přesazení do prostředí bez živého kultu václavovského, jako byly země východních a jižních Slovanů.

Резюме

ПЕРВЫЕ СЛАВЯНСКОЕ ЖИТИЕ ВЯЧЕСЛАВА И ЕГО «ЗИЦ-ИМ-ЛЕБЕН»

Первое славянское житие Вячеслава (ПСЖВ) имеет большое значение для исследования общей картины культурного развития Чехии 10-ого века. Научное изучение ПСЖВ осложняется сравнительно поздним происхождением дошедшего до нас рукописного наследия. Единственная реконструкция архетипа ПСЖВ (М. Вейнгарт) устарела. Встает задача методологически более комплексной обработки текстов: кроме места и времени возникновения памятника следует обнаружить также мотивировку его возникновения, проследить литературные образцы и зависимость судьбы текста ПСЖВ от развития почитания его героя. В статье доказывается, что ПСЖВ возникло на самом конце 20-ых – самом начале 30-ых годов 10 века в Чехии, под непосредственным влиянием кирилломефодиевской агиографии, в частности Жития Мефодия.

⁶⁶⁾ E. Herrmann: Bischof Tuto von Regensburg (894–930). In: Regensburg und Böhmen. Regensburg 1972, s. 17–28.

Оба жития характеризуются как историческая апология героев, жизнь и деятельность которых не всегда нашла одобрение у современников. С точки зрения культа ПСЖВ играет инициационную, основоположную роль. От всех латинских и славянских житий Вячеслава ПСЖВ отличается и в типологии святости героя (отсутствует влияние более позднего реформаторского монашеского движения, которое повлияло на изменение образа Вячеслава в образ монашеского подвижника), и в более верном отражении политической обстановки. В итоге, ПСЖВ является первостепенным источником для изучения истории Чехии 1-ой половины 10 века, но именно эта отличительная черта привела к скоорому устарению легенды, так что литургическое использование ПСЖВ стало возможным лишь за пределами области живого культа Вячеслава Чешского (в России, в Хорватии). Приемственность ПСЖВ (время, пути) требует дальнейших исследований.

Zusammenfassung

DIE ERSTE KIRCHENSLAVISCHE WENZELSLEGENDE UND IHR „SITZ IM LEBEN“

Die erste kirchenslavische Wenzelslegende (EKWL) hat eine grosse Bedeutung für die Erkenntnis des gesamten Bildes der Kulturgeschichte Böhmens im 10. Jahrhundert. Die wissenschaftliche Untersuchung der EKWL wird durch den konkreten Stand der Textüberlieferung erschwert (es stehen nur jüngere Handschriften in drei Redaktionen des 14.–17. Jahrhunderts zur Verfügung). Die bisher einzige Archetypsrekonstruktion (M. Weingart) ist schon veraltet und überholt. Es ist notwendig, die Texte EKWL mit der grösseren methodologischen Vollständigkeit zu untersuchen. Man muss nicht nur nach dem Entstehungsort und nach der Entstehungszeit fragen, sondern auch die Motive, die literarische Vorlage und die Abhängigkeit der Textüberlieferung von der Fortentwicklung des Wenzelskultes zu suchen. In dieser Studie bemüht sich der Autor neue Beweise zu bringen, dass die EKWL am Ende der 20. – am Anfang der 30. Jahre des 10. Jahrhunderts in Böhmen geschrieben wurde, und zwar unter dem direkten Einfluss der kyrillomethodianischen Hagiographie, vornehmlich der Vita Methodii. Beide Legenden sind als historische Apologien der Hauptperson, deren Lebenswerk jeweilig in Zweifel gezogen worden ist, charakterisiert. Vom Standpunkt des Wenzelskultes spielt die EKWL eine Initiations- oder Gründerrolle. Von allen anderen (lateinischen und slavischen) Legenden weicht die EKWL in der Heiligkeitstypologie des Legendenhelden ab (durchaus fehlt hier jeder Einfluss der jüngeren monastischen Reformbewegung, die das Wenzelsbild in anderen Legenden ganz asketisch umgestaltet hat), zweitens aber auch im getreueren Bilde der politischen Umstände des Wenzelslebens und des Wenzelstodes. Infolgedessen muss man die EKWL als historische Quelle des ersten Ranges qualifizieren. Allerdings in diesem speziellen Charakter der EKWL liegt die Ursache ihrer raschen Verälderung: für den liturgischen Zweck musste man sie mit der zweiten kirchenslavischen Legende ersetzen, liturgisch blieb sie nur ausserhalb des Gebietes, wo der Wenzelskult lebendig war, brauchbar. Wann und wie die EKWL in Russland und Kroatien übernommen wurde, das muss man noch weiter untersuchen.