

VI. ČECHY A MORAVA

Petr Sommer, Dušan Třeštík, Josef Žemlička

1. PŘED KŘESŤANSTVÍM: NÁBOŽENSTVÍ A MOC

V 9. století existovaly v Čechách a na Moravě dvě samostatné a svébytné jednotky: velkomoravský raný křesťanský stát a pohanský kmen (*gens*) Čechů. Na Moravě vznikl již někdy okolo roku 830 státní útvar, tradičně nazývaný jménem, které mu dal císař Konstantin Porfyrogenetos – Velká Morava. Ta zanikla roku 906 pod útokem Maďarů. Počínaje 10. stoletím se pak vyvíjí křesťanský stát skládající se ze dvou zemí, Čech a Moravy. Zatímco o společnosti Velké Moravy před přelomem 8. a 9. století nevíme z písemných pramenů nic, o Čechách plynou zprávy franských analů a kronik v 9. století hojněji. Obyvatelé Čech v nich vystupují pod jménem *Bohemani* apod., odvozeným od jména země, latinsky *Bohemia* či germánsky *Baiaheim*. Domácí jméno Čechové (neznámé etymologie) je poprvé doloženo v 10. století.

Z pohledu říše tvoří tyto *Bohemané* jedinou politickou jednotku na území Čech, jejich jménem však často jednájí početná knížata (*duces Bohemavorum*). Tato domněle protikladná situace – na jedné straně jednotný „kmen“ a na straně druhé množství jeho náčelníků – byla ve starším dějepisectví řešena vždy příklonem k jedné z alternativ. Zakladatel moderního českého dějepisectví, František Palacký (1798–1876), předpokládal jednotný „kmen“ pod jedinou vládou, jeho oponenti od konce 19. však hledali v české kotlině množství (asi jedenáct až patnáct) malíčkých kmenů, jimž připsali knížata jakožto kmenové náčelníky. Vznik jednotného státu v 10. století si představovali jako postupné sjednocování země pod vládou knížat středočeského kmene Čechů z rodu Přemyslovců. Posledním aktem tohoto sjednocovacího procesu měla být likvidace mocného rodu Slavníkovců (pocházejícího prý z kmenových knížat ve východních Čechách) v roce 995.

Současné dějepisectví vidí tento problém mnohem diferencovaněji.¹ Opírá se o koncept „*gens*“, jak jej vypracovali R. Wenskus, H. Wolfram a další.² Raněstředověké předstátní *gentes* představují volné politické jednotky, v nichž je zejména otázka moci velmi variabilní. Mohou mít v čele jednoho vládce, „krále“, ale také nemusejí, moc může vykonávat

samotné kmenové shromáždění (germánský *thing* nebo slovanské *věče* či *sobor*). Situace v Čechách (a u západních Slovanů asi vůbec) ukazuje na jakousi dělbu moci mezi *gens Bohemanorum* a jeho *duces* – knížaty, jejichž domácím titulem byl *knědz*.³

Knížata totiž vždy (naposledy roku 911) jednala pouze jménem *Bohemanů*, jako jejich reprezentace, nikdy svým vlastním. Nejméně od přelomu 8. a 9. století měla své hrady, dědičně držené v rodině, a také své nevelké vojenské družiny. Knížata byla zřejmě volena (a také sesazována), avšak pravděpodobně jen z okruhu jedné rodiny.⁴ V polovině 9. století bylo takových knížecích rodů v Čechách asi patnáct. Během 9. století se jejich moc v teritoriích zřejmě upevňovala, takže na přelomu 9. a 10. století už byly Čechy spíše jakousi asociací knížectví. Nevíme o těchto procesech nic bližšího, známe pouze kariéru středočeského rodu Přemyslovců, který získával od konce 9. století vedoucí postavení mezi ostatními knížaty, až se po roce 935 zmocnil vlády nad celou zemí.

Základem existence kmene (*gens*) byl jeho vlastní řád života, jeho *pravda* (pravý řád věcí) sloužící regulaci vztahů mezi lidmi, *míru*. Tento řád, označovaný v latinských pramenech jako *lex*, nezahrnoval jenom právo, ale také kult bohů a široký okruh představ s ním spojených. O českém pohanství nevíme téměř nic, zřejmě díky rychlé a účinné christianizaci. Z ohlasů v pozdních pramenech lze usuzovat, že Čechové měli stejný panteon bohů jako ostatní Slované. V jeho čele stál hromovládny Perun se svým chthonickým protivníkem Velesem.⁵ Ženskou multifunkcionální bohyní byla Mokoš. Po jejich konkrétním kultu však nemáme žádné stopy.

Pozůstatky kultu jsou zejména pohanská obětiště. Známe je především z Moravy; to, co bylo v Čechách označováno jako obětiště, je většinou velmi nejisté.⁶ Dvě nesporná byla nalezena v Mikulčicích, zřejmě hlavním hradu Moravanů. První bylo obdélnou kůlovou ohradou s rituálními pohřby koní a s pohřebišťem v okolí, na němž se výzkum setkal s různými anomáliemi, jako jsou například pohřby lidských končetin. Ohrada existovala od konce 8. nejméně do poloviny 9. století, tedy i v době po „oficiálním“ křtu Moravy.⁷ Druhý mikulčický kultovní objekt v blízkosti staveb 1. a 2. kostela vymezoval kruhový příkop, v němž původně hořely ohně.⁸ Kultovní kůlová ohrada (vybudovaná okolo dřevěné stavby otevřené k západu, s dřevěnou schránou) stála v 9. století i na velkomoravském hradišti Chotěbuz-Podbora.⁹ Jiného typu jsou dvě obětiště objevená na hradišti Pohansko u Břeclavi. Jsou kruhová, sestávají z osmi jam (patrně po idolech) seskupených okolo centrálního

idolu. Druhé z nich vzniklo v 10. století na místě zbořeného kostela.¹⁰ Nesporným obětíštěm v Čechách je posvátné jezírko ve zvláštním sakrálním okrsku sousedícím s rodinným pohřebištěm knížat ve Staré Kouřimi. Vícerá ohniště v tomto areálu svědčí o kultovních aktivitách.¹¹ Zvláštní případ představuje Praha, kde poslední výzkumy zjistily (s určitou pravděpodobností) existenci sakrálního okrsku obehnaného příkopem na akropoli pozdějšího hradu.¹² Zdejší vyvýšenina se nazývala *Žiži* či *Siži*, což bylo spojováno s *žárem*, tedy se zápalnými oběťmi, podstatnější však je, že právě zde, *in medio civitatis*, stál kamenný stolec, na který byla nastolována až do konce 12. století česká knížata. Sakrální okrsek tedy zřejmě již v 9. století vymezoval nastolovací místo. Kultovní aktivity v prostoru hradu rovněž dokládá nález koster celých kančích mláďat v blízkosti nejstaršího hradního kostela, zasvěceného Panně Marii.¹³ Pohanské kultovní objekty nesporně existovaly také ve spojitosti s pohřebišti a pohřebními rituály. Archeologické doklady takových objektů byly nalezeny u pohřebišť na Staré Kouřimi, kde stopy ohňů a potravý naznačují kultovní praktiky, nebo v Lahovicích u Prahy, kde byla nalezena dřevěná svatyně nad hrobkou.¹⁴ Celkově je třeba konstatovat, že uvedené archeologické nálezy jsou v mnoha ohledech nejednoznačně interpretovatelné. Písemné zprávy o pohanském kultu v Čechách a na Moravě jsou také mlhavé, jistě také proto, že i nejstarší z nich pocházejí až z druhé poloviny 10. a z 11. století. Pouze nejasně se v nich nalézají pohanská *fana* bez jakýchkoli podrobností.¹⁵ Objevují se zmínky o uctívání přírodních objektů a jakýchsi posvátných hájů, které existovaly ještě na konci 11. století.¹⁶ Z Čech také známe stopy kultu hor. Šlo o Říp, považovaný za ideální střed země, z něhož byla také země zaujata prvními osadníky, družinou eponyma Čecha. V 10. století zde byl vystavěn kostel, zřejmě proto, aby místo učinil křesťanským.¹⁷

Tradiční slovanské pohřbívání žárovým způsobem je na území Čech a Moravy doloženo v 6.–8. století. První kostrové hroby jsou známy z 8. století z území Moravy; souběžně s nimi, a to až do 9. století, se ale pohřbívalo i žárově. V zásadě jde o hroby ve formě jamky, do níž se popel ukládal buď beze schrány (eventuálně ve schráně z nedochovaných organických materiálů), nebo v keramické nádobě. Soudobé představy o posmrtném životě dokreslují otvory v některých urnách, jejichž smyslem bylo umožnění pohybu duše, a zbytky hrobové výbavy poškozené žárem (hřebeny, korále, nože, ocílky atd.). Zatímco v Čechách jde o nálezy jednotlivých hrobů, na Moravě byla nalezena pohřebiště o desítkách, výjimečně i stovkách hrobů. Od 8. století se na

takových pohřebišťích v Čechách objevovaly mohyly a existovala i pohřebišťe sestávající výlučně z mohyl (mohylníky).

Hlavními pozůstatky českého pohanství jsou mýty zapsané a přetvořené v 10. a následujících staletích, především pražským děkanem Kosmou okolo roku 1120.¹⁸ Všechny se však vztahují k počátkům dynastie a státu, nikoli k počátkům světa vůbec a k činům bohů, jako většina toho, co označujeme obecně jako mytologii. Víme, že v 10. století se v Čechách vyprávěl mýtus o počátcích lidstva, Slovanů a jejich „království“, který byl slovanskou variantou indoevropského mýtu o stvoření, kde slovanský „první král“ *Muž* (muž-člověk) či *Mužik* (syn muž-člověka) stál na místě indoevropského Manua.¹⁹ Nic z něho se však neodrazilo v pozdější tradici.

Významná byla pověst o původu Čechů, o putování sedmi bratří pod vedením Čecha z dalmatského Chorvatska do Čech a bratrském (tedy rovném a nepodílném) zaujetí země v jejím středu na posvátné hoře Říp.²⁰ Byla to původně jistě etnogenetická pověst kmene Čechů, který se ustavil v české kotlině někdy na počátku 7. století v boji proti Avárům. Zvláštním mýtem je vyprávění o tom, „jak se ženy dostaly pod vládu mužů“, tedy o vzniku spořádané lidské společnosti na základě manželství. Vyprávěl o „válce“ dívek s muži, v níž byly dívky poraženy.²¹ Odrážel se tu zřejmě rituál výročního setkávání dívek a chlapců, na němž byly uzavřány sňatky simulovaným únosem.

Hlavní roli hrál mýtus o povolání prvního knížete, božského Oráče Přemysla, od pluhu věštyní a nepochybně bohyní Libuší, završený jejich „svatým sňatkem“.²² Původem indoevropský mýtus o královně, která si vybrala svého manžela, si v 10. století přisvojovala dynastie pražských knížat, prohlašujících se za potomky Přemysla, a ta také připisovala Libuši založení Prahy jakožto hlavního hradu (*metropolis*) Čech.

Zřejmým dědictvím z pohanské doby byl rituál inaugurace knížete na kamenný stolec, který stál až do 12. století uprostřed Pražského hradu.²³ Toto indoevropské dědictví je dobře známé z Korutan, kde bylo praktikováno až do pozdního středověku, ale i z Irsko, Skotska, Dánska a Švédska, a jeho stopy nacházíme i v Polsku a na Rusi. Smyslem bylo zřejmě uzavření svatého sňatku mezi knížetem a zemí ztělesněnou kamenným stolcem. Jde tedy o rituál doprovázející mýtus o sňatku Libuše jakožto personifikace Vlády (a země) s posvátným Oráčem.²⁴

Kosmas zapsal i seznam jmen českých pohanských knížat.²⁵ Není však jasné, zda jde o předky prvního křesťanského knížete Bořivoje, tedy Přemyslovce, jak sugeruje kronikář, nebo o katalog (spíše než genealogii) nějakých jiných knížat Čechů. Na začátku stojí dvojice Přemysl

a Nezamysl („Přemýšlejší“ a „Nemyslíci“, což doslova odpovídá řecké dvojici Prométheus a Epimétheus), tedy zcela evidentně božských (či polobožských) dvojčat. To sugeruje domněnku o jakémisi „sakrálním království“ u pohanských Čechů.

2. KONTAKTY

Slovanská knížata v širokém okolí Karpatské kotliny žila v 6.-8. století pod kulturním vlivem avarské říše, která této aristokracii udávala tón „vznešeného“ života. Slované se sice stýkali s křesťanstvím, zejména z Byzance, nebudilo však u nich žádný zájem. Situace se ale zásadně a velmi rychle změnila po zničení avarské říše vojsky Karla Velikého. Karel sice získal veliký poklad avarských kaganů, skutečné ovoce jeho vítězství ale sklídila slovanská knížata, která si odnesla velikou avarskou kořist. Důsledkem byl velký vzrůst bohatství a moci slovanských knížat v okolí Karpatské kotliny.²⁶ Tato bohatá a mocná knížata začala žít ve stálém kontaktu s ještě mnohem mocnější franskou aristokracií, zejména se silnými pohraničními hrabaty. Vysoký životní standard palatinů a hrabat Karla Velikého a jeho nástupců, s nimiž se setkávali při jednáních nejrůznějšího druhu a jejichž dcery si také brali za manželky, nebo se o to alespoň pokoušeli, u nichž mnozí žili ve svém mládí jako rukojmí nebo později jako vyhnanci, učinil na slovanskou aristokracii opravdu veliký dojem; jednalo se o skutečný kulturní šok. Tato nová situace se projevuje ve stavbě nových hradů knížecích rodin, v objevení se typických knížecích hrobů a rodinných pohřebišť se šperky úplně nového „blatnicko-mikulčického“ stylu.²⁷ K tomu ještě přistupuje obecný přechod ke kostrovému pohřbívání, který se však týkal i vrstvy srovnatelného lidu.

Pohanství slovanská knížata ve styku s Franky sice znevýhodňovalo, ale nediskvalifikovalo. Se Slovany na východní hranici udržovali Frankové jakýsi modus vivendi, obsahující neustálé potýkání, ale i stýkání. Na západní hranici panovaly obdobné poměry ve vztahu k Bretoncům, kteří ale byli křesťany, což brali Frankové stejně málo na vědomí jako pohanství Slovanů.²⁸ Jedinou výjimku tvořil poměr k Avarům, kteří byli napadáni (avšak jen po krátkou dobu, ve velké propagandistické akci Karla Velikého) jako pohané, nepřátelé křesťanství. To je významný rozdíl oproti 10. století, kdy se pohanství zejména Polabských Slovanů stalo pro otoskou říši ideovou zámkou expanze, a je proto hojně reflektováno v pramenech té doby. Pohanští Slované

nebyli naopak v 9. století pod tlakem, a nemuseli proto vidět v bohu křesťanů „německého boha“, z principu nepřátelského. Křesťanství chápali jako životní řád *gentis christianorum*. Nezahrnoval jenom „náboženství“, ale všechny oblasti života, celé uspořádání společnosti, její *ordo vivendi*. Pro bohatou a mocichtivou slovanskou aristokracii to byla akutní výzva. Jejich *gens* se nemohl dobrovolně a lehkomyslně vzdát svého životního řádu (nikoli pouze „náboženství“), aniž by ohrozil svou samotnou existenci, aniž by způsobil, že „země nedává plody, stromy nenesou úrodu, nerodí se nová zvířata a stará hynou“.²⁹ Pokud knížata měla významnou roli ve „veřejném“ kultu svého *gens*, byla tím vázána, podobně jako povinnost obětovat za *gens* vázala skandinávské krále. Mohla nanejvýše přijmout křesťanství jako „soukromé“ náboženství. Skutečně se zdá, že některé kostely na Moravě (zejména kostel v Modré)³⁰ pocházejí z dob před oficiálním křtem, a že tedy k takovým soukromým konverzím knížat mohlo docházet. Ukazuje to případ moravského knížete Pribiny sedícího v nově dobyté Nitře, který si vzal za ženu příslušnici mocného bavorského rodu Wilhemovců. Slíbil sice, že přijme křest, a dal dokonce v Nitře vystavět kostel, zůstal ale katechumenem a pokřtěn byl teprve ve vyhnanství v Bavorsku. Knížata musela nový životní řád, zaručující jim postavení odpovídající tomu, s nímž se setkávali v říši, prosadit násilím. Znamenalo to rozbít staré kmenové instituce a zříditi stát – christianizace byla proto nerozlučně svázána se vznikem státu.

Moravská knížata vedená Mojmirém († 846) přijala křest z východofranské říše, z rukou pasovského biskupa Reginhara v roce 831.³¹ O okolnostech křtu nevíme nic bližšího, lze však považovat za jisté, že o něm rozhodoval sněm „knížat a Moravanů“.³² Je pravděpodobné, že rozhodnutí o přijetí křtu bylo doprovázeno výhradami umožňujícími pokračování pohanských praktik, jako tomu bylo na Islandu. V hlavním hradu Moravanů, v Mikulčicích, bylo pohanské obětiště nerušeně užíváno do poloviny 9. století, ne-li déle; v 60. letech vytýkal Konstantin pasovským kněžíům působícím na Moravě, že „nebrání konání obětí podle dřívějšího obyčeje“,³³ a ještě v poslední třetině 9. století je Metodějovi přičítáno za zásluhu, že obrátil mnoho pohanských Moravanů na víru.³⁴ Císaři obvykle trvali na tom, že křest zároveň znamená podrobení se a začlenění do impéria.³⁵ Říše však byla právě zaměstnána vnitřními boji o nástupnictví po Ludvíkovi Pobožném. I tak ale bylo Mojmirovo počínání chápáno jako „rebelie“ a Ludvík Němec také proti novému panovníkovi zasáhl, jakmile se v roce 846 mohl věnovat konsolidaci poměrů na hranici se Slovy – Mojmíra sesadil a dosadil místo něho Rostislava (846–870).

Moravské křesťanství bylo ještě na počátku 50. let 9. století považováno za „hrubé“,³⁶ a to nejen proto, že nebylo plně odstraněno pohanství, ale i proto, že bylo slabé i organizačně. Na Moravě sice působil archipresbyterát pasovského biskupa, sotva však měl skutečnou kontrolu nade vším. Na Moravě působili i kněží ze severní Itálie z oblasti Benátek a kněží z „Řecka“, tj. z dalmatských měst podléhajících Byzanci. Ti všichni „učili různě“, podle svých zvyklostí, ukládali různá pokání, jinak dohlíželi na svěcení svátků a pústy a různě posuzovali záležitosti manželství.³⁷ Poté, co pasovský biskup Hartwig (840–866) roku 860 utrpěl záchvat mrtvice a nebyl schopen plnit své povinnosti, se biskupství velice rychle zhroutilo.

Moravský vládce se proto obrátil asi v roce 862 nejprve do Říma, a když tu neuspěl, žádal „o učitele“, kteří by vzdělávali domácí Moravany na kněze, v Konstantinopoli. Účelem bylo sjednotit „učení“, aby bylo možno světit kostely a kněží a případně později ustavit arcibiskupství. Michal III. mu v roce 863 (nebo 864)³⁸ poslal bratry Konstantina a Metoděje, kteří svůj úkol splnili tak, že použili k výuce i k bohoslužbě slovanského jazyka.³⁹ Tím Konstantin přiznal jazykům barbarů kulturní legitimitu a vytvořil pro Slovy písmo, v rozporu s byzantskou definicí barbarů jako těch, kdo postrádají kulturu.⁴⁰ Měl k tomu ale i praktické důvody: pomocí místního jazyka mohl vzdělat v co nejkratší době budoucí kněží pro moravskou církev.

Archeologickými doklady christianizace z 9. století jsou obzvláště šperky s křesťanskou symbolikou (například nákončí řemenů v podobě církevních kodexů z Mikulčic a Pohanska), předměty s křesťanskými vyobrazeními (například nákončí se zpodobněním biskupa), předměty související přímo s křesťanským kultem (například stříbrný křížek z pohřebiště u mikulčické baziliky) a sakrální budovy. Předpokládá se, že některé z těchto artefaktů se mohly objevovat na Moravě a Slovensku již v první třetině 9. století.⁴¹ Příchod křesťanství na území velkomoravské říše souvisel s přímými misijními vlivy z oblasti salzburského arcibiskupství a jeho sufragánních biskupství v Pasově a Řezně, jak to dokládají zprávy v písemných pramenech i archeologické nálezy, například náhrdelník s olověnými misijními křížky pasovského původu z pohřebiště v Dolních Věstonicích. Další misijní proud vycházel z akvilejského patriarchátu. Tyto kontakty se severní Itálií mohly mít vliv na oblíbenost kostelů s centrálním půdorysem na Velké Moravě v tomto období.

Chrámové stavby vybudované na území velkomoravské říše a souběžně na českém území v 9. století jsou obvykle jednoduchými centrálními

nebo podélnými objekty. Byly stavěny na lokalitách, které hrály významnou správní úlohu. Archeologické výzkumy je odkryly v Mikulčicích, Starém Městě, Pohansku a Modré u Velehradu. Je pravděpodobné, že jejich vznik podnítily především členové misí salzburského arcibiskupství a jeho sufragánních biskupství. Chrámový komplex v Sadech u Uherského Hradiště, rotunda a kostel č. 10 v Mikulčicích vykazují pozoruhodné shody se soudobou dalmatsko-istrijskou architekturou. S velkou pravděpodobností byly stavěny i dřevěné budovy, například v Mikulčicích, kde se na centrálním hradě nacházela rovněž bazilika.⁴²

V roce 871 moravský vládce Svatopluk hned po svém nástupu k moci vyhnal ze země francké kněze a obrátil se do Říma. V roce 873 byl Metoděj, který byl dříve coby arcibiskup panonský zajat franskými biskupy, osvobozen a instalován papežským legátem na Moravě, která se tak stala sídlem panonského arcibiskupství, jehož území však Svatopluk nedržel a Frankové, kteří většinu jeho území skutečně ovládali, tento titul neuznávali. Není také jasné, zda Morava k Metodějovu panonskému arcibiskupství alespoň formálně patřila. Roku 880 Svatopluk dosáhl u papeže Jana VIII. zřízení moravského arcibiskupství s Metodějem v čele. Svatopluk při tom „daroval“ svou zemi sv. Petru a postavil ji pod ochranu papeže, čímž legitimizoval moravský raný křesťanský stát a popřel pod záštitou druhé nejvyšší autority křesťanského světa hegemoniální nárok říše.⁴³ Nový arcibiskup ale měl proti sobě opozici v osobě nitranského biskupa Wichinga, který využíval zejména Metodějova úporného trvání na slovanské liturgii k neustávajícím stížnostem u papeže.⁴⁴ Po Metodějově smrti roku 885 vyhnal Svatopluk ze své říše všechny jeho přívržence, zatímco papež zakázal používání slovanské liturgie. Metodějovi žáci se uchýlili zejména do Bulharska, kde založili nové centrum slovanské vzdělanosti.

Jaké byly osudy moravské církve po roce 885, nevíme. Měla vlastně jen jediného biskupa, Wichinga, ten však před rokem 891 z Moravy odešel, a Morava tak zůstala bez pastýře. Zdá se, že snad již brzy po roce 885 došlo k pokusu o obnovení činnosti pasovského archipresbyterátu na Moravě. Poukazovaly by na to olověné křížky, které nalézáme poměrně hojně v hrobech té doby a které jsou rozšířeny i v hrobech Slovanů na území pasovské diecéze (a pouze na něm).⁴⁵ O obnovení moravského arcibiskupství se pokusil v roce 898 Mojmír II. Získal k tomu svolení papeže Jana IX. Papežská legace tvořená arcibiskupem a dvěma biskupy jmenovala nového arcibiskupa a ordinovala čtyři sufragány.⁴⁶ Moravské arcibiskupství tak bylo formálně obnoveno, není však jisté,

zda se nový arcibiskup (jehož jméno neznáme) skutečně stačil ujmout svého úřadu. V roce 906 Velká Morava padla pod nájездem Maďarů a církevní život na ní zanikl.⁴⁷ Zdá se, že přitom došlo k jakési pohanské reakci, jejíž ráz a rozměry však dosud nemůžeme posoudit. Jediným přímým dokladem je jedno z pohanských obětíšť na Pohansku, které vzniklo na troskách zdejšího kostela.

Moravský příklad z roku 831 zřejmě zapůsobil i na česká knížata, která se roku 845 rozhodla pro podobnou společnou akci. Na počátku roku 845 se u Ludvíka Němce v Řezně nečekaně objevilo „čtrnáct z českých knížat“ se svými družinami a požadovalo křest. Překvapenému králi nezbylo nic jiného, než jim narychlo vyhovět.⁴⁸ Tento počín českých knížat je ojedinělý v dějinách christianizace zaalpských barbarů. Nemohlo jít o výsledek nějaké misie, o níž nic nevíme. Misionáři by mohli přesvědčit jedno nebo několik českých knížat, ne však všechna najednou. Šlo totiž prakticky o všechna knížata z Čech (14 knížat z 15 českých „*civitates*“).⁴⁹ Tato žádost o křest vzešla z vlastní iniciativy knížat. Musela být dohodnuta jako společný podnik nejen knížat, ale celého *gentis Bohemavorum*. Knížata tu – tak jako vždy – reprezentovala *gens* a křest přijímala jeho jménem. Důvod byl politický. Jakmile upevnili svou moc ve vlastní říši, chystal se Ludvík Němec v roce 845 konsolidovat poměry na své východní hranici. Čechové se zřejmě domnívali, že se této hrozbě vyhnou tím, že podobně jako Moravané přijmou křest. Jenže Ludvík Němec už příštího roku křesťanskou Moravu napadl, sesadil Mojžíra a místo něho dosadil Rostislava. Zklamání Čechové zareagovali okamžitě a těžce poničili Ludvíkovo vojsko vracející se z Moravy přes Čechy. Tím skončil první experiment Čechů s křesťanstvím.

K prvním dokladům kontaktu s křesťanstvím v Čechách patří výbava knížecího hrobu z Kolína.⁵⁰ Její součástí je mimo jiné liturgický karolínský kalich. Mohlo se jednat o křestní dar, pravděpodobněji však byl používán jako nádoba na pití. Do samotného závěru komentovaného období patří šperky objevené na pohřebištích Pražského hradu, které nesou symbol kříže. Jde o gombíky vyrobené v domácí české dílně pracující pod vlivem velkomoravské produkce.⁵¹ Během 9. století byl zvolna opouštěn žárový způsob pohřbívání a nahrazován ukládáním celých nespálených těl. V tomto procesu se někdy spatřuje důkaz prosazování principů křesťanského pohřbu, někdy se však připouští spíše možnost akulturace: pohřby do země postupně začaly ovládat celou střední Evropu. Druhé vysvětlení souvisí především s tím, že společnost 9. století byla křesťanstvím dotčena ještě tak málo, že je vědomé a masivní

přijímání křesťanského pohřebního rituálu málo pravděpodobné.⁵² V orientaci mrtvých nebo v hrobové výbavě nějaký vývoj odrážející christianizační pokusy neshledáváme, kromě obecného trendu změny pohřební výbavy ze souboru předmětů určených pro záhrobní život v soubory statutárních a ochranných předmětů.

3. CHRISTIANIZACE

První pokus o přijetí křtu, s nímž přišli Čechové v roce 845, skončil stejně rychle, jako začal, a nezanechal také žádnou stopu nejen v domácí české, ale ani v řezenské tradici. S trvalými důsledky přijali středoeští Přemyslovci křest teprve z Velké Moravy, asi roku 884. Jedno z knížat kmene Čechů, středoečeský Bořivoj, bylo pokřtěno v období let 883–894, kdy Čechům vládl velkomoravský Svatopluk. Bořivoj a jeho synové, Spytihněv a Vratislav, přetvořili své knížectví po vzoru Velké Moravy v jakýsi malý stát s plošnou územní správou, vybíráním daní a křesťanstvím jako „státním“ náboženstvím.

Historii křtu Bořivoje I. (před 872–889) vypráví *Kristiánova legenda o sv. Václavu a sv. Ludmile*. Jednou jel Bořivoj ke svému pánu Svatoplukovi na Moravu. Při hostině byl však jakožto pohan posazen na zemi vedle stolu. Metoděj mu navrhl, aby přijal křest, a vyhnul se tím takové pohaně. Bořivoj souhlasil a dal se spolu se svou družinou pokřtít. Bořivoj po svém návratu domů vystavěl na Levém Hradci (nedaleko Prahy) kostel, zasvěcený sv. Klimentu. Lidé jeho knížectví však nechtěli přijmout „nový a neslýchaný zákon křesťanské svatosti“, povstali proti němu a vyhnali ho.⁵³ Místo něho si zvolili jakéhosi Stojmíra, kterého povolali z exilu z Bavorska. Bořivoj odešel na Moravu ke Svatoplukovi a slíbil, že pokud se mu podaří vrátit, postaví kostel Panně Marii. V přemyslovském knížectví byli mezitím mnozí nespokojeni se Stojmírem. Dohodli se proto se Stojmírovými straníky, že věc vyřeší na sněmu. Stojmírovi muži plánovali Bořivojovy stoupence zabít na znamení dané výkřikem „Proměňme se!“ . Bořivojovi muži však byli při příchodu na jednání na sněmovní pole (*campus*) před Pražským hradem rychlejší a své nepřátele pobili. Bořivoj se vrátil a splnil svůj slib tím, že postavil na Pražském hradě kostel Panny Marie.⁵⁴

Vyprávění obsahuje řadu fabulačních motivů, vcelku ale zřejmě odpovídá skutečnosti. Bořivojův křest byl politický. Moravský panovník při něm byl kmotrem, a navazoval tak s křtěncem duchovní příbuzenství, jímž ho přijímal do rodiny králů.⁵⁵ Svatopluk si po dobytí Čech (asi

roku 883) zvolil z mnoha českých knížat středočeského Bořivoje a učil ho jakýmsi svým zástupcem v Čechách. Podpořil ho pak jistě i v boji proti pohanskému povstání a při návratu do Čech (asi roku 885). Jediné, co na vyprávění nesouhlasí, je fakt, že Pražský hrad v té době ještě nestál. Na jeho místě se nacházelo ono sněmovní pole (*campus*), o němž mluví Kristián, a při něm (v centru dnešního hradu) příkopem ohrazený okrsek, uprostřed něhož stál kamenný stolec, na němž byla intronizována knížata. Tím, že postavil těsně před tímto okrskem kostel Panny Marie, Bořivoj „pokřesťanštil“ nejposvátnější místo svého knížectví. Dověřil to pak jeho syn a nástupce Spytihněv, který na nastolovacím místě postavil svůj hrad.

Příslušnost Čech a Bořivojova středočeského panství k Metodějově arcidiecézi v letech 884–895 však neměla z hlediska církevní organizace přemyslovských zemí větší význam. Na Čechy měla moravská církev v letech 885–895 sotva nějaký vliv. Bořivoj dostal po svém křtu kněze Kaicha,⁵⁶ který se měl starat o duchovní potřeby novokřtěnce, a pravděpodobně nějaký kněz či kněží byli vysláni z Moravy ke kostelům sv. Klimenta na Levém Hradci a Panny Marie v Praze. Církevní organizace však byla vytvořena teprve za Spytihněva I. Ten založil jakousi zárodečnou územní správu středních Čech opřenu o hrady,⁵⁷ pravděpodobně podle moravského vzoru. Český systém hradů rozmístěných více či méně pravidelně po celém území, známý z 11. a 12. století, však byl nepochybně domácím výtvozem. Hrady se v přemyslovském knížectví staly lokálními centry nejenom správy, ale i veškerého veřejného, právního, vojenského, hospodářského a kulturního života regionu. Konyaly se při nich soudy a trhy, v jejich svazku se na výzvu posílaly se znamením „viti“ táhlo do pole, sem se platily daně a dávky, odtud byly organizovány práce jako stavba mostů, opravy hradeb a cest.⁵⁸

Tento princip byl aplikován i jako organizační schéma toho, co bychom s určitou nadsázkou mohli nazvat církevní správou. Nadsázka spočívá v tom, že to nebyla církev, která si tak vytvářela svou územní organizaci, nýbrž panovník, který využíval kněží ve své „světské“ správě. V 11. a ve 12. století stál na každém hradě kostel a při něm působil archipresbyter se sborem svých kněží. Kostel měl plná „farní“ práva, archipresbyter však měl i rozsáhlé pravomoci ve vztahu k věřícím hradského obvodu. Stíhal i trestně jejich hříchy, například porušování zákazu práce o svátcích. Při tom však nepodléhal biskupovi, nýbrž místnímu hradskému správci.⁵⁹ I tento organizační princip těsného propojení hradu a kostela (ozývající se ostatně zřejmě i v etymologii slova kostel: *kostel z castellum*)⁶⁰ byl přejat z Moravy, kde přece Svatopluk podle *Života*

Metodějova předal nově povolánému biskupovi v roce 874 svou „zemskou“ církev tak, že mu přenechal „všechny chrámy a všechny kleriky ve všech hradech“. ⁶¹ Uplatněn byl již v „hradské organizaci“ přemyslovského knížectví za Spytihněva I.

Když se roku 895 Spytihněv podřídil v Řezně králi Arnulfovi, stalo se jeho knížectví v církevním ohledu součástí řezenského biskupství. ⁶² Ve václavských legendách se potom objevuje „větší kněz“ (*maior presbyter*) Pavel jako představený sboru kněží. ⁶³ Označení jeho funkce *maior presbyter* je jenom jiným názvem pro funkci archipresbytera, zástupce biskupova, pověřeného výkonem některých biskupských pravomocí, především udílením křtu a jiných svátostí. Tyto archipresbyteráty pasovského biskupa známe ze soudobé Moravy. ⁶⁴ Pražský archipresbyterát byl pravděpodobně zřízen řezenským biskupem Tutem. Jeho kněží jistě pocházeli především z řezenského kláštera sv. Jimrama, kde byl biskup zároveň opatem.

Byl to však kněz, kdo stavěl kostely po hradech, povolával k nim kněze, zajišťoval jim obživu, a dokonce se zřejmě staral i o to, co jinak mělo příslušet biskupovi: o bohoslužebné náčiní, relikvie svatých potřebné ke vložení do oltáře a liturgické knihy. Legenda *Crescente fide* říká, že ke sv. Václavovi (921–935) přicházeli kněží z Bavorska, Švábska a odjinud „s ostatky svatých a knihami“. ⁶⁵ V tom se jistě odráží Václavova starost o vybavení jeho kostelů. Získat dostatek kněží bylo velmi obtížné. Za této situace přišlo pražským Přemyslovcům vhod zhroucení Velké Moravy roku 906. Mezi uprchlíky ze země byli totiž kněží, kteří hledali útočiště i v Čechách. *Crescente sice* mluví o bavorských a švábských kněžích v přemyslovském knížectví, ti známí jménem jsou však, kromě výše zmíněného kněze Pavla, Slované: Bořivojův kněz Kaich, hradský kněz Krastěj na Staré Boleslavi i jeho soupevník na Budči, který se jmenoval Učen, tedy „učení“. Muselo se jednat o kněze z Moravy, protože o žádné škole vzdělávající kněze z místních lidí nic nevíme („škola“ na Budči, na níž měl „studovat“ sv. Václav, je nedorozuměním). ⁶⁶ Tito kněží do Čech přenesli nejenom slovanské písemnictví, ale i některé zvyklosti moravské církve, které se později marně pokoušel vymýtit Vojtěch. ⁶⁷ Vytvářela se tak, již od přelomu 9. a 10. století, samostatná a bez nějakého podstatnějšího vlivu Řezna, vlastní česká „zemská“ církev.

Byla to tehdy ale vlastně jen „středočeská církev“, omezená na přemyslovské knížectví. Ostatní česká knížata, a samozřejmě ani lid jejich knížectví, křesťany nebyli. Čechy sice platily za křesťanskou zemi, to však bylo způsobeno tím, že někdy od Spytihněvových dob uznávala

knížata vrchní vládu křesťanských Přemyslovců.⁶⁸ Ve skutečnosti však nebyla ani na Přemyslovcích skutečně závislá, ani nebyla křesťany. Tuto situaci naznačuje Kristiánova historka o kouřimském knížeti, sice se vzbouřivším proti Václavovi a vojensky poraženém, přesto však ponechaném na jeho hradě.⁶⁹ Jistě není náhodou, že až dosud se, přes poměrně rozsáhlý výzkum, nepodařilo ani na jednom z hradišť, jež můžeme připsat nepřemyslovským knížatům, nalézt kostel, zatímco prakticky na všech hradištích Přemyslovců z té doby kostely stály a většinou dosud stojí.

Vše se změnilo po staroboleslavské vraždě sv. Václava roku 935, ježímž prostřednictvím se zmocnil vlády Boleslav I. Jeho prvním počinem byla likvidace českých knížectví. Jejich hrady byly buď rozmetány jako hrad onoho „podkrále“ (*subregulus*), na něhož zaútočil jako na prvního,⁷⁰ nebo zanikly a Boleslav pravděpodobně (k tomuto tématu je však třeba další výzkum) postavil poblíž nich své vlastní, nové hrady,⁷¹ k nimž jmenoval správce z řad své družiny. Pouze ve východních Čechách zvolil poněkud jiné řešení, jmenoval zde správcem svého příbuzného Slavníka a podřídil mu poměrně rozsáhlé území, větší než ostatním hradům.⁷² V zásadě nešlo o nic jiného než o rozšíření hradské organizace pražského knížectví na celé Čechy – včetně její církevní složky.

Podle Kosmou citovaného „svatojiřského privilegia“ postavil Boleslav I. dvacet kostelů,⁷³ nepochybně právě na svých nových správních hradech. Pokud by při každém z nich chtěl zřídit sbor kněží, potřeboval okolo sta kněží, množství bohoslužebného náčiní, knih a relikvií. To byl téměř nepřekonatelný problém. Od řezenského biskupa Michala nemohl přitom Boleslav očekávat prakticky nic. Alespoň zpočátku musely tedy mnohé tyto hradní kostely zůstat neobsazené. Když se po roce 976 ujímal svých biskupských povinností první pražský biskup Dětmar, světil početné, zřejmě již před delší dobou postavené kostely, které zůstaly bez vysvěcení.⁷⁴

Přitom však nešlo o nějaký postupný proces, nýbrž jistě o jedno-
 rázovou christianizační akci, řízenou přímo knížetem. Svědčí o tom i to, že Boleslav přeložil k hradům trhy a ustanovil termín jejich konání na neděli, aby tím přinutil lid hradského obvodu účastnit se alespoň v neděli mše.⁷⁵ Toto pragmatické opatření, porušující zřetelně příkázání o svěcení neděle, pobouřilo o několik desítek let později Vojtěcha natolik, že to považoval za dostatečný důvod k tomu, aby odešel z Čech.⁷⁶ Také kvalita kněží, které se Boleslavovi podařilo opatřit, musela být nutně různá a jejich nepochybně pestrý původ přinášel podobné potíže, s jakými se setkal o století dříve na Moravě Rastislav, který si stěžoval

na to, že různí kněží různého původu „učí rozličně“.⁷⁷ Jestliže tedy někdy okolo roku 974 opravdu napsal řezenský biskup Wolfgang v listině, kterou prý sám složil, že Čechové, kteří teprve nedávno odvrhli pohanství, „nevědí dost dobře, jak se vykonává pravověrné náboženství“, měl pravdu a měl ji také v tom, když poukázal na příčinu: je tomu tak proto, že nemají vlastního biskupa.⁷⁸ Bez biskupa christianizace dále pokračovat nemohla.

Biskupství bylo pro Čechy absolutní nezbytností, historie jeho vzniku je však dosti temná.⁷⁹ Boleslav a jeho nástupci budovali svou zemskou církev od samotného počátku plně ve své režii. Protože Čechy náležely prostřednictvím řezenského biskupství k salzburskému arcibiskupství, bylo zřízení biskupství v Čechách odvislé od souhlasu řezenského biskupa. Bylo rovněž navrženo obnovení moravského biskupství. Moravu, přinejmenším její severní část, dobyl Boleslav již někdy brzy po roce 935. Byla to zpusťošená země,⁸⁰ de iure však stále měla arcibiskupství. Boleslav proto požádal papeže Jana XIII. o biskupství pro Moravu a pro Prahu. Boleslavova sestra Mlada, která se v roce 967 vydala do Říma, se vrátila s Janovým povolením zříditi biskupství v Praze a v Olomouci, hlavním hradu přemyslovské Moravy. Druhé z nich se až do 12. století nenazývalo biskupstvem olomouckým, nýbrž „moravským“,⁸¹ neslo tedy titul starého Metodějova biskupství. Bylo ale ještě třeba získat svolení řezenského biskupa Michala a také římského císaře Oty I. Michal ale své svolení dát odmítal, takže záležitost se pohnula teprve ve chvíli, když roku 972 zemřel a jeho nástupcem se stal reformní biskup Wolfgang. Boleslavovi II., dědici Boleslava I., se podařilo získat pro svou věc Otu a celá záležitost byla rozhodnuta na velkém dvorském sjezdu v Quedlinburku v roce 973. Wolfgang dostal od císaře statky jako odškodnění za příjmy z Čech a dal svůj souhlas ke zřízení pražského biskupství. Obě biskupství byla poněkud překvapivě podřízena Mohuči a ne Salzburku, jak by se dalo čekat, zřejmě proto, aby byl mohučský arcibiskup Willigis odškodněn za újmy způsobené mu zřízením arcibiskupství v Magdeburku. Ota ale brzy poté zemřel a v říši došlo k povstání bavorského vévody Jindřicha II. Svárliového, jehož se účastnil i Boleslav II. Smíření nastalo teprve v roce 975 a oba biskupové, pražský Dětmar, mnich ze saského kláštera v Corvey, a moravský biskup neznámého jména, byli vysvěceni v lednu roku 976.⁸²

Moravské biskupství však zřejmě nepřetrvalo smrt prvního biskupa. Do správy je převzal někdy po roce 983 druhý pražský biskup, sv. Vojtěch.⁸³ Přibýly mu tím rozsáhlé misijní úkoly také v sousedních zemích, zejména v Uhrách. Vojtěch byl roku 982 zvolen pražským biskupem ne

v Praze, ale na Levém Hradci, protože zde „počalo křesťanství v Čechách“ tím, že zde byl založen první kostel.⁸⁴ Boleslav II. se hlásil k moravskému odkazu patrně s úmyslem založit arcibiskupství. Tuto myšlenku učinil ústředním motivem svého díla Kristián,⁸⁵ blízký spolupracovník Vojtěchův. Dalším „velkomoravským“ motivem bylo darování země sv. Petru, s nímž přišel roku 880 Svatopluk. To napodobil – asi ne bez Vojtěchovy účasti – polský Měšek I. roku 990⁸⁶ a zřejmě k němu sáhl i uherský Štěpán.⁸⁷ To nové středoevropské státy stavělo pod „ochranu“ papeže a poskytovalo jim to křesťanskou legitimitu. České panství se však na počátku 90. let rozpadalo a, na rozdíl od Polska a Uher, zde bylo arcibiskupství zřízeno až roku 1344.

Christianizaci dokládají i pohřební praktiky. Po dlouhou dobu (snad až do 11. století) existovaly vedle sebe dožívající předkřesťanský pohřební rituál a zvolna se prosazující rituál křesťanský. Například i v kontextu mohylových pohřbů postupně ustávalo pohřbívání spálených těl. Namísto nich byla pod mohylami pohřbívána celá těla, a tato praxe trvala až do 10. století.⁸⁸ Každé sídliště doprovázelo v určitém odstupu tzv. skupinové pohřebiště. S postupující christianizací společnosti se na konci 9. století objevila tzv. řadová pohřebiště, která se ve střední i západní Evropě považují za doklady křesťanské regulace pohřebního úzu.⁸⁹ Mrtví jsou zde ukládáni do řad (odtud název), přičemž tato pohřebiště ještě nejsou prostorově ohraničena. Pohřební výbava se změnila ze souboru předmětů denního užívání v kolekce šperků, statutárních znaků a apotropajních předmětů. Přesto je pravděpodobné, že předkřesťanské pohřební zvyklosti přetrvávaly ve všech vrstvách společnosti.⁹⁰ Tomu nasvědčují zbytky milodarů ve formě potravin, vaječné skořápky a rakve vydlabané z kmenů, doložené při výzkumu hrobů Přemyslovců 10. a 11. století v bazilice sv. Jiří na Pražském hradě,⁹¹ nebo stopy pověřených praktik na pohřebišti knížecí družiny v Lumbeho zahradě na severním předpolí Pražského hradu.⁹²

Během 11. století byla řadová pohřebiště vytlačována regulárními křesťanskými hřbitovy na vysvěcené ploše, obvykle v zázemí sakrální stavby. Na nich se mladší hroby ukládaly na starší ve vrstvách. S postupným prosazováním křesťanského pohřebního rituálu se objevoval jednoduchý úzus ukládání mrtvých, hlavou k západu, téměř bez jakékoli výbavy. I na plně křesťanských církevně spravovaných hřbitovech se však archeologie setkává se stopami pověřenosti, jako je tzv. obolus mrtvých nebo ochranná opatření proti vampýrům (stopy sekundárního otevírání hrobů spojeného se zásahy do tlejícího těla a s opatřeními majícími živého-mrtvého „znehynit“).⁹³ Edikty knížat Břetislava I.

(1035–1055) a Břetislava II. (1092–1100) připomínají, že venkované, jimž kronikář Kosmas († 1125) říká polopohané, stále ještě pohřbívají mimo prostory křesťanských pohřebišť a že pěstují pohanské pohřební rituály, jako jsou divoká noční bdění u mrtvých. Někteří archeologové se domnívají, že na rovech hrobů shledávají stopy po memoriálních hostinách ve formě dřevěných uhlíků, které, obsaženy v hrobovém zásypu, by měly svědčit o pohřebních hostinách. Jednoznačné doklady tohoto druhu však nejsou.⁹⁴

Málo víme o křesťanském zákonodárství. Metoděj dal pořídit překlad několika byzantských zákoníků, otázkou ale je, zda měly nějaký praktický význam.⁹⁵ Nejstarším známým domácím „zákoníkem“ jsou tedy statuta vyhlášená Břetislavem I. v roce 1039 při příležitosti přenesení těla sv. Vojtěcha do Prahy.⁹⁶ Sloužila „smíření“ Čechů se sv. Vojtěchem, a sledují proto seznam stížností Vojtěcha na hříchy Čechů, tak jak jej podávají vojtěšské legendy.⁹⁷ Jsou zachována jedině u Kosmy a jsou jím také literárně zpracována, takže přesné původní znění neznáme. Jejich obsah se zaměřuje na křesťanská nařízení. Každý muž má mít jen jednu ženu, manželství mají být nerozlučitelná. Rušitelé manželství mají být prodáni do otroctví do Uher a stejně tak ženy podstoupivší potrat. Stížnost ženy na týrání mužem rozhodne ordál, stejně tak i nařčení z vraždy. Zapovídají se krémy jako „kořen všeho zlého“. Zakazují se hry o nedělích a práce o nedělích a svátcích. Zakazují se pohřby v polích a lesích, mimo „hřbitov věřících“.

Zvláštěností moravské a zčásti i české christianizace je dvojitá liturgie, latinská a slovanská. Charakter Metodějovy slovanské liturgie zůstává otevřenou otázkou. Hypotéza, že šlo o překlad římské „liturgie sv. Petra“, je nejspíše chybná.⁹⁸ Spornou otázkou také je, do jaké míry se Metodějovy slovanské liturgie užívalo v Čechách. Přímé doklady (s výjimkou sázavského kláštera) neexistují, dosvědčeno je jen užívání slovanského písma.⁹⁹ Otázka slovanské liturgie se podrobně probírala na jednáních v Římě roku 968. Papež výslovně slovanskou liturgii zakázal,¹⁰⁰ a zopakoval tak, co před ním v otázce slovanské liturgie již rozhodl Štěpán V.¹⁰¹ Nevíme, jaké dopady mělo toto rozhodnutí v Praze a v bývalé Metodějově arcidiecézi. Slovanská liturgie ale byla pěstována v benediktinském klášteře na Sázavě, založeném roku 1032 poblíž Prahy českým poustevníkem Prokopem, a vytrvala zde až do roku 1096/1097.¹⁰² Klášter měl blízké vztahy s nově korunovaným králem Vratislavem II., který se v roce 1080 neúspěšně snažil u kurie o povolení slovanské liturgie.¹⁰³

Nejoblíbenějšími patrocinií nejstarších kostelů v Čechách byli sv. Jiří¹⁰⁴ a sv. Kliment, ne však sv. Emmeram, patron biskupství v Řezně,

pod něž Čechy spadaly až do roku 973/976.¹⁰⁵ Kult sv. Klimenta, jehož ostatky přinesli Konstantin a Metoděj do Říma, se v Čechách objevuje v 10. a 11. století. Byl mu zasvěcen první kostel v Čechách, který byl založen na Levém Hradci.¹⁰⁶ Obliba sv. Jirí souvisí asi s jeho sepětím s vrchy, na nichž stály hrady s kostely. Zsvěcení nejstaršího kostela v Praze Panně Marii nebylo zřejmě pouze ohlasem zsvěcení Metodějova katedrálního chrámu na Moravě, nýbrž vůbec zvláštní role připisovaná v celé střední Evropě Panně Marii při christianizaci. Starší části kostela v Budči, zasvěcené sv. Petru, se datují do doby knížete Spytihněva I. († 905/915). Svatovítské patrocinium spojené s rotundou vybudovanou na Pražském hradě knížetem Václavem († 935) nesporně souvisí se saským vlivem zprostředkovaným rovněž Bavorskem.

Čechy měly však velmi brzy své vlastní světce. Prvním pokusem o domácí světici byl zřejmě kult Ludmily, báby knížete Václava, zavražděné v roce 921 a „kanonizované“ translací, již nařídil Václav asi roku 925. Kult se však plně neprosadil, Ludmila byla ctěna především v klášteře sv. Jirí na Pražském hradě, kde byl její hrob.¹⁰⁷ Druhým slovanským světcem se stal sám kníže Václav, zavražděný roku 935. Jeho translací nařídil podle některých legend tři roky po jeho smrti a podle D. Třeštíka v 60. letech 10. století jeho vrah a bratr, kníže Boleslav I. Důvody byly evidentně politické, světce z přemyslovské dynastie měl sloužit jako argument při snaze o získání biskupství pro Prahu. Václav se stal patronem dynastie a země a na přelomu 11. a 12. století „věčným knížetem“ panujícím na nebesích své „čeledi“ – všem svobodným Čechům. Byl jedním z vůbec prvních „věčných panovníků“ tehdejší Evropy.

Jiné byly osudy dalšího domácího světce, pražského biskupa Vojtěcha. Ten se jím stal z iniciativy císaře a doma nebyl nejprve jako světce přijat. Teprve když Břetislav I. přenesl v roce 1039 jeho ostatky z Hnězda do Prahy, se k němu Čechové přihlásili. Na počátku 12. století se Vojtěch stal patronem pražského biskupství (a dokonce byl stylizován do role jeho zakladatele) a po určitou dobu spolupatronem země vedle sv. Václava.¹⁰⁸ Třetím domácím světcem byl zakladatel a první opat kláštera v Sázavě Prokop, kanonizovaný roku 1204.

Nezbytným předpokladem zakládání kostelů byly relikvie. Nesporně správný je předpoklad církevních historiků, že oficiálních relikvií bylo v zemi málo. Předpokládá se, že se užívaly relikvie sekundární (brandea, paliola) nebo konsekrované hostie.¹⁰⁹ Přítomnost relikvií však dokládá archeologie, například vzácným nálezem rámečku relikviáře z 10. století na hradišti v Libici (rodišti sv. Vojtěcha),¹¹⁰ a také písemné zprávy.

Například pro 20. léta 10. století se výslovně hovoří o relikviích světců v kostele sv. Michaela na přemyslovském hradišti v Tetíně.¹¹¹ První konkrétně zmiňovanou relikvií je rameno sv. Víta, které daroval Jindřich I. v roce 929 Václavovi pro jeho nově budovaný kostel.¹¹² Z poloviny 12. století pochází řada oltářních autentik, obsahujících seznamy relikvií.¹¹³ Kult relikvií dokládá Kristiánova historika o tom, jak Václavova sestra Přibyslava, spolčená s knězem a jakýmsi inkluzem zazděným v Praze, ukradla někdy v 80. letech 10. století čelist z bratrova hrobu a po kouscích ji rozdala přátelům.¹¹⁴

4. PANOVNICKÁ MOC

Vznik přemyslovského státu, nejprve v jejich středočeském knížectví (asi 884–935), pak v celých Čechách (po roce 935) a ještě později i na Moravě, byl hlubokým revolučním převratem.¹¹⁵ Nastolil efektivní panování přemyslovského vládce nad všemi svobodnými Čechy. Jejich svoboda jakožto sociální status jim sice zůstala, ale museli knížeti odvádět daně, dávky a služby a podporovat na tehdejší dobu poměrně velký správní aparát.¹¹⁶ Ačkoli vlastnili majetek, kníže se stal vlastníkem prakticky veškeré půdy v zemi.¹¹⁷ Kosmas to nazývá službou (*servitus*), opakem svobody (*libertas*).¹¹⁸ Ze starých institucí nezůstalo nic.

Oslava a podtržení panovnické moci se odehrávaly také prostřednictvím monumentální architektury. Tento vztah byl od počátku demonstrován nejstaršími kostely postavenými na přemyslovských středočeských pevnostech Levý Hradec a Praha za Bořivojovy vlády.¹¹⁹ Jednalo se o významné, ačkoli skromné budovy. Praha se však brzy měla stát architektonickým hlavním městem Přemyslovců. Písemné prameny hovoří o panovnickém paláci a dvorcích, zejména o přemyslovském paláci, který stál za vlády knížete Václava (921–935) v sousedství biskupova domu na Pražském hradě. Během 10. století bylo na Hradě postaveno několik významných náboženských i světských budov. Na přelomu 20. a 30. let 10. století přibyla ke skromnému kostelu Panny Marie z 9. století mnohem velkolepější budova, totiž rotunda sv. Víta, která se v roce 973 stala formálním sídlem pražského biskupa. Podle nedávné hypotézy byl kostel původně plánován jako rotunda s východní apsidou, ke které byly později přidány další apsidy na severní a jižní straně, které obsahovaly svatyně sv. Václava a sv. Vojtěcha.¹²⁰ Ve své víceúčelovosti (královská kaple, biskupství, přemyslovské pohřebiště, národní svatostánek) i ve výběru architektury následuje rotunda sv. Víta

precedenty nejvýznačnějších náboženských institucí říše (například Cáchy) i pozdní antiky (jak křesťanské, tak pohanské). Rotundy, stavěné možná podle moravského vzoru, se od 9. století zřetelně staly českým stavebním typem, který přetrvával až do hloubi 12. století. Důležitost kostela sv. Víta jako centra panovnické i posvátné symboliky dokazuje jeho nepřetržitě se vyvíjející struktura. Rotundu nahradila v 11. století velká bazilika ve tvaru kříže se západním a východním kůrem, která byla znovu přestavěna ve 14. století. Každá z těchto fází pak znamenala počátek modernějších architektonických forem v Čechách.¹²¹

Ještě delší a pestřejší historii má další důležité královské založení na Pražském hradě. Svatojiříský konvent byl původně založen Vratislavem I. (912–921), který tam byl také jako první pohřben.¹²² Kostel byl ale vysvěcen až v roce 925, kdy proběhla translace těla sv. Ludmily z Tetína (místa její vraždy) na příkaz jejího vnuka Václava. Kostel, jedna z nemnoha kamenných budov na hradě, měl původně sloužit obřadním potřebám přemyslovských knížat a poskytovat vhodné působiště skupině kněží, kteří na Pražském hradě reprezentovali řízenského biskupa. Nějakou dobu sloužil i jako pohřební kostel a je možné, že Vratislav doufal, že zde v budoucnu bude zřízeno biskupství. Sv. Jiří získal svůj pravý účel v roce 976, kdy byl při kostele založen benediktinský ženský klášter, téměř zároveň se vznikem pražského biskupství při svatovítském kostele. Obě instituce zůstaly těsně propojeny: mezi jižním křídlem kapitulního kláštera a sv. Jiřím vedl krytý průchod (*via longa*). V následujícím století vedly klášter jako abatyše některé z nejschopnějších příslušnic přemyslovské dynastie. Budova prošla několika důležitými architektonickými změnami; nejvýznamnější z nich proběhla po požáru v roce 1142, kdy byl přestavbou kostela pověřen architekt říšského původu Wernerus. Architektura mohla vyjadřovat i zbožná a kajicná gesta. Bazilika ve Staré Boleslavi byla vybudována po roce 1039 jako součást pokání Břetislava I. za napadení Polska a jako součást deklarace kultu knížete Václava.¹²³

Přestože neexistovala šlechta jakožto dědičný privilegovaný stav opírající se o velký pozemkový majetek, měl kníže své mocenské a politické protivráce. Byli to ti, o nichž se mluvílo jako o všech Česích (*omnes Bohemi*)¹²⁴ – vrstva velmožské aristokracie, složená téměř výlučně z vysokých úředníků knížete, „jimiž země česká stojí, i stála a státi bude navěky“.¹²⁵ Vázala je ke knížeti téměř úplná závislost na důchodech z úřadů, ale také vztah věrnosti (*fidelitas*). „Věrný“ však musel být zrovna tak kníže svým Čechům jako oni jemu.

Ústřední postavení tu měla volba a nastolení knížete. Nezpochybitelným axiomem bylo, že vláda náleží rodu Přemyslovců. Kníže se ujímal moci rituálním usednutím na kamenný stolec uprostřed Pražského hradu. Nikdo se nemohl stát knížetem, pokud na něj neusedl.¹²⁶ O jeho podobě máme vlastně jen jedinou zprávu, která nasvědčuje tomu, že se jednalo o prostý neopracovaný nebo jen hrubě přitesaný balvan. Nastupnictví reguloval Břetislav I., který měl na sklonku života pět synů. Byl stanoven princip stařešinství, tj. že vláda náleží vždy nejstaršímu z žijících příslušníků rodu. Ten měl být formálně zvolen „všemi Čechy“ (a Moravany) a nastolen. Ve skutečnosti však knížete vybírali a dosazovali volitelé. Podobně byla všechna důležitá dlouhodobější rozhodnutí zajišťována dohodami a přísahami velmožů, kteří se tak stali garantem kontinuity a stability.¹²⁷ Stát stál a padal s takto vytvořenou mocenskou rovnováhou mezi knížetem a „všemi Čechy“.

Ústřední pořadající kategorií myšlení o společnosti byl „mír“. Za „mír“ platili všichni svobodní přemyslovskému knížeti daň nazývanou *tributum pacis*.¹²⁸ V praslovanštině znamenalo toto slovo jak náš „mír“, tak náš „svět“ (jako dodnes v ruštině), ale i „všichni lidé, lidský rod, shromáždění“. Mír tu nebyl neexistence války, nýbrž pokoj, rovnováha rozdílných mínění a snah, byl vztažen na vnitřní stav společenství.¹²⁹ Tento mír se také od 12. století objevuje na pečetích českých knížat, kde je na jedné straně vyobrazen svatý Václav a na druhé panující kníže. V opise se pak vysvětluje, že mír sv. Václava je v rukou vládnoucího knížete: *pax sancti Vencezlai in manus duci N. N.*¹³⁰ Kníže je tedy zástupcem věčného panovníka sv. Václava a světec mu svou vládu jen propůjčuje k dočasnému držení, „do rukou“. Vláda se ale nazývá „mír“, onen praslovanský, „pohanský“ mír, ten, za který „muži čeští“ platili svému knížeti daň.¹³¹

Jestliže *mír* tkvěl plně ve starém pohanství, reprezentuje svatý Václav výrazný okruh nových křesťanských představ, avšak stejně pevně tkvící v domácí situaci jako tradiční pohanské představy. Václav se již na konci 10. století stal nejenom patronem pražské církve, ale i celých Čech a vládnoucí dynastií.¹³² Byl chápán jako světec, mocný přímluvčí za dynastii a zemi. Jako patron dynastie se objevuje v knižní malbě. Mimořádným dokladem tohoto druhu je miniatura ve Wolfenbüttelském rukopise (zhotoveném mimo Čechy) Gumpoldovy svatováclavské legendy, na níž je zobrazena kněžna Emma († 1006, vdova po knížeti Boleslavovi II.) v adoračním postoji vůči svatému Václavovi, jemuž Kristus předává mučednickou korunu. Tak otevřená asociace vládnoucí dynastie s ochranou svatého je výjimečná.¹³³

Podobný význam má zobrazování knížete Václava a dalších světců na českých mincích. Výjimečnou deklaraci ochrany panovníka představuje koncepce miniatur v tzv. Kodexu vyšehradském, který byl dokončen v polovině 80. let 11. století v souvislosti s korunovací prvního českého krále Vratislava II. (1085/1086). Zařazení obrazu svatého Václava mezi texty evangelíí je otevřenou deklarací spojitosti sakrálního světa s vládnoucím rodem a s jeho státem.¹³⁴ Podobné znázornění nacházíme i na nástěnných malbách. Když dal v roce 1134 malý znojemský úředník kníže vyzdobit svou hradní kapli velkolepým obrazovým katalogem přemyslovských knížat, použil pro úvodní scénu povolání Přemysla od pluhu z právě dokončené *Kosmovy kroniky*.

Ve druhé polovině 11. století začal být Václav zobrazován ve zbroji jako kníže a bojovník.¹³⁵ Jeho svátek, 28. září, je proměněn ve „státní“ svátek,¹³⁶ při němž kníže pořádá velké kolokvium a hostinu pro „všechny Čechy“. Věřilo se, že Václav zasahuje do důležitých věcí státu a vystupuje jako pomocník v bitvách. Říšské kopí, které přenechal Jindřich IV. Vratislavovi II. roku 1080, se stalo kopím sv. Václava a opatřeno praporcem sv. Vojtěcha sloužilo jako bojová zástava českého vojska.¹³⁷ Sv. Václav je vyobrazen jako kníže s kopím s praporcem již někdy před rokem 1006 na miniatuře Wolfenbüttelského rukopisu Gumpoldovy legendy.¹³⁸ Od počátku 11. století je také kníže zobrazován na mincích pravidelně s kopím a praporcem v ruce. Stejně jsou pojata všechna knížata vyobrazená v katalogu knížat v nástěnné výzdobě hradní kaple ve Znojmě.¹³⁹ Co se týče tzv. přílby sv. Václava z 10. století, nemáme jednoznačně dosvědčeno, že by sloužila jako insignie českých knížat, nesporně jí však byla prokazována úcta.¹⁴⁰ Václavův obraz, od počátku 11. století obvyklý na mincích, se objevil také na pečetích Vratislava II. a jeho nástupců, které sloužily jako *sigillum citationis*, jímž se vyzval komorník předvolávající před soud. Byl to tedy Václav, který měl ve svých rukách spravedlnost či právo.¹⁴¹ Od počátku 12. století se vedle Václava jako patron země začal objevovat i sv. Vojtěch, patron prvního kostela v zemi. Václav a Vojtěch spolu byli pravidelně vyobrazováni na mincích i jinde.

To vše vyústilo v prvé polovině 12. století v představu, že vlastním panovníkem Čech není aktuálně vládnoucí kníže, nýbrž věčný, nikdy nemírající kníže Václav. On je také majitelem, vlastníkem knížecích statků a vrchním vlastníkem veškeré půdy a lidí v zemi. Dočasný kníže je jenom jeho zástupce, *vicarius*. Kníže je tedy představitelem světce z domácí dynastie. Tento koncept věčného panovníka byl jakousi konkretizací abstraktního pojmu státu. Označoval něco, co existuje nezávisle

na dočasném panovníkovi, přesahuje jeho smrtelnou osobu, trvá věčně, a dává tak kontinuitu politickému národu. Podobným znakem byla koruna království, která se v Čechách objevuje v polovině 12. století.¹⁴²

Politický národ v Čechách byl označován jako *familia sancti Wenczlai* – čeleď svatého Václava.¹⁴³ Ta byla držena pohromadě jednak věrností svému pánovi, jednak smlouvou, kterou uzavřela s přemyslovským rodem v šerém dávnověku, když povolala na kamenný stolec Přemysla Oráče, především ale všem jim společným účelem státu – „mírem“. Tento národ nacházíme pak někdy okolo roku 1170 na miniatuře rukopisu Augustinova spisu *De civitate Dei*.¹⁴⁴ Ten je vyzdoben na titulním listě celostránkovým obrazem města božího, zaplněného postavami vyvoleného lidu božího, anděly, proroky, apoštolů, mučedníků, vyznavači, svatými pannami a „Čechy“, reprezentovanými čtyřmi polopostavami biskupa, mnicha, vousatého laika a vdané ženy v nejzazším pravém rohu. Čechové jsou tedy chápáni jako vyvolený národ.¹⁴⁵ Tato miniatura je prvním zobrazením národa ve středověké Evropě.

Česká knížata se snažila vymanit ze závislosti na velmožích v době bojů o tzv. investituru, kdy papež i císař hledali spojence. Z rukou Jindřicha IV. (1056–1105) získal v letech 1085/1086 královský titul Vratislav II. (1061–1092), v roce 1158 udělil Fridrich Barbarossa korunu Vladislavovi II. (1140–1172). Pokaždé se to setkalo s odporem velmožů. Teprve v roce 1198 získal korunu nejen pro sebe, ale i pro své dědice Přemysl Otakar I. (1197–1230). Jako král stanul vysoko nad změtí svých bratranců, knížat (*duces*). Tato nová důstojnost zcela nově uspořádávala poměr mezi knížetem a „všemi Čechy“, z nichž se stávali „baroni“.¹⁴⁶ Nevíme, který z českých knížat jako poslední vstoupil na kamenný stolec Pražského hradu. Poslední tradiční volbou byla volba Václava I. v roce 1216, ten však již pravděpodobně na stolec nevystoupal. Další vývoj už znal jen korunovace. První z nich vykonal 6. února 1228 mohučský arcibiskup. Tato i všechny následné korunovace se odehrávaly v pražské katedrále, jen několik desítek metrů od starého kamenného stolce, který brzy upadl v zapomnění. Nic nevyjadřovalo lépe nástup nové éry.¹⁴⁷ Královským titulem se Přemyslovci odpoutávali od role náměstků sv. Václava. Z knížete, jehož temné „pohanské“ kořeny a tajuplný způsob nastolování zjemňovala svatováclavská úcta a církevní křesťanské prvky nastolovacího rituálu, se stával král z boží milosti.¹⁴⁸ Ve 13. století byla hlavní českou královskou insignií koruna, k dalším motivům náležel trůn (trůnící panovník), žezlo a meč.

5. DŮSLEDKY CHRISTIANIZACE

O zřízení biskupství v Čechách i na Moravě rozhodl zájem Boleslava I. (935–972). Obě diecéze podléhaly metropoli v Mohuči. Na přelomu 10. a 11. století zůstalo moravské biskupství neobsazeno a jeho řízení přešlo na pražské biskupy. Kníže Vratislav II. (1061–1092) „obnovil“ moravské biskupství se sídlem v Olomouci v roce 1063 a přes nevíli pražských biskupů se udrželo.¹⁴⁹ Již Břetislav I. (1035–1055) usiloval o povýšení Prahy na arcibiskupství tím, že dal převézt ostatky sv. Vojtěcha z Hnězdna do Prahy, jeho pokus se však nezdařil.¹⁵⁰

Až do 12. století byli zakladateli naprosté většiny církevních institucí (biskupství, kláštery, kapituly, hradské kostely) vládnoucí Přemyslovci, kteří je zapojovali do výkonu státní správy a považovali za svůj majetek. Klérus, závislý mnohem více na svých knížecích (a vůbec světských) pánech než na autoritě biskupa, žil zprvu z podílů na knížecích příjmech.¹⁵¹ Knížecí orgány rovněž zajišťovaly výběr církevního desátku, který měl být podle Kosmovy zprávy placen nejprve v obilí. Až později přebírala jeho vybírání do své režie sama církev, formy a rozsah desátkových výnosů však až do 13. století komplikovaly vlastnické nároky panovníka a šlechty na církevní majetek.¹⁵² Ačkoli již dosti záhy získávala církev také pozemkové dary, nemohla s nimi až do počátku 13. století vlastnicky disponovat. Soudní a správní dohled si nad nimi dlouho nárokovaly orgány knížecí i provincionální správy, takže církvi patřily jen hospodářské výnosy z takto „darovaných“ lidí a půdy.¹⁵³

Hmotná vazba domácí církve k panovníkovi se projevovala i v postavení biskupů. Český kníže vystupoval jako pán, ochránce a patron „své“ církve. Pod jeho autoritou byly vydávány i zákony, které měly dbát na dodržování církevních předpisů a určovaly tresty a pokuty za jejich neplnění (1039 statuta Břetislava I. z Hnězdna, 1092 opatření Břetislava II. proti nekřesťanským relikvím).¹⁵⁴ Do těsné závislosti na Přemyslovcích se dostal v první řadě pražský biskup, jehož desátky zprvu nepocházely od věřících, ale z komory knížete, a který byl ještě koncem 12. století považován za jakéhosi knížecího „kaplana“.¹⁵⁵ O obsazení biskupského stolce rozhodovala vůle knížat. Velké šance se nabízely cizincům, protože byli plně závislí na knížecí přízni.¹⁵⁶ Naopak volba některého Přemyslovce působila knížatům nepřijemnosti (Jaromír-Gebhard 1068–1090; Jindřich Břetislav 1182–1197), neboť takový biskup se snažil své světské ambice promítnout do církevního úřadu. Samostatnější postavení si naproti tomu vydobyl olomoucký biskup. Býval totiž jakýmsi exponentem českého knížete na Moravě, takže se dostával do střetu s moravskými úředníky

knížaty.¹⁵⁷ Styky s metropolí v Mohuči i s římskou kurií dlouho zůstávaly nárazové a více než biskupové je udržoval český panovník.¹⁵⁸ Kanonická volba biskupů a dalších církevních hodnostářů se prosazovala jen pozvolna a dlouho si nad ní uchovával vliv panovník.¹⁵⁹

V souvislosti s úsilím pražského biskupa Jaromíra-Gebharda zrušit obnovené biskupství se sídlem v Olomouci se objevil popis hranic pražského biskupství, vymezující údajný rozsah pražské diecéze z doby biskupa Vojtěcha (982–997). „Popis“ je obsažen v privilegii císaře Jindřicha IV. z roku 1086 a v témže znění ho obsahuje i *Kosmova kronika*. Stále však není jasné, nakolik odpovídá skutečnosti z konce 10. století. Podle tohoto popisu měla diecéze obsahovat nejen Čechy a Moravu, ale rovněž velké části Slezska, západní Slovensko a Malopolsko.¹⁶⁰ Od konce 11. a ve 12. století se již hranice pražského i moravského (= olomouckého) biskupství v zásadě překrývaly se zemskými hranicemi. Nejprve byla jednou velkou farností celá diecéze, jejím správcem a pastýřem byl biskup. S rozvojem hradské správní organizace budoval kníže na svých hradech kostely a při nich zřizoval sbory kněží, jejichž představený se nazýval arcikněz (*archipresbyter*). Tzv. velkofarnostní organizace, která byla kopií hradské správní organizace, si udržovala funkčnost do počátku 13. století. Centrem velkofarnosti byl hlavní hradský kostel situovaný v areálu příslušného hradu. Arcikněží více než svému biskupovi podléhali panovníkovi a jeho úředníkům. V rámci své „velkofarnosti“ pak bývali zapojováni do státní správy, zejména do soudnictví.¹⁶¹ Z příjmů a výnosů správních hradů bylo „vyživováno“ i kněžské osazenstvo hradních kostelů. Mladší arcijáhenství 12. a 13. století se jen do určité míry překrývala se starými hradskými okrsky, od nichž často přebírala své názvy (arcijáhenství kouřimské, žatecké, litoměřické aj.). Středověký farní systém vyrůstal jak z velkofarnostních základů, tak z kostelů a kaplí, které se později množily z iniciativy panovníka, biskupů, klášterů a šlechty a získávaly farní práva.¹⁶²

O počátcích systémově budované farní organizace se dá hovořit teprve v průběhu 12. století, byl to ale vývoj nerovnoměrný. Zásadní otázkou se stával výkon tzv. farních práv (právo křtu, pohřbívání), které přecházely na nové farní kostely, a tudíž se tím ztenčovaly příjmy kostelů starších. Komplikovaně se vyvíjelo i vymezování farních obvodů (*limitatio*). Již papežský kardinál-legát Guido, když v roce 1143 navštívil Čechy a Moravu, vybízel zdejší biskupy k přesnému ohraničování farních okrsků (*ut in parrochiis suis plebales ecclesias distinguant*). Otázka hranic mezi farnostmi a skutečné výstavby farní organizace se ocitla na pořadu dne teprve začátkem 13. století. Rychle se množí doklady

o vymezení farních obvodů, které mohly objímat jednu, dvě, ale také víc než desítku okolních vesnic. Výstavba farní sítě byla ukončena až ve 14. století, jak to pro pražské arcijáhensství (střední Čechy) popisuje vizitační protokol z let 1379–1382.¹⁶³

Souběh a překrývání církevní a světské správy trvaly od konce 10. do počátku 13. století, tedy v období funkčního chodu hradské organizace. Již od poloviny 12., především však od 13. století si církevní správa vytvářela své vlastní administrativní opory, spočívající v rozdělení země na arcijáhensství a děkanáty.¹⁶⁴

Vlivné pozice zaujímalí v přemyslovském státě od samého začátku němečtí kněží hlavně z Bavorska a Saska, často sem přicházející v doprovodu německých manželek Přemyslovců. Mnozí dosáhli biskupské hodnosti, jako hned první pražský biskup Dětmár zvaný Sas (973–982), jenž „dokonale uměl slovanskou řeč“.¹⁶⁵ I další knížata dávala ve svém okolí přednost cizincům, hlavně „Němcům“. Považovala je za spolehlivější, protože záviseli na jejich dobré vůli. Tyto praktiky narážely na odpor domácího kléru. Bez obalu to vyjádřil Kosmas ve fiktivní řeči namířené proti biskupské volbě „Sasa“ Lance, kterou chtěl v roce 1068 prosadit Vratislav II.¹⁶⁶ Rovněž kláštery se od počátku vykazovaly silným, leckde rozhodujícím podílem německého žilvu. Bývali to mniši a kněží z bližších i vzdálených německých oblastí, tvořící nejstarší jádra komunit benediktinů, cisterciáků a premonstrátů, podobně i kapitul všeho druhu. Až 13. století přineslo obrat ve prospěch domácího kněžstva i řeholnictva. Biskupské i jiné vysoké hodnosti začali obsazovat především jedinci, kteří pocházeli z urozených šlechtických rodů.¹⁶⁷

První kláštery byly benediktinské a jejich zakladatelé a dárci zprvu pocházeli výlučně z řad panujících Přemyslovců. Asi v 70. letech 10. století se při kostele sv. Jiří na Pražském hradě usadily ženy-benediktinky, jejichž abatyšemi se stávaly dcery a sestry knížat a králů. Klášter byl založen po vzoru říšských ženských komunit, jaké jsou známy například z Gernrode. Klášter v Břevnově byl založen společným úsilím knížete Boleslava II. a biskupa Vojtěcha v roce 993 a osazen z římského řecko-latinského konventu sv. Bonifáce a Alexia. Po vyvraždění rodu Slavníkovců, z něž Vojtěch pocházel, se tento konvent zřejmě rozešel. Obnoven byl v první čtvrtině 11. století benediktiny gorzské orientace pocházejícími z Altaichu v Bavorsku. Brzy následovaly další kláštery (Ostrov asi 1000, Sázava asi 1032), všechny doposud situované ve středních Čechách uvnitř někdejší přemyslovské domény. Právě tady se nabízel relativně slušné podmínky k jejich hmotnému zajištění, neboť první mnišské komunity žily hlavně z přidělovaných knížecích

výnosů. Teprve v další fázi se jejich zájem přenášel na pozemkový majetek. Od poloviny 11. století se objevují kláštery také na Moravě (1078 Hradiště u Olomouce). Od začátku 12. století se začala objevovat i šlechtická založení. První vlna benediktinských aktivit skončila okolo poloviny 12. století a mohla se vykázat deseti mužskými a dvěma ženskými kláštéry.¹⁶⁸

Útlum zájmu o benediktiny souvisel s nástupem cisterciáků a premonstrátů. Zatímco první premonstráti se usadili na Strahově (*Mons Sion*), situovaném v těsné blízkosti Pražského hradu, v letech 1143/1144 z podnětu knížete Vladislava II. (1140–1172), jeho choti Gertrudy a olomouckého biskupa Jindřicha Zdíka (1126–1150), byl nejstarší cisterciácký klášter v Sedlci z let 1142/1143 především dílem šlechtice Miroslava. Podíl šlechtických založení strmě stoupal a začal převyšovat počty klášterů budovaných Přemyslovci, jimž se vyrovnával i bohatostí darovaného majetku. V západních Čechách se sebe upozornil velmož Hroznata, zakladatel premonstrátských kanonií v Teplé (1193) a Chotěšově (1202/1210), na českém severozápadě zřídil šlechtic Slavek z rodu mocných Hrabšiců klášter cisterciáků v Oseku (1197/1199). Mezi vysoké církevní hodnostáře, kteří zaujímali čelné místo i v politické komunitě „Čechů“, se řadili i opatové a probošti vlivných církevních institucí. Až do počátku 13. století jejich jmenování záviselo takřka výlučně na panovníkovi, který je obvykle vybíral z okruhu dvorského kléru (tzv. dvorská kaple).

Začátky českých sakrálních staveb jsou spojeny s dřevěnou architekturou. Dřevěná byla zřejmě stavba prvního chrámu na Levém Hradci nebo kostel nad hrobem sv. Ludmily († 921) na Tetíně. Zároveň se objevovaly první kamenné stavby, jednolodní chrámy s apsidou (kostel Panny Marie na Hradě) a charakteristicky české (původně moravské) rotundy (Budeč, Pražský hrad atd.). Prvním katedrálním kostelem byla rotunda sv. Víta na Hradě z doby knížete Václava († 935), od roku 1060 do 90. let 11. století nahrazovaná monumentální dvojchórovou bazilikou se západním transeptem. První kláštery byly vybavovány zejména dřevěnými stavbami, jak doložily archeologické výzkumy na benediktinských lokalitách na Ostrově u Davle a v Sázavě. Dřevěné komplexy staveb zde sloužily více než jedno století, nebyly tedy pouhými provizorií. Břevnovský klášter byl po počátečním (asi rovněž dřevěném) provizoriu vybaven kamennými stavbami. Již v roce 1045 zde existoval nejméně východní závěr konventní baziliky, do roku 1089 snad byl dobudován celý kamenný komplex.¹⁶⁹ Na Pražském hradě vznikla brzy po založení biskupství biskupská rezidence s jednolodní

kaplí s apsidou. Speciální knížecí kaple sousedící s palácem na Hradě je doložitelná až pro 12. století.¹⁷⁰

Od počátků biskupských kostelů při nich vznikaly katedrální kapituly, nejprve spíše volná sdružení kněží bez pevnějších pravidel než skutečná kapitulní společenstva. Tyto kapituly se vyznačovaly závislostí na panovníkovi. Hluboko do 12. století v nich přetrvávaly projevy nekanonického chování včetně kněžských manželství, takže v roce 1143 kardinál-legát Guido při své vizitaci zbavil úřadů a trestal také kapitulní hodnostáře v Praze a v Olomouci.¹⁷¹

V roce 1068 zahájil hlubokou reformu pražské kapituly probošt Marek. Počet členů kapituly omezil na 25, přikázal jim kněžský oděv a reformovaný sbor hmotně zajistil.¹⁷² Olomouc se dočkala změny teprve za biskupa Jindřicha Zdíka (1126–1150). Ten přenesl původní katedrální centrum od kostela sv. Petra ke kostelu sv. Václava, který ležel v areálu olomouckého hradu a byl slavnostně vysvěcen v roce 1131. Do nově ustavené dvanáctičlenné kapituly Zdík začlenil arcikněze všech šesti moravských hradských kostelů a dal jim titul arcijáhnů. Jelikož přešli do kapituly i s majetky „svých“ hradských kostelů, mohla se kapitula stát funkčním článkem biskupovy administrativy. Reforma, dokumentovaná dvěma obsáhlými (bohužel nedatovanými) listinami, proběhla nejspíše v druhé polovině 30. let 12. století.¹⁷³

Vedle katedrálních kapitul založili Přemyslovci v Čechách několik kolegiálních kapitul se sbory kněží-kanovníků. Po Staré Boleslavi, kde nedávný výzkum datuje dosud stojící baziliku do časů jejího zakladatele Břetislava I. (1035–1055),¹⁷⁴ a Litoměřicích (zakladatel Spytihněv II., 1055–1061) to byla kolegiální kapitula na Vyšehradě (dnes součást Prahy), zřízená kolem roku 1070 Vratislavem II. (1061–1092) a podřízená přímo papeži. Tuto výsadu, umocněnou svolením, aby kapitulní hodnostáři směli nosit mitru a sandály (znak sepětí s papežstvím), provázelo ustanovení o odvádění platu 12 hřiven stříbra do Říma.¹⁷⁵ Stavební části dvouchórové baziliky z 11.–12. století zde byly nalezeny archeologickým výzkumem.¹⁷⁶

Jedním z hlavních důsledků christianizace bylo „zpisemnění“ kultury, i když jen částečné, zprvu omezené na církev. Nemáme žádné doklady o tom, že by písmo v raném středověku užívali i laikové. Pozůstatky po latinské (bavorské) misii na Moravě jsou skromné (modlitby, Otčenáš, Credo). Přesto je ale příznačné, že text Otčenáše, užívaný dodnes v českých zemích, je překladem starohornoněmeckého textu platného ve východofranské říši na počátku 9. století, a tedy překladem pořízeným pro moravskou misii pasovského biskupství.¹⁷⁷ Většina na

Moravě vzniklých literárních děl je výsledkem činnosti cyrilometodějské misie z let 863/4–867 a 873–886 (906). Jsou psány staroslověnsky. Většinou jde o překlady z řečtiny, existují však i originální díla vysoké úrovně. Šlo o překlady biblických novozákonních a také starozákonních textů potřebných pro bohoslužbu. Značnou literární a myšlenkovou hodnotu má Konstantinův veršovaný prolog k překladu evangelií, tzv. *Proglas*, nadšená oslava vzniku nového, slovanského literárního jazyka.¹⁷⁸ Přeložena byla také řada církevněprávních spisů, *Nomokánon* a *Zákon sudnyj ljudem* (světský zákoník sestavený podle byzantské Eklogy).¹⁷⁹ Z latiny byl přeložen penitenciál, *Zapoved svatých otců*.

V Čechách jsou prvními domácími literárními díly početné legendy o sv. Václavu a sv. Ludmile jak v latinském,¹⁸⁰ tak ve staroslověnském jazyce.¹⁸¹ Nejstarší nedochovaná latinská legenda o sv. Václavu vznikla zřejmě v 60. letech 10. století v souvislosti s translací světcových pozůstatků. Jejím zpracováním je tzv. *První staroslověnská legenda o sv. Václavu*. Brzy po roce 973/976 vznikla nová legenda o sv. Václavu a také první legenda o Ludmile. Byly dílem řezenských mnichů působících v Praze (legenda *Crescente fide christiana* a legenda *Fuit in provincia Bohemorum*). V letech 992/994 napsal legendu o obou svatých příslušník vládnoucí dynastie, mnich Kristián.¹⁸² Rozkvet domácí hagiografie jím však nekončil, pokračoval stejně intenzivně dál až do pozdního středověku.

Již někdy koncem 10. století vznikalo první analistické dílo, asi v prostředí břevnovského kláštera,¹⁸³ první soubornou kroniku však sepsal pražský děkan Kosmas v letech 1110–1125.¹⁸⁴ Ta dala základ bohatému dějepiscectví pěstovanému kontinuálně od 12. století. Zvláštním případem byl sázavský klášter, kde se rozvíjela bohatá literární činnost ve staroslověnsčině. Důležité byly také literární styky, které klášter udržoval s Kyjevskou Rusí.¹⁸⁵ Od 12. století se v Čechách objevují písemná právní pořízení, a to z iniciativy církve.¹⁸⁶

Tento bohatý soubor literárních děl však neobsahuje prakticky žádné zákoníky. Tzv. „zemské právo“, tj. zvykové právo, jímž se odedávna řídili svobodní Čechové, bylo zaznamenáváno v soukromých příručkách teprve od 13. století. S církví a křesťanstvím mělo jen velmi málo společného. Jediným „zákoníkem“ týkajícím se křesťanství jsou tak tzv. statuta Břetislava I. z roku 1039.¹⁸⁷ Formálně tu jde o něco jako usnesení synody. Tato statuta však nenavazují na žádnou starší zákonodárnou tradici a týkají se výhradně disciplinace křesťanského způsobu života. Země je chápána jako plně křesťanská a úkolem je pouze její „náboženství“ zdokonalovat.

Přemyslovci začali poměrně velmi brzy, již na počátku 60. let 10. století,¹⁸⁸ razit minci, která nahradila dosud užívaná platidla v podobě jemně tkaných plátěných šátečků.¹⁸⁹ Mince zde nebyla především manifestací knížecí moci, ale hrála významnou hospodářskou úlohu. Čechy byly totiž v 10. století důležitou etapní stanicí mezinárodního obchodu, předním tržištěm obchodu s otroky,¹⁹⁰ přičemž užívání mincí knížeti usnadňovalo kořistění z něho. První českou mincí je denár Boleslava I. bavorského typu (kříž na líci, kaplice na rubu) ražený od roku 960/962.¹⁹¹ Později razili mince v malém množství i biskup Vojtěch (v letech 983–989),¹⁹² kněžna („královna“) vdova Emma (po roce 999) a Vojtěchův bratr Soběslav (981–995) na Libici.

Tyto mince se řídily převážně vzorem bavorských denárů. Koncem 10. století nastupuje (z nejasných důvodů) masivní vliv anglosaských mincí Æthelreda II. Na počátku 11. století se projevuje vliv byzantských *solidů*. Na minci knížete Oldřicha z počátku jeho vlády (okolo roku 1014)¹⁹³ se objevuje na líci poprsí panovníka a jeho jméno *Odalricus dux*, na rubu pak kříž s opisem *regnet in Praga sancta*. Použití fráze *in Praga sancta* zdůrazňuje roli Prahy, která vládne celé zemi. Praha je *sancta*, tedy něco jako „svatá metropole“. Za to vděčí tomu, že chovala tělo sv. Václava, jehož jméno umístil na své denáry už kolem roku 1008 Oldřichův předchůdce Jaromír. Jediněného rozkvětu dosáhla ideová náplň i výtvarná stránka českých mincí ve 12. století.¹⁹⁴

6. ZÁVĚR

Christianizace začala v 9. století z bavorských misijních center a prostřednictvím jižních vlivů (Dalmácie, severní Itálie). Zásadní úlohu při tom hrála Velká Morava, obzvláště cyrilometodějská misie a vznik základů církevní organizace. Asi v roce 883/884 vstoupily do stejného procesu i Čechy, nejprve jako součást Velké Moravy a později jako nezávislý raný stát. Na začátku 10. století christianizace Čech zvolna pokračovala. Po založení pražského biskupství v 70. letech 10. století se budováním církevní organizace velkých farností propojila organizace české církve s hradskou organizací raného státu. Po definitivním připojení Moravy k českému státu v roce 1019/1020 se tento proces rozběhl naplno i na moravském území. Dobudování farní sítě se však odehrálo až ve 13. století.

Christianizace byla nerozlučně spojena s procesem vzniku a budování státu. Nejde jen o to, že církev byla „státní“ či „zemskou“ církví, ale i o to, že v řadě ohledů byla se státem totožná. Křesťanství, chápáné jako

zcela nový životní řád, poskytlo myšlenkové zdůvodnění radikální změny společnosti, která doprovázela utváření nového sjednoceného a organizovaného státu. Obdobně jako vznik státu probíhal pravděpodobně násilně (ačkoli o tom nemáme přímé svědectví), bylo v zásadě násilné i prosazování křesťanství. Křesťanství, které bylo v dané době chápáno jako zvyklosti, tzn. založené na svěcení svátků, regulaci manželství apod., bylo vnučováno knížetem, nikoli nezávislou akcí kněžstva. Společnost však křesťanství přesto přijala a myšlenkově zpracovala s tím, jak sociální vztahy začaly ovládat křesťanské rituály, pravidla a symboly; o víře českých křesťanů toho ale víme jen velmi málo. V tomto směřování ke vstřebání křesťanství pro potřeby sebeidentifikace společnosti si Češi vytvořili „věčného krále“ sv. Václava, nesmrtelného panovníka na nebesích, který symbolizoval jejich raný stát. Současně to ale také znamenalo sebeidentifikaci „Čechů“ jako „čeledi sv. Václava“, tedy nikoli souhrnu poddaných pouze dočasného panovníka, což vedlo ke vzniku českého „politického národa“. Církev v raném středověku vskutku nehrála ústřední roli, byla služebníkem státu tak, jako byl pražský biskup až do 12. století kaplanem přemyslovského knížete. Christianizace proto byla téměř výlučným dílem panovníků, přičemž křesťanství posilovalo moc státu.¹⁹⁵

Poznámky

- ¹ Třeštík 1997; Sláma 1995. ² Přehled podává Pohl 1994. ³ Dalšími tituly byly *vladyka* (od „vládnouti“), *gospod* („hostů pán“) nebo *lech* (neznámá etymologie), dosvědčený, na rozdíl od ostatních staroslovanských pojmů, pouze v Čechách – *Nejstarší kronika Dalimila*, 2. kapitola, s. 20. ⁴ Srov. s vyprávěním o svržení Bořivoje a volbě Strojníra – Christian, 2. kapitola, s. 16–24. ⁵ Doklady Niederle 1924. ⁶ Přehled podávají Profantová – Profant 2000 (pod příslušnými hesly). ⁷ Klanica 1985; 1986, 150–152. ⁸ Klanica 1986, 149. ⁹ Kouřil 1994, 71–167; Měřínský 2002, 531–564. ¹⁰ Macháček 2000. ¹¹ Šolle 1966, 136–146. ¹² Frolík 2000, 101–120. ¹³ Borkovský 1953, 168. ¹⁴ Šolle 1966; Krumphanzlová 1997, 394–401. ¹⁵ Christian, 6. kapitola (s. 58). ¹⁶ Cosmas II.I (s. 161). ¹⁷ Třeštík 2003b, 76. ¹⁸ Třeštík 2003b, s literaturou; Banaszkiwicz, 1982; 1993. ¹⁹ *Geographus Bavarius*, 289; al-Masúdí, 405. ²⁰ Cosmas I.1–3 (s. 4–8); *Nejstarší kronika Dalimila*, 1.–2. kapitola (s. 19–21); *Chronicon imperatorum*, 223. ²¹ Cosmas I.9 (s. 19–20). ²² Christian, 2. kapitola (s. 16–18); Cosmas I.4–9 (s. 9–22). ²³ Letopis Vincentia, a. 1142 (s. 412); Schmidt 1978. ²⁴ Třeštík 2003b, 156–167. ²⁵ Cosmas I.9 (s. 21–22). ²⁶ Klanica 1987, 74–82; Daim 1996, 479–497.

- 27 Wachowski 1992; Profantová 1997. 28 Třeštlík 2001b, 157–160. 29 Tak to vyjádřili Prusové – srov. Bruno, 25. kapitola (s. 32); Canaparius, 28. kapitola (s. 42–43).
- 30 Klanica 1986, 138–139. 31 *Notae de episcopis Pataviensibus*, a. 831, s. 623; *Historia episcoporum Pataviensium*, a. 838 (s. 620); Bernardi Cremifarensis, a. 813–838 (s. 655). Třeštlík 2001b, 117–121. 32 *Život Konstantinův*, 14. kapitola (s. 98): Rostislav, než poslal císaři Michalovi žádost o vyslání „učitelů“, „se poradil se svými knížaty a s Moravany“.
- 33 *Život Konstantinův*, 15. kapitola (s. 103). 34 *Život Metodějův*, 10. kapitola (s. 154).
- 35 Jak říká salzburský arcibiskup Theotmar v roce 900: *Conversio*, 140. 36 *Concilium Maguntinum*, a. 852, 11. kapitola (s. 184). 37 Rostislavův list Mikuláši III.: *Život Metodějův*, 5. kapitola (s. 144). 38 Cibulka 1965; Tkadlčík 1969. 39 Vavřínek 2000; 1986; Dittrich 1962; Dvorník 1970; Marsina 1985. Bibliografie: Možajeva 1980; Dujčev, Kirmasova – Paunova 1983. 40 Vavřínek 1978; 1986; Thomson 1992.
- 41 Wieczorek – Hinz 2000, 228–235. 42 Galuška – Poláček (v tisku). 43 Jan VIII., 18–21. Havlík 1965; 1969. 44 Marsina 1972; 1970; 1985; Ratkoš 1974.
- 45 Třeštlík 1998a. 46 Theotmar, *Conversio*, 140. 47 Třeštlík 1991. 48 *Annales Fuldenses*, a. 845 (s. 35). Třeštlík 1995. 49 *Geographus Bavarus*, geografický spisek vzniklý na dvoře Ludvíka Němce právě v těchto letech, uvádí v Čechách 15 *civitates* (s. 287). 50 Lutovský 1994. 51 Sklenář – Sláma 1976, 659–665, 720. 52 Lutovský 2001. 53 Christian, 2. kapitola (s. 20). 54 Christian, 2. kapitola (s. 16–24). Třeštlík 1986; 1997, 312–347. *Legenda Crescente fide* (bavorská recenze), s. 183, prohlašuje za prvního křesťanského knížete v Čechách Bořivojova syna Spytihněva, který podřídl přemyslovské panství biskupství v Řezně; zřejmě se však jedná o polemiku bavorských kněží s domácí tradicí o křtu Bořivoje Metodějem, který bavorská církev neuznávala. 55 Angenendt 1973; 1984. 56 Christian, 2. kapitola (s. 20). 57 Sláma 1987; 1988b, III, 71–81. 58 *Žemlička* 1997, 149–163, s literaturou. 59 *Žemlička* 1997, 180. 60 Němec 1992, 61–65. 61 *Život Metodějův*, 10. kapitola (s. 154). 62 Srov. Graus 1969, 17. 63 *Crescente fide* (bavorská recenze), 184. 64 *Život Konstantinův*, 15. kapitola (s. 102). 65 *Crescente fide* (bavorská recenze), 185. 66 Sláma 1988a; Třeštlík 1997, 365–367. 67 Bruno, 2. kapitola (s. 12). 68 Widukind I.35 (s. 50–51) považoval Václava za pána celých Čech již v roce 929. 69 Christian, 10. kapitola (s. 100–102). 70 Widukind II.3 (s. 67–80). Srov. Třeštlík 1997, 435–437 s literaturou. 71 Sláma 1988b, III, 80–85; 1987, 182–184. 72 Sláma 1995, 197. 73 Cosmas I.22 (s. 42). 74 Cosmas I.24 (s. 46). 75 Lalik 1977, 25. 76 Bruno, 15. kapitola (s. 18). 77 *Život Konstantinův*, 14. kapitola (s. 98–99); *Život Metodějův*, 5. kapitola (s. 144). 78 *Othloni Vita*, 29. kapitola (s. 538). 79 Holtzmann 1918, 177–193; Fiala 1962, 53–58; Büttner 1965, 1–22; Labuda 1994, 94–96; Třeštlík 2003a; 2000b; Kalhons 2004, 195–208.
- 80 Christian, 1. kapitola (s. 16). Z hlediska archeologie Měřfínský 1986; Kouřil 2003.
- 81 Charouz 1987. 82 List Jana XIII. knížeti Boleslavovi citovaný Kosmou (Cosmas I.22, s. 43–44). Kosmas si list stylisticky upravil, zřejmě však měl k dispozici

původní text. Fiala 1962, 56-63; Třeščík 2004. ⁸³ Třeščík 1998b; 2000c. ⁸⁴ Cosmas I.25 (s. 47). ⁸⁵ Ke sporné otázce identity autora Kristiánovy legendy Třeščík 1999; 2000a. ⁸⁶ K Vojtěchově angažovanosti v této záležitosti Warnke 1980. ⁸⁷ *Das Register Gregors VIII*.13 (s. 145). ⁸⁸ Lutovský - Tomková 1993; Lutovský 1997; 1999. ⁸⁹ Krumphanzlová 1990; Sommer 2000a. ⁹⁰ Sommer 2001, 39-47. ⁹¹ Borkovský 1975, 22-24. ⁹² Smetánka - Hrdlička - Bajetová 1973; 1974. ⁹³ Krumphanzlová 1961; 1966. ⁹⁴ Sommer 2000b, 162-163, 172-173. ⁹⁵ Vavřínek 1986, 266-267. ⁹⁶ Cosmas II.4 (s. 86-88); Hrubý 1916, 29-36; Novotný 1928, I.3,359-361. ⁹⁷ Canaparius, 12. kapitola; Bruno, 11. kapitola. ⁹⁸ Mareš 2000, dokazuje, že překlad vznikl teprve ve 14.-15. století. ⁹⁹ Hauptová 1998; Konzal 1998. Srov. Clifton-Everest 1996; Třeščík (v tisku). ¹⁰⁰ Cosmas I.22 (s. 43). Odkaz na Rusko je tu pozdější dodatek. ¹⁰¹ List papeže Štěpána V. Svatoplukovi z roku 885, 26. ¹⁰² Reichertová 1988; Kadlec 1968; Sommer (v tisku); Merhautová - Sommer 2000, 411-417. ¹⁰³ *CDB I*, 88, č. 81; Novotný 1912. ¹⁰⁴ Sláma 1977. ¹⁰⁵ Graus 1969. ¹⁰⁶ Christian, 2. kapitola (s. 20). Patrocinium je také poměrně hojné při kostelech na starých přemyslovských hradech. ¹⁰⁷ Třeščík 1997, 179-181. ¹⁰⁸ Graus 1980; Radoměřský - Ryněš 1958. ¹⁰⁹ Cibulka 1934, 312. ¹¹⁰ Turek 1981, 44, 62. ¹¹¹ Sommer 2001, 102-125. ¹¹² Třeščík 1997, 411-415. ¹¹³ Pavlíková 1951. ¹¹⁴ Christian, 10. kapitola (s. 98). ¹¹⁵ Morava byla k panství Přemyslůvů připojena pravděpodobně brzy po roce 935 a trvale po roce 1020. ¹¹⁶ Třeščík - Krzemienska 1979. ¹¹⁷ Třeščík 1971. ¹¹⁸ Cosmas I.25 (s. 14). ¹¹⁹ Merhautová - Třeščík 1984; Merhautová 1971; Merhautová - Sommer 2000, 411-417. ¹²⁰ Frolík 2000; Benešová 2001. ¹²¹ Merhautová 1994. ¹²² Merhautová-Livorová 1972. ¹²³ Špaček - Boháčová 2000, 307-322; Boháčová - Špaček 2001, 259-278. ¹²⁴ Žemlička 1992; 1993a; Wolverton 2001. ¹²⁵ Cosmas I.42 (s. 79). ¹²⁶ Schmidt 1978, 439-463. ¹²⁷ Žemlička 1993b. ¹²⁸ Žemlička 1997, 165-166. ¹²⁹ Gasparini 1962, 3-21. ¹³⁰ Čarek 1934. ¹³¹ Třeščík 1988, 23-41. ¹³² Gieysztor 1994. ¹³³ Milde 1972, 64-66; Kostílková 2000, 280-281. ¹³⁴ Merhautová - Spunar 2006. ¹³⁵ Třeščík 1968, 192-201; Wolverton 1998. ¹³⁶ Žemlička 1991. ¹³⁷ Třeščík 1968, 201-206. ¹³⁸ Merhautová - Třeščík 1984, 65. ¹³⁹ Merhautová - Třeščík 1984, 155-156; 1983, 120-122; Merhautová-Livorová 1983; Krzemienska 1987. ¹⁴⁰ Merhautová 1992. ¹⁴¹ Třeščík 1968, 208-212; Nový 1976. ¹⁴² *CDB I*, 215, č. 245; rok 1165. Třeščík 1968, 214. ¹⁴³ Kanovník vyšehradský, rok 1126 (s. 203). ¹⁴⁴ Praha, Knihovna pražské kapituly. Srov. Merhautová - Třeščík 1984, 214, s vyobrazením. ¹⁴⁵ Merhautová - Třeščík 1983, 106-115. ¹⁴⁶ Schramm 1968; Fritze 1982. ¹⁴⁷ Novotný 1928, 580-582; Žemlička 2002, 570-580. ¹⁴⁸ Žemlička 1990, 248-254. ¹⁴⁹ Medek 1971. ¹⁵⁰ Cosmas II.2-7 (s. 82-93). Krzemienska 1999, 188-229; Žemlička 1997, 55-63. ¹⁵¹ Žemlička 2001, 125-133. ¹⁵² O prvotním desátku Cosmas I.40 (s. 75-76); Schmid 1938, 99-147; Žemlička 1997, 170-171. ¹⁵³ Nový 1972,

115–136. O državách pražského biskupství Boháč 1979. O imunitách Vaněček 1933–1939; Žemlička 2003b. 33–46; 2003a. 509–541. ¹⁵⁴ Cosmas II.4 (s. 85–90), III.1 (s. 161). ¹⁵⁵ Letopis Jarlocha, 480. ¹⁵⁶ Cosmas III.7 (s. 168). ¹⁵⁷ Matzke 1969; Huber 1973a. ¹⁵⁸ Základem zůstává Hrubý 1916; 1917. Dále Fiala 1967; Hilsch 1969; 1972; Nový 1972, 71–85, 153–160; Huber 1973b; Kejř 1994. ¹⁵⁹ Breitenbach 1904; Fiala 1967. ¹⁶⁰ CDB I, 92–95, č. 86. ¹⁶¹ Srov. dekrety Břetislava I. z roku 1039, Cosmas II.4 (s. 86–87). ¹⁶² Novotný 1928, 354–373; Schmid 1938. ¹⁶³ CDB I, 138, č. 135; CDB II, 30–31, č. 33; *Protocolium visitationis*. Žemlička 2002, 450–452. ¹⁶⁴ Pro 14. století Horák – Mucha 1976; pro střední Čechy Boháč 2001. ¹⁶⁵ Cosmas 1.23 (s. 44). ¹⁶⁶ Cosmas II.23–24 (s. 115–117). ¹⁶⁷ Žemlička 1997, 210–211. ¹⁶⁸ Sommer 1991; 1996. ¹⁶⁹ Sommer 1994, 206–211. ¹⁷⁰ Srov. Frolík 2000. ¹⁷¹ CDB I, 136–138, č. 135. Novotný 1928, 139–145. ¹⁷² Cosmas II.26 (s. 118–120); Hledíková 1972, 5–48. ¹⁷³ CDB I, 116–123, č. 115, 124–125, č. 116. Medek 1971, 53–54; Žemlička 1997, 245–248; Zemek 1988–1989. ¹⁷⁴ Boháčová – Špaček 2001, 259–278. ¹⁷⁵ Kanovník vyšehradský, 206; CDB I, 365–367, č. 384, 371–391, č. 387. O Vyšehradu Pleszczyński 2002. O kapitule Hledíková 1997. ¹⁷⁶ Nechvátal 1992, 112–141. ¹⁷⁷ Cibulka 1956. ¹⁷⁸ Přehled podává Bláhová 1988a. ¹⁷⁹ MMFHIV, 147–198. ¹⁸⁰ Přehled podává Ludvikovský 1973–1974. ¹⁸¹ Vajs 1929; přehled podává Konzal 1976. ¹⁸² Třeštík 1997. ¹⁸³ Třeštík 1978. ¹⁸⁴ Ke kronice Třeštík 1968. ¹⁸⁵ Přehled podává Bláhová 1988b. ¹⁸⁶ Fiala 1960; Šebánek – Dušková 1956. ¹⁸⁷ Statuta Konráda Oty (CDB II, 222–225, č. 234, 329–232, č. 325, CDB III, 202–205, č. 164) jsou čistě světská. ¹⁸⁸ Hahn 1977; 1978–1979; 2002; 1981–1982; Suchodolski 1973–1974; diskuse ohledně datování: Petráň 1998b; 2003. Přehled českých mincí Cach 1970–1972. ¹⁸⁹ Ibrahim ibn Jakub, 49. „Kinšár“ je tu denár, srov. Štěpková 1957. ¹⁹⁰ Třeštík 2001a. ¹⁹¹ Cach 1970–1972, I, č. 2. ¹⁹² Petráň 1998a. ¹⁹³ Hásková 1974. ¹⁹⁴ Nohejlová–Prátová 1955; Hásková 1975. ¹⁹⁵ Materiál, týkající se umění, k tomuto příspěvku poskytla Zoë Opačić.

Bibliografie

- al-Masúdí, *Rýžoviště zlata a doly drahokamů*, (ed.) I. Hrbek, MMFH III, s. 404–408.
- Angenendt, A. 1973, *Taufe und Politik im frühem Mittelalter*, Frühmittelalterliche Studien 7, s. 143–168.
- Angenendt, A. 1984, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Berlin-New York.
- Annales Bertiniani*, (ed.) G. Waitz, MGH SRG, Hanover 1883.
- Annales Fuldenses*, (ed.) F. Kurze, MGH SRG, Hanover 1891.
- Annales Hildesheimenses*, (ed.) G. Waitz, MGH SRG, Hanover 1878.

- Banaszkiewicz, J. 1982, *Königliche Karrieren von Hirten, Gärtner und Pflüger. Zu einem mittelalterlichen Erzählschema vom Erwerb der Königsherrschaft (die Sagen von Johannes Agnus, Přemysl, Ina, Wamba und Dagobert)*, Saeculum 3–4, s. 265–286.
- Banaszkiewicz, J. 1993, *Slawische Sagen „de origine genus“*. (al-Masudí, Nestor, Kadtubek, Kosmas) – *Dioskurische Matrizen der Überlieferungen*, Mediaevalia Historica Bohemica 3, s. 29–58.
- Benešová, K. (ed.) 2001, *Ten Centuries of Architecture*, díl 1: *Architecture of the Romanesque*, Praha.
- Bernardi Cremifarensis Historiae*, MGH SS XXV, s. 651–678.
- Bláhová, E. 1988, *Staroslověnská literární činnost Sázavského kláštera*, in: K. Reichertová, E. Bláhová, V. Dvořáčková, V. Hubáček, Sázava, in: Reichertová, Bláhová, Dvořáčková, Huňáček 1988, s. 104–151.
- Bláhová, E. 1988a, *Počátky slovanské knižní vzdělanosti, slovanské písmo a spisovný jazyk*, in: Reichertová, Bláhová, Dvořáčková, Huňáček 1988, s. 28–45.
- Boháč, Z. 1979, *Pozemková držba pražského arcibiskupství v době předhusitské*, Historická geografie 18, s. 165–203.
- Boháč, Z. 2001, *Topografický slovník k církevním dějinám předhusitských Čech. Pražský archidiakonát*, Praha.
- Boháčová, I., Špaček, J. 2001, *Raně středověké kostely sv. Václava a sv. Klimenta ve Staré Boleslavi*, Archaeologia Historica 26, s. 259–278.
- Borkovský, I. 1953, *Kostel Panny Marie na Pražském hradě*, Památky archeologické 44, s. 129–200.
- Borkovský, I. 1975, *Svatojiřská basilika a klášter na Pražském hradě*, Praha.
- Breitenbach, A. 1904, *Die Besetzung der Bistümer Prag und Olmütz bis zur Anerkennung des ausschließlichen Wahlrechtes der beiden Domkapitel*, Zeitschrift des deutschen Vereines für Geschichte Mährens und Schlesiens 8, s. 1–46.
- Bruno z Querfurtu, *Vita S. Adalberti*, (ed.) J. Karwasińska, MPH IV/2, Warsawa 1969.
- Büttner, H. 1965, *Erzbischof Willigis von Mainz und das Papsttum bei der Bistumserrichtung in Böhmen und Mähren im 10. Jh.*, Rheinische Vierteljahrsblätter 30, s. 1–22.
- Cach, F., 1970–1972, *Nejstarší české mince*, I., II. Praha.
- Canaparius, *Vita S. Adalberti*, (ed.) J. Karwasińska, MPH IV/2, Warszawa 1962.
- Čarek, J. 1934, *O pečetech českých knížat z rodu Přemyslova*, Praha 1938 (Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy 8.
- Cibulka, J. 1934, *Václavova rotunda sv. Víta*, in: Svatováclavský sborník I. Praha, s. 230–685.
- Cibulka, J. 1956, *Επιούσιος – nasoštyni – quotidianus – vezdejší*, Slavia 25, s. 406–415.
- Cibulka, J. 1965, *Der Zeitpunkt der Ankunft der Brüder Konstantin-Cyrellus und Methodius in Mähren*, Byzantinoslavica 26, s. 318–364.
- Clifton-Everest, J. M. 1996, *Slavisches Schrifttum im 10. und 11. Jahrhundert in Böhmen*, Bohemia 37, s. 257–270.
- Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, (ed.) G. Friedrich, díl 1: 805–1197, Praha 1904–1907; díl 2: 1198–1230, Praha 1912.

- Concilium Maguntinum a. 852*, MGH Capitularia regum Francorum II, Hannover 1890, s. 184–190.
- Cosmae Pragenses Chronica Boemorum*, (ed.) B. Bretholz, MGH SRG II, Berlin 1923.
- Crescente fide (Bavarian recension)*, (ed.) J. Emler, FRB I, s. 183–190.
- Daim, F. 1996, *Archäologie und Ethnizität. Awaren, Karantanen, Mährer im 8. Jahrhundert*, Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 7, s. 479–497.
- Das Register Gregors VII*, (ed.) E. Caspar, MGH Epistolae selectae II, Hannover 1955.
- Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*, (ed.) F. Losek, MGH, Studien und Texte, XV, Hanover 1997.
- Dittrich, Z. R. 1962, *Christianity in Great Moravia*, Groningen.
- Dujčev I., Kirmasova A., Paunova, A. 1983, *Kirilometodievska bibliografija 1940–1980*, Sofia.
- Dvornik, F. 1970, *Byzantine Mission Among the Slavs*, New Brunswick-New Jersey.
- Fiala, Z. 1960, *K otázce funkce našich listin do konce 12. století*, Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university C 7, s. 5–34.
- Fiala, Z. 1962, *Dva kritické příspěvky ke starým dějinám českým*, Sborník historický 9, s. 5–65.
- Fiala, Z. 1967, *Die Organisation der Kirche in Přemyslidenstaat des 10. – 13. Jahrhunderts*, in: Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit, (edd.) F. Graus, H. Ludat, Wiesbaden 1967, s. 133–143.
- Fontes rerum Bohemicarum*, (ed.) J. Emler, díl 1, Praha 1873; díl 2, Praha 1874.
- Fritze, W. H. 1982, *Corona regni Bohemiae. Die Entstehung des böhmischen Königtums im 12. Jahrhundert im Widerspiel von Kaiser, Fürst und Adel*, in: W. H. Fritze, Frühzeit zwischen Ostsee und Donau. Ausgewählte Beiträge zum geschichtlichen Werden im östlichen Mitteleuropa vom 6. bis zum 13. Jahrhundert, (edd.) L. Kuchenbuch, W. Schich, Berlin (Germania Slavica, 3), s. 209–296.
- Frolík, J. (ed.) 2000, *Nejstarší sakrální architektura Pražského hradu*, Praha.
- Frolík, J. 2000, *Pražský hrad v raném středověku*, in: Přemyslovský stát kolem roku 1000, Na paměť knížete Boleslava II., (edd.) L. Polanský, J. Sláma, D. Třeščík, Praha, s. 101–120.
- Fuit in provincia Bohemorum (Vita S. Ludmily)*, (ed.) V. Chaloupecký, in: Prameny X. století legendy Kristiánovy o svatém Václavu a svaté Ludmile (Svatováclavský sborník II/2), Praha 1939, s. 459–475.
- Galuška, L., Poláček, L. 2006, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, in: České země v raném středověku, Praha, s. 92–153.
- Gasparini, E. 1962, *L'orizzonte culturale del „mir“*, Ricerche slavistiche 10, s. 3–21.
- Geographus Bavarus, *Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii*, (ed.) L. E. Havlik, MMFH III, s. 285–291.
- Gieysztor, A. 1994, *Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, in: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, (ed.) J. Peterson, Sigmaringen (Vorträge und Forschungen XLII), s. 324–341.

- Graus, F. 1969, *Böhmen zwischen Bayern und Sachsen. Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts*, *Historica* 17, s. 5-42.
- Graus, F. 1980, *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen*, in: *Europa Slavica-Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat*, Berlin, s. 205-231.
- Gumpold, *Vita Venceslai*, FRB I, s. 146-166.
- Hahn, W. 1977, *Herzog Heinrich II. von Bayern und die Anfänge der böhmischen Münzprägung*, *Wiadomości Numizmatyczne* 21, s. 162-167.
- Hahn, W. 1978/1979, *Blagota coniunx und Emma Regina – einige Randbemerkun zu den ältesten böhmischen Herzogsmünzen*, *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 28/29, s. 65-80.
- Hahn, W. 1981-1982, *Die administrativen Grundlagen der Typenvariation in der älteren bayerischen Münzprägung und ihre Signifikanz für die Datierung der ersten böhmischen Herzogsmünzen*, *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 31-32, s. 103-115.
- Hahn, W. 2002, *Die älteste böhmische Münzprägung Boleslaus II. – eine Materialzusammensetzung*, in: *Moneta Medievalis. Studia numizmatyczne i historyczne ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Suchodolskiemu w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa, s. 379-392.
- Hásková, J. 1974, *K státní ideologii raně feudálních Čech*, *Numismatické listy* 29, s. 71-77.
- Hásková, J. 1975, *Česká mince doby románské*, Cheb.
- Hauptová, Z. 1998, *Církevněslouanské písemnictví v přemyslovských Čechách*, in: *Jazyk a literatura v historické perspektivě*, Ústí nad Labem, s. 5-42.
- Havlík, L. E. 1965, *The Relationship between the Great Moravian Empire and the Papal Court in the Years 880-885 A. D.*, *Byzantinoslavica* 26, s. 100-122.
- Havlík, L. E. 1969, *Der päpstliche Schutz und die slawischen Völker. Zur Problematik der den Herrschern in den Ländern Südost- und Osteuropa gewährten päpstlichen patronatus-protectio*, *Annales Instituti Slavici* II/1, s. 10-32.
- Hilsch, P. 1972, *Der Bischof von Prag und das Reich in sächsischer Zeit*, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 28, s. 1-41.
- Historia episcoporum Pataviensium et ducum Bavarie*, MGH SS XXV, s. 617-619.
- Hledíková, Z. 1972, *Pražská metropolitní kapitula, její samospráva a postavení do doby husitské*, *Sborník historický* 19, s. 5-48.
- Hledíková, Z. 1997, *Das Studium von mittelalterlichen kirchlichen Korporationen in Böhmen und Mähren*, *Quaestiones Mediaevi Novae* 2, s. 61-69.
- Holtzmann, R. 1918, *Die Urkunde Heinrichs IV. für Prag vom Jahre 1086*, *Archiv für Urkundenforschung* 6, s. 177-193.
- Horák, J. V., Mucha L., (edd.) 1976, *Regni Bohemiae mappa historica*, Praha (přetisk vydání F. Palacký, J. Kalousek, *Historická mapa Čech rozdělených na archidiaconáty a děkanáty 14. století*, Praha 1874).
- Hrubý, F. 1916, *Církevní zřízení v Čechách a na Moravě od X. do konce XII. století a jeho poměr ke státu*, *Český časopis historický* 22, s. 17-53, 257-287, 385-421.

- Hrubý, F. 1917, *Církevní zřízení v Čechách a na Moravě od X. do konce XII. století a jeho poměr ke státu*, Český časopis historický 23, s. 38–73.
- Huber, A. K. 1973, *Das Verhältnis der Bischöfe von Prag und Olmütz zueinander*, Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 3, s. 58–75.
- Huber, A. K. 1973, *Die Metropole Mainz und die böhmischen Länder*, Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 3, s. 24–57.
- Charouz, Z. 1987, *Několik poznámek k významu slov Morava, moravský v pramenech 9.–13. století*, Slavia 56, s. 71–74.
- Christian, Vita et passio S. Wenceslai et S. Ludmilae, ave eius. Kristiánova legenda – Legenda Christiani*, (ed.) J. Ludvíkovský, Praha 1978.
- Chronicon imperatorum et pontificum bavaricum*, MGH SS XXIV, s. 220–225.
- Ibrahim ibn Jakub, *Relacja Ibrahima ibn Ja'kuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekriego*, (ed.) T. Kowalski, MPH NS I, Kraków 1946.
- Jan VIII., *Industriae tuae*, CDB I, s. 18–21, č. 24.
- Kadlec, J. 1968, *Svatý Prokop*, Roma.
- Kalhous, D. 2004, *Zahradné počátky pražského biskupství*, in: Evropa a Čechy na konci středověku, (ed.) E. Doležalová, Praha s. 195–208.
- Kanovník vyšehradský, (ed.) J. Emler, FRB II, s. 201–237.
- Kejř, J. 1994, *Böhmen zur Zeit Friedrich Barbarossa*, in: Kaiser Friedrich Barbarossa. Landesausbau Aspekte seiner Politik Wirkung, (edd.) E. Engel, B. Töpfer, Weimar, s. 101–113.
- Klanica, Z. 1985, *Mikulčice-Klástersko*, Památky Archeologické 86, s. 474–539.
- Klanica, Z. 1986, *Religion und Kult, ihr Reflex in archäologischen Quellen*, in: Grossmähren und die Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit, (edd.) J. Poulik, B. Chropový, Praha, s. 120–158.
- Klanica, Z. 1987, *Padenie avarskej deržavy v Podunavje*, in: Etnosocial'naja i političeskaja struktura rannefeodal'nych slavjanskich gosudarstv i narodnostej, (ed.) G. G. Litavrin, Moskva, s. 74–82.
- Konzal, V. 1976, *Staroslověnské legendy českého původu*, Praha.
- Konzal, V. 1998, *Církevněslovanská literatura – slepá ulička na prahu české kultury?*, in: Speculum mediae aevi. Zrcadlo středověku. Praha, s. 150–158.
- Kostílková, M. 2000, *Gumpold von Mantua. Vita des heiligen Wenzel*, in: Wiczorek, Hinz 2000, díl 1, s. 280–281.
- Kouřil, P. 1994, *Slovanské osídlení českého Slezska*, Brno-Český Těšín, 71–167.
- Kouřil, P. 2003, *Starí Maďarí a Morava z pohledu archeologie*, in: Dějiny ve věku nejistot, Praha, s. 110–146.
- Krumphanzlová, Z. 1961, *K otázce vampyrismu na slovanských pohřebištích*, Památky Archeologické 52, s. 544–549.
- Krumphanzlová, Z. 1966, *Der Ritus der slawischen Skelettfriedhöfe der mittleren und jüngeren Burgwallzeit in Böhmen*, Památky Archeologické 57, s. 277–327.

- Krumphanzlová, Z. 1990, Svědectví náboženského synkretismu na pohřebištích doby hradištní v Čechách, *Archeologické rozhledy* 42, s. 362-368.
- Krumphanzlová, Z. 1997, *Kulturní místo na pohřebišti v Lahovicích*, in: *Život v archeologii středověku*, Praha, s. 394-401
- Krzemieńska, B. 1987, *Die Rotunde in Znojmo und die Stellung Mährens in böhmischen Přemyslidenstaat*, *Historica* 27, s. 5-59
- Krzemieńska, B. 1999, *Břetislav I. Čechy a střední Evropa v první polovině XI. století*. Praha.
- Labuda, G. 1994, *Czeskie chrześcijaństwo na Śląsku i w Małopolsce w X i XI wieku*, in: *Chrystianizacja Polski południowej*, Kraków, s. 94-96.
- Lalik, T. 1977, *Targ*, in: *Slownik Starożytności Słowiańskich* 6, s. 25
- Letopis Jarlocha, opata kláštera mileuského*, (ed.) J. Emler, FRB II, s. 461-516.
- Letopis Vincentia, kanovníka pražského*, (ed.) J. Emler, FRB II, s. 407-460.
- Ludvíkovský, J. 1973/1974, *Latinské legendy českého středověku*, *Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university* E 18/19, s. 267-287.
- Lutovský, M. 1994, *Kolínský knížecí hrob: ad fontes*, *Sborník Národního muzea v Praze, řada A - Historie* 48, s. 37-76.
- Lutovský, M. 1997, *Brandbestattungsritus im frühmittelalterlichen Böhmen: drei Überlegungen*, in: *Život v archeologii středověku*, (edd.) J. Kubkova, J. Klápště, M. Ježek, P. Meduna, Praha, s. 433-438.
- Lutovský, M. 1999, *Frühmittelalterliche Hügelgraber in Südböhmen*, *Archaeologische Arbeitsgemeinschaft Ostbayern/West- und Südböhmen* 8, *Treffen, Rahden/Westf.*, s. 173-182.
- Lutovský, M. 2001, *Encyklopedie slovanské archeologie v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Praha.
- Lutovský, M., Tomková, K. 1993, *K problematice nejmladších raně středověkých mohyl v Čechách - pohřebišť u Hlohoviček*, *Mediaevalia Archaeologica Bohemica, Památky Archeologické - Supplementum* 2, s. 86-106.
- Macháček, J. 2000, *Die heiligen Bezirke in Pohansko bei Břeclav - ein Beitrag zur Kenntniss des Heidentums und des Christentums der mitteleuropäischen Slawen im frühen Mittelalter*, in: *Wieczorek, Hinz* 2000, díl 1, s. 405-406.
- Magnae Moraviae Fontes Historici*, (ed.) L. E. Havlík, díly I-V, Praha-Brno 1966-1977.
- Mareš, F. V. 2000, *Slovanská liturgie sv. Petra*, in: F. V. Mareš, *Cyrilometodějská tradice a slavistika*, Praha, s. 166-187.
- Marsina, R. 1972, *La lutte pour la liturgie slave en Grande Moravie*, *Studia historica Slovaca* 6, s. 47-68.
- Marsina, R. 1985, *Metodov boj*, Bratislava.
- Matzke, J. 1969, *Das Bistum Olmütz im Hochmittelalter von Heinrich Ždík bis Bruno von Schaumburg. 1126-1281*, Königstein-Taunus.
- Medek, V. 1971, *Osudy moravské církve do konce 14. století, I. díl dějin olomoucké arcidiecéze*, Praha.
- Merhautová A., Třeštítk D. 1984, *Románské umění v Čechách a na Moravě*, Praha.
- Merhautová A., Třeštítk D., 1983, *Spezifische Züge der böhmischen Kunst im 12. Jahrhundert*, in:

- Architektur des Mittelalters. Funktion und Gestalt, (edd.) F. Möbius, E. Schubert, Weimar, s. 105–140.
- Merhautová, A. (ed.) 1994, *Katedrála sv. Víta v Praze*, Praha.
- Merhautová, A. 1971, *Raně středověká architektura v Čechách*, Praha.
- Merhautová, A. 1992, *Der St. Wenzelshelm*, Umění 30, s. 169–179.
- Merhautová, A., Sommer, P. 2000, *Christliche Architektur und Kunst im böhmischen Staat um das Jahr 1000*, in: Europas Mitte um 1000, Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie, díl 1, Stuttgart, s. 411–417.
- Merhautová, A., Spunar, P. 2006, *Kodex vyšehradský*, Praha.
- Merhautová-Livorová, A. 1972, *Bazilika sv. Jiří na Pražském hradě*, Praha.
- Merhautová-Livorová, A. 1983, *Ikografie znojemského přemyslovského cyklu*, Umění 31, 18–27.
- Měřinský, Z. 1986, *Morava v 10. století ve světle archeologických nálezů*, Památky archeologické 77, s. 18–80.
- Měřinský, Z. 2002, *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu*, díl 1, Praha.
- Milde, W. 1972, *Mittelalterliche Handschriften der Herzog-August-Bibliothek*, Sonderband I, Frankfurt am Main.
- Možajeva, J. 1980, *Bibliografija po kirilo-mefodievskoj problematike 1945–1974 gg.*, Moskva.
- Nechvátal, B. 1992, *Vyšehrad a archeologie*, in: Královský Vyšehrad. Sborník příspěvků k 900. výročí úmrtí prvního českého krále Vratislava II. (1061–1092), (ed.) B. Nechvátal, Praha, s. 112–141.
- Nejstarší česká rýmovaná kronika t. ř. Dalimila*, (edd.) B. Havránek, J. Daňhelka, Praha 1957.
- Němec I., 1992, *Nejstarší české názvy kostela*, Slavia 61, s. 61–65.
- Niederle, L. 1924 *Život starých Slovanů. Víra a náboženství*, Praha (Slovanské starožitnosti, II.1).
- Nohejlová-Prátová, E. 1955 *Krásy české mince*, Praha.
- Novotný, V. 1912a, *Vratislav II. a slovanská liturgie*, Časopis pro moderní filologii 2, s. 289–390.
- Novotný, V. 1916, *České dějiny*, díl I/3, Praha.
- Nový, R. 1972, *Přemyslovský stát 11. a 12. století*, Praha 1972.
- Nový, R. 1976, *K počátkům feudální monarchie v Čechách I. (Sigillum commune regni)*, Časopis Národního muzea 145, s. 144–164.
- Othloni Vita s. Wolfkangi*, (ed.) G. Waitz, MGH SS IV, s. 377–428.
- Pavlíková, M., 1951, *O oltářních autentikách biskupa Daniela I.*, Věstník Královské české společnosti nauk.
- Petráň, Z. 1998, *První české mince*, Praha.
- Petráň, Z. 1998a, *Mince biskupa Vojtěcha*, in: Svatý Vojtěch: Čechové a Evropa, (edd.) D. Třeštík, J. Žemlička, Praha, s. 55–78.
- Petráň, Z. 2003, *Jaké mince vlastně viděl na pražském trhu Ibrahím ibn Jákúb? Několik poznámek*

- k počátkům českého mincovnictví*, in: Dějiny ve věku nejistot, (edd.) J. Klápště, E. Plešková, J. Žemlička, Praha, s. 209–219.
- Pleszczyński, A. 2002, *Vyšehrad. Rezidence českých panovníků. Studie o rezidenci panovníka raného středověku na příkladu českého Vyšehradu*, Praha.
- Pohl, W. 1994, *Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung. Eine Zwischenbilanz*, in: Ethnogenese und Überlieferung, (edd.) K. Brunner, B. Merta, Wien-München, s. 9–26.
- Profantová, N. 1997, *Blatnicko-mikulčický horizont v Čechách. Současný stav a problémy*, in: Šlask i Czechy a kultura Wielkomorawska, (ed.) K. Wachowski, Wrocław, s. 85–94.
- Profantová, N., Profant, M. 2000, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha.
- Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem factae*, (edd.) I. Hlaváček, Z. Hledíková, Praha 1973.
- První staroslověnská legenda o sv. Václavu*, (ed.) J. Vajs, Sborník staroslověnských památek o sv. Václavu a sv. Lidmile, Praha 1929, s. 29–43.
- Radoměřský P., Ryneš, V. 1958, *Společná úcta sv. Václava a sv. Vojtěcha, zvláště na českých mincích a její historický význam*, Numismatické listy 13, s. 35–48.
- Ratkoš, P. 1974, *Die slawische liturgische Sprache im Lichte der päpstlichen Politik in den Jahren 869–880*, Studia Historica Slovaca 7, s. 185–204.
- Reichertová, K., Bláhová, E., Dvořáčková, V., Huňáček V. (edd.) 1988, *Sázava*, Praha.
- Schmid, H. F. 1938, *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischem Boden und ihre Entwicklung während des Mittelalters*, Weimar.
- Schmidt, R. 1978, *Die Einsetzung der böhmischen Herzöge auf den Thron in Prag*, in: Nationes, díl 1: Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter, (edd.) H. Beumann, W. Schröder, Sigmaringen, s. 439–463.
- Schramm, P. E. 1968, *Böhmen und das Regnum: Die Verleihungen der Königswürde an die Herzöge von Böhmen (1085/86, 1158, 1198/1203)*, in: Adel und Kirche. G. Tellenbach zum 65. Geburtstag, (edd.) J. Fleckenstein, K. Schmid, Freiburg-Basel-Wien, s. 346–364.
- Sklenář, K., Sláma J., 1976, *Nález slovanských kostrových hrobů v bývalé Královské zahradě Pražského hradu v roce 1837*, Archeologické rozhledy 28, s. 659–665.
- Sláma J. 1995, *Slavníkovci – významná či okrajová záležitost českých dějin 10. století?* Archeologické rozhledy 47, s. 182–224.
- Sláma, J. 1987, *K počátkům hradské organizace v Čechách*, in: Typologie raně feudálních slovanských států, Praha, s. 175–190.
- Sláma, J. 1988a, *Příspěvek ke kulturním dějinám raně středověkých Čech*, Sborník Kruhu přátel Muzea hlavního města Prahy 1, s. 65–75.
- Sláma, J. 1988b, *Střední Čechy v raném středověku III: Archeologie o počátcích přemyslovského státu*, Praha.
- Sláma, J., 1977, *Svatojirské kostely na raně středověkých hradistiších v Čechách*, Archeologické rozhledy 29, s. 269–280.
- Smetánka, Z., Hrdlička L., Bajerová M. 1973, *Výzkum slovanského pohřebiště za Jízárnou na Pražském hradě*, Archeologické rozhledy 25, 265–270.

- Smetánka, Z., Hrdlička L., Bajerová M. 1974, *Výzkum slovanského pohřebiště za Jízdárnou Pražského hradu v roce 1973*, Archeologické rozhledy 26, s. 86–405, 433–438.
- Sommer, P. 1991, *První dvě století benediktinských klášterů v Čechách*, Studia Mediaevalia Pragensia 2, s. 75–100.
- Sommer, P. 1994, *Early Mediaeval Monasteries in Bohemia*, in: 25 Years of Archaeological Research in Bohemia, Památky Archeologické – Supplémentum 1, Praha, s. 206–211.
- Sommer, P. 1996, *Zum Stand der monastischen Archäologie in Böhmen*, Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich 12, s. 169–177.
- Sommer, P. 2000, *Die Christianisierung Böhmens aufgrund archäologischer, kunsthistorischer und schriftlicher Quellen*, in: Europas Mitte um 1000, Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie, díl 1, Stuttgart, s. 401–405.
- Sommer, P. 2001, *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*, Praha.
- Sommer, P. 2007, *Svatý Prokop. Z počátků českého státu a církve*, Praha.
- Suchodolski, S. 1973–1974, *Zur Frage der Anfänge der böhmischen Münzprägung*, Numismatický sborník 13, s. 75–84.
- Šebánek, J., Dušková, S. 1956, *Česká listina doby přemyslovské*. Sborník archivních prací 6/1, s. 136–211, 6/2, s. 99–160.
- Šolle, M. 1966, *Stará Kourim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách*, Praha.
- Špaček, J., Boháčová, I. 2000, *Výsledky záchranného archeologického výzkumu v okolí baziliky sv. Václava ve Staré Boleslavi*, Archaeologia historica 25, s. 307–322.
- Štěpánová, J. 1957, *Das Wort Kinsár im Reisebericht des Ibrahim b. Jakub*. Archiv orientální 25, s. 38–56
- Thomson, F. J. 1992, *SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilingualism*, *Annalecta Bollandiana* 110, s. 67–122.
- Tkadlčík, V. 1969, *Datum příchodu slovanských apoštolů na Moravu*, Slavia 38, s. 542–551.
- Třeštítk, D. 1968, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepiscetví a politického myšlení*, Praha, s. 166–230.
- Třeštítk, D. 1971, *K sociální struktuře přemyslovských Čech. Kosmas o knížecím vlastnictví půdy a lidí*, Československý časopis historický 19, s. 537–567.
- Třeštítk, D. 1978, *Die ältesten Prager Annalen*, Studia Zródloznawcze 23, s. 1–37.
- Třeštítk, D. 1986, *Bořivoj und Svatopluk. Die Entstehung des böhmischen Staates und Grossmähren*, in: Grossmähren und die Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit, (edd.) J. Poulík, B. Chropový, Praha, s. 311–344.
- Třeštítk, D. 1988, *Mír a dobrý rok. Státní ideologie raného přemyslovského státu mezi křesťanstvím a „pohanstvím“*, Folia Historica Bohemica 12, s. 23–41.
- Třeštítk, D. 1991, *Kdy zanikla Velká Morava?* Studia Mediaevalia Pragensia 2, s. 7–27.
- Třeštítk, D. 1995, *The Baptism of the Czech Princes in 845 and the Christianization of the Slavs*, Historica 2, s. 7–59.

- Třeštítk, D. 1997, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha.
- Třeštítk, D. 1998a, *Großmähren, Pasau und die Ungarn um das Jahr 900*, *Byzantinoslavica* 59, s. 137–160.
- Třeštítk, D. 1998b, *Svatý Vojtěch a formování střední Evropy*, in: Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa, (edd.) D. Třeštítk, J. Žemlička, Praha, s. 81–108.
- Třeštítk, D. 1999, *Přemyslovec Kristián*, *Archeologické rozhledy* 51, s. 602–613.
- Třeštítk, D. 2000a, *Der Mönch Chritian, Bruder Boleslavs II.*, in: Wiczorek, Hinz 2000, díl 1, s. 424–425.
- Třeštítk, D. 2000b, *Die Gründung des Prager und des mährischen Bistums*, in: Wiczorek, Hinz 2000, díl 1, s. 407–410.
- Třeštítk, D. 2000c, *Von Svatopluk zu Boleslaw Chrobry: Die Entstehung Mitteleuropas aus der Kraft des Tatsächlichen und aus einer Idee*, in: *The Neighbours of Poland in the 10th Century*, (ed.) P. Urbańczyk, Warszawa, s. 111–145.
- Třeštítk, D. 2001a, *„Eine große Stadt der Slawen namens Prag“*. *Staaten und Sklaven in Mitteleuropa im 10. Jahrhundert*, in: Boleslav II. Der tschechische Staat um das Jahr 1000, (ed.) P. Sommer, Praha (*Colloquia medievalia Pragensia* 2), s. 93–138.
- Třeštítk, D. 2001b, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 781–871*, Praha.
- Třeštítk, D. 2003a, *Moravský biskup roku 976*, in: *Ad vitam et honorem prof. Jaroslao Mezník*, Brno 2003, s. 211–220.
- Třeštítk, D. 2003b, *Mýty kmene Čechů. Tři studie ke „starým pověstem českým“*, Praha.
- Třeštítk, D. 2004, *K založení pražského biskupství v letech 968–976: pražská a řezenská tradice*, in: *Vlast a rodný kraj v díle historika*, (ed.) J. Pánek, Praha, s. 179–196.
- Třeštítk, D. 2005, *Slawische Liturgie und Schrifttum im Böhmen des 10. Jahrhunderts. Vorstellungen und Wirklichkeit*, in: *Der heilige Prokop*, Praha, s. 205–236.
- Třeštítk, D., Krzemieńska, B. 1979, *Wirtschaftliche Grundlagen des frühmittelalterlichen Staates in Mitteleuropa (Böhmen, Polen, Ungarn im 10.–11. Jahrhundert)*, *Acta Poloniae Historica* 40, s. 5–31.
- Třeštítk, D., Žemlička J. (edd.) 1998, *Svatý Vojtěch: Čechové a Evropa*, Praha.
- Turek, R. 1981, *Libice nad Cidlinou. Monumentální stavby vnitřního hradiska*, Praha.
- Vajs, J. (Ed.) 1929, *Sborník staroslověnských památek o sv. Václavu a sv. Lidmile*, Praha.
- Vančecěk, V. 1933–1939, *Základy právního postavení klášterů a klášterního velkostatku ve starém českém státě (12.–15. stol.)*, Praha.
- Vavřínek, V. 1978, *The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy*, in: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jahrhundert*, (ed.) V. Vavřínek, Praha, s. 255–281.
- Vavřínek, V. 1986, *Die historische Bedeutung der byzantinischen Mission in Grossmähren*, in: *Grossmähren und die Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit*, (edd.) J. Poulík, B. Chropový, Praha, s. 245–279.
- Vavřínek, V. 2000, *Mission in Mähren – zwischen dem lateinischen Westen und Byzanz*, in: Wiczorek, Hinz 2000, díl 1, s. 304–310.

- Wachowski, K. 1992, *Kultura karoliňská i Słowiańszczyzna Zachodnia*, Wrocław.
- Warnke, Ch. 1980, *Ursachen und Voraussetzungen der Schenkung Polens an den heiligen Petrus*, in: Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift f. H. Ludat z. 70. Geburtstag, (edd.) K.-D. Grothusen, K. Zernack, Berlin, s. 127–177.
- Widukind, *Res gestae Saxonicae*, (edd.) P. Hirsch, H. F. Lohmann, MGH SRG, Hannover 1935.
- Wicczorek, A., Hinz H.-M. (edd.) 2000, *Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie*, Stuttgart.
- Wolverton, L. 1998, *From Duke to King: Transforming the Iconography of Rulership in the Medieval Czech Lands*, *Majestas* 6, s. 51–77.
- Wolverton, L. 2001, *Hastening Toward Prague. Power and Society in the Medieval Czech Lands*, Philadelphia.
- Zemek, M. 1988–1999, *Das Olmützer Domkapitel. Seine Entstehung und Entwicklung bis 1600*, Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 9, s. 66–86; 10, s. 58–88.
- Žemlička, J. 1990, *Přemysl Otakar I. Panovník, stát a česká společnost na prahu vrcholného feudalismu*, Praha.
- Žemlička, J. 1991, „Politický kalendář“ přemyslovských Čech, *Český časopis historický* 89, s. 31–47.
- Žemlička, J. 1992, „Moravané“ v časném středověku, *Český časopis historický* 90, s. 17–32.
- Žemlička, J. 1993a, „Omnes Bohemi“: Od svatováclavské čeledi ke středověké šlechtě, *Medievalia Historica Bohemica* 3, s. 111–133.
- Žemlička, J. 1993b, *Tē ducem, te iudicem, te rectorem. Sněmovní shromáždění v časné středověkých Čechách – kontinuita či diskontinuita?*, *Český časopis historický* 91, s. 369–384.
- Žemlička, J. 1997, *Čechy v době knížecí (1034–1198)*, Praha.
- Žemlička, J. 2001, „Decimae trium provinciarum“ pro klášter v Břevnově (*Khmotnému zajištění nejstarších klášterních fundací v Čechách*), in: Ludzie, Kościół, Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej, Warszawa, s. 125–133.
- Žemlička, J. 2002, *Počátky Čech královských 1198–1253. Proměna státu a společnosti*, Praha.
- Žemlička, J. 2003a, *České 13. století: „privatizace státu“*, *Český časopis historický* 101, s. 509–541.
- Žemlička, J. 2003b, *Němci, německé právo a transformační změny 13. století*, *Archaeologia historica* 28, s. 33–46.
- Žitije Konstantina*, (ed.) R. Večerka, MMFH II, s. 57–115.
- Žitije Mefodija*, (ed.) R. Večerka, MMFH II, s. 134–163.

VII. POLSKO

Przemysław Urbańczyk, Stanisław Rosik

1. PŘED KŘESŤANSTVÍM: NÁBOŽENSTVÍ A MOC

Polský raný stát se v narativních záznamech objevuje v sedmém desetiletí 10. století za vlády knížete Měška I. (před rokem 965–992), který vstoupil na středoevropskou geopolitickou scénu v roce 966 svým rozhodnutím přijmout křesťanství. Jména „Poláci“ (*Polani, Poleni, Poloni*) a „Polsko“ (*terra Polanorum, Polenia, Polonia*) se v písemných pramenech objevují přibližně deset let po jeho smrti.¹ Pro 10. století je proto lépe užívat pojmu „piastovský stát“ než „Polsko“, ačkoli i tento vžitý pojem je pouze záležitostí zvyku, neboť první zmínka o zakladateli dynastie Piastovi pochází až z druhé dekády 12. století.

Nejstarší zmínku o Měškově státu nacházíme ve zprávě židovského kupce Ibrahima ibn Jakuba z Tortosy, který v roce 965 podnikl cestu ze Španělska do Magdeburku a Prahy, během níž sbíral informace. Měška nazval „králem severu“ a tvrdil, že jeho stát byl největší na území Slovanů. Ibrahim se zaměřil na Měškovu vojenskou moc a na přírodní bohatství jeho země. Kolem roku 973 nazval Widukind z Corvey Měška *rex Misica/Misaca*.² Později však Dětmar a Gallus Anonymus považují Měška pouze za knížete (*dux*). Je zřejmé, že pro Widukinda znamenal titul „král“ suverénního vládce zvoleného jeho vlastním lidem podle starých místních tradic. Půl století po Widukindovi již Dětmar jasně rozlišuje mezi „knížaty“ a pomazanými „králi“, jejichž korunovací potvrdili císař a papež.³

Základem Widukindovy interpretace byla slovanská realita podle *saxonica interpretatio*: použitím titulu *rex* naznačuje, že Měšek měl moc nad všemi zdejšími národy. Důležitá je proto otázka, jak polský stát vznikl: Vyvinul se evolucí ze starších institucí, nebo se objevil v rozporu s dřívějšími mocenskými strukturami? V současnosti se větší oblibě těší druhá z těchto hypotéz. Někteří autoři dokonce zpochybňují existenci „Polanie“, jejíž území bylo dříve považováno za kolébkou Polska.⁴ Takováto interpretace nabízí vysvětlení nepřítomnosti tohoto údajného před-polského „kmene“ v soudobých písemných pramenech, které bylo předtím obtížné.⁵

Počátky hlavních středisek piastovské domény ve Velkopolsku, například Hedč (Giecz), Hnězdno, Lednický ostrov (Ostrów Lednicki) a Poznaň, se datují do poloviny 10. století, tedy do doby panování prvního historického vladaře, Měška I. Nedávné archeologické výzkumy a přehodnocení dřívějších studií však ukázaly, že kořeny Hedče a Lednického ostrova sahají až do 9. století.⁶ To může naznačovat kontinuitu procesu budování politické dominance Piastovců, který začal v jejich domovině již před Měškem a odkud dynastie vytrvale rozšiřovala svou moc nad stále větším územím. Na převratné změny způsobené centralizující mocí může ukazovat diskontinuita mnoha místních mocenských center ve Velkopolsku, kde byla během piastovské expanze v 10. století zničena téměř všechna hradiště z hlíny a dřeva.⁷ Nejstarší a široce diskutovaná zpráva o monarchické struktuře je obsažena v legendách o sv. Metodějovi, kde se říká, že Moravané někdy koncem 9. století násilně pokřtili „mocného knížete na Wisle“. Tato drobná pramenová zmínka vedla ke vzniku teorií, jejichž cílem bylo rekonstruovat údajný stát Vislanů (*Vislane*), které zmiňuje Geograf Bavorský v polovině 9. století. Ve skutečnosti nedokážeme říci, jakou skutečnou mocí tajemný „kníže na Wisle“ vládl a zda v jihozápadní části Malopolska existovalo již tak záhy nějaké knížectví.

Geografická blízkost Malopolska a Moravy mohla mít za následek brzký vývoj místních mocenských center.⁸ Tuto hypotézu podporuje i skutečnost, že místní vládcí budovali již na konci 8. století hradiště.⁹ Fakt, že po následné expanzi piastovského státu do Malopolska nedošlo ke zničení těchto lokálních politicko-vojenských středisek ve formě hradišť, může naznačovat, že připojení této oblasti mělo spíše formu spojenectví než dobytí. To může být i příčinou, proč byla tato část piastovského státu nazvána „Malopolsko“. Její důležitost dále potvrzuje to, že se Krakov při obnově polského státu po krizi ve 30. letech 11. století stal královským sídlem. Na začátku 12. století vyjmenoval Gallus Anonymus v jižním Polsku tři *sedes regni principales*: Krakov, Vratislav a Sandoměř.¹⁰ V některých z těchto středisek se postupně vyvinula vlastní tradice spojená s údajným eponymickým zakladatelem: *Krak* v Krakově a *Sudomir* v Sandoměři.

Nejstarší tradice polských *origines* je však spojena s Hnězdnem a Velkopolskem. Sem Gallus Anonymus umístil Měškovy předchůdce: Popiela, Piasta (syna Chościskova), Siemowita, Lestka a Siemomysla. Ve své kronice sepsané ve druhém desetiletí 12. století vypráví příběh prostého rolníka Piasta, který založil dynastii, když převzal politickou moc po předchozím „knížeti“ jménem Popiel.¹¹ Diskuse o hodnověrnosti

tohoto příběhu trvají již téměř dvě stě let. Někteří historici považují seznam pěti předchůdců Měška I. za historický fakt, zatímco jiní přijali jako skutečné osoby pouze Siemowita, Lestka a Siemomysla, avšak Piasta, jeho otce Chościska a Popiela považují za bájně postavy. V první polovině 20. století převládala tendence považovat za vymyšlený celý seznam, protože žádné z uvedených jmen nebylo nezávisle potvrzeno v dřívějších či soudobých pramenech. Podle interpretace založené na strukturální a funkční analýze je příběh literární realizací univerzálního indoevropského schématu bájných počátků, třebaže pravděpodobně založenou na místní tradici.¹²

Ať už byla pravda jakákoli, plnili předchůdci Měška I. v lidové tradici funkci zakladatelů státu a společnosti. Přes jejich pohanství je jako kladné hrdiny přijímali středověcí kronikáři, kteří se snažili legendární prapředky dynastie Piastovců začlenit do příběhu polského *praeparatio evangelica*.¹³ Asi o devadesát let později vnesl mistr Vincent do tohoto příběhu motivy z Bible a z antického Řecka a Říma a rovněž „historičtější“ postavy, a prohloubil tak časovou perspektivu počátků dynastie. Před vládou Popiela vyjmenovává jeho předchůdce jménem Krakus/Grakhus, Wanda, Lestek I., Lestek II. a Lestek III. Tento bájný příběh kombinoval prvky malopolské tradice s Gallovým vyprávěním ve snaze zdůraznit ústřední úlohu Krakova a Malopolska coby kolébky celého Polska.

Mistr Vincent měl na pozdější středověkou tradici o počátcích Polska mnohem větší vliv než Gallus Anonymus. V následných variantách příběhu do něj byly přidávány stále nové motivy, často inspirované geopolitickou situací. Podle Jacka Banaszkwicze ukazuje srovnávací studie slovanských a indoevropských analogií, že příběh mistra Vincenta obsahuje základní prvky mýtů o založení společnosti *cum lege et rege*.¹⁴ Univerzální rámec těchto příběhů zahrnuje symbolické interpretační struktury, v nichž byla knížecí či královská moc spojována se svatou horou či kopcem v bájném středu světa. Tradice vycházející z příběhu mistra Vincenta tak umísťuje rané knížecí mocenské centrum, Krakov, na vrch Wawel. Tato pozoruhodná skála se pro svou strategickou polohu nad řekou Vislou zdá být ideálním místem pro umístění pevnosti strážící přílehlou rovinu. Zdůrazněna byla i mytická důležitost Wawelu.¹⁵ Celé generace historiků přijímaly jako fakt, že Wawel byl jistě sídlem nějaké předpiastovské dynastie či přinejmenším zástupce moravských nebo českých knížat. Důkladná analýza všech dostupných archeologických dokladů však tuto hypotézu zjevně popírá. I přes jednotlivé nálezy starších předmětů¹⁶ neexistují žádné hmotné doklady toho, že by zde bylo před koncem 10. století vybudováno hradiště.¹⁷

Rozvinula se i další tradice, podle níž obsahují velkolepé vyvýšeniny, které jsou v Krakově dodnes viditelné, hroby starší malopolské knížecí dynastie, konkrétně knížete Kraka a kněžny Wandy. Bylo předloženo mnoho možných vysvětlení funkce těchto kopců.¹⁸ Vztyčování mohyl mohlo být důkazem vzniku elit, které používaly tradiční, avšak radikálně zvětšené topografické symboly, aby ukázaly své dominantní postavení. Snad se jednalo o první doklad procesů hierarchizace, které mezi Slovy žijícími na sever od Karpat započaly poté, co Karel Veliký porazil jejich avarské vládce.¹⁹ Zastánci myšlenky, že proces formování státu začal v Malopolsku, považují tyto monumentální vrchy za „známku fungování dynastického rodu spojeného s Krakovem“.²⁰ Během 19. století si i další podobné pamětihodnosti vytrvale nacházely cestu do místních legend a do více či méně vědecké literatury. Skupiny velkých kopců, které jsou považovány za pohřební mohyly, soustředěné v jihovýchodní části Polska, byly považovány za charakteristické pro tento kraj.²¹

Na konci 20. století doznala mapa těchto monumentálních vyvýšenin určitých změn. Ukázalo se, že údajná pohřební mohyla poblíž Sandomeře zvaná Salve Regina je přírodního postglaciálního původu. Přírodní formací je i vrch zvaný Kopiec Tatarski/Przemysla u Přemyšle. V Hnězdně však bylo hradiště na Lechově vrchu (Góra Lecha) vystavěno v 10. století na starší kamenné vyvýšenině obklopené „rituálními“ žárovišti, která jsou interpretována jako prvky regionálního pohanského kultovního centra. Analogicky k posvátné hoře Říp, která označovala symbolický střed Čech, připisuje Zofia Kurnatowska podobnou funkci Lechově vrchu.²² Starobylá symbolická moc tohoto údajného starého pohanského centra měla vysvětlovat, proč získalo Hnězdně takový význam v počátcích piastovského státu, kdy bylo sídlem arcibiskupství a korunovačním místem.

Písemné prameny poskytují o pohanských kultech jen skrovné informace. V raných kronikách se nachází jen nemnoho pohanských motivů. To může buď znamenat, že místní předkřesťanské tradice byly církví rychle a efektivně potlačeny, nebo že je ve velkém rozsahu „filtrovali“ kronikáři z řad kněží. Pokusy o identifikaci jinak neznámých kultovních míst pomocí toponym přinesly spíše zklamání než úspěchy.²³ Nejstarší popis pohanských božstev obsahuje kronika Jana Długosze z 15. století. Ten sestavil předkřesťanský polský panteon patrně tím, že ztotožnil lidové tradice s klasickými bohy, například Jessu (Jeszu) s Jovem či Nyju s Plutem. I později se mnoho autorů snažilo vytvořit předpolský slovanský panteon pomocí *interpretatio Romana*. Tyto pokusy

byly založeny na předpokladu, že předkové Poláků byli jedním národem, jenž měl jednotný systém víry a kultu. Diskuse o tradiční duchovní kultuře Slovanů stále obsahuje argumenty odkazující se na „polskou mytologii“ nebo, častěji, na „náboženství Slovanů“. Ve skutečnosti bychom však, analogicky k situaci v Polabí, která je dobře popsána v písemných pramenech, měli očekávat, že v předkřesťanském období existovalo množství lokálně uctívaných pohanských kultů a věr.²⁴ Pro strukturu všech slovanských věr a rituálů lze ale vybudovat organizační rámec pomocí srovnávacích studií za použití pramenů z různých slovanských území.²⁵ Je rovněž důležité mít na paměti, že existovaly kontakty mezi některými částmi tehdejších polských zemí a neslovanskými kulturami, například ve Skandinávii či Prusku.

Kontroverzní zůstává otázka rozvoje slovanské duchovní a symbolické kultury. Tvzení, že neexistence pozdějších slovanských výrazů pro „boha“ (*bog*) a „bohyni“ (*bogyni*) v protoslovanském slovníku dokazuje, že chyběla i samotná idea takových bytostí,²⁶ je nepřesvědčivé. První popis slovanských věr a kultu, který sepsal v 6. století Prokopios z Kaisarieie, explicitně zmiňuje hlavního boha (της αστραπης δημιουργος) a další božstva (αλλα αττα δαιμονια).²⁷ Tvzení, že došlo k revoluci v systému víry Slovanů ve srovnání s protoslovanským obdobím, je proto neudržitelné. Podle lingvistů neobsahovala nejstarší slovanská slovní zásoba pojmy pro svatyně, sochy či kněží, což naznačuje, že Protoslované takové formy náboženských projevů neznali.²⁸ V tomto ohledu však dosud nebylo vyřčeno poslední slovo, neboť Slované měli určité společné pojmy pro kultovní objekty (*modla, balvan, slup*) a pro uctívaná místa (*contina, kęcina*).²⁹ Některé z těchto pojmů však měly i každodenní význam: *kęcina* například znamenala také „domácnost“. Z neexistence výhradní sakrální terminologie proto nelze vyvozovat neexistenci kultovních objektů a budov mezi ranými Slovaný - nebyly pouze jasně odděleny od každodenního života. „Měli bychom tedy rozlišovat pohanské svatyně ve světě ‚přírody‘ a svatyně ve světě ‚kultury‘. První z nich byly spojeny (ať už skutečně, nebo symbolicky) s oblastí *anaecumene*.“³⁰ Druhé pak byly integrální součástí prostoru ovládaného lidmi. Tam se nacházely svatyně ve formě budov, zatímco ve světě přírody existovaly posvátné háje, prameny, hory a kameny, tedy místa, kde byl kult soustředěn kolem určitých přírodních prvků. Taková místa lze jen stěží vysledovat archeologickým výzkumem, známe však paralely z oblasti Polabí.

Tváří v tvář těmto problémům se pozornost historiků i archeologů dlouho zaměřovala na několik hor, jež se pyšní komplikovaným systémem ochranných valů vystavěných z kamene nasucho, které jsou pro

Polsko velmi netypické.³¹ Nejznámější z nich je hora Ślęza (německy Zobtenberg), která zaujímá významné místo ve slezské krajině. Dětmar uvádí, že v pohanských časech *cum execranda gentilitas ibi* [ve Slezsku] *veneraretur*, přičemž uctívána byla přímo hora Ślęza, a to pro své vlastnosti a velikost.³² Ślęza se proto zdála být symbolickým středem *pagus Silensis* (území rodu Slezanů-Silensi), který od ní před dávným časem přejal své jméno. Dětmarovo vyprávění sloužilo za základ hypotézy, týkající se údajné slovanské svatyně na vrcholku hory Ślęza,³³ přestože kronikář sám o ní nic neuvádí. Definitivní odpověď neposkytl ani archeologický průzkum,³⁴ protože celý vrchol hory byl několikrát zarovnan a došlo k pomíchání všech nálezů (pocházejících od pozdní doby bronzové až po středověk).³⁵ Rozhodným způsobem nebyla dosud určena ani chronologie slavných kamenných soch známých pod názvy „Medvěd“, „sv. Petr/Dívka s rybou“ a „Houba“. O těch se někdy uvádí, že jsou keltského původu. Naděje na identifikaci kultovního místa podpořil v roce 1993 nález maličkého „hradiště“ postaveného na východním svahu hory v 9. století. Toto místo, vybudované na uměle vytvořené rovině s rovněž umělým jezírkem, bez jakýchkoli stop trvalého osídlení, lze interpretovat jako pohanské kultovní místo.³⁶

Podobně jako Ślęza je za ústřední kultovní místo svého regionu považován i Łysiec (též Łysa Góra) v pohoří Svatého kříže. Jeho náhorní plošina je obklopena masivními kamennými valy.³⁷ Analogii s horou Ślęza dále posilují dvě kamenné sochy umístěné na východním úpatí hory. Zastánci této myšlenky³⁸ podporují svá tvrzení odkazem na vyprávění ze 16. století,³⁹ které se však ukázalo zcela nevěrohodným.⁴⁰ Ani archeologické výzkumy zde neprokázaly žádné pozůstatky, které by bylo možno spojovat s pohanskými kultovními aktivitami. Neexistence domů a nálezy pouze velmi malého množství keramiky však ukazují na atypickou funkci tohoto „hradiště“,⁴¹ které se používalo až do 11. či 12. století.

V poslední době se objevuje tendence považovat nejstarší slovanská hradiště za místa, která spíše než vojenské nebo sídelní funkce plnila úlohu symbolických či náboženských center místních komunit, které je obklopovaly.⁴² Tři rané příklady (Szeliği, Hački a Zimne) ve východním Polsku jsou pomocí velmi podobných objektů v Bělorusku datovány do 7. století. Jedná se vesměs o malá hradiště s nádvořím obehnaným poměrně slabými valy, bez dokladů trvalého osídlení. Přidáme-li k tomu přítomnost zahraničních importů a nahodile rozmístěných lidských kostí, lze rozvíjet hypotézu interpretující tato místa jako lokální mocenská centra, která hledala sílu v náboženských rituálech.⁴³ Podobný, ač mnohem

pozdější případ byl nedávno identifikován v lokalitě Gostyń ve Slezsku. Ověření výsledků nedávného archeologického výzkumu na vrchu zvaném Kowalowa Góra (německy Schmiedeberg) rovněž odhalilo malé „hradiště“ s poměrně slabým obranným systémem (mělký příkop) a bez jednoznačných vrstev osídlení. Zahrnovalo však několik velkých jam obsahujících ohořelé, neúplné či částečně zničené lidské kostry. Takové nálezy mohou ukazovat na lokální kultovní místo, které zde existovalo na přelomu 9. a 10. století.⁴⁴

Na samém počátku 11. století zmiňuje Dějiny⁴⁵ svatyně s idoly (*fana idolorum*) v Pomořansku, které se tehdy nacházelo pod vládou Boleslava Chrabrého. Další informace se týkají počátku 12. století, kdy se biskup Ota z Bamberku setkal se svatyněmi ve Štětíně, z nichž jedna obsahovala sochu pohanského božstva Triglava,⁴⁶ a se svatým místem pod širým nebem ve Wolinu.⁴⁷ Vezmeme-li však v úvahu možnost dynamického vývoje slovanského náboženství v 11. a 12. století a kontakty mezi Polabany a Pomořany, zdá se rozumné zabývat se těmito informacemi v kontextu pohanství Polabanů.

Nejspolehlivěji identifikovaná pohanská kultovní budova, pozůstatky dřevěné „svatyně“ značně podobné svatyním známým z polabské oblasti (například v lokalitách Arkona a Gross Raden), byla objevena ve Vratislavi.⁴⁸ Obdélníková stavba o rozměrech 9 × 4–4,5 m byla postavena na ploše vzniklé odstraněním hradeb královského hradu, zničeného pravděpodobně za pohanského povstání v roce 1032. Možné místní kultovní centrum staršího data bylo nedávno objeveno na hradě Kaldus v severní části středního Polska. Zde byla pod základy nedokončené baziliky z 11. století nalezena hromada kamenů obsahující množství zvířecích kostí, navršená poblíž vodního zdroje.⁴⁹ Podobné kultovní centrum se možná nacházelo na vrchu Góra Lecha ve velkopolském Hnězdně, předtím než zde byl na konci 10. století vystavěn hrad.

Přestože jen nemnoho nálezů můžeme přijmout jako hmotné doklady každodenních pohanských praktik, jsou některé z objevů z tehdejších sídlišť přesvědčivé. Ve Wolinu na pobřeží Baltského moře byla nalezena malá dřevěná soška mužské postavy se čtyřmi tvářemi, pocházející z 9. nebo 10. století. Lze ji identifikovat jako slovanské božstvo Svantovíta, který je z písemných pramenů znám jako hlavní bůh ostrova Rujana (Rugia) ve 12. století.⁵⁰ Tento malý *światowid*⁵¹ není jediným známým „kapesním“ idolem. Zpodobnění s několika tvářemi či hlavami se zdají být typická pro oblast u Baltského a Severního moře. V Polabí a Pomořansku 12. století byl polykefalismus typickým atributem hlavních bohů. Jednalo se patrně o důsledek vývoje pozdně

slovanského náboženství.⁵² Za indikace pohanských praktik byly považovány i určité zvířecí kosti nalezené v neobvyklém kontextu. Obvykle se jedná o lebky a čelisti velkých domácích zvířat (koní, dobytka, vepřů), uložené do základů domů. Na hradišti Splawie ve Velkopolsku z počátku 10. století byly nedávno odkryty doklady apotropaických magických praktik. Soubor čelistí a koňská lebka zde byly patrně zavěšeny na vnější stěně obranného valu.⁵³

Většího pokroku bylo dosaženo ve studiu pohanských pohřebních zvyklostí. Dětmar potvrzuje, že před Měškovým křtem bývali mrtví zpopelňováni.⁵⁴ Týž kronikář hovoří o stínání vdov po pohřebním obřadu jejich manželů. Jedná se však o topoi spojené s údajnou neobvyklou věrností slovanských žen. Takový názor vyjádřil i sv. Bonifác (Winfryth) v kontextu sebevražd slovanských vdov.⁵⁵ Ve 12. století zakázal Ota z Bamberku Pomořanům pohřbívat lidi v polích a lesích a klást na hroby větve.⁵⁶

Třebaže jsou písemné prameny vzácné, nemají archeologové potíže s rozpoznáním předkřesťanských pohřebních zvyklostí v zemích, které patří k dnešnímu Polsku. I přes regionální rozdíly zde totiž existoval poměrně uniformní pohřební rituál. Ten měl podobu malých mohyl, ve kterých byly rozličnými způsoby pohřbívány spálené kosti.⁵⁷ Existují i mohyly, které neobsahují žádné kosti nebo pouze několik spálených kostí rozprostřených v nejvyšší vrstvě. Jedná se o tzv. pohřby „na mohyle“, které potvrzují i středověké písemné prameny týkající se jiných oblastí.⁵⁸ Jižní hranice oblasti malých mohyl s žárovyými pohřby vede podél Karpat, Jeseníků, Orlických hor a Krkonoš; toto rozhraní bylo zřejmě během 9. a 10. století poměrně stabilní.⁵⁹ Jiný typ hrobů charakteristických pro západní Slované byl identifikován v Německu.⁶⁰ Tyto hroby, nazývané pohřby typu Alt Käbelich, se skládaly z velkých obdélníkových jam, které připomínaly typická slovanská zahloubená obydlí. Podobné prvky byly objeveny při archeologických výzkumech v jihozápadním Polsku.⁶¹

2. KONTAKTY

Soudobé dějepiscectví nám o křesťanských vlivech v období před křtem Měška I. v roce 966 neposkytuje mnoho věrohodných informací. Krátká zpráva obsažená v *Životě sv. Metoděje* týkající se „knížete na Wisle“, který údajně přijal křesťanství na konci 9. století, dala vzniknout domněnkám, že slovanská liturgie mohla být do oblasti jižního Polska uvedena již

v průběhu tohoto století.⁶² Nejradiálnější verze tohoto směru myšlení vedla dokonce k dohadu, že v Krakově mohla být zřízena diecéze cyrilometodějské církve. Informace Galla Anonyma o tom, že Polsko mělo v době Boleslava Chrabrého dva arcibiskupy, byla interpretována jako důkaz existence latinského arcibiskupství v Hnězdně a slovanského v Krakově. Tato dualita dokonce sloužila i jako vysvětlení konfliktu mezi králem Boleslavem II. Smělým a krakovským biskupem Stanislavem v roce 1079.

Ve skutečnosti však nejsou takovéto spekulace založeny na žádných písemných pramenech, stejně jako neexistují doklady proto, že by Malopolsko patřilo k velkomoravskému státu.⁶³ Jiné spekulace se týkají údajné irské misie do Polska. Jsou založeny převážně na příběhu Galla Anonyma o dvou poutnících, kteří navštívili Piastův dům.⁶⁴ Další argumenty se odkazují na etymologickou interpretaci jmen kněží, známých z pramenů 10. a 11. století. Dnes ukazuje na spojení s Irskem pouze jméno Aarona, krakovského biskupa z doby vlády knížete Kazimíra a prvního benediktinského opata kláštera v Týnci (Tyńiec).⁶⁵

Archeologům se doposud nepodařilo nalézt nepochybné hmotné doklady pronikání křesťanské ideologie do Polska před vládou Měška I. V souladu s tím, jak historici interpretovali vyprávění o „knížeti na Wisle“, se archeologové pokoušeli nalézt hmotné důkazy rané christianizace Malopolska, avšak bez úspěchu. Žádné křesťanské kultovní objekty nelze bezpečně datovat do doby před rokem 966.⁶⁶ Poukázat lze pouze na velmi nepřímé důsledky obchodu, který do polských zemí přinesl několik typů západoevropských mincí s křesťanskými symboly. Debata znovu rozvířil objev dvou široce diskutovaných úlomků keramických „destiček“ s nejasnými nápisy na hradišti Podeblocie z poloviny 9. století v Mazovsku, v severní části středního Polska. Někteří badatelé, například Tadeusz Wasilewski, četli tyto nápisy jako řeckou zkratku slov *Iesos Chrestos Nika*, zatímco jiní, například Edward Tryjarski, v nich viděli runovou abecedu, kterou používali kočovní Pečeněhové. Objevitel destiček i přes početné námitky⁶⁷ tvrdí, že je vyrobili křesťané, kteří v oblasti žili za časů údajné velkomoravské misie.⁶⁸

Další pole pro studium možných křesťanských vlivů nabízí pohřební zvyklosti. Konkrétně byla předmětem diskuse interpretace zavádění pohřbů do země. Tradičně byla přítomnost kostrových hrobů vykládána jako důsledek christianizace,⁶⁹ což vedlo k závěru, že všechny pohřby do země v Polsku je třeba *ex definitione* datovat do období po oficiálním přijetí víry v roce 966. Alternativní vysvětlení předložil Jerzy

Gąssowski, který na rané pohřby do země pohlíží jako na důsledek kulturního vlivu karolínského světa⁷⁰ a předpokládá, že přechod k pohřbívání nespálených těl mohl být součástí obecného trendu pozorovaného v rozsáhlých částech Evropy. Dosud se však nepodařilo žádné polské pohřby do země bezpečně datovat před polovinu 10. století. Mezi vzácné výjimky patří pohřebiště v Přemyšli, kde bylo v první polovině 10. století pohřbeno několik maďarských kočovníků, identifikovaných podle jejich pohřební výbavy.⁷¹ Pro pohřebiště s pohřby do země objevená ve městě Niemcza takový přímý doklad postrádáme, historické důkazy však vedou k výkladu, že se patrně jednalo o pohřebiště českého původu.⁷² V polských zemích tedy nebyla před Měškovým rozhodnutím oženit se s českou princeznou Doubravkou (Dobravou) v roce 965 věrohodně zaznamenána žádná misionářská činnost.

Rané kontakty s ostatními monoteistickými náboženstvími byly nepravidelné. V 10. století vedla jedna z transevropských obchodních cest z iberského regionu Al-Andalus přes Francii, Německo a Prahu do Krakova a odtud dále do Kyjeva a ke Kaspickému moři. Jeden z židovských kupců, kteří po ní cestovali, Ibrahim ibn Jakub z Tortosy, zmiňuje v roce 965 Krakov (*Cracoa*) jako jedno z největších českých měst.⁷³ Jeho příběh, obsažený v Al Bakriho práci „al-Masalik wa-al-Mamalik“ (sepsané před rokem 1074), lze považovat za nepřímý doklad toho, že Krakov a jihovýchodní Polsko byly v raném období navštěvovány židovskými obchodníky s otroky. Naproti tomu tvrzení, že se v Polsku již v období před 11. stoletím trvale usazovaly židovské skupiny,⁷⁴ nelze podpořit žádnými věrohodnými důkazy. Je třeba zmínit rovněž nepřímý kontakt s muslimskou civilizací prostřednictvím přílivu dirhamů do polských zemí během 9. a 10. století. Nelze však určit, v jakém rozsahu mohli zcela odlišnou symboliku na těchto mincích chápat obyvatelé střední Evropy. A stejně tak nevíme, zda Polsko navštěvovali muslimští kupci.

3. CHRISTIANIZACE

Christianizace zemí ležících mezi Baltským mořem na severu a pásem pohoří na jihu je obvykle prezentována jako celkem bezproblémový přechod, který efektivním způsobem uskutečnil Měšek I. po svém rozhodnutí přijmout křesťanství v roce 966. Tento obraz dále posílily politické úspěchy jeho syna, Boleslava Chrabrého (992–1025), jenž o 34 let později založil nezávislé arcibiskupství a v roce 1025 byl pomazán na

krále. Navzdory pohanské reakci ve 30. letech 11. století a krizi centralizované monarchie, která ji následovala, považovali badatelé křesťanský charakter země za nesporný. Spolupráce mezi politickou a církevní mocí se i přes občasná období napětí zdála poměrně bezproblémová. Za zřejmou byla považována i nezpochybnitelnost římsko-latinské orientace polského křesťanství.

Tento poměrně uniformní pohled se však zformoval nikoli díky jasným dokladům z nejrůznějších pramenů, ale naopak jako důsledek nedostatku písemných materiálů. Téměř naprostá nouze o spolehlivé informace ohledně situace v období před rokem 966 a zaměření pozdějších pramenů na skutky vládnoucí dynastie vedly k obrazu náhlého úspěchu křesťanství a jeho následného stabilního pokračování. Ke změně náhledu vedlo velké množství archeologických objevů, jež poskytly informace o obdobích a územích, která nejsou v písemných pramenech pokryta. Jak tomu ale často bývá, větší množství údajů nutně nevede k vyjasnění celkového obrazu. Stále existují aspekty, jimž je těžké porozumět, a otázky, na něž je nesnadné najít odpověď.

Je nanejvýš pravděpodobné, že první historický panovník Polska, Měšek I., byl pokřtěn v roce 966. Ani toto obecně přijímané datum však není prosto pochybností: Dětmar si nebyl jist, zda česká princezna Doubravka strávila před tím, než Měšek přijal víru, v Polsku jeden rok nebo tři.⁷⁵ V nejstarších písemných pramenech je tento čin prezentován jako rozhodující okamžik vedoucí ke christianizaci celé země, přičemž literární konvence jeho zobrazení jeho význam ještě zdůrazňuje. Biskup Dětmar z Merseburku vykresluje idylickou vizi konverze Měška I. a jeho lidu za pomoci metafory o lidu jako jednom těle s panovníkem coby jeho hlavou.⁷⁶ Téměř o století později líčí Gallus Anonymus legendu o tom, jak Měšek zázračně vyléčil dítě ze slepoty, jako prorocké znamení jeho osvětlení Polska, které předtím bylo slepé ve svém pohanství.⁷⁷

Aby dosáhl svého cíle – vybudovat mocnost, která by se rovnala jeho sousedům – uzavřel Měšek dynastické spojenectví s českým knížetem Boleslavem I. a oženil se s princeznou Doubravkou. Ta podle Dětmara přišla do pohanské země a až později „sladkými sliby“ přiměla svého manžela k přijetí křesťanství. Kronikář zmiňuje některé lidi, kteří ji odsuzovali za kontroverzní chování, například pojídání masa během postů, on sám však zdůrazňuje Doubravčinu zbožnou motivaci a pozitivní výsledek jejího snažení. Téměř o století později vykresluje Doubravčin idealizovaný obraz Gallus Anonymus a ujišťuje čtenáře, že s Měškem nesdílela lož, dokud se nestal křesťanem. V téže době však Doubravku

popisuje zcela jinak český kronikář Kosmas: podle něj to byla hloupá žena, která i přes svůj značný věk měla na své svatbě ve vlasech panen-
ský věnec. Doubravčín příchod na Měškův dvůr a jeho křest zaznamenaly i polské letopisy, například *Rocznik dawny (Staré letopisy)* a *Rocznik kapituly krakowskiej (Letopisy krakovské kapituly)*.⁷⁸ Ty byly sepsány ve 12., resp. ve 13. století, historici se však pokoušejí zdroje jejich informací umístit do období raného piastovského státu.⁷⁹ Pozdější prameny ze 14. a 15. století, jako například *Kronika Wielkopolska*, již žádné nové věrohodné údaje neobsahují.⁸⁰ Místo Měškova křtu nebylo nikdy určeno; bylo navrženo množství hypotéz, mimo jiné včetně Hnězdna, Poznaně, Lednického ostrova a Rezna.

Jako poslední bylo z území dnešního Polska christianizováno Pomořansko. První pokusy o obrácení místního lidu na víru podnikl v roce 1000 biskup Reinbern z Kolobřehu (Kolobrzeg),⁸¹ *gens Pomeranorum* však přijal křesťanství až později. Na rozdíl od Polska nespojuje literární tradice počátek christianizace Pomořanska s křtem panovníka (kníže Vratislav-Wartislav I. konvertoval před rokem 1124), nýbrž s dvěma misemi bamberského biskupa Oty, jehož církevní tradice nazývá *Apostolus Pomeranorum*.⁸² Jeho tři hagiografie sepsané před jeho svatořečením v roce 1189 poskytují množství hodnověrných informací, které analyzujeme v dodatku k této kapitole.

Počátky polského křesťanství jsou v porovnání s tímto příběhem mnohem méně jasné. Nejdůležitější svědectví, sepsané Dětmarem, zmiňuje pouze usilovnou práci prvního polského biskupa Jordana.⁸³ Poměrně překvapivé je, že podrobněji kronikář popisuje pozdější aktivitu výše zmíněného biskupa Reinberna, který se zřejmě v roce 1000 setkal s pohanskou reakcí, třebaže Pomořansko připojil Měšek I. ke svému panství již v 70. letech 10. století. Christianizace probíhala ve dvou etapách. První z nich byla *abrenuntiatio diaboli*, tj. ničení pohanských svatyní a idolů, ta následující pak *confessio fidei*, tj. učení a křtění lidu.⁸⁴ I přes své neskrývané nepřátelství k Boleslavovi Chrabrému považuje německý kronikář jeho stát za skutečně křesťanskou zemi. Obzvláště pak vyzdvihuje horlivost obránců slezské pevnosti Niemcza, kteří v roce 1017 bojovali proti pohanským Luticům, spojencům císaře Jindřicha II.⁸⁵ Jedná se o jedinou zprávu, která svědčí o všeobecnějším rozšíření křesťanství. Ostatní rané prameny (například listy Bruna z Querfurtu Jindřichovi II. a švábské kněžny Matildy Měškovi II.) hovoří pouze o křesťanských postojích panovníků.

Vzácnost písemných pramenů přiměla archeology k hledání hmotných dokladů christianizace. Kruhové mělké prohlubně vytvořené

z malty objevené v polských středověkých centrech Poznani, Krakově, Wiślici a Kališi (Kalisz) byly interpretovány jako křestní nádrže (*piscinae*), údajně používané pro rituály hromadného křtu. Dnes, po kritickém přehodnocení tohoto po dlouhou dobu přijímaného vysvětlení,⁸⁶ jsou všechny takové prvky považovány za pozůstatky velkých mechanických míchaček na maltu, jaké známe i ze Švýcarska, Francie a Anglie. Pokus jednoho z archeologů o reinterpretaci záznamů ze starých archeologických výzkumů, která by obhájila tvrzení, že alespoň jedna obdélníková budova raného *baptisteria* obsahovala kruhovou *piscinu*,⁸⁷ a zachránila tak národní „upomínku“ na christianizaci, se nesetkal se širším přijetím.

Dalším pokusem o ztotožnění nejasných archeologických dat s historickou událostí byla reinterpretace rozvalin kamenného *palatia*, které lze dosud spatřit na Lednickém ostrově ve Velkopolsku.⁸⁸ V kulaté kapli přiléhající k obytné budově se nacházejí dvě mělké symetrické prohlubně zahloubené do sádrovcové podlahy, které byly interpretovány jako „křestní nádrže“. Z toho byl vyvozován závěr, že celý architektonický komplex (obytná část, kaple a kostel) byl postaven těsně před rokem 966 jako *episcopium* pro prvního misijního biskupa Jordana a že zde byl pokřtěn Měšek I. Ani tento názor však nezískal širší podporu. Nejstarší (a jediné spolehlivě identifikované) polské baptisterium bylo objeveno na vrchu Wawel v Krakově. Jedná se o rotundu s jednou apsidou a obdélníkovou nádrží zhotovenou z pískovcových desek, umístěnou uprostřed podlahy.⁸⁹ Tuto budovu, která pochází z první čtvrtiny 11. století, bohužel nemůžeme spojit s žádným královským křestním obřadem.

Nejstarší polské kroniky, jejichž autory jsou Gallus Anonymus a mistr Vincent, obsahují tradované, avšak věrohodné informace o pohanském povstání, které potvrdili i ruský kronikář Nestor a pražský Kosmas. Předmětem diskusí však zůstává chronologie těchto událostí. Nejstarší datum, rok 1022 udávaný Kosmou, je obecně odmítáno s vysvětlením, že jde o jednu z chyb v dataci o deset let, které se zdají být pro části jeho kroniky typické.⁹⁰ Podle několika pramenů⁹¹ uprchl král Měšek II., poražený koordinovaným útokem německých a ruských vojsk, roku 1031 do Čech. Zde byl vykastrován; podle Galla Anonyma šlo o odplatu za to, že otec Měška II. oslepil českého knížete Boleslava III., když v roce 1003 získal český trůn.⁹² Nejvyšší moc převzal jeho nevlastní bratr Bezprym, který však byl pro svou krutovládu již v roce 1032 zavražděn, a do Polska se vrátil Měšek II. (1025-1034).⁹³ K první vlně pohanské reakce došlo zřejmě v letech 1031-1032.

Hmotné doklady návratu k pohanství byly nedávno rozpoznány ve Vratislavi, kde byla nalezena údajná pohanská svatyně. Její zdi byly vytvořeny pomocí zvláštní „nosné konstrukce“, jejíž blízkou obdobu známe z Wolinu, kde archeologický výzkum objevil jinou pohanskou svatyni pocházející z 10. století.⁹⁴ Severní část vratislavské budovy (pří- nejmenším její roh) byla zevnitř obložena svislými deskami. Nalezena byla pouze jedna úplná deska. Její horní konec je ozdoben řezbami, které jsou charakteristické pro deskové „idoly“ nalezené na dalších posvátných místech Polabanů, například v lokalitě Gross Raden v Meklenbursku.⁹⁵ Vratislavská deska byla dendrochronologicky datována do období od pozdního podzimu roku 1032 do raného jara roku 1033,⁹⁶ pravděpodobně se jedná o stáří celé budovy. Toto datum je poměrně blízké roku 1030, který jako dobu povstání a pronásledování kněží v Polsku uvádí Nestor.⁹⁷ Svatyně byla pravděpodobně používána po krátkou dobu před rokem 1050, kdy Kazimír Obnovitel obnovil svoji vládu nad Slezskem. Právě tehdy jistě došlo k úmyslnému zničení svatyně odříznutím všech ozdobných desek u země. Celý prostor byl zarovnan a pokryt zeminou, aby zde bylo možné vystavět nový hrad. To se odehrálo někdy před rokem 1051, kdy biskup Jeroným (Hieronimus) ve Vratislavi vysvětil nový katedrální kostel.⁹⁸

Další vlna pohanské reakce údajně proběhla v prvních letech vlády Kazimíra I. Obnovitele, který zdědil trůn po smrti Měška II. v roce 1034, ale brzy byl vyhnán ze země. Až do jeho návratu v roce 1038 nebo 1039 bylo Polsko rozděleno mezi místní knížata a podle polských kronikářů byla země zpustošena povstáním. Zkázou ještě znásobil v roce 1038 vpád českého knížete Břetislava I., který rozbořil katedrální kostely v Hnězdně a Poznani. Tato krize otřásla polskou monarchií a načas rozbila církevní organizaci. Historikům se však doposud nepodařilo vykreslit jasný obraz tohoto pohanského povstání. Je možné, že se jednalo o součást širšího odporu proti centralizační politice Piastovců. Tomu by odpovídalo údajné pronásledování duchovenstva, které tuto politiku podporovalo. Obnova monarchie a církevních institucí Kazimírem I. za podpory vojenských sil císaře vedla k potlačení nepokojů a zabránila decentralizaci mocenské struktury.

I přes silnou podporu, kterou mu poskytovala monarchie, pronikalo křesťanství mezi prostý zemědělský lid formálně pokřesťanštěné země poměrně pomalu. Obzvláště zdlouhavá pak byla christianizace těžko dostupných a okrajových oblastí. Především v takových oblastech docházelo k synkretismu, který je dobře dokumentován archeologickými nálezy. Doklady pokračujících pohanských tradic však nacházíme

i v centrech křesťanského státu. Jasně viditelné a zjevně pohanské prvky v krajině jistě představovaly pro úsilí církve o vykořenění starých věr výraznou výzvu. Některé z přeživších pohanských hierofanií (přírodních prvků považovaných za projevy posvátna), které byly součástí místní identity, byly christianizovány s cílem udržet kontrolu nad jejich symbolickou mocí, kterou jednoduše nebylo možné nebrat v úvahu. Výmluvným dokladem této praxe jsou kláštery postavené na vrcholku, resp. úpatí pohanských posvátných hor Łysiec a Ślęża.

Vzhledem k tomu, že se písemné prameny zaměřují na vládnoucí elity, můžeme ke studiu christianizace poddaného obyvatelstva použít pouze informace, které poskytuje archeologie. Na úrovni jednotlivců lze přijetí křesťanství vysledovat z malých soukromých předmětů každodenního použití, například křížků vyrobených ze stříbra, bronzu, jantaru, dřeva či kamene, které nacházíme v hrobech, ale i v sídlíštích. Většina obecných pozorování, typologií a chronologie raně křesťanských pohřebních rituálů pochází z dosud bezkonkurenčních studií nedávno zesnulé Heleny Zoll-Adamikové.⁹⁹ Obecně přijímaným znakem zavádění křesťanské eschatologie je konec zpopelňování těl zemřelých a mizení pohřebních mohyl, s výjimkou úzké oblasti na východě země, která byla pod vlivem pravoslavné církve. Následně byla zaváděna nová pravidla týkající se východozápadní orientace těl, omezení pohřební výbavy, umístění pohřebišť poblíž kostelů a sled změn v poloze rukou zemřelého (zpočátku natažené podél těla, poté zkřížené nad pánví a nakonec zkřížené na hrudi). V každém případě se v Polsku nenacházejí žádná pohřebišť, a dokonce ani jednotlivé hroby, které by ukazovaly na přijetí křesťanské eschatologie před koncem 10. století.

S využitím informací z písemných pramenů navrhla Zoll-Adamikowa pět základních forem pronikání a upevňování křesťanství v Polsku: nominální christianizace (úřední zahrnutí nových oblastí do určité diecéze bez toho, že by obyvatelé přestoupili na víru); individuální přijetí víry (jednotlivými osobami, které nevyvíjely úsilí o obrácení ostatních); dočasná formální christianizace (oblasti, kde po rychlé konverzi zastavila regulérní evangelizaci nedbalost kněží nebo silný odpor); a konečně trvalá formální christianizace, která posléze vedla ke christianizaci „skutečné“ (kdy již byly obecně chápány a přijímány zásady nové víry). Podle tohoto modelu je třeba dále rozlišovat mezi dvěma různými typy příslušných církevních aktivit: na jedné straně jde o misijnářskou činnost, na straně druhé pak o aktivity etablované, prováděné církví, avšak organizované politickou mocí s podporou správních

a donucovacích opatření. Není jednoduché jednotlivé fáze zaznamenat, protože krajové rozdíly znemožňují vytvoření obecné chronologie pro celou zemi. Je proto třeba studovat každou oblast zvlášť. Na některé korelace pak může upozornit pouze archeologie.¹⁰⁰

Na nominální či dočasnou formální christianizaci stejně jako na misijní činnost může ukazovat souběžný výskyt žárových pohřbů i pohřbů do země, pohřebních mohyl i hrobů bez nich a rovněž východozápadní orientace koster. Formální christianizace státem podporovanou církví vedla k zakládání pohřebišť obsahujících výlučně pohřby do země (tzv. „vesnická“ či „řadová pohřebiště“), které mohou stále vykazovat některé pohanské prvky, jako například pohřební mohyly, jinou než východozápadní orientaci či bohatou pohřební výbavu (šperky, nástroje, zbraně, keramika). Pro tato pohřebiště bylo preferováno umístění na vyvýšených místech, nikdy však na místě starších pohanských nekropolí.¹⁰¹ Plného pokřesťanství bylo dosaženo přibližně po 150 až 200 letech. Jeho znakem je koncentrace všech pohřbů (bez pohřební výbavy) kolem kostelů, což ukazuje, že církev získala plnou kontrolu nad pohřebními rituály místního obyvatelstva. Jednotlivé fáze nebyly nikdy zcela zřetelně odlišené a na různých místech neprobíhaly ve stejné době. Celý proces byl rychlejší kolem církevně-politických center a pomalejší v okrajových oblastech. Obecně můžeme říci, že „skutečná christianizace“ začala v Polsku kolem poloviny 12. století s rozvojem sítě farních kostelů a klášterů.¹⁰²

Zajímavý příklad náboženského synkretismu nacházíme v legendách (*vitae*) biskupa Oty Bamberského, které obsahují zmínky o koexistenci pohanských a křesťanských oltářů. Ota se v roce 1128 v reakci na zprávy o návratu Pomořanů k pohanství vydal na svou druhou misijní výpravu do pobaltské oblasti. Následkem toho vznikl nový synkretický proud, který hagiografové charakterizují jako „hřích Samaritánů“. Povzbuzování svými stále činnými pohanskými kněžskými a v obavě z přírodních pohrom a epidemií se Pomořané navrátili ke starým bohům, obzvláště ke Triglavovi. Neopustili však ani kult křesťanského Boha, jehož považovali za „boha teutonského“. Ve Štětíně si tato duální víra zachovala pozici oficiálního náboženství až do Otovy druhé misie.

Určité formy synkretismu zřejmě přetrvaly i během křesťanského období. Na pohřebišti z 11. či 12. století ve vesnici Danilowo poblíž města Łapy v severovýchodním Polsku byl nalezen hrob dítěte a mladé ženy s bohatou pohřební výbavou,¹⁰³ mimo jiné náhrdelníky vytvořenými s přívěsků ve tvaru kříže, tzv. lunuly (obrácený půlměsíc, který je dobře

znám jako pohanský amulet) v kombinaci s křížem, kruhové přívěsky se vsazenými kříži a dalšími prvky (skleněnými perlami a lunulami). To naznačuje, že nesloužily k demonstraci křesťanství, ale spíše jako kouzelné amulety.¹⁰⁴ Jako pozůstatky pohanských náboženských či magických tradic jsou všeobecně přijímány tzv. „oběti ukládané do základů“, obvykle zvířecí lebky, ale také hliněné a dřevěné nádoby umísťované pod zdi nově postaveného domu.¹⁰⁵ S přežívajícími pohanskými tradicemi můžeme bezpečně spojovat i hliněná chřestidla ve tvaru vejce s barevnou glazurou a šperky kombinující znaky ztotožňované s oběma protikladnými ideologiemi, jako například výše zmíněné lunuly v kombinaci s kříži. Nejsnáze pozorovatelné je ale přetrvávání pohanských rituálů v případě pohřbů. Může se jednat o jinou orientaci koster; částečně spálené kostry; pohřebiště dvojího ritu, obsahující jak žárové pohřby, tak inhumace, případně dokonce hroby s obojím ritem; mimořádné objekty umístěné do hrobů (například amulety vyrobené ze zvířecích zubů, chřestidla různých tvarů, kosti z nejpoživatelnějších částí zvířat, vejce, celé nádoby, zvonce, mince, přívěsky ve tvaru půlměsíce); a dále pohřby s „opatřeními proti vampýrům“ vykazující praktiky, které lze spojovat s analogiemi známými z etnografických studií, například zohavení mrtvých těl, aby se mrtvým zabránilo vstát z hrobu. Na některých místech východního Polska přetrval otevřeně pohanský žárový rituál až do 13. století.

Status rané církve v piastovském státě zůstává předmětem debat. Dětarovo tvrzení,¹⁰⁶ že první biskup Jordan byl sufragánem arcibiskupa magdeburského, lze chápat jako výraz pokusů magdeburského arcibiskupství podřídit si polskou církev (nebo přinejmenším poznaňskou diecézi) za válek mezi Boleslavem Chrabrým a Jindřichem II.¹⁰⁷ V polské historiografii převládá názor, že Jordan i jeho nástupce Unger byli misijními biskupy přímo podřízenými Římu. Tento starý, avšak dosud obhajovaný koncept byl podpořen i argumenty z kanonického práva. Pro některé historiky je však *episcopus immediate subiectus sedis apostolicae*¹⁰⁸ nepřijatelnou představou.¹⁰⁹

Přesto existuje množství dokladů přímých kontaktů mezi Měškem I. a jeho synem na jedné straně a Římem na straně druhé, což ukazuje na nezávislost jejich církevní politiky. Dobrým příkladem je list zvaný *Dagome iudex*, sepsaný na začátku 90. let 10. století, v němž Měšek I. podřídil svůj rod a stát papeži.¹¹⁰ Několik událostí naznačuje, že úzké vazby na Řím trvaly až do počátečního období 11. století. V roce 997 byl z Říma do Polska vyslán misijní biskup Vojtěch-Adalbert s cílem obrátit na víru pohanské sousedy Polska.¹¹¹ První polský arcibiskup, Radim-

-Gaudentius, byl vysvěcen roku 999 v Římě, odkud jej v roce 1000 přivedl císař Ota III. do Hnězda.¹¹² Snad v roce 1001 vyslal císař na evangelizační misií do Polska dva benediktinské mnichy, Jana a Benedikta, z kláštera Pereum u Ravenny.¹¹³ Za svých válek s Jindřichem II. Boleslav Chrabrý německému králi vytykal, že brání jeho snahám odeslat poplatek náležející „sv. Petru“.¹¹⁴ Ve stejné době vyslal Boleslav k papeži několik posílů s žádostmi o misionáře.¹¹⁵ Na základě těchto žádostí se do Polska kolem roku 1007 vydal misijní arcibiskup Bruno z Querfurtu, vysvěcený v Římě.¹¹⁶ Ten Boleslava označil za *tributaria* sv. Petra.¹¹⁷

Nezávislou církevní provincii zřídil v Hnězdně roku 1000 osobně císař Ota III., který jistě jednal v souladu s papežem Silvestrem II. Tehdy byli arcibiskupovi Radimu-Gaudentiovi podřízeni tři biskupové: krakovský Poppo, vratislavský Jan a kolobřežský Reinbern.¹¹⁸ Nezávislé postavení si udržel pouze starý poznaňský biskup Unger. Ten od roku 1004 pravděpodobně uznával podřízenost arcibiskupství magdeburskému; po jeho smrti, patrně v roce 1013, však získalo nad poznaňskou diecézí plnou kontrolu arcibiskupství hnězdenské. Na hranice těchto biskupství můžeme usuzovat pouze z pozdějších dokumentů, například z ochranné buly vydané ve Vratislavi roku 1155. Obecně se má za to, že nejstarší diecéze pokrývaly tzv. *pertinentia* piastovského státu, tedy biskupství kolobřežské Pomořansko, biskupství krakovské Malopolsko a biskupství vratislavské Slezsko.¹¹⁹ Je ale možné, že až do konce 11. století neměly pevné hranice.

Krise monarchie ve 30. letech 11. století narušila i církevní struktury. Zprávy hovoří o zabíjení kněží a vypalování kostelů povstalci i českým vojskem, které vtrhlo do země v roce 1038. To hluboce otřáslu dosud křehkou církevní organizací. Její znovuvybudování trvalo dlouho kvůli nestabilní politické situaci. Arcibiskupství hnězdenské přestalo existovat ve 30. letech 11. století.¹²⁰ V roce 1075 píše papež Řehoř VII. Boleslavu II. Smělému, že v Polsku není dost biskupství a že arcibiskupství není dosud v činnosti.¹²¹ To však muselo být obnoveno velmi brzy poté, protože následující rok se konala Boleslavova korunovace, kterou jistě vykonal hnězdenský arcibiskup. I další diecéze se vzpamatovávaly jen pomalu. Krakovské biskupství obnovilo svou činnost nejpozději v roce 1046, kdy je jako biskup krakovský v polských letopisech zmíněn Aaron, opat benediktinského kláštera v Týnci (Týnec).¹²² Je možné, že po pohanském povstání bylo sídlo biskupství přemístěno z Vratislavi do Ryczyna či Smogorzewa; kolem roku 1050 bylo biskupství znovu zřízeno ve Vratislavi.¹²³ I poznaňské biskupství přestalo existovat a bylo obnoveno asi až v roce 1075 nebo 1076. Kolem roku 1075 vysvětil nové

biskupství v Płocku kníže Vladislav Herman, který si toto město v Mazovsku zvolil za své sídelní město. Pomořansku se dostalo vlastní diecéze patnáct let poté, co je v letech 1124–1125 oficiálně pokřesťanštil Ota Bamberský. První katedrální kapituly byly v Polsku vytvářeny na přelomu 11. a 12. století.

V roce 1131 oživil arcibiskup Norbert z Xantenu myšlenku podřízenosti poznaňské diecéze Magdeburku. Podařilo se mu zosnovat vydání papežského rozhodnutí, které odebralo Hnězdnu status arcibiskupství.¹²⁴ O tři roky později vedla protiakce polské církve a diplomacie knížete Boleslava III. Křivoústého k obnovení církevní nezávislosti Polska, která byla potvrzena hnězdenskou bulou v roce 1136.¹²⁵ Skutečnou příčinou vypuknutí tohoto konfliktu bylo soupeření o podřízenost Pomořanska. Krize ve vztazích mezi Polskem a papežstvím však byla také důsledkem dřívějšího rozhodnutí polských biskupů podporovat za schizmatu v roce 1130 vzdoropapeže.

Vývoj polské církve podléhal různým vlivům. Kromě vztahů s Římem je třeba se zabývat také vztahy se sousedními zeměmi. Lingvistická analýza nejstaršího polského křesťanského slovníku vede k tvrzení, že křesťanství do země přišlo prostřednictvím pravoslavného slovanského ritu zavedeného Cyrilem a Metodějem během velkomoravského období. To není nikterak překvapivý závěr, uvědomíme-li si, že křesťanství do Polska přišlo z Čech, kde mohlo převzít prvky velkomoravského experimentu s přizpůsobením slovanského jazyka potřebám nového náboženství.¹²⁶ Tento vliv lze vysvětlit přítomností českých kněží, kteří do Polska bezpochyby přišli v roce 965 spolu s princeznou Doubravkou a ustavili zde první misii, což vedlo ke konverzi Měška I. Tyto kontakty byly obnoveny na přelomu tisíciletí, kdy se formování polské církve účastnilo několik Čechů. Prvním z nich byl pražský biskup v exilu Vojtěch, který se svým nevlastním bratrem Radimem-Gaudentiem přišel jako misionář na dvůr Boleslava Chrabrého v roce 997. Poté, co Vojtěch téhož roku zemřel mučednickou smrtí a v Hnězdně vznikla jeho svatyně, se Radim-Gaudentius vrátil do Polska v roce 1000 jako první polský arcibiskup. Třetí vlivnou osobou tohoto období byl Vojtěchův bývalý služebník Radla, který se poté, co strávil nějaký čas v Polsku, patrně stal arcibiskupem v uherské Ostrihomi.

Další očividný zdroj vlivu je třeba hledat v souvislosti s německou církví, která se snažila kontrolovat situaci na východním pomezí říše. Unger, druhý biskup u piastovského dvora, pocházel z Německa, nebo tam přinejmenším získal vzdělání. Možná tomu tak bylo i v případě jeho předchůdce Jordana, přímé doklady však máme k dispozici pouze

v Ungerově případě. Ten přišel do Polska z Memlebenu, kde sloužil jako opat kláštera založeného císařem Otou II. a jeho manželkou Theofano. Až do ustavení nezávislé církevní provincie v roce 1000 byla polská církev a vláda nad ní předmětem aspirací několika arcibiskupství v říši. Jedním z nich byla Mohuč, které již byly podřízeny Čechy. Mohučský arcibiskup Willigis, který byl rovněž říšským kancléřem, byl na konci 10. století mocným hráčem na středoevropské geopolitické scéně.¹²⁷ Východním směrem však dychtivě hleděli i další němečtí biskupové, kteří zde chtěli prosazovat vlastní zájmy. Dne 6. prosince 995 rozšířil Ota III. biskupství míšeňské tím, že do něj zahrnul Slezska až po řeku Odru.¹²⁸ Toto rozhodnutí, jehož cílem patrně bylo oddělit Čechy a Polsko, které tehdy byly v otevřeném konfliktu o nadvládu nad Slezskem, bylo zrušeno v roce 1000, kdy císař podřídil vratislavského biskupa metropolitovi polskému. Po skončení krize způsobené pohanským povstáním ve 30. letech 11. století existovaly styky s kolínským arcibiskupstvím, kde měl příbuzenské vztahy Kazimír Obnovitel a odkud přišel krakovský biskup Aaron.¹²⁹ Ve druhé polovině 11. století byla polská biskupství a kláštery v kontaktu s Lutychem (Liège, *Leodium*). První polský kronikář do Polska přišel nejspíše z Francie (přes Uhry), pročež byl později zván Gallus Anonymus.

Neměli bychom zapomínat ani na vliv pravoslavné církve na jihovýchodním okraji dnešního Polska. Tuto oblast dobyl v roce 981 kníže Vladimír Veliký a pod nadvládou Rusi zůstala (až na krátké období v 11. století) až do znovudobytí Polskem ve druhé polovině 14. věku. Na počátku 12. století založil kníže Volodar z dynastie ruských Rurikovců pravoslavný kostel neznámého zasvěcení na Hradním vrchu v Přemyšli. Vysoká kamenná věž v lokalitě Stołp poblíž Chelmu, pocházející z konce 12. století, připomíná kláštery na vyvýšených místech, známé z Balkánu.¹³⁰ Od 11. století dále lze území, kde pravoslaví převládalo, zachytit archeologicky prostřednictvím mohylového pohřbívání. Tento rituál se v oblasti kolem řeky Bug zachoval až do počátku 13. století, protože byl východní církví tolerován. Na východní vlivy rovněž ukazují nálezy malých křížků, často vytvořených ze dvou skládacích polovin a se zakulacenými konci, typu zvaného *encolpion*. Jejich rozšíření a charakteristický tvar neponechávají žádné pochybnosti o tom, že je používali stoupenci pravoslavné církve, nebo že byly přinejmenším importovány z východu, v období mezi 11. a 13. stoletím. Některé z nich však byly vyrobeny v jihovýchodním Polsku.¹³¹ Vlivy z téže nábožensko-kulturní oblasti naznačují i další charakteristické nálezy: křížky tzv. „skandinávského typu“ vytvořené technikou pseudofiligránu,

kruhové přívěsky se vsazenými kříži, kříže ozdobené emaillem či malé obdélníkové ikony vyrobené z měkkých kamenů. Pro všechny tyto prvky je charakteristická jejich koncentrace podél východní hranice dnešního Polska.¹³²

V Polsku se nedochovaly žádné raně křesťanské zákony. První informace týkající se zákonodárství nalezneme v Dětmarově kronice. Ta popisuje kruté kroky, které proti hříšníkům podnikal Boleslav Chrabrý.¹³³ Podle tohoto pramene nechal první polský král těm, kdo nedodržovali povinné půsty, vyrazit zuby, a varlata mužů, kteří se dopustili cizoložství, dal přibít k mostu. Podobné praktiky ale nejsou potvrzeny z žádného jiného pramene. V Pomořansku zakazoval pohanské kultury a tradiční pohřební zvyklosti během své misie na počátku 12. století Ota Bamberký. Seznam zaznamenaný jeho životopisci obsahuje zákazy zabíjení nemluvňat ženského pohlaví, uctívání idolů a navštěvování věštkyň a věštců. Současně nařídil dodržování půstů, účast na mši o nedělích a svátcích, na svátostech a požehnáních a dále pokání a manželství podle kanonického práva.¹³⁴

O vybavení prvních kostelů toho mnoho nevíme. V knihovnách se dochovaly některé rané rukopisy, jako například irský *Praedicatione p. Tractatus Evangeliorum* z 8. století. Archeologické výzkumy našly objekty používané v křesťanské liturgii, včetně několika nádob (patén a kalichů) obsažených v hrobech biskupů a opatů objevených v Týnci (Tyniec), Krakově, Poznani a Łęczyci.¹³⁵ Některé z těchto předmětů byly vyrobeny v 11. století. Pozoruhodná je sada zlatých předmětů, nalezená v hrobě č. 8 v Týnci, kde byl v polovině 12. století pohřben neznámý opat. Kromě kovových částí biskupské berly zde byl nalezen také malý (8,8 cm vysoký) zlatý kalich a paténa (o průměru 8,7 cm) ozdobená velkým křížem a rukou boží (*manus Dei*). Kromě osobních věcí, které patřily jejich uživatelům a byly s nimi pohřbeny, byly v kostelech uchovávány i předměty spojené s příslušným úřadem. Nejstarší dochovaný popis obsahu krakovské katedrální klenotnice z roku 1101 uvádí šest zlatých a dvanáct stříbrných kalichů. O devět let později jsou již stříbrné kalichy popsány jako pozlacené.¹³⁶

Nejstarší kláštery založil Boleslav Chrabrý. Kolem roku 1001 byl ve Velkopolsku (zřejmě v Międzyrzeczi) postaven klášter pro dva benediktiny vyslané z Itálie Otou III., k nimž se na místě připojili dva polští bratři.¹³⁷ Dřevěná budova shořela při pokusu o loupež v roce 1003, při němž byli mniši a jejich služebníci zavražděni. Týž pramen zmiňuje kolem roku 1001 přítomnost jeptišek na knížecím dvoře.¹³⁸ I jejich klášter se asi nacházel někde ve Velkopolsku. Prozatím nebyly nalezeny žádné

archeologické doklady těchto dvou klášterů, což vede k diskusím o jejich umístění. Pátrání po dalším raném benediktinském klášteře bylo podniknuto v Trzemeszně. Archeologický průzkum však prokázal, že budova, pocházející prý z 10. století, byla postavena mnohem později.¹³⁹ Údajné vyprávění o návštěvě sv. Vojtěcha roku 997 se tak ukázalo být součástí pozdější agitace ambiciózních mnichů. Nejstarší kláštery, jejichž umístění známe, byly pro benediktiny vystavěny v Týnci (asi v roce 1044), Mogilnu (asi v roce 1050) a Lubiňi (asi v roce 1076). Další vlna klášterních založení přišla s rozmachem cisterciáků, kteří do Polska pronikli v polovině 12. století a založili následující kláštery: Je-drzejów (1149), Łekno (1153), Sulejów (1177), Wąchock (1179), Ko-przywnica (1185), Mogila (1222) a Szczyrzyc (1239).

Na existenci farní organizace ukazují dokumenty z poloviny 13. století, její počátky však lze vysledovat až do 11. a 12. století, kdy byly zřejmě šlechtické soukromé kostely otevřeny místním komunitám.¹⁴⁰

4. PANOVNICKÁ MOC

Díky přijetí křesťanství mohli první Piastovci oficiálně vstoupit na geopolitickou scénu latinského křesťanstva a rozvíjet interpersonální vztahy se svými křesťanskými sousedy. Tyto vazby byly obvykle posilovány příležitostnými sňatky mezi vládnoucími dynastiemi a šlechtickými rody. Jak Měšek I., tak i jeho syn Boleslav Chrabrý byli na politické i sňatkové scéně velmi aktivní. Po Doubravčíně smrti v roce 977 se Měšek obrátil do říše, odkud si přivedl svou druhou ženu, jménem Oda. Svou dceru Sventoslavu-Gunhildu poslal do Švédska, kde se vdala za Erika Vítězného (Segersäll). Po jeho smrti se znovu provdala, tentokrát za dánského krále Svena, zvaného Vidlí vous (Tveskæg), a stala se matkou Knuta (Knuda) Velikého. Boleslav Chrabrý se poprvé oženil v roce 985 nebo 986 s dcerou míšeňského markraběte Rikdaga, jejíž jméno neznáme, již o rok později ji však opustil a vzal si uherskou princeznu. I ta však byla zavržena a Boleslav obrátil svou přízeň k západoslovanské princezně Emnildě. Po její smrti v roce 1013 se Boleslav oženil s Odou, dcerou mocného markraběte Ekkeharda. Boleslavova dcera Regelinda odešla do Míšně, kde se v roce 1002 provdala za markraběte Hermana. Jeho druhá dcera, jejíž jméno neznáme, se po roce 1005 vydala do Kyjeva, aby se stala ženou knížete Svjatopolka. Třetí dceru, Matildu, pak Boleslav odeslal do Švábska jako manželku vévody Oty ze Schweinfurtu.

Kronikáři, kteří vycházeli z různých historiografických tradic, přinejmenší rozdílná svědectví o blízkých vztazích polských vládců k císařskému dvoru. Widukind¹⁴¹ nazývá Měška I. *amicus imperatoris*, Dětmár jej popisuje jako *tributum solvens usque ad vurtam fluvium*, zatímco Gallus Anonymus nazývá Boleslava Chrabrého *frater et cooperato imperii* či *populi Romani amicus et socius*.¹⁴² Přestože jsou tyto popisy poměrně podobné, jejich významy se ve skutečnosti lišily. Ačkoli Měškovy vztahy k říši¹⁴³ byly předmětem široké diskuse,¹⁴⁴ je stále poměrně obtížné uvést Widukindův titul do souladu s Dětmárovou zprávou. Ve světle studií pojmu *amicitia*¹⁴⁵ je třeba Widukindovu zprávu interpretovat jako poměrně volnou podřízenost císaři (menší než v případě vazala či plátce tributu) vzhledem k tomu, že další rané prameny popisují případy *amicitia* jako *spontanea deditio*. Widukind zjevně použil pojem *amicus* ve smyslu spojence,¹⁴⁶ protože jako *amicus* je označován i císař ve vztahu k Měškovi.¹⁴⁷ Dětmár naproti tomu popisuje polského knížete jako císařova pokorného služebníka a Měškovy pokusy o udržení jisté úrovně nezávislosti se snaží přejít mlčením.¹⁴⁸ Přístup Galla Anonyma se lišil od obou výše zmíněných. Gallus svou kroniku psal na počátku 12. století, kdy polská tradice považovala Boleslava Chrabrého za spojence, jenž byl roven ostatním říšským velmožům.

Úsilí prvních Piastovců o nezávislost přineslo částečné plody v roce 1000. Dětmár¹⁴⁹ si v tomto ohledu stěžoval, že Ota III. povýšil Boleslava z pozice *tributaria* na úroveň *domina*. Toto povýšení polského panovníka nachází podporu v popisech Galla Anonyma, naznačujících myšlenku federace křesťanských království, která byla spojenci říše.¹⁵⁰ Tento politický koncept však padl se smrtí Oty III. v roce 1002. Jeho nástupce Jindřich II., který na geopolitickou scénu nahlížel spíše ze saského než z říšského zorného úhlu, zahájil posloupnost válek s cílem expanzivní strategii Boleslava Chrabrého omezit. Po císařově smrti se polskému knížeti v roce 1025 podařilo získat pro sebe i pro svého syna Měška II. oficiální korunovaci. Následující německý král a císař Konrád II. však tyto korunovace považoval za uzurpaci.¹⁵¹ V roce 1032 se Měšek II. pod císařovým tlakem královského titulu vzdal.¹⁵² Již o rok dříve převezla jeho manželka Richeza korunovační klenoty do Německa. Další korunovace se v Polsku konala v roce 1076 během střetu mezi papežem Řehořem VII. a římskoněmeckým králem Jindřichem IV., v němž Boleslav II. Smělý podporoval papežství.

I přes úspěchy v christianizaci země a vnější misionářskou činnost nebyl žádný z prvních polských panovníků později přijat za svatého patrona státu. Nepřítomnost svatého monarchy lze vysvětlit rychlostí,

s níž se po smrti setkal s uznáním sv. Vojtěch, do roku 992 pražský biskup, poté do roku 996 mnich v římském klášteře sv. Bonifáce a Alexia a nakonec misionář, který se pokusil obrátit na víru pohanské Prusy a zemřel jejich rukou 23. dubna 997. Přenesením jeho těla do Hnězda vytvořil Boleslav Chrabrý široce uctívanou svatyni. Tu v březnu roku 1000 navštívil Ota III., který sem přišel *orationis gratia*. Císař zde zřídil arcibiskupství v čele s nevlastním bratrem světce, Radimem-Gaudentiem, jehož titul byl *archiepiscopus sancti Adalberti martyris*. Sv. Vojtěchu bylo později zasvěceno mnoho kostelů.¹⁵³ Byl rovněž hlavním patronem království až do 13. století, kdy získal rivala v podobě kultu sv. Stanislava, jenž se rozvinul v Krakově.

Reinterpretace starých archeologických výzkumů ukázala, že v Hnězdně před výstavbou velké románské katedrály na počátku 11. století stála jednoduchá, pravděpodobně dočasná budova. Tato stavba je považována za svatyni, v níž bylo uloženo tělo sv. Vojtěcha do císařovy návštěvy v roce 1000.¹⁵⁴ Ota s sebou přivezl za tímto účelem zvlášť vyrobené zlaté talíře na ozdobu hrobky a naopak si odvezl jednu ze světcových paží. Tento ostatek byl později dále rozdělen a použit při vysvěcení císařských založení v Cáchách, Pereu u Ravenny, Římě a snad i v Reichenau a v Ostřihomi.¹⁵⁵

Politický úspěch svatovojtěžského kultu vedl Boleslava Chrabrého k tomu, aby po mučednické smrti arcibiskupa Bruna z Querfurtu v roce 1009 získal jeho tělo. Podle Dětmara¹⁵⁶ k ní došlo na hranici mezi Prusy a Rusí, což naznačuje, že se tak stalo mezi Jatvingy. Tentokrát však byla politická situace odlišná, a to kvůli dlouhotrvajícímu otevřenému konfliktu mezi Polskem a říší za vlády Jindřicha II. Nemáme proto žádné doklady o tom, že by byl Bruno někdy oficiálně kanonizován, neznáme ani případné politické zisky z toho plynoucí.

Další z raných světců jsou známi jako Pět bratří mučedníků. Jedná se o dva Italy (Jana a Benedikta) a tři Poláky (Izáka, Matouše a Kristina), kteří byli zabiti ve Velkopolsku při pokusu o loupež v listopadu roku 1003. Byli okamžitě uznáni za mučedníky a rovněž pohřbeni v Hnězdně. Pod místní katedrálou byl nalezen úlomek náhrobního kamene s částečně čitelným nápisem, který můžeme číst jako invokaci tří z Pěti bratří mučedníků.¹⁵⁷ Ostatky sv. Vojtěcha, Pěti bratří mučedníků i tělo prvního arcibiskupa Radima-Gaudentia zcizilo v roce 1038 české vojsko při svém vpádu do Polska a kníže Břetislav je dal znovu pohřbít v Praze.¹⁵⁸ Tento čin dokládá přitažlivost symbolické moci svatých ostatků, která posílila pozici Piastovců. Ti získali důstojenství, která zůstala českým panovníkům odepřena: nezávislou církevní provincií a královskou korunu.

Křesťanská monarchie se opírala o různé znaky a symboly. Nejpočetnější a nejsnáze pochopitelné byly ikonografické programy propagované mincemi, které obíhaly na jejím území. Dlouho se předpokládalo, že Měšek I. vydával vlastní minci, stříbrný denár s nápisem *MISICO*. Stanislaw Suchodolski však prokázal, že minci je třeba spojovat až s vnukem prvního polského panovníka, tedy s Měškem II.¹⁵⁹ První ražbu mincí v zemi tedy zahájil krátce před přelomem tisíciletí Boleslav Chrabrý. Použil na nich nápisy *PRINCE[P]S POLONIE*, *GNEZDUN CIVITAS* a *BOLIZLAUS REX*.¹⁶⁰ První z těchto mincí byl denár ražený s nápisem *GNEZDUN CIVITAS* (město Hnězdno), což se vykládá jako označení Boleslavova státu, který se tehdy ještě nenazýval Polsko. Jednalo se o tradici pokračující z dob Boleslavova otce, který kolem roku 991 v textu známém jako *Dagome iudex* svou doménu identifikoval jako *Civitas Schignesne* či *Schinesghe*, což s největší pravděpodobností rovněž znamenalo „město Hnězdno“.

Mince zavádějící titul *PRINCE[P]S POLONIE* začaly být raženy krátce po návštěvě Oty III. ve Hnězdně v roce 1000. Třetí denár s vyobrazením profilu korunovaného muže s identifikací *BOLIZLAUS REX* byl produkován již zhruba dekádu před oficiální korunovací polského panovníka v roce 1025. Zřejmě se jednalo o prvek propagandistické kampaně na podporu úsilí o získání královské koruny. Boleslavovy mince nesou různé ikonografické motivy: panovníkovu tvář z profilu, *manus Dei*, motiv ptáka a různé druhy křížů. Pták zobrazený na denáru neseocím na rubu i líci též nápis, *PRINCES POLONIE*, se donedávna považoval za nejstarší příklad použití polského národního symbolu, bílého orla. Stanislaw Suchodolski¹⁶¹ však předložil přesvědčivé argumenty pro tvrzení, že se jednalo o páva, který byl symbolem zmrtvýchvstání, věčného života a Krista. Na řadě mincí vydaných několika příslušníky piastovské dynastie je zpodobněn sv. Vojtěch coby odkaz na svatého patrona státu. Zejména po rozdělení Polska mezi syny zesnulého knížete Boleslava III. Křivoústého v roce 1138 byl světec uctíván jako symbol kdysi jednotného království.

Důležitou roli při prosazování křesťanské vize monarchie úzce spojené s církví patrně hrály údajné královské hrobky Měška I. a Boleslava Chrabrého, kdysi vystavené uprostřed lodi poznaňské katedrály. Co se týká dalších panovníků, byly objeveny pouze hroby knížat Vladislava Hermana a jeho syna Boleslava III. Křivoústého, a to v Plocku, kde měli oba své hlavní sídlo a kde také založili katedrální kostel. Pozůstatky žádného ze starších vládařů nebyly nalezeny, což vedlo k dlouhým diskusím o umístění jejich původních hrobů.

Z korunovačních insignií prvních polských panovníků se dochovaly pouze dva předměty. Z nich důležitější je kopie císařského *Lancea Regis* (též nazývaného Kopí sv. Mořice),¹⁶² kterou přivezl roku 1000 do Hnězda Ota III. jako dar pro Boleslava Chrabrého.¹⁶³ Toto kopí, uchovávané v arcibiskupské klenotnici v Krakově, je jedinou původní součástí nejstarších korunovačních klenotů, neboť první koruny polského krále a královny odvezla do Německa královna Richeza, manželka Měška II.¹⁶⁴ Existuje i tradovaná diskutabilní informace zaznamenaná Adémarem z Chabannes o tom, že Ota III. věnoval Boleslavovi trůn Karla Velikého, který téhož roku nalezl v Cáchách.¹⁶⁵

Druhou nejstarší dochovanou součástí korunovačních insignií je korunovační meč zvaný *Szczerbiec*. Podle pověsti z pozdější doby právě tímto mečem udeřil Boleslav Chrabrý na proslulou Zlatou bránu v Kyjevě během svého vítězného tažení na Rus v roce 1018, a symbolicky se tak prohlásil za vládce města. Meč vystavený v klenotnici hradu Wawel je však kombinací různých částí, spojených někdy ve 13. století.

Dalšími objekty spojovanými s panovníky a osvětlujícími jejich moc a aspirace jsou předměty církevní. Až do konce 11. století bylo zakládání a obdarovávání kostelů a klášterů povinností vládnoucí dynastie. Přepychové dary, jako například tzv. zlaté kodexy darované Boleslavem II. Smělým a Vladislavem Hermanem, snad dokonce naznačují snahu o *imitatio imperii*.¹⁶⁶

Úzká spolupráce mezi panovníkem a církví poskytovala suverénní královské moci prestiž a posilovala ji ideologicky i politicky. Christianizace lidu byla také jednou z metod využívaných ke sjednocování společnosti. Symbiotický vztah mezi světskou a církevní mocí je jasně vyjádřen v nejstarších kamenných obytných budovách. Tato tzv. *palatia*, stavěná na přelomu 10. a 11. století a navržená podle jednotného, poměrně striktního vzoru, se skládala z dlouhého obdélníkového domu propojeného s kruhovou kaplí. Nejslavnějším příkladem jsou dosud viditelné pozůstatky *palatia* postaveného na konci 10. století na Lednickém ostrově (Ostrów Lednicki) ve Velkopolsku. Hlavní budova má vnitřní rozměry 30,6 × 13,4 m, kaple s jednou apsidou má průměr 7,75 m. Jiné *palatium* objevené v Hedči bylo naplánováno menší; jeho hlavní budova je 20 metrů dlouhá, 10,6 m široká a rotunda má v průměru 10 m. Podle jedné z hypotéz nebyla stavba, zahájená na počátku 11. století, nikdy dokončena.¹⁶⁷ *Palatium* objevené na Hradním vrchu v Přemyšli na jihovýchodě Polska se skládalo z obytné části o rozměrech 29,7 × 11,5 m a z kruhové kaple o průměru 7,6 m s jednou apsidou. Bylo postaveno na počátku 11. století.¹⁶⁸ Čtvrté a zřejmě nejstarší polské *palatium* bylo

nedávno identifikováno v Poznani pod základy kostela Panny Marie. Jednalo se patrně o sídlo Měška I. vystavené ve třetí čtvrtině 10. století. K jeho silné kamenné zdi přiléhala zlatnická dílna, dosud však nebyla nalezena žádná královská kaple.¹⁶⁹ Rozvaliny tří předpokládaných *palatií* ve Wiślici (v Malopolsku), které byly kdysi považovány za předrománské, jsou dnes datovány do 12. století.¹⁷⁰

Duchovenstvo hrálo nezastupitelnou úlohu jak ve správě raného státu, tak v diplomacii. Dobrým příkladem je činnost biskupa Reinberna, který zřejmě doprovázel Boleslava Chrabrého v roce 1003 do Prahy¹⁷¹ a později byl vyslán do Kyjeva jako kaplan Boleslavovy dcery.¹⁷² Soužití piastovské monarchie a církve ale nebylo zdaleka ideální. Dětmar zdůrazňuje protest biskupa Ungera proti založení arcibiskupství v Hnězdně. Gallus Anonymus zmiňuje klatbu, kterou na Polsko uvalil arcibiskup Radim-Gaudentius.¹⁷³ Nejznámější spor vypukl v roce 1079, kdy nechal král Boleslav II. Smělý potrestat a zřejmě i zabít krakovského biskupa Stanislava. Gallus Anonymus vypráví, že král byl po krutém zmrzačení biskupa vyhnán ze země. Kronikář však nenabízí žádné vysvětlení příčin konfliktu a neudává ani biskupovo jméno. Podrobnosti příběhu, který sloužil na podporu kultu sv. Stanislava, poskytl až mistr Vincent na počátku 13. století. Hagiografická tradice, na jejímž počátku mistr Vincent stál, líčí biskupa jako mučedníka, který bránil svou diecézi proti krutému vladaři.¹⁷⁴ Po dlouhém úsilí vedeném biskupem Prandotou byl roku 1253 Stanislav kanonizován papežem Inocencem IV. v Assisi. O tři roky později vydal papež Alexandr IV. bulu, která poskytla krakovskému biskupovi druhé nejvyšší postavení v polské církvi, hned po arcibiskupovi hnězdenském. Krakovští biskupové začali kult sv. Stanislava propagovat téměř okamžitě po jeho svatořečení: již ve 13. století byly vyráběny sady poutních odznaků. Skutečnou příčinu sporu, který zřejmě skončil vraždou biskupa Stanislava v roce 1079, neumíme s určitostí zjistit. Podání mistra Vincenta je poměrně pozdní tradicí znamenající přelom 12. a 13. století, kdy mezi duchovenstvem převládala ideologie gregoriánského hnutí za nezávislost církve na politické moci. Jednalo se o období, kdy dlouhé vnitřní rozdělení Polska mezi vzájemně soupeřící příslušníky piastovské dynastie odkazovalo jakoukoli ústřední politickou vládu do říše iluzí.

V téže době získala polská církev skutečnou kontrolu nad převážně christianizovaným lidem, kterému nyní sloužila síť farních kostelů. Pozici duchovenstva posílila sada výsad (*privilegia*), které získalo v letech 1180, 1210 a 1215. Koncem století se právě církev stala silou, která se hrála vůdčí úlohu při obnově monarchie.

5. DŮSLEDKY CHRISTIANIZACE

Jakmile v roce 966 přijala křesťanství, začala vládnoucí dynastie rychle vyvíjet misionářskou činnost mimo svou doménu a vysílat misionáře ke svým dosud pohanským sousedům. V roce 997 se ode dvora Boleslava I. Chrabrého vydal k Prusům biskup Vojtěch.¹⁷⁵ Nezdarem skončil misijní pokus biskupa Reinberna v Pomořansku v roce 1000 nebo o něco později.¹⁷⁶ Na samém počátku 11. století zorganizoval arcibiskup Bruno z Querfurtu misii vyslanou z Polska do Švédska.¹⁷⁷ Bruno sám se roku 1009 pokusil k víře přivést Prusy; i přes počáteční úspěch ve formě obrácení jednoho z místních vladařů však tento podnik skončil jeho mučednickou smrtí.¹⁷⁸ Když se v letech 1124–1125 biskup Ota Bamberský vypravil do Pomořanska, těšil se silné podpoře polského knížete Boleslava III. Křivoústého. Ota tam pořádal masové křty a nechal stavět kostely, například ve Štětíně. Jeho výprava se nakonec stala jediným misijním úspěchem rané piastovské monarchie.¹⁷⁹

V polských zemích nebyly objeveny žádné známky předkřesťanské gramotnosti, přestože jejich hledání bylo natolik horlivé, že v 19. století vedlo k falšování „slovanských run“. Pro mnoho lidí přinesl první, byť nevědomý kontakt s latinou výraznější příliv importovaných mincí ve druhé polovině 10. století a domácí ražba mincí přibližně po roce 995. Gramotnost, přinejmenším mezi duchovenstvem, ale přišla až s křesťanstvím. Liturgické potřeby zapřičinily import rukopisů, z nichž se však dochovala jen nepatrná část.¹⁸⁰ Zda Boleslav Chrabrý uměl latinsky, nevíme; s jistotou však můžeme potvrdit gramotnost jeho syna Měška II., jehož vzdělání zahrnující latinu a řečtinu chválí věnovací dopis připojený k liturgické knize *Ordo Romanus* (tzv. *Kodeks Matyldy*), kterou mu jako dar přibližně v roce 1028 poslala švábská kněžna Matilda. Pozdější panovníci financovali dovoz rukopisů a sepisování nových textů, mimo jiné nejstarší polské kroniky, kterou dokončil kolem roku 1117 Gallus Anonymus. Později v průběhu 12. století začali vytváření textů zaznamenávajících jejich skutky zadávat i příslušníci aristokracie. Příkladem je slezský velmož Piotr Wlast (*Carmen Mauri, Gesta Piotrkonis*; datování těchto textů je však sporné a je možné, že byly sepsány mnohem později). Hlavními středisky gramotnosti byly ale katedrály a kláštery.

Bylo nalezeno jen nemnoho dokladů prokazujících znalost písma mezi laickými obyvateli raně středověkého Polska. Největší sbírka předmětů nesoucích nápisy či jednotlivé znaky byla archeologickým výzkumem odkryta na východní hranici, která vždy tvořila důležité centrum

pro expandující ruská knížectví. Nepřekvapí proto, že tyto předměty (kostěná rukojeť nože a stovky olověných pečetí používaných k označení dovážených tkanin) jsou popsány cyrilicí, kterou zřejmě obyvatelé příhraniční oblasti používali.¹⁸¹

Aktivní využití písma dosvědčují nálezy rydel (*stili*), která se běžně používala k psaní na voskové destičky či k vyrývání písmen na kusy březové kůry. Podobná rydla jsou známa z několika ruských měst. Takové nástroje, povětšinou zhotovené ze železa, byly nalezeny v několika politických a hospodářských střediscích hraniční oblasti mezi Polskem a Rusí, jako jsou například Drohiczyn, Gródek, Přemyśl či Trecpza poblíž Sanoku. Pomocí množství jejich obdob známých z Běloruska a Ukrajiny je lze vesměs datovat do 12. či 13. století.¹⁸² Podobné nálezy byly odkryty i v ústředních lokalitách piastovského Polska (Hnězdno, Biskupin, Łęczycza, Poznaň, Trzemeszno, Hedč). Na určitou znalost dalšího typu písma můžeme usuzovat z hrstky předmětů nesoucích runové nápisy, nalezených na místech podél pobřeží Baltského moře (Koszalin, Świelubie-Bardy, Kamień Pomorski, Wolin). Runovou abecedu však patrně používali pouze osadníci či návštěvníci ze Skandinávie.

Jedním z nejnápadnějších důsledků začlenění země do křesťanské civilizace bylo to, že se zde začala objevovat kamenná architektura. V Polsku, kde neexistovala dřívější tradice kamenného stavitelství, se nový typ budov stal význačným symbolem nové éry. Raní Piastovci do kamenné architektury mohutně investovali, třebaže náklady spojené se získáním zahraničních odborníků byly vysoké. Dnes známe v Polsku 201 pozůstatků předrománských a románských budov. Ve většině případů jde o farní kostely vystavěné ve 13. století, jež dodnes slouží svému účelu. Pouze 80 kamenných staveb je však možné datovat do 10.–12. století, přičemž většina z nich se dochovala pouze v podobě rozvalin objevených při archeologickém výzkumu. V listu zasláném polskému králi Měškovi II. v roce 1028 mu jeho německá sestřenice, švábská kněžna Matilda, blahopřála k tomu, že postavil více kostelů než kdokoli jiný. Trvalo však více než století a půl, než se kamenné kostely objevily i v menších střediscích piastovského státu.

V první stavební fázi vyjadřovali panovníci prostřednictvím kamenných staveb svou moc ve svých hlavních sídlech. Kamenné kostely se proto objevily na ústředních velkopolských hradech: v Hedči, Hnězdně, Poznani a na Lednickém ostrově. Již ve druhé polovině 10. století zde probíhala výstavba jak obytných, tak církevních budov. Jinde se ale začalo v kameni stavět později. Mezi nejdůležitější architektonické úlohy spojené se zaváděním křesťanství patřila stavba královských a diecézních

kostelů, které jsou vesměs známy díky rozsáhlým archeologickým výzkumům.¹⁸³ Přes všechny tyto objevy však nevíme, kde byl postaven první královský kostel. Byly objeveny tři královské kaple: na Lednickém ostrově, v Hedčici (obě ve Velkopolsku) a v Přemyšli (na jihovýchodě Polska). Jednalo se o malé kruhové přístavby připojené přímo k obytným budovám (*palatia*) postavené na přelomu 10. a 11. století.

V Polsku se nedochovalo mnoho stop po rané dřevěné církevní architektuře, přestože je pravděpodobné, že takové stavby první fázi christianizace provázely. Příčinou nedostatku archeologických pozůstatků může být to, že byly přehlédnuty ranými archeology při jejich horlivé snaze odhalit kamenné budovy. Některé dřevěné budovy však byly přesto identifikovány. Dřevěného předchůdce měl kupříkladu raně románský kostel v benediktinském klášteře v Týnci (Tyniec).¹⁸⁴ V královském komplexu na Wawelu v Krakově byly pod předrománskou katedrálou odkryty doklady možného dřevěného kostela z 10. století.¹⁸⁵ Pod románským kostelem sv. Vojtěcha, který dosud stojí na krakovském Hlavním rynku, byly objeveny dva dřevěné kostely pocházející z přelomu 10. a z poloviny 11. století.¹⁸⁶ V části Kališe zvané Zawodzie předcházela knížecímu kamennému kostelu vybudovanému kolem roku 1146 menší dřevěná stavba postavená na počátku 11. století. Rovněž základy (z kamene a malty) malého kostela na Lednickém ostrově se nyní interpretují jako základ dřevěné stavby pocházející z druhé poloviny 10. století.

Tři nejstarší katedrály byly vystavěny v sídlech nejstabilnějších diecézí. Katedrální kostel v Hnězdně, který zmiňuje Děttmar v roce 1018, byl vybudován na místě malého kostela a svatyně sv. Vojtěcha. Budova s hlavní a dvěma bočními loděmi postavená pro arcibiskupa na počátku 11. století byla již brzy, za pohanského povstání roku 1032, zničena a v roce 1038 vyrabována českým vojskem. Znovu vysvěcena byla roku 1064 a poté, z neznámých příčin, ještě jednou v roce 1097.¹⁸⁷ Později byla katedrála vybavena velkolepými bronzovými dveřmi s vyobrazeními hlavních fází života sv. Vojtěcha.¹⁸⁸ Tento vzácný příklad románského umění ve střední Evropě se dochoval dodnes. Poznaňská katedrála byla vystavěna na přelomu 10. a 11. století Boleslavem Chrabrým, který zde umístil hrob svého otce Měška I. a posléze sem byl sám pochován svým synem Měškem II. Archeologové tyto hroby identifikovali *in medio ecclesia*; oba byly zřejmě zničeny za českého vpádu roku 1038. I přes intenzivní výzkum nebyly nalezeny žádné hmotné doklady existence kostela na Wawelu v Krakově před koncem 10. století. V 11. století zde byla postavena katedrála sv. Václava. Již v 11. století však Wavel přitahoval

bohaté křesťanské „investory“, kteří zde založili na deset kostelů a další kamenné budovy různých tvarů, velikostí a účelů. „Bezpochyby se jednalo o největší soustředění monumentální sakrální architektury (...) v celé soudobé východní a střední Evropě.“¹⁸⁹ Ve Velkopolsku je množství raných kostelů rozprostřeno na rozsáhlém území.

Kromě politických center ve Velkopolsku a Malopolsku se některé z prvních kostelů nacházejí i na poměrně odlehlých místech. Základy velkého kostela byly objeveny na hradišti Kaldus u Chelмна. Tento ambiciózní projekt zahájený někdy v první polovině 11. století však nebyl nikdy dokončen. Plánovanou baziliku o délce více než 30 m, rozdělenou na hlavní a dvě boční lodě zakončené apsidami, lze srovnat pouze s katedrálami postavenými v Hnězdně a Poznani.¹⁹⁰

Při diskusi o vlivech, jež utvářely nejstarší polskou kamennou architekturu, bychom měli rozlišovat mezi dvěma trendy. Převládala tendence ke stavbě kruhových kostelů, či spíše kaplí s jednou nebo více apsidami. Jejich jednoduchá forma a malá velikost znamenaly, že je bylo možné postavit poměrně rychle a levně a vytvořit tak ohniska nového náboženství.¹⁹¹ Investice do složitějších staveb se dočkala pouze důležitější centra.

Debata týkající se původu raných architektonických vlivů stále trvá a dosud nevedla ke shodě mezi historiky umění a archeology. Zpočátku se těšila obecnému souhlasu hypotéza, podle níž byly hlavními zdroji inspirace karolínsko-otonská oblast a sousední Čechy, později byly objeveny i byzantské či jihoslovanské prvky.¹⁹² Byly navrženy i hypotézy naznačující spojení s Itálií.¹⁹³ Hledání „jižní inspirace“¹⁹⁴ brzy začalo ve studiu polské předrománské architektury převládat. Dnes se má za to, že polská architektura byla výsledkem kombinace různých vlivů, mezi nimiž však převažovaly italsko-německé říšské tradice.¹⁹⁵

6. ZÁVĚR

Badatelé, kteří studují christianizaci polských zemí, stojí před zásadním problémem vyplývajícím z extrémního nedostatku pramenů popisujících situaci před oficiálním přijetím křesťanství vládoucí dynastií v roce 966. Naprostá neexistence místních psaných pramenů ve spojení s neurčitostí záznamů sepsaných mimo Polsko a nejistou spolehlivostí vyprávění zaznamenaných kronikáři 12. a 13. století vedly k tomu, že badatelé rozvíjeli spekulativní teorie založené z velké části na analogiích převzatých ze sousedních zemí. Proto se i přes dlouhé

diskuse nepodařilo dosáhnout shody. Situace se poněkud lepší, zaměříme-li se na období po roce 966, i zde však máme k dispozici pouze hrstku spolehlivých písemných pramenů. Ty navíc spíše než popis vnitřního vývoje nabízejí interpretace geopolitických okolností významných pro královskou rodinu. Pouze kronika Galla Anonyma, dokončená kolem roku 1117, poskytuje bohatý přehled událostí, které lze použít k rekonstrukci procesů relevantních pro náš výzkum. Jeho znalost dřívějších období je však poměrně neurčitá a často podjatá ve prospěch potřeb dynastické propagandy. Kvůli těmto problémům bylo třeba se spolehnout na archeologii, která měla dodat hmatatelná fakta použitelná na podporu hypotéz navržených historiky. Zjevná potřeba interdisciplinární spolupráce se však jen zřídka přeměnila ve spolupráci skutečnou. Obě strany měly spíše tendenci „kořistit“ z informací druhého z oborů, které zapadaly do jejich vlastních interpretací, než aby se pokoušeli o aplikaci společných studií na základní data.

Rozsáhlé množství materiálu sebraného v odpovědích na dotazník, na němž se shodli účastníci tohoto projektu, umožnilo vytvořit ucelený obraz spleteného procesu christianizace zemí mezi Baltským mořem a Karpaty, který je ale otevřen další diskusi. Ukazuje politické centrum, které kolem sebe utvářela dynastie Piastovců. Ta vstoupila na geopolitickou scénu latinského křesťanství, když získala rovnoprávné postavení mezi křesťanskými panovníky. Její členové hráli složitou hru proměnlivých spojenectví se všemi svými sousedy (včetně kontaktů přes Baltské moře), kteří stáli před podobnými problémy. První polští panovníci hojně využívali křesťanských znaků a symbolů k posílení své moci jak uvnitř své země, tak na úrovni mezidynastických vztahů. Dnes je zřejmé, že proces přechodu na nové náboženství nebyl prostou realizací královské vůle, jak udávají kronikáři. Zprávy o otevřeném pohanském odporu ve 30. letech 11. století stejně jako archeologická zjištění ukazují proces, který byl dlouhý a složitý, a to obzvláště v okrajových oblastech. Christianizace však byla bezpochyby velmi důležitou součástí vývoje, který vedl k vybudování stabilního polského státu a (mnohem pomaleji) i k vytvoření společného národního povědomí mezi jeho obyvatelstvem.

DODATEK
POLABÍ A POMOŘANSKO MEZI POHANSTVÍM
A KŘESŤANSTVÍM

Stanisław Rosik, Przemysław Urbańczyk

Vzácnost písemných pramenů týkajících se počátků christianizace Polska vedla badatele k tomu, že hledali komparativní materiál v dobře dokumentované historii Polabí a Pomořanska (včetně jižních baltských ostrovů) v období 10.–12. století. Tento přístup však může být diskutabilní, protože se tyto oblasti nenacházely ve stejné geopolitické situaci. V Polabí vedl ideologický, politický a vojenský tlak křesťanských sousedů k návratu k pohanským vírám. V Pomořansku se první pokus o christianizaci kolem roku 1000 nezdařil. Oba případy je proto třeba zkoumat opatrně, abychom se vyhnuli povrchním analogiím.

Koncem 8. století dosáhly výpravy Karlovců území Polabských Slovanů a některá z nich dobyli. V té době bylo obecným názorem, vyjádřeným na synodě na březích Dunaje v roce 796, že Slované nejsou schopni novou víru pochopit.¹⁹⁶ O určité znalosti Polabí svědčí nedlouho poté popis textu Geografa Bavorského, který si objednal Ludvík Němec a který byl sepsán ve fuldském klášteře kolem roku 848. Interpretace tohoto textu naznačuje, že Polabané byli rozděleni do tří oblastí: severozápadní svaz, ve kterém dominovali Obodrité, dále na východ pak svaz Veletů a některých dalších kmenů, včetně Ránů na ostrově Rujana, a jižní část, osídlenou Srby a Lužičany.¹⁹⁷ Apokryfní Legenda z Corvey¹⁹⁸ se zmiňuje o první misii vyslané z kláštera Corvey na Rujanu v polovině 9. století.¹⁹⁹ Efektivní evangelizace však v oblasti jižního Polabí začala až poté, co byla dobyta východofranským králem Jindřichem I. Polabská území byla podřízena mohučskému arcibiskupství a v roce 948 byla založena dvě nová biskupství se sídly v Havelberku a Brenně/Brandenburku. Po podrobení severních Polabanů v roce 955 rozhodl Ota I. o zřízení nového arcibiskupství v Magdeburku, kterému byla v roce 968 podřízena jak stará biskupství (havelberské a brenské), tak diecéze nově založené v Merseburku, Míšni a Žitavě.

V roce 967 našel saský psanec Wichmann Billung mladší útočiště ve Starigardu, hlavním centru na území kmene Vagrů na severovýchodě Polabí. Následkem toho hradiště napadl vévoda Hermann Billung, který zde podle Widukinda z Corvey našel idol *Saturna ex aere fuso*.²⁰⁰

V roce 968 bylo v samotném Starigardu zřízeno biskupství,²⁰¹ které bylo podřízeno arcibiskupství hambursko-brémskému.

Přechod na novou víru v oblasti jižního Polabí, který následoval po dobytí tohoto území, byl proces pomalý, avšak úspěšný. Christianizaci zde zahájilo říšské duchovenstvo. Dětmar z Merseburku zmiňuje merseburské biskupy, kteří se osobně angažovali v misionářské činnosti. Biskup Boso tak *slavonica scripserat verba* a pokoušel se konvertity naučit zpěvu písně *Kyrie eleison*. Biskup Wigbert pokácel *Zutibure* (posvátný háj) a postavil na jeho místě kostel. Na počátku 11. století však obyvatelé této oblasti stále mísili praktiky obou náboženských systémů. To s lítostí zaznamenává Dětmar z Merseburku,²⁰² který píše, že Daleminci (Glomači) více než kostely uctívali svůj eponymický svatý pramen *Glomač*. Tento synkretismus formálně christianizovaného lidu, jenž navštěvoval kostely, avšak neopustil ani pohanské svatyně, které k definování posvátného prostoru vyžívaly přírodní prvky (například háje či prameny), se zdá být pro tuto oblast typický. Dalším aspektem tohoto synkretismu, o kterém máme zprávy, byl kult domácích bůžků (*domestici dei*). Dětmar si stěžoval, že *rustici* neměli zájem o návštěvy svých kněží, sami zřídka chodili do kostelů a uctívali „domácí božstva“. Dětmar vzpomíná na idol jménem *Hennil* reprezentovaný rukou, která držela kruh.²⁰³ Týž kronikář uvádí, že Slované nepřijali křesťanskou eschatologii, a interpretuje to jako důkaz prosté hlouposti *inlitterati*.²⁰⁴ Celkem vzato je třeba na tyto spory nahlížet jako na kontroverze mezi místními lidmi a kněžími, a nikoli jako na přímý rozpor mezi pohanstvím a křesťanstvím.

V roce 983 smetlo velké povstání jak německou nadvládu, tak církevní síť na územích pod kontrolou Veletů neboli Luticiů.²⁰⁵ O průběhu jejich konverze mezi léty 955–983 nemáme žádné zprávy, na počátku 11. století však byli považováni za *apostatica gens*, protože se po přijetí křesťanství vzbouřili.²⁰⁶ Bruno z Querfurtu ve svém listu králi Jindřichu II. žádal o jejich opětné obrácení na víru silou podle principu *compellere intrare*, který se používal pouze v případech odpadlictví.²⁰⁷ Ještě kolem roku 1047 si kronikář Wipo stále pamatuje na jejich údajnou apostasii z roku 983, když uvádí, že ačkoli bývali *semichristiani*, navrátili se k pohanství.²⁰⁸ Takové přístupy jasně dokládají církevní tradici, která kladla rovnítko mezi oficiální koncem pohanství a zahrnutí celých národů (*gentes*) do církve.²⁰⁹

V roce 985 ubránili Lutici svou nezávislost proti německé a polské výpravě a stali se významným hráčem na geopolitické scéně. Tuto skutečnost zjevně přijal Jindřich II., který s nimi i přes jejich neskrývané pohanství uzavřel spojení za svých vleklých válek proti Boleslavu Chrabrému.

V roce 1018 uvedl lutický vpád do pohybu pohanské povstání v zemích Obodritů, které tam vedlo ke svržení německé nadvlády. Na samém počátku 11. století se zpod piastovské nadvlády vymanili Pomořané, vyhnali kolobřežského biskupa Reinberna a připojili se k velké pohanské slovanské oblasti, která se rozkládala podél pobřeží Baltského moře.

Nejmocnější mezi těmito Slovy byl bezpochyby lutický svaz. Podle kronikářů bylo v 11. století jejich hlavním centrem hradiště umístěné na břehu jezera, v němž se nacházela hlavní svatyně. Dětmar je uvádí pod názvem Radogošč (*Riedegost*) a zdůrazňuje, že hradiště obsahovalo pouze svatyni, ve které byl uctíván Svarožic (*Zuarasici*). Jméno tohoto božstva (potvrzené rovněž Brunem z Querfurtu) je interpretováno jako zdrobnělina či patronymikum odvozené od Svaroga, boha známého z Kyjevské Rusi, který byl etymologicky spojen s nebeským ohněm²¹⁰ a podle pověstí byl považován za zakladatele společenského pořádku.²¹¹ Dětmar Svarožice popisuje jako hlavu lutického panteonu. Kolem jeho sochy stály idoly ostatních bohů a bohyň. Ve svém *interpretatio Christiana* považoval Dětmar všechny tyto sochy za *dii manu facti* a někdy přímo za *simulacra demonum*. Zároveň zmiňuje několik božstev zobrazených na praporecích, které nazývá *deae*. Bruno z Querfurtu ve svém listu králi Jindřichovi II. nazývá tyto praporce *diabolica vexilla*.

Dětmar píše i o některých místních svatyních obsahujících idoly, zdůrazňuje však, že chrám v Radogošči uctívali všichni Lutici.²¹² Nacházela se zde věštírna, která sloužila při rozhodování o válce a míru. To se čini- losem nebo pozorováním chování posvátného koně při překračování kopí umístěného na zemi. Spolehlivost těchto informací je však předmětem debat. Přestože je celý text prostoupen *interpretatio Christiana* a literární atmosférou hrůzy, zdá se, že Dětmar byl dobře informován. Navštěvoval dvůr Jindřicha II. a měl příležitost královny pohanské spojence přímo pozorovat. Jeho spolehlivost podporují i podobnosti mezi jeho textem a dalšími záznamy (list Bruna z Querfurtu králi Jindřichovi II. a pozdější prameny). Dětmar někdy dokonce projevuje ke svým zdrojům informací kritický přístup. Když například uvádí příběh o kanci z jezera u Radogošče, který se objevil coby proctví války, zdůrazňuje, že tato informace pochází z dávných dob a může být nesprávná. Kněží svatyně v Radogošči měli rozhodující hlas na shromážděních, která byla podle Dětmara hlavním zdrojem politické moci v lutickém svazu. Existenci tohoto teokratického systému potvrdil o půlstoletí později Adam z Brém.²¹³ Ten však identifikoval hlavní centrum Luticů (*civitas vulgatissima*) jako *Rethre*, místo nacházející se na

jezerním ostrově. Podle jeho zprávy se hlavní božstvo jmenovalo *Redigast*, což může zastupovat jméno Radogost nebo dřívější název svatyně Radogošč, a byl zde pouze jeden idol vyrobený ze zlata a položený na nachovém loži uvnitř svatyně. Tyto rozpory mohou ukazovat na změnu funkce hradistiště, v němž se svatyně nacházela, v průběhu času. Je však rovněž možné, že Adam vytvořil fantastickou a alegorickou vizi *civitas*, které ovládal *princeps daemonum*. Oba kronikáři, stejně jako *Annales Augustani* k roku 1068, zdůrazňují politickou úlohu svatyně v lutickém svazu.

V roce 1057 rozštěpila lutický svaz vnitřní válka, kterou zažehlo povstání proti nadřazenému postavení Ratarů, kteří ovládali ústřední svatyni.²¹⁴ Svaz se rozdělil na několik samostatných politických útvarů, mezi něž patřili Rataři a Tolezané. Nadále sice dokázali provádět úspěšné výpravy, jak to dokazuje například zabití obodritského knížete Gotšalka roku 1066, v roce 1068 však utrpěli porážku od Sasů. Tehdy podle letopisů *Annales Augustani* vyplenila výprava halberstadtského biskupa Burcharda klášter v Rethře (Rheda).²¹⁵ To podkopalo nadvládu Luticů a dominantní postavení získali rujanští Ránové, jejichž proslulá svatyně na útesu v Arkoně se stala hlavním kultovním centrem všech Slovanů, kteří v oblasti zůstali věrni pohanství. To potvrzuje přímo Helmod a nepřímě Ebo, který uvádí, že po zničení svatyně v Gützkowě Otou Bamberským v roce 1128 odletěl směrem k Rujaně roj much, který symbolizoval mocnosti zla.²¹⁶ Lutická teokracie se ale pokračování nedočkala, protože uctívání svatyně v Arkoně nevedlo k vytvoření regionální politické organizace. Legendy sv. Oty Bamberského zmiňují pohanské svatyně také v lutických centrech Volhošť (Wolgast) – ta byla zasvěcena bohu jménem Jarovít (Jarovit)²¹⁷ – a Chocków (Gützkow). Biskup Ota tato místa navštívil během své druhé misie do Pomořanska, neboť patřila do západopomořanského knížectví.

Počátky tohoto raného státu jsou nejasné. Pomořané setřásli piastovskou nadvládu nejpозději během krize polské monarchie ve 30. letech 11. století. První signál politické integrace Pomořanska uvádějí *Annales Altahenses maiores*. Ty obsahují zmínku o knížeti jménem *Zemuzil*, který roku 1046 vládl ve východní části Pomořanska. Podle pozdní a kontroverzní tradice velkopolské kroniky (*Kronika Wielkopolska*) ze 14. století bylo v 11. století v Kruszwici ustaveno biskupství, které bylo později přesunuto do města Włocławek, aby zde šířilo křesťanství. Západopomořanské knížectví existovalo ještě na začátku 12. století. Tehdy byl jedním z center knížete Vratislava (Wartislava) I. Wolin,²¹⁸ který byl střediskem řemeslné výroby již od 10. století.²¹⁹ V roce 1043 Wolin

(*Iumne*) vyplenil dánský a norský král Magnus a město svou dominantní pozici ztratilo.²²⁰ Na počátku 12. století se však stále těšilo poměrně významnému postavení v pohanském náboženství; jeho chloubou bylo kopí, které životopisec sv. Oty dával do souvislosti s Juliem Caesarem.

Ve 12. století však ústřední postavení v dolním Poodří převzal Štětín, kde byla v místní svatyni (*contina*) uctívána trojhlavá socha boha Triglava. Existenci tohoto kultu potvrzuje Jindřich z Antverp, jenž popsal zničení tříhlavého idolu poblíž Brandenburku v roce 1127.²²¹ Ve Štětíně je zmiňována věštba pomocí koně, podobná lutickým praktikám, stejně jako důležitá role kněží na sněmech. Podle Eba pohanští kněží tvrdili, že tři hlavy idolu představovaly pankosmickou vládu nad nebesy, zemí a podzemím. Zlatá páska na Triglavových očích pak symbolizovala jeho slepotu k lidským hříchům.²²² Fenomén vícehlavých božstev, široce rozšířený v oblastech kolem Baltského a Severního moře,²²³ tak v tomto případě symbolicky vyjadřoval myšlenku nadřazenosti jediného boha ve všech sférách kosmického pořádku. Někteří badatelé navrhují, že toto božstvo (jediný lokálně uctíváný bůh) by mělo být dáváno do souvislosti se starou slovanskou myšlenkou kosmické hory se třemi štíty, která získala antropomorfní charakter ve formě tříhlavého idolu a byla přijata jako božstvo s univerzální působností.²²⁴

Podobná byla situace na Rujaně, kde proslulá svatyně v Arkoně obsahovala idol hlavního boha Svantovíta, který měl čtyři hlavy hledící do všech končin světa. Ve svatyni se nenacházely žádné další idoly, stejně jako nebylo v arkonské teologii místo pro další bohy. Svantovít měl proto širokou sféru působnosti, která sahala od vedení vojenských výprav až po dohled nad zemědělstvím;²²⁵ patrně se jednalo o reakci slovanské teologie na křesťanskou ideu všemocného Boha.²²⁶ Tuto interpretaci podporuje etymologie jména Svantovít (*Svantevit*), které značí „mocný/svatý Pán“.²²⁷

Zdá se, že případy Svantovíta a Triglava ukazují na to, že součástí pozdního vývoje pohanského slovanského náboženství byla tendence k propagování myšlenky jediného nadpřirozeného ochránce místní komunity. Jednalo se tedy zřejmě o ideologickou odpověď teokratických kněží na výzvy, které před ně stavělo expandující křesťanství. Vícehlavé sochy plnily významnou funkci symbolického vyjádření všeza-
hrnující působnosti těchto božstev. Naše znalost tohoto procesu je jasnější v případě 11. a 12. století, kdy slovanské kmeny rozvinuly kultury vlastních božských patronů. Několik takových božstev vyjmenoval Helmold: byli jimi Prove v oblasti Starigardu; Siva, bohyně Polabanů;

Radogost, božský patron Obodritů; Svantovít, kterého uctívali obyvatelé Rujany.²²⁸ Kromě toho zmiňuje také záhadného otce všech božstev, pro nějž používá biblický titul *deus deorum* (srov. Ž 50,1),²²⁹ a viníka všeho utrpení nazývaného Černoboh (*Zcerneboh*, Černý bůh).²³⁰ Hovoří také o lokálních kultech idolů, jako byl například Podaga v Plönu,²³¹ a o božstvech střežících domy a pole.²³² Helmold popisuje les, v němž se nacházel posvátný háj boha jménem Provc. Konaly se zde sněmy a byly zde vyhlašovány knížecí rozsudky.²³³ Další kulturní středisko se nalézalo na knížecím hradišti v Starigardu (Oldenburg), kde byla umístěna další svatyně obsahující idol.²³⁴ To ukazuje diferenciaci politické moci: sněmy se konaly ve svatyni „pod širým nebem“, zatímco knížecí centrum mělo ve své moci svatyni, ve které byl umístěn idol. Tento důležitý aspekt mocenské struktury je potvrzen i pro jiné západoslovanské komunity.²³⁵ Christianizace těchto území proto nespočívala pouze ve zničení pohanských institucí, ale, jak ukazují prameny z 12. století, zahrnovala i jistý stupeň přijetí nového náboženství místními sněmy. Třebaže ty obvykle jednaly pod tlakem vojenské moci, poskytovaly změnám vnucovaným novým náboženstvím polickou záštitu.

Dobrym příkladem jsou události, jež se odehrály v roce 1124 v Pyřici (Pyrzyce), středisku pomořanského kmene Pyřičanů (Prissani) známého z textu Geografa Bavorského. Na samém počátku první mise sv. Oty se pokusila rada starších oddálit počátek evangelizace. Starší k tomu použili výmluvu: tvrdili, že se musejí poradit se svými nadřízenými. Nakonec se rozhodli misionářům otevřít městskou bránu, ale toto rozhodnutí muselo být přijato shromážděním všech obyvatel.²³⁶ Je třeba mít na paměti, že sv. Ota dostal ozbrojený doprovod od polského knížete Boleslava III. Křivoústého, který o dva roky dříve dobyl západní Pomořansko. Přestože západopomořanský kníže Vratislav (Wartislav) I. přijal křesťanství již o několik let dříve v Magdeburku,²³⁷ začal rozsáhlejší christianizaci aktivně podporovat až poté, co bylo jeho knížectví dobyto.

Obdobná situace panovala v poslední enklávě slovanského pohanství, na Rujaně. Oficiálně zde pohanství přetrvávalo do roku 1168. Ve 12. století o ostrov soupeřilo Dánsko, říše a Polsko. Nakonec to byl dánský král Valdemar, kdo oblehl hradiště v Arkoně, kde stála čtyřhlavá Svantovítova socha. Tváří v tvář takto změněné situaci se Jaromír, kníže Ránů, kteří ostrov obývali, zapojil do šíření křesťanství tak aktivně, že ho Helmod nazývá „druhým Pavlem“.²³⁸ Toto rozhodnutí mu také umožnilo potlačit teokratickou moc se střediskem v Arkoně, která s ním souperila o vládu.²³⁹

Podobně byla i definitivní christianizace Obodritů důsledkem jejich podrobení, v tomto případě saským vévodou Jindřichem Lvem v roce 1156. Zde však byla situace složitější. Obodritský kníže Jindřich († 1127) byl křesťanem a měl ve svém hlavním městě Lübecku kostel, avšak zřejmě se rozhodl nešířit křesťanství po celém svém panství. Takový modus vivendi mezi křesťanskými vládci a jejich pohanskými poddanými, specifický pro Polabí, byl zřejmě důsledkem obav z pohanského odporu. Při jedné takové rebelii byl zabit Jindřichův otec Gotšalk, který o christianizaci své země aktivně usiloval. Došlo k tomu v roce 1066, kdy lutický vpád podnítl pohanské povstání, které vyvrátilo místní církevní organizaci.²⁴⁰

Existovaly i případy nenásilných misíí, například výprava iberského biskupa Bernarda do Pomořanska v roce 1122,²⁴¹ nebo návštěva dvou českých mnichů u Luticů. Těm bylo kolem roku 1060 dovoleno hlásat evangelium v Rethře, později však byli zavražděni.²⁴² Helmold rovněž popisuje spolupráci mezi světskou mocí a duchovenstvem během misíí. Dobrým příkladem je příběh biskupa Vicelina ze Starigardu, který je nazýván apoštolem Vagrů. Ten by navzdory svému mimořádnému charakteru a svatosti, kterou dokládaly zázraky a exorcistické praktiky, nic nedokázal bez podpory knížecí moci.

Impulzem k dobytí Polabanů a Pomořanů se nakonec stala ideologie křížových výprav. Již kolem roku 1108 vyzýval magdeburský arcibiskup a další němečtí biskupové saské pány k boji proti pohanům, kteří uctívali božstvo jménem *Pripegala*.²⁴³ Nejradikálnější postoje, zastávané například sv. Bernardem z Clairvaux, který v roce 1147 nabízel jen dvě alternativy, „křest, nebo smrt“, se však setkaly s odporem jak v církvi (například sv. Norbert z Xantenu), tak mezi šlechtickými pozemkovými vlastníky.

To vše dokazuje složitost procesu christianizace v oblasti Polabí a Pomořanska. Lze ji vysvětlit geopolitickou situací Polabanů, která se lišila od polské, neboť Polabané byli pod silným vojenským tlakem sousedních států – říše, Dánska a Polska.²⁴⁴ Také jejich politická struktura byla jiná, bez hlavního centra, které by bylo schopno vykonávat efektivní správu a vládu nad velkým územím. Christianizace zde proto byla zaváděna postupně a často ji dočasně zastavily různé překážky. Pohanské povstání roku 983 zahájilo dlouhé období hledání náboženského systému, který by mohl konkurovat křesťanství a poskytnout ideologickou podporu politické moci. Tradičně silné postavení místních sněmů však zabránilo vybudování stabilních náboženských organizačních struktur, které by zastavily expanzi sousedních křesťanských států.

Poznámky

- ¹ Canaparius, 25. kapitola; Bruno z Querfurtu, *S. Adalberti vita altera*, 10, 30; Dětmar z Merseburku V.23, 34; VI.10, 19; VIII.31. ² Widukind III.69. ³ Podle Widukinda tak rozhodnutí Jindřicha I. odmítnout pomazání a korunovací svědčilo o jeho pokoře, zatímco Dětmar je odsuzoval – Erdmann 1938; Beumann 1950, 261; Ott 2001. ⁴ Například Urbańczyk 2000. ⁵ Mezi další informace o územních útvarech patří zmínka o *Ditzike na Wisle* v díle Konstantina Porfyrogeneta (*De administrando imperio*, 33) a *Wisle lond* v Orosiovi ve verzi krále Alfreda. ⁶ Kurnatowska 2004a; 2004b. ⁷ Například Kurnatowska 1998; Kurnatowscy 2003, 174. ⁸ Kurnatowscy 2003, 169. ⁹ Například Gancarski 2003, 174. ¹⁰ Gallus II.8. ¹¹ Gallus I.3. ¹² Banaszkiwicz 1986b. ¹³ Deptuła 1990; Wiszewski 2004. ¹⁴ Banaszkiwicz 1986b; 1998. ¹⁵ Například Ślupecki 1994, 185. ¹⁶ Například Zoll-Adamikowa 1998. ¹⁷ Kukliński 2003. ¹⁸ Například Ślupecki 1998. ¹⁹ Urbańczyk 2000, 91–93. ²⁰ Kurnatowscy 2003, 171; Radwański 2000. ²¹ Například Buko 2003. ²² Kurnatowska 2000, 115. ²³ Například Kowalczyk 2000. ²⁴ Srov. přílohu týkající se Polabí a Pomořanska v této studii. ²⁵ Urbańczyk 1991; Gieysztor 1982; Rybakov 1981; Ślupecki 1994; Szyjewski 2003. ²⁶ Například Moszyński 1990, 39. ²⁷ *De bellis* III.14, 1. ²⁸ Moszyński 1992, 115–117; srov. Popowska-Taborska 1991, 115. ²⁹ Gieysztor 1982, 186; Ślupecki 1994, 12–13, 200–201. ³⁰ Ślupecki 1994, 229–238. ³¹ Leciejewicz 1987; Gieysztor 1982, 176–185; Gąssowski 1992a, 142–146; Ślupecki 1994, 176–181. ³² Dětmar z Merseburku VII.59. ³³ Domański 2002. ³⁴ Domański 2000b. ³⁵ Domański 2000a, 102. ³⁶ Domański 2002. ³⁷ Gąssowska – Gąssowski 1970; Gąssowski 1992b, 22. ³⁸ Nedávno Buko 2000, 65–67. ³⁹ Například Ślupecki 1991. ⁴⁰ Derwich 1992, 33–38; 1996. ⁴¹ Gąssowska – Gąssowski 1970, 24–43. ⁴² Urbańczyk 2002, 39. ⁴³ Diskusi, obrázky a literaturu Dulnicz 2000. ⁴⁴ Moździoch 2000a, 156–175. ⁴⁵ Dětmar z Merseburku VII.72. ⁴⁶ *Vita Prieflingensis* II.11–12; Herbord II.31–32. ⁴⁷ Ebo II.1, III.1; podle *Vita Prieflingensis* II.16 (s.102) se nacházela ve Wolinu svatyně (*contina*). ⁴⁸ Moździoch 2000a, 176–187. ⁴⁹ Chudziak 2003. ⁵⁰ Saxo XIV.39. ⁵¹ Lingvisté kladou rovnítko mezi latinské jméno *Svanewit* a slovanské *Świętowit* – „svatý, mocný, Pán“. V 19. století se však toto jméno psalo *Światowid* či *Światowit*, s významem „ten, kdo vidí svět“. Všechny slovanské idoly se čtyřmi hlavami či tvářemi se proto tradičně nazývají *światowid/światowit*, a to včetně kamenné sochy nalezené v ukrajinské řece Zbruč (Szymański 1996). Čtyřhlavý bůh Ránů je však identifikován jako *Świętowit*. ⁵² Lamm 1987; Ślupecki 1994; Rosik 1995. ⁵³ Brzostowicz 2003, 23. ⁵⁴ Dětmar z Merseburku VIII.2. ⁵⁵ Bonifatius 342; srov. Tyszkiewicz 1993. ⁵⁶ *Vita Prieflingensis* II.21. ⁵⁷ Přehled podává Zoll-Adamikowa 1979. ⁵⁸ Zoll-Adamikowa 1997, 68. ⁵⁹ Srov. Zoll-Adamikowa 1998, obr.1–zóna C2; a 2000b, obr.1. ⁶⁰ Schmidt 1983. ⁶¹ Moździoch 2000a, 175,

- n. 40. ⁶² *Żywoty Metodego*, 114–15; srov. Paszkiewicz 1954; Lanckoronśka 1961.
- ⁶³ Labuda 1988, II, 83–166; Polek 1997. ⁶⁴ Gallus I.1–2. ⁶⁵ Strzelczyk 1987, 419–422. ⁶⁶ Żaki 1981, 36; 1994, 56. ⁶⁷ Například Suchodolski 1990.
- ⁶⁸ Gąssowski 1992a. ⁶⁹ Především Zoll-Adamikowa 1998, 227; 2000a, 103.
- ⁷⁰ Gąssowski 1971. ⁷¹ Koperski 1985. ⁷² Żydok 2004, 61. ⁷³ Ibrahim ibn Jakub 49. ⁷⁴ Werbart 2000, 44 a obr.2. ⁷⁵ Dětmar z Merseburku IV. 56.
- ⁷⁶ Dětmar z Merseburku IV. 56. ⁷⁷ Gallus I.4. ⁷⁸ *Rocznik dawony*, a. 966, 967; *Rocznik kapituly krakowskiej*, a. 965, 966. ⁷⁹ Jasiński 2000; Dobosz 2002, 25; Drelicharz 2003. ⁸⁰ Dobosz 2002, 37. ⁸¹ Kolobřežské biskupství zaniklo pravděpodobně kolem roku 1007. ⁸² Srov. Petersohn 1966. ⁸³ Dětmar z Merseburku IV. 56. ⁸⁴ Górski 1960; Rosik 2000a, 89. Podobným způsobem popsal Dětmar II.37; VI.37 i christianizaci některých částí Německa, včetně své diecéze, která byla obývána Slovany. ⁸⁵ Dětmar VII.60. ⁸⁶ Urbańczyk 1995; 1996. ⁸⁷ Kur-natowska 1997. ⁸⁸ Żurowska 1993. ⁸⁹ Pianowski 1994, 111; Rodzińska-Chorąży 1994, 146. ⁹⁰ Například Labuda 1992, 93. Odlišný názor Borawska 1964, 62, 154. ⁹¹ *Annales Hildesheimenses*, a.1031; *PVL*, a. 6539 (1031); Wipo, 29. kapitola.
- ⁹² Gallus I.17. ⁹³ *Annales Hildesheimenses*, a.1031, 1032; Labuda 1992, 89. ⁹⁴ Filipowiak 1982. ⁹⁵ Moździoch 2000b, 47, obr. 9. ⁹⁶ Krąpiec 1998. ⁹⁷ *PVL*, a. 6538 (1030). ⁹⁸ *Katalogi biskupów wrocławskich*, 560, 567, 576. ⁹⁹ Zoll-Adamikowa 1979; 1988; 1998; 2000a. ¹⁰⁰ Zoll-Adamikowa 1998; 2000a, 104. ¹⁰¹ Zoll-Adamikowa 2000b, 217. ¹⁰² Zoll-Adamikowa 1998, 233; Wrzesiński 1999, 261, 267.
- ¹⁰³ Krasnodębski 1998, 96, obr.134 a 135. ¹⁰⁴ Wołoszyn 2000, 247; Koperkiewicz 2004. ¹⁰⁵ Pro Slezsko: Gediga 1996, 160–163 a obr.1–6. ¹⁰⁶ Dětmar z Merseburku II.22. ¹⁰⁷ Kehr 1920, 13–29; Labuda 1988, 429–44. ¹⁰⁸ Weiss 1992; srov. Labuda 1988, 472. ¹⁰⁹ Například Sikorski 2003. ¹¹⁰ Kürbis 1962, 394–396.
- ¹¹¹ Canaparius, 27. kapitola; Bruno z Querfurtu, *S. Adalberti vita altera*, 24. kapitola.
- ¹¹² Dětmar z Merseburku IV.45. ¹¹³ Bruno z Querfurtu, *Vita quinque fratrum*, 2. kapitola; Petrus Damian, 28. kapitola. ¹¹⁴ Dětmar z Merseburku VI.92. ¹¹⁵ Bruno z Querfurtu, *Vita quinque fratrum*, 12.–13. kapitola, 21. ¹¹⁶ Dětmar z Merseburku VI.94–95. ¹¹⁷ Bruno z Querfurtu, *Epistola*, 103. ¹¹⁸ Dětmar z Merseburku IV.45.
- ¹¹⁹ Labuda 1988, 474–510. ¹²⁰ Krakovský kalendář, 918. ¹²¹ List Grzegorza VII, 367–368. ¹²² Například *Rocznik Traski*, a.1046; srov. Dobosz 2002, 113–116.
- ¹²³ Jurek 1994; Dola 1996, 25–26. ¹²⁴ *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, č. 6.
- ¹²⁵ *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, č. 7. ¹²⁶ Cybulski 2002. ¹²⁷ Urbańczyk 1997. ¹²⁸ *MGHDO* III, č. 186, 595–596. ¹²⁹ Například *Rocznik Traski*, a.1046; *Vita s. Stanislai (vita maior)*, II.14; srov. Derwich 1998, 181; Dobosz 2002, 113–119.
- ¹³⁰ Tuto informaci nám poskytl Andrzej Buko. ¹³¹ Wołoszyn 2000, 243.
- ¹³² Mapa na obr. 7 ve Wołoszyn 2000. ¹³³ Dětmar z Merseburku VIII.2.
- ¹³⁴ Ekkehard, a.1125; *Vita Prieflingensis* II.21; Ebo II.12; Herbord II.18. ¹³⁵ Například Kalinowski 1971, 186–197. ¹³⁶ Vetulani 1953. ¹³⁷ Bruno z Querfurtu,

Vita quinque fratrum, 6. kapitola. ¹³⁸ Bruno z Querfurtu, *Vita quinque fratrum*, 13. kapitola. ¹³⁹ Chudziakowa 2001. ¹⁴⁰ Například Wiśniowski 1966. ¹⁴¹ Widukind III.69. ¹⁴² Gallus I.6. ¹⁴³ Dětmar zmiňuje (bez uvedení přesného data), že se Měšek podřídil Otovi I. časově shodovalo s dobytím Lužice (II.14). K tomu podle *Adalberti Continuatio Reginonis* došlo v roce 963. Srov. Strzelczyk 1992, 81. ¹⁴⁴ Například Labuda 1988, sv. I, 130–194, 475–500; Strzelczyk 1992, 142–167. ¹⁴⁵ Althoff 1992; Epp 1999. ¹⁴⁶ Labuda 2003, 82–86. ¹⁴⁷ Widukind III.69; srov. Rosik 2004. ¹⁴⁸ Dětmar z Merseburku VII.12. *Annales Altahenses maiores* (a. 973) zmiňují, že Měšek se za svou poslušnost císaři zaručil tím, že mu poskytl svého syna jako rukojmí. ¹⁴⁹ Dětmar z Merseburku V.10. ¹⁵⁰ Strzelczyk 1999; 2000; Fried 2000. ¹⁵¹ Například *Annales Magdeburgenses*, a.1025, 1030; *Annales Hildesheimenses*, a.1028, 1030. ¹⁵² *Annales Hildesheimenses*, a.1032. ¹⁵³ Młynarska-Kaletynowa 2000. ¹⁵⁴ Janiak 1998. ¹⁵⁵ Dunin-Wąsowicz 2000. ¹⁵⁶ Dětmar z Merseburku VI.95. ¹⁵⁷ Kürbis 1998. ¹⁵⁸ Hrob sv. Vojtěcha se dosud nachází uprostřed lodi pražské katedrály. ¹⁵⁹ Suchodolski 2000, 354–356. ¹⁶⁰ Například Kiersnowski 1959; Suchodolski 1967. ¹⁶¹ Suchodolski 2001. ¹⁶² Originál je uložen v císařské klenotnici (Schatzkammer) ve vídeňském Hofburgu. ¹⁶³ Gallus I.6. ¹⁶⁴ Brunwilarensis monasterii fundatio; *Annales Hildesheimenses*, a.1032. ¹⁶⁵ Adémar, 31. kapitola. ¹⁶⁶ Michałowski 1989. ¹⁶⁷ Krysztofiak 1998. ¹⁶⁸ Sosnowska 1992; Pianowski 2002. ¹⁶⁹ Kočka-Krenz 2000. ¹⁷⁰ Gliński 1997. ¹⁷¹ Dětmar (VI.10) zmiňuje ve společnosti Boleslava Chrabrého v Čechách roku 1004 Reinbernova kaplana. ¹⁷² Dětmar z Merseburku VIII.72–73; srov. Rosik 2000b. ¹⁷³ Například Urbańczyk 2001. ¹⁷⁴ *Vita s. Stanislai (vita minor)*, 31.–32. kapitola; *Vita s. Stanislai (vita maior)*, II.18–19. ¹⁷⁵ Canaparius, 30. kapitola. ¹⁷⁶ Dětmar z Merseburku VIII.72–73. ¹⁷⁷ Bruno z Querfurtu, *Epistola*, 105. ¹⁷⁸ Wibert; dále srov. Petrus Damian, 27. kapitola; Dětmar z Merseburku VI.94–95. ¹⁷⁹ Ekkehard, a.1124–1125; *Vita Priestflingensis* II; Ebo II; Herbord II. ¹⁸⁰ Potkowski 1984; Mews 2002. ¹⁸¹ Hanc-Maikowa 1988, 60–62. ¹⁸² Ginalski 2003. ¹⁸³ Urbańczyk 2004. ¹⁸⁴ Kalinowski 1971. ¹⁸⁵ Pianowski 2000a, 67; 2000b, 237. ¹⁸⁶ Radwański 1975, 169. ¹⁸⁷ Gallus II. 5; *Rocznik Traski*, a.1064; Długosz 1.427. ¹⁸⁸ Například Gieysztor 1959. ¹⁸⁹ Žaki 1994, 64. ¹⁹⁰ Chudziak 2000, 130. ¹⁹¹ Rodzińska-Choraży 1994, 148. ¹⁹² Například Hawrot 1959; Żurowska 1983, 164. ¹⁹³ Například Nogieć-Czepielowa 1974. ¹⁹⁴ Rodzińska-Choraży 1994, 149. ¹⁹⁵ Świechowski 2000, 33. ¹⁹⁶ *Conventus episcoporum*, 172–176. ¹⁹⁷ Srov. Strzelczyk 2002, 13–19. ¹⁹⁸ Spolehlivost tohoto pramene je nejistá, protože legenda byla zformována nejdříve v 11. století a poprvé zaznamenána na počátku 12. věku (Soszyński 1984). ¹⁹⁹ Srov. *Annales Corbeicensis*, a.1114; Helmold I.6, II.108; Saxo XIV.39. ²⁰⁰ Widukind III.68. ²⁰¹ Slovanský název *Starigard* byl překládán jako *Oldenburg*; v historiografii se používají oba názvy. ²⁰² Dětmar z Merseburku I.3. ²⁰³ Dětmar z Merseburku VII.69. Je možné, že *Hennil* nepatřil ke

slovanské lidové kultuře, protože v oblasti byli přítomni také němečtí osadníci (Łowmiański 1979, 201). Kult domácích božstev však byl pro Slovanů typický, jak dosvědčuje Helmold I.47. ²⁰⁴ Dětmar z Merseburku I.14. ²⁰⁵ Na konci 10. století se v pramenech objevuje nový kmenový název – Lutici. Občas se používá jako synonymum pro Velety, ve skutečnosti však tvořili Lutici hlavní součást Veletů. ²⁰⁶ Dětmar z Merseburku III.17: *suscepta christianitate*. ²⁰⁷ Kahl 1955. ²⁰⁸ Wipo, 33. kapitola. ²⁰⁹ Například Wavra 1991, 15. ²¹⁰ Gieysztor 1982, 131; Urbańczyk 1991, 29. ²¹¹ Banaszkiewicz 1998, 132–140. ²¹² Dětmar z Merseburku VI.25. ²¹³ Adam z Brém II.21. ²¹⁴ Adam z Brém III.22; Helmold I.21. ²¹⁵ *Annales Augustani*, a.1068. ²¹⁶ Helmold II.108; Ebo III.11. ²¹⁷ Význam jeho jména, „mocný pán“ je téměř totožný s významem jména Svantovit – srov. Urbańczyk 1991, 181, 188, 193. ²¹⁸ *Iumne* podle Adam z Brém III.22; *Iulin* ve *Vita Prießlingensis* II. 5–7, 15–19; III.12–14; Ebo II.1, 7, 11, 15, 18; III.1, 21; Herbord II.24, 26, 37, 38, 40; III.24, 25, 30. Ohledně knížecího dvora ve Wolinu: Ebo II.7; Herbord II.24. ²¹⁹ Srov. Ibrahim ibn Yaqub, 50; Dětmar z Merseburku VI.33. ²²⁰ Adam z Brém, schol. 56 (57); Arnórr jarlaskáld. ²²¹ Henricus de Antverpis, 482. ²²² Ebo III.11. ²²³ Lamm 1987; Rosik 1995, 34–49, 52–58. ²²⁴ Słupecki 1994, 238. Polykefalismus býval interpretován jako důsledek přijetí Svaté trojice Slovanů, například Łowmiański 1979, 190–195. Tento pohled však byl nedávno zpochybněn – Rosik 1995, 66–110. ²²⁵ Kněz každoročně naplnil pohár, který idol držel, vinem a pronesl věštbu týkající se budoucí úrody (Saxo XIV.39). O tomto obřadu na území západních Slovanů (pravděpodobně v Arkoně či Radogošči) Vilém z Malmesbury II.189; srov. analýzu v Pettazzoni 1967, 507; Słupecki – Zaroff 1999, R. Bartlett ve 2. kapitole této knihy. ²²⁶ Rosik 1995, 74–104. ²²⁷ Urbańczyk 1991, 188, 193. ²²⁸ Helmold I.52. ²²⁹ Helmold I.84. ²³⁰ Helmold I.52. ²³¹ Helmold I.84. ²³² Helmold I.52. ²³³ Helmold I.84. ²³⁴ Gabriel 1984; Słupecki 1994. ²³⁵ Banaszkiewicz 1986a. ²³⁶ Herbord II.14; srov. Boroń 1999, 82, 98. ²³⁷ Ebo III.6. ²³⁸ Helmold II.108. ²³⁹ Knížata Ránů se pokusila moci arkonských kněží postavit již dříve. Na svém sídle v Korenici (Karentia) vystavěla soubor tří svatyní, ve kterých byly umístěny idoly Rujevíta (pán Rujany se sedmi tvářemi a válečnými atributy) a dvou jeho pobočných božstev, Porevíta a Porenuta, oba s pěti tvářemi (Saxo XIV.39). Tyto informace do určité míry potvrzuje *Knytingasaga*, avšak s odlišnými jmény božstev. Helmold se o nich však vůbec nezmiňuje (srov. Miš 1997). ²⁴⁰ Adam z Brém III.51. Pohanská povstání vypukala mezi Obodrity již dříve, například v 90. letech 10. století a v roce 1018 – Adam z Brém II.43; Dětmar z Merseburku VIII.5. ²⁴¹ Ebo II.1. ²⁴² Adam z Brém III.21, schol. 71. ²⁴³ *Epistola Adelgoti archiepiscopi Magdeburgensis*, in: Labuda 2002, 804–806. ²⁴⁴ Srov. Petersohn 1979.

Bibliografie

- Adam z Brém, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, (ed.) B. Schmeidler, MGH SRG, Hannover-Leipzig 1917.
- Adémar z Chabannes, *Chronique*, (edd.) Y. Chauvin, G. Pon, Turnhout 2003.
- Althoff, G. 1992, *Amicitia und Pacta. Bündnis, Einigung, Politik und Gebetsgedanken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hannover (MGH Schriften 37).
- Annales Altahenses maiores*, (edd.) W. Giesebrecht, E. Oefele, MGH SRG, Hannover 1891.
- Annales Augustani*, (ed.) G. H. Pertz, MGH SS III, Hannover 1839, s. 123–136.
- Annales Corbeienses*, (ed.) G. H. Pertz, MGH SS III, Hannover 1839, s. 1–18.
- Annales Hildesheimenses*, (ed.) G. Waitz, MGH SRG, Hannover 1878.
- Arnórr Jarlaskáld, *Owalce króla norweskiego Magnusa ze słowiańskimi korsarzami w Jómie – Wolinie w r. 1043*, in: G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna. Wybór tekstów*, Warszawa 1954, s. 305–306.
- Banaszkiewicz, J. 1986a, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa.
- Banaszkiewicz, J. 1998, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław.
- Banaszkiewicz, J. 1986b, *Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początków ludu (Uwagi o urzędzeniu wspólnoty plemiennie-państwowej u Słowian)*, Przegląd Historyczny 77, s. 445–466.
- Beumann, H. 1950, *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts*, Weimar.
- Bonifatius una cum aliis episcopis Aethelbaldum regem Mercionum ad virtutem revocat*, in: MGH Epistolae III, Merovingici et Karolini aevi I, Berlin 1892, no 73.
- Borawska, D. 1964, *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI w.*, Warszawa.
- Boroń, P. 1999, *Słowiańskie wiece plemienne*, Katowice.
- Bruno z Querfurtu, *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, (ed.) J. Karwasińska, MPH IV/3, 1973, s. 85–106.
- Bruno z Querfurtu, *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*, (ed.) J. Karwasińska, MPH IV/2, Warszawa 1969.
- Bruno z Querfurtu, *Vita quinque fratrum eremitarum*, MPH IV/3, Warszawa 1973, s. 9–84.
- Brunwilarensis monasterii fundatio*, (ed.) R. Koepke, MGH SS XI, (ed.) G. H. Pertz, Hannover 1854, s. 394–408.
- Brzostowicz, M. 2003, *Bruszczewo i Sptawie – dwa przykłady grodów plemiennych z południowej Wielkopolski*, Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne 6, s. 15–31.
- Buko, A. 2000, *Pogańskie miejsca święte w krajobrazie osadnictwa Wyżyny Sandomierskiej*, in: *Moździoch 2000c*, s. 61–83.
- Buko, A. 2003, *Wielkie kopce małopolskie z okresu wczesnego średniowiecza*, in: *Połonia Minor medii aevi. Studia ofiarowane Panu Profesorowi Andrzejowi Żakiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, (edd.) Z. Woźniak, J. Gancarski, Kraków-Krosno, s. 287–310.

- Canaparius, S. *Adalberti, Pragensis episcopi et martyris vita prior*, (ed.) J. Karwasińska, MPH IV/1, Warszawa 1962.
- Constantinos Porphyrogenetos, *De administrando imperio*, (ed.) G. Moravcsik, Budapest 1949.
- Conventus episcoporum ad ripas Danubii 796 aestate*, MGH Legum sectio. Concilia II/1, Hannover-Leipzig 1906, s. 172–176.
- Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, (ed.) B. Bretholz, MGH SRG II, Berlin 1923.
- Cronica Petri comitis Poloniae wraz z tzw. Carmen Mauri*, (ed.) M. Plezia, MPH III, Kraków 1951.
- Cybulski, M. 2002, Język staropolski a chrześcijaństwo. W związku z tysiącleciem Zjazdu Gnieźnieńskiego, in: *Pokłosie Zjazdu Gnieźnieńskiego. O początkach kościoła w Łęczycy*, (edd.) B. Solarski, M. Stęczkowska, Łęczycza, s. 29–39.
- Deptuła, Cz. 1990, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historii zofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin.
- Derwich, M. 1992, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa-Wrocław.
- Derwich, M. 1996, *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu. Archeolog a źródła pisane*, in: *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, (ed.) Z. Kuratowska, Wrocław, s. 97–104.
- Derwich, M. 1998, *Monastycyzm benedyktynski w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław.
- Đlugosz, Jan, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 1–6, (edd.) W. Semkowicz-Zarembyna, D.Turkowska, C. Pieradzka, B. Modelska-Strzelecka, Warszawa 1964–1973.
- Dobosz, J. 2002, *Monarcha i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII w.*, Poznań.
- Dola, K. 1996, *Dzieje Kościoła na Śląsku. Część I: średniowiecze*, Opole.
- Domański, G. 2000a, *Rola góry Ślęży w życiu plemiennego i wczesnopiastowskiego Śląska*, in: *Śląsk okolo roku 1000*, (edd.) M. Młynarska-Kaletynowa, E. Małachowicz, Wrocław, s. 101–113.
- Domański, G. 2000b, *Ślęzański zespół osadniczy i kultowy we wczesnym średniowieczu*, in: *Moździoch 2000c*, s. 99–109.
- Domański, G. 2002, *Ślęza w pradziejach i średniowieczu*, Wrocław.
- Dulicz, M. 2000, *Miejsca, które rodzą władzę (najstarsze grody słowiańskie na wschód od Wisły)*, in: *Moździoch 2000c*, s. 85–98.
- Dunin-Wąsowicz, T. 2000, *Najstarsi polscy święci: Izaak, Mateusz i Krystyn*, in: *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, (ed.) S. Bylina, Warszawa, s. 35–47.
- Ebo, *Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, MPH VII/2, Warszawa 1974.
- Ekkehard, *Chronica*, in: *Frutolfi et Ekkehardi Chronica necnon Anonymi Chronica Imperatorum*, (edd.) F.-J. Schmale, I. Schmale-Ott, Darmstadt, 1972 (AQ 15).
- Epp, V. 1999, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart.

- Erdmann, C. 1938, *Der ungesalbte König*, Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters 2, s. 311–340.
- Filipowiak, W. 1982, *Der Götzentempel von Wolin. Kult und Magie*, Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte 2, s. 109–123.
- Fried, J. 2000, *Otton III i Bolesław Chrobry. Miniatura dedykacyjna z Ewangeliarza z Akwizgranu, zjazd gnieźnieński a królestwa polskie i węgierskie. Analiza ikonograficzna i wnioski historyczne*, Warszawa.
- Gabriel, I. 1984, *Strukturwandel in Starigard/Oldenburg während der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts auf Grund archäologischer Befunde: Slawische Fürstenherrschaft, Ottonischer Bischofssitz, heidnische Gegenbewegung*, Zeitschrift für Archäologie 18/1, s. 63–80.
- Gallus Anonymus, *Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, (ed.) C. Maleczyński, MPH II, Kraków 1952.
- Gancarski, J. 2003, *The Early Medieval Stronghold at Trzcimica in the District of Jasto: Preliminary Research Results*, in: Woźniak, Gancarski 2003, s. 165–180.
- Gąssowska, E., Gąssowski J., 1970, *Lysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Warszawa.
- Gąssowski, J. 1971, *Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie*, Archeologia Polski 16, s. 557–574.
- Gąssowski, J. 1992a, *Archeologia o shtylkowym pogaństwie*, Archeologia Polski 37, s. 135–157.
- Gąssowski, J. 1992b, *Problematyka wczesnej państwowości w świetle danych archeologicznych*, in: Geneza i funkcjonowanie wczesnych form państwowości na tle porównawczym, (edd.) M. Tymowski, M. Ziółkowski, Warszawa, s. 9–24.
- Gediga, B. 1996, *Chryścianizacja i utrzymywanie się przedchrześcijańskich praktyk kulturowych na Śląsku*, in: Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej, (ed.) Z. Kurnatowska, dfl 1, Wrocław, s. 159–167.
- Geographus Bavarus, *Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii*, (edd.) B. Horák, D. Trávníček, Praha 1956.
- Gieysztor, A. 1959, *La porte de bronze á Gniezno. Document de l'histoire de Pologne au XII^e siècle*, Roma.
- Gieysztor, A. 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Ginalski, J. 2003, *Fragmety dwóch stylusów z grodziska „Horodyszczce” w Trępczy Kolo Sanoka*, in: Woźniak, Gancarski 2003, s. 369–380.
- Gliński, W. 1997, *Zespół pałacalny w Wiślicy w świetle badań archeologicznych*, in: Wiślica. Nowe badania i interpretacje, (ed.) A. Grzybkowski, Warszawa, s. 257–267.
- Górski, K. 1960, *Niemieckie misje wśród Słowian i Prusaków*, Zapiski Historyczne 25/2, s. 59–70.
- Hanc-Maikowa, E. 1988, *Plomby drohiczynskie ze zbiorów Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi*, Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego. Seria numizmatyczna i konserwatorska 8, s. 49–66.
- Hawrot, J. 1959, *Kraków wczesnośredniowieczny*, Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 4, s. 125–169.

- Helmodi presbyteri bozoviensis Chronica Slavorum*, (ed.) B. Schmeidler, SRG, Hannover 1937.
- Henricus de Antverpis, *Tractatus de captione urbis Brandenburgensis*, (ed.) O. Holder-Egger, MGH SS XXV, Hannover 1880, s. 482–484.
- Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi babenbergensis*, (ed.) J. Wikarjak, MPH VII/3, Warszawa 1974.
- Chudziak, W. 2000, *Problem chrystianizacji Ziemi Chetmińskiej w świetle źródeł archeologicznych*, in: *Moździoch 2000c*, s. 127–135.
- Chudziak, W. 2003, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, Toruń.
- Chudziakowa, J. 2001, *The Romanesque churches of Mogilno, Trzemeszno and Strzelno*, Toruń.
- Ibrahim ibn Yaqub, *Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekriego*, (ed.) T. Kowalski, MPH I, Kraków 1946, s. 48–54.
- Janiak, T. 1998, *Gniezno – stołeczny ośrodek monarchii wczesnośredniowiecznej*, in: *Civitates principales. Wybrane ośrodki władzy w Polsce wczesnośredniowiecznej*, (edd.) T. Janiak, D. Stryniak, Gniezno, s. 17–21.
- Jasiński, T. 2000, *Początki polskiej annalistyki*, in: *Nihil superfluum esse. Prace z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, (edd.) J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań, s. 129–146.
- Jurek, T. 1994, *Rycczyn biskupi. Studium z dziejów Kościoła polskiego w XI w.*, *Roczniki Historyczne* 60, s. 21–66.
- Kahl, H.-D. 1955, *Compellere intrare. Die Wendepolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts*, *Zeitschrift für Ostforschung* 4, s. 161–193, 360–401.
- Kalinowski, W. 1971, *Przedmioty liturgiczne znalezione w grobach pierwszych opatów tynieckich*, *Folia Historiae Artium* 6–7, s. 175–207.
- Katalogi biskupów wrocławskich*, (ed.) W. Kętrzyński, in: MPH VI, Kraków 1893, s. 534–585.
- Kehr, P. 1920, *Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen*, Berlin.
- Kiersnowski, R. 1959, *Teksty pisane na polskich monetach wczesnośredniowiecznych*, *Wiadomości Numizmatyczne* 3, s. 4–22.
- Knytlingsaga, Danakonunga Sögur, Islenzk Fornrit*, Reykjavik 1982.
- Kočka-Krenz, H. 2000, *Badania zespołu pałacowo-sakralnego na Ostrowiu Tumskim w Poznaniu*, in: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie Zjazdu Gnieźnieńskiego*, (edd.) A. Buko, Z. Świechowski, Warszawa, s. 69–74.
- Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski I/1*, (ed.) I. Zakrzewski, Poznań 1877.
- Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, (ed.) B. Kürbis, Monumenta Sacra Polonorum I, Kraków 2000.
- Koperkiewicz, A. 2004, *Dusze maluczkie z Danilowa*, in: *Dusza maluczka a strata ogromna*, (ed.) W. Dzieduszycki, J. Wrześniński, Poznań, s. 119–129.
- Kowalczyk, E. 2000, *Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii*, in: *Moździoch 2000c*, s. 27–37.

- Kraków calendar*, (ed.) A. Bielowski, MPH II, Lwów, 1872, s. 905–940.
- Krapiec, M. 1998, *Zestawienie dendrochronologicznie analizowanych prób drewna gatunków liściastych z Wrocławia (sezon badawczy 1956–1959)*, rękopis.
- Krasnodebski, D. 1998, *Średniowieczni mieszkańcy pogranicza*, in: *Gazociąg pełen skarbów archeologicznych*, (edd.) M. Chłodnicki, L. Krzyżaniak, Poznań, s. 95–109.
- Kronika Thietmara*, (ed.) M. Z. Jedlicki, Poznań 1953.
- Kronika Wielkopolska*, (ed.) B. Kürbis, MPH VIII, Warszawa 1970.
- Krysztofiak, T. 1998, *Giech-Grodziszczko, stan. 1, gm. Dominowo*, in: *Civitas principales. Wybrane ośrodki władzy w Polsce wczesnośredniowiecznej*, (ed.) T. Janiak, Gniezno, s. 45–47.
- Kukliński, A. 2003 *Spór wokół datowania wczesnośredniowiecznego walu obronnego na Wawelu w Krakowie*, in: *Woźniak, Gancarski 2003*, s. 419–441.
- Kürbis, B. 1962, *Dagome index – studium krytyczne*, in: *Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia*, dół 1, Poznań, s. 363–424.
- Kürbis, B. 1998, *Inskrypcja nagrobna w katedrze gnieźnieńskiej z początku XI wieku*, in: *Christianitas et cultura Europae*, (ed.) H. Gapski, dół 1, Lublin, 551–566.
- Kurnatowka, Z., Kurnatowki, S. 2003, *Parę uwag o odmiennościach kulturowych Małopolski (widzianych od północy)*, in: *Woźniak, Gancarski 2003*, s. 165–180.
- Kurnatowska, Z. 1997, *Poznańskie Baptysterium*, *Slavia Antiqua* 38, s. 52–69.
- Kurnatowska, Z. 1998, *Początki państwa I chrześcijaństwa w Polsce w świetle źródeł archeologicznych*, in: *Archeologia wielkopolska. Osiągnięcia i problemy ochrony zabytków*, (ed.) H. Kočka-Krenz, Poznań, s. 91–101.
- Kurnatowska, Z. 2004a, *Ostrów Lednicki in the early Middle Ages*, in: *Polish Lands at the Turn of the First and the Second Millennium*, (ed.) P. Urbańczyk, Warszawa, s. 167–184.
- Kurnatowska, Z. 2004b, *The Stronghold in Gniezno in the Light of Older and More Recent Studies*, in: *Polish Lands at the Turn of the First and the Second Millennium*, (ed.) P. Urbańczyk, Warszawa, s. 185–206.
- Labuda, G. 1988, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań.
- Labuda, G. 1992, *Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przelomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków.
- Labuda, G. 2002, *Fragmentsy dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, Poznań
- Labuda, G. 2003, *Mieszko I*, Wrocław.
- Lamm, J. P. 1987, *On the Cult of Multiple-Headed Gods in England and in the Baltic Area*, *Przegląd Archeologiczny* 34, s. 218–231.
- Lanckorońska, K. 1961, *Studies on the Roman-Slavic Rite in Poland*, *Orientalia Christiana Analecta* 16, s. 19–113.
- Leciejewicz, L. 1987, *In pago Silensi vocabulo hos a quodam monte...sibi indito. Ofunkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian Zachodnich doby plemiennnej*, *Sobótka* 42/2, s. 125–351.

- List Grzegorza VII papeža do Bolesława Śmiałego roku 1075*, (ed.) A. Bielowski, MPH I, Lwów 1864, s. 367-368.
- Lowmiański, H. 1979, *Religia Słowian i jej upadek (VI - XII wiek)*, Warszawa.
- Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, (ed.) M. Plezia, MPH XI, Kraków 1994.
- Małecki, J. M. (ed.) 1994, *Chryścianizacja Polski Południowej*, Kraków.
- Mews, C. 2002, *Manuscripts in Polish Libraries Copied Before 1200 and the Expansion of Latin Christendom in the Eleventh and Twelfth Centuries*, *Scriptorium* 56/1, s. 80-118.
- Michałowski, R. 1989, *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X-XII wieku*, Warszawa.
- Młynarska-Kaletynowa, M. 2000, *Z dziejów kultu św. Wójciecha w Polsce na przełomie XI/XII i w XII wieku*, in: *Moździoch 2000c*, s. 137-154.
- Moszyński, L. 1992, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft*, Köln-Weimar-Wien.
- Moździoch, S. (ed.) 2000c, *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, Wrocław.
- Moździoch, S. 2000a, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, in: *Moździoch 2000c*, s. 155-193.
- Moździoch, S. 2000b, *Spółeczność plemienna Śląska w IX-X wieku*, in: *Śląsk około roku 1000*, (edd.) M. Młynarska-Kaletynowa, E. Malachowicz, Wrocław, s. 25-71.
- Nogieć-Czepielowa, E. 1974, *Pozostałości dekoracji rzeźbiarskiej katedry wawelskiej*, *Folia Historiae Artium* 10, s. 5-36.
- Ott, J. 2001, *Kronen und Krönungen in frühottonischer Zeit*, in: *Ottonische Neuanfänge. Symposion zur Ausstellung „Otto der Grosse, Magdeburg und Europa“*, (edd.) B. Schneidmüller, S. Weinfurter, Mainz.
- Paszkiewicz, H. 1954, *The Origin of Russia*, New York.
- Petersohn, J. 1966, *Apostolus Pomeranorum. Studien zur Geschichte und Bedeutung des Apostelepithetons Bischof Otto I von Bamberg*, *Historisches Jahrbuch* 86/2, s. 257-294.
- Petersohn, J. 1979, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission - Kirchenorganisation - Kulturpolitik*, Köln-Wien.
- Petrus Damian, *Vita beati Romualdi*, (ed.) G. Tabacco, *Fonti per la storia d'Italia* 94, Roma 1957.
- Pettazzoni, R. 1967, *Wszeczwiedza bogów*, Warszawa.
- Pianowski, Z. 1994, *Najstarsze kościoły na Wawelu*, in: *Małecki 1994*, s. 99-119.
- Pianowski, Z. 2000a, *Początki zespołu architektury sakralnej na Wawelu. Stan badań I interpretacji do roku 2000*, in: *Dzieje Podkarpacia*, dıl 5: *Początki chrześcijaństwa w Małopolsce*, (ed.) J. Gancarski, Krosno, s. 63-79.
- Pianowski, Z. 2000b, *Relikty najstarszıj swatyně pod katedrálńım kostelem na krakovském Wawelu*, in: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. († 7. února 999)*, Praha 2000, s. 236-238.

- Pianowski, Z. 2002, *Królewska kaplica pałacowa na grodzie przemyskim w świetle najnowszych badań*, Rocznik Przemyski 38/2, s. 91-99.
- Połek, K. 1997, *Północna i zachodnia granica państwa wielkomorawskiego w świetle badań historycznych*, in: Śląsk i Czechy a kultura wielkomorawska, (ed.) K. Wachowski, Wrocław.
- Popowska-Taborska, H. 1991, *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Wrocław.
- Potkowski, E. 1984, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa.
- Povest vremennykh let*, (edd.) D. P. Lichačov, B. A. Romanowa, Moskwa- Leningrad 1950.
- Procopius, *De bellis lib. I-VIII*, (ed.) J. Haury, Leipzig 1963.
- Radwański, K. 1975, *Kraków przedlokacyjny. Rozwój przestrzenny*, Kraków.
- Radwański, K. 2000, *Raz jeszcze o wielkich kopcach krakowskich*, Acta Archaeologica Carpathica 35, s. 174-189.
- Rocznik dawny*, in: Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz, (ed.) Z. Kozłowska-Budkowa, MPH V, Warszawa 1978, s. 3-17.
- Rocznik kapituły krakowskiej*, in: Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz, (ed.) Z. Kozłowska-Budkowa, MPH V, Warszawa 1978, s. 21-105.
- Rodzińska-Choraży, T. 1994, *Architektura kamienna jako źródło do najwcześniejszych dziejów Polski*, in: Małecki 1994, s. 145-151.
- Rosik, S. 1995, *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policyjalnych posągów kultowych Słowian zachodnich*, Wrocław.
- Rosik, S. 2000a, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław.
- Rosik, S. 2000b, *Reinbern – „Salsae Cholbergensis ecclesiae episcopus“*, in: Salsa Cholbergensis. Kolobrzeg w średniowieczu, (edd.) L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kolobrzeg, s. 85-93.
- Rybakov, B. 1981, *Жизнь дrevних славян*, Moskwa.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, (edd.) J. Orlik, H. Raeder, dfl 1, København 1931.
- Schmidt, V. 1983, *Slawische urnenlose Brandbestattungen in Flachgräbern aus dem Bezirk Neubrandenburg*, Zeitschrift für Archäologie 15, s. 333-354.
- Sikorski, D. A. 2003, *Orzekomej instytucji biskupstwa bezpośrednio zależnego od Stolicy Apostolskiej. Przyczynek do problemu statusu prawnego biskupów polskich przed rokiem 1000*, Czasopismo Prawno-Historyczne 55/2, s. 157-185.
- Słupecki, L. 1991, *Powieść rzeczy istey jako źródło do dziejów pogaństwa na Łyścu*, in: Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej, (ed.) D. Gawinowa, Warszawa, s. 377-386.
- Słupecki, L. 1994, *Slavonic pagan sanctuaries*, Warszawa.
- Słupecki, L. 1998, *Monumentalne kopce Krakusa i Wandy pod Krakowem*, in: Studia z dziejów cywilizacji, (ed.) A. Buko, Warszawa, s. 57-72.
- Słupecki, L. Zaroff, R. 1999, *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its Two Interpretations*, Studia Mythologica Slavica 2, s. 9-20.

- Sosnowska, E. 1992, *Rotunda i palatium na Wzgórzu Zamkowym w Przemysłu w świetle badań z lat 1982-1985*, Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 37/1, s. 55-61.
- Soszyński, J. 1984, *Święty Wit a Świętowił Rugijski. Z dziejów legendy*, Przegląd Humanistyczny 1984/9-10, s. 133-139.
- Strzelczyk, J. 1987, *Iroszkoci w kulturze europejskiej*, Warszawa.
- Strzelczyk, J. 1992, *Mieszko Pierwszy*, Poznań.
- Strzelczyk, J. 2000, *Otto III*, Wrocław.
- Strzelczyk, J. 2002, *Słowianie połabscy*, Poznań.
- Suchodolski, S. 1967, *Moneta polska w X/XI wieku*, Warszawa.
- Suchodolski, S. 1990, *Diskusja*, in: Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce. Materiały z konferencji Poznaniu 14-16 grudnia 1987 r., (ed.) Z. Kurnatowska, Poznań-Wrocław-Warsawa, s. 309-310.
- Suchodolski, S. 2000, *Początki rodzimego mennictwa*, in: Ziemie polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy, (ed.) H. Samsonowicz, Kraków s. 351-360.
- Suchodolski, S. 2001, *Czy orzeł polski ma już tysiąc lat? (Uwagi o zwierzyńcu numizmatycznym Tomasa Panfila)*, Biuletyn Numizmatyczny 1(321), s. 1-12.
- Świechowski, Z. 2000, *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa.
- Szyjewski, A. 2003, *Religia Słowian*, Kraków.
- Szymański, W. 1996, *Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lda wątpliwości*, Przegląd Archeologiczny 44, s. 75-116.
- Tyszkiewicz, L.A. 1993, *Slavi genus hominum durum*, in: Wokół stereotypów Niemców I Polaków, (ed.) W. Wrzesiński, Acta Universitatis Wratislaviensis 1554, Wrocław, s. 3-14.
- Urbańczyk, P. (ed.) 2004, *Polish Lands at the Turn of the First and the Second Millennium*, Warszawa.
- Urbańczyk, P. 1995, *Czy istnieją archeologiczne ślady masowych chrztów ludności wczesnopolskiej*, Kwartalnik Historyczny 52/1, s. 3-11.
- Urbańczyk, P. 1996, *Jeszcze o funkcji wczesnośredniowiecznych „mis“ wapiennych*, Kwartalnik Historyczny 53/1, s. 63-66.
- Urbańczyk, P. 1997, *St. Adalbert-Voitech - Missionary and Politician*, in: Early Christianity in Central and East Europe, (ed.) P. Urbańczyk, Warszawa, s. 155-162.
- Urbańczyk, P. 2000, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław.
- Urbańczyk, P. 2002, *Wczesnośredniowieczne skarby złomu srebrnego*, in: Moneta Medievalis, Studia numizmatyczne i historyczne ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Suchodolskiemu w 65. rocznicę urodzin, (ed.) R. Kiersnowsk, Warszawa, s. 209-224.
- Urbańczyk, S. 1991, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław-Kraków.
- Vetulani, A. 1953, *Krakowska biblioteka katedralna w świetle swego inwentarza z roku 1110*, Slavia Antiqua 4, s. 163-192.
- Vita Prieflingensis (Sancti Ottonis episcopi Babenbergensis vita Prieflingensis)*, (edd.) J. Wikarjak, K. Liman, MPH VII/1, Warszawa 1966.

- Wavra, B. 1991, *Salzburg und Hamburg Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolinischer Zeit*, Berlin.
- Weiss, A. 1992, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Rzymu w średniowiecznej Europie*, Lublin.
- Widukind, *Res gestae Saxonicae*, (ed.) R. Buchner, Darmstadt 1971 (AQ 8), s. 1–183.
- William z Malmesbury, *De Gestis Regum Anglorum libri quinque*, (ed.) W. Stubbs (The Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages 90/1), London 1904.
- Wipo, *Gesta Chuonradi II*, (ed.) H. Bresslau, in: Wiponis Opera, MGH SRG, Hannover-Leipzig 1915, s. 1–62.
- Wiśniowski, E. 1966, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, in: Kościół w Polsce. Średniowiecze, (ed.) J. Kloczowski, Kraków s. 237–372.
- Wołoszyn, M. 2000, *Bizantyńskie i ruskie zabytki o charakterze sakralnym z Polski – wybrane przykłady*, in: *Moździoch 2000c*, s. 243–255.
- Woźniak, Z., Gancarski, J (edd.) 2003, *Polonia Minor medi aevi. Studia ofiarowane Panu Profesorowi Andrzejowi Żakiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, Kraków-Krosno.
- Wrzesiński, J. 1999, *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne jako centralne miejsce praktyk religijnych i odbicie lokalnej struktury społecznej: przykład dziekanowicki*, in: *Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, (ed.) S. Moździoch, Wrocław, s. 257–271.
- Żaki, A. 1981, *Początki chrześcijaństwa w Polsce południowej w świetle źródeł archeologicznych i pisanych*, Symposiones 1, s. 9–108.
- Żaki, A. 1994, *Kraków wiślański, czeski i wczesnopiastowski*, in: Małecki 1994, s. 41–71.
- Zoll-Adamikowa, H. 1979, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, Wrocław.
- Zoll-Adamikowa, H. 1988, *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, *Przegląd Archeologiczny* 35, s. 183–229.
- Zoll-Adamikowa, H. 1997, *Stan badań nad obrzędowością pogrzebową Słowian*, *Slavia Antiqua* 38, s. 65–80.
- Zoll-Adamikowa, H. 1998, *Zum Beginn der Körperbestattung bei den Westslawen*, in: *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, (ed.) M. Müller-Wille, *dł 2*, Mainz-Stuttgart, s. 227–238.
- Zoll-Adamikowa, H. 2000a, *Postępy christianizacji Słowian przed rokiem 1000 (na podstawie źródeł nekropolnych)*, in: *Święty Wojciech i jego czasy*, (ed.) A. Żaki, Kraków, s. 103–109.
- Zoll-Adamikowa, H. 2000b, *Uytuowanie cmentarzy Słowian w środowisku (doba pogańska i pierwsze wieki po przyjęciu chrześcijaństwa)*, in: *Moździoch 2000c*, s. 207–219.
- Żurowska, K. (ed.) 1993, *Ostrów Lednicki. U progu chrześcijaństwa w Polsce*, Kraków.
- Żurowska, K. 1983, *Studia nad architekturą wczesnopiastowską*, Kraków.
- Żywooty Konstantyna i Metodęgo (obszerne)*, (ed.) T. Lehr-Splawiński, Poznań 1959.

VIII. KRÁLOVSTVÍ UHERSKÉ

Nora Berendová, József Laszlovszky, Béla Zsolt Szakács

1. PŘED KŘESŤANSTVÍM: NÁBOŽENSTVÍ A MOC

Karpatskou kotlinu od konce 9. století postupně dobývalo a osidlovalo maďarsky hovořící obyvatelstvo, pravděpodobně spolu s lidmi mluvícími turkickými jazyky, a to poté, co je samotné napadli Pečeněgové. Trasa i chronologie jejich migrace, stejně jako etnogeneze, společenská a politická struktura Maďarů jsou předmětem spekulací badatelů, které vedly k velmi rozmanitým závěrům.¹ Z období před 9. stoletím nemáme žádné spolehlivé doklady. Avšak i prameny z období 9.–11. století jsou velmi neúplné a kontroverzní; většina interpretací je proto otevřena další diskusi.

Předkřesťanské náboženské víry rekonstruovali badatelé jako animisticko-šamanistické, a to na základě analogií, lingvistických důkazů (jejichž datování je však problematické), analýzy novodobého folkloru a archeologických dokladů.² Pro tyto víry bylo charakteristické uctívání přírodních sil. Muslimské prameny Maďary popisují jako uctíváče hvězd a někdy též jako uctíváče ohně.³ V několika pramenech jsou zmíněny přísahy na psy, při kterých byl pes rozříznut vejpůl, což mělo symbolizovat osud toho, kdo by přísahu porušil.⁴ Ze zákazů obsažených v křesťanských nařízeních usuzujeme, že v tradičních vírách hrál významnou úlohu kult posvátných hájů a pramenů, kde se konaly oběti; o žádných archeologických dokladech kultovních míst však nevíme. Folkloristé poukazují na existenci pomocných duchů. Podle tradičních vědeckých hypotéz byl klíčovým prvkem předkřesťanských věr šamanismus, jeho existence mezi Maďary však byla nedávno zpochybněna. Podle tohoto novějšího názoru nebyl *táltos*, který se rodil již s vyrostlými zuby a ve zvířecí formě bojoval za dobré počasí, šamanem, a to kvůli neexistenci šamanistických rituálů.⁵ Kromě toho jsou tito specialisté, kteří měli být v kontaktu s oním světem, spolehlivě doloženi až na počátku novověku. Nejvýznamnějším zdrojem informací o 10. století je umění. Jeho interpretace je ale předmětem diskusí – konkrétně to, zda měl systém víry přímou souvislost s uměním, a pokud ano, co jeho motivy znamenaly. Jako šamanské symboly byly interpretovány kostěné

rukojeti holí vyřezané do tvaru sovy nalezené v městech Szeghalom a Hajdúdorog; žádné podpůrné důkazy pro toto tvrzení však neexistují.⁶ Archeologové argumentují ve prospěch šamanistické interpretace i v případě zlatých šperků (motivy palmety by tak představovaly „Strom života“), historici umění ale tento pohled odmítají.⁷ Někteří badatelé jsou toho názoru, že v náboženství starých Maďarů existovalo hlavní božstvo (nebe či počasí), nebo dokonce monoteismus.⁸ Taková hypotéza je však založena pouze na slově *isten*, které získalo v maďarštině význam křesťanského Boha. Podle jednoho názoru bylo toto slovo odvozeno od předka Chazarů jménem Istemi, který žil na nebesích. Neexistuje však žádný přesvědčivý důkaz týkající se období, kdy došlo k výpůjčce tohoto slova, jazyka, z něhož původně pocházelo, ani jeho původního významu.⁹

Nejdůležitějším pramenným materiálem pro studium systému víry Maďarů v období dobývání Karpatské kotliny jsou nálezy z archeologického výzkumu tisíců hrobů z této doby.¹⁰ Bohatě zdobené oděvy, zbraně, nástroje a nádoby obsahující jídlo a pití ukazují na víru v posmrtný život. Podle interpretace některých pohřebních zvyklostí a lingvistických dokladů lidé tehdy věřili v existenci dvou duší. První, která se nacházela v trupu, zanikala okamžikem smrti. Druhá, sídlící v hlavě, naproti tomu tělo opouštěla během snů či nemoci, zůstávala však naživu i po nějakou dobu po smrti. Tato „duše“ mohla působit potíže živým, kteří proto potřebovali ochranu. Ve městě Tiszafüred tak byla starší žena pohřbena svázaná mimo pohřebiště, zatímco v jiném hrobě byla lebka zemřelého oddělena od těla a znovu pohřbena tváří dolů.¹¹ Usekávání hlav či zohavování rukou a nohou mrtvol, způsobené strachem z návratu duchů, bylo pozorováno i na dalších pohřebištích z 10. a 11. století.¹² Podobně byly malé stříbrné plátky zakrývající oči a ústa, nalezené v některých pohřbech, považovány za překážky, které duši nedovolovaly opustit hlavu. Jiný druh stříbrných plátek na rubáších symbolizující otevřená ústa a oči však mohl mít opačný účel: měly duši ukazovat cestu do vyšších sfér světa. Tyto víry mohou být vysvětlením symbolických trepanací, které byly zjištěny u lebek z několika pohřbů z tohoto období.¹³

Jedním z nejcharakterističtějších rysů pohřebních zvyklostí tohoto období, typickým pouze pro nejmovitější rodiny, je koňský pohřeb¹⁴ – pohřební obřad, během něhož byli zabiti a uloženi v hrobech koně, přičemž se jednalo o cenná zvířata.¹⁵ Ve většině případů byla kůže, stále obsahující lebku a kosti nohou, umístěna po levé straně zemřelého; na ní se pak nacházel postroj. Podle některých teorií sloužily ostatní části koňského

těla členům společenství jako pokrm při slavnosti následující po pohřbu. Později bylo požívání koňského masa považováno za znak pohanství. Je ale možné, že zvláštní význam pokrmům z masa koní nepřisuzovali pohané, ale až křesťanští pozorovatelé. Patrně ještě během 11. století sloužilo koňské maso pouze jako potrava, bez jakýchkoli náboženských konotací.¹⁶ V případě symbolických koňských pohřbů byl spolu se zemřelým pohřben pouze postroj. Mezi oběma typy pohřbů není rozdíl, co se týče známek bohatství – některé symbolické koňské pohřby obsahovaly bohatou pohřební výbavu včetně drahých kovů. Různé varianty těchto pohřbů často nacházíme na stejném pohřebišti, či dokonce v rámci jednotlivých skupin hrobů. Pohřbívání celého koňského těla, které bylo typické pro jiná kočovná společenství, Maďari nepracovali.

Maďarské středověké kroniky obsahují několik mýtů o původu, třebaže ve více či méně převyprávěné podobě: příběh o skythském původu, legenda o bratrech Hunorovi a Magorovi, jež do nových zemí zavedl zázračný jelen, či vyprávění o dobyvatelích, kteří vyměnili bílého koně za vodu, zemi a travu, a tak si zemi zakoupili.¹⁷ Objevují se rovněž kovové kotoučky s vyobrazením orla či mytického ptáka jménem *turula* (snad sokola) a předměty vyzdobené motivy jelenů a orlů, považované za zpodobnění zvířecích předků.¹⁸ Vlastní mýtus o původu dynastie se dochoval pouze ve zkrácené a neúplné podobě: narození Álmoše, předka dynastie Arpádovců, ze spojení ženy (jménem Emese) a *turula*, líčí křesťanský kronikář jako sen, a nikoli jako skutečné oplodnění.¹⁹ Kroniky sepsané ve 12. a následujících stoletích zmiňují starší formy orální tradice, například epické básně o válečných skutečích hrdinů či žalozpěvy. S výjimkou několika případů, kdy kronikáři citují či parafrázuji několik řádků z těchto ústních děl, se z nich však nic nedochovalo. Tvůrce kroniky *Gesta Hungarorum*, který sám sebe označuje jako Anonymus, takové tradice otevřeně znevažuje.²⁰ Po dlouhou dobu byla pohanská minulost z vyprávění obsažených v uherských pramenech více či méně vymycována. V těch nemnoha případech, kdy se o ní autoři zmínili, tak činili s nepřátelstvím. Pohled, podle něhož pohanská minulost poskytla dynastii i národu slavnou minulost rovnocennou původu Římanů, se vrací až na konci 13. století.²¹

Přesnost informací o pohanství uvedených ve středověkých uherských křesťanských pramenech je tedy sporná, ať už kvůli předpojatosti autorů vůči pohanství nebo kvůli jejich tendenčnímu a učenému využívání minulosti, formované podle literárních vzorů. Spolehlivější však nejsou ani soudobá vyprávění autorů vzniklá mimo Uhry,

pro jejichž stanovisko byl určující strach z nájezdnických vojsk a křesťanský odsudek těch, kdo víru dosud nepřijali.²² Křesťanské prameny používají následující topoi: pohanští Maďaři provozují nečisté pohanské obřady, jsou neznalí způsobů a bloudí v temnotách. Jsou krutí, a dokonce pijí krev.²³ Spolehlivější jsou doklady týkající se společenských zvyklostí, obzvláště účesu, protože je potvrzuje mnoho pramenů, a to ve vztahu k Maďarům i k dalším stepním kočovníkům.²⁴

Politická organizace Maďarů je předmětem diskusí. Z arabských a perských pramenů, které odrážejí podmínky na sklonku 9. století, a z vyprávění Konstantina Porfyrogeneta z poloviny 10. věku se zdá, že ke změně mocenských struktur docházelo již před christianizací. Muslimské prameny uvádějí dva náčelníky či krále: *k.nd.h* (*kündü* nebo *kende*), který byl nominálním vládcem či králem, a *ġ.l.h.* (*gyula*), který vykonával skutečnou moc nebo byl vojevůdcem, případně oboje.²⁵ Tento stav se tradičně interpretuje jako spoluvláda vůdčí postavy sakrální a vojenské.²⁶ Posvátný charakter jednoho z těchto vůdců byl ale nedávno zpochybněn. Namísto něj byla přeložena hypotéza politické organizace sestávající z panovníka, vojevůdce a správce kmenů, které se k Maďarům přidaly.²⁷ Západní prameny píší o vojenské taktice Maďarů, avšak jen málo o jejich politické struktuře; jako vládce s titulem *rex* či *dux* zmiňují Kusana či Kusala.²⁸ Podle jednoho názoru byl tento muž vojevůdcem (*gyula*) z období dobývání Karpatské kotliny a zůstal jím až do své smrti v roce 904.²⁹ Na konci 9. století zmiňuje byzantský císař Leon VI., který informace převzal z dřívější práce císaře Maurikia, jednoho vůdce. O půlstoletí později popisuje Konstantin Porfyrogenetos vrchního vojevůdce z arpádovské dynastie, jenž však neměl nad celým seskupením nejvyšší moc ve všech ohledech, dva další náčelníky – *jila* (*gyula*) a *karcha*, kteří plnili funkci soudců (jejich role není podrobně vysvětlena) – a náčelníky jednotlivých kmenů. Konstantin vypráví, že Maďaři původně neměli „knížete“, pouze vojvody (*voivodes*), z nichž prvním byl Levedias. Z podnětu chazarského kagana (*khagan*) byl ustanoven kníže (*archon*), přičemž volba lidu padla na Arpáda.³⁰ Středověké texty uherské proveniencce popisují genealogii uherské vládnoucí dynastie jako nepřetržitou, přecházející od pohanského do křesťanského období. Většina badatelů je toho názoru, že před obdobím dobývání a během něj tvořili Maďaři kmenový svaz, existuje však i ojedinělý názor, podle něhož psal Konstantin Porfyrogenetos o roděch, přičemž měl na mysli příbuzenské skupiny nebo vojenské jednotky.³¹ Se jmény kmenů, o nichž se Konstantin Porfyrogenetos zmiňuje, souvisí množství místních jmen z 11. století a pozdější doby.

Pokusy o jejich využití k rekonstrukci usídlování maďarských dobyvatelů však byly neúspěšné.³² Nelze určit, kdy se kmenová organizace rozpadla. Předmětem diskusí zůstává i to, zda byli Maďaři v době svého vstupu do Karpatké kotliny kočovníky.³³

Střediska vůdčích osobností Maďarů z 10. století byla identifikována pomocí místních jmen z pozdější doby. Na základě téhož pramenného materiálu a pod vlivem etnografických a historických analogií předpokládá jedna z interpretací, že se místní či regionální vůdci přesouvali mezi svými letními a zimními sídelními oblastmi podél řek. Nedávné studie však existenci podobného systému významně zpochybnily. Dosud také nebyly objeveny žádné pozůstatky takových sídel z 10. století. Předmětem kritiky byly i starší pokusy o dataci výstavby některých hlinitých ochranných valů do tohoto období; stopy osídlení objevené při archeologických výzkumech oblastí pozdějších opevněných mocenských center však ukazují, že na těchto místech byla v průběhu 10. století zakládána neopevněná sídliště. Právě na místech, kde sídlily vysoce postavené vedoucí osobnosti jednotlivých rodů, snad vznikla pozdější župní centra s hlinitými valy či kamennými hrady. Žádné architektonické pozůstatky takovýchto sídel se však nedochovaly.³⁴

Maďarská vojska podnikala nájezdy, nechávala se však i najímat do cizích služeb.³⁵ Muslimské prameny vyprávějí, že lid poslouchal příkazy svého vojevůdce, který měl 20 000 jezdců. Maďaři napadali Slované a prodávali je do otroctví.³⁶ Od 9. století pak podnikali maďarští bojovníci výpady za kořistí a zajatci směrem na západ. Na konci 9. století byli Maďaři vojenskými spojenci Byzantinců, v následujícím věku však své nájezdy obrátili i proti nim. Během 10. století se účelem maďarských útoků stále více stávalo vymáhání poplatků za ochranu. Výměnou za platby Maďaři také přijímali bavorské, italské, francké i byzantské žádosti o vojenskou pomoc. Cennosti z vyrabovaných církevních klenotnic i odjinud, stejně jako zajatci, kteří byli prodáváni do otroctví nebo (v 10. století) stále častěji měněni za výkupné, zlepšovaly hospodářské zázemí elity, nikoli však veškerého obyvatelstva. Privilegované vrstvy tak budovaly svou moc.

Další informace o vojenském charakteru populace poskytují pohřebiště zámožných osob středního postavení z 10. století. Pohřební výbava obsahuje kostěné části luků, železné hroty šípů, množství stříbrných a několik zlatých předmětů. Na většině z těchto pohřebišť jsou bohatší ženské hroby. V některých oblastech však počet a bohatství mužských hrobů převyšuje hroby ženské, třebaže ženské šperky byly vyráběny z drahých kovů. Nejpozoruhodnější příklady byly objeveny

při archeologickém výzkumu v oblasti horního Potisí.³⁷ Muži byli (až na několik výjimek) pohřbeni spolu se zbraněmi – stříbrnými a zlatými plátky zdobené šavle, luky a šípy, reflexní luky uložené v koži potažených pouzdech (*gorytus*) – a bohatě zdobenými šaty i koňskými postroji. Na pohřebištích v této oblasti byl nalezen i největší počet torebních plátek, což ukazuje na vysoké postavení zemřelých. Podle nedávné interpretace reprezentují tyto uměle organizované skupiny společnosti tvořená bohatými jádrovými rodinami, spolu se služebníky a bojovníky v jejich družině. Na základě archeologického materiálu nelze tyto pohřby datovat za polovinu 10. století. To odpovídá myšlence, že se v době restrukturalizace moci na přelomu 10. a 11. století změnilo i uspořádání těchto společností.³⁸

2. KONTAKTY

Před tím, než se usadili v Karpatské kotlině, byli Maďaři po určitý čas součástí chazarské říše a přišli do kontaktu s muslimy a pravděpodobně i se židy. Případný vliv těchto dvou skupin na proces změny náboženství Maďarů ale není nijak doložen. Podle Ibn Hayyána přešli maďarští nájezdníci v Ibérii k islámu a stali se členy kalifovy gardy.³⁹ Protože se však nevrátili do Uher, neměly zde podobné konverze žádný dopad. Dirhamy nalezené na území Uher jsou zřejmě znakem obchodní činnosti, neexistují však žádné doklady náboženských vlivů zprostředkovaných obchodem.⁴⁰ V 11. a 12. století se židé i muslimové objevují v uherském zákonodárství, hlavním tématem však tehdy již byla úprava styků mezi nimi a křesťany.⁴¹

Existuje množství hypotéz týkajících se kontaktů mezi Maďary a křesťany před 50. léty 10. století; někteří badatelé dokonce tvrdí, že vedly ke konverzím a k dobré znalosti křesťanství.⁴² Předložené důkazy jsou však velmi chatrné; podle všeho naznačují, že tyto kontakty, pokud vůbec existovaly, sestávaly z krátkých a často nepřátelských střetů. Pro nedostatek dat zůstává otevřená otázka, zda byli Maďaři v 8. století na Krymu ovlivněni byzantským křesťanstvím. Lingvistické důkazy jsou sporné, a to jak ohledně doby, kdy byla určitá slova zahrnuta do maďarštiny, tak ohledně určení území, z něhož konkrétní slova přicházela. Obecně je přijímán slovanský lingvistický vliv na křesťanskou terminologii (včetně vlivu bulharsko-slovanského); nelze však určit, zda maďarština tyto vlivy vstřebala již před tím, než se Maďaři usídlili v karpatské kotlině. Byla-li tato terminologie přejata před usídlením, mohlo by to

ukazovat na kontakty s křesťanstvím a jeho přijímání již před přelomem 9. a 10. století.⁴³ Podle ojedinělého názoru se jeden z muslimských pramenů zmiňuje o tom, že Maďaři byli křesťany; význam daného slova je však nejistý a většina badatelů s interpretací, že se jednalo o slovo „křesťan“, nesouhlasí.⁴⁴ Konstantinův *Život* zmiňuje setkání Konstantina s pohanskými Maďary, kteří jej chtěli zabít, světec je však upokojil modlitbami a oni ho nechali jít. Konstantin hovoří mezi nimi o lidu jménem Toursii či Tourci, kteří byli v roce 867 křesťany a kteří měli liturgické knihy a liturgii ve svém vlastním jazyce. Podle některých výkladů se jednalo o Maďary, tuto hypotézu však nepodporují žádná další fakta. Metodějův *Život* líčí jeho přátelské přijetí „králem“ Maďarů, který světce žádal, aby na něj pamatoval ve svých modlitbách.⁴⁵ Žádný z těchto pramenů však nenabízí jasný důkaz křesťanství Maďarů v 8. a 9. století. Na konci 9. století popisuje byzantský císař Leon VI. Maďary jako pohany.⁴⁶

Jediným předmětem se zřejmým vztahem k náboženské víře je torebni plátek z vesnice Tiszabездéd. Je možné, že byl vyroben v sídelní oblasti Etekköz před dobytím Karpatské kotliny. Je vyzdoben řeckým křížem uprostřed a bájnými zvířaty mezi listy palmety. To vlevo se podobá iránskému zoroastrickému simurgovi (*Senmurv*) zkopírovanému z perské nebo byzantské tkaniny. Větévka s listy je často interpretována jako „Strom života“. Je možné, že tento plátek dokládá křesťanské vlivy z období před dobytím Karpatské kotliny, nebo je dokonce vyjádřením náboženského synkretismu, vzhledem k nejistotě ohledně jeho datování však nelze vyvozovat spolehlivé závěry. S jistotou můžeme říci, že muž pohřbený v tomto hrobě nebyl křesťanem, neboť byl pohřben podle pohanského pohřebního ritu i se svým koněm.⁴⁷

Křesťanství existovalo v Karpatské kotlině již před jejím dobytím Maďary, otázka jeho kontinuity však nebyla dosud vyřešena.⁴⁸ Západní polovina země, Zadunají, byla pod názvem Panonie provincií římské říše. Později, v polovině 9. století, spadala západní část bývalé Panonie pod karolínskou nadvládu. Některé z křesťanských budov vystavěných v římském období ve 3. a 4. století a poté v karolínském období byly v 11. století znovu postaveny, využívány či nově vyzdobeny.⁴⁹ Maďaři znovu osídlili i rozvaliny velkých římských měst. V Pětikostelí (Sopianac, Pécs) se nové církevní centrum nacházelo na místě pohřebiště římského města. Některé z pohřebních kaplí se používaly ještě v raném středověku. Fresky v jedné z budov dokazují, že prošla v 11. století renovací.⁵⁰ V oblasti Keszthely poblíž jezera Balaton přetrvalo pozdně římské křesťanské obyvatelstvo snad až do karolínského

období. V bývalém městě Valcum (dnes Fenékpuzsta) byla v průběhu 6. a 7. století rozšířena raně křesťanská bazilika, která sloužila též jako pohřebiště.⁵¹

Práce *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* sepsaná přibližně v letech 871–873 dosvědčuje úspěch franské misie v Panonii a její podřízení salzburskému arcibiskupství. Theotmar pak v listě z roku 900 líčí, že nájezdy Maďarů zničily v Panonii kostely.⁵² V nejvýznamnějším středisku, Blatnohradu (Zalavár),⁵³ našel archeologický výzkum základy velkého kostela (o délce 50 m) s chórovým ochozem, věncem kaplí a západním komplexem. Za vlády krále Štěpána I. (997–1038) budova pravděpodobně nebyla používána, neboť pohřbívání v okolí kostela skončilo v 10. století. Kamenné plastiky z kostela byly v 11. století znovu použity pro benediktinský klášter, který zde Štěpán založil. Ve stejné době byl přestavěn i blízký menší kostel, bazilika Zalavár-Récéskút. Karolínský nebo ještě starší původ má kostel sv. Martina v Szombathely. Mohlo se zde jednat o kontinuitu kultu, stejně tak je ale možné, že při jeho stavbě byly později znovu využity pozůstatky starší stavby.⁵⁴

Problematické jsou i otázky týkající se přetrvání velkomoravského odkazu v Karpatské kotlině. Slovenští badatelé většinou předpokládají určitou kontinuitu mezi velkomoravským křesťanstvím a christianizací v 11. století, zatímco jejich maďarští kolegové ji často odmítají.⁵⁵ Třebaže velkomoravští křesťané mohli hrát v christianizaci Uher určitou úlohu, žádný přímý vliv objeven nebyl. Architektonické pozůstatky nalezené v Devíně (Devény), Bratislavě (Pozsony) a jinde⁵⁶ neměly vliv na pozdější křesťanskou architekturu. Ta se řídila soudobými módními trendy a části starších budov v ní byly použity pouze jako stavební materiál.

Dobytí Karpatské kotliny Maďary zřejmě přežila část zdejších křesťanských obyvatel. Svědčí o tom toponyma, která do maďarštiny pronikla ze slovanštiny, určité formy keramiky nepřetržitě používané před i po dobytí a antropologická analýza pohřbů, která rovněž ukazuje na kontinuitu částí populace (s chronologickými odlišnostmi mezi jednotlivými regiony).⁵⁷ Je možné, že se prostřednictvím takových místních populací šířily křesťanské vlivy.⁵⁸ Svou úlohu v seznamování Maďarů s křesťanstvím patrně hrálo i množství otroků zajatých při vpádech na křesťanská území. Maďaři navíc po svém usídlení v Karpatské kotlině na konci 9. století rozvíjeli obchodní styky s různými oblastmi. Obchod s sebou v průběhu 10. a 11. století nesl kontakty s východem i se západem. Nálezy předmětů, například šperků či zbraní, ukazují na obchod s polskými a německými zeměmi, a především s oblastí Balkánu

a Byzance. Obchod s sebou nesl styky s křesťany, nemáme však žádné přímé doklady christianizace prostřednictvím obchodu – počet importovaných křesťanských předmětů je v porovnání s celkovým množstvím dovezených objektů nevelký.⁵⁹

První významný vliv doložený prameny mělo na Maďary až byzantské křesťanství. Někteří náčelníci cestovali jakožto váleční spojenci na císařský dvůr, kde se setkali s byzantským křesťanstvím. Ve druhé polovině 11. století líčí Ioannes Skylitzes (s použitím starších písemných pramenů) křest maďarských náčelníků jménem Bulcsú a Gyula v Konstantinopoli v polovině 10. století.⁶⁰ Z křestní nádrže je pozvedl sám císař Konstantin Porfyrogenetos. Přijetí víry bylo jedním ze způsobů, jak posílit spojenectví. Podle Ioannese Bulcsú přijetí víry pouze předstíral, zatímco Gyula zůstal novému náboženství věrný a odvedl si s sebou misijního biskupa jménem Hierotheos. Ten se stal biskupem Turcie (Turkía) a obrátil na víru mnoho lidí. Z přátelských vztahů Arpádova potomka jménem Termachu s císařem Konstantinem usuzují historici i na jeho možnou konverzi. Z počátku 11. věku již máme o Turcii zmínku jako o metropoli, jejíž existence pravděpodobně přetrvávala po celé 11. století; to naznačují dochované pečeti následujících biskupů.⁶¹ Na začátku 11. století přestoupil k byzantskému křesťanství i místní vládce z východu Uher jménem Ajtony.⁶² Vzhledem k tomu, že se jednalo o jednoho z odpůrců rozšiřování Štěpánovy moci, je možné, že vztahy s Byzancí pěstoval z politických důvodů – v naději, že získá vojenskou pomoc. Byzantský vliv se odráží i v hmotných nálezech. Na území Uher bylo nalezeno na třicet byzantských relikviářových křížů z 10.–12. století a další předměty byzantského původu.⁶³ Hroby, v nichž byly takové pektorální kříže nalezeny, pocházejí v některých případech z doby před oficiální christianizací (například Tiszafüred-Nagykenderföldek, kde se pohřebiště přestalo používat kolem roku 970). Jinde (například Püspökladány-Eperjesvölgy) byly pektorální kříže naopak nalezeny spolu s mincemi Štěpána I.⁶⁴ Přítomnost křesťanských předmětů však nemusela nutně znamenat, že zemřelý byl křesťanem, neboť tyto objekty se používaly i jako šperky.

Latinské misie započaly ve druhé polovině 10. století; podnět k nim pravděpodobně dal maďarský panovník Gejza († 977).⁶⁵ Podle německých pramenů byli vyslanci Maďarů mezi účastníky říšského dvorského sjezdu v Quedlinburku o Velikonocích roku 973. Prameny výslovně neuvádějí charakter jejich misie, maďarská historiografie ji však spojuje s Gejzovým rozhodnutím přijmout křesťanství a požádat o misionáře po porážkách, které maďarská nájezdnická vojska utrpěla v letech 933 a 955.

Podle jedné z interpretací si Gejza uvědomil nebezpečí, které pro něj plynulo ze sblížení mezi římskoněmeckou a byzantskou říší, a vyslal k Otovi I. posly s tím, že přijme křesťanství. Císař k němu vyslal muže jménem Prunwart s pozváním do Quedlinburku. Jiná hypotéza uvádí, že Gejza nechtěl být v Byzanci až druhým po Gyulovi.⁶⁶ Podle spekulace jednoho z badatelů maďarského vládce ovlivnila diskuse o vytvoření biskupství v Praze, kterou jeho vyslanci údajně v roce 973 vyleschli. Neexistuje však žádný důkaz o tom, že by Gejza tuto myšlenku přímo převzal.⁶⁷

Západoevropské prameny zmiňují několik misí, většina z nich je však známa pouze z jednoho zdroje, a otázka jejich autenticity tedy zůstává otevřená. Liudprand uvádí biskupa Zachea, vyslaného papežem před rokem 972. *Annales Heremi* píše o mnichu z Einsiedeln jménem Wolfgang, pozdějším řezenském biskupovi, jenž se do Uher vydal v roce 972. Nikdy tam však nedošel, protože si jeho přítomnost vyžádal pasovský biskup Piligrim; může se jednat o narážku na misijní rivalitu. Listy svědčí o činnosti muže jménem Bruno, jehož vyslal císař Ota I. zřejmě roku 972 (podle jiných však až Ota II.; mohlo se jednat o misionáře, nebo také o diplomatického vyslance), a pasovského biskupa Piligrima, který vysílal misionáře v letech 973 a 974. Nekrologium kláštera v St. Gallen obsahuje jméno biskupa Prunwarta (jenž je podle Györfyho identický s Brunem) a uvádí, že pokřtil množství Maďarů spolu s králem Uher.⁶⁸

Život pražského biskupa Vojtěcha a pozdější prameny uvádějí, že Vojtěch zřejmě někdy mezi léty 983–994 navštívil Uhry a vyslal tam své posly. Na těchto skrovných důkazech bylo založeno mnoho hypotéz. Spekulace o tom, že vladař Gejza či jeho předchůdce Taksony (datum počátku Gejzovy vlády je neznámé) vyslal posly k papeži s žádostí o misii, byly založeny na Liudprandově tvrzení, že jistý Bulhar vychovaný v Uhrách byl spolu se Zacheem dopaden pro spiknutí proti císaři.⁶⁹ Někteří historikové jsou toho názoru, že pražský Vojtěch hrál jistou úlohu při křtu či učení krále Štěpána,⁷⁰ zatímco ostatní předpokládají, že jeho role byla zveličena později pod vlivem význačného postavení, jemuž se v Uhrách těšili jeho učedníci, a za účelem potlačení vzpomínky na německé misionáře.⁷¹ První z těchto názorů je založen na pozdější hagiografii, která biskupu Vojtěchovi připisuje obrácení Gejzy či Štěpána, případně obou (sem patří i Štěpánova *Legenda maior*, v níž je Vojtěch také prezentován jako jeho *susceptor*), a na Vojtěchově kultu v Uhrách. Světcův soudobý *Život* však hovoří pouze o určitých, nepříliš úspěšných kontaktech mezi Vojtěchem a Maďary. Je rovněž možné, že za rozšířením vojtěžského kultu byla jeho podpora císařem Otou III.⁷²

Misie v 10. století dosáhly podle narativních pramenů smíšených výsledků. Mnohé z nich se nezdařily. Některé středověké prameny pochybují o „upřímnosti“ prvních konvertitů. Jako neupřímné je líčeno například Bulcsúovo přijetí řeckého křesťanství. Ani Ajtony není po své konverzi k řeckému ritu pozdějším pramenem (*Legenda maior* sv. Gerarda) prezentován jako vzorný křesťan, neboť měl i poté sedm žen. Předmětem diskusí ale zůstává, zda byla tato *Legenda* sepsána ve 13. či 14. století, nebo již ve 12. věku. Podle druhé z uvedených hypotéz obsahuje informace z pramenů z 11. století či místní tradice a byla později, ve 14. století, přepsána. Od toho odvisí její spolehlivost jako zdroje informací o Ajtonyovi.⁷³ Dětmár z Merseburku tvrdí, že Gejza i po svém obrácení na víru obětoval různým bohům, a když jej za to jistý prelát káral, odpověděl, že je dost bohatý a mocný, aby tak mohl činit.⁷⁴ Bruno z Querfurtu ve své kratší verzi *Života* sv. Vojtěcha přisuzuje zodpovědnost za směšování křesťanství a pohanství Gejzově manželce jménem Sarolt.⁷⁵ Je možné, že tyto zmínky zrcadlí synkretismus, politickou motivaci konverze, nebo snad obojí.

Jiné misijní pokusy ale byly úspěšné. Pilgrim tvrdil, že víru přijalo na 5 000 příslušníků elity a že křesťanským otrokům bylo nadále dovoleno praktikovat své náboženství. Pilgrim si ve svém vyprávění bral příklad z práce Bedy Ctihodného. Měl však i své zájmy, které jeho nestrannost jako svědka procesu konverze zpochybňují: tvrdil, že jeho stolec byl nositelem odkazu Laureaka (Lorch) a přál si „obnovu“ sedmi sufragánů tohoto biskupství, včetně Panonie (západních Uher), na niž si však nárokoval církevní práva také salzburský arcibiskup.⁷⁶ Adémar z Chabannes píše ve verzi C své *Chronicon*, jež je však podle některých badatelů upraveným textem z 12. století, a nikoli původním z 11. věku,⁷⁷ že augsburský biskup Bruno obrátil na víru „Bílých Uhry“.⁷⁸ Počátkem 11. století už na misionáře 10. století (s výjimkou sv. Vojtěcha) nezbyla ani vzpomínka: nezmiňuje je žádný z tehdy sepsaných textů.

3. CHRISTIANIZACE

Historikové se prou o to, zda byl Gejza posledním „kočovným“, nebo prvním „křesťanským“ panovníkem.⁷⁹ Jisté je, že podnět k přijetí křesťanství v zemi přišel od něj. To on začal novou víru prosazovat mezi hlavními maďarskými vojevůdci a ty, kteří vzdorovali, si podrobil vojensky.⁸⁰ Byl to ale až jeho syn Štěpán, kdo za své vlády (997–1038) křesťanství systematicky zaváděl mezi obyvatelstvem a vynucoval jeho

přijetí zákony. Od té doby se předpokládalo, že obyvatelé království jsou křesťany, pokud nepatří k uznávané náboženské menšině. Jak Gejza, tak Štěpán byli pokřtěni (podle jednoho pramene Gejza rovněž přijal křestní jméno Štěpán – István).⁸¹ Datum jejich křtů však zůstává předmětem spekulací, stejně jako to, zda proběhly současně a zda byl Štěpán pokřtěn jako dítě, nebo až později.⁸² Různé prameny připisují křty obou panovníků různým osobám: biskupu Prunwartovi ze St. Gallen, augsburskému biskupu Brunovi a pražskému Vojtěchovi, jak bylo uvedeno výše. Německá tradice z 11. a 12. století přisuzuje zásluhu o přijetí křesťanství Štěpánem a Maďary Štěpánově manželce Gisele.⁸³ Tak tomu ale nebylo, třebaže v Gejzově politice mezi manželstvím a obrácením na víru existovala souvislost. Štěpán byl svatořečen uherskou synodou v roce 1083, a to z politických důvodů souvisejících s legitimitou dynastie. Jeho *Životy* z něj pak učinily apoštola Maďarů, jenž uspořádal uherskou církev a obrátil Maďary na víru. Tento pohled na Štěpána se těšil i papežskému uznání.

Pod záštitou krále Štěpána nadále pokračovala misijní činnost. Misionáři přicházeli do země z různých oblastí; byli mezi nimi například Slované, Němci či Benátčan. Písemné doklady o slovanských misionářích se omezují na Vojtěchovy učedníky, kteří v Uhrách zastávali důležité církevní funkce. Podporují je však důkazy lingvistické, dokládající značné množství výpůjček slovanské duchovní terminologie (například slova jako křesťan, biskup, kněz). To může ukazovat na přítomnost mnoha slovanských kněží či tlumočnicků. Existuje však i alternativní vysvětlení, podle něhož bylo jedním z ohnisek, z nichž se křesťanství šířilo mezi maďarské dobyvatele, místní slovanské obyvatelstvo.⁸⁴ Bruno z Querfurtu líčí své neúspěšné pokusy z počátečních let 11. století o evangelizaci obyvatel „Černých Uher“, jejichž identifikace je mezi historiky předmětem debat.⁸⁵ Zmiňuje, jak byli v letech 1008–1009 přinuceni přijmout křest, poté co byli mnozí z nich oslepeni křesťanskými vojáky, která byla vyslána, aby je podmanila. V první polovině 11. století byl v Uhrách činný i biskup Gerard, mnich z Benátek. Ve své práci *De liberatio* píše o tom, jak učil pohany, a o jejich následném přijetí víry.⁸⁶ Podrobnosti o Gerardově působení poskytuje jeho *Legenda maior* (otázka její hodnověrnosti je však otevřená): kázal a pokřtil mnohé, přičemž pro něj pracovalo sedm mnichů jako tlumočníci a královští úředníci mu přiváděli lidi, kteří měli být pokřtěni. Gerard rovněž světil hřbitovy.⁸⁷ Štěpánův *Život* obsahuje zmínku o Bonifácovi (podle některých badatelů se jedná o Bruna z Querfurtu), který byl zraněn při evangelizaci jižních oblastí Uher.⁸⁸

Ani po oficiálním přijetí nové víry nepokračovala christianizace bez překážek a neobešla se bez donucování. Štěpánovy *Životy* zdůrazňují, že panovník musel zlomit odpor pohanů, porazit je v bitvě a donutit, aby přijali křesťanství.⁸⁹ Biskup Gerard v *Deliberatio* kritizuje respekt, jemuž se těšili cizoložníci, modloslužebníci a opilci, zatímco svaté rituály, církev, kněží a Ježíš byli hanobeni. Lidé požadovali zpět almužny, které dali za duše zemřelých, a vzdělávání čerstvých konvertitů bylo bez účinku.⁹⁰

S christianizací souvisela vlna královské legislativní aktivity. Pozoruhodné je, že na rozdíl od většiny dalších oblastí, kterými se v této práci zabýváme, se mnoho raných uherských zákoníků dochovalo.⁹¹ Nejstarší zákonodárství je spojeno se Štěpánem I. Jeho zákony, stejně jako zákony jeho následovníků, nalzáme v rukopisech z pozdější doby. Bylo prokázáno, že zákony byly vydávány postupně a do právních sbírek sestavovány až sekundárně. Někteří badatelé jsou toho názoru, že třetí zákoník Ladislava I. (1077-1095) ve skutečnosti obsahuje nařízení jeho předchůdců Šalamouna z roku 1064 a Gejzy I. (1074-1077). Tzv. „ostřihomská synoda“ zahrnuje soubor různých synodálních dekretů, přičemž sedmdesát dva kánonů pochází z jedné synody (v Ostřihomi), ostatní pak z jiných. I samotné datování ostřihomské synody je předmětem diskusí; nejstarší rukopis (*Codex Prayanus*) pochází z konce 12. století. Z charakteru těchto předpisů se někteří badatelé domnívají, že některé z dekretů jsou staršího data než synoda v Szabolcsi (1092) a že byly vydány za Ladislavovy vlády. Častější je však názor, že se tak stalo až za vlády Kolomanovy (1095-1116).

Tato legislativa nabízí o christianizaci podrobné informace. Ukazuje, že tento proces přinejmenším částečně probíhal pod nátlakem. Křesťanství, osoby s ním spojené a nový církevní majetek byly povýšeny do sféry posvátna a těšily se královské ochraně. Křesťanská nařízení byla obyvatelstvu předepsána, což svědčí o christianizaci shora, která vyžadovala významné změny v chování lidí. Tradiční rituály byly zakázány, tresty se však v průběhu času měnily. Synoda v Szabolcsi trestala ty, kteří podle pohanských zvyklostí obětovali poblíž studní nebo přinášeli obětiny stromům, pramenům či kamenům, pokutou ve výši jednoho vola. Podle ostřihomské synody musely vysoce postavené osoby (*maiores*), které zachovávaly pohanské rituály, činit pokání po dobu čtyřiceti dnů. Méně významní lidé (*minores*) tak museli činit po sedm dnů, byli však rovněž potrestáni bičováním. Rozdílů v nakládání s čarodějnicemi (*strigae*) a provozovateli černé magie (*malefici*) za vlády Štěpána na jedné straně a Kolomana na straně druhé svědčí o pronikání kanonického

práva, jak co se týká vymezení provozovatelů magie, tak postoupení jejich soudu duchovním. Nové zákony se zaměřily také na některé společenské zvyklosti, především pak ty, které se týkaly manželství a sexuálního chování: únosy a znásilňování žen, smilstvo, cizoložství a zapuzení manželky. Stejně jako jinde, bylo i zde cílem legislativy inspirované církví přepracovat pravidla týkající se sexuality a manželství. Vymezení mnohých předpisů se měnilo v čase. Některé rané zákony například považovaly zabití cizoložné ženy a opětovný sňatek manžela za přijatelné, časem pak bylo pro ženu předepsáno pokání a opětovný sňatek byl zakázán. Církevní normy tak nahradily tradiční práva manžela. To vše představovalo nucený přerod klíčových sociálních institucí a zvyklostí.

Mezi základní požadavky kladené na křesťany v Uhrách 11. a 12. století patřily například příspěvky na stavbu kostelů, placení desátku, dodržování svátečních dnů a postů, zpověď na smrtelném loži či nedělní návštěva kostela (s výjimkou těch, kdo střežili oheň). K poslednímu z uvedených požadavků doplnila synoda v Szabolcsi ustanovení, že vesnice, které byly na jeho splnění příliš daleko, měly do kostela vyslat jednoho svého zástupce. To však nemělo poskytnout obyvatelům možnost úniku tím, že se jednoduše přestěhují dále od budovy kostela: szabolcská synoda též nařídila, aby byli vesničané, kteří opustí svůj kostel, přinuceni k návratu. Jiná synoda pak uvalila na vesničany, kteří se pokusili přestěhovat, pokutu. Ostrihomská synoda stanovila tresty pro příbuzné a starší vesnice v případě, že v ní došlo k úmrtí bez zpovědi na smrtelném loži. Synoda v Szabolcsi ze sklonku 11. století a Kolomanovy zákony vyžadovaly, aby byli křesťané pohřbíváni na kostelních hřbitovech. Těm, kdo zemřeli vyobcováni z církve, byl křesťanský pohřeb odepřen.

Ústředním prvkem vydaných zákonů byly tresty za porušení nových křesťanských předpisů. Mnoho postihů chránilo svátky a obzvláště neděle. Bylo například ustanoveno, že nástroje a zvířata těch, kdo v neděli pracují, mají být zabaveny, stejně jako psi a koně lidí, kteří loví či navštěvují trhy. Ti, kdo nesledovali bohoslužbu nebo ji rušili mumláním, měli být v hanbě vykázáni, pokud se jednalo o vysoce postavené osoby (*maiores*); prostí lidé (*minores et vulgares*) pak měli být přivázáni v nartexu kostela a potrestáni bitím a ostříháním vlasů. Trestem za požívání masa během půstu měl být týden vězení. Szabolcská synoda trestala nedodržování nedělí, svátečních dnů a půstů nuceným postem na pranýři. Další ze základních pravidel obsažených v písemné tradici ostrihomské synody předepisovalo za neslavení povinných svátečních dnů pokání

pro svobodné a mrskání pro nesvobodné. Lidé nedbali křesťanských povinností měli být nejprve souzeni biskupem, a pokud to nepostačovalo, i královským soudem. Církevní duch zanechal své stopy i v obecnějších částech kodexu trestního práva: posty v souladu s kánony a pokání byly kupříkladu obsaženy v legislativě týkající se mnoha různých zločinů, včetně vraždy. Zákony z 11. století předepisovaly jako jeden z trestů ostříhání vlasů. Ve Štěpánových zákonech byl ukládán především za porušování křesťanských předpisů: za nepřítomnost v kostele v neděli, za rušení bohoslužby mumláním v případech prostých lidí a za smilstvo. Tento trest zasahoval samotnou podstatu předkřesťanské identity, neboť účes byl důležitou formou jejího vyjádření. Pohanští Maďaři si vlasy na temeni hlavy holili, zbytek pak zaplétali do jednoho či tří copů.⁹² Nová nařízení přeměnila oholenou hlavu na znak hanby.

Skutečný obsah křesťanské víry, který museli noví konvertité dodržovat, byl ve srovnání s objemnou legislativou týkající se plnění křesťanských povinností velmi malý. První synodou, jež zavedla podrobnější předpisy týkající se obsahu náboženství, byla synoda ostříhomská. Určila rozsah toho, co mají kněží lidem vysvětlovat při nedělních bohoslužbách (evangelium, epištoly a vyznání víry, v menších kostelích však pouze vyznání a Otčenáš), a předepsala zpověď a svaté přijímání o Velikonocích, svatodušních svátcích a Vánocích. Zákony se zaměřovaly především na chování a vnější konformitu. Gerardova *Legenda maior* potvrzuje, že křest často předcházela učení křesťanských zásad.⁹³

Hlavní faktory, které měly vliv na christianizaci Uher, lze rekonstruovat na základě různých pramenů. O papežově úloze svědčí nejstarší *Život* sv. Štěpána (z konce 11. století) a zakládací listina biskupství v Pětikostelí (Pécs, z roku 1009), která se dochovala v upravené verzi v opisu z 15. století. Podle nich papež vyjádřil svůj souhlas, či dokonce dal ustavení této církevní organizace své pozhnání.⁹⁴ Jeden z badatelů spekoval rovněž o možném římském vlivu na zasvěcení katedrál v Pětikostelí (sv. Petru) a Kaloči (Kalocsa, sv. Pavlu).⁹⁵ Raná liturgie praktikovaná na území Uher byla ovlivněna sousedními církevními centry, například Salzburkem, Pasovem, Magdeburkem, Mohučí a Akvileou.⁹⁶ Liturgické rukopisy ukazují vazby na jihoněmecké oblasti, Porýní, severní Itálii a Lotharingii. To může odrážet oblasti, odkud přišli misionáři, kteří si s sebou přinesli své liturgické praktiky; import církevních rukopisů však byl také dílem králů jako součást kostelních donací. Nejstarší liturgický rukopis, fragment sakramentaria pocházejícího z první poloviny 11. století,⁹⁷ se řídí jihoněmeckými tradicemi, stejně jako další rané rukopisy darované na konci 11. století nově založenému biskupství

v Záhřebu.⁹⁸ To se zdá být pro střední Evropu typické. Písemné prameny rovněž hovoří o šíření křesťanství do Uher z Řezna a Pasova. Z Řezna podnikl roku 1028 cestu do Ostrihomi Arnold, jenž zde učil kanovníky místní katedrály officium sv. Jimrama.⁹⁹ Předpokládá se, že poměrně značný vliv mohl mít Radla a další společníci sv. Vojtěcha, stejně jako kněží, kteří do země přišli z Bavorska s královnou Giselou. Určité rysy některých raných liturgických rukopisů lze vysvětlit vlivy z Lotharingie.¹⁰⁰ Evangeliáře ze Szelepchényi či Nitry¹⁰¹ například odpovídají systému, který byl znám pouze z lotharingských rukopisů z 9. a 10. století; lotharingské prvky obsahují také kodexy v Záhřebu. Prvky severofrancouzských stylů vykazují i dochované rukopisy; do Uher byl například dovezen severofrancouzský rukopis, který byl původně vyroben pro klášter sv. Vedasta (Vaast).¹⁰² Gyula Moravcsik viděl za některými liturgickými formulacemi, daty svátků některých světců a za pravidlem týkajícím se postů z konce 11. století byzantský vliv. Uherské zvyklosti však zrcadlily zastaralé obyčeje západní i byzantské.¹⁰³

Vzhledem k nevelkému rozsahu uměleckého dědictví z období christianizace Uher a diskusím ohledně jeho interpretace jsou kontroverzní i hypotézy týkající se faktorů, které umění ovlivňovaly. Tradičně je za nejdůležitější považován vliv italský.¹⁰⁴ Italské vzory lze předpokládat v případě podélných bazilik, například ve Stoličném Bělehradě (Székesfehérvár; vliv římského kostela sv. Nerea a Achillea), tzv. „benediktinského půdorysu“, krypt (sálové krypty z Lombardie a příčné krypty ze severní Itálie) a kamenných plastik (hlavice sloupu s výzdobou typu *Acanthus spinosa* z oblasti Benátek, Padovy a Istrie). Italského, spíše než byzantského typu jsou dokonce i kruhové půdorysy kostelů v Szekszárdu (srov. s Padernou) a Feldebrő (srov. s opatstvím S. Vittore alle Chiuse poblíž města Genga). Výzkum ze 60.-80. let 20. století kladl důraz na jihoněmecké vlivy.¹⁰⁵ S těmito oblastmi je spojen bazilikální typ, západní apsida a vstupní část kostela typu westwerk. Nedávnému výzkumu se nepodařilo nalézt přímé souvislosti mezi Bavorskem a Uhrami; zdá se, že větší vliv zde mělo Švábsko. Čas od času se vrací hypotéza týkající se vlivu byzantského (obzvláště tomu tak bylo v 50. a 60. letech 20. století).¹⁰⁶ Avšak i přesto, že kruhové budovy a výzdoba ve tvaru palmet jsou charakteristické pro Byzanc, najdeme pro uherské příklady bližší obdoby v Itálii než na Balkáně či v kavkazské oblasti.

Rovněž informace o kultech svatých pocházejí z rozličných pramenů. Zsvěcení kostelů ukazuje na popularitu východních i západních světců, zejména pak Panny Marie a sv. Jiří, Martina, Mikuláše, Michaela

a Petra. V raném období se vyskytují i patrocinia sv. Vojtěcha (pražský biskup, mučedník), Hadriána (mučedník z Nikomedie ve 4. století), Benedikta (z Nursie), Demetria (místní mučedník ze 4. století, jehož kult hrál významnou úlohu v Karpatské kotlině), Jiljí (souvislost s francouzským klášterem Saint-Gilles) a Klimenta.¹⁰⁷ Světci vyobrazení na mešním rouchu darovaném králi Štěpánovi a královně Gisele ukazují na německý a byzantský vliv v první polovině 11. století. Narativní prameny navíc zmiňují jako světce, kteří byli pro Štěpána významní, Pannu Marii a sv. Martina.¹⁰⁸ K rozvoji kultu místních svatých docházelo po kanonizaci Štěpána, Imricha (Imre), Gerarda, Svorada (Zoerard) a Benedikta v roce 1083. Seznam světců, jejichž svátky měly být slaveny, předepsala synoda na sklonku 11. století. Patřily mezi ně svátky uherských svatých, apoštolů a dále Panny Marie a sv. Kříže. O tom, že toto pravidlo bylo skutečně v platnosti, svědčí tituly kostelů z následujícího období.¹⁰⁹ Rozsah, v němž kultury vykazují východní vlivy, případně jsou spojeny s pravoslavným obyvatelstvem Uher, je předmětem diskusí. Podle jednoho názoru jsou znakem takových vlivů kultury světců, jako jsou například sv. Mikuláš, Jiří, Kosma a Damján, jiný však poukazuje na kultury těchto svatých v otonské říši (například kaple sv. Jiří v Řezně), odkud mohly být přeneseny do Uher.¹¹⁰ Pro nové kostely bylo významným úkolem získat ostatky svatých. O nabývání relikvií před Štěpánovou vládou nemáme žádné informace. Existují zmínky o tom, že Štěpán sám ostatky shromažďoval, snad z Cluny, od císaře Oty III. a z Ohridu v době, kdy tam pobýval na válečném tažení. V úsilí o shromažďování relikvií pokračovali Štěpánovi nástupci. Král Petr získal ostatky poutníka-mučedníka z Trevíru, Ladislav I. v roce 1091 žádal opata kláštera v Monte Cassinu o část ostatků sv. Benedikta. Již v 11. století započala lokální produkce relikvií. Soudobé prameny zmiňují pravou ruku sv. Štěpána a řetěz, který nosil sv. Svorad. Král Koloman nařídil, aby církevní hodnostáři nosili ostatky svatých během procesí.¹¹¹

V počáteční fázi christianizace zaujíмали vysoké pozice duchovní pozvaní z ciziny. Prameny uvádějí, že za Štěpánovy vlády se do země hrnuly proudy kněží, mnichů, kanovníků a poustevníků. Několik z nich známe jménem: biskup Bonipert z Pětikostelí (1009–1036), franckého či lombardského původu, se svým knězem Hilduinem z Chartres či Remese; Liedvin (Leodvin) z Lotharingie, který byl v 11. století biskupem v Biharu; poustevníci Svorad a Benedikt, kteří snad přišli z Polska či z Istriie; další poustevník Gunther z Altaichu, jenž mnohokrát navštívil Štěpánův dvůr; Gerard z Benátek. Ve druhé polovině 11. století již víme

i o domácím knězi, který v církevní hierarchii dosáhl vysokého postavení: o biskupovi z Pětikostelí jménem Mór.¹¹²

Změny způsobené christianizací i odpor vůči ní dokládají jak archeologické, tak uměleckohistorické prameny. Největší pohřebiště tohoto období obsahují více než stovku a někdy dokonce více než tisíc hrobů umístěných v řadách; jsou považována za místa, kde byli pohřbíváni neurození lidé. Mnohé z těchto hrobů neobsahují žádnou pohřební výbavu, některé se však vyznačují bohatstvím oděvních ozdob, opasků, zbraní a šperků. Na základě numismatických dokladů z hrobů ve formě mincí sloužících jako *obulus* můžeme říci, že některá z těchto velkých pohřebišť prostých lidí byla využívána od počátku 10. do přelomu 11. a 12. století, což ukazuje na rostoucí stabilitu místních komunit. Tento trend potvrzují i archeologické výzkumy venkovských lokalit, při nichž byl nalezen rostoucí počet budov, typických pro zemědělské osídlení. Jednou z nejdiskutovanějších archeologických otázek tohoto období je přechod od pohanských pohřebišť ke křesťanským hřbitovům. Podle tradičního názoru byla řadová pohřebiště z 10. a 11. století pohanská; nyní však archeologové tvrdí, že se jednalo o křesťanské hřbitovy, nebo že tato pohřebiště byla přinejmenším v určité fázi na křesťanské hřbitovy přeměněna. Některé kostely byly vystavěny na hrobech existujících pohřebišť. Předkřesťanská pohřebiště mohla být též pokřesťanštěna církevním obřadem posvěcení, ten však popisuje pouze jeden pozdější pramen, *Legenda* o sv. Gerardovi. Hřbitovy kolem kostelů se objevily nejdříve během 11. století, nejpozději pak na přelomu tohoto a následujícího věku.¹¹³ Od 10. po konec 11. století se snižovalo množství pohřební výbavy obzvláště v mužských hrobech, do nichž přestaly být ukládány zbraně. Podle archeologických dokladů mizí pohanské hroby spolu s mincemi Ladislava I. a Kolomana.¹¹⁴ Lidské oběti zabudované do základů domů existovaly ještě v 11. století.¹¹⁵ Předkřesťanský umělecký styl již podle všeho v 11. století neměl pokračování. Spekulace týkající se vlivu umění z období dobývání Karpatské kotliny na kamenné plastiky pozdního 11. století současné bádání povětšinou odmítá.¹¹⁶

Štěpánovy christianizační snahy se setkávaly s odporem a po jeho smrti došlo i k pohanským povstáním.¹¹⁷ Některé texty sepsané mimo Uhry se zmiňují o oslepení krále Petra pohany, kteří zabili téměř všechny preláty a mnoho kněží, mnichů a cizinců.¹¹⁸ Podrobné vyprávění, jehož interpretace je však předmětem diskusí, pochází z kronikářské kompilace ze 14. století.¹¹⁹ Je založeno na starších verzích kroniky, neboť se daný text odkazuje na psané informace ze starých knih

o skutcích Maďarů; nevíme však, kdy byly tyto pasáže sepsány. Podle nich získal v roce 1046 odpor proti králi Petrovi i náboženský aspekt a lidé se vraceli k „pohanských zvyklostem“. Mezi ně patřilo pojídání koňského masa, modloslužebnictví, obracení se na „čaroděje“ a věštec, zabíjení kněží, ničení kostelů a rušení desátků. Jedním ze symbolů odboje proti křesťanství se stal účes. Prvním, kdo se nabídl „démonům“, oholil si hlavu a rozdělil si vlasy do tří copů po pohanském způsobu, byl vůdce povstání, muž jménem Vata (náčelník, pravděpodobně z východních Uher). Povstalci povolali zpět do země Ondřeje (András, křesťan, podle Moravcsika pokřtěný v Kyjevě)¹²⁰ a Leventeho (pohan), uchazeče o trůn z vedlejší větve vládnoucí dynastie. Ti sice zpočátku povolili návrat k pohanství (*Annales Altahenses maiores* tvrdí, že se Ondřej před svou korunovací choval k církvi ukrutně),¹²¹ po skončení povstání však byl Ondřej korunován na krále a praktikování pohanských rituálů zakázal, když pohanství prohlásil za hrdelní zločin. Levente, jenž byl podle kroniky zastáncem pokračování pohanství, zemřel a byl pohřben podle pohanských zvyklostí. Kronika popisuje i další povstání v letech 1060–1061. Impulzem k ní bylo shromáždění svolané králem Bélou, na němž se lidé dožadovali práva žít podle pohanského ritu svých otců, zabíjet duchovní a ničit kostely. Král proti těmto „buřičům“ zasáhl vojensky a povstání, jež bývá interpretováno jako vzpoura zbídačených svobodných mužů,¹²² ukončil.

Doklady odporu proti Štěpánovým christianizačním snahám ze strany těch, kteří se nechtěli zřítí starých zvyků, spiknutí, jehož cílem bylo tehdy již postaršího Štěpána zavraždit, i tzv. pohanská povstání z let 1046 a 1060–1061 – to vše ukazuje, že odpůrci změn definovali vlastní identitu na základě tradic a náboženského přesvědčení, které se Štěpán a jeho následovníci snažili vymýtit. Tyto skupiny vyjadřovaly svou nespokojenost prostřednictvím návratu ke „způsobům otců“. Odpor ke křesťanství se ale prolínal i s motivy politického charakteru: místní vládcí si chtěli udržet svou samostatnou moc, zatímco příslušníci dynastie zapletení do pohanského odboje za Štěpánovy vlády a povstání z roku 1046 se nově pokoušeli moc získat. Tato povstání ani obnova, jež po nich následovala, po sobě nezanechaly žádné archeologické stopy. Z období před polovinou 11. století se nezachovaly žádné stavby a stavba nových budov na konci 11. věku nemusí s těmito událostmi nutně souviset.

Otázka kacírství v Uhrách počátku 11. století nebyla dosud předmětem zkoumání. Vzájemně nezávislé prameny (Gerardovo *Deliberatio*, *Libellus de institutione morum* a kronikářská kompilace ze 14. století) zmiňují

heretiky, kteří se zaměřovali proti učením o svaté Trojici.¹²³ Historikové předpokládají, že se jednalo o bulharské uprchlíky, avšak vzhledem k tomu, že tyto prameny líčí kacířství na počátku 11. století jako problémem zásadního významu, dokonce důležitější než problém pohanství, je možné, že těmito kacíři byli konvertité, kteří byli evangelizováni jinou než katolickou misí. Gerard píše, že odmítali vzkříšení těla a že se s pomocí Metodějových následovníků pokoušeli oslabit církve.

Soudobé prameny nabízejí různé popisy procesu konverze. Některé používají topoi rychlé přeměny, při níž Bůh přivedl pohanský lid ke křesťanství.¹²⁴ Několik jich uvádí, že Štěpán přestoupil na víru se vším svým lidem.¹²⁵ Mnoho se jich zaměřuje pouze na samotného Štěpána. Tak je tomu například v případě Fulberta, biskupa v Chartres, který Štěpána zmiňuje jako nově přijatého syna Krále králů.¹²⁶ Častým tématem je Štěpánova zbožnost; tu zmiňují obzvláště poutníci, kteří Uhrami procházeli na cestě do Jeruzaléma a Štěpánovi děkovali za jeho štedrost.¹²⁷ Štěpánovy vazby na bavorské církevní reformní kruhy se odrážejí v jeho přátelství s poustevníkem Guntherem z Altaichu a ve skutečnosti, že se Štěpán a jeho manželka Gisela nacházejí mezi osobami, na něž měli ve svých modlitbách vzpomínat mniši v benediktinských klášterech v Salzburku a Tegernsee.¹²⁸ Všechny prameny, které Štěpána uvádějí, jej uznávají jako křesťanského krále. Dokonce i Wipo, který popisuje útok císaře Konráda proti němu, Štěpána líčí jako zbožného křesťana, který se dovolává k Bohu proti nespravedlivému napadení.¹²⁹ Takové uznání je však vzácné v Gejzově případě, třebaže uherské narativní prameny, obzvláště pak různé verze Štěpánova *životá*, vyzdvihují Gejzovu úlohu v rozhodnutí přijmout spolu se svou domácností křesťanskou víru. Zdůrazňují také, že Štěpán musel lidi přinutit, aby přijali jařmo práva.¹³⁰ *Knížka mravních naučení* uvádí, že křesťanská víra byla v království novinkou a bylo třeba ji bránit.¹³¹ Za Kolomanovy vlády byla pozice křesťanství v Uhrách v době Štěpánovy smrti popisována jako nejistá. Hartvik líčí, jak měl Štěpán na smrtelném loži starost o zabezpečení nové víry. Předmluva ke Kolomanovým zákonům pak porovnává situaci za Štěpánovy vlády, kdy byli lidé, kteří křesťanství přijali nedobrovolně, věřícími pouze podle jména a bylo je třeba k dodržování nového náboženství nutit přísnými zákony, s poměry za vlády Kolomanovy, kdy již byli obyvatelé za svou křesťanskou víru ochotni položit život.¹³²

4. PANOVNICKÁ MOC

Jak jsme popsali v první části této kapitoly, mocenská struktura Maďarů procházela změnami již před zavedením křesťanství. Tento proces změn výrazně urychlili Gejza a Štěpán, kteří budovali svou panovnickou moc s použitím násilí na jedné straně a přijetím křesťanství na straně druhé. Zatímco muslimské a byzantské prameny z 9. a 10. století popisují celou řadu různých maďarských předáků a pro jejich postavení používají mnoha rozličných názvů (například *kündü*, *gyula*, *voivode*, *archon*), Gejzu již soudobé prameny označují titulem *senior magnus* (Bruno z Querfurtu) či dokonce *rex* (štěpánská *Legenda minor*, Ota I.). To naznačuje zásadní posun rovnováhy moci směrem k postavení vladaře. Gejzu líčí několik nezávislých pramenů jako muže pevné ruky, přísného a krutého, což pravděpodobně zrcadlí činy, k nimž se uchýloval při budování své moci.¹³³ Gejzovo úsilí rozbilo tradiční model, v němž moc sdílelo mnoho náčelníků; Štěpán pak tento proces dokončil. Názory historiků na možnost strukturální kontinuity mezi maďarským „kočovným“ obdobím a křesťanským uherským státem se různí; pokusy o popis „státu kočovných Maďarů“ se však zakládají pouze na analogiích a hypotézách.¹³⁴ Je možné, že již Gejza dosáhl více, než co uvádějí dochované prameny (neboť kroniky jeho vládu nepopisují). Z dostupných pramenů však vyplývá, že zřízení křesťanské monarchie za vlády krále Štěpána znamenalo diskontinuitu v mnoha ohledech: zavedení územní organizace, královská správa, psané zákony, ražba mincí či výběr daní. Nic z toho za Gejzovy vlády neexistovalo.

Štěpánova královská korunovace proběhla patrně roku 1001. Vytrvale tradovaná informace o tom, že korunu přijal od samotného papeže, je založena na jeho *Životě*, který sepsal na počátku 12. století Hartvik. V něm byl tento příběh vytvořen za konkrétním politickým účelem: prokázat nezávislost Uher na říši poukazem na analogii s císařskými korunovacemi.¹³⁵ Dětmár z Merseburku popisuje Štěpánovu korunovaci jako důsledek císařské přízně a podpory. Názory některých badatelů, že se jedná o odkaz na císařovy pobídky papeži, aby Štěpánovi poslal královskou korunu on, jsou však neopodstatněné.¹³⁶ Štěpánská *Legenda maior*, hlavní zdroj Hartvikových informací, zmiňuje pouze papežské požeňání před korunovací. O papežské koruně zasláné Štěpánovi se nezmiňuje ani papež Řehoř VII., třebaže by to posílilo argumentaci podporující jeho nárok na nadvládu nad Uhrami.¹³⁷ Györffy se dohadoval, že císař se Štěpánovými ambicemi souhlasil (na rozdíl od přání polského panovníka) z obavy před možností, že by se Štěpán mohl raději

obrátit na Byzanc.¹³⁸ Korunovace Štěpánovi zajistila uznání a nezávislost v rámci latinského křesťanstva; jeho moc však na tomto aktu samotném nezávisela. Soudobé prameny mezi králem a (nekorunovaným) panovníkem nijak jasně nerozlišují: některé z nich označují titulem *rex* již Gejzu.¹³⁹ Štěpán sám pak v jednotlivých listinách používal různé varianty svého královského titulu: *Ungrorum rex*, *Pannoniorum rex*, *Hungarie rex*.¹⁴⁰

Do jasné souvislosti klade křesťanství a královskou moc *Knížka mravních naučení* (*Libellus de institutione morum*). Tento text připisovaný Štěpánovi, avšak sepsaný neznámým autorem, nejspíše klerikem původem z ciziny, se dochoval v pozdně středověkých kodexech. Pravost díla je všeobecně přijímána. Jeho obsah odpovídá tomu, jak je popsán ve štěpánské *Legendě maior*. Přesné datování je předmětem diskusí, většina badatelů se však shoduje, že bylo sepsáno na počátku 11. století.¹⁴¹ Text zdůrazňuje, že králem se může stát pouze katolík, podtrhuje důležitost obrany víry a církve a tvrdí, že král musí církev podporovat a přijímat rady prelátů, ale že je také může kárat, pokud zhřeší. Štěpánovy *Životy* uvádějí, že král dosazoval biskupy a kněží do kostelů, daroval jim statky, služebníky i liturgické objekty a dohlížel na mnišský život.¹⁴² Skrže Uhry rovněž otevřel poutnickou cestu do Jeruzaléma. Cílem Hartvikova *Života* je poskytnout důkaz proti papežským nárokům, že hlava církve má právo sesazovat panovníky; tvrdí, že papež nazval Štěpána apoštolem a udělil mu právo vládnout podle obojího práva.¹⁴³ Král si udržel nad církví kontrolu po celé zkoumané období, což je zřejmé z královské účasti na zákonodárství i na výběru prelátů (dokonce ještě ve 13. století). Králové v tomto období předsedali synodám (první dochované synodální dekrety pocházejí z konce 11. století), jichž se účastnili významní zástupci církve i šlechty a kde se utvářely jak světské, tak církevní zákony.¹⁴⁴ Křesťanství bylo s královskou mocí spjato na mnoha úrovních. Dětmar z Merseburku píše, že Štěpánova korunovace byla spojena se založením několika biskupství v jeho zemi. Přinejmenším některá z nich byla zřízena v centrech, ve kterých se nacházel i královský hrad. Některé církevní a královské správní územní jednotky si vzájemně odpovídaly. Do určité míry lze říci, že s královskou mocí souvisely všechny důsledky christianizace, jimiž se budeme zabývat v další části této kapitoly. Nej důležitější bylo to, že prostřednictvím gramotnosti a zavádění psaných zákonů umožnilo křesťanství nový způsob vyjádření panovnické moci: vydávání zákonů ve jménu krále.

Křesťanství nabízelo i nové způsoby legitimizace. Od konce 11. století se rozvíjel kult uherských královských světců, podnícený kanonizacemi, k nimž dal z politických důvodů podnět Ladislav I. Dva z nových

svatých byli pohřbeni ve Stoličném Bělehradě (Székesfehérvár): hrob sv. Štěpána se nacházel ve středu baziliky, zatímco jeho syn, sv. Imrich, byl pohřben mezi dvěma východními pilíři jižní boční lodi. Toto neobvyklé umístění lze vysvětlit tím, že kostel nebyl v době Imrichovy náhlé smrti v roce 1031 ještě dokončen. Hrob sv. Štěpána uprostřed hlavní lodi byl nalezen v malé kryptě, do níž vedly schody; nad ní pak byla patrně vystavěna kazatelna s oltářem. Tuto stavbu můžeme dát do souvislosti s královým svatořečením v roce 1083. Místo původního Štěpánova hrobu není archeologicky známo. Se Stoličným Bělehradem a s největší pravděpodobností i se sv. Štěpánem souvisí také sarkofág, přepracovaný z římského originálu. Podle nedávných zjištění badatelů nebyly rytecké práce provedeny pro králův pohřeb (roku 1038), ale až pro jeho kanonizaci. Přední strana představuje duši ve formě nemluvněte, které anděl vynáší do nebe, což poukazuje na svatý charakter pohřbené osoby.¹⁴⁴ Počet svatých příslušníků dynastie nadále rostl ve 12. a 13. století; posvátnost spojená s královskými osobami propůjčovala legitimitu královské moci.¹⁴⁵

Christianizace neměla automaticky za následek vytvoření jednotného království. Štěpán svou moc budoval i vojenskou silou. Podmanil si několik místních vládců, včetně vlastních příbuzných. Ve válce proti svému příbuznému Kopáňovi (Koppány), jenž chtěl převzít moc po Gejzově smrti v roce 997, využil pomoci německých bojovníků.¹⁴⁶ V roce 1003 Štěpán porazil také svého strýce z matčiny strany Gyulu. V *Annales Hildesheimenses* je Gyula označován jako *rex* a jeho území jako *regnum*, což naznačuje jeho nezávislost.¹⁴⁷ Většinový historický názor považuje Kopáně za pohana a Gyulu za stoupence byzantského pravoslaví; jedině informace o tom, že Gyulova rodina byla křesťanská, však pocházejí z poloviny 10. století. *Annales Hildesheimenses* uvádějí, že Gyulovo *regnum* obrátil na víru Štěpán; uherský Anonymus a kompozice kronik ze 14. století popisují Gyulu jako pohana, který se přijetí křesťanství bránil.¹⁴⁸ Někteří historici tento rozpor interpretují tak, že zatímco Gyula se svou rodinou přijali řecký ritus, většina obyvatel země byli pohané.¹⁴⁹ Štěpán válčil i proti Ajtonyovi, o němž víme s jistotou, že byzantské křesťanství přijal. Štěpán jej porazil a jeho území začlenil do svého království. Podle některých badatelů se tak stalo v roce 1008, podle jiných krátce před rokem 1030.¹⁵⁰ Kronikářská tradice také uvádí, že Štěpán porazil muže jménem Keán; není však jasné, o koho se jednalo.¹⁵¹ Podmaňování místních vládců bylo způsobem, jak zvětšit královskou moc, a nebylo nezbytně spojeno s jejich odporem proti křesťanství. Štěpán však současně trval i na šíření nové víry. Bruno z Querfurtu i Adémar

z Chabannes líčí nucenou christianizaci „Černých Maďarů“, poté co je král porazil.¹⁵²

V době, kdy Štěpán nastupoval vládu po Gejzovi, byl vladař z ar-pádovské dynastie nejspíše jen jedním z několika náčelníků, třebaže nominálně nejvyšším. Místní vládci (náčelníci) byli de facto nezávislí. Ar-pádovští panovníci měli ve své moci západní Uhry, odkud svou vládu rozšiřovali na východ a podmaňovali si tamní vládce.¹⁵³ Příslušníků dynastie, kteří se mu stavěli na odpor, se Štěpán zbavil: Kopán byl rozčtvrcen, Vazul oslepen a jeho synové posláni do vyhnanství. Účastníci spiknutí proti Štěpánovi byli zmrzačeni.¹⁵⁴

Území svých poražených nepřátel připojil Štěpán ke své doméně, a vytvořil tak uherské království. To, že se Štěpán uchyloval k násilí, zdůrazňuje svatoštěpánská *Legenda minor*, sepsaná na konci 11. století. Podle některých historiků však spíše než Štěpánův charakter odráží povahu Kolomanovu, jenž legendu využil k ospravedlnění svých skutků.¹⁵⁵ Pro krále byla důležitá rovněž spojenectví se sousedy i s dalšími zeměmi. Stejně jako jinde hrály i v Uhrách při upevňování moci úlohu dynastické sňatky. Během 11. a 12. století bylo Uhersko prostřednictvím sňatků svých princů a princezen svázáno s oblastmi v Německu, Polsku, českých zemích, na Rusi, v Byzanci, Srbsku, Itálii a Francii.

Štěpán vybudoval hospodářskou a administrativní základnu královské moci. Zřizoval královská sídla, která plnila úlohu místních mocenských center a poskytovala králi příjem, a založil systém žup. Župy (*vármegye*) byly okrsky kolem pevností (*vár, castrum*; badatelé jsou obvykle označovány jako hrady). Panovník jim vládl prostřednictvím zástupců (*ispán; comes*), jejichž funkce byly vojenského i soudního charakteru.¹⁵⁶ Vojenskou službu konali hradní bojovníci (*várjobbágy*). Podle současných názorů existovalo v Uhrách na konci Štěpánovy vlády asi třicet žup. Mnohé z nich byly později rozděleny a vznikaly rovněž nové. Ve druhé polovině 12. století dosáhl počet žup dvaasedmdesáti. Štěpán organizoval systém pevností také pro dohled nad královskými pozemky; k těm ale hradské okrsky nepatřily. Župy a královské pozemky však často sdílely totéž centrum a vládl jim též župan (*ispán*).¹⁵⁷ Chronologie budování hradů je dosud předmětem sporů. Podle některých názorů k němu došlo ještě předtím, než Štěpán zformoval království. Archeologové však nejstarší pevnosti, zbudované ze dřeva, hlíny a některé i z kamene, datují na počátek 11. století, přičemž později během tohoto století prošly úpravami.¹⁵⁸ Jedinou výjimku představuje Blatnohrad (Zalavár), který pochází z 9. století. Prozatím bylo objeveno 31 pevností, které byly sídly županů (*ispán*). Jednotnost stavebních technik,

vzor jejich rozložení, stavba celé pevnostní sítě během krátkého období i množství pracovní síly potřebné k výstavbě jediné z nich, to vše vede historiky k domněnce, že tato výstavba probíhala na rozkaz krále. Kamenné římské hradby byly ve výjimečných případech využity ke stabilizaci vnější stěny hliněných ochranných valů. Jinak tomu ale bylo v případě vrchu Sibrik ve Stoličném Vyšehradě, kde bylo znovu použito pozdně římské kamenné opevnění (s určitými úpravami a kamennými přístavbami). Diskutuje se o možných německých, lombardských, chazarských, bulharských či moravských vzorech. Zaznamenány byly podobnosti mezi pevnostmi v Uhrách na jedné straně a v Čechách, Polsku a na Kyjevské Rusi na straně druhé.

V prvních desetiletích 11. století začaly kolem těchto pevností vznikat hřbitovy. Žádný z nich nepochází z 10. století nebo dřívějšího období; k dataci většiny z nich lze použít mince Štěpána I. nalezené v hrobech. Předpokládá se, že se jednalo o hřbitovy hradských služebníků. Je-li tato interpretace správná, svědčí to o rychlé a dramatické změně. Archeologické výzkumy dosud objevily 17 pohřebišť hradských bojovníků a služebníků.¹⁵⁹ Za Štěpánovy vlády se vyprofilovala dvě klíčová centra: Ostrihom, která byla rovněž sídlem arcibiskupa, a Fehérvár - (Stoličný) Bělehrad.¹⁶⁰ V doméně patřící královské dynastii zabezpečoval potřeby dvora služební lid. Štěpán vytvořil systém královských důchodů z cel, prodeje soli, důlní činnosti, ražby mincí a pokut, které měly být placeny do královské pokladny. Reformu daňového systému pak provedl na počátku 12. století král Koloman.¹⁶¹

Pasáže týkající se královské moci nalézáme i v zákonících, přičemž královská hodnost a křesťanství spolu byly neoddělitelně spjaty. Vsuвка do Štěpánových zákonů, pocházející pravděpodobně z konce 11. století, prohlašuje, že král vládne svému království (*monarchia*) z milosti boží a že skutky královské důstojnosti jsou spojeny s křesťanskou vírou. Zákony rovněž uvádějí, že král brání půdu patřící církvi, poskytuje kostelům liturgická roucha a oltářní látky a je svrchovaným soudcem těch, kdo zanedbávají své křesťanské povinnosti. Zboží, bojovníci a služebníci patřící králi jsou chráněni. Spiknutí proti králi a království se trestá klatbou (tato pasáž však mohla být přidána až ve 12. století). Ladislav I. vydal zákony upravující právní pře, právo azylu na královském dvoře a královské koncese týkající se obchodu v okrajových částech království. Systém královských heroldů stejně jako královských soudů ukazuje, že dvůr přebíral funkce místních společenství. Ladislav rovněž přikázal trestat ty, kdo poruší královské výnosy. Kolomanovy zákony zdůraznily důležitost cti a bohatství královského dvora. Král zajistil růst tohoto

bohatství tím, že si nárokoval právo odúmrti k půdě lidí, kteří zemřeli bez dědiců, a právo na daně a služby od vesnických svobodných mužů a bojovníků. Kolomanovy zákony popisují, že král cestoval po jednotlivých částech království, kde soudil a ukládal tresty těm, kdo drželi uprchlíky bez královského svolení. Kánony ze souboru známého pod názvem ostříhomská synoda zaváděly každodenní modlitby za krále a království a exkomunikaci těch, kdo osnovali spiknutí proti panovníkovi, popřípadě o takovém spiknutí věděli. Zákonodárství tak zrcadlí rostoucí sféru královské moci ve sledovaném období.¹⁶²

Uměleckohistorické i archeologické prameny svědčí o tom, že s křesťanstvím souvisela i sebeprezentace králů. Z královských pohřbů diskutovaného období se toho příliš nedochovalo. Místa původních hrobů Štěpána i Imricha zůstala ve stínu jejich pozdějšího kultu. Ostatní králové tohoto období byli pohřbeni v kláštrech, které sami založili; známo je však pouze místo posledního odpočinku Ondřeje I.,¹⁶³ jenž byl pohřben v roce 1060 v kostele opatství v Tihany. Uprostřed krypty byl nalezen privilegovaný hrob, který zde byl opatrován po staletí. Poblíž se zachovala náhrobní deska ve tvaru kříže (podobně tomu je v případě hrobu královny Gisely v Pasově). I přes absenci písemných pramenů či nápisu je pravděpodobné, že se jedná o hrob královského zakladatele kláštera. Králové financovali velké kostely pro reprezentativní účely. Podle narativních pramenů darovali uherští panovníci po otoském vzoru klášterům přepychové kodexy a kostelům drahocenné předměty.

Co se týče světských center, máme informace o rané fázi hradiště v Ostřihomi. Toto první královské sídlo bylo postaveno z dřeva a hlíny, možná již za Gejzovy vlády, nebo snad za vlády Štěpánovy. Během 11. nebo na počátku 12. století bylo nahrazeno kamennou stavbou.¹⁶⁴ Archeologický výzkum probíhal i na místě kamenného hradu ve Stoličném Bělehradě (Székesfehérvár). Z vlastního hradu se nezachovalo téměř nic; kostel kruhového půdorysu v jeho středu lze datovat do 12. století.¹⁶⁵

Uherské korunovační insignie patří mezi nejstarší tohoto typu, které se v Evropě dochovaly.¹⁶⁶ Pozdější tradice je spojuje se sv. Štěpánem; tato identifikace je však správná pouze částečně. Korunovační plášť nechal vyrobit Štěpán coby mešní roucho; do podoby pláště byl přetvořen na počátku 13. století. Štěpánův portrét na tomto rouchu zobrazuje panovníka a jeho insignie – korunu čelenkového typu, kopí a jablko. Toto vyobrazení je obecně považováno za autentické zpodobnění insignií, jak kdysi existovaly. Tento názor je ale diskutabilní, protože stejným způsobem jsou na rouchu vyobrazeni i všichni světci. Podle tohoto portréту a Štěpánovy mince nesoucí nápis *LANCEA REGIS*¹⁶⁷ patřila

k uherským korunovačním insigniím původně i kopie říšského kopí, zřejmě podobná té, která se dochovala v Krakově.¹⁶⁸ Darování tohoto kopí uherskému panovníkovi zaznamenal Adémar z Chabannes.¹⁶⁹ Kopí spolu s korunou poslal do Říma císař Jindřich III., poté co v roce 1044 porazil uherského krále Samuela Abu.¹⁷⁰ Tam je na konci 11. století viděli očití svědkové.¹⁷¹ Nikdy poté se však již v uherských insigniích kopí neobjevilo. Říšské jablko je vyobrazeno již na korunovačním rouchu, dosud existující exemplář je ale mnohem novější: erb dynastie Anjou jej datuje do 14. století.

Žezlo, které je součástí královských insignií, není na rouchu vyobrazeno. Poprvé je zmíněno v zakládací listině benediktinského opatství Tihany (1055).¹⁷² Skládá se z křišťálové koule představující rytinu tří lvů pocházející z 10. století z Egypta a ze zlaté a stříbrné filigránové výzdoby, na jejímž základě bývá žezlo datováno ke konci 12. století. Nedávné výzkumy však tuto dataci filigránové výzdoby zpochybňují a poukazují na vzácnost tvaru palice, která je známá z pečeti burundského krále Rudolfa III. (996) a císaře Jindřicha II. (1004).

Vzhledem k absenci pozdějších analogií lze tento tvar přisuzovat Štěpánově době.¹⁷³ Jindřich II. byl zájmem o takové předměty proslulý. Křišťál mohl být jeho darem Štěpánovi, popřípadě mohl uherský král napodobit zvyk římskoněmeckého císaře. Meč, který je dnes součástí korunovačních insignií, pochází z pozdního středověku. Dva meče, jež jsou spojovány s prvními Arpádovci, součástí insignií nikdy nebyly.¹⁷⁴

Nejpozoruhodnější součástí korunovačních insignií je uherská Svatá (Svatoštěpánská) koruna. Skládá se ze dvou částí. Spodní část, *Corona graeca*, je byzantská ženská královská koruna, datovaná na základě zpodobněných panovníků (uherský Gejza I., 1074–1077, císař Michal VII., 1071–1078) přibližně do 70. let 11. století.¹⁷⁵ Do Uher se dostala pravděpodobně spolu s byzantskou manželkou Gejzy I. Horní část ve tvaru kříže, *Corona latina*, je ozdobena emaily. Obvykle se uvádělo, že pochází z přelomu 12. a 13. století, její datace však byla na základě epigrafické argumentace Endre Tótha změněna na první polovinu 11. věku.¹⁷⁶ Spojení obou předmětů se tradičně dává do souvislosti s Bélou III. (1172–1196), případně s 13. stoletím; nejbližší analogie filigránové práce v horní části, která byla pravděpodobně provedena u příležitosti spojení obou dílů, jsou však známy z Německa konce 11. století.¹⁷⁷ Je proto možné, že za Kolomanovy vlády (1095–1116), případně o něco později, byly byzantská část, uchovávaná ve Stoličném Bělehradě, a latinská emailová výzdoba spojeny, protože byly vzhledem ke svému stáří považovány za posvátné předměty. Pokud jsme

schopni posoudit, jsou tedy původní štěpánské korunovační insignie srovnatelné se svými soudobými říšskými a polskými protějšky.

5. DŮSLEDKY CHRISTIANIZACE

Proces utváření křesťanského království můžeme sledovat prostřednictvím rozvoje církevních struktur a zavádění základních náboženských praktik. Církevní organizace a instituce byly budovány po přijetí víry panovníkem. Nedochovalo k tomu ale současně na všech úrovních. Jako první byla zakládána biskupství a kláštery. Na základě zmínky Dětmara z Merseburku o prelátovi na panovníkově dvoře¹⁷⁸ vyslovil G. Györfy hypotézu o existenci cestujícího misijního biskupství na Gejzově území na konci 10. století.

Budování trvalé církevní struktury patrně zahájil Gejza, který podle některých historiků založil biskupství ve Veszprému.¹⁷⁹ Tradicionalistická historiografie Štěpánovi chybně připisovala založení deseti biskupství. Ve skutečnosti nejpozději v prvních letech 11. století na území pod vládou Arpádovců již existovala biskupství ve Veszprému a Rábu (Győr) a arcibiskupství v Ostrihomi. Jak si Štěpán podmaňoval a připojoval nová území, zřizoval další biskupství: v Transylvánii, Pětikostelí (Pécs), Kaloči (Kalocsa), Egeru a Čanádu (Csanád).¹⁸⁰ Zda byla Kaloča (od 13. století Bács-Kalocsa) již od počátku arcibiskupstvím bez církevní provincie, nebo biskupstvím, je předmětem diskusí.¹⁸¹ Když byla poprvé zmíněna v polovině 11. století, jednalo se již o arcibiskupství. Několik biskupství založili Štěpánovi následníci: v polovině a ke konci 11. století to byl Bihar (dnešní Biharea, později přemístěno do Váradu, dnešní Oradea), Vác, Záhřeb a kolem roku 1100 Nitra (Nyitra). Další biskupství vznikala spolu s tím, jak se království rozšiřovalo. Hartvikova *Legenda* líčí, jak Štěpán v 11. století vymezil hranice biskupství; ze svědectví dvou raných listin však nemůžeme v tomto směru vyvodit jednoznačný závěr. Zatímco zakládací listina biskupství v Pětikostelí, pocházející původně z 11. století, později však upravená, popisuje přesné hranice (ty byly podle Györfyho součástí původního textu), výsadní listina veszprémského biskupství obsahuje pouze výčet jeho vlastnictví.¹⁸² Biskupům náležel desátek,¹⁸³ který zřejmě zavedl Štěpán; je ale možné, že výnos týkající se desátků mohl být do jeho zákoníků přidán až později.¹⁸⁴ Biskupský desátek s jistotou existoval nejpozději ve druhé polovině 11. století, neboť je několikrát zmíněn v Ladislavových i Kolomanových synodách a zákonech. Desátek (*decimatio*) udělený

klášteru rovněž zmiňuje výsadní listina kláštera Pannonhalma; ta byla sice později upravena, podle Györffyho se však v tomto případě jednalo o část původní listiny z roku 1002.¹⁸⁵ Zmínka o desátku ze šomodské oblasti (Somogy), který byl Štěpánem udělen klášteru Pannonhalma, je obsažena i v papežské bule z roku 1175. Tento desátek rovněž popisuje *Legenda maior* z konce 11. století.¹⁸⁶

K šíření křesťanství byly zapotřebí budovy a další objekty.¹⁸⁷ Nejdůležitějším úkolem proto byla stavba katedrál a křesťanských kostelů. Jejich umístění ukazuje, že výstavba církevních struktur započala v západních Uhrách, v srdci držav vládnoucí arpádovské dynastie. Žádná z katedrál z 11. století se nedochovala v neporušené podobě a pouze několik jich známe alespoň částečně. Jednou z nejdůležitějších budov spojených se Štěpánem byla královská bazilika ve Stoličném Bělehradě, která sloužila jako královská „kaple“, přestože se jednalo o jednu z největších budov v království. Tato trojlodní bazilika měla na východním konci kulatou apsidu se dvěma oddělenými komorami a komplexní západní vstupní část ve formě westwerku či západních věží. V tomto kostele byl pohřben Štěpán i jeho syn Imrich, spolu s mnoha pozdějšími uherskými králi; tady byly během prvních staletí uchovávány korunovační insignie a uherští králové zde byli také korunováni. Vzhledem k tomu, že výsledky archeologických výzkumů byly publikovány jen částečně, je datování jednotlivých částí baziliky nejisté.¹⁸⁸ První fáze stavby katedrály v Kaloči (Kalocsa) je obvykle datována do období Štěpánovy vlády, samotné archeologické doklady však nelze bezpečně časově určit.¹⁸⁹ Ve veszprémské katedrále se snad zachovaly některé původní části, zejména pak západní věže, ochozy nad bočními loděmi a fragmenty krypty, příslušné kamenné plastiky však nejsou starší než z poloviny 11. století.¹⁹⁰ V Pětikostelí pocházejí z 11. století některé části krypty a západní část kostela, většina stavby je však z následujících staletí.¹⁹¹ Z královských kaplí založených na počátku 11. století se postupně vyvinuly kolegiální kostely. Na sklonku 11. století se objevují katedrální kapituly.¹⁹² Život kanovníků upravoval kánon, který je součástí sbírky známé jako ostřihomská synoda.¹⁹³

Uherští panovníci zakládali kláštery již od samého počátku christianizace, v níž hráli mniši aktivní úlohu. Pověštinou se jednalo o řádové domy benediktinů.¹⁹⁴ List obsahující výsady kláštera Pannonhalma uvádí jako jeho zakladatele Gejzu; založení pak dokončil Štěpán. V Pannonhalmě se dodnes dochovaly fragmenty západní apsidy, krypty a snad i transeptu a věže (či věží).¹⁹⁵ Štěpán založil i další benediktinské kláštery: Pécsvárad, Blatnohrad (Zalavár), Bakonybél, Somlóvásárhely

a Zobor. Klášter sv. Hadriána, založený králem v Blatnohradě, je znám pouze z kresby ze 16. století.¹⁹⁶ Dvoupodlažní kaple kláštera v Pécsváradu si svou původní strukturu zachovala v přízemí. Zůstává předmětem diskusí, zda byla postavena před Štěpánovou vládou, během ní, či až po ní. Freska v apsidě pochází patrně z 12. století; byl zde rovněž nalezen fragment plastiky zpodobňující byzantskou madonu z období kolem roku 1100.¹⁹⁷ Se Štěpánem je spojeno i zakládání klášterů řeckých. Zakládací listina ženského kláštera Veszprémmvölgy, již vydal „Stephanos kralés“, se dochovala v dvojjazyčném, řeckém a latinském, přepisu z roku 1109. Původně se jednalo o listinu v řečtině, což ukazuje na to, že klášter byl řeckého ritu. Někteří historikové připisují založení tohoto kláštera Gejzovi, který podle Adémara z Chabannes, jehož text je však v mnoha podrobnostech chybný, při křtu rovněž přijal jméno Štěpán (István).¹⁹⁸ Je ale mnohem pravděpodobnější, že zakladatelem byl král Štěpán. Datování nedávno objevených zbytků kláštera je sporné.¹⁹⁹ Ajtony, jeden ze Štěpánových protivníků, také založil řecký klášter, a to v Čanádu (Csanád). Další komunity řeckých mnichů, ve Sremské Mitrovici (Szávaosztendemet) a v Pentele, snad byly též založeny Štěpánem, nebo od něj přijaly donace, i když o tom chybí jednoznačné doklady. Klášter Oroszlámos založil jeden ze Štěpánových vojůdců a přemístil do něj mnichy vyhnané z Čanádu poté, co dobyl Ajtonyovo území.²⁰⁰

V zakládání klášterů pokračovali i Štěpánovi nástupci na uherském trůnu. V 11. století se jednalo o mužské i ženské benediktinské kláštery, ve 12. věku pak přibýly i domy cisterciácké a premonstrátské.²⁰¹ Král Ondřej I., jehož manželka pocházela z Kyjeva, a příslušníci privilegovaných vrstev zakládali v 11. století také kláštery řeckého ritu. Řecké kláštery byly v království rozšířeny po celé sledované období, během 13. století však byly postupně opouštěny a předávány ostatním mnišským řádům.²⁰² Již v 11. a ještě více ve 12. století zakládala kláštery i šlechta. Měly sloužit především jako rodové nekropole, stejně jako tomu bylo v případě prvních panovníků.²⁰³ Dobře dochovaná je krypta benediktinského opatství v Tihany, založená králem Ondřejem I. v roce 1055. V ostatních případech lze rekonstruovat jejich půdorys, jako je tomu například u klášterů Szekszárd (1061, Béla I.), Feldebrő (člen rodu Aba, snad král Samuel Aba před rokem 1044) a Zselicszentjakab (*comes* Oto, 1061).²⁰⁴ Mnohé z těchto kostelů měly kruhový půdorys a byly vyzdobeny rytinami do kamenů představujícími listy palmety. V poslední čtvrtině 11. století se objevuje nový půdorys, zvaný „benediktinský“.²⁰⁵ Jeho prvními datovanými příklady jsou královské kláštery

Hronský Beňadik (Garamszentbenedek) (1075) a Somogyvár (1091). Týž půdorys byl použit při přestavbě katedrál v Egeru, Rábu a Karlovském Bělehradu (Gyulafehérvár, Alba Julia; s jedinou apsidou), patrně na přelomu 11. a 12. století. Úplná přestavba téměř všech kostelů z 11. století může být částečně následkem pohanských povstání, mnohem pravděpodobněji se však jednalo o důsledek stavebních technik počátečního období a rozšíření nového románského stylu, který nahradil staré otoské budovy.

Kostely z počátku 11. století bez bohaté ornamentální i figurativní výzdoby se mohly zdát poněkud strohé. Liturgické vybavení bylo oproti tomu velkolepé. Z 11. a 12. století se sice nedochovala žádná úplná sada křesťanských kultovních předmětů, některým existujícím objektům však můžeme přiřknout reprezentativnost. Tzv. korunovační plášť, původně mešní roucho, byl podle nápisu na něm v roce 1031 darem krále Štěpána a královny Gisely kostelu Panny Marie ve Stoličném Bělehradě (Székesfehérvár).²⁰⁶ Z nápisu a způsobu zpodobení víme o dalším mešním rouchu, které bylo darem papeže Jana XVIII. z doby kolem roku 1004. Přestože se tato roucha velice podobají bamberským paramentům Jindřicha II. a jsou obvykle uváděna společně s nimi, předložila Éva Kovácsová na základě technického a ikonografického výzkumu argumenty ve prospěch tvrzení, že mohly být uherské proveniencí.²⁰⁷ Podobně je otázkou diskuse, zda byl kříž, který objednala královna Gisela pro hrob své matky v Řezně (Munich, Schatzkammer der Residenz), vyroben v Řezně, nebo v Uhrách.²⁰⁸ Takto skvostné objekty se z Uher nedochovaly, ve městě Újszász však byl nalezen stylově podobný, poměrně malý, 7 cm vysoký zlatý corpus. Zlatý pektorální kříž nalezený ve Feldebrő je datován do druhé poloviny 11. století. Z téhož kláštera pochází i horní část pastýřské berly, vyřezaná na konci 11. století v Porýní či ve Vestfálsku.²⁰⁹

Stejně jako jinde, i v Uhrách se síť farností vyvíjela postupně po dobu několika staletí. O malých kostelích, které sloužily obyvatelstvu, se zachovalo jen málo informací. Na mnoha místech předcházely kamenným stavbám kostely ze dřeva, případně z proutí a mazanice.²¹⁰ Archeologické výzkumy odkryly na hradech, které byly centry žup, případně poblíž nich, arcijáhenské i farní kostely.²¹¹ Štěpán nařídil, že vždy deset vesnic má dohromady postavit kostel, a určil, že kostely mají být vybaveny liturgickými rouchy a předměty. Nelze však určit, do jaké míry bylo jeho nařízení skutečně vykonáno.²¹² I přes toto ustanovení a nařízení, že se lidé musí účastnit mší, mnozí badatelé v počátečním období o farnostech nehovoří; v tomto ohledu však neexistuje jednotný

názor. *Ecclesia parochiana* ze zákonů ze sklonku 11. století a *parochianus presbyter* ostříhomské synody dosud nepředstavovaly plně rozvinutý systém farností. V tomto období se kázání a péče o duše účastnili rovněž mniši.

Ostříhomská synoda začala mnichům účast na kázáních, křtech a poskytování rozhřešení zakazovat, přičemž podobné zákazy se opakovaly.²¹³ Hlavní období rozvoje farností trvalo asi od konce 12. století do poloviny století následujícího; o procesu vytváření farností toho však víme jen málo. Množství malých kostelů existovalo především od 13. století; nejlepšími prameny, které se týkají farní organizace, jsou pak výčty papežských desátků ze 14. věku. Po celé sledované období hrály důležitou úlohu soukromé kostely zakládáné laickými mecenáši. Tyto kostely byly prodávány jako součást majetku a jejich vlastník měl právo jmenovat v nich kněze. Na konci 13. století vydal papežský legát proti soukromým kostelům nařízení a požadoval, aby byly přeměněny na kostely patronátní, které by se staly centry farností. Budování farní organizace bylo dokončeno ve 14. a 15. století.²¹⁴

Za Štěpánovy vlády byli kněžimi takřka výhradně cizinci. Již zákony z konce 11. a 12. století ale zapovídaly přijímat do království jako kněze osoby, u nichž nebyl ověřen jejich původ.²¹⁵ Uherské království se samo stalo základnou pro pokusy o šíření křesťanské víry. Zákony z konce 11. a z 12. století se snažily o obrácení muslimů žijících v zemi ke křesťanství. Na počátku 13. století se dominikáni z Uher vydali ke Kumánům, východnímu sousedu království, aby je obrátili na víru. Béla III. složil křížácký slib a jeho syn, král Ondřej II., se v roce 1217 zúčastnil páté křížové výpravy.²¹⁶

Liturgické zvyklosti byly zpočátku importovány z ciziny, koncem 11. století však již byla liturgická nařízení sepisována v samotných Uhrách. Sakramentář sv. Markéty tak například obsahuje liturgii sv. Štěpána.²¹⁷ Zakládací listina z konce 11. století obsahuje výčet přibližně čtyřiceti liturgických rukopisů, které byly vlastnictvím benediktinského kláštera Pannonhalma.²¹⁸ Nejstarší antifonář s notovým zápisem, *Codex Albensis* (asi z doby kolem roku 1120, pravděpodobně z jižních Uher),²¹⁹ svědčí o tom, že běžné prvky používané v liturgii v ostříhomské, kaločské a transylvánské diecézi sahají přinejmenším do počátku 12. století. To naznačuje, že základní strukturu uherské liturgie lze datovat buď do období organizace církve za Štěpánovy vlády (pro to však neexistují žádné přímé doklady), nebo do období reorganizace církevní správy za vlády králů Ladislava a Kolomana. Tato základní struktura je společná pro celé uherské království, jinde je však neznámá.²²⁰ Později byla

obohacena o další prvky. Ostříhomská reforma na konci 12. století byla kupříkladu spojena s nově zavedeným typem uherského notového zápisu.²²¹

Šíření gramotnosti bylo v Uhrách převážně důsledkem christianizace. V období dobývání Karpatské kotliny používala část populace runové písmo.²²² Při archeologických výzkumech byly nalezeny různé předměty s runovými nápisy, například držáky jehel, nákončí řemenů, součásti jezdecké výbavy či víčka měšců. Nápisy na nich jsou krátké, někdy jednoslovné. Pokud by v zemi vznikaly rozsáhlé texty, jako tomu bylo ve Skandinávii, měli bychom o tom zajisté nějaké doklady. Můžeme tedy konstatovat, že používání run nebylo příliš rozšířené. I přes tvrzení některých badatelů o existenci runového písma Maďarů není znám žádný nápis, který by byl nade vše pochybnost v maďarštině. Některé z nápisů jsou v turkických jazycích, jiné pak v neznámém runovém písmu. Názory na význam runových nápisů na mnoha z těchto předmětů se liší. Jako důkaz „runové gramotnosti“ starých Maďarů se někdy uvádí runové písmo Sikulů (Székely). Dochované texty, které lze bezpečně datovat, však pocházejí nejdříve z 15. století. L. Benkó považuje přijetí runového písma za důsledek turkického kulturního vlivu a je toho názoru, že je používala pouze malá část obyvatelstva.²²³ Se zavedením křesťanství se změnila funkce, kterou písmo plnilo. Prvním dokladem latinské gramotnosti jsou listiny, z nichž nejstarší známá je datována do roku 1002. Štěpán vydal nejméně jednu listinu také v řečtině. Z období jeho vlády zřejmě i přes pozdější úpravy pochází nejméně jedna darovací a dvě zakládací listiny. Za Štěpánovy listiny bylo prohlášováno i několik padělků z pozdější doby. Štěpánovy listiny, které odpovídají zvyklostem říšské kanceláře, byly dílem bývalých říšských písařů.²²⁴ Počínaje druhou polovinou 11. století začaly být listiny vydávány i jménem příslušníků laické elity; z 12. století se pak dochovalo několik závětí.²²⁵ Listiny byly zpočátku vydávány ve prospěch církevních institucí; světští příjemci se objevují až v polovině 12. století. Vydávání listin pokračovalo i za vlády Štěpánových nástupců, třebaže z období mezi Štěpánovou vládou a rokem 1055 se dochovala pouze pečeť krále Petra.

V průběhu 11. století se v latinském písemnictví objevují další žánry. V první polovině tohoto století tzv. *Knížka mravních naučení*, rady mladému princovi, jak být křesťanským králem, a zákony, ve druhé polovině 11. věku přibývají legendy svatých a kolem roku 1100 kronika (ta se ale dochovala pouze v podobě ze 14. století s pozdějšími vsuvkami a změnami).²²⁶ První kronika zachovaná v nezměněné podobě pochází přibližně z roku

1200; několik dalších bylo sepsáno v průběhu 13. století. V období od 60. let 11. století do začátku 13. věku byly v Uhersku sepsány legendy o životě pravděpodobně všech světců, kteří byli v království kanonizováni (Štěpán, Imrich, Svorad, Benedikt, Ladislav a Gerard; je ale možné, že Gerardova legenda je pozdější). V polovině 11. století se v latinských listinách začínají objevovat maďarská slova; první dochované texty v národním jazyce pocházejí ze sklonku 12. věku. Jedná se o texty náboženské, konkrétně o pohřební řeč a o modlitbu k Panně Marii. Světská literatura v národním jazyce se objevuje až v pozdním středověku.²²⁷ Využití písma ve správě, církevním prostředí i v historických vyprávěních se tedy rozvinulo až po christianizaci. Třebaže všechny tyto formy latinského písemnictví byly zavedeny již v 11. století, došlo k rozkvětu vydávání listin a tvorby narativních textů až ve 13. věku. Na znalost čtení a psaní mělo vliv nejen samotné zavádění křesťanství, ale také společenské podmínky. Úzkou souvislost mezi gramotností, společenským postavením a křesťanstvím vyjadřuje i zajímavý kánon ze sbírky známé jako ostříhomská synoda, podle něhož měl být potrestán ten, kdo naučí otroka nebo hradního služebníka číst.²²⁸

Vydávání zákonů rovněž započalo za Štěpánovy vlády a pokračovali v něm jeho nástupci.²²⁹ Jak již bylo uvedeno, velká část právních nařízení se zabývala právě zaváděním křesťanství. Zákony navíc vymezily postavení duchovních a stanovily společenská pravidla. Zabývaly se například vraždou, smilstvem, cizoložstvím, manželstvím, vlastnictvím či krádeží (na tu se zaměřily obzvláště zákony Ladislava I.). Pro část raných právních nařízení jsou příznačné vlivy, či dokonce doslovné výpůjčky z říšských diecézních synod a z kanonického práva (například pseudoisidorské dekretálie). Za vlády Ladislava I. dochází k nárůstu disciplinace samotné církve, která se týkala například manželství kněží, povinností biskupů či ordálů, a k podrobné úpravě týkající se desátků. Za Kolomanovy vlády se značně zvýšilo množství zákonů týkajících se vnitřních záležitostí církve, například způsobu, jakým mohou biskupové disponovat se svým majetkem, úpravy kanovníckého a mnišského života, požadavku na schvalování liturgie synodou či povinné účasti kněží na biskupských synodách.²³⁰

Rovněž ražbu mincí zavedl v uherském království Štěpán. Jeho stříbrné denáry byly nalezeny v hrobech v Uhrách a některé (včetně imitací) obíhaly také v severní a východní Evropě.²³¹ Oba známé typy – první vydaný před rokem 1006, druhý před rokem 1025 (přesná datace je předmětem diskusí) – obsahují křesťanskou symboliku. Jeden nese na lici nápis *LANCEA REGIS* s obrazem paže třímající kopí s připevněným

praporcem, na rubu pak nápis *REGIA CIVITAS* s budovou kostela (či s korunou); badatelé se v současnosti shodují, že se jedná o první z obou mincí. Na druhé se nacházejí nápisy *STEPHANUS REX* a *REGIA CIVITAS* a obrazy kříže. Vzhledem k tomu, že mince vykazují váhové a vzhledové podobnosti s bavorskou ražbou, předpokládá se, že mincmistři přišli do Uher z Bavorska. Dosud bezvýsledné byly diskuse týkající se provenience a datace dalších mincí (z nichž některé byly nalezeny pouze mimo Uhry a může se tedy jednat o napodobeniny), zejména pak zlaté mince s nápisy *STEPHANUS REX* a *PANNONIA* nesoucí královský portrét a hlavu ženy (snad Panny Marie).²³² V pravidelné ražbě mincí pokračovali po Štěpánovi i všichni následující panovníci.²³³

Je ale zřejmé, že ne všechny důsledky christianizace se projevíly hned na počátku 11. století.

6. ZÁVĚR

V Uhrách byly křesťanství a královská moc zaváděny souběžně. Docházelo přitom k radikální proměně systému víry i mocenské struktury. Zlom, jenž nastal na přelomu 10. a 11. století, je doložen uměleckohistorickými i archeologickými prameny. Mnohé z procesů vyplývajících ze změn zahájených na počátku 11. století pokračovaly i v dalších staletích. Uhry podléhaly vlivům z mnoha oblastí, které byly rychle přijímány a přetvářeny lokálními adaptacemi. Povinné zavádění nového náboženství spolu s novou formou vlády, výhradní panovnickou mocí, vedly k odporu, který nabyl i formy několika povstání. Válku, násilí a donucování nelze od tohoto procesu dvojí změny oddělit. Je ale třeba říci, že ačkoli bylo křesťanství bezpochyby převážně vnuceno shora, nebyl rozsah tohoto nátlaku vždy a všude stejný. Svou úlohu nadále hrály byzantské i latinské vlivy, a to obzvláště v mnišském hnutí. Zakládání klášterů se stále více účastnila šlechta, která též používala nové formy, například závěti. Nemáme však téměř žádné informace o tom, jaký význam mělo křesťanství pro prostý lid.

Poznámky

- ¹ Róna-Tas 1999, 6.–7. kapitola, s literaturou; Szücs 1992; Vékony 2002, 91–93.
- ² Dienes 1972, 47–56; Fodor 1980, 196–201, 247–280; 1996, 31–35; 2003; Szegfű 1999; Vékony 2002; Pócs 1997, s literaturou. ³ Zimonyi 1996, 55; Nyitrai 1996, 72.
- ⁴ Göckenjan 1997. ⁵ Diószegi 1967; Szegfű 1999; Pócs 1997, 315–321. ⁶ Fodor 1996, 226–227. ⁷ Fodor 1980, 196–201, 247–280; 1996, 31–36; 2003; Marosi 1996, 1026–1034. ⁸ Mesterházy 1992; Vékony 2002, 120. ⁹ Širokou škálu názorů předkládá Györffy 1977, 29, 364 (Istemi); Pócs 1997, 311; Róna-Tas 1999, 191; Harmatta 1997, 73. ¹⁰ Németh 1996; Mesterházy 2003; Mende 2005, 175–340. Interpretace hrobů a pohřební výbavy: Tettamanti 1975; Révész – Nepper 1996; Révész 2003; Fodor 1996, 37–43; důležité regionální studie: Bálint 1991; Kiss 1983; Révész 1996; Kiss 2000; Istvánovits 2003. ¹¹ Fodor 1996, 289–290. ¹² Rózsa – Vörös 1996, 70. ¹³ Vékony 2002, 196. ¹⁴ Bálint 1970; 1971; Paládi-Kovács 1997. ¹⁵ Vörös 1996. ¹⁶ Paládi-Kovács 1997, 106. ¹⁷ Anonymus, 34–37; Šimon z Kézy, 144–146; *Chronici Hungarici*, 288–289; Györffy 1993; Katona 1997; Kristó 2002c, 1. kapitola. ¹⁸ Fodor 1996, 32–33. ¹⁹ Anonymus, 38. ²⁰ Anonymus, 33–34; Benkó 1996, 225–229. ²¹ Berend 2001, 203–206. ²² Di Cave 1995, 275–340. ²³ *Rodulfi Glabri* I.22 (s. 38); Piligrim, 42; *Legenda S. Stephani maior*, 378; *Legenda S. Stephani minor*, 394; *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 402; Regino, 282, 284, 286 (pití krve); Liudprand, *Liber Antapodoseos*, I.13 (s. 266), II.2 (s. 300; pití krve); srov. Kovács – Veszprémy 1996. ²⁴ Například Liudprand, *Legatio*, 19. kapitola (s. 540); Theotmar, 34. ²⁵ Zimonyi 1996; Nyitrai 1996, s překladem textů do maďarštiny. ²⁶ Kristó 2001b, 8–10; 2002a, 65–69. ²⁷ Róna-Tas 1999, 342–347; Vékony 2002, 185. ²⁸ *Annales Alamannici*, 53, 54, 56; Chussal, a. 904 (s. 54); *Annales Heremi*, 140–142, Chussal, a. 904 (s. 140); *Annales Sangallenses Maiores*, 76–77, Chussol, a. 902 (s. 77). ²⁹ Kristó 1996. ³⁰ Moravcsik 1988, 18, 46. kapitola; 42.–45. kapitola, řecký text s překladem do maďarštiny; srov. Shepard 2004. ³¹ Kristó 2001b, 10–15 (tradiční pohled); Vékony 2002, 193–194, 205–209. ³² Berta 1999. Souhrn a literatura Györffy 1997; S. L. Tóth 1996. ³³ Souhrnné práce: Szabadfalvi 1997; Paládi-Kovács 1997. ³⁴ Wolf 1996; 2003; 2005. ³⁵ Kristó 1995, 277–297; 2002a, 250–252. ³⁶ Nyitrai 1996. ³⁷ Fodor 1996, 125–208. ³⁸ Révész 1996, 193–206, 505–506. ³⁹ Elter 1996, 179, maďarský překlad. ⁴⁰ Bálint 1981. ⁴¹ Berend 2001, 60–61, 64–65, 74–76, 84–85. ⁴² Všechny odkazy v tomto odstavci: Moravcsik 1938a; Pirigyi 1990, 1. kapitola; Mesterházy 1992; Vékony 2002, 196. ⁴³ Györffy 1977, 47–48. ⁴⁴ Nyitrai 1996, 72. ⁴⁵ Informace o Konstantinu a Metodějovi: Király 1996. ⁴⁶ Moravcsik 1988, 18, 44.–45. kapitola; 20, 61. kapitola. ⁴⁷ Fotografie a analýza: Fodor 1996, 180–184; Wiczorek – Hinz 2000, *Katalog*, č. 07.06.15. ⁴⁸ Vida 2003. ⁴⁹ Szőke 1998; 2003. ⁵⁰ Fülep, Bachmann – Pintér 1988. ⁵¹ Szőke 1990–1991; Vida 2003, 305–306. ⁵² *Conversio*, 50–59; Theotmar, 34; Wolfram 1995. ⁵³ Tóth

1999; Szóke 2001; Wiczeorek – Hinz 2000, sv. I, 217–220; Szóke 2003, 313–316.

⁵⁴ Kiss – Tóth 1993. ⁵⁵ Tyto debaty nejsou nezávislé na aktuální politické situaci. Srov. Wiczeorek – Hinz 2000, sv. I, 297–338. ⁵⁶ Štefanovičová 1975; Wiczeorek – Hinz 2000, sv. I, 296–338. ⁵⁷ Takács 1997, 208; Pálfi, Farkas – Molnár 1996.

⁵⁸ Váczy 1938. ⁵⁹ Mesterházy 1993 s další literaturou. ⁶⁰ Moravcsik 1988, 85–86; diskuse, zda je Gyula titul či jméno osoby: Benkó 2002, 18–35. ⁶¹ Oikonomidés 1971; Shepard 1996; Baán 1996; 1997. ⁶² *Legenda S. Gerhardi*, 489–490.

⁶³ Pirigyi 1990, 21, 39. ⁶⁴ Fodor 1996, 290–292, 245–256. ⁶⁵ Sólomos 2001; Kristó 2001b, 19–28. ⁶⁶ *Annales Hildesheimenses*, a. 973 (s. 62); *Annales Altahenses maiores*, a. 973 (s. 11); Dětmar z Merseburku II.31 (s. 68); Györffy 1977, 68; Kristó 2001b, 24; Bóna 2000. ⁶⁷ Koszta 2001, 68. ⁶⁸ Liudprand, *Liber de Ottone*, 6. kapitola (s. 502); *Annales Heremi*, 143; Ota I., 101; Piligrim, 41–43; Bruno z Querfurtu, *Adalberti vita redactio longior*, 16. kapitola (s. 19), *redactio brevior*, 23. kapitola (s. 61); *Libri Anniversariorum*, 466. Györffy 1977, 68–71. ⁶⁹ Györffy 1977, 51; Kristó 2001b, 19–24; Török 2002a, 14–16. Tvrzení o tom, že Taksony přijal křesťanství, je nepodloženo: Gerics – Ladányi 2000. ⁷⁰ Kristó 2001b, 33–34; 2002a, 231–232; Bogyay 1988, 28–34; Török 2002a, 23. ⁷¹ Györffy 1977, 78–80. ⁷² *Legenda S. Stephani maior*, 380; Bruno z Querfurtu, *Adalberti vita redactio longior*, 16. kapitola (s. 19), *redactio brevior*, 23. kapitola (s. 61). ⁷³ *Legenda S. Gerhardi*, 489; Klaniczay – Madas 1996, 113–114, 138–140; Kristó 2002c, 22–23. ⁷⁴ Dětmar z Merseburku VIII.4 (s. 444). ⁷⁵ Bruno z Querfurtu, *Adalberti vita redactio brevior*, 23. kapitola (s. 61). Podle Kristó 2001b, 36, šířila Sarmolt byzantské křesťanství. ⁷⁶ Piligrim, 42–43. ⁷⁷ Argumenty pro autenticitu částí týkajících se uherské historie uvádí Veszprémy 2003. ⁷⁸ Adémár III.31 (s. 152). ⁷⁹ Kristó 1995, 299–316; Györffy 1977, 67–81; Veszprémy 2000. Přehled názorů týkajících se Gejzovy úlohy: Kristó 2002b. ⁸⁰ Dětmar z Merseburku VIII.4 (s. 442, 444); *Legenda S. Stephani minor*, 394. ⁸¹ Adémár III.31 (s. 152) také nesprávně uvádí, že jej z křesťanství nádrže pozvedl Ota III. ⁸² Kristó 2002a, 225–232, v části týkající se misí z 10. století, s. 328–330. ⁸³ Wipo, 24. kapitola (s. 582); Sigebertus Gemblacensis, a. 1010 (s. 354); Gerics 1995, 71–76; Veszprémy 2000, 141–142.

⁸⁴ Moravcsik 1953, 52. ⁸⁵ Bruno z Querfurtu, *Vita quinque fratrum*, 10. kapitola (s. 52) a *Epistola*, 98; například Kristó 2001b, 63–65; Benkó 2002, 101–103; Györffy 1977, 166. ⁸⁶ *Gerardi Deliberatio*, kniha VII (s. 123); k jeho práci Nemerkenyi 2004, 3. kapitola. ⁸⁷ *Legenda S. Gerhardi*, 493–494. ⁸⁸ *Legenda S. Stephani maior*, 382; Kristó 2001b, 64. ⁸⁹ *Legenda S. Stephani maior*, 381–382; *Legenda S. Stephani minor*, 395; *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 408–409. ⁹⁰ *Gerardi Deliberatio*, kniha III (at 37), IV (s. 51) a VI (s. 85–86). ⁹¹ O historii zákonů a synod viz Jánosi 1996; edice Bak 1989, 1–33, 55–67. Srov. Bak 2000. ⁹² Berend 2001, 258. ⁹³ *Legenda S. Gerhardi*, 494. ⁹⁴ *Legenda S. Stephani maior*, 383; Györffy 1992 č. 9/I–II, s. 58. ⁹⁵ Koszta 2001, 68. ⁹⁶ Török 1986. ⁹⁷ Takács 2001, č. IV.10. ⁹⁸ K nejstarším rukopisům patří sakramentarium sv. Markéty (též zvané hahótské), vyzdobené ve stylu jihoněmeckých rukopisů z pozdního 11. století,

Agenda pontificalis rábského biskupa Hartvika z konce 11. století a evangeliář ze Záhřebu (pozdní 11. století, podle starších severofrancouzských vzorů). Zagreb, Metropolitananska knjižnica, MR 126, 165, 153, v uvedeném pořadí. ⁹⁹ Arnold z Řezna, 547. ¹⁰⁰ Török 1991. ¹⁰¹ Nitra, Archív nitrianskej kapituly, č. 118; redakce faksimilí: Sopko - Valoch 1987. ¹⁰² Benedictionale, Zagreb, Metropolitananska Knjižnica MR 89, asi 1100. ¹⁰³ Moravcsik 1953, 63-64; Pirigyi 1990, 46-47. ¹⁰⁴ Tradiční pohled nabízí Gerevich 1938; nové argumenty předkládají Tóth - Buzás 2001. ¹⁰⁵ Tóth 1988. ¹⁰⁶ Zádor 1972. ¹⁰⁷ Mező 1996; Kovács 1989-1990. ¹⁰⁸ Bardoly 2002; *Legenda S. Stephani maior*, 381; *Legenda S. Stephani minor*, 395-396; *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 408, 424, 431. ¹⁰⁹ Klaniczay 2002; Bak 1989, 60, sl. 38; Mező 1996, 38; Kovács 1989-1990. ¹¹⁰ Mező 1996; Mesterházy 1968-1970. ¹¹¹ Györfy 1992, č. 24; Adémar III.31 (s. 153) (podle něj byly ostatky poslány Gejzovi); *Fundatio ecclesiae S. Albani*, 964 (interpretace Cesaries jako Ohridu viz Györfy 1977, 288); Györfy 1977, 294; Györfy 1992, č. 91; *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 438-440; *Legenda S. Zoerardi*, 360; Bak 1989, 31, sl. 69. ¹¹² Györfy 1992, č. 9, 18; *Fundatio ecclesiae S. Albani*, 963-964; *Legenda S. Zoerardi*, 357-358; *Legenda S. Stephani maior*, 388. ¹¹³ Laszlovszky 1991, 40-43; Ritoók 1997; Bálint 2003, 386; Mende 2005, 341-350. ¹¹⁴ Bakay 1978, 218; Kovács 1997. ¹¹⁵ Vályi 1992. ¹¹⁶ Gerevich 1938, 12; Marosi - Tóth 1978. ¹¹⁷ Kristó 1965. ¹¹⁸ *Annales Altahenses maiores*, a. 1046 (s. 42-43). ¹¹⁹ *Chronici Hungarici*, 337-344. ¹²⁰ Moravcsik 1953, 60. ¹²¹ A. 1046 (s. 43). ¹²² *Chronici Hungarici*, 359-360; Kristó 1965. ¹²³ *Libellus*, 621; *Gerardi Deliberatio*, kniha I (s. 10), IV (s. 51); *Chronici Hungarici*, 341. Srov. Nemerkenyi 2004, 85. ¹²⁴ Pili-grim, 42. ¹²⁵ *Rodulfi Glabri* I.22 (s. 38), III.2 (s. 96); Hermann of Reichenau, *Chronicon* a. 1038 (s. 672); Bonizo, 583. ¹²⁶ Györfy 1992, 104, č. 18. ¹²⁷ Biskup Azecho z Wormsu (Györfy 1992, 108, č. 21); opat Berno z Reichenau (Györfy 1992, 112, č. 25); Wipo, 22. kapitola (s. 578); *Rodulfi Glabri* III.2 (s. 96). Údajný list Odila z Cluny (Györfy 1992, 110-111, č. 24); Adémar III.65 (s. 184). ¹²⁸ Bogyay 1988, 115. ¹²⁹ Wipo, 26. kapitola (s. 582, 584). ¹³⁰ *Legenda S. Stephani maior*, 378-382; *Legenda S. Stephani minor*, 394-345; *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 403-405, 408-409. ¹³¹ *Libellus*, 622. ¹³² *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 431; Bak 1989, 24-25. ¹³³ Bruno z Querfurtu, *Adalberti vita redactio brevior*, 61; *Legenda S. Stephani minor*, 394; Ota I., 101; Dětmar z Merseburku VIII.4 (s. 442, 444); *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 403. Ohledně štěpánovských legend Klaniczay - Madas 1996, 106-112. ¹³⁴ Kristó 1995. ¹³⁵ *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 412-414; Gerics 1981; Váczy 1994, 77-93. ¹³⁶ Dětmar z Merseburku IV.59 (s. 174); podrobná argumentace typická pro zastánce tohoto názoru - Kristó 2001b, 52-58. ¹³⁷ *Legenda S. Stephani maior*, 384; *Gregorii papae VII Epistolae*, 110, č. 33; Gerics 1981; Váczy 1994, 77-93; Székely 1984. ¹³⁸ Györfy 1977, 139. ¹³⁹ Ota I., 101; *Legenda S. Stephani minor*, 394. ¹⁴⁰ Györfy 1992, 39, č. 5/II, 52, č. 8, 58, č. 9/I. ¹⁴¹ *Libellus*; *Legenda S. Stephani maior*, 391; Nemerkenyi 2004, 31-34. ¹⁴² *Legenda S. Stephani maior*, 383-385; *Legenda S. Stephani minor*, 396; *Legenda S. Stephani ab*

- Hartvico*, 411–412. ¹⁴³ Gerics 1981; *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 414. ¹⁴⁴ Entz – Szakál 1964; Marosi 2000. ¹⁴⁵ Klaniczay 2002. ¹⁴⁶ *Chronici Hungarici*, 296, 313; Šimon z Kézy, 189. ¹⁴⁷ *Annales Hildesheimenses*, a. 1003 (s. 92). Benkó 2002, 35–41; Curta 2001. ¹⁴⁸ *Annales Hildesheimenses*, a. 1003 (s. 92); Anonymus, 65; *Chronici Hungarici*, 314–315. ¹⁴⁹ Kristó 2001b, 60–61. ¹⁵⁰ Ajtony: Anonymus, 50, 89–90; *Legenda S. Gerhardi*, 487, 489–492. Kristó 2001b, 66–67 (krátce před rokem 1030); srov. kritiku: Curta 2001. ¹⁵¹ *Chronici Hungarici*, 315; Kristó 2001b, 62–63; Benkó 2002, 91–99. ¹⁵² Bruno z Querfurtu, *Epistola*, 100; Adémar III.33 (s. 155). ¹⁵³ Původně severní Zadunají a jih Horních Uher (Felvidék); Kopáňovi Štěpán v roce 997 odebral šomodskou oblast (Somogy): Kristó 2001b, 49–51. ¹⁵⁴ *Legenda S. Stephani minor*, 399; *Chronici Hungarici*, 313–314, 320 (uvádí, že se tak stalo na příkaz královny Gisely). ¹⁵⁵ Györffy 1977, 128–129. ¹⁵⁶ Kristó 1988; 2001b, 68–74. ¹⁵⁷ Kristó 1988; 2001b, 74–75. ¹⁵⁸ Bóna 1998; 2002; Wolf 1996; 2003; 2005. ¹⁵⁹ Wolf 2003. ¹⁶⁰ Altmann 1999; Buzás, Laszlovszky – Magyar 2003, 348–353. ¹⁶¹ Bak 1989, 29, sl. 45. ¹⁶² Bak 1989, 1, předmluva; 2, sl. 1; 9, sl. 1; 4, sl. 13; 3, sl. 7; 11, sl. 19; 61, sl. 41–42; 12–13, sl. 1–2; 15–16, sl. 16–18; 18, sl. 1–2; 19, sl. 2; 14, sl. 8 a 21, sl. 15; 19, sl. 3; 21, sl. 15; 27, sl. 15; 27, sl. 20; 29, sl. 45 a 32, sl. 78–79; 28, sl. 36–37; 29, sl. 39; 66, sl. 73; 66, sl. 74–75, v tomto pořadí. ¹⁶³ Uzsoki 1984; Tóth 2001. ¹⁶⁴ Torma 1979; Horváth 2002. ¹⁶⁵ Buzás, Laszlovszky – Magyar 2003, 350–351. ¹⁶⁶ Celkový přehled: Kovács – Lovag 1980. ¹⁶⁷ Huszár 1979, H2. ¹⁶⁸ Wiczorek – Hinz 2000, *Katalog*, č. 27.01.05. ¹⁶⁹ Adémar III.31 (s. 153); Gerics 1995, 43–50; Veszprémy 2003. ¹⁷⁰ *Gregorii papae VII Epistolae*, 110, č. 33. ¹⁷¹ Například Bonizo († 1091), 583–584. ¹⁷² Györffy 1992, 149, č. 43/I. ¹⁷³ Tóth 2000. ¹⁷⁴ Fodor 2000; Wiczorek – Hinz 2000, *Katalog*, č. 15.04.01 a 27.01.09. ¹⁷⁵ Kiss 2002. ¹⁷⁶ E. Tóth 1996. ¹⁷⁷ Szakács 2002. ¹⁷⁸ Györffy 1977, 76, 177; Dětmar z Merseburku VIII.4 (s. 444). ¹⁷⁹ Souhrn a kritický pohled podává Kristó 2002b, 373, 378. ¹⁸⁰ Koszta 2001; Thorockay 2002a; Kristó 2001b, 88–93. ¹⁸¹ Baán 1997; Koszta 2001, 70; Török 2002a, 37, 131–138. ¹⁸² *Legenda S. Stephani ab Hartvico*, 415; Györffy 1992, 54–58, č. 9/I, 49–53, č. 8. ¹⁸³ Mályusz 1971, 16–18. ¹⁸⁴ Bak 1989, 11, sl. 20; Jánosi 1996, 77–78. ¹⁸⁵ Bak 1989, 59, sl. 27, sl. 30; 60, sl. 33; 61, sl. 40; 21, sl. 13; 27, sl. 25; 31, sl. 66; 66, sl. 64; 67, sl. 90; Györffy 1992, 26–41, č. 5/II; ohledně sporu o tom, které části jsou předmětem pozdějších úprav, Thorockay 2002b. ¹⁸⁶ Erdélyi – Sörös 1902–1916, sv. I, 606–607; *Legenda S. Stephani maior*, 384. ¹⁸⁷ Tóth 1988; Szakács 2000. ¹⁸⁸ Biczó 2001. ¹⁸⁹ Szakács 1997. ¹⁹⁰ Tóth 1963; 1993–1994. ¹⁹¹ Tóth 1983. ¹⁹² Koszta 1996; Török 2002a, 87–88, 148. ¹⁹³ Bak 1989, 63, sl. 26; 66, sl. 58. ¹⁹⁴ Kristó 2004; Takács 2001; Sólymos 2001. ¹⁹⁵ László 1996. ¹⁹⁶ Takács 2001, 322–327, 673–676. ¹⁹⁷ Takács 2001, 328–334; Bodó 2004. ¹⁹⁸ Györffy 1992, 81–85, č. 13; Kristó 2001b, 36; Adémar III.31 (s. 152); Pirigy 1990, 48–49. ¹⁹⁹ Fülöp – Koppány 2002. ²⁰⁰ Moravcsik 1938b; Török 2002a, 195; *Legenda S. Gerhardi*, 492; Pirigy 1990, 49–50.

- ²⁰¹ O sedmi cisterciáckých klášterech ve 12. století: Hervay 1984; Koszta 1993; Török 2002b, 47–53, 87. ²⁰² Moravcsik 1953, 61; Pirigy 1990, 50–51. ²⁰³ Fügedi 1991; Takács 2001; v letech 1142–1241 založily šlechtické rody 40 až 80 benediktinských klášterů. ²⁰⁴ Takács 2001, 335–346, 677–679. ²⁰⁵ Szakács 2004.
- ²⁰⁶ Bardoly 2002. ²⁰⁷ Wiczeorek – Hinz 2000, sv. II, 640–651. ²⁰⁸ Kovács 1994.
- ²⁰⁹ Wiczeorek – Hinz 2000, *Katalog*, č. 16.04.01–03. ²¹⁰ Bakay 1978, 157; Bálint 2003, 386. ²¹¹ Laszlovsky – Romhányi 2003, 372; Wolf 2005. ²¹² Bak 1989, 9, sl. 1. ²¹³ Bak 1989, 64, sl. 34; Kłoczowski 1977; Cevins 1999. ²¹⁴ Kłoczowski 1977; Cevins 1999; Fügedi 1991; Hube 1856, 88–90, 107–112; Mályusz 1966.
- ²¹⁵ Györffy 1977, 190; Bak 1989, 26, sl. 3; 63, sl. 21. ²¹⁶ Berend 2001, 211–223.
- ²¹⁷ Takács 2001, č. IV.13. ²¹⁸ Török 2002a, 181; Györffy 1992, 295–301, č. 100.
- ²¹⁹ Redakce faksimilí: Falvy – Mezey 1963. ²²⁰ Dobszay 1988. ²²¹ Rajeczky 1988, 191–199 a 418–420. ²²² Györffy – Harmatta 1997. ²²³ Benkó 1997, 175.
- ²²⁴ Györffy 1992, č. 4, 5, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 26, 28; Szentpétery 1938; Kristó 2001b, 77. ²²⁵ Kristó 2002c, 20. ²²⁶ Klaniczay – Madas 1996; Kristó 2002c, 2.–4. kapitola; Veszprémy 2004. Ohledně vlivů: Nemerkenyi 2004. ²²⁷ Korompay 1999. ²²⁸ Bak 1989, 66, sl. 69. ²²⁹ Bak 1989. ²³⁰ Bak 1989, 12–33, 55–67. ²³¹ Huszár 1979. ²³² Kovács 1997; 2001. ²³³ Kovács 1997.

Bibliografie

- Ademari Cabannensis Chronicon*, (edd.) P. Bourgain, R. Landes, G. Pon, Turnhout 1999
(Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 129).
- Altmann, J. 1999, *Medium Regni: Medieval Hungarian Royal Seats*, Budapest.
- Annales Alamannici*, (ed.) G. H. Pertz, MGH SS I, Hanover 1826, s. 22–60.
- Annales Altahenses maiores*, (ed.) E. von Oefele, MGH SRG, Hanover 1891.
- Annales Heremi*, (ed.) G. H. Pertz, MGH SS III, Hanover 1839, s. 138–145.
- Annales Hildesheimenses*, (ed.) G. H. Pertz, MGH SS III, Hanover 1839, s. 22–116.
- Annales Sangallenses Maiores*, (ed.) I., von Arx, MGH SS I, Hanover 1826, s. 73–85.
- Anonymi (P. Magistri) Gesta Hungarorum*, (ed.) E. Jakubovich, SRH I, s. 117.
- Armstrong, G., Wood I. N. (edd.) 2000, *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout.
- Arnold z Regensburku, *Ex Arnoldi libris de S. Emmerammo*, (ed.) G. Waitz, MGH SS IV, Hanover 1891, s. 543–574.
- Baán I. 1996, *The Metropolitanate of Tourkia: The Organization of the Byzantine Church in Hungary in the Middle Ages*, in: Prinzing, Salamon 1996, s. 45–53.
- Baán I. 1997, *The Foundation of the Archbishopric of Kalocsa: The Byzantine Origin of the Second Archdiocese in Hungary*, in: Early Christianity in Central and East Europe, (ed.) P. Urbańczyk, Warszawa, s. 67–73.

- Bak, J. M. (ed.) 1989, *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1000–1301*, Bakersfield (CA).
- Bak, J. M. 2000, *Signs of Conversion in Central European Laws*, in: Armstrong, Wood 2000, 115–124.
- Bakay, K. 1978, *A magyar államalapítás*, Budapest.
- Bálint, Cs. 1970, *Ló a magyar hitvilágban*, Mora Ferenc Múzeum Évkönyve 1970/1, s. 31–43.
- Bálint, Cs. 1971, *A honfoglalás kori lovastemetkezések*, Mora Ferenc Múzeum Évkönyve 1971/2, s. 85–108.
- Bálint, Cs. 1981, *Einige Fragen des Dirhem-Verkers in Europa*, Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae 33, s. 105–131.
- Bálint, Cs. 1991, *Südbungarn im 10. Jahrhundert*, Budapest.
- Bálint, M., Laszlovszky, J., Romhányi, B., Takács, M. 2003, *Medieval Villages and their Fields*, in: Visy 2003, s. 383–388.
- Bardoly, I. (ed.) 2002, *A magyar királyok koronázó paláska*, Budapest-Veszprém.
- Benkó, L. 1996, *Anonymus élő nyelvi forrásai*, in: Kovács, Veszprémy 1996 s. 221–247.
- Benkó, L. 1997, *A honfoglaló magyarság nyelvi viszonyai és ami ezekből következik*, in: Kovács, Veszprémy 1997, s. 163–176.
- Benkó, L. 2002, *Az ősmagyar nyelv tanúságtétele. Perújítás Dél-Erdély korai Árpád-kori történetéről*, Budapest.
- Berend, N. 2001, *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and „Pagans“ in Medieval Hungary, c. 1000-c. 1300*, Cambridge.
- Berta, A. 1999, *Le Système des noms de tribus Hongroises d'origine turke*, in: Csernus, Kompay 1999, s. 45–59.
- Biczó, P. 2001, *Archäologische Beobachtungen zur Baugeschichte der Stiftskirche Unserer Lieben Frau zu Székesfehérvár*, Acta Historiae Artium 42, s. 283–295.
- Bodó, B. 2004, *A pécsváradai kolostor I. István korában*, in: Etüdök, (ed.) I. Bardoly, Budapest, s. 21–33.
- Bogyay, T. von 1988, *Stephanus Rex*, Budapest.
- Bóna, I. 1998, *Az Árpádok korai várai*, Debrecen.
- Bóna, I. 2000, *Quedlinburg és következményei (973)*, in: A magyarok és Európa a 9–10. században, Budapest, s. 72–75.
- Bóna, I. 2002, *Várak Szent István korában*, in: Veszprémy 2002, s. 296–301.
- Bonizo ze Sutri, *Liber ad amicum*, (ed.) E. Dümmler, MGH Libellii de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti I, Hanover 1891, s. 568–620.
- Bruno z Querfurtu, *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, (ed.) J. Karwasinśka, MPH IV/3, Warszawa 1973, s. 85–106.
- Bruno z Querfurtu, *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*, (ed.) J. Karwasinśka, MPH IV/2, Warszawa 1969.
- Bruno z Querfurtu, *Vita quinque fratrum eremitarum*, (ed.) J. Karwasinśka, MPH IV/3, Warszawa 1973, s. 27–84.

- Buzás, G., Laszlovszky, J., Magyar, K. 2003, *Medieval Royal Centres*, in: Visy 2003, s. 348–363.
- Cevins, M. M. de 1999, *Les Paroisses hongroises au Moyen Age*, in: Csernus, Korompay 1999, s. 341–357.
- Conversio Bagoarium et Carantanorum, Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantänien und Pannonien*, (ed.) H. Wolfram, Wien-Köln-Graz 1979.
- Csernus, S., Korompay, K. (edd.) 1999, *Les Hongrois et l'Europe: conquete et integration*, Paris-Szeged.
- Curta, F. 2001, *Transylvania around AD 1000*, in: Europe around the Year 1000, (ed.) P. Urbańczyk, Warszawa, s. 141–165.
- Dětmar z Merseburku, *Chronicon*, (ed.) W. Trillmich, Darmstadt 1957 (AQ IX).
- Di Cave, C. 1995, *L'arrivo degli ungheresi in Europa e la conquista della patria. Fonti e letteratura critica*, Spoleto.
- Dienes, L. 1972, *A honfoglaló magyarok*, Budapest.
- Diószegi, V. 1967, *A pogány magyarok hitvilága*, Budapest.
- Dobszay, L. 1988, *A középkori magyar liturgia István-kori elemei?*, in: Szent István és kora, (edd.) F. Glatz, J. Kardos, Budapest, s. 151–155.
- Elter, I. 1996, *A magyar kalandozások arab forrásai*, in: Kovács, Veszprémy 1996, 173–180.
- Entz, G., Szakál, E. 1964, *La Reconstitution du sarcophage du roi Etienne*, Acta Historiae Artium 10, s. 215–228.
- Erdélyi, L., Sörös, P. (edd.) 1902–1916, *A Pannonhalmi Szent-Benedek-rend története*, Budapest.
- Falvy, Z., Mezey, L. (edd.) 1963, *Codex Albensis. Ein Antiphonar aus dem 12. Jahrhundert*, Budapest-Graz.
- Fodor, I. (ed.) 1996, *The Ancient Hungarians: Exhibition Catalogue*, Budapest.
- Fodor, I. 1980, *Verecke híres útján*, Budapest.
- Fodor, I. 2000, *A bécsi szablya és a prágai kard*, Szeged.
- Fodor, I. 2003, *The Art and Religion of the Ancient Hungarians*, in: Visy 2003, s. 337–337.
- Fügedi, E. 1991, *Sepelietur corpus eius in proprio monasterio. A nemzeti monostor*, Századok 125, s. 35–67.
- Fülep, E., Bachmann, Z., Pintér, A. 1988, *Sopianae-Pécs okeresztény emlékei*, Budapest.
- Fülöp, A., Koppány, A. 2002, *A veszprémi apácakolostor régészeti kutatása (1998–2002)*, Múemlékvédelmi Szemle 12/1, s. 5–40.
- Fundatio ecclesiae S. Albani Namucensis*, (ed.) O. Holder-Egger, MGH SS XV/2, Hanover 1888, s. 962–964.
- Gerardi Moresenae Aecclesiae seu Csanadiensis Episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, (ed.) G. Silagi, Turnhout 1978 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 49).
- Gerevich, T. 1938, *Magyarország románkori emlékei*, Budapest.
- Gerics, J. 1981, *A Hartvik-Igenla mintáiról és forrásairól*, Magyar Könyvszemle 97, s. 175–88.
- Gerics, J. 1995, *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*, Budapest.

- Gerics, J., Ladányi, E. 2000, *A magyarországi keresztény egyházszerzés forráskritikájához*, in: Magyaroknak eleiről. Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendőös Makk Ferenc tiszteletére, (ed.) E Piti, Szeged, s. 187-196.
- Göckenjan, H. 1997, *Eskü és szerződés az altaji népmélmél*, in: Kovács, Paládi-Kovács 1997, s. 333-345.
- Gregorii papae VII Epistolae Selectae*, (ed.) F.-J. Schmale, *Fontes litern de Investitura Illustrantes*, Darmstadt 1978 (AQ XIIa).
- Györffy, Gy. 1977, *István király és műve*, Budapest.
- Györffy, Gy. 1992, *Diplomata Hungariae Antiquissima*, díl 1: 1000-1131, Budapest.
- Györffy, Gy. 1993, *Krónikáink és a magyar östörténet. Régi kérdések - új válaszok*, Budapest.
- Györffy, Gy. 1997, *A magyar törzsnévek és törzsi helynevek*, in: Kovács, Veszprény 1997, s. 221-234.
- Györffy, Gy., Harmatta, J. 1997, *Rovásírásunk az eurázsiai írásfejlődés tükrében*, in: Kovács, Veszprény 1997, s. 145-162.
- Harmatta, J. 1997, *Íráni nyelvek hatása az ősmagyar nyelvre*, in: Kovács, Veszprény 1997, s. 71-83.
- Hermann z Reichenau, *Chronicon*, (ed.) R. Buchner, *Fontes Saeculorum novi et undecimi historiam ecclesiae Hammaburgensis necnon Imperii illustrantes*, Darmstadt 1961 (AQ XI), s. 628-707.
- Hervay, F. I. 1984, *Repertorium Historicum Ordinis Cisterciensis in Hungaria*, Roma.
- Horváth, I. 2002, *Az Árpád-keri Esztergom*, in: Központok és falvak a honfoglalás éskora Álpád-keri Magyarországon, (ed.) J. Kisné Cseh, Tatabánya), s. 233-254.
- Hube, R. 1856, *Antiquissimae Constitutiones Synodales Provinciae Gneznensis*, St Petersburg.
- Huszár, L. 1979, *Münzkatalog Ungarn von 1000 bis heute*, Budapest.
- Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*, (ed.) A. Domanovszky, SRH I, s. 217-505.
- Istvánovits, E. 2003, *A Rétköz honfoglalás, és Álpád-keri emlékanyaga*, Nyíregyháza.
- János, M. 1996, *Törvényalkotás a korai Álpád-kerben*, Szeged.
- Katona, I. 1997, *A magyar honfoglalás mondköre*, in: Kovács, Paládi-Kovács 1997, s. 267-273.
- Király, P. 1996, *A Konstantín- és Metód-legendá magyar részletei*, in: Kovács, Veszprény 1996, s. 113-118.
- Kiss, A. 1983, *Baranya megye X-XI. századi sírletelei*, Budapest.
- Kiss, E. 2002, *La Couronne greque dans son contexte*, *Acta Historiae Artium* 43, s. 39-51.
- Kiss, G. 2000, *Vás megye 10.-12. századi sír- és kincsletelei*, Szombathely.
- Kiss, G., Tóth, E. 1993, *A szombathelyi Szent Márton-templom régészeti kutatása 1984-1992*, *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, s. 175-199.
- Klanczay, G. 2002, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge.
- Klanczay, G., Madas, E. 1996, *La Hongrie*, in: *Hagiographies*, (ed.) G. Philippart, Turnhout, díl 2, s. 103-160.

- Kłoczowski, J. 1977, *Les Paroisses en Bohême, en Hongrie et en Pologne (XI–XIII siècles)*, in: Le istituzioni ecclesiastiche della „Societas Christiana“ dei secoli XI–XII^a diocesi, pievi e parrocchie. Atti della sesta settimana internazionale di studio Milano, 1–7 settembre 1974. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 8, Milan, 187–98.
- Korompay, K. 1999, *Naissance des premiers textes Hongrois*, in: Csernus, Korompay 1999, s. 359–373.
- Kosztá, L. 1993, *Ciszterci rend története Magyarországon a kolostorok alapítása idején 1142–1270*, Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 1993/1–2, s. 115–128.
- Kosztá, L. 1996, *Székeskáptalanok és kanonokjaik Magyarországon a 12. Század elejéig*, Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Acta Historica 103, s. 67–81.
- Kosztá, L. 2001, *Egyház- és államszervezés*, in: Kristó 2001a, s. 65–74.
- Kovács, B. 1989–1990, *Magyarország középkori patrociniumai*, Agria 25–26.
- Kovács, É. 1994, *Gizella királyné keresztjének feliratai és ikonográfiája*, in: Veszprém kora középkori emlékei, (ed.) Z. Fodor, Veszprém, s. 22–33.
- Kovács, É., Lovag, Z. 1980, *The Hungarian Crown and Other Regalia*, Budapest.
- Kovács, L. 1997, *A kora Árpád-kori magyar pénzverésről*, Budapest.
- Kovács, L. 2001, *Szent István pénzverése*, IN: Kristó 2001a, s. 93–100.
- Kovács, L., Paládi-Kovács, A. (edd.) 1997, *Honfoglalás és néprajz*, Budapest.
- Kovács, L., Veszprémy, L. (edd.) 1996, *A honfoglaláskor írott forrásai*, Budapest.
- Kovács, L., Veszprémy, L. (edd.) 1997, *Honfoglalás és nyelvészet*, Budapest.
- Kristó, Gy. (ed.) 2001a, *Államalapítás, társadalom, művelődés*, Budapest.
- Kristó, Gy. 1965, *Megjegyzések az ún. „pogánylázadások“ kora történetéhez*, Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Acta Historica 18, s. 1–57.
- Kristó, Gy. 1988, *A vármegyék kialakulása Magyarországon*, Budapest.
- Kristó, Gy. 1995, *A magyal' állam megszületés-, Szeged.*
- Kristó, Gy. 1996, *Honfoglaló fejedelmek. Árpád és Kurszán*, in: Honfoglalás és társadalom, Budapest, s. 65–109.
- Kristó, Gy. 2001b, *Szent István király*, Budapest.
- Kristó, Gy. 2002a, *Árpád fejedelemtől Géza fejedelemig. 20 tanulmány a 10. Századi magyar történelemről*, Budapest.
- Kristó, Gy. 2002b, *Géza fejedelem megítélése*, in: Veszprémy 2002, s. 369–380.
- Kristó, Gy. 2002c, *Magyar Historiográfia*, dől 1: *Történetírás a középkori Magyarországon*, Budapest.
- Kristó, Gy. 2004, *Tatárjárás előtti bencés monostorainkról*, Századok 138/2, s. 403–411.
- László, Cs. 1996, *Archäologische Beobachtungen zur mittelalterlichen Baugeschichte der Abtei von Panonhalma*, Acta Historiae Artium 38,5–13.
- Laszlovszky, J. 1991, *Social Stratification and Material Culture in 10th–14th Century Hungary*, in: Alltag und materielle Kultur im mittelalterlichen Ungarn, (edd.) A. Kubinyi, J. Laszlovszky, Krems (Medium Aevum Quotidianum 22), s. 32–67.

- Laszlovszky, J., Romhányi, B. 2003, *Cathedrals, Monasteries and Churches: The Archaeology of Ecclesiastic Monuments*, in: Visy 2003, s. 372–376.
- Legenda S. Gerhardi episcopi*, (ed.) I. Madzsar, SRH II, s. 461–506.
- Legenda S. Stephani regis maior et minor atque legenda ab Hartvico episcopo conscripta*, (ed.) E. Bartoniek, SRH II, s. 363–440.
- Legenda SS. Zoerardi et Benedicti*, (ed.) I. Madzsar, SRH II, s. 347–361.
- Libellus de institutione morum*, (ed.) I. Balogh, SRH II, s. 611–627.
- Libri Anniversariorum et Necrologium monasterii Sancti Galli*, (ed.) F. L. Baumann, MGH Necrologia Germaniae I, Berlin 1888, s. 462–487.
- Liudprand, *Legatio ad imperatorem Constantinopolitanum Nicephorum Phocam*, (edd.) A. Bauer, R. Rau, Fontes ad Historiam Aevi Saxonici Illustrandam, Darmstadt 1971 (AQ VIII), s. 524–589.
- Liudprand, *Liber Antapodoseos*, (edd.) A. Bauer, R. Rau, Fontes ad Historiam Aevi Saxonici Illustrandam, Darmstadt 1971 (AQ VIII), s. 244–495.
- Liudprand, *Liber de Ottone rege*, (edd.) A. Bauer, R. Rau, Fontes ad Historiam Aevi Saxonici Illustrandam, Darmstadt 1971 (AQ VIII), s. 496–523.
- Mályusz, E. 1966, *Die Eigenkirche in Ungarn*, Studien zur Geschichte Osteuropas 3, s. 76–95.
- Mályusz, E. 1971, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon*, Budapest.
- Marosi, F. 1996, *A honfoglalás a művészetben*, Magyar Tudomány 103, s. 1026–1034.
- Marosi, E. 2000, *Das Grab des heiligen Stephan in Stuhlweigenburg (Székesfehérvár)*, in: Wiczorek, Hinz 2000, díl 2, s. 625–627.
- Marosi, E., Tóth, M. (edd.) 1978, *Árpád-kori kőfaragványok*, Budapest–Székesfehérvár.
- Mende, B. G. (ed.) 2005, *Research on the Prehistory of the Hungarians: Papers Presented at the Meetings of the Institute of Archaeology of the HAS, 2003–2004*, Budapest.
- Mesterházy, K. 1968–1970, *Adatok a Bizánci kereszténység elterjedéséhez az Árpádkon Magyarországon*, Debreceni Múzeum Evkönyve, s. 145–177.
- Mesterházy, K. 1992, *A honfoglaló magyarok hitvilága és a monoizmus*, in: Hiedelmek, szokások az Alföldön I, (ed.) L. Novák, Acta Musei de János Anny Nominati 7, s. 89–120.
- Mesterházy, K. 1993, *Régészeti adatok Magyarország 10.–11. századi kereskedelméhez*, Századok 127/3–4, s. 450–468.
- Mesterházy, K. 2003, *The Archaeological Research of the Conquest Period*, in: Visy 2003, s. 321–325.
- Mező, A. 1996, *A templomcím a magyar helységnevekben (11–15. század)*, Budapest.
- Moravcsik, Gy. 1938a, *A honfoglalás előtti magyarság és a kereszténység*, in: Serédi 1938, s. 171–212.
- Moravcsik, Gy. 1938b, *Görögnyelvű monostorok Szent István korában*, in: Serédi 1938, s. 387–422.
- Moravcsik, Gy. 1953, *Bizánc és a magyarság*, Budapest 2003.
- Moravcsik, Gy. 1988, *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*, Budapest.

- Nemerkényi, E. 2004, *Latin Classics in Medieval Hungary: Eleventh Century*, Debrecen-Budapest.
- Németh, P. 1996, *The Archaeology of the Conquest Period: A History of Research*, in: Fodor 1996, s. 19–26.
- Nyitrai, I. 1996, A magyar őstörténet perzsa nyelvű forrásai, in: Kovács, Veszprémy 1996, s. 61–76.
- Oikonomides, N. 1971, *À propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XIe siècle: le métropolitain de Turquie*, Revue des Études Sud-Est Européennes 913, s. 527–533.
- Otto dei Gracia Biligrimo venerabili Bataviensis ecclesie episcopo*, MGH Epistolae selectae III, (ed.) K. Strecker, Berlin 1925, s. 100–101, no. 96.
- Paládi-Kovács, A. 1997, *A magyar lóartás jellege a honfoglalás korában*, in: Kovács, Paládi-Kovács 1997, s. 95–107.
- Pálfi, Gy., Farkas, Gy. L., Molnár, E. 1996, *Honfoglaló magyarság Árpád kori magyarság. Antropológia – régészet – történelem*, Szeged.
- Piligrim, *Epistola ad Benedictum papam VI*, Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I, (ed.) R. Marsina, Bratislava 1971, s. 41–43, no. 44.
- Pirigy, I. 1990, *A magyarországi görögkatolikusok története*, díj 1, Nyíregyháza.
- Pócs, E. 1997, *A magyar mitológia és Európa*, in: Kovács, Paládi-Kovács 1997, s. 309–322.
- Prinzing, G., Salamon, M. (edd.) 1996, *Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453*, København.
- Rajeczky, B. 1988, *Magyarország Zenei története*, díj 1: Középkor, Budapest.
- Regino z Prümü, *Chronica*, (ed.) R. Rau, *Fontes ad Historiam Regni Francorum Aevi Karolini Illustrandam*, Berlin 1960 (AQ VII), s. 179–319.
- Révész, L. 1996, *A karosi honfoglalás kori temetők. Régészeti adatok a Felső-Tisza-vidék X. századi történetéhez*, Miskolc.
- Révész, L. 2003, *The Cemeteries of the Conquest Period*, in: Visy 2003, s. 338–443.
- Révész, L., Nepper, I. 1996, *The Archaeological Heritage of the Ancient Hungarians*, in: Fodor 1996, s. 37–56.
- Ritoók, Á. 1997, *A magyarországi falusi templom körüli temetők feltárásának újabb eredményei*, Folia Archaeologica 46, s. 165–177.
- Ritoók, Á., Simonyi, E. (edd.) 2005, „...a halál arnyékának völgyében járok“. *A középkori templom körüli temetők kutatása*, Budapest.
- Rodulfi Glabri historiarum libri quinque*, (ed.) J. France, in: *Rodulfus Glaber Opera*, Oxford 1989 (Oxford Medieval Texts XXIV), s. 1–253.
- Róna-Tas, A. 1999, *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages: An Introduction to Early Hungarian History*, Budapest,
- Rózsa, G., Vörös, G. 1996, *Legenda és valóság (Árpád-kori temető emlékei Szentesen)*, in: Pálfi, Farkas, Molnár 1996, s. 65–78.
- Scriptores Rerum Hungaricarum*, (ed.) r. Szentpétery, Budapest 1937–1938 (SRH).
- Serédi, J. (ed.) 1938, *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, Budapest.

- Shepard, J. 1996, *Byzantium and the Steppe-nomads: The Hungarian Dimension*, in: Prinzing, Salamon 1996, s. 55–83.
- Shepard, J. 2004, *Byzantine Writers on the Hungarians in the Ninth and Tenth Centuries*, Annual of Medieval Studies at CEU 10, s. 97–123.
- Sigebertus Gemblacensis, *Chronica a. 381–1111*, (ed.) D. L. C. Bethmann, MGH SS VI, Hanover 1894, s. 300–374.
- Simon z Kézy, *Gesta Hungarorum*, (ed.) A. Domanovszky, SRH I, s. 129–194.
- Sólymos, Sz. 2001, *Az első bencés szerzetesek hazánkban*, in: Takács 2001, s. 48–60.
- Sopko, J., Valoch, J. 1987, *Codex Nitriensis – Nitriansky Kodex*, Martin.
- Štefanovičová, T. 1975, *Bratislavský hrad v 9.–12. storočí*, Bratislava.
- Szabadfalvi, J. 1997, *A honfoglalás kori magyarság állattenyésztő technikája*, in: Kovács, Paládi-Kovács 1997, s. 69–83.
- Szakács, B. Z. 1997, *Western Complexes of Hungarian Churches of the Early Eleventh Century*, Hortus Artium Mediaevalium 3, s. 149–163.
- Szakács, B. Z. 2000, *Az államalapítás korának építésze Magyarországon*, Műemlékvédelem 44, s. 67–74.
- Szakács, B. Z. 2002, *Remarks on the Filigree of the Holy Crown of Hungary*, Acta Historiae Artium 43, s. 52–61.
- Szakács, B. Z. 2004, *Állandó alaprajzok – változó vélemények? Megjegyzések a „bencés templomtípus” magyarországi pályafutásához*, in: Maradandóság és változás, (ed.) S. Bodnár, Budapest, s. 25–37.
- Szegfű, L. 1999, *Le Monde spirituel des Hongrois païens*, in: Csernus, Korompay 1999, s. 103–120.
- Székely, Gy. 1984, *Koronaküldések és királykreálások a 10–11. századi Európában*, Századok 118/5, s. 905–949.
- Szentpétery, L. 1938, *Szent István király oldevelei*, in: Serédi 1938, díl 2, s. 133–202.
- Szóke, B. M. 1990–1991, *The Question of Continuity in the Carpathian Basin of the 9th century AD*, Antaeus 19–20, s. 145–157.
- Szóke, B. M. 1998, *A korai középkor hagyatéka a Dunántúlon*, Ars Hungarica 26, s. 257–319.
- Szóke, B. M. 2001, *Mosaburg/Zalavár a karoling korban*, in: Takács 2001, s. 21–34, 573–580.
- Szóke, B. M. 2003, *The Carolingian Period*, in: Visy 2003, s. 312–317.
- Szűcs, J. 1992, *A magyar nemzeti tudat kialakulása*, Szeged.
- Takács, I. (ed.) 2001, *Paradisum plantavit. Bencés monostorok a középkori Magyarországon. Benedictine Monasteries of Medieval Hungary*, Pannonhalma.
- Takács, M. 1997, *A honfoglalás kori edényművészet*, in: Kovács, Paládi-Kovács 1997, s. 205–223.
- Tettamanti, S. 1975, *Temetkezési szokások a X–XI. században a Kárpát medencében*, Studia Comitatus 3, s. 79–122.
- Theotmarus, *Epistola ad Iohannem IX papam*, in: Codex Diplomaticus et epistolaris Slovaciae I, (ed.) R. Marsina, Bratislava 1971, s. 32–35, no. 39.

- Thorockay, G. 2002a, *Szent István egyházmegyéi – Szent István püspökei*, in: Veszprémy 2002, s. 482–494.
- Thorockay, G. 2002b, *Szent István pannonhalmi oklevelének kutatástörténete*, in: Veszprémy 2002, s. 237–263.
- Torma, I. (ed.) 1979, *Magyarország Régészeti Topográfiaja*, díl 5: *Esztergom és a dorogi járás*, Budapest.
- Török, J. 1986, *A középkori magyarországi liturgia története*, in: *Kódexek a középkori Magyarországon*, (ed.) C. Csapodi, Budapest, s. 49–63.
- Török, J. 1991, *A hazai és a lotharingiai liturgia kapcsolata a XI. században*, in: Boldogasszony ága, (ed.) Z. Erdélyi, Budapest, s. 223–228.
- Török, J. 2002a, *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete*, Budapest.
- Török, J. 2002b, *A tizenkettedik század magyar egyháztörténete*, Budapest.
- Tóth, E. 1996, *A Szent Korona apostollemezeinek keletkezéséhez*, *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, 181–210.
- Tóth, E. 1999, *Szent Adorján és Zalavár*, *Századok* 133/1, s. 3–40.
- Tóth, E. 2000, *Das ungarische Krönungszepter*, *Folia Archaeologica* 48, s. 111–153.
- Tóth, E., Buzás, G. 2001, *Magyar építészet*, díl 1: *A rómaiaktól a román korig*, Budapest.
- Tóth, M. 1983, *A pécsi székesegyház nyugati karzata*, *Építés-Építészettudomány* 15, s. 429–455.
- Tóth, M. 1988, *A művészet Szent István korában*, in: *Szent István és kora*, (edd.) F. Glatz, J. Kardos, Budapest, s. 113–132.
- Tóth, S. 1963, 1993–1994, *A veszprémi székesegyház középkori kőfaragványai I–II*, *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 1, s. 115–142; 19–20, s. 327–345.
- Tóth, S. 2001, *Tihany*, in: Takács 2001, s. 335–338, 677–678.
- Tóth, S. L. 1996, *A honfoglaló magyar törzsek szállásterületei*, in: Pálfi, Farkas, Molnár 1996, s. 17–22.
- Uzsoki, A. 1984, I. *András király sírja Tihanyban és a sírlap ikonográfiai vonatkozásai*, *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 17, s. 145–188.
- Váczy, P. 1994, *A magyar történelem korai századaiból*, Budapest.
- Váczy, P. 1938, *Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában*, in: Serédi 1938, s. 213–265.
- Vályi, K. 1992, *Építőáldozat az Árpád-kori Szeren, Hiedelmek, szokások az Alföldön*, (ed.) L. Novák, *Acta Musei de János Arany Nominati VII*, s. 121–135.
- Vékony, G. 2002, *Magyar őstörténet- magyar honfoglalás*, Budapest.
- Veszprémy, L. (ed.) 2002, *Szent István és az államalapítás*, Budapest.
- Veszprémy, L. 2000, *Conversion in Chronicles: The Hungarian Case*, in: Armstrong, Wood 2000, s. 133–145.
- Veszprémy, L. 2003, *Adémar de Chabannes krónikájának magyar vonatkozásai. Textus és kontextus*, *Századok* 137/2, s. 459–467.
- Veszprémy, L. 2004, *Megjegyzések korai elbeszélő forrásaink történetéhez*, *Századok* 138/2, s. 325–347.
- Vida, T. 2003, *The Early and Middle Avar Period*, in: Visy 2003, s. 302–307.

- Visy, Z. (ed.) 2003, *Hungarian Archaeology at the Turn of the Millennium*, Budapest.
- Vörös, L. 1996, *A honfoglaló magyarok lovai*, in: *A magyar honfoglalás korának régészeti emlékei*, (edd.) L. Révész, M. Wolf, Miskolc, s. 335–345.
- Wieczorek, A., Hinz, H.-M. (edd.) 2000, *Europas Mitte um 1000*, Stuttgart.
- Wipo, *Gesta Chuonradi II imperatoris*, (ed.) W Trillmich, *Fontes Saeculorum noni et undecimi historiae ecclesiae Hammaburgensis necnon Imperii illustrantes*, Darmstadt 1961 (AQXI), s. 522–613.
- Wolf, M. 1996, *Earthen Forts and Ispán's Castles*, in: Fodor 1996, s. 57–61.
- Wolf, M. 2003, *Earthen Forts*, in: Visy 2003, s. 328–331.
- Wolf, M. 2005, „*Ecclesia baptismalis, ecclesia parochialis*“ – *A borsodi ispánsági vár templomai*, in: Ritoók and Simonyi 2005, s. 131–139.
- Wolfram, H. 1995, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, München.
- Zádor, M. 1972, *Byzantine Influences in Early Medieval Hungarian Architecture*, in: *Évolution générale et développements régionaux en histoire de l'art. Actes du XXIIe Congrès International d'Histoire de l'Art*, Budapest 1969, (ed.) Gy. Rózsa, Budapest, s. 185–190.
- Zimonyi, I. 1996, *A 9. századi magyarokra vonatkozó arab források. A Dzsajháni hagyomány*, in: Kovács, Veszprémy 1996, s. 49–59.

IX. RUS

Jonathan Shepard

1. PŘED KŘESŤANSTVÍM: NÁBOŽENSTVÍ A MOC

Rekonstruovat z dochovaných pramenů propletenec kmenů a národů, cest a rizik, který vedl ke vzniku nejstarších politických útvarů na Rusi, je náročný úkol. Je však třeba se o něj pokusit, i přes veškerou spekulativnost takovýchto úvah, protože je důležitý pro porozumění procesu „utváření státu“ a významu přijetí křesťanství vladařem, jenž poté, co si probojoval cestu až na samý vrchol moci, cítil potřebu svůj režim legitimizovat, vymezit a dodat mu na vážnosti. Dvě století před vládou Vladimíra I. (asi 978–1015) v zemi patrně neexistovala žádná ústřední politická moc. Nebylo zde ani spojení s dřívější nadřazenou mocností, například s Římem. Stejně tak neexistují žádné stopy toho, že by složitější či strukturovanější formy vlastní vlády vytvořily místní kmeny.

„Původní obyvatelstvo“ z 9. století popisuje o více než 200 let později *Pověst dávných let*.¹ Nedostatek psaných i hmotných dokladů však komplikuje snahu zjistit, kde tyto skupiny lidí sídlily a v jakém rozsahu byly organizovány do zřetelných kmenů či rodů. V severních oblastech žily roztroušené kmeny hovořící baltofinskými jazyky, dále na jihu pak vzájemně promíšená seskupení baltských a slovanských etnik, která se táhla na západ až k Baltskému moři, na východ až za horní Podněpří a na sever až k Ilmeňskému jezeru. Právě Ilmeňské a další jezera (Pskovské, Ladožské a Bílé) sloužily jako komunikační uzly, neboť úrodná půda kolem nich poskytovala obživu početným lovcům, rybářům a rolníkům. Říční cesty vedoucí z jezer navíc těmto soustředěním obyvatelstva usnadňovaly obchodní spojení.²

Podobně nesnadné je určit posloupnost událostí, jež vedly k ustavení mocenské struktury na ohromném území rozkládajícím se mezi Finským zálivem a černomořskými stepmi. *Pověst dávných let* nabízí svou variantu mýtů o založení bratry, s jakými se setkáváme v rozličných evropských kulturách.³ Líčí, jak místní kmeny povolaly vládce ze zámorí, jak se obrátily na „Varjagy, na Rusy“ s prosbou: „Naše země je nezměrná a bohatá, není v ní však žádný řád. Přijďte a vládněte nám jako knížata a mějte nad námi moc!“⁴ Kolem roku 862 na toto volání údajně

odpověděli tři bratři, skandinávská knížata. Dva z nich brzy zemřeli; nejstarší, Rurik, však jejich země spojil se svou vlastní a do roku 882 se knížecí vláda rozšířila z Novgorodu na jih až ke Kyjevu ve středním Podněpří.⁵ Je dost dobře možné, že příběh uvedený v *Pověsti dávných let* obsahuje i přes svůj bájný charakter zrnko pravdy. Vše nasvědčuje tomu, že se do poloviny 9. století v zemi skutečně zformovala ústřední moc, třebaže zcela rudimentárního charakteru, a to zvnějšku. Je ale vrcholně nepravděpodobné, že by se tak stalo následkem jediné události. Mnozí z původních obyvatel, převážně roztroušených příbuzenských skupin, nyní žili pod zastřešující, v zásadě skandinávskou nadvládou, udržovanou částečně silou, částečně však s jejich souhlasem. O příčinách tohoto vývoje se však *Pověst dávných let* nezmiňuje.

Motivací prvních Skandinávců nebyla nadvláda, nýbrž obchod s kožešinami. V polovině 9. století již bylo ve složitém, avšak proměnlivém řetězci lovu (přímého i pomocí pastí) a následné úpravy, skladování a přepravy koží zapojeno značné množství osob. Vzhledem k sezonnímu a vysoce proměnlivému charakteru dodávek kožešin bylo třeba neustále hledat nové zdroje, což vedlo k odpovídající flexibilitě přepravních cest a prostředků. Původně se jednalo o převážně dobrovolný obchod, přičemž obchodníci zajišťovali dodávky kožešin a ve vzájemné spolupráci i jejich přepravu. Skandinávští vládci však později začali kožešiny vyžadovat jako tribut, což vedlo k propojení moci a jejího potenciálního vynucování na rozsáhlém území. Hybatelem obchodu s kožešinami byly více či méně přepychové předměty a tretky z bohatých jižních trhů (stříbro z Chazary a muslimy ovládaných oblastí kolem Kaspického moře a na Středním východě; hedvábí a zlatem protkávaný brokát z Byzance; skleněné perly a meče z karolínských trhů, obzvláště z franckého Porýní). Kvůli nim místní obyvatelé kladli pasti na kožešinovou zvěř, případně se sami obchodem s kožemi, včetně dálkového, zabývali. Jakákoli politická moc spojená s obchodem s kožešinami a jeho stezkami vedoucími ruskou zemí proto musela od samého počátku pokrývat ohromné vzdálenosti, přičemž se potýkala s problémem, jak takový neobvyklý režim, vzniklý ad hoc a založený převážně na společném zájmu o kožešiny a bohatství, legitimizovat.

Problém politické legitimizace byl nakonec částečně vyřešen mečem: ozbrojené skupiny Skandinávců putující podél říčních cest si od místního obyvatelstva vynucovaly platbu tributu a poskytování služeb výměnou za zajištění jakéhosi minimálního řádu, který umožňoval obchod. Tito Rusové (rozuměj Varjagové, Skandinávci) se rovněž přímo účastnili obchodu s kožešinami, řídili trh s nimi a v některých případech i sami lovili.

Nejstarší politicko-mocenský útvar na Rusi – kaganát – se může zdát poněkud paradoxní, posuzujeme-li jej samostatně. První zmínka, kterou máme k dispozici ohledně vladaře země zvané *Rhōs* (jak se Rus nazývala v byzantské řečtině, odkud termín převzal Frankové), pochází z období kolem roku 838, kdy ruské poselstvo doprovázel byzantský vyslanec na dvůr Ludvíka I. Pobožného. Ten byl požádán, aby jim byl nápomocen při jejich návratu do „vlasti“. Soudobý letopis franckého dvora ukazuje, že lid Rusi byl pod svým králem (*rex*) dostatečně organizován na to, aby mohl vypravit vyslance až k byzantskému císaři, což vyžadovalo nemalé prostředky. Tito poslové z Rusi používali pro svého vladaře titul *chaganus*; když se však o ně Ludvík zajímal podrobněji, zjistil, že „patří k národu Švédů“.⁶

Zdá se tedy, že před rokem 838 existoval *gens* nesoucí jméno *Rhōs*, v jehož čele patrně stáli Skandinávci, jehož vladař však používal turkický, a nikoli skandinávský titul. Titul *chaganus* – *kagan* byl téměř s jistotou vypůjčkou od Chazarů. Vládci Rusi jej podle všeho přijali, aby posílili a legitimizovali svůj režim. Vzhledem k rozmanitosti etnik, jež se na zajišťování obchodu s kožešinami podílela, je pochopitelné, že si vládci Rusi vybrali titul a rituály, o kterých předpokládali, že budou mít nejspíše odezvu mezi co možná největší částí místního obyvatelstva. Pro většinu obyvatel byla jediným významným raným státem v jejich dosahu chazarská říše, jejíž hlavní město, Itil, se nacházelo na dolním toku Volhy. Chazaři se již do určité míry účastnili obchodu s kožešinami a ojedinele také vyžadovali tribut od místních původních obyvatel. Vládci Rusi zprvu předpokládali, že vlastní raný stát vytvoří na okraji oblasti spadající pod chazarskou nadvládu.

Vzhledem k nedostatku soudobých pramenů je téměř nemožné získat podrobnosti týkající se terminologie prvních vládců Rusi. Je však pravděpodobné, že s výjimkou termínu *kagan*, který byl vyhrazen pro nejvyššího vladaře, neexistovalo větší odstupňování jednotlivých typů knížat či hodnostářů. V pozdějších slovanských textech je nejčastějším titulem legitimního panovníka *kňaz*; je dost dobře možné, že se jednalo o období staroseverského titulu *konungr*.

Je možné, že „*kagan* Normanů“⁷ jak byl občas nazýván později v 9. století, sídlil poblíž Ilmeňského jezera, jižně od místa, kde později vznikl Novgorod. Toto rozsáhlé opevněné obchodní středisko s odlehlými osadami, ve kterém se sbíhaly komunikace spojující Ladožské jezero na severu, Volhu na východě a západní Dvinu a horní Dněpr na jihu, pravděpodobně pochází nejpozději z počátku 9. století. Je zcela myslitelné, že právě o něm hovoří arabské popisy velkého bažinatého „ostrova“ tři

dny cesty naších, na němž sídlil „*khāqān* lidu Rūs“. ⁸ O politické struktuře kaganátu však nevíme téměř nic. Můžeme předpokládat, že byl založen na pestré směsici prvků charakteru vojensko-silového a mystického, legitimizujícího, s nějakým typem náboženství či nadpřirozených rituálů pod vedením poloposvátné osoby *kagana*. ⁹

Písemné i archeologické prameny poskytují jen nemnoho dokladů o pohanských kultovních místech na Rusi a o rituálech, které tam byly praktikovány. Nejpodrobnější popis, který máme k dispozici, se týká „panteonu“ idolů, jež nechal před svým sídlem v Kyjevě kolem roku 978 vztyčit kníže Vladimír. ¹⁰ Většina východoslovanských pohanských svatyní objevených při archeologických výzkumech se nachází daleko na západ od Dněpru, podél řeky Pripjat a jejích přítoků, případně jihozápadním směrem ke Karpatům a Dněstru. ¹¹ Svatyně existovaly i ve městech podél hlavních říčních cest vedoucích severojižním směrem. Ty byly údajně zničeny v době, kdy Vladimír přijal křesťanství. ¹² Nejrozsáhlejší popis pohanských praktik v písemných pramenech týkajících se Rusi pochází z *Pověstí dávných let*. Předkřesťanské kmeny Rusi vykresluje jako divošské, nečisté a především nevědomé. ¹³ Stručnou zmínku o minulých způsobech a naprosté nevědomosti pohanů nacházíme v Ilarionově *Slově o zákoně a milosti*, sepsaném kolem roku 1050 v Kyjevě. ¹⁴ Pozdější písemné doklady naznačují, že předkřesťanští obyvatelé Rusi uctívali jak své předky, tak duchy rozličných míst. Nezdá se však, že by se uctívání omezovalo na jednoho či dva bohy, případně typy bohů, ani že by bylo výrazným způsobem organizováno či zahrnovalo kněží-specialisty.

Nejslibnější doklady pohanských aktivit pocházejí z archeologických výzkumů pohanských pohřebišť, třebaže jejich inventář je obvykle velmi omezený. Není nikterak překvapivé, že mezi jižními lesostepmi a dálným severem existovaly značné rozdíly ve způsobu života i v pohřebních praktikách. Obecně lze říci, že mezi obyvatelstvem zalesněných oblastí převažovaly žárové pohřby, zatímco v blízkosti lesostepí byly běžnější pohřby do země. ¹⁵ Žárové pohřby jsou též tradičně spojovány se Slovy. ¹⁶ Na základě některých pohřebišť v Kyjevě i jinde ve středním Podněpří však můžeme usuzovat, že na hlavních severojižních říčních cestách se inhumace mezi zámožnějšími skupinami obyvatelstva prosazovala již během 10. století, tedy dlouho před křtem panovníka, Vladimíra, k němuž došlo kolem roku 988. ¹⁷ Mnohé z pohřebních rituálů jsou téměř s jistotou skandinávského typu, zejména pak žárové člunové hroby na místech, jako je Stará Ladoga a Gnězdovo, a hroby komorové. ¹⁸

Obsah pohřbů komorového typu, ale i mnohem skromnějších hrobů ukazuje na existenci talismanů spojených s obchodem s kožešinami. V horním Povolží bylo při archeologických výzkumech nalezeno značné množství pohřebišť nasvědčujících přítomnosti kultu bobra. V hrobech byla umístěna keramika v podobě tlapek, často s malými kroužky. Ze zjevné souvislosti mezi bobrem a hmotným blahobytem můžeme usuzovat na to, že uctívání tohoto zvířete bylo povětšinou spojeno s obchodem s kožešinami. Bobři byli sice loveni, lidé je však považovali za posvátné a věřili, že přinášejí požehnání.¹⁹ Na přítomnost Skandinávců s největší pravděpodobností ukazovaly též přívěsky ve tvaru miniaturních Thorových kladiv.²⁰ Tyto talismany pro štěstí byly nalezeny připojené k záušnicím či náhrdelníkům mrtvých. Podle nedávného zjištění se však ve většině případů jednalo o poměrně pozdní jev z období kolem poloviny 10. století. Tento typ amuletu, nacházený na Rusi podél severojižní říční cesty na místech, jako je například Gnězdovo (poblíž dnešního Smolenska), na obchodní stezce „Od Varjagů k Řekům“ a též v horním Povolží, má srovnatelný vzor rozšíření jako křesťanské symboly. Je proto možné, že tato miniaturní kladiva byla známkou jakési „krize pohanství“. Jejich zvýšená produkce mohla být reakcí na vnímanou moc jejich křesťanských protějšků; jednalo se o symboly, které mohl zbožný pohan nosit přímo na těle.²¹

Útržkovitý charakter dokladů, které o pohanství máme, lze vysvětlit mimo jiné ohromným územním rozsahem Rusi a chybějícími písemnými prameny. Můžeme však důvodně předpokládat existenci širokého spektra věr, obav a kolektivních rituálů, které se měnily v závislosti na prostředcích sloužících k zajišťování živobytí. Snad není náhodou, že to málo, co o organizovaném pohanství víme, pochází z doby těsně před jeho zhroucením. Zdá se však, že nejpозději na počátku 10. století zahrnuli obyvatelé Rusi do svých obřadů a rituálů hlavní slovanské bohy, například Peruna (bůh blesku a moci) a Volose (bůh skotu). Došlo k tomu v době, kdy se centrum politické moci přesouvalo na jih, do oblasti středního Podněpří.

2. KONTAKTY

Pověst dávných let toho o jiných než křesťanských náboženstvích na Rusi před přijetím víry kolem roku 988 uvádí jen málo. Přítomnost židovských kupců v Kyjevě v 10. století však dokládá list nalezený v káhirské genize. Je sepsán v hebrejštině, ale někteří z jeho jedenácti signatářů

mají nešemitská (zřejmě turkická) jména a hovoří o sobě jako o „kyjevském společenství“.²² Nejpozději v 10. století žili v Kyjevě zřejmě i muslimové, které tam zavedl dálkový obchod. Při archeologickém výzkumu v části Kyjeva zvané Podol byla nalezena kamenná forma s arabským nápisem. Podle jedné interpretace se jedná o jméno osoby (Jazid), podle jiné o název etnika (Turk/Tork). Předpokládá se, že patřila muslimskému řemeslníkovi, který zde pracoval.²³ Je docela dobře možné, že se na Rusi v 10. století vyvinula „multikulturní“ společnost, podobně jako tomu bylo například v chazarské říši.

Společnost předkřesťanské Rusi byla v zásadě kočovného charakteru. Tuto hypotézu podporují archeologické doklady z hrobů z 10. století, nalezených podél severojižní osy země, obchodní stezky „Od Varjagů k Řekům“. Příslušníci vládnoucí elity byli na cestách víceméně neustále, ať už vybírali tribut nebo obchodovali. Cítili proto naléhavou potřebu talismanů, které jim měly zajistit osobní přežití a ochranu. Tuto potřebu však pohanské rity a duchové, kteří byli více statičtí a „zakorenění“, nemohli splnit. Na obyvatele Rusi měly patrně vliv i styky se zámožnými křesťanskými a muslimskými obchodníky z jihu. Jejich bohatství v místních obyvatelích vyvolávalo touhu některé z jejich rituálů napodobit, aby mohli čerpat z jejich úspěšné božské síly a jejím prostřednictvím dosáhnout hmotného blahobytu.

Ruští obchodníci, s nimiž se setkal Ibn Fadlan ve středním Povolží v roce 922, měli podle všeho větší starost o zisk než o své osobní přežití. Bohům připisovali zodpovědnost za konkrétní transakce. Před takovou transakcí kupec obětoval idolu, vyjmenoval zboží, které nabízel k prodeji, a modlil se za to, aby se setkal s bohatým obchodníkem, „který s ním nebude smlouvat“. Nešel-li obchod podle očekávání, vracel se kupec opakovaně ke svému idolu a přinášel mu další obětiny. Jednalo se o jakýsi druh provize placené na oplátku za intervenci boha na trhu.²⁴ Dalším faktorem podporujícím obcování s božstvy byla rizika cestování. Konstantin VII. ve svém díle *De administrando imperio* popisuje jako běžnou praxi oběti, které bohům nabízeli ruští obchodníci cestující do Konstantinopole, poté co úspěšně zdolali obávané přejeze na řece Dněpru: „obětují živé kohouty“, přičemž rozhodují losem, zda „je mají zabít a případně též sníst, nebo zda je mají ponechat naživu“.²⁵ Ibn Fadlan sám kupcem nebyl, v oblasti středního Povolží však obchodovalo mnoho dalších muslimů. Od počátku 10. století byli muslimy též povolžští Bulhaři. V jejich zemi se nacházelo množství mešit a muezzinů a ruští obchodníci ve středním Povolží tak byli v pravidelném kontaktu s organizovaným

uctíváním islámu. Podobně ruští kupci, kteří cestovali do Byzance, přicházeli často do styku s křesťany.

Již v době vyjednávání o první úplné smlouvě mezi Byzancí a Rusí provázeli Byzantinci opakovaně ruské vyslance po chrámech a ukazovali jim relikvie, například nástroje Kristova utrpení.²⁶ Ačkoli otázka historičnosti této konkrétní příhody z roku 911 zůstává otevřená, poskytuje obecnou představu o způsobu, jakým se Byzantinci v 10. století chovali ke svým hostům. Obyvatelé Rusi však zkušenost s křesťanstvím nezískávali pouze z jihu, z řecky mluvících oblastí. Od 9. století žily křesťanské domácnosti v Birce ve středním Švédsku, která byla s Rusí v častém obchodním kontaktu. Jedna z prvních zmínek, které o Rusích coby obchodnicích máme z východních zemí, uvádí, že předstírali, že jsou křesťany, aby mohli platit nižší daň. Díky tvrzení, že jsou křesťané, mohli ruští kupci v abbásovském kalifátu zaplatit pouze daň z hlavy a vyhnout se platbě plných celních poplatků.²⁷

Nejjasnější náznaky souvislosti mezi obchodem a přijetím náboženství jednoho z obchodních partnerů druhým pocházejí z příběhu o ruských stycích s Byzancí. Kněžnu Olgu, která se do Byzance plavila, aby zde byla pokřtěna, doprovázely při každém z jejích přijetí ve Velkém paláci více než čtyři desítky obchodníků.²⁸ O několik let dříve, v roce 944, vznikla smlouva mezi Rusí a Byzancí obsahující mnohá ustanovení upravující obchodní záležitosti, například obchod s otroky. Tato smlouva uvádí, že ruští vyjednavací přísahali „na svatý kříž před ně postavený“, že její podmínky dodrží.

Dále pak stanoví: „poruší-li kterékoli z knížat nebo kterýkoli Rus, ať už je křesťanem či není, podmínky (...) zaslouží si smrt vlastními zbraněmi a bude proklet před Bohem i Perunem“.²⁹ Z toho zjevně vyplývá, že křesťanů na Rusi bylo dost na to, aby bylo do smlouvy zahrnuto zvláštní ustanovení pro jejich křesťanské přísahy. Značné množství Rusů se přinejmenším za křesťany vydávalo a pravděpodobně byli pokřtěni. „Chrám sv. Eliáše“ v Konstantinopoli, kde své přísahy ruští vyjednavací v roce 944 složili, se nacházel v císařském Velkém paláci.³⁰ *Obřadní kniha* staví křesťanství Rusi na odív. „Během přijetí muslimských poselů v paláci v květnu 946 bylo pokřtěným obyvatelům země *Rhōs* vyhrazeno zvláštní místo, a to mezi čestnými strážemi.“³¹ Dohromady tyto útržkovité doklady nasvědčují tomu, že se Rusové, kteří se stali křesťany, těšili podpoře císařských úřadů. Nebylo neobvyklé, že návštěvníci z Rusi byli pokřtěni přímo v Konstantinopoli, dost možná v palácovém chrámu. Po křtu pak byli odměněni dary.

Existují doklady o jednotlivých vysoce postavených osobách na Rusi, včetně několika žen, které byly v oblasti středního Podněpří v polovině 10. století pohřbeny s křesťanskými symboly, například kříží. V hrobech v této oblasti a v Gnězdově byly nalezeny cenné přívěsky ze stříbrného plechu ve tvaru kříže.³² Mnoho jámových hrobů, z nichž některé původně obsahovaly rakve, bylo objeveno při archeologických výzkumech v Kyjevě, Gnězdově a Timerjově v horním Povolží. Jejich souvislost s christianizací se zdá být věrohodná obzvláště v případě Kyjeva, kde byly některé z rakví orientovány východo-západně. V těchto jámových hrobech byla nalezena pohřební výbava, například sekyry, nože a náhrdelníky vyrobené ze skleněných perel a perforovaných mincí. Kříže a přívěsky ve tvaru kříže obsahovaly i mnoho komorových hrobů, někdy velmi bohatých.³³ V komorových hrobech, případně na nich, se občas nalézají svíce; předpokládá se, že se jednalo o součást křesťanského rituálu. Zůstává však nejasné, zda byly osoby pohřbeny v těchto komorových hrobech pokřtěny a zda praktikovaly výhradně křesťanský ritus.³⁴ Pravděpodobným závěrem je, že křesťanské bohoslužby vedly k posílení obecné myšlenky, že je vhodné se pro onen svět dobře zásobit; je též možné, že se jednalo o pokus křesťanské rituály předčít. Komorové hroby se poprvé objevily na okraji křesťanského světa, ve Skandinávii, například v Hedeby, odkud se do konce 9. století rozšířily do Staré Ladogy.³⁵ Nálezy komorových hrobů v Kyjevě a Šestovici naznačují, že i když se snad na Rusi prosadily určité aspekty křesťanských pohřebních praktik, mnozí lidé stále očekávali hmotný a dokonce senzuální posmrtný život. Muži odcházeli na onen svět vybaveni zbraněmi a jezdeckými potřebami, často spolu se svými koňmi a otrokyněmi. Váhy a závaží v jejich pohřební výbavě ukazují na to, že se mnohdy osobně zabývali obchodem. Jednalo se povětšinou o knížecí družiníky a další vysoké hodnostáře.

Nejjednoznačnějšími symboly příslušnosti ke křesťanství byly na Rusi v 10. století kříže a přívěsky ve tvaru kříže, obzvláště pokud tvořily součást náhrdelníku. Otázka jejich provenience je předmětem sporů: „skandinávský typ“ přívěsku ve tvaru kříže získal svůj název podle exemplářů, které byly nalezeny ve Skandinávii, ve Finsku a na východním pobřeží Baltského moře. Více než sedmdesát kusů však bylo objeveno i na Rusi a podle jedné z hypotéz vznikl tento typ kříže podle byzantského vzoru.³⁶ Podnětné jsou vzácné nálezy vyobrazení Krista na předmětech každodenní potřeby, například na byzantské pečetě ve tvaru kužele. Zdá se, že je Rusové považovali za kultovní objekty.³⁷

Rituální význam křížů coby amuletů zasvěcených křesťanskému náboženství nesnižuje ani skutečnost, že se v některých hrobech, obzvláště dětských, nacházely spolu s amulety zjevně nekřesťanskými. Pravděpodobným vysvětlením je, že se pozůstalí snažili co nejvíce zvýšit šance svých potomků v posmrtném životě. Nálezky různých amuletů v hrobech nemusí nutně znamenat odmítání křesťanství. Takové míšení křesťanských symbolů se symboly jiných náboženství ostatně nalézáme v hrobech ještě dlouho po formálním přijetí křesťanství na Rusi. Spíše než „dvojvěří“ (*dvojeverje*) představují formu křesťanské víry „dle vlastního výběru“.³⁸ Synkretismus a eklekticismus podobně nalézáme i ve výběru amuletů, které nosili v pozdně antickém a raně byzantském období více či méně křesťanští obyvatelé východního Středomoří.³⁹ Písemné prameny v každém případě jasně dokládají, že ruští bojovníci a obchodníci z oblasti středního Podněpří udržovali již v polovině 10. století pravidelné a intenzivní obchodní kontakty s Byzancí, což znamená, že jen stěží můžeme hypotézu kulturního významu výše zmíněných nálezů přímo odmítnout. Naznačují také, a to ve shodě s doklady archeologickými, že mezi prvními, kdo na Rusi přijal nové náboženství, byly ženy.

Nejdůležitější ze všech individuálních konverzí bylo přijetí víry kněžnou Olgou. Její cestu do Konstantinopole a tamní křest v polovině 10. století líčí jak byzantské, tak ruské prameny. Přesné datum jejího putování je předmětem rozsáhlých polemik, přičemž jednotlivé názory sahají od roku 946 přibližně po rok 960.⁴⁰ Méně kontroverzí vzbuzují prostá fakta: Olga, doprovázena knězem jménem Gregor (Řehoř) a početnými knížecími vyslanci a obchodníky, skutečně podnikla cestu do Konstantinopole,⁴¹ kde byla pod ochranou císaře Konstantina VII., jeho manželky Heleny a konstantinopolského patriarchy pokřtěna. Olga se stala Konstantinovou kmotřenkou a přijala křesťanské jméno Helena. Skutečnost, že s sebou Olga nepřivedla zpět do Kyjeva biskupa nebo další misionáře, ukazuje na to, že se jednalo o „soukromou“ konverzi. Dá se ale předpokládat, že se Olze nepodařilo Byzantince o vyslání misie přesvědčit, spíše než že by o to nežádala.⁴²

Olžiny pokusy o šíření křesťanství mezi významnými osobnostmi na Rusi se podle dostupných náznaků setkaly s nesouhlasem, nebo snad dokonce s odporem. Svjatoslavovu reakci na Olžino naléhání, aby přijal její víru, líčí *Pověst dávných let*. Svjatoslav podle všeho odmítl se slovy: „Mí družiníci se mi vysmějí!“⁴³ V reakci na Olžinu žádost o „biskupa a kněží pro (...) lid“ byla na Rus vyslána misie vedená Adalbertem z Trevíru, který ji později také popsal. Neúspěch jeho počínu svědčí o tom, že úplná konverze, v níž zřejmě Adalbert i jeho pán, římskoněmecký císař

Ota I., doufali, nebyla uskutečnitelná.⁴⁴ Adalbert se svými společníky opustil Rus asi rok po svém příjezdu, kolem roku 961; stěžoval si, že jej Olga svým pozváním podvedla a že se „namáhal zbytečně“. Při útěku zpět do Říše pak byli zabiti členové jeho doprovodu a Adalbert sám jen stěží zachránil vlastní život.

Adalbertova misie ale nebyla první, která na Rus přišla, ani první, která zde neuspěla. Byzanc vyslala k Rusům, patrně na jejich žádost, misii vedenou „biskupem a pastýřem“ již nedlouho poté, co na ni v roce 860 poprvé zaútočili. Jedna z byzantských verzí klade tento podnik do doby vlády Basileia I. (867–886) a připisuje mu i zásluhu za něj. Misii pak líčí jako úspěšnou.⁴⁵ Nezdá se však, že by vedla k tivalým konverzím, a dokonce ani že by po ní na Rusi zůstaly zjistitelné písemné či archeologické stopy. Skutečné datum i přesný cíl misie zůstávají nejisté.⁴⁶ O přijetí vysokého církevního hodnostáře na Rusi se zmiňuje pastýřský list patriarchy Fotia z roku 867, což by ukazovalo na to, že k misii došlo za vlády Michala III., a tedy ještě před nástupem Basileia I. na trůn.⁴⁷ Byzantská misie vyšla podle všeho do ztracena, avšak útok na Adalbertovu družinu lze chápat jako potvrzení příběhu z *Pověsti dávných let* o nepřátelském postoji Svjatoslava a jeho družiny k přijetí křesťanství. Je proto možné, že motivem útoku bylo nepřátelství zaměřené konkrétně na křesťanské misionáře, a nikoli pouze chamtivost a obecná antipatie k cizincům.⁴⁸

Kromě těchto formálních, státem podporovaných podniků je třeba vzít v úvahu i pravděpodobnost příležitostné či dokonce bezděčné evangelizace mnichy a kněžími z měst na pobřeží Černého moře, obzvláště pak z největšího zdejšího obchodního střediska, Chersonu na Krymu. Je docela dobře možné, že jednotliví pravoslavní mniši šířili slovo boží – nebo prostě jen putovali – mezi sídly na sever od černomořských stepí. Chersonští duchovní pak byzantské misijní činnosti napomáhali aktivně a zdejší arcibiskup mívá čas od času za úkol uspořádat církevní záležitosti v chazarské říši.⁴⁹ Víme, že kupci z Rusi chersonský přístav v 9. a 10. století často navštěvovali. Snad není náhodou, že analogie nejstaršího typu plíškových křížů nalezeného na Rusi byly objeveny ve výzdobě chersonských chrámů; známy jsou ale i analogie anglosaské.⁵⁰ Pravoslavní mniši vyvíjeli kromě Chersonu činnost též v klášterech na jihovýchodě Krymu a také podél Kerčského průlivu, tedy v pobřežních oblastech, kterými v 10. století procházeli ruští obchodníci.⁵¹ Žádná z těchto forem neúmyslné či úmyslné evangelizace však nemohla vyvážit jistou váhavost, s níž vládnoucí skupiny byzantské říše přistupovaly k popoře „státních konverzí“.

3. CHRISTIANIZACE

Křesťanské a pohanské kulty snad mohly vedle sebe na Rusi existovat – a vzájemně se ovlivňovat – i nadále, nebýt toho, že se moci chopil Svjatoslavův syn Vladimír a zavedl křesťanství jako oficiální náboženství. Klíčovou úlohu v tom hrála Vladimírova politická a vojenská převaha na Rusi: neměl vážné soupeře v rámci vlastního rodu, mezi ostatními velmoži ani v cizině.

Měl proto ve srovnání se svými předchůdci volnější ruku v rozhodování o tom, které náboženství veřejně uctívat a do jaké míry by se toho měli účastnit jeho poddaní. Vladimír však na druhé straně trpěl „nedostatkem legitimacy“. Kyjevský trůn uchvátil kolem roku 978 od svého nevlastního bratra Jaropolka, poté co si probodoval cestu zpět z vyhnanství ve Skandinávii a přemohl velmože, jako byl například polocký Rangvald (Rogvolod), jehož nechal popravit. Ve vyhnanství Vladimír shromáždil skupinu skandinávských válečníků, Varjagů, a své síly značně posílil o množství Novgorodanů, poté co dobyl zpět své dřívější sídelní město. I tak byl ale protivník, jemuž čelil daleko na jihu, v Kyjevě, potenciálně velmi silný. Zradu, jíž se tam Vladimír na svém nevlastním bratru dopustil, otevřeně popisuje *Pověst dávných let*: pod záminkou jednání jej vylákal mimo město a pak ho při vstupu do síně, ve které se měli setkat, nechal zavraždit.⁵²

Coby násilný uchvatitel trůnu a „syn otroka“ měl Vladimír dobrý důvod, aby hledal způsoby, jak svou vládu legitimizovat a dodat jí na vážnosti. Právě tato snaha stála s největší pravděpodobností za jeho pokusy o posílení pohanského náboženství, poté co se chopil moci. *Pověst dávných let* líčí, jak byla před jeho knížecím sídlem v Kyjevě postavena šestice dřevěných idolů, přičemž podobné byly k vidění i v Novgorodě. Tento „panteon“ dřevěných model v čele s Perunem, slovanským bohem blesku a moci, který měl udělat dojem na nesourodou populaci středního Podněpří, je prvním známým příkladem toho, kdy se na Rusi kníže pokusil zavést pravidelné veřejné bohoslužby. Zdá se, že od této směsice božstev panovník očekával vojenská vítězství. Výměnou za lidské oběti a účast Vladimírových poddaných na obřadech se mu bohové měli postarat o úspěch ve válce.⁵³ *Pověst dávných let* uvádí jen jeden příklad opozice, jíž Vladimír čelil ze strany kyjevské křesťanské, muslimské či židovské komunity. Jednalo se o bohatého křesťana skandinávského původu jménem Tury, jehož syn byl vybrán jako oběť pohanským bohům. Za své protesty byli nakonec zabiti oba, otec i syn.⁵⁴ Tato příhoda ilustruje možné potíže, jimž musel Vladimír čelit při prosazování kultu,

kteřý pohoršoval monoteistické mocnosti, s nimiž Rus obchodovala. Zároveň demonstruje i jeho kontrolu nad náboženskými záležitostmi zdejší komunity.

Série Vladimírových vítězství ale skončila neúspěšným pokusem o podmanění povolžských Bulharů v polovině 80. let 10. století. Veřejně se tak ukázalo, že „panteon“ pohanských božstev nedokázal dostát očekáváním, a Vladimír proto začal hledat, kdo by mu vítězství zaručil spíše. Toto hledání je někdy označováno jako Vladimírovo „zkoumání věr“. Ačkoli *Pověst dávných let* poskytuje v tomto ohledu jen málo informací, navíc konvenčně upravených, máme důvod se domnívat, že Vladimír provedl jakýsi průzkum monoteistických náboženství – byzantské a západní formy křesťanství, islámu a judaismu. Situace se patrně vyvíjela podobně jako na počátku 60. let 9. století. Tehdy Rusové, poté co se jim při nájezdu na Konstantinopoli nepodařilo získat hodnotnější kořist, projevíli respekt před mocným bohem křesťanů a vyslali do Byzance poselstvo s žádostí o misii. Je možné, že porážka od povolžských Bulharů, tedy muslimů, podobným způsobem přiměla Vladimíra k tomu, aby se blíže zabýval jejich bohem, který se zdál být silnější. Pro poučení ohledně islámu se ale patrně neobrátil na povolžské Bulhary, ale mnohem dále. Podle perského pramene z 11. století se chtěl jistý *Vladmir*, „král“ Rusi, stát muslimem spolu se svým lidem. Jeho úmysl oznámili čtyři jeho příbuzní vládci středoasijské chórezmské říše. Ten údajně vyslal na Rus „někoho, kdo je měl naučit náboženské zákony islámu“.⁵⁵ Tento zcela nezávislý doklad Vladimírova zájmu o islám dodává na důvěryhodnosti vyprávění *Pověsti dávných let* o tom, že náboženství byla předmětem veřejného zkoumání.

Vladimír se ale nakonec dohodl s Basileiem II. a přijal byzantské křesťanství. Výměnou za vyslání asi šestitisícové armády, která pomohla potlačit silné vojenské povstání ohrožující Basileiův trůn, byl Vladimír pokřtěn v rámci příprav na sňatek s císařovou sestrou Annou. Na Rus pak byla vyslána plnohodnotná misie pod vedením metropolitů. Jak sňatek, tak misie byly v protikladu s předchozí byzantskou politikou, což naznačuje, že mezitím došlo ke změně rovnováhy moci mezi Kyjevem a Konstantinopolí. Vladimírovy konkrétní požadavky se pravděpodobně příliš nelišily od žádostí jeho babičky Olgy. Nyní, v okamžiku, kdy byzantský císař čelil závažné vnitropolitické krizi, však byla výhoda na straně Rusi.

Přibližně ve stejné době navíc Vladimír dobyl krymské město Cherson, třebaže pořadí obou událostí a jejich případnou spojitost nedokážeme s jistotou určit. Silné argumenty hovořící ve prospěch hypotézy,

že Vladimír Cherson napadl již jako Basileiův spojenec, předložil A. Poppe.⁵⁶ Poppe rovněž hájí tezi, že místem Vladimírova křtu byl Kyjev. Neopodstatněná však není ani tradiční hypotéza, podle níž Vladimír dobyl a částečně vyplenil Cherson v odvetu za Basileiovy odklady s dodržáním jeho strany úmluvy, podle které bylo ruské vojsko vysláno výměnou za Annin sňatek s Vladimírem. Tato verze je v souladu s vyčerpávajícím popisem událostí v Chersonu, včetně topografických podrobností týkajících se Vladimírova křtu a svatby, obsaženým v *Pověsti dávných let*. Nemůžeme však vyloučit ani možnost, že se Vladimír Chersonu zmocnil během „prvního úderu“ a využil jej jako prostředku při dojednávání dohody s Basileiem.⁵⁷

Po Anně a metropolitěch se Kyjev brzy dočkal i „technické podpory“. Uvádí se, že Vladimír povolal „řecké“ (rozuměj byzantské) řemeslníky, kteří vystavěli nádherné chrámy z kamene a cihel, především pak tzv. Desátkový chrám, jenž byl součástí paláce a byl postaven v 90. letech 10. století na Starokyjevské hoře, a dále pak velkolepé knížecí sídlo vyzdobené mozaikami a nástěnnými malbami.⁵⁸ Křesťanství přineslo na Rus organizovanější kult, který byl ve srovnání s předchozími náboženstvími ostřeji zaměřen na panovnickou moc.

Efektivní způsob, jakým Vladimír na Rusi nahradil starý kult novým, podpořil obratovností pozdějších kněží, kteří knížete vykreslili jako „apoštola mezi panovníky“, jenž zachránil Rus před dáblými úskoky.⁵⁹ S podporou své nedostížné vojenské moci nařídil Vladimír hromadný křest obyvatel Kyjeva v řece Dněpru: „Modly byly rozbity a nahrazeny ikonami svatých (...) dřevo bylo rozřezáno a na místech, kde modly stály, byly vystavěny chrámy.“⁶⁰ Perunův idol byl údajně odvezen k Dněpru a svržen do řeky. Tyto efektivní kulisy transformace však musíme přijímat s jistou dávkou opatrnosti. Na jedné straně bylo mnoho příslušníků ruské elity do určité míry christianizováno již dlouho před 80. léty 10. století. Na straně druhé je pak nejistý rozsah, v jakém se ostatní obyvatelé, třebaže pokřtěni, stali opravdovými křesťany. Tím hlavním, co z *Pověsti dávných let* a s ještě větším důrazem pak z Ilarionova vyprávění z poloviny 11. století vyplývá, je skutečnost, že byly odstraněny stěžejní prvky uctívání pohanských božstev – idoly, svatyně a společné rituály. Nemáme žádné písemné záznamy o odporu proti Vladimírovi a jeho zástupcům. Ten ale ani nebyl pravděpodobný, vzhledem k Vladimírově bezohlednosti, například ke způsobu, jakým si během své vlády již dříve znovu vynutil platbu tributu od vzdorných slovanských kmenů. Ilarion Vladimíra chválí za to, že neváhal použít svou „sílu a moc“: Vladimírovi „rozkazu“ k pokřtění

nikdo nevzdoroval, „i když se někteří nedali pokřtít z lásky, nýbrž ze strachu před příkazujícím, protože jeho zbožnost byla spojena s mocí“.⁶¹

Ilarionovo *Slovo o zákoně a milosti*, nejstarší úplný dochovaný text ve slovanském jazyce na Rusi, se zabývá příchodem (ač opožděným) boží milosti do země. Ilarion se pokouší zasadit přijetí křesťanství na Rusi do obecného rámce biblických a světových dějin: lid, který dlouho zůstal modlářský a hluchý ke slovu božímu, se konečně přidružil ke křesťanskému stádu.⁶² Ruská elita považovala přijetí nové víry již od počátku za událost světového historického významu a za významný krok v utváření Rusi jako raného státu. I *Pověst dávných let* se snaží ocenit širší význam údajného přerodu obyvatel Rusi v „nový křesťanský lid“, přičemž Vladimíra vykresluje jako ústřední postavu tohoto procesu.⁶³ Podle jedné z teorií byla tato pasáž *Pověsti dávných let*, spolu s dalšími, jež popisují příchod křesťanství na Rus, původně součástí textu zabývajícího se přijetím nové víry sepsaného za vlády knížete Jaroslava koncem 30. nebo ve 40. letech 11. století.⁶⁴ Ilarionův celkový obraz Vladimíra coby stěžejní postavy, jež osobně přijala křesťanství, jakéhosi nového Konstantina,⁶⁵ obsahuje přinejmenším zrnko pravdy: „Jaký obdiv vyslovíme tvé dobrotě (...) neboť skrze tebe jsme poznali Pána a zbavili jsme se modlářského bludu?“⁶⁶

Ilarion i *Pověst dávných let* vykreslují hromadný křest jako svědectví o Vladimírově moci a násilném vystoupení vůči pohanským bohům. Na počátku 12. století je již jeho čin, kterým přivedl svůj lid ke spáse, citován jako důvod pro Vladimírovo svatořečení. *Pověst dávných let* jej popisuje jako „nového Konstantina mocného Říma, který pokřtil sebe i své poddané.“⁶⁷ Rozsah, v jakém se dochované texty zaobírají rolí Vladimírovou a do jisté míry i Jaroslavovou (jenž hrál úlohu „Šalamouna“ oproti „Davidově“ úloze svého otce), může být jedním z vysvětlení malého počtu *Životů* a dalších textů zabývajících se působením pozdějších misionářských světců. Přiznání rozsahu misijní práce, kterou bylo na sklonku 11. století (tedy poté, co vzniklo Ilarionovo *Slovo o zákoně a milosti*) ještě třeba vykonat, by ubralo na velikosti Vladimírova úspěchu. Ta nemohá vyprávění, která o pozdější misijní činnosti známe, se zaměřují na neúspěchy, kupříkladu na mučednickou smrt Kukši, mnicha Kyjevsko-pečerské lávry, z rukou dosud pohanského kmene Vjatičů, či na smrt rostovského biskupa Leontije, též způsobenou pohany, na konci 11. století.⁶⁸

Některé oblasti, kde byla knížecí moc omezená, se staly centry pohanských praktik. Několik svatyní poblíž řeky Zbruč (přítok Dněstru)

bylo patrně založeno právě v době, kdy Vladimír přijal křesťanství, a oběti se zde konaly až do 13. století.⁶⁹ Rovněž severovýchodní lesnaté oblasti byly Vladimírovým a Jaroslavovým evangelizačním úsilím zasaženy jen velmi mírně. Vyprávění z *Pověsti dávných let* o knížecím výběrčím daní Janovi ukazuje, že hmotné strádání, například za hladomoru, mohlo obyvatelstvo přivádět do náruče čarodějů (*volchvy*). Uvádí se, že kolem roku 1071 se tři stovky lidí staly následovníky dvou takových čarodějů, kteří při svých cestách Povolžím získávali potravu z těl „nejlepších žen“. Tito čarodějové patrně šířili dualistické víry, nejednalo se o prosté oživení předkřesťanských konceptů a rituů.⁷⁰ *Pověst dávných let* zmiňuje aktivity *volchvů* také v době hladomoru v horním Povolží kolem let 1024–1025.⁷¹

Nemáme žádné doklady o tom, že by se v některé z pohanských reakcí angažovala knížata. Naopak, v Novgorodu kolem roku 1071 kníže Gleb rozhodným způsobem zastavil činnost čaroděje, který na svou stranu získal většinu obyvatel a nabádal je, aby zabili biskupa. Gleb, podporován pouze svou družinou, biskupovi jen stěží zachránil život. Vysmál se tvrzení *volchva*, že dokáže předpovídat budoucnost, a zabil jej sekerou.⁷² Skutečnost, že knížata nebyla po přijetí křesťanství Vladimírem *vůbec* zapojena do projevů pohanství, je až zarážející. Zdá se, že ztotožnění se s knížecí mocí a rurikovskou dynastií s podporou křesťanské víry a náboženství bylo takřka naprosté.

Knížecí rod hrál velmi významnou úlohu v procesu integrace „ruské země“, na druhé straně pak díky podpoře pravého náboženství sám získával na vážnosti. Rus v zásadě existovala jako veliký rodinný podnik, se všemi z toho plynoucími vazbami a třenicemi.⁷³ Jedním ze způsobů, jak vyjádřit zbožnost a takřka svatý charakter knížat, bylo zakládání rodinných chrámů, v nichž byli pohřbíváni jak sami zakladatelé, tak jejich potomci.⁷⁴ V roce 1115 byl například pohřben Oleg v chrámu Spasitele v Černigově „v hrobce svého otce“ Svjatoslava.⁷⁵ Podobně se pohřebišti vladařů a následně jejich potomků stávaly i kláštery, které knížata a kněžny zakládali. V klášteře sv. Teodora v Kyjevě byl kupříkladu v roce 1132 pohřben Mstislav Vladimirovič a po něm jeho děti a vnoučata. I zde se odráží přetrvávající silný pocit rodinné sounáležitosti potomků společného předka. Seskupení rodinných hrobů byla důležitými prvky politické kultury Rusi na knížecí úrovni i na nižších příčkách společenského žebříčku.⁷⁶ Dvě z pohanských knížat byla dokonce na znamení příbuzenské pospolitosti a jejich zvláštního postavení posmrtně pokřtěna a znovu pohřbena v Desáťkovém chrámě v Kyjevě.⁷⁷

Rostoucí počet prestižních dynastických sňatků dokazuje, že ruská knížecí rodina vyhledávala též příbuzenské vazby s ostatními křesťanskými vládnoucími rody, v mnoha případech ze západní Evropy či Skandinávie. Konec takových svazků nepřineslo ani napětí mezi západní a východní církevní hierarchií v 11. a 12. století. Mezi vysoce postavenými křesťany přetrval určitý smysl sounáležitosti, bez ohledu na rozdíly ve vyznání. V polovině 11. století se tak Jaroslavovy dcery provdaly za francouzského krále Jindřicha I., norského Haralda Hardrádeho a uherského Ondřeje. Jeden z jeho synů, Vsevolod, se oženil s byzantskou princeznou, ostatní si pak našli manželky v západních zemích.⁷⁸

Ačkoli nemáme žádné spolehlivé doklady o přímých stycích mezi římskými papeži a Rusí na přelomu 10. a 11. století,⁷⁹ je velmi pravděpodobné, že jednotliví latinští kněží pravidelně Rus navštěvovali, obzvláště pak města na západě, jako je například Přemyšl (dnešní Przemysl v Polsku), kde měla místní společenství na křesťanský Západ kontakty již před Vladimírovým formálním přijetím víry.⁸⁰ Je zřejmé, že nejpozději na počátku 11. století již byla Rus považována za součást křesťanstva. Obraz rivality mezi byzantskou a latinskou církví kolem roku 988, jak jej vykresluje *Pověst dávných let*, není příliš jasný. Mohlo se také jednat o pozdější reinterpetaci.⁸¹ Případné soupeření navíc nemuselo vylučovat spolužití ve chvíli, kdy již misionáři pobývali na Rusi. Když Bruno z Querfurtu líčí ve svém listu císaři Jindřichu II. z roku 1008 svou misii na Rus včetně setkání s Vladimírem, činí tak bez nepřátelských pocitů a bez jediného náznaku toho, že by lid Rusi v té době nebyl plně křesťanský.⁸²

S tím, jak se vztahy mezi byzantskými hodnostáři a Římem zhoršovaly, začaly být z řečtiny do slovanského jazyka překládány traktáty odsuzující praktiky „Latinů“. Nejpozději ve 12. století již vlastní odsudky latinských chyb vydávali i kněží původem z Rusi. Západní kněží však přesto zůstávali častými návštěvníky důležitých obchodních středisek a volně se stýkali s jejich obyvateli. Jednou ze záležitostí, které rozhodoval novgorodský mnich Kirik v polovině 12. století, tak například bylo, jaké pokání je vhodné pro ženu, jež porodila dítě „varjažskému knězi“.⁸³

O kultu, jak jej církev předkládala laickým věřícím, mimo jiné svědčí i spektrum světců, kteří byli na Rusi uctíváni. Zasvěcení ruských chrámů a kaplí je v úzké shodě se vzorem, který můžeme pozorovat v soudobé Byzanci. Stejně jako v Konstantinopoli byly katedrální chrámy v Kyjevě, Novgorodě a Polocku zasvěceny sv. Sofii, „Boží Moudrosti“,

a Desátkový chrám Bohorodičce, stejně jako hlavní chrám konstantinopolského paláce (nesoucí přídomek Faros podle blízkého majáku). Zasvěcování chrámů Bohorodičce zůstalo v kurzu po celé 11. a 12. století, což ilustrují chrám Zesnutí Bohorodičky v Kyjevsko-pečerské lávře (postavený v 70. letech 11. století), stejně jako kostely v severovýchodní části země zasvěcené Zesnutí Bohorodičky a *Pokrovu* (ochrannému závoji Panny Marie) knížetem Andrejem Bogoljubským v 50. a 60. letech 12. století. Zasvěcení těchto předních kostelů je stejně tak znakem významného postavení, jemuž se kult Bohorodičky na Rusi těšil, jako Andrejových vysokých ambicí. Vladimír podporoval kult sv. Basileia, po němž přijal své křesťanské jméno. Zsvětíl mu kostel na místě, kde jen o několik let dříve „kníže i jeho lid konali své oběti“.⁸⁴ Dalšími světcí hojně uctívanými na Rusi v počátečním období byli Jiří, Dimitrij, Ondřej a Teodor. Částečně tomu tak bylo kvůli podpoře byzantských kněží, například metropolity Jefraima z Perejaslavi. Tento rodák z Byzance založil kostely sv. Ondřeje a Teodora, zatímco podpora světců-vojáků byla obzvláště vítána v nebezpečných stepních pohraničních oblastech.⁸⁵ Ruské texty velebí i domácí světce, jako jsou například Boris a Gleb či Feodosij a další mniši z Kyjevsko-pečerské lávry. Základem kultu svatých byly (v případě kostelních oltářů doslova) ostatky svatých – není důvod pochybovat o tom, že na Rusi dodržovali byzantský zvyk ukládání ostatků svatých pod kostelní oltář či do něj.

U oltáře Chrámu Spasitele v Černigově tak byly ve 30. letech 11. století uloženy ostatky sv. Panteleimona, Akácia a Makabejských, ve schráně s nápisy uvádějícími jejich jména.⁸⁶ Ostatky sv. Klementa Římského uložené v Desátkovém chrámu v Kyjevě se těšily tak význačnému postavení, že se informátorovi kronikáře Dětmara z Merseburku, jenž psal na počátku 11. století, zdálo, že kostel je zasvěcen sv. Klementu, a nikoli Bohorodičce.⁸⁷ Ačkoli písemné prameny o importu relikvií z oblastí byzantského křesťanství výslovně nehovoří, můžeme plným právem předpokládat, že na Rusi byly uctívány svaté ostatky dovezené z Konstantinopole a ze svaté země. V centrech země bylo nalezeno množství křížových relikviářů, *enkolpionů*, byzantského typu, které podle všeho kdysi obsahovaly úlomky Svatého kříže. V Novgorodě stál ke konci 12. století kostel zasvěcený svatému mandylionu z Edessy (záračnému otisku Kristových rysů na plátně), ve kterém byla pravděpodobně uložena ikona představující rysy zobrazené na plátně.⁸⁸

Máme jen málo podrobnějších dokladů o tom, jak si církev představovala podmínky života křesťanské společnosti na Rusi, protože podle všeho nebyla vydána žádná formální církevní pravidla chování či zákony.

Sama za sebe ovšem hovoří četnost, s níž *Pověst dávných let*, stejně jako několik dalších textů připisovaných významným ruským kněžím konce 11. a 12. století, odsuzují čaroděje (*volchvy*) a odmítají nekřesťanské praktiky spojené s alternativními mocnostmi.⁸⁹ Metropolita Jan II., který byl byzantského původu, ve svých odpovědích na dotazy kněží navrhl nepřijatelné způsoby kněží v jídle a oblékání, i on však povolil, že i kněží mohou nosit kožešiny „kvůli strašlivé zimě a mrazu“. Jedním z diskutovaných problémů byla též lehkovážná netečnost laiků ohledně křesťanských svatebních obřadů: „Říkáš, že jen bojaři a knížata se žení s patřičným obřadem a požehnáním, avšak prostí lidé nikoli. [...] Ti si berou ženy, jako by je unášeli, s mnohým skákáním, tančením a výskáním.“⁹⁰

Současná podoba sbírky tzv. „církevních statut“, z nichž nejstarší údajně vydali Vladimír a Jaroslav, pochází ze 12. století či z doby ještě pozdější. Datace skutečného vzniku předpokládaných originálů je nejistá. Tato statuta určují pravidla týkající se příjmů církve a vyjmenovávají typy prohřešků, které spadají pod její jurisdikci. Je zřejmé, že pravomoci církve týkající se například rozvodu, sexuálních vztahů, cizoložství, incestu, kacířství či dědických sporů v průběhu 12. století značně vzrostly. Jako svůj souhrnný referenční rámec používala církev byzantské kanonické právo, které bylo samo směsicí textů a ad hoc ujednání, v jehož centru se nacházela rozsáhlá sbírka zvaná *Nomokánon ve čtrnácti titulech*.⁹¹

Vzhledem ke skrovnosti a zaujatosti pramenů a téměř nezměrné rozloze Rusi nedokážeme dát konečnou odpověď na otázku, jak hluboko proniklo křesťanské učení a pobožnosti do ruské společnosti na úrovni nižší, než je knížecí rodina, její družiníci a zástupci. Lze očekávat, že dodržování křesťanských povinností a víry bylo nejvíce zakořeněno v oblastech pod přímou správou knížat a jejich zástupců, kteří se též těšili intenzivní pastýřské péči biskupů a kněží. V zásadě se jednalo o okruh přibližně 250 km kolem Kyjeva, o města podél významných severojižních říčních cest a o poměrně hustě osídlené obchodní stezky západním směrem, do Přemyšle a Krakova. Tento předpoklad potvrzuje metropolita Ilarion ve svém kázání, v němž mlčky vymezuje geografický rozsah pravidelných bohoslužeb v kostelích: úplnější z jeho popisů se obvykle týkají „měst“, obzvláště pak Kyjeva, kde Jaroslav „svěřil tvůj [Vladimírův] lid i město svaté, přeslavné Bohorodičce“.⁹² Na druhé straně však Ilarion líčí, kterak Vladimír zjišťuje, „jak jsou jejich [byzantská] města i vesnice zbožná“. Toto rozvedení, totiž že život v Byzanci byl zbožný nejen ve městech, ale i na venkově, jeho popisy Rusi po přijetí křesťanství neobsahují.⁹³ Ilarion tak skrytě připouští, že Rus měla ještě co dohánět, aby se vyrovnala „zbožné zemi Řeků“.

Různorodý charakter městského obyvatelstva zachytil v roce 1018 Dětmár z Merseburku, podle něhož se skládalo z „uprchlých otroků ženuoucích se sem a tam“ a ze Skandinávců. Dále uvádí, že Kyjev měl více než čtyři stovky kostelů. To podporuje důraz, jenž ve svém vyprávění o přijetí křesťanství klade na stavbu kostelů Jahja z Antiochu.⁹⁴ V rozporu s tím není ani nevelký počet kamenných kostelů z 11. století, o nichž víme, protože tehdy se v naprosté většině případů jednalo o stavby dřevěné. Vladimír sám zřejmě nechal jako výraz díky za svůj těsný únik před pečeněžskými nájezdníky ve Vasiljevu vystavět dřevěný kostel.⁹⁵ *Život Feodosije Pečerského* líčí obyvatele měst Vasiljevo (jižně od Kyjeva) a Kursk, jak vybraně oblečení v jemných látkách navštěvují o svátečních dnech hostiny a pravidelně chodí do kostela.⁹⁶ Třebaže se jedná o pramen značně idealizovaný, tuto představu potvrzují archeologické doklady z Belgorodu a Vojnu, kde někteří bohatší obyvatelé nosili malé pektorální kříže vyrobené z bronzu, mramoru, perleti a někdy i stříbra.⁹⁷ Těžší je však posoudit, jak hluboko po společenském žebříčku tento na pohled křesťanský způsob života sahal. Na dodržování křesťanských norem ukazuje neexistence očividně ne-křesťanských pohřebišť poblíž Kyjeva. Mrtví byli pohřbíváni v zatlučených dřevěných rakvích spolu se symboly křesťanství (například pektorální či náhrdelní kříže a ražené kovové ikony), ale i jiných náboženství (amulety, miniaturní sekry). Tyto kultovní objekty se poměrně často nacházejí společně v jednom hrobě, což naznačuje, že dohled knížat a kněží nad soukromou vírou a rituály byl spíše volný a že běžní lidé neviděli mezi symbolem kříže a kupříkladu slunce žádný rozpor. Do 30.–40. let 11. století se na Rusi zřejmě vyvinuly svérázné formy zbožnosti, včetně „potulných lidí“, vyznavačů, kteří byli neustále v pohybu a hledali svatá místa. Taková hnutí jsou známkou znalosti přinejmenším základních obrysů příběhů z evangelíí mezi laiky. K tomu můžeme přičíst fakt, že počet kněží místního původu v oblasti středního Podněpří a ve městech podél říčních cest byl asi poměrně značný již zhruba generací po přijetí víry Vladimírem. Feodosijův *Život* líčí, jak byl světec coby chlapec pokřtěn knězem ve Vasiljevu a jak poté, ve 30. a 40. letech 11. století, pomáhal knězi místního kostela v Kursku. Tito kněží se s největší pravděpodobností narodili na Rusi.⁹⁸

Zdá se, že existovala určitá souvislost mezi vzdáleností od hlavních říčních cest a striktností, s níž se pohřební obřady na Rusi řídily normami byzantského křesťanství. Ve větších městech byla pohanská pohřebišť opouštěna. Pozoruhodným příkladem je Kyjev, kde byl na části takového pohřebišť vystavěn Desátkový chrám. V Novgorodě byla v době

přijetí křesťanství zničena Perunova svatyně. Na hlavním pohřebišti v Gnězdově od konce 10. století končí zpopelňování ve člunech a další kremační rituály. Podobně byla pohanská pohřebiště opuštěna ve Pskově a ve městě Uglič v horním Povolží.⁹⁹ K odklonu od kremace docházelo nejen ve městech a podél hlavních říčních tepen, ale i v odlehlých oblastech.¹⁰⁰ Praxe vztyčování mohyl nad pohřby do země však přetrvávala déle: dokonce i v Gnězdově až do poloviny 11. století a v sídlišťích, která se nacházela dále od knížecího a církevního dozoru, pak až do 13. věku. Církev takovéto praktiky odmítala, protože si uvědomovala, že pohřební rituály byly znakem náboženské příslušnosti daného člověka. *Pověst dávných let* tvrdí, že kněžna Olga výslovně zakázala na svou počest uspořádat pohřební hostinu a že byla pohřbena podle křesťanských zvyklostí v hrobě, bez jakékoli zmínky o mohyle.¹⁰¹ Mohyly ale byly naproti tomu vztyčeny nad hroby pohanských knížat, jakými byli Oleg či Olžin manžel Igor.¹⁰² *Pověst dávných let* o předkřesťanské době vypráví, že „kdykoli došlo k úmrtí, držela se nad tělem mrtvého hostina. Poté byla postavena velká hranice, na níž byl zesnulý položen a spálen. Kosti byly shromážděny, uloženy do malé urny a umístěny na sloup podél cesty. Vjatiči tak činí až do dnešních dnů.“¹⁰³ Archeologické výzkumy vsutku naznačují, že Vjatiči praktikovali pohanské rituály, například kremaci, až do počátku 12. století.¹⁰⁴

Je však možné, že venkovská sídliště na severu byla s křesťanstvím obeznámena důvěrněji, než se dříve předpokládalo. Při nedávném archeologickém výzkumu vesnic poblíž Kubenského jezera na dalekém severovýchodě byly objeveny kříže a další křesťanské symboly ve výrazně větším rozsahu, než jaký měly podobné nálezy na pohřebištích.¹⁰⁵ Kněží na Rusi v období před mongolským vpádem byli zřejmě s umisťováním křížů do hrobů smířeni. Znepokojovalo je však, že cennosti, jako například kovové ikony, se mohly stát předmětem zájmu zlodějů, kteří je vykopávali a rušili tím klid zemřelých.¹⁰⁶ Na konci 12. století již patrně většina vesničanů nosila v každodenním životě přívěsek ve tvaru kříže. To ukazuje na velmi rozšířené uctívání křesťanského kříže jako osobního talismanu a rovněž na přizpůsobení křesťanských ritů osobním potřebám. Nadále však přetrvávaly některé předkřesťanské pohřební zvyklosti. V procesu přenosu základů křesťanských zvyklostí na venkov patrně hráli důležitou úlohu kupci s kožešinami a další „podnikatelé“ pocházející ze sítě měst, kteří tam dodávali křížky, laciné ikony a další křesťanské symboly. Nevíme o žádných kněžích sídlících v odlehlých seskupeních venkovských osad. Je dost dobře možné, že jedinou formu pastorační péče, které se vesnickému obyvatelstvu v 11.

a 12. století dostávalo, představovali kněží, kteří cestovali s výběřcími tributu. Ti zřejmě čas od času prováděli hromadné křty nemluvňat, slavili liturgie a vzpomínky na zemřelé.

4. PANOVNICKÁ MOC

Knížata předkřesťanského období - jako příklad uvedme Vladimíra - si mohla vybojovat cestu k jedynovládě, zbavila-li se ostatních členů svého rodu a dalších soupeřů. Termín s významem „jediný vládce“ je občas použit v kontextu 11. století. Týká se Vladimírova syna Jaroslava, který se prakticky stal samovládcem (*samovlastěc*) Rusi po smrti svého bratra, Mstislava, v roce 1036.¹⁰⁷ Období, kdy měla Rus jediného vladaře, však byla poměrně krátká - jednalo se o dobu asi mezi léty 978-1015 za vlády Vladimíra a mezi léty 1036-1054 za Jaroslavova panování. Tento pojem navíc nenesl nijak zvlášť vznešený či posvátný význam ani ideologický náboj. Pokud byl vůbec s nějakými konotacemi spojen, byly spíše záporné. Vzhledem k neexistenci účinných právních či ceremonálních způsobů určujících nástupnictví docházelo mezi Vladimírovými potomky k častým bojům o moc. Svjatopolkovi, jednomu z účastníků bojů mezi Vladimírovými syny krátce po jeho smrti, byla dávána za vinu smrt jeho dvou nevlastních bratrů, Borise a Gleba. Hagiografie líčící „mučednictví“ obou „knížecích světců“ Svjatopolka představuje jako hlavní zápornou postavu a přisuzuje mu přízvisko „Svjatopolk Prokletý“. Politickým poselstvím kultu Borise a Gleba, který se rozvíjel od konce 11. století, bylo, že knížata by se měla k nejstaršímu ze svých řad chovat se synovskou úctou a respektem a prokazovat mu určitou míru pokory. S ostatními knížaty by pak měla jednat s úctou a láskou bratrskou. V podstatě se jednalo o posvěcení určité formy kolektivního vedení knížecího rodu. Monarchie tedy na Rusi nebyla chápána jako dar boží doložený starozákonními knihami královskými.

Neutrálnejším označením předního postavení vladaře byl titul velkoknížete (*velikij knjaz*), který se pravidelně používal pro vůdčí postavy, jako byl Andrej Bogoljubskij či jeho bratr a nástupce coby vládce severovýchodní části země, Vsevolod zvaný „Velké hnízdo“. Za velkoknížete se patrně označovaly i tyto osobnosti samy.¹⁰⁸ Zdá se, že se nejednalo o formální titul, který by značil vyšší pravomoci. Pro mužské příslušníky knížecí rodiny se pak obecně používal termín *knjaz*. Příbuzenské city ani vzor v podobě Borise a Gleba však nedokázaly stanovit, jak má sdílení moci vypadat v praxi. Většina knížat si nárokovala

vlastní „trůn“, jako by Rus byla majetkem, který měl být rozdělen mezi všechny příslušníky rodu. Na tzv. lubečském sjezdu (1097) – výstižnější by bylo označení rodová schůzka – se starší knížata pokusila vyřešit handrkování o moc dohodou, podle níž měli synové výše zmíněných tří knížat odkázat knížecí sídelní města a další „dědictví“, které sami zdědili po Jaroslavovi, svým dětem. Následkem této dohody se stal Černigov sídlem potomků Svjatoslava Jaroslaviče. Výjimečné postavení a vysokou atraktivitu si však zachoval Kyjev. Ten převzal po smrti svého staršího bratra Svjatopolka v roce 1113 energický Vladimír Monomach, nespokojený s držbou Perejaslavi na stepní hranici. Svjatopolkovým potomkům se pak podařilo usadit v menších knížecích sídelních městech na západě. Kyjev zdědil Monomachův nejstarší syn Mstislav a po něm jeho nejstarší přeživší syn, Jaropolk. Po Jaropolkově smrti v roce 1139 se však Kyjev stal cílem bojů mezi těmi, jejichž otec či děd někdy na tamním trůně seděl, knížaty z blízkého Černigova a přeživšími Monomachovými syny, kteří měli se svými synovci spory.¹⁰⁹ Podrobný popis potyček o Kyjev, jak jej nacházíme v letopisech Rusi, může snadno vést k přehlédnutí pozitivnějších aspektů rostoucího počtu knížat. Sídly nejenergičtějších Monomachových potomků se staly Halič na jihozápadě, Smolensk a Rostov na severovýchodě. Tato knížata nejen zvýšila tribut a další fiskální dávky vybírané v okolí svých sídel a vytvořila trh pro luxusní zboží, ale také podporovala kněží. Důležitá knížecí sídelní města potřebovala status biskupství. Není náhodou, že zakládací listina určující příjmy přidělené novému biskupství ve Smolensku pochází z roku 1136, kdy si práva k tomuto městu zajistil Rostislav. Biskupové stavěli kostely, učili kněží a pod jejich patronátem a s knížecí podporou byly vedeny letopisy. Nejpozději koncem 12. století tak již záznamy o činech knížat a stavbě kostelů udržoval nejen Kyjev a Novgorod, ale i Halič a severovýchod země. Všechna tato biskupství, včetně novgorodského, spadala pod pravomoc metropolitity Rusi (v byzantské řečtině „*Rhōsia*“) se sídlem v Kyjevě. Ke konci 60. let 12. století se Andrej Bogoljubskij ve snaze o vyzdvižení své domény na severovýchodě na roveň se zbytkem Rusi pokusil dosáhnout povýšení biskupství ve Vladimíru nad Kljazmou na samostatnou metropolitní diecézi, avšak schválení z Konstantinopole se nedočkal. Patriarcha vyhlásil, že „celá *Rhōsia*“ má být spravována jediným metropolitou. Rus tak zůstala v rámci pravoslavné církevní hierarchie jednotným celkem, přičemž počet jejích biskupství rostl úměrně tomu, jak přibývala hlavní mocenská centra v zemi. Andrejova usilovná snaha o přeměnění svého sídelního města na centrum zbožnosti těšící se božské ochraně ale nepřišla vničeč: značně posílila

standardní křesťanskou víru v oblasti, která bývala zaostalým zákoutím Rusi.

Vzhledem k neexistenci institucionalizované vlády jednotlivce nepřekvapí, že na Rusi v předmongolském období nenacházíme žádné jednoznačné symboly či insignie monarchie. Je tomu tak navzdory tomu, že vedoucí osobnosti země byly prostřednictvím svých kněží v úzkém kontaktu s Byzancí, jež hlásala koncept nejvyššího vládce jako zástupce Boha na zemi a vypracovala si za účelem glorifikace „autokracie“ komplikovaný ceremoniální a ikonografický systém. Knížata Rusi se oblékala do liturgických rouch byzantského stylu, včetně hedvábných; spíše než o konkrétní symboly moci se však jednalo o výraz jejich vysokého postavení. Nenacházíme zde proto insignie ve smyslu instrumentů suverenity s „božským nábojem“, propůjčených panovníkovi při církevním inauguračním rituálu, který navždy a nezvratně změnil jeho status. Stejně tak nemáme žádné informace o tom, že by vladaři běžně používali jablko, žezlo a korunu, ani vyobrazení těchto předmětů. Z předmongolského období se nedochovaly ani žádné doklady korunovačních obřadů, pomazání panovníka knězem či korunovačního řádu (*ordo*) ve stylu západních vládců. Třebaže vzhled nejstarších Vladimírových mincí přejímá imperiální symboliku mincí byzantských, tyto symboly do dalších období nepřetrvaly. Samotná ražba mincí, ač zjevně zamýšlená coby znak legitimní nejvyšší vlády, na Rusi jako viditelná deklarace moci nezakořenila.

Znakem knížecí moci, nikoli však specificky monarchie, byl symbol trojzubce. Tento symbol se nachází na některých typech Vladimírových mincí; nakonec však přetrval déle než mincovnictví jako takové. Jednotlivá knížata měla v 11. a 12. století na svých pečetích vlastní varianty trojzubce či vidlice. Zdá se, že tato symbolika byla znakem příslušnosti ke knížecí dynastii, tedy k rodu Rurikovců. Zachování tohoto v zásadě chazarského či turkického symbolu je v souladu s tím, jak byl nadále, až do poloviny 11. století, používán titul *kagan*. Ilarion například ve svém veskrze křesťanském *Slově o zákoně a milosti* oslovuje jako *kagana* jak zemřelého vládce Vladimíra, tak žijícího Jaroslava.¹¹⁰ Tento titul byl ještě v 11. století stále používán i neoficiálně. Nachází se například na grafiti v kyjevském chrámu Boží Moudrosti, které se zmiňuje o „našem *kaganovi*“.¹¹¹ Dalším z významných symbolů moci byl samotný trůn, který v 11. století nebyl umístěn v kostele. *Pověst dávných let* tak uvádí, že „Jaroslav seděl v Kyjevě na trůně svého otce a děda“.¹¹² Zdá se, že zde existuje analogie se skandinávskými zvyklostmi, podle nichž dědic krále či *jarla* přebíral plnou moc nastolením.¹¹³ Knížata, od kyjevského velkého

až po údělná, jsou vyobrazována s pokrývkou hlavy ve formě konkrétního druhu čapky s kožešinovými okraji. Nečetné ilustrace v rukopisech pak zobrazují ruská knížata oblečená v propracovaných liturgických oděvech podobných těm, jaké se nosily na byzantském dvoře. Ty ale není možné označit za „insignie“.

Kromě Gertrudina kodexu (Trevírský žaltář) ze sklonku 11. století obsahujícího obraz Jaropolka Izjaslaviče, jeho manželky a matky¹¹⁴ se dochovalo pouze několik vyobrazení vládnoucího rodu. Nejpozoruhodnějším skupinovým portrétem je nástěnný obraz Jaroslava, jeho manželky Ingigerd a jejich synů a dcer v katedrálním chrámu Boží Moudrosti, namalovaný ke konci 40. let 11. století. Dochovaly se pouze malby dvou ze synů a čtyř z dcer knížecího páru na severní, resp. jižní stěně katedrály. Určitou představu o tom, jak vypadala stěna západní, nám pak poskytuje kresba holandského umělce ze 17. století. Nástěnné malby zahrnovaly i portréty Jaroslava a Ingigerd, s největší pravděpodobností společně s Kristem.¹¹⁵ Za pozornost stojí také iluminace knížete Svjatoslava Jaroslaviče a jeho rodiny, jak věnují Svjatoslavův *Sborník roku 1073* Kristu.¹¹⁶ Další vyobrazení knížete sedícího na trůně, obklopeného svými malými dětmi, je součástí velkolepého kamenného reliéfu ve vnější stěně nad oknem chrámu, který dal ve Vladimíru nad Kljazmou postavit Vsevolod řečený „Velké Hnízdo“ a zasvětil jej sv. Dimitriji (Demetrius). Interpretace postav kolem knížete je předmětem sporu mezi badateli; nejpravděpodobnější je verze, podle níž se Vsevolod snažil evokovat některý z motivů Starého zákona, aby se tak stylizoval do role zakladatele nové větve vládnoucího rodu.¹¹⁷

Skupinové portréty vladaře, jeho manželky a potomků nejsou specifické pouze pro Rus – nalézáme je například v srbském umění 14. století. I byzantští císaři jsou občas vyobrazeni se svými dětmi, a nikoli pouze s tím, koho ustanovili za svého nástupce. Přesto jsou ale skupinové portréty ruských knížat dalším dokladem silnějšího postavení vládnoucí rodiny ve srovnání s monarchií. Individuální portréty nehrají v umění staré Rusi zásadní úlohu, podobně jako vyobrazení knížete korunovaného Kristem, Bohorodičkou či jinými nebeskými mocnostmi. Naproti tomu se na portrétech ruských vladařů předmongolského období občas nad hlavou knížete vyskytuje svatozář. Zdá se však, že tato pocta byla za normálních okolností pro knížata a kněžny vyhrazena pouze posmrtně.

V jistém smyslu výmluvnějším výrazem knížecích aspirací na čelní postavení a vyjádřením jejich blízkosti vyšším mocnostem byla stavba kamenných budov, jednak sakrálních, jednak palácových. Se zaváděním nového náboženství byl spojen přístup k vyspělejšími technologiím.

Široké využití zděných staveb z cihel a opracovaného kamene bylo na Rusi novinkou stejně jako sklářství a smaltová výzdoba technikou cloisonné. Sklářství bylo na Rus uvedeno pravděpodobně v době stavby Vladimírova Desátkového chrámu v 90. letech 10. století. Ruští řemeslníci se tomuto umění nejen naučili, ale dále jej rozvinuli natolik, že postupně přestalo být výsadou knížat a privilegovaných vrstev. Tou ale i nadále zůstaly mozaiky a smalt typu cloisonné, mimo jiné pro svou setrvalě vysokou cenu.¹¹⁸

Snad nejzřetelněji vyjadřuje symboliku skutečnost, že Vladimír věnoval značné prostředky na stavbu velkého reprezentativního chrámu, který se stal součástí jeho nového palácového komplexu v Kyjevě. Kostel i knížecí sídlo, které jej obklopovalo, postavili byzantští stavitelé a jejich výzdoba byla dílem byzantských umělců a řemeslníků.¹¹⁹ Za povšimnutí stojí i to, že Jaroslav si v polovině 11. století přál, aby se jeho knížecí město podobalo Konstantinopoli, a podílel se tak na jeho duchovních vlastnostech, jako by se jednalo o ikonu. Jaroslavovu osobní angažovanost v procesu vytváření křesťanského města vyjadřuje fakt, že dva z hlavních kostelů, jež nechal postavit, byly zasvěceny svatým patronům jeho a jeho manželky, sv. Jiří a sv. Ireně (což bylo křesťanské řemeslníky, a to při stavbě a výzdobě ústředního prvku svého nového města, chrám Boží Moudrosti, jehož vnější vzhled s množstvím kupolí měl být nápodobou velkého chrámu Boží Moudrosti, který postavil o pět set let dříve císař Justinián. Podobně měly zlaté brány jeho nového města evokovat představu zlatých bran Konstantinopole. Dá se předpokládat, že Jaroslav si byl vědom toho, že konstantinopolské brány byly samy upomínkou na zlaté brány Jeruzaléma.¹²⁰

Dalším příkladem souboru budov vystavěného knížetem ve snaze vytvořit nové posvátné mocenské centrum, zjevně se odkazující na centrum již existující, je stavební program Andreje Bogoljubského ve Vladimíru nad Kljazmou, městě, z něhož chtěl učinit novou církevní metropoli, a v jeho okolí. Jeho chrám Pokrovu Bohorodičky na řece Něrl, vystavěný poblíž Andrejova paláce v Bogoljubovu v polovině 60. let 12. století a stojící dosud, měl demonstrovat, že se moc knížete těší božské ochrany. I Andrej své město Vladimír opatřil velkolepými zlatými branami. Dispozice nového posvátného sídla pak jasně odráží snahu o vytvoření zrcadlového obrazu Kyjeva. Letopisec píšíci nedlouho po Andrejově smrti zaznamenal, že jeho palác v Bogoljubově byl „od Vladimíru tak daleko, jako je Vyšgorod od Kyjeva“.¹²¹ Jinými slovy řečeno, Andrej Bogoljubskij chtěl, aby jeho palácový komplex v Bogoljubovu hrál ve

vztahu k Vladimíru nad Kljazmou, který se měl stát Andrejovou verzí Kyjeva, roli Vyšgorodu, proslulého coby místo odpočinku Borise a Gleba. Podobně využíval monumentálních staveb ve své snaze vydobýt si mezi knížaty přední postavení i Andrejův bratr Vsevolod zvaný „Velké hnízdo“.

Jak jsme již viděli, prosby o uznání knížete Vladimíra za svatého nepadaly patrně až do konce 11. století na nikterak úrodnou půdu. Oproti tomu se na sklonku 11. století začal úspěšně rozvíjet kult knížat Borise a Gleba, které nechal roku 1015 zabít Svjatopolk. Datace a postup při kanonizaci obou bratrů jsou předmětem sporů, které jsou důsledkem jednak neúplnosti pramenného materiálu, který máme k dispozici, jednak rozmanitosti způsobů, jakými byli v Byzanci uznáváni světci a ustanovovány jejich kulty. Lze předpokládat, že se tato různorodost tím spíše týkala kandidátů svatořečení ze zemí, které křesťanství přijaly nově, tedy například z Rusi.

Silné argumenty pro ranou dataci rozvoje kultu Borise a Gleba předložil L. Müller.¹²² Počátek uctívání obou knížecích světců klade do první poloviny 11. století, kult by tedy začínal pod ochranou knížete Jaroslava. O nic slabší však není ani argumentace A. Poppeho, jenž klade počátek formálního zavádění tohoto kultu do generace následující po Jaroslavově smrti, kdy byly vztahy mezi knížaty napjaté a na obzoru se rýsovala hrozba občanské války. Podle Poppových propočtů pocházejí i nejstarší dochované texty o Borisovi a Glebovi až z období kolem roku 1072. Nejznámějším z nich je poměrně spolehlivě datovatelná hagiografická práce věnující se oběma bratrům, kterou sepsal Nestor kolem roku 1080: *Poučení o životě a zavraždění svatých strastotrpitelů Borise a Gleba a jejich zázracích*. Mezi další rané texty o Borisovi a Glebovi (z nichž některé jsou starší než Nestorovo *Poučení*) patří *Slovo o utrpení a chvála svatých mučedníků Borise a Gleba* sepsané neznámým autorem kolem roku 1072, který doplňuje *Příběh o zázracích svatých strastotrpitelů Kristových Romana a Davida* (Borise a Gleba), vytvořený v letech 1072–1073 s dalším pokračováním kolem roku 1111. Nejstarší *Oficium za svaté mučedníky Romana a Davida* vzniklo snad kolem roku 1084, možná však ještě o mnoho dříve. Konečně máme k dispozici také záznamy týkající se let 1015, 1072 a 1115 v *Pověsti dávných let*.¹²³

Nepochybně podle všeho je, že plnohodnotné uctívání obou bratrů, včetně pravidelně slaveného svátečního dne, počalo až v roce 1072. Od té doby se „to, co začalo jako kult vládnoucí dynastie uctívající její zavražděné nevinné příslušníky, stalo obecným vlastnictvím a obě knížata byla uctívána jako strastotrpitelé na všech úrovních společnosti

křesťanské Rusi“.¹²⁴ V době translace jejich sarkofágů do nového kamenného kostela ve Vyšgorodě v roce 1115 již měli Boris a Gleb na svém kontě značné množství vykonaných zázraků. Bylo jich tolik, že se kolem nich po tři dny valil dav poutníků, „bohatých i prostých, zdravých i nemocných“, toužících po tom, aby se mohli dotknout „vznesených rakví“.¹²⁵

Jednalo se o kult světců domácího původu, který v mnoha ohledech rezonoval s pocity ruských křesťanů. Kromě toho ale sloužil k pozvednutí statusu knížecí dynastie, která nyní mohla do svých řad počítat i mučedníky. Třebaže dynamiku tohoto procesu není snadné rekonstruovat, nemáme žádných pochyb o tom, že se kostel ve Vyšgorodě, v němž byly uloženy jejich ostatky, stal významným poutním místem. Oba bratři začali být považováni nejen za oběti a mučedníky, ale i za světce-válečníky, schopné poskytovat nadpřirozenou ochranu veškerému lidu Rusi. Tímto způsobem byli zobrazováni na ikonách. Knížecí rod se těšil zřetelnému pokrevnímu právu již v době Vladimírova křtu. Vladimírova úloha kvaziapoštola a toho, kdo svůj lid obrátil na víru, poskytla jeho nástupcům prakticky nezpochybnitelné předpoklady pro hegemonii. Byl to ale až kult Borise a Gleba, se všemi změnami, jimiž jeho vývoj procházel, který do politické kultury Rusi vnesl specifickou směs knížecí mystiky, modelů osobního chování, národní bezpečnosti a nadějí jednotlivců na uzdravení fyzických neduhů.

5. DŮSLEDKY CHRISTIANIZACE

Charakter křesťanství na Rusi je nesnadné definovat. Praktiky a postoje týkající se vlády, práva i společnosti byly totiž velice proměnlivé a dostupné doklady jsou často nejednoznačné, sporné a proměnlivé kvality. Není snadné proniknout triumfální rétorikou proklamující změnu k lepšímu, šířenou knížaty a kněžími. S problémy se pak potýkáme i při snaze o stanovení skutečné míry změn a odhadu rozsahu, v jakém byly přímým důsledkem přijetí křesťanství knížaty. Se spornými místy se setkáváme dokonce i v záležitostech na první pohled tak nekomplikovaných, jako je počet a umístění biskupství.

Cílem Vladimírova křtu bylo k jeho osobnímu režimu nanejvýš viditelným způsobem přičlenit majestát jediného mocného Boha a vykompenzovat tím „deficit legitimacy“, jímž kníže trpěl. Jedním z efektivních způsobů, jak toho dosáhnout, byla ražba mincí. S pomocí nových technologií spojených s křesťanstvím byl vladař zpodobněn

v majestátu, a demonstroval tak svou spoluvládu s Kristem na médiiu, jehož dosah zahrnoval prakticky všechny, na nichž záleželo.

Vladimír zavedl na Rusi ražbu zlatých a stříbrných mincí brzy po svém křtu. Styl jeho prvních mincí byl založen na byzantských vzorech, jejich symbolika jasně demonstruje Vladimírovy aspirace na blízkost Ježíši Kristu, jenž je vyobrazen jako Vševládce (*Pantokrator*). Na rubové straně je zobrazen trůnící Vladimír, na hlavě má korunu byzantského stylu s přívěsky a v ruce třímá žezlo se zakončením ve tvaru kříže. Na pozdějších typech mincí má Vladimír kolem hlavy svatozář a jeho trůn je zřetelnější. Kristova bysta je pak nahrazena trojzubcovým symbolem Vladimírovy osobní moci. Toto viditelné a hmatatelné sdělení toho, že Vladimír vládne bohatstvím a legitimní mocí poskytnutou samotným Bohem, bylo jistě dostatečně zřejmé všem příjemcům stříbrných a mnohem vzácnější i zlatých mincí (převážně se ovšem jednalo o osoby, jež zaměšťoval sám kníže). Bylo nalezeno více než 200 exemplářů stříbrných mincí, a to na tak vzdálených místech, jako je ostrov Gotland či ústí Dněpru. Lze předpokládat, že je tam zanesli skandinávští a jiní bojovníci, které se Vladimír rozhodl odměnit nebo na ně chtěl zapůsobit.¹²⁶ Přestože mince razili i někteří z Vladislavových nástupců v 11. století, především pak novgorodský Jaroslav, neměla Rus peněžní hospodářství v běžném smyslu slova. Muslimské a od konce 10. století i západoevropské stříbrné mince, které zde byly v oběhu, byly ceněny pro svůj obsah drahého kovu a váhu, a nikoli podle své nominální hodnoty. Vladimír nemohl hospodářskou realitu výroby a směny na Rusi změnit. Jediným místem, kde kníže zřejmě razil mince převážně z ekonomických důvodů, byla Tmutarakaň na břehu Kerčského průlivu. Toto knížecí sídlo ale leželo hluboko uvnitř byzantské obchodní oblasti.¹²⁷

Vyobrazení na většině Vladimírových stříbrných mincí doprovází nápis ve slovanském jazyce, například „Vladimír na trůně a toto je jeho stříbro!“. To implikuje předpoklad, že lidé, kteří tyto mince uvidí a budou s nimi zacházet, obsah nápisu znají, nebo si jej dokonce dokážou přečíst.¹²⁸ Slovanským jazykem tehdy již mluvily privilegované vrstvy, stejně jako většina kupců, řemeslníků a dalších svobodných obyvatel měst. Jeho použití v nápisech na mincích dále povzneslo jeho status, neboť se tak stal jazykem knížecí moci. Slovanština se navíc, zřejmě bez jakéhokoli konkrétního rozhodnutí či nařízení formálně vydaného knížetem či metropolitou, stala jazykem bohoslužeb, jakmile byly na Rusi široce dostupné texty pro použití při církevních obřadech. Ty sem s největší pravděpodobností přinesli Bulhaři či jiní jižní Slované pod záštitou byzantských církevních orgánů. To slovanský jazyk

nejen obohatilo, ale i zvýšilo jeho prestiž jakožto spisovného jazyka a vyzdvihlo jej nad úroveň řeči Baltů a Finů. To, že se tak stane, předem jasné ale nebylo.

V Kyjevě se v 10. století používaly skandinávské runy stejně jako písmo arabské a hebrejské. Vladimírova volba byzantského křesťanství mohla navíc znamenat, že se primárním jazykem zbožného vědění, liturgie a knížecí elity stane řečtina. Nejstarší fáze byzantské misie na Rus nejspíše řečtinu používala a nápisy v tomto jazyce i později pomáhaly vysvětlovat obrazy v kostelech a na přenosných ikonách, nebo prostě jen ukazovaly na jejich náboženský charakter.¹²⁹ Řečtina se až do sklonku 12. století používala rovněž na biskupských pečetích. Na Rusi bylo také nalezeno množství pečetí konstantinopolských patriarchů a obecně byzantských kněží a mnichů pobývajících v zahraničí.¹³⁰ Řečtina byla jazykem, v němž si tito duchovní dopisovali mezi sebou. Jen nemnoho metropolitů narozených v Byzanci dokázalo mluvit či psát slovanským jazykem. Na počátku 12. století vyjadřuje metropolita Nikeforos lítost nad tím, že musí „mezi vámi stát němý“, protože neovládá místní jazyk.¹³¹ Přesto přese všechno byla, s výjimkou období od poloviny do konce 11. století, kdy převážně knížata spojená s Tmutakarani používala knížecí pečeti řeckého stylu,¹³² symbolickým i funkčním jazykem knížecí moci slovanština.

Pověst dávných let uvádí, že Vladimír žil v míru s panovníky, jako byl například polský Boleslav či uherský Štěpán.¹³³ Můžeme předpokládat, že se to neobešlo bez výměny písemných zpráv, pozdravů a darů. Výřeční a informovaní vyslanci proto byli pro ty, kdo se chtěli stát vůdci skandinávských a slovanských raných států v období přijímání křesťanství, nadmíru důležití. Byli nezbytní pro to, aby mohli tito vladaři držet krok se svými nově křesťanskými sousedy, a co bylo neméně důležité, aby se tak dělo viditelně. Stejně jako tomu bylo v případě prvních kroků vedoucích ke křtu a nepravidelné ražby mincí na sklonku 10. století, dá se zde s velkou pravděpodobností předpokládat určitý stupeň vzájemného porovnávání a napodobování mezi těmito vládci. Vladimír tak měl další motivaci k tomu, aby podporoval vzdělání své elity, kromě toho, že prostřednictvím jejich osvětlení získá boží přízeň a navíc bude mít politicky užitek z toho, že je pod svojí záštitou spojí společnou vírou. Můžeme proto bez větších výhrad důvěřovat tvrzení v *Pověsti dávných let*, že děti z význačných rodin byly posílány, aby se učily „čtení knih“, což bylo v zásadě synonymem pro studium Písma a posilování víry, zatímco jejich matky, které „nebyly dosud silné ve víře (...) pro ně plakaly, jako by byly mrtvé“.¹³⁴ Jaroslava pak *Pověst dávných let* líčí jako dychtivého

čtenáře, jenž četl „dnem i nocí“. Shromáždil „mnoho písařů“, kteří opisovali texty a překládali je z řečtiny do slovanského jazyka. „Množství knih, které napsali, Jaroslav uložil do [chrámu] sv. Sofie.“¹³⁵

Útržkovité doklady naznačující rozšířenější znalost čtení a psaní mezi laiky a touhu po poznání víry prostřednictvím písma a formálního vzdělání začínají přibývat od poloviny 11. století. Určité zpoždění oproti přijetí nové víry není nikterak překvapivé, obzvláště vezmeme-li v úvahu skutečnost, že zpočátku se většina bohoslužeb, kázání a učení odehrávala v řečtině a že Vladimír své vzdělávací ambice soustředil na svůj vlastní rod a další „význačné rodiny“. Určité organizační kroky však patrně byly podnikány již ve druhé čtvrtině 11. století. Asi nejdůležitějším podnětem k nim byla potřeba vyškolit domácí duchovenstvo a vybavit jáhny a kněží, aby byli schopni provádět modlitby předepsané liturgií a Písmo nejen předčítat, ale i studovat a vykládat. Náléhavost těchto potřeb zvyšovala vzdálenost Rusi od Byzance i od dalších center, v nichž mohli budoucí kněží získat křesťanské vzdělání, a koneckonců i rozlehlost země samotné. Kněží sice až přibližně do roku 1200 sídlili povětšinou pouze v městských kostelech, na Rusi však nyní existovalo mnoho měst, každé s početnými kostely spojenými se zbožnými a zámožnými rodinami, pro něž bylo třeba zajistit dostatečně vyškolené jáhny a kněží. Podle novgorodských letopisů převáděčoval kolem roku 1030 kněz Jaroslav syny „starších a kněží“, aby se stali studenty.¹³⁶ Z toho můžeme usuzovat, že vzdělání kněží a synů předních laiků často probíhalo současně a také že se příslušnost k duchovnímu stavu stala téměř okamžitě dědičnou.

Šíření základní gramotnosti – čtení i psaní – mezi mladými laiky i adepty kněžství usnadňovala skutečnost, že na Rusi byly dostupné poměrně levné psací potřeby. Z nálezů stylů pro psaní na voskované destičky či březovou kůru můžeme soudit, že městská společnost 11. a 12. století dobře znala knihy i psací náčiní. V Novgorodě se již v počátečních letech 11. století používaly voskované dřevěné destičky pro zápis žalmů a úryvků z Apokalypsy a z apokryfních textů.¹³⁷ Díky dostupnosti základního souboru domácích písemných materiálů a náboženských textů v kombinaci s místně dostupnými psacími potřebami, jako byly vosk či březová kůra, uměla již ve 12. století značná část městského obyvatelstva psát. Tuto skutečnost dokládají nálezy dopisů zapsaných na březovou kůru v Novgorodě, Staré Russe, Smolensku a dalších městech.

Příslušnost ke společnému náboženství, křesťanství, a možnost nepřilížit nákladné korespondence umožňující řešit i složité finanční záležitosti na

veliké vzdálenosti usnadňovaly též obchod s kožešinami. V Novgorodě byly nalezeny listy ze Smolenska a ze středního Podněpří. Kupci a měšťtí řemeslníci brzy našli zalíbení ve víře vyjádřené charakteristickými způsoby, které odpovídaly jejich osobním a hmotným potřebám. Obchodní záležitosti, jako například účty, soupisy zboží, obchodní podniky nebo pře, se v jejich dopisech mísí s problematikou manželství či rozvodu. Za samozřejmost je považován kalendář svátků jednotlivých světců či políbení kříže na znamení posílení významu přísahy.¹³⁸ Městské obyvatelstvo v tomto ohledu nepotřebovalo vedení ani pokyny knížecí elity.

I přes zprávy o tom, jak se Vladimír radí se svými družiníky „o uspořádání země, o válkách a o právu pro zemi“, *Pověst dávných let* ani o něm, ani o Jaroslavovi (jehož nazývá novým „Šalamounem“) netvrdí, že by kodifikovali či prosazovali psané právo. Mezi obyvatelstvem Rusi již dlouho existoval určitý smysl pro majetek, právo na život a zdraví a na řádný soudní proces. O postupech používaných při řešení sporů a stanovování náhrad za porušení práv nás informují smlouvy mezi Rusí a Byzancí z 10. století. Nemáme však žádné doklady o tom, že by tyto postupy byly na Rusi písemně zaznamenávány pro vnitřní potřebu, ani o tom, že by v určování charakteru zákonů či v jejich vymáhání hrála nějak významnou úlohu knížata. Je nanejvýš pravděpodobné, že v městském prostředí Rusi existovala celá škála praktických metod řešení sporů, ty však neměly podobu zákoníku. I po přijetí křesťanství považovala většina Rusů, příslušníků vyšších vrstev i prostých obyvatel měst, spravedlnost v zásadě za dvoustrannou záležitost vyjednávání a odškodnění za urážku, ztrátu či smrt. Představu, kterou měl již po přijetí víry o omezeních své moci sám kníže, osvětluje *Pověst dávných let*. Biskupové podle všeho Vladimíra nabádali, aby zakročil proti množství lupičů, kteří sužovali zemi, se slovy „byl jsi určen Bohem, abys trestal zločince“. Vladimír údajně přestal vymáhat pokuty coby odškodné za přestupky (*viry*), později se však vrátil „ke způsobům svého otce a děda“.¹³⁹ Jinými slovy, tento „nový Konstantin“ Rusi neměl za to, že by jeho úloha coby božího zástupce sahala až k vytvoření či prosazování nového zákoníku založeného na křesťanských hodnotách.

I přesto byl v polovině 11. století pod knížecí záštitou sestaven nedlouhý text stanovující některé základní principy a postupy při urovnávání sporů. Tento spis, zvaný *Krátká Pravda*, je připisován Jaroslavovi, některé jeho části jsou však výslovně dílem jeho tří starších synů, kteří po svém nástupu k moci v roce 1054 jednali společně. Jednalo se o taktický krok po smrti jejich otce a poté, co si mezi sebe rozdělili oblast středního Podněpří, přičemž si zvolili geograficky blízka sídla: Černigov,

Perejaslav a samotný Kyjev. *Krátká Pravda* obsahuje převážně praktická ustanovení, přičemž uváděná odškodnění se liší podle postavení viníka a postiženého.¹⁴⁰ Mnoho pozornosti věnuje trestům, které mají být vyměřovány za újmu způsobenou úředníkům, kupcům a dalším osobám, které byly pod ochranou knížete nebo důležitou součástí jeho finančních zájmů. Podobně tvrdé byly postihy za škodu způsobenou nemovitému i movitému knížecímu majetku, který do konce 11. století nabyl značného rozsahu.

I podstatně pozdější verze *Pravdy*, známá pod názvem *Obširná Pravda*, si zachovala poměrně kompaktní a úzký záběr; v zásadě se jednalo o soupis odškodného za různé prohřešky. Žádná z obou verzí nenabízela obecný model správného, natož pak explicitně křesťanského chování, ačkoli *Obširná Pravda* upravovala řešení soukromých sporů, dědictví, poručnictví a dluhů. Většina násilných činů, krádeží a sporů však byla urovnávána na místě jednotlivci, jichž se týkaly, jejich příbuznými či komunitami, a nikoli podle postupů předepsaných knížetem či prosazovaných jeho zástupci. Koneckonců nemáme ani žádné nezvratné důkazy o tom, že by kopie *Pravdy*, ať už v kterékoli z verzí, měli k dispozici místodržící či jiní představitelé knížecí moci. To platí dokonce i pro města, třebaže právě městských vlastníků nemovitostí, kupců a řemeslníků se ustanovení *Pravdy* týkala především. Dopisy psané na březové kůře dokládají, že obyvatelé měst obecně předpokládali, že budou své spory týkající se obchodních záležitostí i osobních křivd řešit sami, vycházejíce z obecné shody na tom, kdo například může být svědkem nebo jak má být získáváno zpět odcizené zboží. Na „zemi ruskou“ je tedy ještě ve 12. století nejlépe nahlížet jako na soubor převážně samosprávných komunit, z nichž každá má svůj vlastní pocit sounáležitosti, vlastní vzájemné záruky a vlastní svaté patrony.¹⁴¹ To vše se nacházelo pod duchovní péčí církve a vedením knížat, jejichž soudy se – za poplatek – snažily o řešení sporů a dalších problémů, které se vymykaly urovnání mezi dotčenými stranami nebo v rámci jejich rodin či komunit. Tyto soudy však nepracovaly pod záštitou jednotící ideologie ani zákoníku, který by se dovolával božího schválení a mravního charakteru vyměřované spravedlnosti.

V oblastech vzdálených od hlavních říčních cest, ve velké části pásma jehličnatých lesů a na dalekém severu, se knížecí vláda v zásadě omezovala na vymáhání tributu. Ten pravidelně vybírali zástupci knížete ve formě základních produktů – vosku, medu, otroků a především kožešin. Obvykle se jednalo o dohodnuté množství zboží, například o jednu kuní kožešinu na domácnost. Řídkost síť knížecí vlády stranou

městských center ilustruje skutečnost, že výběrčí daní Jan kolem roku 1071 na východě nedokázal zastavit čaroděje (*volchvy*). Jan byl závislý na spolupráci místních obyvatel a musel přistoupit na to, že čarodějové nebudou souzeni na místě, ale až před knížetem Svjatoslavem ve středním Podněpří.¹⁴² Vykonávání práva nepatřilo zřejmě k úkolům výběrčího, a to, že ukončil zcela zřejmé nekřesťanské chování, bylo patrně maximem, kterého mohl dosáhnout. O rozsahu, v jakém museli kněží na severu ještě na konci 11. století spoléhat na knížecí ochranu, napovídají písemné prameny. Dokonce i v samotném Novgorodě vděčil biskup za svůj život zásahu knížete, když mu místní obyvatelstvo vedené jedním z *volchvů* vyhrožovalo zabitím.¹⁴³ Ještě zhruba sto let poté, co křesťanství přijal Vladimír, byla církev na Rusi stále v mnoha ohledech církví misionářskou a kněží dosud nemohli počítat s podporou společnosti.

V polovině 12. století se již stavěly nové kostely i daleko od hlavních říčních cest, kazatelé jiných náboženství se neodvažovali křesťanství otevřeně napadat a o duše věřících pečovalo větší množství kněží a jáhnů. Biskupství, kostely i kláštery však i nadále zůstávaly značně závislé na příjmech a jednorázových darech, které jim poskytovali knížecí donátoři. Tyto instituce ani jednotliví mniši či preláti také nehráli nijak významnou úlohu v knížecí vládě, ať již ve fiskálním nebo jiném ohledu.¹⁴⁴ Po většinu 12. století patrně tvořily největší a nejstabilnější součást církevních příjmů desátky z tržních poplatků ve městech a z knížecího tributu placeného obyvatelstvem odlehlejších částí země. Během tohoto období však církev začala získávat i další zdroje příjmů. Mezi ně patřila produkce či nájmy ze zvětšujícího se církevního pozemkového majetku a dále poplatky a pokuty (desátky z nich, nebo i celé částky) z rostoucího množství přestupků, které nově spadaly pod jurisdikci církve, a byly tedy ukládány církevními soudy.¹⁴⁵

Při prosazování svých práv a koneckonců i při ochraně církevních hodnostářů a jejich rostoucích majetků zůstávala církev i nadále závislá na spolupráci knížecích zástupců. Nikterak proto nepřekvapí, že se církevní infrastruktura vyžadující větší míru organizace – biskupství, budovy velkých kostelů, kláštery a poutní svatyně – v 11. a 12. století poměrně úzce držela území, na nichž byla knížecí přítomnost a ochrana nejhmatatelnější, tedy v zásadě sítě měst podél hlavních říčních cest a obchodních stezek. Od poloviny 12. století signalizují zakládání biskupství a klášterů i rostoucí početní stav duchovenstva na severovýchodě Rusi rostoucí bohatství a politickou moc knížat, která si v této oblasti založila svá sídla, především pak Jurije Vladimiroviče († 1157)

a jeho syna Andreje Bogoljubského († 1174). Kněží se však neobjevují coby význační správci či rádci na knížecím dvoře ani jako mocné postavy na politické scéně. Podobně jako v Byzanci nevyužívali panovníci na Rusi v předmongolském období služeb duchovních jako kancléřů nebo strážců pečeti.

Výjimkou z tohoto pravidla, stejně jako z mnoha dalších, byl Novgorod, kde si vysoce postavení duchovní vybudovali jistou formou nezávislé mocenské základny s kořeny v místní komunitě. Toto město bylo sídlem soupeřících skupin bohatých místních rodin a vzpurných městských rad. Knížatům se proto jen zřídka dařilo vydatně čerpat z jeho velmi lukrativního, a tedy i lákavého daňového potenciálu. Vladařům, které do města často zvaly jednotlivé soupeřící skupiny, zde chyběly dlouhodobé místní vazby, a proto jen málokdy vydrželi tlak místních bojarů, měšťanů a svých knížecích rivalů déle než několik málo let. Oproti tomu novgorodští biskupové, kteří byli od poloviny 12. století povětšinou místního původu, měli přinejmenším výhodu kontinuity a místních kontaktů. Mnohdy proto hráli aktivnější úlohu v městské politice a správě, přičemž se potýkali s nekonečnými rozepřemi plynoucími z velikosti tohoto souměstí, intenzivního obchodu, řevnivosti místních obyvatel a velmi nejistých dodávek základních potřeb. Počínaje 12. stoletím se novgorodští biskupové běžně sami označovali za arcibiskupy, používali mimořádně velkolepé pečeti, budovali honosné chrámy (stejně jako další místní velmoži) a podporovali sepisování letopisů. Fakticky se jednalo o druhé nejvyšší církevní hodnostáře v zemi, hned po metropolitě kyjevských. Jejich nároky na arcibiskupství však zůstaly pouze v podobě titulu, který navíc nebyl ani pravidelně používán, ani všeobecně uznáván. Třebaže tedy byli novgorodští preláti od poloviny 12. století voleni ve městě, a nikoli jmenováni kyjevským metropolitou, zůstávali jeho sufragány a nadále jím museli být svěceni.¹⁴⁶

Naše informace o církevní organizaci na Rusi v 11. a 12. století jsou nedostatečné dokonce i v tak základních záležitostech, jako je počet biskupství.¹⁴⁷ Existuje obecná shoda v tom, že ruskou církev vedl metropolita se sídlem v Kyjevě, hlavním městě knížete Vladimíra. Je vysoce pravděpodobné, že tomu tak bylo už od dob Vladimírova přijetí víry a že metropolitní biskupství „*Rhōsia*“ patřilo pod jurisdikci konstantinopolského patriarchy. Nejstarší byzantský seznam metropolí spadajících pod konstantinopolský patriarchát zmiňující *Rhōsii* pochází z konce 11. století. Pořadí, ve kterém je *Rhōsia* uvedena, naznačuje, že tato stolice byla založena na konci 10. věku.¹⁴⁸ Ačkoli se tyto seznamy

(známé pod názvem *Notitiae*) ne vždy těšily oficiální podpoře, obvykle odrážejí nová založení. Uvedený seznam tedy podporuje tvrzení Jahji z Antiochu, že císař Basileios II. vyslal na Rus „metropolity a biskupy, kteří pokřtili krále i všechen lid jeho země“.¹⁴⁹ Ze skutečnosti, že prvním ruským pramenem obsahujícím zmínku o metropolitovi *Rhōsie/Rusi* je až záznam *Pověsti dávných let* pro rok 1039, nelze vyvozovat nikterak zásadní závěry, neboť *Pověst dávných let* pokrývá dobu prvního přibližně půlstoletí po přijetí křesťanství Vladimírem velmi útržkovitě. Navíc existuje byzantský text zmiňující jistého Theofylakta jako úřadujícího metropolitu Rusi za vlády Basileia II., tedy asi mezi léty 988–1025. Hypotézy o existenci nezávislého arcibiskupství na Rusi či o podřízenosti ruské církve bulharskému patriarchátu v Ohridu, prosazované některými badateli, nejsou spolehlivě doloženy.¹⁵⁰ V polovině 11. století existovali vedle metropolity kyjevského titulární metropolité také v Černigově a Perejaslavi. Toto neobvyklé uspořádání s největší pravděpodobností odráželo tehdejší mocenský triumvirát Jaroslavových starších synů.¹⁵¹ Otázka umístění dalších biskupství je však předmětem mnoha polemik. Nejstarší, dobře doložení biskupové sídlili převážně na jihu země, v Belgorodě, Černigově, Perejaslavi a Jurjevě, tedy vesměs ve městech blízko Kyjeva. V 11. století pak vznikaly diecéze i dále na sever podél hlavních říčních cest, především v Polocku a Novgorodě.¹⁵² Další biskupství přibyla v průběhu 12. století, i nadále podél říčních cest a se sídly výhradně v knížecích městech, například v Turově, Vladimíru Volyňském, Smolensku a Rostově. Vznik nových biskupských stolic na Rusi ve 12. století v mnoha ohledech zrcadlil proces rozptylování knížecí moci.¹⁵³

Také kláštery se v tomto období nacházely převážně ve městech. Je pravděpodobné, že se mniši účastnili evangelizace po přijetí víry Vladimírem, jako tomu bylo v případě jiných byzantských misí. Nejvýznamnějším centrem vzdělanosti se ale stal klášter založený a obývaný mnichy původem z Rusi: Kyjevsko-pečerská lávra, nacházející se nedaleko od Kyjeva. Poté co se jeho zakladatel, Antonij, snažil nalézt náboženské osvicení na „Svaté Hoře“ (téměř s jistotou šlo o horu Athos), dostalo se mu od jeho duchovního otce pokynu: „Vrať se zpět na Rus (...) a skrze tebe tam přibude mnoho mnichů.“¹⁵⁴ Nedlouho před polovinou 11. století si klášter vybral Feodosij, který údajně dával přednost jeho jednoduchosti před bohatšími domy, jež navštívil. Dalším inteligentním a sečtělým mužem spojeným s tímto klášteřem byl Ilarion, jenž byl v roce 1051 jmenován metropolitou Rusi. Na počátku 13. století se mohl jeden z mnichů Kyjevsko-pečerské lávry chlubit, že bratry tohoto

kláštera bývalo na padesát biskupů.¹⁵⁵ Lávra se ale nemusela chválit jen sama – její reputace byla založena na významných výsledcích, jichž dosáhla na poli náboženském i kulturním. Svě dílo zde sepisoval Nestor, výřečný tvůrce *Života Feodosije a Poučení o životě Borise a Gleba*. Klášter kult obou knížat, prosazující mírovou spoluprací mezi knížaty a jejich společnou vládou nad Rusí, silně podporoval. Výtvozem Kyjevsko-pečerské lávry je v zásadě i *Pověst dávných let* ve své dochované podobě. Hlavní roli v jejím sestavení hrál patrně Nestor, jenž spojil popis nedávných událostí v Kyjevě a v klášteře samotném se širšími tématy počátků a obzvláště přijetí víry na Rusi. Klášter nezanedbával ani vazby na byzantský svět. *Knihy otců (Paterik)* zaznamenávající životy některých mnichů uvádí, že se klášter „těšil požehnání Svaté Hory“. V 60. letech 11. století byla, pravděpodobně na Feodosijovu žádost, do slovanského jazyka přeložena jedna z verzí klášterních pravidel konstantinopolského kláštera Studion (*Typikon*). Ta měla spolu s dalšími díly poskytnout Rusi soubor základních textů potřebných pro každodenní bohoslužby.¹⁵⁶

6. ZÁVĚR

Není nijak složité nalézt mezery v mozaice osvětlení a proměn pod knížecím vedením, kterou nám předkládají díla, jako jsou Ilarionovo *Slovo o zákoně a milosti* či *Pověst dávných let*. Přijímání křesťanských symbolů a obřadů i křty – jinými slovy, christianizace – to vše na Rusi probíhalo již nějakou dobu před Vladimírovými ráznými kroky z 80. let 10. století. Politická pozice samotného Vladimíra byla, poté co odstranil své vážné soupeře v boji o hegemonii, pevná. Jeho pokus o zorganizování propracovaného veřejného kultu založeného na obětech však nejspíše nebyl přesvědčivý. Je možné, že se jednalo částečně o reakci na monoteismus, který učaroval některým z jeho významnějších poddaných. Přijetí byzantské varianty křesťanství bylo pro Vladimíra jistě přitažlivou možností, zdaleka však nikoli možností jedinou. Přineslo mu kvaziapoštolskou prestiž a výřečné zastánce v podobě ruských kněží. Ve Vladimírově mocenském centru byla zakládána biskupství a celou jeho doménu povznášela na vyšší úroveň formální instituce a centrum vzdělanosti – sídlo pravoslavného metropolity. Jen jednu generaci po Vladimírově smrti, v roce 1015, nacházíme ve středním Podněpří kvetoucí křesťanskou kulturu, jejímž mimořádným literárním i teologickým plodem bylo Ilarionovo *Slovo o zákoně a milosti*. Později během 11. století vznikaly v Kyjevsko-pečerské lávře záznamy událostí ve formě letopisů.

Výsledkem této práce byla *Pověst dávných let*, dílo oslavující přijetí křesťanství a hlásající jednotu Rusi.

Tato jednota však byla ohrožena již začátkem 12. století, kdy byla *Pověst dávných let* sepsána. Přijetí křesťanství a christianizace nevedly v zemi k přijetí monarchie, a to ani v teorii, ani v praxi. Mocenská centra a oblasti, které byly lukrativním zdrojem tributu, byly v každé nové generaci znovu a dále děleny. Slovně byla sice uznávána nadřazenost Kyjeva, její charakter však nebyl jasně vymezen. Později ve 12. století pak Andrej Bogoljubskij s Kyjevem dokonce soupeřil a své rovnocenné postavení se pokusil institucionalizovat ustavením nezávislého metropolitního biskupství ve Vladimíru nad Kljazmou. Andrej podporoval vytríbenou politicko-náboženskou kulturu. Podle soudobých západoevropských standardů byl ale jeho způsob vládnutí zcela rudimentární – nezahrnoval například pravidelné používání psaného slova za účelem vydávání příkazů či záznamu řešení sporů. Příjmy plynuly ze zemědělské produkce pozemkového majetku, ze zdanění základních produktů, například kožešin, vosku či (ještě ve 12. století) otroků, nebo z tributu odváděného obyvateli vzdálených oblastí.

Můžeme tedy říci, že oblast vlády a řešení sporů prošla menšími proměnami než oblast víry, rituálů, normativních hodnot a životních vzorů. Mezi náboženskými ideály přísně dodržovanými mnichy a nemnoha věrnými křesťany na jedné straně a tvrdými každodenními spory a knížecím soupeřením na straně druhé však nelze narýsovat zcela ostrou hranici. Výčitky svědomí a obavy ze zabití člověka, třeba i v odplátě, trápily i mocná knížata. Vladimír Monomach tak na jedné straně necítil nijak velikou lítost nad zabitím zajatého poloveckého knížete, na straně druhé však napsal dopis prodchnutý křesťanským odpuštěním svému bratranci Olegovi poté, co byl bitvě proti Olegovi zabit jeho syn.¹⁵⁷

Různá poselství pak sděloval kult Borise a Gleba. Kromě konkrétnějších životních vzorů pro knížata přinášel základní křesťanská učení o lásce k našim nepřátelům, avšak v podobě přizpůsobené specifickým Rusi. Myšlenka knížat na nebesích, která byla mučedníky, přesto však dokázala odrazit nepřátele Rusi, měla velkou odezvu mezi křesťany, kteří žili prakticky v obklíčení jiných náboženství, ať již se jednalo o Litevce na severozápadě, povolžské Bulhary na východě či Polovce v jižních stepích.

Rozlišování mezi „námi“ a „nimi“ je obtížné přesně změřit. Je navíc dost dobře možné, že se význam těchto pojmů v tak rozlehlé zemi, jakou byla Rus, značně lišil místo od místa. Posvátná bázeň před mocí kříže však vyvolávala respekt před těmi, kdo vládli kříži procesními či

ostatky sv. Kříže, jinými slovy před biskupy a knížaty, kteří zaujímali vysoká postavení v hierarchii víry a moci. Vyznání křesťanské víry bylo zřejmě v podstatě znakem příslušnosti k Rusi. Ke konci 12. století pak bylo nošení křížů podle všeho obvyklé i ve venkovských osadách na severovýchodě země. Tyto obyčeje a obřady se však nemusely promítat do skutečné věrnosti jednotlivým knížatům. Celkově se zdá, že knížata disponovala pouze omezenými prostředky, mimo jiné kvůli vzájemnému boji o sídelní města a nadvládu. Přijetí křesťanských rituálů, kultů a symbolů tolika skupinami obyvatelstva na tak rozlehlém území však vytvořilo vazby přesahující ty, kteří pocházely z obchodní výměny a ze závazků ve formě tributu. Lidé také do jisté míry rozlišovali mezi těmi, kdo sdíleli pravou víru, a těmi, kdo naopak zůstali nevědomými pohany či uctívali falešné bohy, jako tomu bylo například v případech muslimů a (v očích duchovenstva) Latinů. Toto porozumění, nově vyjádřitelné psanou formou v rodném jazyce, pak v sobě obsahovalo zárodky národního povědomí.

Poznámky

- ¹ Naším hlavním písemným pramenem je souborná práce, která své současné podoby dosáhla nedlouho před rokem 1113. Existují náznaky toho, že kolem roku 1090 byl sepsán letopis, jenž čerpal z narativních pramenů pocházejících patrně z poloviny 11. století. V této práci jsou udávány odkazy na anglickou verzi *Russian Primary Chronicle*, kterou přeložili Samuel Hazzard Cross a Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge (Mass.) 1953. ² Dolukhanov 1996, 167-169. ³ Petruhin 1995, 108-117; Franklin - Shepard 1996, 38-39. ⁴ *PVL*, 13; *RPC*, 59; „Varjagové“ mohou v tomto kontextu znamenat jediné Skandinávce. ⁵ *PVL*, 14; *RPC*, 61. ⁶ *Annales Bertiniani*, 30-31. ⁷ Tento termín byl použit v byzantském císařském listu z roku 871 (*chaganum Northmannorum*): Ludvík II., „Epistola“, 388. ⁸ Ibn Rusta, *Kitáb al-A'lák*, 38-41; přeložil G. Wiet, 163. Jednalo se zřejmě o Rurikovo hradiště (gorodišče). ⁹ Franklin - Shepard 1996, 45-46. ¹⁰ *PVL*, 37; *RPC*, 93. ¹¹ Rusanova 1992, 50-67; Franklin - Shepard 1996, 159; Rusanova - Timoščuk 1998, 147-149, 151-161. ¹² Petruhin 2000, 273-274. ¹³ *PVL*, 10-11; *RPC*, 56-57. ¹⁴ Ilarion, *Slovo*, 38-41; Franklin 1991, 14-15. ¹⁵ Dolukhanov 1996, 63, 67-68. ¹⁶ Ohledně pohřebních praktik východních Slovanů: Sedov 1982, například 96-98, 104-108, 116-120, 136-166; Sedov 2002; Rybakov 1987. ¹⁷ Mocja 1990, 70-71, 75, 85, 96; Petruhin 1995, 195-215; Musin 2002, 146-147. ¹⁸ Franklin - Shepard 1996, 127-128; významná upozornění Stalsberg 2001, 380. ¹⁹ Franklin - Shepard 1996, 66-67, 125, 132. ²⁰ Jansson 1987, 776-777, 781-782; Novikova 1992, 76, 84-87; Golubjeva

1997, 153–165. Srov. Staecker 2003, 467–470, 478–479. ²¹ Rozdílné názory: Wamers 1997, 89–101; Staecker 2003, 467–470. ²² Golb, Pritsak 1982, 13. ²³ Tolochko 1981, 307–308. ²⁴ Ibn Fadlan, *Risala*, 69; přeložil J. E. Montgomery, 10. ²⁵ Konstantin VII., *De administrando*, 60–61. ²⁶ *PVL*, 20; *RPC*, 68–69. ²⁷ Ibn Khurradadhib, *Kitáb al-Masalik*; překlad „rekonstruovaného“ textu Pritsak 1970, 256; dále srov. Franklin – Shepard 1996, 42–43. ²⁸ Konstantin VII., *De ceremoniis*, I, 597, 598. ²⁹ *PVL*, 26; *RPC*, 77. Smlouva, původně sepsaná v řečtině, se dochovala ve překladu do slovanského jazyka v *Pověsti dávných let*. O autenticitě textu jako celku není zásadních pochyb: Franklin – Shepard 1996, 135–138. ³⁰ Malingoudis 1994, 46–47n., 100. Magdalino 1987, 61; 1988, 193–196; Janin 1969, 136–137, 232–236. ³¹ Konstantin VII., *De ceremoniis*, I, 579. Srov. Mango 1959, 21–22, 97–98. ³² Petručin 1995, 216–233; Petručin – Puškina 1998, 249–250; Shepard (v tisku). ³³ Michajlov 2001. ³⁴ Petručin – Puškina 1998, 249–252; Musin 2002, 124, 126–127, 146–152. ³⁵ Michajlov 2001. ³⁶ Petručin – Puškina 1998, 249–250, 255; nákrsky křížů, 248, obr. 1; mapa nálezů křesťanských symbolů na Rusi v raném období: 254, obr. 2. ³⁷ Shepard 1986, 252–274. ³⁸ Ryan 1999, 14, 219; Senyk 1993, 191–201; Rusanova – Timoščuk 1998, 156–161. ³⁹ Gager 1992, 219–222, 224–225, 232–234; Russell 1995. ⁴⁰ Featherstone 2003, 241–251. ⁴¹ Konstantin VII., *De ceremoniis*, I, 596–598. ⁴² Franklin – Shepard 1996, 134–136; Shepard (v tisku). ⁴³ *PVL*, 46; *RPC*, 84; Franklin – Shepard 1996, 142–143; Shepard (v tisku). ⁴⁴ Adalbert, *Continuatio Reginonis*, 214–215. ⁴⁵ Theophanes Continuatus, *Chronographia*, 343–344. ⁴⁶ Theophanes Continuatus, *Chronographia*, 196, 342–344; Franklin – Shepard 1996, 54–55. ⁴⁷ Fotius, *Epistulae*, I, 50. ⁴⁸ Adalbert, *Continuatio Reginonis*, 218–219. ⁴⁹ Mikuláš I., *Listy*, 314–315, 388–391. ⁵⁰ Musin 1998, 279; Musin 2002, 138, 140–141; Staecker 1999, 91–96. Obolensky 1993, 108–110; Shepard 2002, 241–243. ⁵¹ Shepard 2006. ⁵² *PVL*, 55; *RPC*, 92–93. ⁵³ *PVL*, 56; *RPC*, 93; Franklin – Shepard 1996, 155. Podle Ibn Rusty docházelo na Rusi v 9. století k lidským obětem, obvykle je však nařizovali šamani: *Kitáb al-A'lāk*, 40–43; přeložil G. Wiet, 164. ⁵⁴ *PVL*, 38–39; *RPC*, 95–96. ⁵⁵ Minorsky, *Marvazi*, 36; Shepard 1992, 76–77. ⁵⁶ Poppe 1976, 197–244. ⁵⁷ Shepard 1992, 59–95. Dále srov. Obolensky 1989, 244–256; Obolensky 1993, 110–114; Senyk 1993, 49–71. ⁵⁸ Franklin – Shepard 1996, 164–165. ⁵⁹ Ilarion, *Slovo*, 52–53; Franklin 1991, 25; *PVL*, 58; *RPC*, 125. ⁶⁰ *PVL*, 53; *RPC*, 117; Ilarion, *Slovo*, 44–45; Franklin 1991, 19. ⁶¹ Ilarion, *Sbirka*, 44–45; Franklin 1991, 19. ⁶² Franklinův úvod k jeho překladu *Slova* (1991, XXVII–XLIV); Franklin – Shepard 1996, 209–217; Franklin 1991, 19–20; Shepard (v tisku). ⁶³ Především *PVL*, 50–54, 56, 58; *RPC*, 113–119, 121, 124–126. ⁶⁴ Likhachev 1981, 81–96. ⁶⁵ Ilarion, *Slovo*, 48–49; Franklin 1991, 22–23. ⁶⁶ Ilarion, *Slovo*, 46–47; Franklin 1991, 20. ⁶⁷ *PVL*, 58; *RPC*, 124–126. Spory o to, kdy byl uznán za svatého, shrnuje Vodoff 2003, 119–133; Uspensky 2002a, 274–278. ⁶⁸ *Patěrik*, (ed.) Lichačev, 372–373; Heppell, *Patěrik*, 128. O Leontiovi: Lenhoff 1992,

- 359–380; Podskalsky 1996, 225–230. ⁶⁹ Rusanova – Timoščuk 1998, 150–161.
⁷⁰ *PVL*, 75–78; *RPC*, 150–154. ⁷¹ *PVL*, 65; *RPC*, 134–135. ⁷² *PVL*, 154; *RPC*,
 78. ⁷³ Tolochko 2002, 155–168. ⁷⁴ *Srov. dále s.* 366–367. ⁷⁵ *PVL*, 128.
⁷⁶ Artamonov 2001, 11–20; Dimnik 2003b, 170–172, 182–185, 202–204, 209.
⁷⁷ *PVL*, 67; *RPC*, 139; Petruchin 2002, 126. Uspensky 2002b, 141–155, uvádí, že to
 mohlo odrážet skutečnost, že knížata byla ještě za svého života označena znamením
 kříže (*prima signatio*); *Srov. Nazarenko 2001, 368–380; Korpela 2001, 77–78n.*, 356. Ne-
 máme však žádný přesvědčivý doklad o tom, že by obě knížata z konce 10. století byla
 kýmkoli jiným než pohany. Ve 40. letech 11. století se to již mohlo zdát nezvyklé. Je
 také možné, že Jaroslav, jenž přenos těl Jaropolka a Olega inicioval, jednoduše chtěl
 své příbuzné uctít a vzdát hold obětem dynastických nesvárů. Petruchin 2002, 126.
⁷⁸ Nazarenko 2001, například 339–390, 505–558, klade mnohem větší důraz na vazby
 mezi Rusí a latinským Západem a poněkud snižuje význam vztahů s Byzancí. K tomu
srov. Korpela 2001, 102–112. ⁷⁹ Argumenty proti uvádí Korpela 2001, 89. K in-
 formacím týkajícím se kontaktů mezi Rusí a Římem v tomto počátečním období, ob-
 saženým v mnohem pozdějších ruských letopisech, například v *Nikonovském letopisu*, je
 třeba přistupovat velmi opatrně – *Nikonovskaja letopis*, IX, 64–65, 68; *Nikomian Chronicle*,
 I, 111, 118. ⁸⁰ Franklin – Shepard 1996, 174–175. ⁸¹ *PVL*, 40; *RPC*, 98.
⁸² Bruno z Querfurtu, *Epistola*, 98–100. ⁸³ Vodoff 2003, 45. ⁸⁴ *PVL*, 53; *RPC*,
 117. ⁸⁵ Například *PVL*, 88–9; *RPC*, 170. Ohledně kultu světců-vojáků White 2004.
⁸⁶ Cholostenko 1974, 199–202. ⁸⁷ Dětmar z Merseburku, *Chronicon*, 436–467. Uk-
 hanova 2000, 67–68; 2003. ⁸⁸ Wolf 2003, 286–287. ⁸⁹ Metropolita Jan II.,
Kanonické odpovědi, sl. 7–18. ⁹⁰ Metropolita Jan II., *Kanonické odpovědi*, sl. 18, pře-
 klad do angličtiny Franklin – Shepard 1996, 230; Franklin – Shepard 1996, 229–230;
 ohledně sňatkových zvyklostí v protikladu s obřadem v kostele Senyk 1993, 208–210.
⁹¹ V překladu do slovanského jazyka je znám jako *Korměč kniha*. Přehledně: Franklin –
 Shepard 1996, 230–236; Franklin 2002, 136–138, 148–152. ⁹² „Města byla zdobena
 křížem“ a „po celých městech zněla evangelia“: Ilarion, *Slovo*, 44–45, 50–51; Franklin
 1991, 19, 24. ⁹³ Ilarion, *Slovo*, 44–45; Franklin 1991, 18. ⁹⁴ Dětmar z Merse-
 burku, *Chronicon*, 474–475; Jahja z Antiochu, *Histoire*, 423. ⁹⁵ *PVL*, 55–56; *RPC*, 121.
⁹⁶ *Život sv. Feodosije*, 356–363; Heppell, *Paterik*, 27–31. ⁹⁷ Příklad stříbrného kříže:
 Putsko 1974, 209–114. ⁹⁸ *Život sv. Feodosije*, 354–355, 358–361; Heppell, *Paterik*, 2629.
⁹⁹ Franklin – Shepard 1996, 173–174. ¹⁰⁰ Rusanova 1966, 6–27; další místa v re-
 gionu středního Podněpří a jeho okolí Mocja 1990, 21–66. ¹⁰¹ *PVL*, 32; *RPC*, 86.
¹⁰² *PVL*, 20, 27, 28; *RPC*, 69, 78, 80. ¹⁰³ *PVL*, 11; *RPC*, 57. ¹⁰⁴ Nikolskaja 1981,
 27, 37–41, 97–106. Studie týkající se postupu křesťanského rituálu a rostoucích nálezců
 křížků a ikon na území Vjatičů: Beleňkaja 1976, 88–96. Uvádí, že hlavním místem, od-
 kud mezi Vjatiče křesťanské praktiky a rituály pronikaly, byla Moskva. Ohledně ven-
 kovských sídlišť v oblasti Novgorodu Musin 2002, 178–207. ¹⁰⁵ Makarov 2004,
 263–272; Musin 2002, 178–184. ¹⁰⁶ Musin 2002, 73–79. ¹⁰⁷ *PVL*, 66; *RPC*, 136.

- ¹⁰⁸ Dimnik 2004, 289–292, 297–302. ¹⁰⁹ Dimnik 2003a, 13–26, 52–59, 72–78.
- ¹¹⁰ Například Ilarion, *Slovo*, 52–53; Franklin 1991, 26. ¹¹¹ Vysotsky 1966, 49–52.
- ¹¹² *PVL*, 63; *RPC*, 132. ¹¹³ Turville-Petre 1964, 259. Je možné, že na Rusi mohlo být legitimizujícím obřadem usednutí nového vladaře na mohyly předchozích knížat či předků, jak tomu zřejmě bylo v některých skandinávských společnostech: Androščuk 2003. ¹¹⁴ Kämpfer 1978, 116; Smirnova 2001, 5–21; Smorag Rózycka 2003, 20 (obr. 1), 24–30, 57–73. ¹¹⁵ Lazarev 1966, 47–48, 52, 236, ilustrace č. 30, 36, 237, obr. 27; Kämpfer 1978, 111–116. ¹¹⁶ Kämpfer 1978, 116, 119, fotografie na s. 118, obr. 65, 66. *Sborník roku 1073*, doslovně *Kniha citátů*, je kodex obsahující slovanský překlad řecké sbírky citátů (florilegium), opsané pro Svjatoslava v roce 1073.
- ¹¹⁷ Kämpfer 1978, 130–132, fotografie na s. 128, obr. 69; Brumfield 1993, 52–56.
- ¹¹⁸ Noonan 1988; Ščapova 1998, 73–86, 105–107, 132. ¹¹⁹ Brumfield 1993, 10–11; Franklin – Shepard 1996, 164–165. ¹²⁰ Poppe 1981, 38–50; Brumfield 1993, 11–14; Franklin – Shepard 1996, 209–214. ¹²¹ *Ipatjevský letopis*, sl. 580; Brumfield 1993, 47–51; Franklin – Shepard 1996, 359–360. ¹²² Müller 1995, 5–20. ¹²³ Poppe 2003, 133–168. Překlad nejdůležitějších pramenů: Hollingsworth 1992; další názory shrnuje Podskalsky 1996, 184–197, 376–380. ¹²⁴ Poppe 2003, 158. ¹²⁵ *Žitija sijatyh mučěnikov*, 65; Hollingsworth 1992, 133; dále srov. Poppe 2003, 167. ¹²⁶ Sotnikova, Spasski 1982, 66, 79–90. ¹²⁷ Shepard 2006. ¹²⁸ Sotnikova, Spasski 1982, 80, 97, 103. ¹²⁹ Franklin – Shepard 1996, 315–316; Franklin 2002, 60–61, 103–105, 247; Vodoff 2003, 209–218. ¹³⁰ Janin 1970, I, 44–59; Janin, Gajdukov 1998, 27–38; Bulgakova 2004, 79–90, 215–216, 227–229. ¹³¹ Dölker 1985, 2 n. (úvod). ¹³² Shepard 2006. ¹³³ *PVL*, 56; *RPC*, 122. ¹³⁴ *PVL*, 53; *RPC*, 117.
- ¹³⁵ *PVL*, 66–67; *RPC*, 137–138; Franklin – Shepard 1996, 241–242; Turilov – Florja 2002, 438–439. ¹³⁶ *Novgorodskaja četvortaja letopis*, 113; *Sofijskaja pervaja letopis*, sl. 176.
- ¹³⁷ Franklin 2002, 46–47; Turilov – Florja 2002, 434, 436. ¹³⁸ Franklin – Shepard 1996, 219, 282–289, 297–299; Franklin 2002, 120–127, 275–276. ¹³⁹ *PVL*, 56; *RPC*, 122. ¹⁴⁰ Kaiser 1992, 14–19; Franklin 2002, 156–157. ¹⁴¹ Dewey – Kleimola 1984, 180–191. ¹⁴² *PVL*, 75–78; *RPC*, 150–154. ¹⁴³ *PVL*, 154; *RPC*, 78.
- ¹⁴⁴ Dary a další formy patronství přijímali rovněž od mnoha bojarů a kupců v Novgorodě a (v menším rozsahu) i v dalších velkých městech: ohledně Novgorodu Dejevsky 1977, 400–401; 1984, 217–223. ¹⁴⁵ Přehledně Franklin – Shepard 1996, 232, 236–237, včetně odkazů na prameny. ¹⁴⁶ Srov. Poppe 1970, 167, 169, 171–172, 175, 214; Dejevsky 1984, 208–217, 221–222; Franklin – Shepard 1996, 278–279, 355–357; Shchapov 1993, 34–36, 61–68, 133–134; Vodoff 2003, 79, 96–98, 219–228. ¹⁴⁷ Studiu pravděpodobných dat založení jednotlivých biskupství se věnoval Poppe. Mapu biskupství, tabulku se základními informacemi o každém z nich a seznam metropolitů je obsažen v Poppově příloze k ruské verzi publikace Podskalsky 1982, tzn. v Poppe 1996, 442–471; Poppe 1997, 341–355. Seznam biskupů na Rusi Shchapov 1993, 229–239. ¹⁴⁸ Darrouzès 1981, 343 (text); 122–127 (komentář). 149 Jahja z Antiochu,

Histoire, 423. ¹⁵⁰ Srov. Poppe 1979. ¹⁵¹ Srov. Poppe 1970, především 177–184, 168–169, mapa. ¹⁵² Poppe 1970, 174–176, 184–189; Senyk 1993, 82–94; Shchapov 1993, 35–45. ¹⁵³ Poppe 1970, 189–201; Shchapov 1993, 41–50. ¹⁵⁴ *PVL*, 68; *RPC*, 139–140. ¹⁵⁵ *Kijevo-Pečerskij patěrik*, (ed.) Lichačev, 360–363; Heppell, *Paterik*, 118. ¹⁵⁶ *Kijevo-Pečerskij patěrik*, (ed.) Lichačev, 318–319; Heppell, *Paterik*, 20–21; Turilov – Florja 2002, 439–440. ¹⁵⁷ *PVL*, 105–106; *RPC*, 216–218.

Bibliografie

- Adalbert, *Continuatio Reginonis*, (edd.) A. Bauer, R. Rau, in: *Quellen zur Geschichte der Sächsischen Kaiserzeit*, Darmstadt 1971.
- Androščuk, A. 2003, *Kistorii obrjada intronizacii drevněrusskich kňazej („Siděnije na kurganach“)*, in: *Toločko* 2003, s. 5–10.
- Annales Bertiniani*, (edd.) F. Grat, J. Vieliard, S. Clémencet, Paris (Société de l'histoire de France 470), 1964.
- Artamonov, I. A. 2001, *Formirovanije rodovych nekropolej na Rusi v XI–XII vv.*, in: *Vostočnaja Jevropa v drevnosti i sredněvekovje*, Moskva, dál 2, s. 20.
- Beleňkaja, D. A. 1976, *Kresty i ikoni iz kurganov Podmoskovja*, *Sovetskaja Archeologija* 4, s. 88–99.
- Birnbaum, H., Plier, M. (edd.) 1984, *Medieval Russian Culture*, Berkeley-Los Angeles-London (California Slavic Studies 12).
- Boris and Gleb in the Making of Eleventh-Century Rus*, *Quaestiones Mediaevalis Aevii Novae* 8, s. 133–168.
- Brumfield, W. C. 1993, *A History of Russian Architecture*, Cambridge.
- Bruno z Querfurtu, *Epistola ad Henricum regem*, (ed.) J. Karwasińska, *MPH IV/3*, Warszawa 1973, s. 97–106.
- Bulgakova, V. 2004, *Byzantinische Bleisiegel in Osteuropa*, Wiesbaden (Mainzer Veröffentlichungen zu Byzantinistik 4).
- Carver, M. (ed.) 2003, *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, York.
- Darrouzès, J. 1981, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris.
- Dejevsky, N. J. 1977, *Novgorod: The Origins of a Russian Town*, in: *European Towns: Their Archaeology and Early History*, (ed.) M. W. Barley, London, s. 391–403.
- Dejevsky, N. J. 1984, *The Churches of Novgorod: The Overall Pattern*, in: Birnbaum, Flier 1984, s. 206–223.
- Dětmár z Merseburku, *Chronicon*, (ed.) W. Trillmich, Darmstadt 1957, 2002 (AQ IX).
- Dewey, H. C., Kleimola, A. E. 1984, *Russian Collective Consciousness: The Kievan Roots*, *Slavonic and East European Review* 62, s. 180–191.
- Dimnik, M. 2003a, *The Dynasty of Chernigov 1146–1246*, Cambridge.
- Dimnik, M. 2003b, *The Princesses of Chernigov (1054–1246)*, *Mediaeval Studies* 65, s. 163–212.

- Dimnik, M. 2004, *The Title „Grand Prince“ in Kievan Rus*, *Mediaeval Studies* 66, s. 253–312.
- Dölker, A. (ed.) 1985, *Der Fastenbrief des Metropoliten Nikfor an den Fürsten Vladimir Monomach*, Tübingen.
- Dolukhanov, P. M. 1996, *The Early Slavs: Eastern Europe from the Initial Settlement to the Kievan Rus*, London.
- Dumbarton Oaks Papm (DOP)*.
- Düwel, K. J., Siems, H., Timpe, D. (edd.) 1987, *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa IV*, Göttingen.
- Featherstone, J. 2003, *Olga's Visit to Constantinople in De Cerimoniis*, *Revue des Études Byzantines* 61, s. 241–251.
- Franklin, S. 1991, *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, Cambridge (Mass.).
- Franklin, S. 2002, *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950–1300*, Cambridge.
- Franklin, S., Shepard, J. 1996, *The Emergence of Rus 750–1200*, London.
- Gager, J. G. (ed.) 1992, *Curse Tablets and Biddilg Spells from the Ancient World*, New York-Oxford.
- Gołb, N., Pritsak, O. (edd.) 1982, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca-London.
- Golubjeva, I. A. 1997, *Amulety*, in: Rybakov 1997, s. 153–165.
- Heppell, M. 1989, *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, Cambridge (Mass.).
- Hollingsworth, P. 1992, *The Hagiography of Kievan Rus'*, Cambridge (Mass.).
- Hypatian Chronicle*, in: PSRL II, Sankt-Petěrburg 1908.
- Chiat, M. J., Reyerson, K. I. (edd.) 1988, *The Medieval Mediterranean: Cross-Cultural Contacts*, St Cloud (Medieval Studies at Minnesota 3).
- Cholostěnkó, N. V. 1974, *Mošćenica Špasa černigovskogo*, in: *Kultura sredněvekovoj Rusi*. Sbornik k 70-letiju M. K. Kargera, (edd.) A. N. Kirpičnikov, P. A. Rappoport, Leningrad, s. 199–202.
- Ibn Fadlan, *Risala*, (edd.) T. Lewicki, A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, *Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny III*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1985; překlad E. Montgomery v *Ibn Fadlan and the Rosiyyah*, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3/2000, s. 1–25.
- Ibn Khurradadhbih, *Kitāb al-Masalik wāl Marmalik*, (ed.) T. Lewicki, *Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny*, Wrocław-Kraków 1956.
- Ibn Rusta, *Kitāb al-A'lāk an-naftsa*, (ed.) T. Lewicki, *Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny XI/2*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977; překlad G. Wiet, *Les Atours précieux*, Cairo 1955.
- Ilarion, *Slovo o zakoně i blagodati*, in: *Bibliotěka litěraturnj Rusi*, (ed.) D. S. Lichačev, díl 1, Sankt-Petěrburg 1997, s. 26–61.
- Janin, R. 1969, *Le Siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, dák 3: *Les églises et les monastères*, Paris.
- Janin, V. L. 1970, *Aktovyje pečati drevněj Rusi X–XV vv.*, Moskva.

- Janin, V. L., Gajdukov P. G., 1998, *Aktovye pečati drevnej Rusi X-XV vv.*, Moskva.
- Jansson, I. 1987, *Communications between Scandinavia and Eastern Europe in the Viking Age: The Archaeological Evidence*, in: Düwel 1987, s. 773–807.
- Kaiser, D. H. (ed.) 1992, *The Laws of Rus. Tenth to Fifteenth Centuries (The Laws of Russia, řada 1: Medieval Russia, díl 1)*, Salt Lake City.
- Kampfer, F. 1788, *Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Grossen. Studien zur Entwicklung politischen Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis*, Recklinghausen.
- Kanoničeskije otvety mitropolita Ioanna II*, Russkaja Istoričeskaja Bibliotěka VI, Sankt-Petěrburg 1880, col. 1–20.
- Kijevo-Pečerskij patěrik*, in: Bibliotěka literatury drevnej Rusi, (ed.) D. S. Lichačev, díl IV, Sankt-Petěrburg 1997, s. 296–489.
- Konstantin VII., *De administrando imperio*, (ed.) G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, Washington DC. 1967.
- Konstantin VII., *De cerimoniis aulae byzantinae*, (ed.) I. I. Reiske, Bonn 1829.
- Korpela, J. 2001, *Prince, Saint and Apostle: Prince Vladimir Svyatoslavic of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power*, Wiesbaden.
- Kovalev, R. K., Sherman, H. M. (edd.) 2001, *Festschrift for Thomas S. Noonan*, Pittsburgh.
- Lazarev, V. 1966, *Old Russian Murals and Mosaics from the XI to the XVI Century*, London.
- Lenhoff, G. 1992, *Canonization and Princely Power in Northeast Rus: The Cult of Leontii Rostovskij*, *Die Welt der Slaven* 37/16, s. 359–380.
- Lichačev, D. S. 1981, *Velikoe nasledije: Klassičeskije proizveděnija Drevnej Rusi*, Moskva.
- Lidov, A. (ed.) 2000, *Relikvii v iskusstve i kulture vostočnochristianskogo mira: tezisy dokladov i materiály meždunarodnogo simpoziuma*, Moskva.
- Lidov, A. (ed.) 2003, *Vostočnochristianskije relikvii*, Moskva.
- Ludvík II., *Epistola ad Basilium I*, MGR, *Epistolae Carolini Aevi V*, Berlin, 1928, s. 386–394.
- Magdalino, P. 1987, *Observations on the Nea Ekklesia of Basil I*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 37, s. 51–64.
- Magdalino, P. 1988, *Basil I, Leo VI and the Feast of the Prophet Elijah*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 38, s. 193–196.
- Maguire, H. (ed.) 1995, *Byzantine Magic*, Washington DC.
- Makarov, N. A. 2004, *Kresty-tělniki iz raskopok sredněvekovyh selišč i problema christianizacii sverno-russkoj děrevni*, *Istoričeskije zapiski* 24, s. 251–274.
- Malingoudis, J. 1994, *Die russisch-byzantinischen Verträge des 10. Jahrhunderts aus diplomatischer Sicht*, Thessalonica.
- Mango, C. (ed.) 2002, *Oxford Illustrated History of Byzantium*, Oxford.
- Mango, C. 1959, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, København.
- Michajlov, K. A. 2001, *Drevněrusskie kamernye pogrebenija i Gnezdovo*, *Archeologičeskij sbornik. Trudy Gosudarstvennogo Istoričeskogo Muzeja* 124, s. 159–175.
- Minorsky, V. *Marvazi on China, the Turks and India*, London 1942.

- Mjuller J, L. 1995, *Ovremeni kanonizaciji svjatych Borisa i Gleba*, Russia Mediaevalis 81, s. 5–20.
- Motsia, A. P. 1990, *Pogrebalnyje pamjatniki južnorusskich zemel IX–XIII vv.*, Kijev.
- Müller-Wille, M. (ed.) 1997–1998, *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Musin, A. E. 1998, *Two Churches or Two Traditions: Common Traits and Peculiarities in Northern and Russian Christianity*, in: Müller-Wille 1997–1998, s. 275–295.
- Musin, A. E. 2002, *Christianizacija novgorodskoj zemli v IX–XIV vv.*, Sankt-Petěrburg.
- Nazarenko, A. V. 2001, *Drevňaja Rus' na meždunarodnyh puťjach: meždisciplinarnyje očerki kulturnykh, torgovykh, političeskich svjazej IX–XII vekov*, Moskva.
- Nicholas I, Patriarch of Constantinople, Letters*, (edd.) L. G. Westerink, R. J. H. Jenkins, Washington DC 1973.
- Nikol'skaja, T. N. 1981, *Zemlja vjatičej. Kistorii naselenija bassejna verchněj i srednej Oki v IX–XIII vv.*, Moskva.
- Nikonovskaja letopis*, in: PSRL IX–XIII, Sankt-Petěrburg 1862; Moskva 1965.
- Noonan, T. S. 1988, *Technology Transfer between Byzantium and Eastern Europe: A Case Study of the Glass Industry in Early Russia*, in: Chiat, Reyerson 1988, s. 105–111.
- Novgorodskaja četvortaja letopis*, in: PSRL IV, Petrograd 1915.
- Novikova, G. L. 1992, *Iron Neck-rings and Thor's Hammers Found in Eastern Europe*, Fornvannen 87, s. 73–88.
- Obolensky, D. 1989, *Cherson and the Conversion of Rus': An Anti-Revisionist View*, Byzantine and Modern Greek Studies 12, s. 244–256.
- Obolensky, D. 1993, *Byzantium, Kiev and Cherson in the Tenth Century*, Byzantinoslavica 54, s. 108–114.
- Petruchin, Vl. 1995, *Načalo etnokulturnoj istorii Rusi IX–XI vekov*, Moskva.
- Petruchin, Vl. 2000, *Drevňaja Rus: Narod, Kňazja, Religija*, in: Iz istorii ruskoj kultury I (Drevňaja Rus), Moskva.
- Petruchin, Vl. 2002, *Christianstvo na Rusi vo vtoroj polovine X – pervoj polovine XI v.*, in: Christianstvo v stranach vostočnoj, jugo-vostočnoj i centralnoj Jevropy na poroge vtorogo tysjačletija, (ed.) B. N. Florja, Moskva, 60–132.
- Petruchin, Vl., Puškina T. A. 1998, *Old Russia: The Earliest Stages of Christianization*, in: Müller-Wille 1997–1998, s. 247–258.
- Photius, *Epistulae et Amphilochia I*, (edd.) B. Laourdas, L. G. Westerink, Leipzig, 1983.
- Podskalsky, G. 1982, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*, München.
- Podskalsky; G. 1996, *Christianstvo i bogoslovskaja literatūra v kijevskej Rusi (988–1237 gg.)*, Sankt-Petěrburg.
- Polnoje sobranije russkich letopisej* (PSRL).
- Poppe, A. 1970, *L'Organisation diocésaine de la Russie aux XIe–XIIe siècles*, Byzantion 40, s. 165–217; p̄etištěno v Poppe 1982, č. 8.
- Poppe, A. 1976, *The Political Background to the Baptism of Rus: Byzantine Russian Relations between 986–989*, DOP 3, s. 197–244; p̄etištěno v Poppe 1982, č. 2.

- Poppe, A. 1979, *The Original Status of the Old-Russian Church*, Acta Poloniae Historica 39, s. 5-45, přetištěno v Poppe 1982, č. 3.
- Poppe, A. 1981, *The Building of the Church of St Sophia in Kiev*, Journal of Medieval History 7, s. 15-66, přetištěno v Poppe 1982, č. 4.
- Poppe, A. 1982, *The Rise of Christian Russia*, London.
- Poppe, A. 1996, *Appendix*, in: Podskal'sky 1996, s. 442-497.
- Poppe, A. 1997, *The Christianization and Ecclesiastical Structure of Kyivan Rus to 1300*, Harvard Ukrainian Studies 21, s. 311-392.
- Poppe, A. 2003, *Losers on Earth, Winners from Heaven: The Assassination of Boris and Gleb in the Making of Eleventh Century Rus'*, Quaestiones Mediae Aevii Novae 8, s. 133-168.
- Pověst vremennych let*, (edd.) V. P. Adrianova-Perets, D. S. Lichačev, M. B. Sverdlov, Sankt-Petěrburg 1996 (PVL).
- Pritsak, O. 1970, *An Arabic Text on the Trade Route of the Corporation of Ar-Rūs in the Second Half of the Ninth Century*, Folia Orientalia 12, s. 241-259.
- Pucko, V. G. 1974, *Grěčeskaja nadpis iz Vojna*, Numizmatika i Epigrafika II, s. 208-214. Rossijskaja Archeologia (RA).
- Rusanova, I. P. 1966, *Kurgany Polyan X-XII vv. Svod arkeologičeskich istočnikov*, Moskva.
- Rusanova, I. P. 1992, *Kultovyye mesta i jazyčeskije svjatilišča slavjan VI - XIII vv.*, RA 4, s. 50-67.
- Rusanova, I. P., Timoščuk B. A. 1998, *Religioznoje „dvojčverije“ na Rusi v XI - XIII vv. Kulturna Slavjan i Rus*, (ed.) I. S. Kukuškin, Moskva, s. 144-163.
- Russell, J. 1995, *The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period*, in: Maguire 1995, s. 35-50.
- Russian Primary Chronicle*, (edd.) S. H. Cross, O. P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge (Mass.) 1953 (RPC).
- Ryan, W. F. 1999, *The Bath-House at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Stroud.
- Rybakov, B. A. (ed.) 1997, *Drevnaja Rus: Byt i kultura*, Moskva.
- Rybakov, B. A. 1987, *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moskva.
- Sedov, V. V. 1982, *Vostočnyje Slavjane v 6-13 v.*, Moskva.
- Sedov, V. V. 2002, *Slavjanč. Istoriko-arheologičeskoje issledovanije*, Moskva.
- Senyk, S. 1993, *A History of the Church in Ukraine I. To the End of the Thirteenth Century*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 243).
- Shchapov, I. N. 1993, *State and Church in Early Russia, 10th-13th Centuries*, New Rochelle-Athens-Moscow.
- Shepard, J. (v tisku), *The Coming of Christianity to Rus*, in: *Conversions Compared*, (ed.) W. Phillips, Cambridge.
- Shepard, J. 1986, *A Cone-Seal from Shestovitsy*, Byzantion 56, s. 252-274.
- Shepard, J. 1992, *Some Remarks on the Sources for the Conversion of Rus*, in: *Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina*, (ed.) S. W. Swierkosz-Lenart, Rome, s. 59-95.

- Shepard, J. 2002, *Spreading the Word*, in: Mango 2002, s. 230–247.
- Shepard, J. 2006, *Closer Encounters with the Byzantine World: The Rus at the Straits of Kerch*, in: Pre-Modern Russia and its World: Essays in Honor of Thomas S. Noonan, (ed.) J. Tracy, Wiesbaden, s. 15–77.
- Smirnova, E. S. 2001, *The Miniatures in the Prayer Book of Princess Gertrude: Program, Dates, Painters*, *Russia Mediaevalis* 101, s. 5–21.
- Smorąg Różycka, M. 2003, *Bizantyńsko-ruskie miniatury Kodeksu Gertrudy. O kontekstach ideowych i artystycznych sztuki Rusi Kijowskiej XI wieku*, Kraków.
- Sofijskaja Pervaja letopis*, in: PSRL V, Leningrad 1925.
- Sotnikova, M. P., I. G. Spasski 1982, *Russian Coins of the X–XI centuries AD*, Oxford.
- Staecker, J. 1999, *Rex regum et dominus dominorum*, Lund.
- Staecker, J. 2003, *The Cross Goes North: Christian Symbols and Scandinavian Women*, in: Carver 2003, s. 463–482.
- Stalsberg, A. 2001, *Scandinavian Viking-Age Boat Graves in Old Rus*, in: Kovalev, Sherman 2001, s. 359–401.
- Ščapova, I. L. 1998, *Vizantijskoje steklodělije. Očerki istorii*, Moskva.
- The Nikonian Chronicle*, díl 1: *From the Beginning to the Year 1132*, (edd.) S. A. Zenkovsky, B. J. Zenkovsky, Princeton, 1984–1984.
- Theophanes Continuatus, *Chronographia*, (ed.) I. Bekker, Bonn, 1838.
- Tolochko, O. 2002, „All the Happy Families“. *The Rurikids in the Eleventh Century*, in: Urbańczyk 2002, s. 155–168.
- Toločko, P. P. (ed.) 1981, *Novoje v archeologii Kijeva*, Kijev.
- Toločko, P. P. et al. (edd.) 2003, *Družynni starožynosti centralno-schidnoj Jevropy VIII–IX st.*, Černihiv (Materiály mižnarodneho pol'ovoho archeolohičného seminaru).
- Turilov, A. A., Florja, B. N. 2002, *Christianskaja literatúra v Slavjan v seredine X-seredine XI v. i mežslavjanskije kulturnyje svjazi*, in: *Christianstvo v stranach vostočnoj, jugo-vostočnoj i centralnoi Jevropy na poroge vtorogo tysjačetiťja*, (ed.) B. N. Florja, Moskva, s. 398–458.
- Turville-Petre, G. 1964, *Myth and Religion on the North*, London.
- Uchanova, E. V. 2000, *Mošči sv. Klimenta Rimskogo i stanovlenije russkoj cerkvi v X–XI vekach*, in: Lidov 2000, s. 67–68.
- Uchanova, E. V. 2003, *Obretěnije moščeĭ v vizantijskoj cerkvi (po materialam slova Konstantina filsofa na obretěnije moščeĭ sv. Klimenta Rimskogo)*, in: Lidov 2003, s. 132–150.
- Urbańczyk, P. (ed.) 2002, *The Neighbours of Poland in the Eleventh Century*, Warszawa.
- Uspenskij, F. B. 2002, *Kogda byl kanonizirovan knjaz Vladimir Svjatoslavič*, *Palaeoslavica* 10, s. 271–281.
- Uspenskij, F. B. 2002, *Skandinavy, Varjagi, Rus: Istoriko-filologičeskije očerki*, Moskva.
- Vodoff, V. 2003, *Autour du mythe de la Sainte Russie: Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (Xe–XVIIe siècles)*, Paris.
- Vysotsky, S. A. 1966, *Drevně-russkije nadpisi Sofii Kijevskoj XI–XIV vv.*, Kijev.

- Wamers, E. 1997, *Hammer und Kreuz. Typologische Aspekte einer nordeuropäischen Amulettseite aus der Zeit des Glaubenswechsels*, in: Müller-Wille 1997–1998, s. 83–107.
- White, M. 2004, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200*, Cambridge (diss.).
- Wolf, G. 2003, *The Holy Face and the Holy Feet: Preliminary Reflections before the Novgorod Mandylion*, in: Lidov 2003, s. 281–289.
- Yahya ibn-Said of Antioch, *Histoire*, (ed.) I. Kratchkovsky, A. Vasiliev, Paris 1932; Turnhout 1988.
- Žitija Svjatych mučnikov Borisa i Gleba i Služby im*, (ed.) D. I. Abramovič, Petrograd 1916; částečně přeloženo v L. Müller, *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb*, München 1967.
- Žitije Feodosija Pečerskogo*, in: Bibliotěka litěraturny drevněj Rusi, (ed.) D. S. Lichačev, díl 1, Sankt-Petěrburg 1997, s. 352–433.