



Pedagogická
fakulta
Faculty
of Education

Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích
University of South Bohemia
in České Budějovice

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA SLOVANSKÝCH JAZYKŮ A LITERATUR
ODDĚLENÍ ČESKÉHO JAZYKA A LITERATURY

DIPLOMOVÁ PRÁCE

MOTIVY SMRTI A NAROZENÍ V LEGENDÁCH ČESKÉ STŘEDOVĚKÉ LITERATURY

Vedoucí práce: Mgr. Jana Skálová, PhD.

Autorka práce: Bc. Hana Kučerová

Studijní obor: Učitelství českého jazyka a literatury pro 2. stupeň základních škol,
Učitelství občanské výchovy pro 2. stupeň základních škol

Ročník: 2.

2015

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích dne 28. 4. 2015

Hana Kučerová

Touto cestou bych ráda poděkovala nejen své rodině a přátelům, kteří vždy stáli při mně, ale také vedoucí své diplomové práce Mgr. Janě Skálové, PhD. Současně bych na tomto místě ráda poděkovala PhDr. Věře Pospíšilové za cenné rady, připomínky a laskavý přístup.

OBSAH

ÚVOD.....	8
1. POJEM STŘEDOVĚKU.....	10
2. MOTIVY SMRTI.....	12
3. HAGIOGRAFIE – LEGENDISTIKA.....	17
3.1 VÝVOJ HAGIOGRAFICKÝCH TEXTŮ.....	20
3.2 LEGENDISTIKA NA NAŠEM ÚZEMÍ.....	23
3.2.1 OD POČÁTKŮ DO KONCE 13. STOLETÍ.....	23
3.2.2 DOBA LUCEMBURSKÁ.....	26
3.2.3 DOBA HUSITSKÁ, HUMANISMUS A RENESANCE.....	28
3.2.4 DOBA BAROKNÍ.....	28
3.3 CHARAKTERISTICKÉ RYSY STŘEDOVĚKÝCH LEGEND.....	30
4. KULT SVĚTCE VE STŘEDOVĚKU.....	31
5. ČEŠTÍ SVĚTCI.....	35
5.1 SVATÁ LUDMILA.....	35
5.2 SVATÝ VÁCLAV.....	36
5.3 KONSTANTIN A METODĚJ.....	38
5.4 SVATÝ VOJTĚCH.....	38
5.5 SVATÝ PROKOP.....	40
5.6 SVATÁ ANEŽKA.....	41
5.7 ZDISLAVA Z LEMBERKA.....	42
5.8 BLAHOŠLAVENÝ VINTÍŘ.....	43
6. STŘEDOVĚKÉ LEGENDY O ČESKÝCH SVĚTCÍCH.....	46
6.1 LEGENDA AUREA.....	46
6.1.1 LEGENDA O SVATÉM VOJTĚCHU.....	47
6.1.2 LEGENDA O SVATÉM PROKOPU.....	48
6.1.3 LEGENDA O SVATÉ LUDMILE.....	49

6.1.4	LEGENDA O SVATÉM VÁCLAVU.....	50
6.2	KRISTIÁNOVA LEGENDA.....	51
6.3	ŽIVOT KONSTANTINŮV A ŽIVOT METODĚJŮV	56
6.3.1	ŽIVOT SV. KONSTANTINA – CYRILA.....	56
6.3.2	ŽIVOT SV. METODĚJE.....	59
6.4	LEGENDA O BLAHOSLAVENÉ ANEŽCE	61
6.5	PRVNÍ STAROSLOVĚNSKÁ LEGENDA O SVATÉM VÁCLAVU	65
6.6	DRUHÁ STAROSLOVĚNSKÁ LEGENDA O SVATÉM VÁCLAVU	67
6.7	ŽIVOT SVATÉHO POUSTEVNÍKA VINTÍŘE	70
6.8	ZDISLAVA Z LEMBERKA	73
7.	PROMĚNY MOTIVŮ SMRTI A NAROZENÍ V LEGENDÁCH ČESKÉHO STŘEDOVĚKU	75
	ZÁVĚR	81
	BIBLIOGRAFIE.....	83

ANOTACE

Předkládaná diplomová práce je zaměřena na motivy smrti a narození ve významných legendách českého literárního středověku. Symbolika smrti a narození je prezentována na vybraných hagiografických textech pojednávajících o českých světcích, konkrétně o sv. Václavu, sv. Vojtěchu, sv. Prokopu, sv. Konstantinovi, sv. Cyrilovi, sv. Ludmile, sv. Anežce, blahoslavené Zdislavě a sv. Vintříři. Úvodní část je věnována teoretickému vymezení pojmu hagiografie a jejímu historickému vývoji, čemuž předchází kapitola pojednávající o motivech smrti ve všech oblastech umění. Stěžejní pasáž práce je postavena na interpretaci jednotlivých legend, které mají základ ve středověku, přičemž je pozornost soustředěna právě na motivy smrti a narození a způsob jejich zobrazení. V závěrečné kapitole předkládané diplomové práce jsou výše zmíněné motivy v rámci jednotlivých legend porovnávány tak, aby byl vyzdvižen jejich postupný vývoj.

ANNOTATION

This diploma thesis is focused on themes of death and birth in major Czech literary legends from the Middle Ages. The symbolism of death and birth is presented through selected hagiographic texts dealing Czech saints, specifically Saint Václav, Saint Vojtěch, Saint Prokop, Saint Konstantin, Saint Cyril, Saint Ludmila, Saint Anežka, Blessed Zdislava a Saint Vintíř. The first part is devoted to theoretical definition of hagiography and its historical development. Before that the previous chapter is discussing the motives of death in all areas of the arts. The main part of this work consists of the interpretation of individual legends that origin in the Middle Ages. It is focused mostly on themes of death and birth and the way they are interpreted. The final chapter of this thesis connects all previously mentioned motives from each legend in order to highlight their gradual development.

ÚVOD

Narození a smrt jsou nedílnou součástí života každého člověka. Zatímco narození je událostí radostnou, smrt je jejím pravým opakem. A i přesto jde o nejčastěji využívaný motiv řady umělců. Symbolika konce života se vyskytuje napříč staletími, bez ohledu na to, jak byla přijímána dobovou kritikou a společenskými konvencemi. Je, stejně jako narození, chápána jako přirozená a nedílná součást koloběhu žití. Předkládaná práce se zaměřuje na motivy smrti a narození v legendách českého středověku. Jejím cílem je poodhalit a blížeji specifikovat, jakým způsobem se tento fenomén využíval a vyvíjel v hagiografických textech pojednávajících o českých světcích.

První část práce je zaměřena na vymezení doby, v níž vznikaly texty, které jsou blížeji rozebírány v dalších pasážích této práce, tedy na dobu středověkou. Pojmem středověk se označuje značně velké časové rozpětí, které přineslo celou řadu velmi kvalitních a významných, nejen literárních, děl. Další pasáž předkládané diplomové práce pojednává o zobrazování motivů smrti, a to prakticky ve všech historických údobích. Svého vrcholu však výše zmíněné motivy nabyly v období středověku, kdy světem otřásaly morové epidemie. Na symboliku konce lidské existence nemělo výsadní právo pouze výtvarné umění, potažmo sochařství, objevovala se samozřejmě i v literatuře. Tato pasáž nejen charakterizuje různé způsoby, jakými byl, a vlastně stále je, tento fenomén zobrazován, ale současně i zmiňuje díla, v nichž se explicitně objevuje. Motivům narození není věnovaná samostatná kapitola, jelikož ve všech druzích umění je jejich přítomnost spíše opomíjena, potažmo je zobrazovaná jen velmi stroze.

Na vymezení termínu hagiografie, tedy legendistiky, se zaměřuje kapitola následující. Legendy byly typickým středověkým literárním žánrem, který obvykle vznikl z potřeby poukázat na nutnost víry v Boha. Jejimi hlavními hrdiny jsou světci, respektive mučedníci, kteří se od ostatních liší především svou neochvějnou vírou a vykonanými zázraky, jež jsou projevem Boží moci. Tato kapitola neopomíjí ani vývoj hagiografie, mapuje též legendistiku na českém území a seznamuje rovněž s rysy, jež jsou typické pouze pro středověkou hagiografii. V další kapitole je pak pozornost věnována českým světcům, jejich historicky doloženým životním událostem a současně jsou zaznamenány i atributy, jež se vyskytují v souvislosti s postavou konkrétního světce. Pro tuto práci byly vybrány postavy sv. Václava, jeho babičky sv. Ludmily, sv.

Vojtěcha, sv. Prokopa, sv. Anežky, sv. Vintíře, sv. Zdislavy a věrozvěstů Konstantina a Metoděje. Tomuto teoretickému základu předchází i pojednání o kultu světce ve středověku, jež měl nepopíratelný vliv i na vznik samotné středověké hagiografie.

Stěžejní pasáž práce je postavena na interpretaci a detailnější analýze pouze těch legend, které mají svůj základ v období středověku. Jednotlivé texty jsou prezentovány z hlediska motivů smrti, přičemž se práce snaží poukázat i na motivy narození, jež nejsou tak hojné, naopak jsou spíše ojedinělé. Pro konkrétní interpretaci byly vybrány texty – *Legenda aurea*, přičemž práce vychází pouze z oddílu pojednávajícím o českých světcích, *Kristiánova legenda*, *První a Druhá staroslověnská legenda*, *Život sv. Konstantina – Cyrila*, *Život sv. Metoděje*, *Legenda o blahoslavené Anežce*, *Život svatého poustevníka Vintíře* a také dva texty, jež pojednávají o životě blahoslavené Zdislavy z Lemberka, a to *Dalimilova kronika* a *Kronika kláštera žďárského*.

Metodologicky tato práce vycházela z děl Jaroslava Kolára a Eduarda Petřů, ale největším inspirací se stalo dílo Daniely Hodrové *...na okraji chaosu...* (2001). Cílem práce pak bylo ukázat, jakým způsobem se vyvíjel a proměňoval motiv smrti a narození v legendách, které se ve středověku objevily na našem území. Na tento požadavek je zacílena poslední kapitola práce, která využívá komparativní metody tak, aby jasně vyplynul vývoj, jímž dané motivy prošly.

1. POJEM STŘEDOVĚKU

Středověk, tj. doslova „přechodné období“, se jakožto dějinná epocha datuje od roku 476, tedy od definitivního zániku Západořímské říše, avšak rok jeho ukončení je velice vágní. Lehár (1997) uvádí hned tři možné periodizační mezníky konce středověku a počátku novověku, a to pád Cařihradu v roce 1453, objevení Ameriky roku 1492, či počátek německé reformace a zveřejnění 95 tezí Martina Luthera roku 1517. Ať už je datace středověku jakákoliv, bezpečně lze říct, že se jedná o období mezi klasickým starověkem a renesancí, na něž bylo často pohlíženo jako na „*období hlubokého úpadku v oblasti kulturní, intelektuální i umělecké („gotické umění hanobené Michelangelem), jako na nekonečnou noc, kterou nakonec rozptýlily až paprsky 16. století*“ (Amalvi in Le Goff, 2002, s. 741).

Samotný pojem středověk byl však vytvořen až kolem roku 1500, a to italskými humanisty, jež takto pojmenovali období mezi koncem antiky a svou vlastní dobou. Podle Amalviho (in Le Goff, 2002) vycházela jejich snaha ze znovuobjevení antických pramenů, a to především v jejich jazykové čistotě a původnosti. Od 17. století pak prošla koncepce středověku značným vývojem, tudíž se objevily i odlišné názory na dobu, jež je takto označována. Lehár (1997) uvádí, že v 18. století učenci považovali středověk nejen za éru rozkladu civilizace, ale především za protipól osvícenských snah. Vůči tomuto názoru se pak ostře vyhranil romantismus, který ve středověké epoše spatřoval vznešenou etapu rytířství a ideu jednotného křesťanského náboženství. Amalvi (in Le Goff, 2002) dokonce tvrdí, že představitelé romantismu středověk zbožně uctívali, a to hned z několika důvodů. Primárně to byl fakt, že romantikové stavěli na ideji dějinné jedinečnosti, respektive na tom, že nelze etapy dějin dělit podle toho, co jim předcházelo, ani podle toho, co po nich následovalo. Inspiračně pak čerpali především z přechodných a zlomových období, z nichž se nejvýrazněji promítl právě středověk, což dalo znovu oživit postavám středověkých rytířů.

O názory romantismu se v 19. století opřel pozitivismus, avšak nahlížel na období středověku značně realističtěji. Označil jej jako stádium „*vývojového stupně všech národů, nejen evropských*“ (Lehár, 1997, s. 33). Podle některých badatelů termín středověk vůbec neexistuje. Je pouhým „*umělým výtvořem, konstrukcí a mýtem, jinými slovy souborem představ a obrazů v ustavičném pohybu, jež se z generace na generaci šíří společností*“ (Amalvi in Le Goff, 2002, s. 741). Což by mohlo úzce souviset i s tím, že v následujícím 20. století, zejména pak v jeho první polovině, často docházelo

k dezinterpretaci středověkých dějin. Byli to právě nacisté, kteří mytologii středověku využívali ve svůj prospěch, čímž chtěli umocnit Hitlerovo sílící postavení a současně jej znázornit jako právoplatného dědice Svaté říše římské. Zkreslené názory na středověkou dobu představovala i díla antifašistických umělců, kteří se velmi intenzivně snažili prezentovat společnosti nacistické zločiny, k čemuž využívali typických středověkých motivů a kulís. Amalvi (in Le Goff, 2002) k těmto mylným interpretacím přidává také fenomén, jež se ve stejné době rozmohl na Západě, nejvíce pak v americkém filmovém průmyslu, kde se středověk stal inspiračním zdrojem nepřeborného množství dramatických scén, což přispělo k všeobecné představě imaginárního světa. Po roce 1920 tak vznikla celá řada středověkých velkofilmů, nesoucích se v duchu romantických představ, jejichž jednotícím prvkem se ale stává nerespektování časových posloupností doby a také ignorace historické pravdivosti.

V současné době historikové a umělci přichází s tzv. „novým středověkem“, jehož studium podle Amalviho (in Le Goff, 2002) spočívá v novém pohledu na toto historické období. Jde vlastně o prozkoumání středověké doby v jeho prazákladních strukturách, o odstranění všech folkloristických klišé, jež uměle vykonstruovaly podobu středověku tak, jak ji známe dnes. Toto bádání odstraňuje také dobový přežitek o dataci ukončení středověké epochy. Moderní historiografie ukazuje, že se jedná o období, jež mělo velmi dlouhé trvání, vznikalo z pozdní antiky a přetrvalo až do 10. století, kde se začalo dělit na tři následující etapy. *„Střední středověk, který se táhne od roku 1000 (a je zbaven všech domnělých hrůz) do velké morové epidemie v roce 1348, pozdní středověk trvající od stoleté války po reformaci a konečně velmi dlouhý podzim středověku [...], který v rovině politických struktur končí Velkou francouzskou revolucí a v oblasti mentalit průmyslovou revolucí v 19. století“* (Amalvi in Le Goff, 2002, s. 750-751).

K znovuobnovení středověké tematiky došlo také v oblasti literární, a to především v biografických textech, což umožnilo zpřístupnit výsledky vědeckého bádání široké veřejnosti. Podle Amalviho (in Le Goff, 2002) to však není to nejzásadnější, autor se přiklání k tvrzení, že Evropa současného věku se stále více přibližuje rysům středověkého křesťanstva, avšak zbaveného morových epidemií, hladomoru, občanských válek a křížových výprav.

2. MOTIVY SMRTI

„Jako personifikace, případně symbol, se smrt objevuje při zobrazování protikladů slov *Mors (smrt) a Vita (život)*“ (Becker, 2002, s. 273). Motivy smrti se objevují napříč celou historií lidstva, ačkoliv dnešní podobu získaly až v období vrcholného a pozdního středověku. „Námět umírání jistě snadno najdeme i v dřívějších dobách. Hrozba smrti a křehkost života posloužily jako zdroj inspirace už římským umělcům, kteří zdobili bronzové poháry kostrou nebo vnitřní mozaiky domů kostlivcem (*carpe diem*)“ (Ariés, 2000, s. 143). Royt (2006) uvádí, že nejstarší vyobrazení smrti má podobu boha podsvětí Háda nebo Furie, bohyně pomsty a kletby, mytické postavy s netopýřími křídly. V nejstarších dobách využívá motivů smrti i literatura, která ji chápe jako neodmyslitelnou část lidského života a v tomto duchu ji také zobrazuje. Již v období nejstarší sumerské civilizace vznikl jeden z nejznámějších světových eposů *Epos o Gilgamešovi*. V příběhu o přátelství uruckého krále Gilgameše a jeho věrného přítele Enkidua je smrt zastoupena pouze implicitně, není žádným způsobem personifikována, ale i přesto je zřetelně vnímána jako hrozba a symbol konečnosti lidského života. Vedle toho vzniká také nejvýznamnější kniha křesťanské víry – *Bible*, která podle Síglu (2006) měla prvotně konečnost lidského života oslavovat. Avšak Rulišek (2006) uvádí, že v Písmu svatém je smrt chápána jako boží trest za lidské hříchy, jako něco, co stojí proti člověku, avšak co bude zničeno na konci světa. Mimo jiné autor podotýká, že smrt je v křesťanství chápána jako brána života, jelikož je podmínkou pro znovuzrození a vzkříšení. Vedle toho mučednická smrt je brána jako vítězství, což většinou značí atribut, palmová ratolest nebo věnec, doprovázející obraz mučedníka. Biblických námětů týkajících se tematiky konce lidské existence hojně využívá také výtvarné umění, jež čerpá převážně ze Starého zákona. Hall (1991) uvádí vedle starozákonních motivů také novozákonní, mimo jiné například smrt Panny Marie, nesení mrtvého těla Panny Marie k hrobu či uložení jejího těla do hrobu.

Teprve až s 13. stoletím přichází podle Royta (2006) alegorická představa smrti, kdy je smrtka prezentována jako oživlá lidská kostra. Na konci tohoto století vznikla ve Francii legenda o setkání tří živých a tří mrtvých, kde se tři rytíři (případně králové) setkávají se třemi kostlivci, kteří symbolizují jejich budoucí osud a smrt, která je nevyhnutelná.

S nadcházejícím 14. stoletím je pak symbolika smrti úzce spojena s morovými epidemiemi, jimiž byla sužována prakticky všechna evropská města. Morové epidemie

měly výrazný vliv na to, jak byla smrt v tomto období vnímána, byla to smrt, která nečinila společenské rozdíly, umírali všichni bez rozdílu stavů. Hall (1991) uvádí, že tato rovnost před smrtí se projevila v řadě uměleckých témat. Často byla smrt zobrazovaná jako kostlivec s kapucí a pláštěm, jež drží v rukou přesýpací hodiny a kosu. Royt (2006) dále poukazuje na to, že pod tíhou dobových událostí se začaly objevovat podoby smrti jako lučištníka jedoucího na vyhublém koni, který se snaží dostihnout lidskou postavu. Hall (1991) dále dodává, že tato alegorie smrti, která své oběti zasahuje šípem, byla typickým příkladem dobové inspirace, jelikož podle tradičních představ byl mor roznášen právě šípy. Někdy pak bývá smrt vyobrazována také jako jezdec na koni, přičemž v ruce třímá namísto šípů kosu a vítězoslavně kosí všechny lidi, jež byli zasaženi kopyty jejího koně. Vzhledem k dobovým událostem je však pozoruhodné, že smrt byla zobrazována na pohřební výzdobě jen velmi zřídka, avšak Royt (2006) předkládá, že epitafy v období pozdního středověku byly nositeli obzvláště hrůzných motivů smrti, obvyklým výjevem se stala kostra, jež je pokryta pouhými cáry kůže, přičemž z jejího nitra se na svět dostávají žáby a hadi, a v ruce drží přesýpací hodiny jako symbol času, který člověku ještě zbývá. Ariés (2000) dále uvádí, že to byla právě napůl zpráchnivělá mrtvola, tedy umrlec, kostlivec se zbytky masa, která nahradila původní výjevy reprezentované postavou kostlivece.

Smrt se objevuje napříč všemi druhy umění, motivy se často opakují a obměňují, velmi častým vyobrazením je *Ars moriendi*, v překladu doslova „umění umírat“. Podle Halla (1991) se původně jednalo o sbírku středověkých textů, které byly určeny pro potřeby duchovenstva. Ve 14. a 15. století se pak tyto motivy rozšířily i v podobě obrázkových knih určených nezasvěcenému čtenáři. *Ars moriendi* je nejčastěji zobrazováno jako „zápas mezi anděly a ďábly o osud člověka. V agónii na smrtelné posteli uniká duše z jeho úst a je přijímána jednou ze skupin andělů“ (Hall, 1991, s. 65).

Ve stejném období však vedle ostatních druhů umění literatura zaostává, a to zejména v českém prostředí. Za zmínku však stojí dialogická skladba *Rozmlouvání člověka se smrtí*, kde se již postava smrti explicitně objevuje. Tato skladba dala vzniknout novému pojmání fenoménu smrti. Nejen že se díky ní tato tematika rozšířila i mezi širší nevzdělané vrstvy obyvatelstva, ale současně vedla i ke změnám v obecném chápání motivu smrti. Konečnost lidského života přestala být hrozbou, „přestala být „*memento mori*“ ve smyslu nabádavé připomínky záhrobních hrůz uchystaných pro hříšníky“ (Šmahelová, 2002, s. 54).

Od poloviny 16. století se v oblasti umění vytváří další motiv představující pomíjivost lidské existence, a to lebky na skulpturách hrobů. Tento motiv dal později vzniknout podobě celé postavy kostlivce zachycené v pohybu, respektive při tanci. Tanec smrti je chápán jako nekonečný kolový tanec, v němž se střídají mrtví se živými, přičemž tančí pouze mrtví, kteří představují různá povolání a jsou doprovázeni smrtí, jež hraje na rozmanité hudební nástroje. *„Každou dvojici tvoří nahá, zahnívající, bezpohlavní a velice čilá mumie a muž nebo žena, odění podle svého společenského postavení a nevycházející z úžasu. Smrt podává ruku živému, kterého chce strhnout do víru tance, ale který její výzvy zatím neuposlechl“* (Ariés, 2000, s. 149). Hall (1991) však rozlišuje mezi Tancem smrti a Tancem kostlivců, tedy mezi dvěma motivy, jež velmi často splývají. Tanec kostlivců, stejně jako Tanec smrti, měl být mravním mementem toho, že smrt si nevybírá podle stavů, věku či pohlaví, protože před ní jsou si všichni lidé rovni. Tanec kostlivců je v podstatě ilustrací zástupu sestupných společenských hodností, počínaje papežem a králem a konče postavou rolníka. Mezi jednotlivými postavami je vždy přítomna také personifikovaná smrt, kostlivec, a celý průvod je veden k hrobu. *„Tanec kostlivců (dance macabre) je odlišný od „tance smrti“, ve středověku obecně rozšířeného přesvědčení, že mrtví vstávají o půlnoci z hrobů a pouštějí se do tance na hřbitově před tím, než se začnou dožadovat čerstvých lidských obětí mezi živými“* (Hall, 1991, s. 413). Royt (2006) dokládá fakt, že Tance smrti se nadále rozšiřovaly i ve století 15., kde se staly, jakožto rozsáhlé nástěnné malby, součástí chrámových kaplí, vedlejších kaplí či hřbitovních objektů. Jednotlivé cykly začínají vyobrazením kazatele v kazatelně nebo ukřižováním. Jejich tradice přetrvávala až do období baroka, avšak na rozdíl od původních tanců smrti se zde začínají znovu objevovat pocity zmaru, hrůzy a beznaděje. Následující století nesoucí se v duchu osvícenských myšlenek zcela vytlačilo motiviku smrti z veřejného života.

Až teprve století 19. znamenalo rehabilitaci fenoménu smrti, od něhož se na konci předchozí historické éry značně upouštělo, a to převážně v literatuře. 19. století přichází s novými uměleckými i literárními směry, rozvíjí se převážně romantismus, jež si zakládá na striktním individualismu. Jedinec, respektive autor, se obvykle snaží vyprostit z konvencí stanovených dobou morálkou, přičemž jediným východiskem z této beznaděje se mu jeví smrt. *„Jedině blízkost smrti a vědomí její existence umožňuje umělci pomocí svého díla dotknout se nejpodstatnějších hodnot nejen života, ale i vesmíru“* (Kučerová, 2013, s. 12). Pro spisovatele se smrt stává běžnou náplní jejich tvorby, v různých obměnách jde napříč epickými i lyrickými texty. Smrtka, tedy

postava přinášející konec bytí, je stylizována do různých, často protichůdných, podob, od postavy dítěte až po nadpřirozené bytosti. Procházková (2007) připomíná, že postavu smrti personifikované do podoby ženy je možné vyčíst už v díle *Protichůdci* Václava Bolemíra Nebeského, který smrt popisuje jako obrovskou, bledou a strašidelnou lidskou bytost v bílém plášti přepásaném černým opaskem, jež jako stín chodí krajem a hledá své oběti. Později se tato smrt promění v dítě, které nasedá na koně a uhání krajem jako jezdec smrti. Autorka dále ukazuje, že motiv dítěte, jež se stává symbolem lidské konečnosti, není v literatuře tohoto období nějak ojedinělý. Stejný námět využívá také Jan Neruda ve své *Baladě dětské*. Vedle toho se objevuje smrt i v podobě staré ženy, žebrajícího muže, mladíka, či nevěsty. Procházková (2007) ve své studii předkládá také možnou situaci, kdy smrt tvoří pár, tedy Smrtáka a Smrtku, současně ukazuje, že existují i případy, kdy se smrt rozděluje na několik dalších postav, jako je tomu například v Holečkově díle *Naši*, kde má Smrtka dvě dcery. Již několikrát bylo uvedeno, že podstatným znakem smrti je kosa, meč, luk či přesýpací hodiny aj., vedle toho se v 19. století rozmohl také obraz narození dítěte, které do vínku dostává smrtí zapálenou svíci, jež mu určuje délku jeho života. Dalším příznačným rysem romantismu je též tematika viny a trestu, která je nejvýrazněji obsažena v Erbenových baladách, kdy i za sebemenší provinění následuje velmi krutý a nelítostný trest. V *Kytici* má smrt mnoho rozmanitých podob, často reprezentovaných fiktivními postavami, jako je například vodník, polednice či umrlec. Tíha viny sužuje hlavního hrdinu, častěji spíše hrdinky, natolik, že v závěru volí dobrovolnou smrt jakožto vykoupení z vlastní marnosti. V baladě *Holoubek* výčitky svědomí doženou ženu tak daleko, že nakonec svůj život záměrně ukončí v hladinách vod. Totožný motiv se nevyhýbá ani vrcholnému dílu českého literárního romantismu *Máji*, kdy vnitřně rozpolcená Jarmila pod tíhou viny ukončí svůj život v jezeře. K tomuto jevu dále Procházková (2007) přidává fakt, že statisticky v české epice převažuje úmyslné zakončení vlastního trpkého života právě utonutím (a to až 8 z 15 sebevražd), přičemž se takto rozhodnou ukončit svůj život převážně ženy.

Množství literárních textů využívajících tematiky smrti markantně narůstá až v první polovině 20. století, což bylo patrně způsobeno dobovou potřebou realistického zobrazení skutečnosti. Kučerová (2013) ve své práci uvádí, že k radikálním změnám, převážně v oblasti poezie, došlo na přelomu 20. a 30. let, tedy v době, kdy vzniká početná skupina děl využívajících motivů smrti. Konec lidské existence se často objevuje již v samotném titulu sbírky, jako je tomu například u Zahradníčka v díle

Pokušení smrti nebo v Holanově *Triumfu smrti*. Holan využívá motivů, které se chronologicky vyskytovaly již mnohem dříve, dokonce ještě dříve než *Tance smrti*. Ariés (2000) uvádí, že triumf smrti je ilustrací moci, kterou smrt oplývá a kterou udržuje nadvládu nad veškerým lidstvem. Nejčastěji nese podobu mumie, případně kostlivece, jež drží v ruce zbraň, symbol své moci, a velí mohutnému vozu taženému voly. „*Ale ať už je jeho vzezření jakékoli, vůz smrti je vozem válečným a ničivým, který svými koly – a dokonce jen svým osudným stínem – drtí množství lidí nejrůznějšího stáří a společenského postavení*“ (Ariés, 2000, s. 152). Stejně, či obdobné motivy se objevují i u řady dalších autorů, u Jana Zahradníčka, Otokara Březiny či Jakuba Demla. Je to právě Deml, který posunuje tematiku smrti na novou, vyšší úroveň. Existence smrti se v jeho pojetí promítá do snů a je nadmíru tragická a úzkostná. U Demla však není tato smrt pouhým obrazně symbolickým literárním vyjádřením, ale naopak nabývá fyzických podob, například přejímá vzhled jeho zemřelé sestry. Podle Mukařovského (1995) však začala postupně tato tematika ustupovat do pozadí, ke slovu se hlásí poetika „ticha a času“, která se naopak orientovala na harmonii a sounáležitost lidského života.

Fenomén smrti se táhne skrze všechny druhy umění, získává podobu různých symbolů a alegorií, které se ovšem cyklicky opakují. Rulišek (2006) uvádí, že nejčastějším alegorickým ztvárněním smrti je kostlivec, někdy oděn v plášti, s kosou a přesýpacími hodinami. Vedle toho je symbolika smrti obsáhnuta v podobě apokalyptického jezdce na plavém koni nebo anděla smrti Asraela. Ikonou smrti se podle autora stává též cypřiš, smuteční vrba, břečťanový věnec, zhaslá pochodeň obrácená dolů, zhaslá svíce, rakev, urna s našasenou látkou, zřícenina, zlomený sloup, přesýpací hodiny, pšeničný snop a srp, popel a prach, tmavé údolí. Vedle toho také netopýr, jeho křídla, štír, had, hlava dravého ptáka, orlí pařáty a v neposlední řadě i černá nebo šedá barva. Všechna tato znamení jsou zvěstováním smrti a její nepřetržité přítomnosti nejen v literatuře, ale i v jiných uměleckých odvětvích.

3. HAGIOGRAFIE – LEGENDISTIKA

Výraz hagiografie pochází z řeckých slov *hagios*, tedy svatý, a *grafó* - píši. Jedná se o literární útvar, který vypráví o osudech mučedníků a biografii svatých. Jako synonymum hagiografie se využívá pojmu *legenda*¹, která je definována jako „vyprávění o životě svatých, jehož cílem je ukázat křesťanům osobnost světce jednak jako vzor víry, jednak jako někoho, kdo buď z boží vůle konal zázraky, nebo z vůle vlastní pro svou víru podstoupil mučednickou smrt“ (Chaloupka, 2005, s. 500). Škarka dále legendy definuje jako „zprávy o životě (vita) a smrti, zvláště mučednické, umučení (passio), které se mají číst (tj. legenda) při bohoslužbě, a to v oficiu neboli kanonických hodinkách (horae canonicae), tj. modlitbách, k jakým v určité denní dobu římská církev povinně zavazuje své duchovenstvo a které byly později shrnuty v tzv. breviáři“ (Škarka, 1986, s. 124).

Zrod hagiografie sahá až do 2. století n. l., nejvíce se však rozšířila právě v období středověku, kdy byly latinské legendy často překládány do vernakulárního jazyka. Podle Kubína (2011) patřily legendy ve středověku k čtenářsky nejvyhledávanějším a nepopulárnějším textům. V tomto údobí se legenda hojně šířila převážně proto, že křesťanské ideály byly považovány za dobový vzor kvalitního a zbožného života. Dobová legendistika byla pro potřeby církve zásadní, neboť ji využívala zejména k ovlivňování věřících. Postupně začali tematiku života a mučednické smrti světců přejímat i laičtí spisovatelé, kteří naopak dbali spíše na složku dějovou než náboženskou. Díky těmto autorům byly legendy obohaceny také o složku didaktickou, která je nedílnou součástí středověké literatury vůbec. Za zakladatele středověké legendistiky je považován Řehoř Veliký, jenž do jejího vývoje zasáhl v polovině 6. století svými knihami *Dialogů*.

Původně byly legendy částí životopisů, které schválila církev a jež byly předčítány v rámci bohoslužby, vždy v den zasvěcený příslušnému svatému. V takovém případě byl podle Nechutové (2000) vlastní text legendy rozčleněn na jednotlivé lekce, které se následně vkládaly do světcova officia. Velmi záhy se však legendy staly svébytným literárním útvarem, a to jak veršovaným, tak prozaickým. Kubín (2011) dále dodává, že z počátku se literární texty věnované životu světce šířily jednotlivě v samostatných složkách, případně v knihách obsahujících i jiné texty téhož autora. Teprve až od

¹ Označení *legenda* pochází z latinského *lego*, *legere*, což doslova znamená „to, co má být čteno.“

poloviny 8. století se začaly seskupovat do stále početnějších sbírek, jež jsou obvykle označovány jako pasionály a nakonec také jako legendária.

Vidmanová (1984) předkládá, že legenda, jakožto literární druh, je přímým dědicem helénistického dobrodružného románu. Rozdíl mezi ním a legendou však spatřuje v tom, že v románu je hlavním hrdinou osoba světská (např. král, rytíř, pastýř), která se do nebezpečných situací dostává vlastní vinou, naopak v legendách se ústřední hrdina, tedy mučedník, dostává do nepřízně osudu kvůli své víře. *„Jako jejich svěští souputníci procházejí i hrdinové legend mnohými nebezpečími, stejně v nich prokazují odvahu a ušlechtilost a navíc ještě neochvějnou víru. Na konci legendy se jim dostává odměny ne v království, majetku, důstojnosti či lásce, ale v mučednické smrti, kterou si vykoupí nebeské království“* (Vidmanová, 1984, s. 11). Kubín (2011) pak dále uvádí, že stěžejní metodou vyprávění legend je hrdinský příběh, jenž se však ideově liší od klasického románu. Hlavní hrdina je prezentován jako světec, který oddaně následuje Krista ve všech etapách života a po smrti pak vstupuje do království nebeského. *„Křesťanský hrdina má také pochopitelně zásadně jiný vztah k životu než hrdina helénský, kterému jde především o slávu v životě vezdejším, zatímco světci jde o získání slávy nebeské. Zato stejně jako v helénistickém románu je i v legendách skutečnost více či méně promíchána s fikcí“* (Kubín, 2011, s. 30). Podobnost mezi legendami a dobrodružnými romány není čistě náhodná, nejenže vznikaly ve stejné době, ale také jejich tvůrci, potažmo čtenáři, byli ovlivněni jednotným vzděláním, vkusem a předchozí literární tradicí. Zatímco ale dobrodružný román jako celek zanikl společně s pohanstvím, legendy se poměrně hojně šířily i nadále. Podle Vidmanové (1982) tato skutečnost souvisí s tím, že v okamžiku, kdy se křesťanství stalo oficiálním státním náboženstvím, jednotliví světci začali být uctíváni jako patroni kostelů či ochránci celé země, a tím pádem začala stoupat také potřeba hagiografických textů.

Legendy byly vždy velmi oblíbené mezi prostým obyvatelstvem, zvláště proto, jak podotýká Chaloupka (2005), že diváka zaujaly propojením dějového napětí a duchovních rozměrů. Autor současně poukazuje na fakt, že ve světových literaturách se hojně vyskytuje dvojí verze téže legendy. Jedna je vždy určena vzdělanému okruhu čtenářů či posluchačů, druhá je pak její zjednodušenou verzí, která má zdůraznit zejména dějovou linku příběhu a současně oslovit široké spektrum věřících obyvatel. *„Život světcův byl pro věřící příkladem, jak si počínati na cestě ctnosti, povzbuzením k životu vpravdě křesťanskému podle příkazu evangelií, a spolu zárukou, že jako světec*

i oni mohou překonati svou lidskou křehkost a státi se podobnými svému Spasiteli“ (Vilikovský, 1948, s. 176).

Velmi často bývají legendy kritizovány pro svoji schematičnost. Podle Vidmanové (1982) je to způsobeno tím, že legendistika začala vznikat v době, kdy typickým autorským postupem byla nápodoba. S tím úzce souvisí také fakt, že v textech se objevuje řada společných míst, slov a situací. Tato šablonovitost se projevila nejmarkantněji v období středověku, kdy do původně úctyhodných, církví uznávaných, textů začal pronikat lidový prvek, jež tak dal vzniknout vyprávěním „*o předivných ctnostech a neuvěřitelných zázracích*“ (Nechutová, 2000, s. 36). Šablonovitost jednotlivých postav tkví nejvíce v jejich vzájemné podobnosti, mají obdobné ctnosti a obvykle konají i tytéž zázraky. Podle Kubína (2011) se hlavní hrdina nejčastěji světce již rodí a je vyobrazen jako vzor dokonalosti, což často dochází až do té krajnosti, že ztrácí rysy osobnosti. Vilikovský (1948) pak zdůrazňuje, že postavy v legendách jsou zbaveny individuality a do značné míry jsou také odstřiženy od prostoru a času, což má za následek, že místo reálné postavy se zde objevuje osobnost ideální, zosobněná abstrakce. Autor však připouští, že legendám se nejedná o vylíčení světce jako pouhého člověka, naopak jej chtějí prezentovat jako osobnost s vyšším mravním posláním, prezentovat světce a současně také oslavit jeho svatost. „*Z tohoto důvodu se příliš nezabývá jeho lidskými rysy, nechce popsat jeho lidské vlastnosti ani jeho vývoj*“ (Beneš, 2010/2011, s. 3). Navíc hagiografické texty nemají sloužit k dějinnému ponaučení diváka, ale naopak mají přispět k jeho mravnímu a náboženskému povznesení. Nechutová (2000) dále dodává, že mezi jednu ze základních literárních zákonitostí hagiografických textů patří rozvinutá topika², tzn. užívání povinných míst, což ještě umocňuje názor o jednotvárnosti legend. Horáková (2000) mimo jiné přiřazuje k jednotvárným znakům legend ještě topos narození, který se vyznačuje například námětem neobvyklého přírodního úkazu, jež signalizuje světcovo narození, jako je tomu v legendě o Janu Nepomuckém, jehož narození je provázeno mimořádnou září na obloze.

Stejně jako jiné žánry, tak i legenda má svou ustálenou formu, „*vyprávějí o světceově původu a narození, podávají jeho život s líčením ctností a zásluh, u mučedníků pak umučení, smrt, často doprovázenou zázračnými ději. Zvláštní část legendy tvořívá tzv. translatio, přenesení světceova těla, další víceméně samostatnou*

² Z řeckého *topos* – místo.

pasáží bývají mirakula, zázraky“ (Nechutová, 2000, s. 37). Petrů (2000) pak zdůrazňuje, že legenda se vyznačovala vždy jedinečnou, autorem striktně dodržovanou a čtenářem očekávanou, kompoziční strukturou. Dále pak vychází z předpokladu, že je možné stanovit existenci dvou typů legend, jež se v době středověku objevovaly. Zatímco první z nich zachycoval prakticky celý život světce, druhý typ se zaměřoval pouze na jeho vrcholnou část, tzn. umučení a následné přijetí do nebeského království. První typ je vystavěn na určitém schématu, který vždy začíná vyprávěním o světcově narození, o jeho rodičích, případně pojednává i o zázračných událostech, jež jsou spojeny s jeho příchodem na svět. Poté následuje popis cesty k přijetí víry, neobyčejné skutky, které světec vykonal, nedílnou součástí je i střet s odpůrci křesťanství, pronásledování světce a jeho mučednická smrt. V samotném závěru se pak objevují zázračné momenty, které se pojí ke světcově smrti. „*Tomuto modelu se nevyvíkají ani legendy o světcích – vyznavačích, v nichž chybí pouze motivy mučednické smrti [...]*“ (Petrů, 2000, s. 79).

Jak již bylo zmíněno, nejčastěji sloužily legendy liturgickým a kanonizačním účelům, avšak řada z nich byla vytvořena účelově, např. ve prospěch státu, který tak chtěl zvýšit svoji prestiž či za účelem povýšení biskupství na arcibiskupství. Různou funkci plnily legendy také v souvislosti s tím, že velice často byly opisovány pro různé účely – „*morálně vzdělavatelné, naučné, zábavné, liturgické, a [...] migrovaly ze sbírky do sbírky*“ (Nechutová, 2000, s. 38). Kubín (2011) dále připojuje skutečnost, že v pasionálech a legendáriích byly legendy řazeny podle kalendářních dnů, a takto byly využívány při povinném předčítání náboženských textů během společného jídla. Později již plnily výlučně funkci textů určených k liturgickému čtení.

3.1 VÝVOJ HAGIOGRAFICKÝCH TEXTŮ

Hagiografické, zejména latinsky psané, texty prošly velmi složitým vývojem, kterému předcházela značně dlouhá doba přípravná. Stanovení vývoje komplikuje již fakt, že „*naši předkové neklasifikovali literární projevy podle našich novodobých literárněvědných hledisek, nenazývali tento literární druh legendou jako my nyní, nýbrž nejčastěji životem, umučením nebo historií toho nebo onoho světce, tedy vesměs názvy, které měly vystihnout těžisko příslušné skladby, anebo pravením, řečí, písní a podle biblického vzoru knihou nebo knihami [...]*“ (Škarka, 1986, s. 123). Stejně tak se již v textech staroslověnských a církevněslovanských objevují termíny jako paměť a život,

umučení, kniha o rodu a utrpení apod. Pojem legenda se ustálil až mnohem později, konkrétně v 19. století, a to díky vlivu učebnic literární teorie.

Největší změny zaznamenává legenda v době středověku, což přetrvává až do doby barokní. Veškeré změny pak souvisí s proměnou společnosti a sociální struktury. Nechutová (2000) poukazuje na to, že nejlépe je možné tento fenomén pozorovat na líčení postav, zejména na charakteristice hlavních postav, tzn. světců. Jako příklad autorka uvádí postavu sv. Václava, jež v 10. století odpovídá mnišskému asketickému ideálu, ve 12. a 13. století se situuje do role křesťanského rytíře a v době vlády Karla IV. je dokonce vzorem ideálního křesťanského panovníka. Nejinak je tomu i s výskytem zázračných činů. Lze tedy jednoznačně konstatovat, že čím je legenda mladší, tím více zázraků se v ní objevuje. „*Nejvíce zázraků se týkalo uzdravení z nějakého těžkého postižení či nemoci, vyhánění démonů a křížení mrtvých*“ (Kubín, 2011, s. 32).

Počátky historického vývoje křesťanské hagiografie lze podle Beneše (2010/2011) spatřovat již v novozákonních textech, především ve *Skutcích apoštolů*, neboť tento text je dokladem svatosti apoštolů Petra a Pavla za jejich života, ale také Jakuba a Štěpána, avšak až po jejich umučení. Autor také tvrdí, že při širším pohledu lze mezi hagiografické texty řadit i *Zjevení sv. Jana*, jelikož se jedná o svědectví církevní svatosti. Již během 1. až 4. století se začala vyvíjet literatura zaměřená na mučednickou smrt, veškeré texty byly vytvořeny s didaktickým a obranným záměrem. Vznik tohoto útvaru se datuje do doby papeže Klementa I., který pověřil své notáře, aby sesbírali a zaznamenali co možná nejvěrnější svědectví o mučednících, jelikož to byla právě trýznivá smrt světce, jež byla největším důkazem oddanosti Ježíši Kristu. Beneš (2010/2011) ve své studii uvádí, že svatost člověka byla měřena nikoli jeho životem, nýbrž způsobem jeho smrti, neboť mučednická smrt dokázala vykoupit veškeré pozemské hříchy.

Ve 4. století pak dochází k politickým a sociálním změnám v církvi, což se nezbytně odrazí i v hagiografické literatuře. „*Pojetí svatosti v hagiografické literatuře tohoto období odpovídá výkladu evangelia v kontextu požadavků, které na církev klade nová společensko-politická situace západního světa. Na rozdíl od dřívějšího chápání smrti mučedníka jako vrcholného a někdy jediného okamžiku, se nyní klade více důraz na život, který je v této době chápán jako mučednictví, získané každodenní vytrvalostí v asketických a duchovních praktikách*“ (Beneš, 2010/2011, s. 6).

Během 8. až 10. století dochází ke vzniku tzv. Martyrologií, zpráv obsahujících životopisné údaje jednotlivých světců, a to chronologicky uspořádaných podle

kalendářního roku. Jedná se o období charakteristické úbytkem církví uznaných svatých a svatost nabývá určitého šlechtického charakteru. Postupně se vyvíjel princip, který formuloval tezi, že „*jen šlechtic může žít snadněji jako pravý Kristův učedník*“ (Beneš, 2010/2011, s. 7). K transformaci obsahu legend dochází během 9. století, výrazněji pak v 12. a 13. století v souvislosti s křížovými výpravami. V tomto období se legendy orientují na východní tradici, jež bezprostředně promítá nevšední příhody, čímž ovlivňuje i západní hagiografickou produkci. Světci se stávají reprezentanty kladných morálních vlastností a mají sloužit jako vzor široké veřejnosti, což vede k úbytku faktických údajů ze světcova života. Klíčovou roli hrají pouze jeho duchovní rozměry.

Ke všem již zmíněným fázím hagiografického vývoje přibývá v období 13. až 16. století další element, jenž výrazně ovlivnil strukturu legend. „*Objevuje se totiž papežský požadavek na „procesy“, které mají předcházet kanonizaci (svatořečení) světce. Tyto procesy měly dvojitý účel: potvrdit díky svědkům svatost života osobnosti kandidující na získání oficiální pocty oltáře a na druhé straně posloužit kvalitními informacemi ke kanonizační bule a – v mnoha případech – k oficiální Legendě o světcích [...]*“ (Beneš, 2010/2011, s. 8). Období pozdního středověku se vyznačovalo kladením důrazu na vykonávání zázraků, převažovala totiž domněnka, že zázraky sice svatost nedělají, ale dokazují ji. Vedle toho dobové texty nebyly nositelem historicky věrných faktů, nejčastěji byly vytvořeny pro soukromé potřeby věřících. Na konci 16. století pak došlo k poklesu hagiografické produkce.

S rozvojem věd v 17. století přichází i prvek, který vnáší do legendistiky nový pohled. Beneš (2010/2011) předkládá dva určující faktory tohoto období, a to *Martyrologium Romanum*, uspořádané římskou kurií, a založení společnosti Bollandistů³. Právě toto seskupení vytvořilo přísnější metodologická kritéria, která tkvěla v prezentování autentické verze životopisů svatých doprovázených různými komentáři. Veškerá tato pravidla vedla až k vytvoření sborníku, v němž každý světec má svůj životopis opatřen dodatkem o jeho pravosti a historické důležitosti. Autor dále prezentuje skutečnost, že v tomto období se studium hagiografických textů nejvíce přiblížilo modernímu pojetí biografie.

³ Tato skupina se věnovala studiu biografii svatých, které později souborně vyšly pod názvem *Acta Sanctorum* (1643).

3.2 LEGENDISTIKA NA NAŠEM ÚZEMÍ

Vilikovský (1948) uvádí, že v počátcích literární tvorby se setkáváme s legendou, jež je psána národním jazykem. Po vzoru latinských předloh jsou tyto prvotiny prozaické a zaměřují se na příběhy apoštolů, život Panny Marie a samozřejmě také na umučení Ježíše Krista. Obdobně uvádí Lehár (1997), že latinské legendy českého původu, které vznikaly od 10. do 14. století, se zaměřují výhradně na postavu domácího světce, který se stal vzorem křesťanství a současně reprezentantem Českého království v cizině. Tradice veršovaných legend přetrvala až do 14. století, kdy vrchol veršované epiky tvoří hned dvě legendy, a to *Legenda o sv. Prokopu* a *Legenda o sv. Kateřině*. Škarka (1986) podotýká, že právě veršovaná legenda je jedním z prvních projevů české epické poezie. Ve stejné době se ke slovu dostávají legendy prozaické, které jsou výsledkem překladatelské činnosti středověkých textů, mezi nejčastěji přepracovávané látky se řadí *Životy Otců* a *Legenda aurea*.

3.2.1 OD POČÁTKŮ DO KONCE 13. STOLETÍ

Vývoj středověké legendistiky začíná již v 10. století, kdy svou významnou úlohu plnily staroslověnské legendy. V počátcích písemnictví na našem území vznikají spisy *Život Konstantinův* a *Život Metodějův*, známé také pod souborným označením *Moravsko-panonské legendy*. První z legend, *Život Konstantinův*, vznikla ještě za života staršího ze soluňských bratří, Metoděje, a je konstruována jako doklad o tom, že Konstantin byl světcem, kterému byla velkomoravská misie předurčena Bohem. Lehár (1997) dokládá, že většinu z textů tvoří Konstantinovy odborné disputace, jež lze pravděpodobně považovat za literární fikci. *Život Metodějův* pak vznikl až po Metodějově smrti, pravděpodobně v letech 885 či počátkem roku 886. Biografie je záměrně prezentována jako obhajoba Metodějovy celoživotní práce, přičemž měla stejně dobře sloužit i jako podpora moravských velmožů v boji mezi latinskou a slovanskou církví. Oba životopisy jsou vzájemně provázány a tvoří jeden celek, současně jsou i důkazem dvojjazyčnosti tohoto období, tedy koexistence staroslověnské a latinské literatury na jednom území.

Úzkou návaznost na slovanské bohoslužebné obřady představují také tzv. prokopské legendy. Ve 30. letech 11. století se mnich Prokop zasloužil o výstavbu kláštera na Sázavě, kde měla být obnovena idea původní církevněslovanské liturgie. „*Druhou souřadnicí prokopské hagiografie, která přirozeně měla se slovanskou liturgií souvislost a která se rozvíjela ve 12. století, byl český nacionalismus této doby,*

slovanské a národní uvědomění“ (Nechutová, 2000, s. 59). Z tohoto období jsou dochovány dvě, latinsky psané, legendy – *Vita minor* (Menší život) a *Vita antiqua* (Starobylý život). Lehár (1997) dodává, že to byly právě prokopské legendy, které až do doby vlády Karla IV., kdy byla v pražských Emauzích obnovena staroslověnská liturgie, udržovaly vzpomínku na bohoslužebné obřady, které byly slouženy ve staroslověnině.

Patrně největší skupinou hagiografických písemností, jež se objevily na území českého království do konce 13. století, jsou podle Nechutové (2000) tzv. václavské a ludmilské legendy, jež se odlišují nejen svou početností, ale také velkou variabilitou literární kvality, rozdílnými průniky s ostatními literárními žánry a v neposlední řadě také výraznou metamorfózou hlavního hrdiny v souvislosti s vývojem společnosti a církve. Jednoznačně nejproslulejší a nejčastěji diskutovanou legendou tohoto období je *Legenda Kristiánova*⁴ (dříve Křišťanova). Lehár (1997) uvádí, že od dob Josefa Dobrovského se o dataci této legendy vedou dalekosáhlé debaty. Někteří historikové ji považují za památku z konce 10. století, část z nich se však přiklání na stranu Dobrovského, domnívají se tedy, že se jedná o falzum z počátku 14. století. Nechutová (2000) dodává, že i přes tyto nesrovnalosti se jedná o rozsáhlé, myšlenkově vyspělé a jazykově vytríbené dílo, k jehož autorství se hlásí mnich Kristián. Text však není pouze apoteózou sv. Václava a jeho babičky Ludmily, je také oslavou Konstantina a Metoděje. Často je proto označována také jako „nejstarší česká kronika“, což je primárně názor Josefa Pekaře, nebo „pásmo legend“. Mezi latinskými legendami „klademe na první místo kulturně a literárněhistorický nejvýraznější václavsko-ludmilský text, ačkoli nejstarším dochovaným literárním výtvozem je legenda *Crescente fide*⁵ a po ní legenda *Gumpoldova* [...]“ (Nechutová, 2000, s. 40). Vedle výše uvedených legend je další neméně významnou václavskou legendou *Legenda Vavřincova*, která byla vytvořena na podporu zbudování pražského arcibiskupství, jež bylo podmíněno souhlasem papežské kurie, k čemuž ale nedošlo. „Ve 13. století, době rozmachu václavského kultu, vznikly dvě velké, stylisticky vynikající legendy *Ut annuncietur* (Aby zvěstováno bylo) a *Oriente iam sole* (Když vycházelo slunce)“ (Lehár, 1997, s. 43). Latinské legendy nebyly jedinými hagiografickými texty vznikajícími na našem území. Brzy po vraždě knížete Václava vznikla *První staroslověnská legenda*

⁴ Sepsána pod latinským názvem *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius*, celý český název pak zní *Život a umučení sv. Václava a jeho báby sv. Ludmily*.

⁵ V českém překladu - *Když se šířila víra*.

o sv. Václavu. Jako *Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu* je pak označován staroslověnský překlad *Gumpoldovy legendy*.

Výchozím a primárním textem pro svatoludmilskou hagiografii se stala skladba *Fuit in provincia Bohemorum*, jež nese název podle svého incipitu, někdy bývá také nazývána *Legenda Menckanova*, podle svého prvního vydavatele. Nechutová (2000) podotýká, že původní verze této legendy byla patrně sepsána ve staroslověnské, avšak staroslověnská verze se nedochovala. Mimo jiné autorka uvádí, že ačkoliv není možné text přesně datovat, je jisté, že vznikl ve stejné době jako skladba *Crescente fide*. K tomuto tvrzení přispívá skutečnost, že oba texty využívají téže předlohy, a proto je možné se domnívat, že jsou dílem jednoho autora, případně některého z jeho spolubratří. Tato středověká legenda o sv. Ludmile nabyla ve 14. století značné popularity a stala se předlohou pro obrázkový seriál, který byl součástí vídeňského kodexu *Liber depictus*. V dalším století pak byla její autorská úprava zařazena do rukopisu *Zlaté legendy*⁶.

Ve stejném období se vedle václavských legend objevuje další početná skupina hagiografických památek, které jsou věnované postavě sv. Vojtěcha, druhého pražského biskupa, šlechtice z rodu Slavníkovců, který po vyvraždění všech mužů ze svého rodu odešel do Pruska, kde později našel trýznivou a mučednickou smrt. Nechutová (2000) řadí mezi nejvýznamnější vojtěšské hagiografické spisy *Canapariovu legendu*, *legendu Brunona z Querfurtu* a *Verus de passione sancti Adalberti*, které se obvykle označují svými incipity. Veškeré texty zasvěcené jeho osobě jsou psány výhradně latinsky. Pro první z nich se častěji užívá název *Vita prior* (Život první, též „římský“), v níž autor klade důraz na Vojtěchův mnišský život „vita activa“. *Legenda Brunona z Querfurtu* nese častěji označení *Vita altera* (Život druhý, též „saský“) a od první jmenované se nejvýrazněji liší svým hlavním námětem, kterým se stala Vojtěchova misijní činnost, jež později znamenala jeho mučednickou smrt. *Verus de passione sancti Adalberti*, tedy *Verše o umučení svatého Vojtěcha*, je básnickou skladbou, o které se často hovoří jako o veršovaném zpracování *Canapariovy legendy*, jež vznikla na přelomu 11. a 12. století. Nechutová (2000) se zmiňuje vedle těchto základních svatovojtěšských legend ještě o *Utrpení svatého mučedníka Vojtěcha*, *Zázracích svatého Vojtěcha* a *O svatém Vojtěchovi, biskupu pražském*.

⁶ Datace a filiace václavských a ludmilských legend není jednotná, tato práce se tedy přidržuje výkladu J. Nechutové, které předkládá v publikaci *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*.

3.2.2 DOBA LUCEMBURSKÁ

Doba lucemburská, tedy doba vlády tří panovníků – Jana Lucemburského, Karla IV. a Václava IV., je historiky označována jako zlatý věk české literatury. K jejímu rozkvětu nejvíce přispěl právě Karel IV., který roku 1348 založil Pražskou univerzitu, po jejímž vzniku se toto období vyznačuje vysokou literární a knižní produkcí. Lehár (1997) uvádí, že česká literatura v této době prochází značným vývojem, nejprve se vymezuje v rámci poezie, teprve až na jejím základě se vytváří prozaické žánry. „*Tato tvorba básnická i prozaická, nebyla z větší části určena k tichému čtení, [...] ale k recitaci, zpěvu a hlasitému předčítání. Až na výjimky je anonymní, s trochou nadsázky byla nazvána ‚literaturou bez autorů a bez generací‘*“ (Lehár, 1997, s. 68). Později je výrazný rozmach literatury na českém území narušen husitskou revolucí, jejíž literatura má jiného adresáta a jiné poslání.

Český psaná literatura zaznamenává v době lucemburské značný nárůst, výjimkou nejsou ani hagiografické texty. Škarka (1986) uvádí, že legendy v národním jazyce oslovovaly větší okruh čtenářů než texty světské či rytířské, s čímž úzce souvisí také vztah k vernakulárnímu jazyku. Postupně národní vědomí pronikalo i mezi vrstvy duchovenstva, tudíž je možné předpokládat, že se „*české legendy mohly přednášet nebo předčítat také jako kolace (collatio), tj. kázání nebo promluvy anebo četba v kláštorech v době společného shromáždění při jídle (nejčastěji po večeři)*“ (Škarka, 1986, s. 127). Nechutová (2000) konstatuje, že hagiografická produkce v národním jazyce výrazně narůstá, a to zejména v souvislosti se založením pražského arcibiskupství. Autorka dokládá, že české legendy povětšinou vznikaly na základě starších i dobových latinských hagiografických spisů, takto vznikla například *Staročeská veršovaná legenda o sv. Prokopu*, *Život sv. Kateřiny*, *Umučení sv. Kateřiny*, *Legenda o sv. Dorotě*, český *Pasionál* a další. Jak uvádí Škarka (1986), je zřejmé, že české legendy se staly silným soupeřem latinské hagiografii, neboť byly psány převážně veršem, což jim zaručovalo oblibu u dobového publika. Primární však bylo jednoznačně to, že byly psány v češtině, čímž se ještě více přiblížily širokému okruhu čtenářů.

Veršované legendy vznikající nepřetržitě od 30. let 14. století jsou považovány za jeden z nejrychleji se rozvíjejících básnických útvarů středověké literatury. „*Čerpají náměty jednak z bible a apokryfního podání, jednak z životopisů cizích i českých světců, tradovaných latinskou hagiografií*“ (Lehár, 1997, s. 69). Biblické náměty se odrážejí v takových legendách, jako je *Legenda o Adamovi a Evě*, *Legenda o Ježíšově dětství*,

Rozmluva Panny Marie se sv. Anselmem či *Umučení Páně Hradecké a Roudnické*, které pojednávají o Kristově ukřižování. Naopak o životních útrapách světců pojednává například *Legenda o sv. Alexiovi*, *Legenda o sv. Jiří*, *Legenda o 10 000 rytířích*, *Legenda o sv. Markétě* nebo *Legenda o sv. Dorotě*. V této souvislosti Škarka (1986) dodává, že výsostné postavení mezi veršovanými legendami doby lucemburské zaujímaly dvě, stylisticky odlišné, legendy – *Legenda o sv. Prokopu* a *Život sv. Kateřiny*. Pokud je *Legenda o sv. Kateřině*, označována též *Velká* nebo *Stockholmská*, reprezentantkou vysokého stylu básnictví, pak *Legenda o sv. Prokopu* je jejím protějškem, zejména ve smyslu využití literární látky. „Rozdílný způsob uměleckého ztvárnění prozrazuje, že nešlo jenom o dvě básnické individuality, výrazně navzájem odlišné, nýbrž také o dvojí různorodé literární publikum, [...], tedy také o různou společenskou funkci obou skladeb“ (Škarka, 1986, s. 129). Vedle nich je nutno zmínit také vznik českého zpracování anežské legendy, tedy *Legendu o bl. Anežce*, která je, stejně jako ostatní legendy tohoto období, českým zpracováním původní latinské látky.

Jak již bylo zmíněno, většina českých legend čerpala z původních latinských textů, mezi nimiž vyniká, stejně jako v předchozím období, hagiografie pojednávající o sv. Václavu. Přibližně v polovině 14. století vzniká poslední středověká václavská legenda – *Crescente religione christiana*⁷, jejímž autorem není nikdo jiný než sám císař Karel IV. Vznikla jako oslava české minulosti, kde je kníže Václav představitelem ideálu křesťana a panovníka. Nechutová (2000) zmiňuje skutečnost, že Karlova legenda je pomyslným vrcholem naší václavské latinské středověké hagiografie. Dále pak uvádí, že pro liturgické účely byla rozdělena na jednotlivá čtení, což byla podoba, v níž byla umístěna do breviáře Jana ze Středy. Na tradici předchozího období navazuje také *Prokopská legenda Život větší – Vita maior*, která je nejspíš zpracováním staršího *Vita minor*. Největšího významu však nabývá až jako literární předloha staročeské *Legendy o sv. Prokopu*. Vzorem pro české zpracování prokopské legendy byla i *Legenda o sv. Anežce – Vita Agnetis*. Vznik legendy je datován do roku 1330, kdy se začaly objevovat snahy o Anežčino svatořečení. Nechutová (2000) tvrdí, že tato legenda je typickým reprezentantem Karlovy doby, jelikož děj pojednává o urozeném člověku, který opovrhne svým společenským postavením a bohatstvím, následně se jej zříká a zbytek života tráví v ústraní a chudobě.

⁷ Tato legenda byla brzy po svém vzniku přeložena do češtiny, a to pod názvem *Legenda Karla IV. o sv. Václavu*, a stala se tak první česky psanou václavskou legendou.

V poslední etapě vlády Lucemburků se začíná vedle veršovaných děl prosazovat také česky psaná próza, jejíž produkce značně narůstá. „*Próza se postupně zmocňuje témat, která byla dosud vyhrazena veršované epice – legendě a dvorskému románu. Opírá se při tom o bohatou prozaickou tradici středověké latinské literatury*“ (Lehár, 1997, s. 87). Patrně nejvýznamnějším dílem prozaické dobové legendistiky je *Pasionál*, česká verze nejproslulejší latinské legendy 13. století *Legendy aurei* (*Zlaté legendy*) Jakuba de Voraigne. Český *Pasionál* je dílem anonymního autora, o jehož životě je však z historie známo mnoho podrobností. Lehár (1997) dokládá, že se jednalo o člena dominikánského řádu, který se podílel na kompletním překladu bible do češtiny, a také že měl velice blízko k císaři Karlu IV. Samotný *Pasionál* byl vytvořen jako dar panovníkovi na žádost Jana ze Středy a zahrnuje celkem 166 hagiografických textů o českých a zahraničních světcích, mimo jiné i překlad legendy o sv. Václavu, jejímž autorem byl Karel IV. Vedle toho se do českého prostředí dostávají i další dvě latinské prozaické legendy – *Život Krista Pána* a *Životy sv. Otců*. Postupně se do vernakulárního jazyka překládaly i další hagiografické texty latinského původu, jež většinou vycházely z biblických či apokryfních motivů.

3.2.3 DOBA HUSITSKÁ, HUMANISMUS A RENESANCE

Na počátku 15. století se začaly objevovat politické a sociální problémy, které ovlivnily společnost na dalších 70. let. Epocha, která dostala název podle mistra pražské univerzity Jana Husa, se do podvědomí lidí zapsala zejména svým revolučním hnutím, které vyústilo až v otevřený boj proti církvi a vládnoucím třídám. Vodička (1967) uvádí, že husitské boje otřáslы dobovou společností velmi silně, což zapříčinilo i změny ve struktuře literatury. V souvislosti s tehdejší funkcí literatury se do popředí dostává zejména píseň, popěvek, satira a kázání. Začaly vznikat také nové literární formy jako například manifesty či veršované traktáty. Naopak do pozadí ustupují tradiční středověké útvary – rytířská epika a legenda. K znovuoobnovení legendistiky jako svébytného literárního žánru došlo až o řadu let později v období baroka, neboť doba humanismu se tomuto žánru věnovala velmi omezeně.

3.2.4 DOBA BAROKNÍ

„*Baroko je dobou druhého rozkvětu legendistiky (hagiografie). Na sklonku pobělohorského období oživil tradici středověkých legend – tak jako jiné středověké literární tradice – ve své poezii Šimon Lomnický z Budče*“ (Lehár, 1997, s. 162). Po

bitvě na Bílé hoře se rozvíjí legendistika psaná veršem, jako například Bridelův *Život sv. Ivana*⁸ nebo *Církevní cherubín* Bohumíra Hynka Bilovského. Větší část hagiografických textů však tvoří spisy prozaické.

Kalista (1934) ve svém článku uvádí, že barokní legendistická tvorba už nemá takovou hodnotu, jako tomu bylo v obdobích předchozích. Avšak její přínos není zanedbatelný. V hagiografických textech barokní doby se výrazně odráží dobové kulturní a sociální poměry, což vedlo především k hojnému rozšíření legendy o sv. Izidoru sedláku, jež k nám byla dovezena ze Španělska a která velmi detailně popisuje rolnickou práci.

Podle Horákové (2000) tkví zásadní předěl mezi středověkou a barokní legendistikou především v posílení fiktivnosti a motivického košatění, ale také ve výraznějším dramatickém zpracování barokních textů. Podle autorky těmto kvalitativním změnám předcházela markantní nárůst hagiografických textů, s čímž úzce souvisel i vznik nových legendistických postav, zejména Jana Nepomuckého. „*Tato barokní legendistika pochopitelně aktivně přejímá postavy českých středověkých světců a patronů (Ludmily, Václava, Vojtěcha, Prokopa aj.), texty o nich však dalšími literárními výtvoři výrazně zmnožuje*“ (Horáková, 2000, s. 13).

Barokní legendistika je postupně obohacována o další postavu světce, kterým se stal Jan Nepomucký. Vznikající příběhy velmi rychle, co do počtu, doženou stávající literární produkci. Horáková (2000) zmiňuje, že vedle nepomucenské legendy vstoupilo do doby barokní jen velmi málo dalších postav, což bylo dáno hojnou překladatelskou činností tehdejší doby. Výrazněji se prosadily spíše zahraniční světice, které byly reprezentantkami tzv. mystické erotiky. Vedle toho se také do české hagiografie vmísil typ tzv. venkovské legendistické postavy, jež se k nám dostává ze Španělska díky činnosti jezuitského řádu.

Patrně nejtypičtější postavou českého baroka se stal sv. Ivan, chorvátský kralevic, který se dobrovolně zřekl svého majetku a výsostného postaví, aby mohl žít se svou vírou v přírodě jako asketa. Podle legendy se sv. Ivan setkal s knížetem Bořivojem, jenž byl tou dobou na lovu a postřelil laň, která dávala poustevníkovi mléko. Po Ivanově smrti se místo jeho pobytu stalo poutním místem.

⁸ Je však nutné podotknout, že Bridel zakomponoval do své legendy o sv. Ivanu jak část prozaickou, tak i veršovanou.

3.3 CHARAKTERISTICKÉ RYSY STŘEDOVĚKÝCH LEGEND

Středověké legendy mají své specifické rysy, které je odlišují od legend ostatních historických období. Podle Beneše (2010/2011) patří mezi základní charakteristické vlastnosti středověkých legend christologická perspektiva, kdy je Ježíš Kristus považován za středobod všech událostí, a katechetický účel. Stejně jako i v jiných údobích dějin hrají i ve středověkých legendách svou významnou roli zázraky, které jsou jediným důkazem svatosti člověka. Ještě více je umocněna nezbytnost jejich přítomnosti v příběhu, neboť středověká církev ztotožňovala svatost právě s konáním zázraků.

Nezbytnou součástí hagiografických textů jsou tzv. prology, předmluvy k hlavní pasáži díla. Vedle toho, že se v nich čtenář dozvídá např. hlavní myšlenku díla, s kterou autor příběh sepsal, obsahuje i řadu prvků, jež jsou nedílnou součástí středověké hagiografické literatury. Beneš (2010/2011) jich uvádí hned několik, a to:

- časté výroky tvůrce o tom, že píše z poslušnosti a pod vlivem Boží milosti,
- hojné zmínky o klasické antické literatuře,
- početné nářky tvůrce textu týkající se nelehkosti úkolu, jež mu byl svěřen,
- uvedení řady redakčních postupů, zejména krátkosti a přidržení se faktů,
- explicitní pojetí světcova života, jakožto výchovné hodnoty,
- modlitba ke Kristu či Duchu Svatému,
- předmluva může být strukturována jako dopis věnovaný konkrétnímu či neznámému adresátovi,
- v úvodu je čtenáři objasněno rozložení kapitol spisu.

4. KULT SVĚTCE VE STŘEDOVĚKU

„České dějiny příliš neoplývají příklady ctnosti a hluboké víry. Dokonce i ty osobnosti, které v obecném povědomí považujeme za moudré, zbožné, spořádané a slušné, se dopouštěly, jak dosvědčují stránky starých kronik, leccaké špatnosti a leccakého hříchu“ (Bauer, 2006, s. 5). Na základě toho je tedy nutné se více zaměřit na osudy těch lidí, kteří jsou po své smrti označováni za svaté. Světec je nejčastěji chápán jako člověk, jenž během svého života vítězně prošel obtížnými zkouškami. Piřha (1999) dodává, že jejich posláním bylo zpravidla šířit moc, velikost a slávu Boha a vnášet slovo Boží do života lidí. Proto se také často označují jako světla, jsou „*poutem mezi zemí a nebem, jsou svátostí světa. Nazýváme je svatými – světlymi, svítícími, protože v nich zazářil smysl dějin [...]*“ (Piřha, 1999, s. 8). Je však jednoznačné, že při charakteristice českých světců nelze vycházet pouze z historických informací, nutné je přihlížet i k jejich obrazu, jež je prezentován skrze hagiografické texty. Podle Kubína (2011) křesťané považovali své mučedníky za krvavé svědky víry v Krista, odtud bylo také odvozeno řecké označení, které doslova znamená svědek, jež následně přešlo do latiny pod pojmenováním martyr, tedy mučedník.

Světský kult úzce souvisí se samotným procesem kanonizace, tedy se svatořečením. Tento proces prošel poměrně dlouhým vývojem, během něhož se postupně zdokonaloval. Kubín (2011) předkládá, že na počátku 12. století se jednalo pouze o prosté prošetření svatosti, během něhož si papežský legát pročetl životopis kandidáta na svatořečení a současně vyslechl i několik svědků. Významný podíl na ustálení kanonizačního procesu měl Inocenc III., jenž se sám podílel na svatořečení celkem čtyř osob. Stanovil, že při udílení svátosti je nutné přihlížet ke dvěma skutečnostem, a to k ctnostnému životu a posmrtným zázrakům. I přestože proces kanonizace nebyl žádným způsobem právně ukotven, měl poměrně striktní pravidla, která byla uvedena například i v papežských ceremonialech pozdního středověku. Dle Kubeše (2011) museli nejprve věrohodní zástupci místní církve požádat papežskou kurii o kanonizaci svého uchazeče. Tito žadatelé vybrali ze svých řad tzv. postulátora, tedy zástupce, jenž celý proces nadále sledoval. Poté bylo papežem nařízeno předběžné šetření. Šlo, stejně jako v inkvizičním procesu, o prošetření pověsti kandidáta. Toto předběžné šetření měl na starosti místní biskup, který své závěry písemně sdělil kurii. Jeho úkolem bylo prověřit pověst a lidovou úctu ke služebníku božímu, dále také to, zda se u jeho hrobu odehrávají zázraky, avšak jejich pravost již dále nezkoumal. Pokud byl výsledek

předběžného šetření uspokojivý, bylo zahájeno samotné papežské vyšetřování, jež spočívalo v zjištění pravdivosti svatosti kandidáta. Postupně, na základě šetření a výpovědí svědků, vznikaly schválené životopisy, jež se dále využívaly k liturgickým účelům a současně také sloužily jako pramen pro další hagiografii. Písemný podklad pro kanonizaci vypracovávali speciálně pověřeni notáři, kteří jej ve dvou opisech postoupili dále papeži a postulátorovi.

Nyní nastává samotná fáze kuriální. Veškerá fakta byla prostudována kardinály, jejichž úkolem bylo vypracovat zprávu pro papeže. Z počátku vypracování této vlastní zprávy trvalo pouze několik málo dní, ovšem postupem času se stalo záležitostí až několika let. Papež pak na základě obdržených informací svolal tajnou poradu, na níž byli přítomni všichni kuriální kardinálové. Na základě jejich rozhodnutí pak byla, nebo naopak nebyla, svolána další rada za přítomnosti dalších biskupů. V poslední fázi pak papež mohl „*vyhlásit svůj úmysl zapsat služebníka božího do seznamu svatých a nového světce pak slavnostně vyhlásil v rámci speciální kanonizační liturgie. Nakonec bylo nutno ještě oznámit radostnou novinu všemu křesťanskému kléru a lidu prostřednictvím kanonizační listiny, zhotovované v jednom nebo více exemplářích*“ (Kubín, 2011, s. 47-48). Ke změně pak dochází v období pozdního středověku, kdy se kult svatých značně obrací, dochází k odklonu od velkého množství kanonizačních procesů a počet nově svatořečených se omezil na minimum. Kubín (2011) dokládá, že nejmarkantněji bylo tento fakt možné postřehnout během pontifikátu papeže Jana XXII., který v období svého úřadu obdržel 21 žádostí o svatořečení, avšak kanonizační řízení zahájil v pouhých sedmi případech, přičemž ke svatořečení došlo jen u tří kandidátů. Mezi zamítnuté kandidáty patřila například i Anežka Přemyslovna. Ke zlepšení pak nedošlo ani v období velkého schismatu, což se mělo za následek vznik mnohých neschválených kultů. „*V pozdním středověku tak kult svatých fungoval na dvou úrovních, a sice na oficiální, představovanou malou skupinou kanonizovaných světců, jejichž kult měl ale univerzální platnost, a na neoficiální, kam patřilo velké množství lokálních kultů Římem nekontrolovaných*“ (Kubín, 2011, s. 49). Postupně se začala veřejnost řídit jakýmsi nepsaným pravidlem, které spočívalo v tom, že ačkoliv některé kulty nebyly ratifikovány papežem, mohly být i tak provozovány, avšak s tím rozdílem, že těmto neoficiálním světcům nebyly zasvěcovány kostely a oltáře.

Výraznou roli sehrála v rámci středověkého světského kultu také utrakvistická církev⁹, která zdůraznila důležitost kultu českých světců, a to zejména v revolučním období. Halama (in Kubín, Pátková a Petráček, 2006) představuje skutečnost, že sami husité si významu svého počínání byli velmi dobře vědomi, jelikož ostrý názorový spor mezi tzv. konzervativními husity a husity středu byl opřen právě o příběhy a postavy českých světců. Obdobně tomu bylo i v období následujícím, kdy se postavy našich světců a světic začaly v dílech řady autorů, mezi nimiž se samozřejmě objevila i řada stoupců utrakvistické církve, což vedlo k celé řadě polemik o tom, zda čeští svatí byli, nebo nebyli utrakvisty. „*V souvislosti s liturgickou oslavou světce nelze pominout lekce (čtení, legendy), jejichž exemplární soubor nám představuje tištěný český Pasionál z roku 1495. Legendární texty sloužily stejně dobře církvi podjednou jako podobojí zejména v rámci liturgie, homiletiky a katechetiky. [...]Kromě toho, právě legendy o českých světcích nacházely své upěnění i jako pomůcka českých kronikářů 1. poloviny 16. století, jimž jakožto kněžím byl Pasionál vždy k ruce co příručka „nestarších českých dějin“*“ (Halama in Kubín, Pátková a Petráček, 2006, s. 192). Ke konci 16. století postupně mizí tematika týkající se českých světců z řady liturgických a kazatelských utrakvistických textů, vedle toho se však postavy sv. Vojtěcha, Prokopa, Ludmily a Václava stávají velmi význačnou součástí národní historie. Vedle kultu těchto zemských patronů se vyčleňovalo a sílilo i postupné chvalořečení mučedníka Jana Husa, který se postupem doby stal pro příslušníky české utrakvistické církve ideálem národního světce.

Opomenout samozřejmě nelze ani proces translace světcova těla. Kubín (2011) dokládá, že z tohoto přenosu ostatků z původních hrobů do oltářů se postupně stal akt veřejného ustanovení nového světce, dalo by se tedy říct, že se vlastně jednalo o svatořečení. Tyto přenosy se odehrávaly pod záštitou místních biskupů, avšak podle dochovaných translačních zpráv měl údajně sám světec dávat znamení skrze zázraky, že si přeje být přenesen na jiné, důstojnější místo, respektive do oltáře. Samotný proces přenesení světcových ostatků měl poměrně ustálenou formu, která začínala třídenním pokáním a následným otevřením hrobu. Poté bylo světcovo tělo, potažmo to, co z něj zbylo, vyzvednuto. Klíčovým faktorem pro udělení svátosti bylo údajné nalezení

⁹ Halama (in Kubín, Pátková a Petráček, 2006) prezentuje utrakvistickou církev jako církevní útvar v českých zemích, jenž vzešel z husitské revoluce a trval od uzavření kompaktát roku 1436 až do porážky stavovského povstání, kdy po odchodu řady emigrantů splynul s římskokatolickou církví. Utrakvisté se od příslušníků římské církve lišili zejména tím, že přijímali z kalicha, přijímali tělo i krev Kristovu, při mších zpívali české písně a světili památku Jana Husa a dalších husitských mučedníků.

neporušeného těla, ze kterého měla vycházet libá vůně. „Poté byl světec vysvlečen, neboť zachované části oděvu byly pak uloženy zvlášť, aby se mohly využít jako druhotná relikvie. Mrtvola nebo kostra byla poté oblečena do nového šatu a veřejně vystavena. Nakonec byly ostatky ve slavnostním procesí se svícemi a kadidlem přeneseny do kostela k oltáři, kde byly definitivně uloženy. Tyto tři kroky – vyzdvižení (*elevatio*), přenesení (*translatio*) a nové uložení (*depositio*) – byly základními prvky raně středověké translační liturgie, jejímž výsledkem bylo ustanovení nového kultu církevní autoritou“ (Kubín, 2011, s. 24). Vrcholné důležitosti dosáhly v období středověku také jednotlivé relikvie. „Vlastnit relikvii bylo zárukou zájmu veřejnosti a prosperity pro každý klášter, kostel, opatství i ženský klášter. Proto se začaly množit tisícovky relikvií, zejména během křížových výprav, kdy se téměř všichni jejich účastníci vraceli s nějakým kouskem kříže, trnem z koruny či úlomkem kosti nějakého světce“ (Blaschke, 2006, s. 177). K prominentním dobovým výsadám opatství či kláštera patřilo vlastnit neporušené tělo světce, a to zejména proto, že tím byla zajištěna trvalá návštěvnost poutníků, a tím pádem také hodnotné finanční dary.

5. ČEŠTÍ SVĚTCI

5.1 SVATÁ LUDMILA

Kněžna Ludmila pocházela z kmene Pšovů. Narodila se okolo roku 860 na hradě Pšov, což je součást dnešního Mělníka. V historii je zmiňována nejčastěji jako manželka prvního křesťanského knížete Bořivoje, s nímž roku 874 přijala křesťanství, a také jako babička sv. Václava, jehož vedla ke zbožnému životu. Ke sňatku s Bořivojem došlo pravděpodobně z politických důvodů, jelikož kníže podpořil vybudování panství Přemyslovců. Rulíšek (1993) předkládá, že kněžna Ludmila vynikala svou humanitární činností a šířením křesťanství, za což bývá označována jako matka chudých. Také je zakladatelkou kostela Panny Marie na Pražském hradě.

Po smrti knížete Vratislava se vlády ujímá jeho žena Drahomíra, naopak výchova obou jejích synů, tedy Václava a Boleslava, je svěřena jejich babičce Ludmile, což bylo zdrojem vleklých sporů mezi oběma kněžnami. Jejich spory se vyhrotily natolik, že se Ludmila vzdala poručnictví nad oběma vnuky a odešla z Prahy na Tetín. Avšak ani teď jejich rozepře neskončila. Bezprostředně poté, co odešla na svůj vdovský hrad, byla v noci z 15. na 16. září roku 921 přepadena a zardoušena vlastním závojem, v některých legendách však bývá uváděn také provaz. Nicméně vrahové dostali naprosto přesné pokyny, aby v žádném případě netekla krev, čímž nebyla naplněna podstata mučednické smrti. Jelikož nebyl přítomen žádný kněz, který by kněžnu mohl církevně pohřbít, bylo její tělo uloženo do země bez křesťanských obřadů u hradební zdi. Po nástupu knížete Václava k moci byla jeho matka definitivně vyhnána z Prahy a on dal následně převézt babiččiny ostatky na Pražský hrad do kostela sv. Jiří, jež byl vystavěn jeho otcem Vratislavem I. Historickou záhadou však zůstává, jaký podíl měla na smrti světice její snacha Drahomíra. Traduje se, že to byla právě ona, kdo pronásledoval Ludmiliny vrahy, ačkoliv není dokázáno z jakých pohnutek, a také že nechala z domu, v němž byla světice zavražděna, vybudovat chrám archanděla Michaela.

Příběhy, jež pojednávají o životě sv. Ludmily tvrdí, že v závěru svého života se stala dokonalým křesťanským vzorem, mnoho času trávila v modlitbách a kála se za své činy z mládí. Piřha (1999) tvrdí, že tato tvrzení jsou značně moralizující, jelikož kněžna Ludmila vyrostla v pohanském prostředí, s čímž souvisel také například kult dědů, modlitby na obětištích nebo eroticky vznícené slavnosti slunovratu. Jelikož je známá síla jejího křesťanství, lze se jednoznačně domnívat, že velmi hluboce prožívala i pohanský kult.

Ludmila byla svatořečena až mnoho let po své smrti, neboť v souvislosti s ní se nehovořilo ani o zázračných skutcích, ani o mučednické smrti z náboženských důvodů. Na konci 11., potažmo na počátku 12. století, byla její svatost ještě opředena řadou pochybností, a to i přesto, že šátek, jímž byla zavražděna, prošel zkouškou ohně, v níž obstál. Formální kanonizace proběhla v letech 1143-1144, ale k výraznějšímu uctívání jejího kultu došlo až v období gotiky.

„Zobrazována bývá většinou jako starší žena (ne vždycky!) v dlouhém řasnatém šatě, s hlavou pokrytou závojem, případně knížecí čapkou (ojediněle i korunkou – gotická plastika ze 14. stol. ve svatoštěpánském dómu ve Vídni)“ (Remešová, 1991, s. 40). Primárním atributem, který doprovází veškeré výjevy sv. Ludmily, je stočený závoj nebo šál, případně provaz kolem hrdla, což byl nástroj jejího umučení. Ojediněle lze nalézt v jejích rukou také provaz, misku s hrozny nebo staroboleslavské paladium. Výjimečné nejsou ani výjevy sv. Ludmily učící malého Václava z otevřené knihy. Podle Rulíška (1993) lze také spatřit postavu světice mezi ostatními zemskými patrony a také při křtu sv. Metodějem.

5.2 SVATÝ VÁCLAV

Svatý Václav, hlavní patron českého národa, se narodil jako nejstarší syn knížete Vratislava a jeho manželky Drahomíry, a to kolem roku 907. Jiné teorie však mluví také o létech 890-895 jako o možných variantách roku narození českého knížete. O jeho životě je známo jen velmi málo, při sestavování základních informací se vychází především z legend. Kubín (2011) dodává, že tento obraz o postavě sv. Václava vytvořila již v 70. letech 10. století legenda *Crescente fide*, kde je kníže vylicen jako mnich na trůně, jež vládne z donucení. Vychováván byl v duchu křesťanství zejména svou babičkou Ludmilou. Na Budči, kde byl vzděláván, si osvojil latinu, řečtinu a slovanské písmo. Vzdělání takové úrovně bylo na tehdejší dobu velmi nezvyklé, avšak na druhou stranu se stalo panovníkovou velkou výhodou.

Jelikož byl Václav po smrti svého otce ještě příliš mladý na to, aby mohl samostatně vládnout, spravovala celou zemi jeho matka Drahomíra. V roce 923 se stal knížetem, což mu umožnilo šířit křesťanskou víru po celé zemi. Václav vládl ve složité době, 10. století je často označováno temným stoletím, které se vyznačovalo vnitřní i vnější nestabilitou. Tato nerovnováha se objevovala nejen v oblasti náboženské, neboť Čechy tohoto období jsou z velké části stále ještě pohanské, ale také v oblasti politické. Kníže Václav však vládu postavil na systematické christianizaci země, a to z toho

důvodu, že se domníval, že křesťanství je jediným možným způsobem, jak stmelit a povznést právě vznikající stát. Proti jeho snahám však vystoupila opozice pohanských velmožů a dokonce i členové jeho rodiny, matka a bratr Boleslav.

Václavovo panování v českých zemích trvalo asi jen pouhých osm let. Na Boleslavův příkaz byl Václav zavražděn ve Staré Boleslavi při návštěvě kostela sv. Kosmy a Damiána. Kníže zemřel jako mučedník, jenž obhajoval křesťanskou myšlenku. V této souvislosti se vedou spekulace především o roce, v němž byl svatý Václav zavražděn. Historici hovoří hned o dvou možných variantách, a to o roce 929, nebo 935. Na místě svého skonu byl také pohřben. Podle legendy se prý Václavova krev, jež zde byla násilně prolita, po tři dny nevsakovala do země a nebylo možné ji ani umýt. Rulíšek (1993) pak uvádí, že jeho tělo bylo po třech letech následně přeneseno do kostela sv. Víta na Pražském hradě, a to patrně na popud knížete Boleslava, čímž byl vykonán proces kanonizace po vzoru raného středověku. Záhy po Václavově smrti se začaly šířit mezi lidem zvěsti o zázracích, které učinil. Na jeho počest byly stavěny též kostely a postupně „začal být chápán jako věčný panovník Čechů, který svou vládu jen dočasně propůjčuje právě vládnoucímu knížeti či později králi [...]“ (Kubín, 2011, s. 147).

„Svatováclavská tradice je z nejstarších v českém křesťanství i v českém národním uvědomění. A jak se tyto dvě složky navzájem prolínají, tak i sv. Václav je líčen v literárních památkách a zobrazován ve výtvarném umění jednou jako milosrdný otec chudých a utiskovaných, jindy jako statečný vládce a bojovník, připravený hájit své právo“ (Remešová, 1991, s. 54). Florentová (1994) udává, že svatý Václav bývá vypodobněn jako kníže ve zbroji s mečem a štítem, na němž se nachází černá orlice ve stříbrném poli, případně s praporcem se stejným znakem. Od 17. století se pak tento český patron objevuje jako jezdec na koni. Remešová (1991) jako další atributy spojené s postavou svatého Václava uvádí staroboleslavské mariánské paládium, dva anděly po obou stranách světce, klasy a hrozny. Pokud je ztvárněn se svou babičkou sv. Ludmilou, má podobu dítěte.

Florentová (1994) také uvádí, že i jednotlivé výjevy v hagiografických textech jsou velmi rozličné. Václav v nich žne obilí, mele mouku a peče hostie, dále lisuje hrozny vína, kácí šibenice, osvobozuje vězně, posluhuje při mši, přijíždí na říšský sněm apod. Nejčastěji popsanou scénou je jeho zavraždění u vrat staroboleslavského kostela

5.3 KONSTANTIN A METODĚJ

Solunští bratři Konstantin (827-869) a Metoděj (815-885), moravští a zemští patroni, se narodili ve vznešené rodině císařských dvořanů. Mladší Konstantin se po svých studiích stává knihovníkem v chrámu sv. Sofie. Díky svému vzdělání a učenosti, jež získal od svého učitele Fotia v Konstantinopoli, byl nazýván „Filosofem“. Rulíšek (1993) dále dodává, že Metoděj pak působil jako místodržící provincie, později však na svoji funkci rezignoval a odešel do kláštera, kam za ním přichází také jeho bratr a společně se vydávají na misi k Chazarům. Zde odhalili ostatky papeže Klimenta I., které následně převezli do Říma jako svatou relikvii. Remešová (1991) udává, že největší zásluhy nesou od roku 883, kdy odcházejí, jako věrozvěsti na žádost knížete Rastislava, na Velkou Moravu. Jejich zdejší působení mělo obrovský vliv na rozvoj českého písemnictví, jelikož Konstantin pro účely mise vytvořil slovanské písmo a také přeložil liturgické knihy a část Písma svatého, a to do jazyka staroslověnského. Oba bratři byli „na základě žaloby německých biskupů, kteří hleděli na jejich působení se žárlivostí a považovali je za vměšování do záležitostí svých diecézí, povolání papežem Mikulášem I. do Říma“ (Rulíšek, 1993, s. 11?). I přesto, že slovanské liturgické knihy byly papežem schváleny, Konstantin se již zpět na Moravu nikdy nevrátil. V Římě onemocněl, a proto vstoupil do místního kláštera, kde přijal řeholní jméno Cyril a kde také zemřel. Naopak Metoděj se vrací, již jako arcibiskup a papežský legát, na Moravu. „Cestou byl zajat a uvězněn německými biskupy a vysvobodil ho teprve přímý zásah papeže Jana VIII.“ (Remešová, 1991, s. 18). Metoděj zemřel v roce 885, místo jeho hrobu však nelze s jistotou určit.

Podle Remešové (1991) bývají oba bratři zobrazováni společně, zatímco Konstantin je symbolem řeholnictví, Metoděj reprezentuje svatost biskupskou. Nejčastěji drží Konstantin v ruce Písmo svaté, někdy jej doprovází také anděl, nebo obrácení pohané, jež mu leží u nohou. Metodějovým atributem je pak deska s obrazem Posledního soudu, kterou údajně nosil s sebou, dále je s ním spojena také berla ve tvaru T nebo ukončená křížem, častěji spíše zdvojeným. Rulíšek (1993) k tomu ještě přidává skutečnost, že věrozvěsti bývají zobrazováni též se svíci a mušlí s křesťanskou vodou, případně přenášející ostatky sv. Klimenta nebo učící lid.

5.4 SVATÝ VOJTĚCH

Vojtěch, syn knížete Slavníka, se narodil v roce 956 s největší pravděpodobností na hradě Libici. Podle legendy se traduje, že během dětství Vojtěch vážně onemocněl,

a tak ho jeho rodiče zasvětili Pánu. Z počátku byl Vojtěch vzděláván v rodné Libici, avšak záhy se projevil jeho nesmírný talent – velmi snadno a rychle se učil, dokonce si v dětství osvojil i několik jazyků. V 16 letech pak odchází Vojtěch do Magdeburku, kde se mu dostalo dalšího vzdělání a kde byl taktéž biřmován a přijal jméno Adalbert. Po návratu do Čech si Vojtěch získal všeobecnou oblibu mezi ostatními kněžími. V roce 982 se po smrti biskupa Dětmara stal jeho nástupcem, a tedy druhým pražským biskupem. Pro tuto pozici byl vhodným kandidátem hned z několika důvodů – pro svoji bezúhonnost, pro svůj urozený původ a především díky podpoře císaře Oty II.

„*Pro nepochopení ve své vlasti a neshody s vládnoucím knížetem dvakrát opustil Čechy. V Římě vstoupil do benediktinského kláštera, ale na přání papeže a žádost českého knížete vrátil se do Prahy a založil první mužský klášter v Břevnově*“ (Remešová, 1991, s. 56). Mezi další, velmi zásadní, počiny biskupa Vojtěcha patří rozdělení příjmů diecéze na čtyři díly, přičemž dvě části připadly chudině, na výkup otroků a také na výstavbu a opravu chrámů. Po opětovných sporech, které vyvrcholily v okamžiku, kdy Vojtěch poskytl azyl nevěrné ženě, odchází po druhé do Říma. Poté, co byl celý jeho rod vyvražděn na rodném hradě, odchází Vojtěch do Polska, kde se rozhodl jako misionář hlásat slovo Boží východním Prusům. Zde byl také roku 997 velmi násilně zavražděn. Podle Ruliška (1993) byl udeřen veslem, probodnut sedmi ranami oštěpy a jeho useknutá hlava byla následně nabodnuta na kůl.

Vojtěch je patronem Čech, Polska a Uher. Koncem 14. století mu připsal Jan z Holešova autorství nejstarší české náboženské píseň *Hospodine, pomiluj ny*. V roce 1965 byl pak prohlášen hlavním patronem pražské arcidiecéze.

Svatý Vojtěch je vždy zobrazován ve své funkci biskupa s mitrou, berlou a knihou. Podle Remešové (1991) je jeho hlavním individuálním atributem právě veslo, kterým byl zavražděn. Dále je také zobrazován společně s oštěpem, kopím či svazkem šípů. Vedle Vojtěcha se někdy objevuje také orel, který se podle legendy stal strážcem jeho bezhlavého těla. Rulišek (1993) dále dodává, že v souvislosti s postavou biskupa Vojtěcha se objevuje také ryba, jež spolkla jeho utřátý prst. Výjimečné není ani vyobrazení růže, neboť sám Vojtěch byl v legendách častokrát přirovnáván k růži, která vykvetla. Vedle toho se pak objevuje také obraz vah, jimiž bylo vyváženo jeho tělo. Často se objevuje na výjevech společně se sv. Prokopem, taktéž je zachycen, jak prosí na Zelené Hoře o déšť pro české země.

5.5 SVATÝ PROKOP

Prokop se narodil roku 985 v zemanské rodině poblíž Českého Brodu. Vzdělání se mu dostalo pravděpodobně v místním kostele, kde se rovněž setkal i se slovanskou liturgií a slovanským písmem. Další studium pak absolvoval na ve škole sv. Petra na Vyšehradě. Rulíšek (1993) dokládá, že se nejprve působil jako slovanský kněz, později se však stává benediktinským mnichem. Jeho životní postoj se radikálně proměnil v roce 1009, kdy se rozhodl žít asketickým životem poustevníka poblíž Sázavy. V hlubokých lesích žil osamělým životem a žil pouze z toho, co si vlastníma rukama vyrobil či vypěstoval. V období baroka pak začala mezi místními kolovat pověst, že Prokop vyorával brázdu společně s čertem zapřaženým do pluhu, jehož světec popoháněl křížem. Místo následně dostalo název Čertova brázda a na světcevo počest je zde kamenný sloup s jeho podobiznou. Na místě svého pobytu založil také dřevěný kostelík věnovaný Panně Marii a sv. Janu Křtiteli. Veškerá jeho činnost neunikla pozornosti obyvatel, kteří k němu velmi záhy začali chodit s prosbou o radu a pomoc. Příkladným životem zapůsobil také na knížete Oldřicha, jenž mu dopomohl v roce 1032 k založení kláštera na Sázavě, v němž se stal prvním opatem právě Prokop. Kostel na Sázavě byl reprezentantem staroslovanské liturgie, kterou do českých zemí přinesli již Konstantin a Metoděj. A byl to právě tentýž klášter, který se stal místem posledního odpočinku jeho prvního opata. Prokopův hrob pak sloužil řadu let jako poutní místo, a to až do 15. století, kdy jej během křížáckých válek definitivně zničili husité. „*R. 1204 byl sv. Prokop kanonizován jako první český světec, prohlášený za svatého na základě církevního vyšetřování v Římě*“ (Remešová, 1991, s. 49). V současnosti jsou jeho ostatky uloženy v kostele Všech svatých na Pražském hradě, kam byly přeneseny až roku 1588.

Remešová (1991) uvádí, že zakladatel kostela, v němž přetrvala slovanská liturgie ještě hodnou řádku let, bývá běžně představován jako řeholník nebo jako opat v pontifikáliích s mitrou a berlou. Vedle berly, knihy a kříže, jež byl k jeho postavě přiřazen až v 17. století, je jeho stěžejním atributem spoutaný d'ábel, jenž mu leží u nohou. Velmi ojediněle se k nim připojuje laň, d'utky či model kostela. Na tvorbě malířských mistrů je pak zachycen při orbě s d'áblem, při vyhánění d'áblů z jeskyně, nebo při setkání s knížetem Oldřichem.

Portrét sázavského světce pocházející z první poloviny 17. století se stal vzorem pro mnoho dalších obrazů s jeho podobiznou. „*Sv. Prokop je zde oděn v slavnostní*

opatské roucho, v pravici drží připoutaného d'ábla. Pozadí obrazu tvoří dva drobné samostatné výjevy: v levé části obrazu světec v řeholním rouchu s kapucí na hlavě a s křížem v pravé ruce kráčí za pluhem, do něhož je zapřažen okřídlený d'ábel. V pravé části je sv. Prokop zobrazen jako opat s křížem v ruce před nevelkou rotundovou architekturou“ (Remešová, 1991, s. 49).

5.6 SVATÁ ANEŽKA

Svatá Anežka, známá před svou kanonizací jako Anežka Přemyslovna, je nejmladší dcerou krále Přemysla Otakara I. O roku jejího narození se vedou sáhodlouhé spekulace, Piřha (1999) dokládá, že někteří odborníci hovoří o roce 1205, naopak jiní až o letech 1211 či 1212. Už v pouhých třech letech byla zasnoubena s polským vévodou Boleslavem, z tohoto důvodu také později odchází na výchovu do polského kláštera. Po smrti snoubence se Anežka vrací zpět do rodných Čech, odkud je poslána do dalšího kláštera, tentokrát v Doksanech, avšak ani zde dlouho nepobyla. Jelikož byla znovu zasnoubena se synem císaře, byla neprodleně poslána na výchovu do Vídně, kde si měla osvojit dvorskou etiketu, jež byla pro budoucí císařovnu nezbytná. Avšak ani tentokrát ke sňatku nedošlo.

Anežka se nakonec zřiká světského života a rozhodne se jej zasvětit pomoci chudým a trpícím. Jejím prvním počinem bylo založení špitálu sv. Františka v Praze. Zařízení tohoto typu nemělo v Čechách obdoby, vedle nemocnice byl jeho součástí chudobinec a útulek pro pcectné. Remešová (1991) dále dodává, že po smrti otce zřídila s pomocí svého bratra Václava I. v Praze klášter klarisek, kde sama žila až do své smrti. Z její iniciativy vznikl také jediný český řád – křížovníci s červenou hvězdou, jehož primárním posláním bylo ošetřovat nemocné. Rulíšek (1993) uvádí, že díky svým ctnostem byla Anežka Přemyslovna nazývána „andělem strážným národa“.

Anežka Přemyslovna byla uznávána jako svěřice již za svého života. Řada autorů se shoduje zejména v tom, že byla obdařena darem jasnozřivosti, údajně měla vizi o smrti svého synovce, Přemysla Otakara II. Zázračné skutky se projevovaly i jinak, podle legendy se měla během čilého dialogu se svými sestrami ztratit v klášterní zahradě a následně se objevit o hodinu později na jiném místě. Dále například uzdravila ženu, která po porodu těžce ochořela a již poslala Anežka tři jablka, která zázračně vyrostla na stromě uprostřed zimy. Zázračné jevy spojené s její osobou neustaly ani po Anežčině smrti, avšak nestačily k tomu, aby byla svatořečena. Žádostí o kanonizaci byla během století celá řada, avšak oficiálně byla Anežka Přemyslovna uznána za svatou až

v roce 1989. Piřha (1999) tvrdí, že datum kanonizace mělo symbolický význam, jelikož se jednalo o počátek doby, pro niž byla vyhlášena duchovní obroda národa. „*Datum Anežčiny kanonizace je ovšem příznačné nejenom pro to, co jí předcházelo, ale také proto, co jí bezprostředně následovalo. Snad nikdy v českých dějinách nedošlo tak plně na slova starých prorocství, jako v listopadu 1989 došlo na slova barokních vizí. Svržení totalitního režimu bez použití násilí, jeho bezmocný rozpad pod společným dechem zpívajícího národa patří k zázrakům, ale také k triumfům české duchovnosti*“ (Piřha, 1999, s. 100).

Podle Remešové (1991) bývá svatá Anežka zobrazována obvykle v řeholním rouchu s korunkou na hlavě, avšak je možné ji spatřit též v královském hermelínu. Zřídka bývá vyobrazena bez roucha a královské koruny, přičemž v rukou drží miniaturu kostela a nohy jí zakrývá ležící ubožák. Scénicky je vyobrazena obvykle jako ošetřovatelka nemocných, případně jako žena dávající almužnu či jídlo potřebným. „*J. V. Myslbek na svatováclavském pomníku nejplněji vystihl její důstojnost a svatost tím, že oba ikonografické typy spojil v jedno. Anežka je zde nejen řeholnice a zakladatelka kláštera, ale současně i dcera královská s korunkou na hlavě a v plášti, zdobeném bohatým krumplováním přes řeholní šat*“ (Remešová, 1991, s. 9).

5.7 ZDISLAVA Z LEMBERKA

Zdislava byla dcerou brněnského purkrabího a kastelána na hradě Veverí u Brna Přibyslava z rodu Berků z Dubé a paní Sibylly. Byla to právě Zdislavina matka, velmi vzdělaná a nábožensky založená žena, která veškerou svou snahu vložila od péče o své děti. Lze se tedy jednoznačně domnívat, že výrazně ovlivnila charakter své dcery. Ještě velmi mladá se Zdislava stala po sňatku paní na Lemberku u Jablonného. O jejím manželském životě se nedochovaly žádné zprávy, a tudíž byl popsán autory legend, kteří jej často líčili jako velmi tragický, její manžel je pak popisován jako despota, který svou ženu týral. Piřha (1999) však říká, že Zdislavin osud lze odvodit od faktických údajů, jež jsou známy o životě jejího muže. Ten je prezentován jako vzor šlechtice, který jako jeden z mála nezradil právoplatného dědice trůnu Václava a současně mu dopomohl udržet vládu. Významně zasáhl i do občanské války a byl králem jmenován rádcem Přemyslovského rodu. Z dostupných zdrojů o pánu z Lemberka lze soudit, že se jednalo o člověka se zájmem o dobro církve. Mimo jiné založil společně se svou ženou klášter v Jablonném a sám je pak zakladatelem kláštera v Turnově.

O Zdislavině životě je dále známo jen několik málo skutečností. Zemřela mladá, patrně už v 28 letech, nanejvýš však v 36 letech. Během svého života vychovala celkem čtyři děti, současně také držela ochrannou ruku nad chudými a nemocnými, a to patrně proto, že sama měla velmi chatrné zdraví, nejčastěji se hovoří o tom, že trpěla tuberkulózou. „*Paní Zdislava je především Paní. Toto označení ji vůbec nejlépe vystihuje. Paní není totiž ani vdaná žena ani starší žena [...]. Paní je ženským protějškem slova rytíř. Paní, to je rytířská žena. Žena svobodně vládnoucí svěřeným statkem. Je to žena mající autoritu a s ní nerozdílnou zodpovědnost. Je navenek vedle svého muže reprezentantkou celé komunity, [...] je centrem rodiny, vychovatelkou dětí, ochránkyní pořádku a hojnosti v domě, zásadní spolutvůrkyní důvěrnosti rodinného prostředí*“ (Piřha, 1999, s. 84).

Jak již bylo zmíněno, Zdislava měla velmi slabé zdraví a podlehla ve velmi nízkém věku tuberkulóze. Její tělo bylo následně uloženo v kryptě kostela sv. Vavřince při dominikánském klášteře v Jablonném v Podještědí. Jako „paní svatého života“ je uctívána už několik staletí, během nichž se stala námětem celé řady literárních textů. Například Jaroslav Durych jí věnoval svůj literární text *Světlo v temnotách*, sbírku *Píseň na blahoslavenou Zdislavu* pak vytvořil Jakub Deml. Nejstaršími a zároveň klíčovými texty se staly kroniky, konkrétně Dalimilova a Žďárská.

Na základě nezměrné úcty ke Zdislavě byla roku 1907 zařazena mezi blahoslavené a stala se patronkou rodinného a manželského života, k diecézní kanonizace pak došlo roku 1995 v Olomouci. Piřha (1999) označuje Zdislavu vlastně za nejdůležitější světici českých dějin, neboť, na rozdíl od ostatních světců, nehrála žádnou roli v politických dějinách země, ale stala se svatou díky způsobu svého rodinného i veřejného života.

Remešová (1991) předkládá, že Zdislavu je možné spatřit, jak obsluhuje chudé a nemocné. Jejím základním atributem je pak model kostela, k čemuž Rulišek (1993) dodává také košík s chlebem, růženec, znak Berků z Dubé (ostrve) a znak dominikánů.

5.8 BLAHOSLAVENÝ VINTÍŘ

Život Vintíře, českého a bavorského světce, je znám především z bohatých pramenů. Podle Royta (1993) se o jeho činech a životě zmiňuje především hildesheimský kanovník Wolfher, důvěryhodnost jeho zpráv pak vychází především ze skutečnosti, že se se světce mohl osobně znát. Vintíř pocházel z durynské šlechtické rodiny. Již během svého mládí se učil slovanským jazykům, avšak Royt (1993) udává, že neuměl číst ani psát. Během svého života však zastával hned několik vysokých

úředních post, dokonce se, po smrti svého bratra, ujal vlády rozvětveného rodu. Po nějaké době se však zřekl světského života a majetku a vstoupil jako bratr laik do kláštera. Rulíšek (1993) uvádí, že podnikl pout' do Říma, po jejímž absolvování se stal benediktinem v bavorském Niederaltaichu. I přesto, že zde složil řeholní slib, kněžskou svátost nikdy nepřijal. V roce 1011 založil poustevní komunitu u říčky Rinchnach, avšak právě poloha tohoto místa zapříčinila, že během nadcházející zimy Vintíř málem zemřel hlady. Později se k němu připojila celá řada dalších řeholníků, což zapříčinilo, že zde začal postupně vznikat nový benediktinský klášter. O několik let podnikl Vintíř svou první misijní cestu do Uher. Royt (1993) dále dokládá, že pravděpodobně během své pouti navštívil na uherském dvoře svého příbuzného sv. Štěpána a zde se měl také podle legendy odehrát zázrak s oživením páva, který mu byl předložen již upečený k jídlu, avšak Vintíř vzal jeho hlavu do svých dlaní a pták obživil a odletěl. V roce 1040 se usadil jako poustevník na Šumavě.

*„Poslední chvíle života poustevníka Vintíře jsou barvitě líčeny ve Vita S. Guntheri. Podle legendy kníže Břetislav při lovu v prácheňských lesích, osloven hlasem božím z nebes, narazil v pustině na starce, který: „...vyprávěl, že sám jest Vintíř, který jej na křtu svatém držel...“ Dále Vintíř vyslovil přání, aby byl pohřben v břevnovském klášteře. Kníže povolal k umírajícímu pražského biskupa Severa (Šebíře), který dne 9. října 1045 podal umírajícímu svátost“ (Royt, 1993, s. 16). Později bylo jeho tělo převezeno do Prahy a pohřbeno v kostele sv. Markéty. Velmi brzy se objevily také první snahy o jeho kanonizaci. Původně byly do Říma poslány spisy, které dokazovaly Vintířovy zázračné skutky, avšak k jejich doručení nedošlo, neboť se traduje podle další legendy, že sám světec vyjevil ve snu jednomu břevnovskému opatovi, že ještě nepřišel správný čas na jeho kanonizaci. Během dalších století mu byla prokazována velká úcta, vrcholu se však dočkal v 17. a 18. století. Podle Royta (1993) se postava poutníka Vintíře začíná objevovat v barokní literatuře. Dokonce byl do *Act Sanctorum* zařazen jeho oficiální životopis, který sestavil Bohuslav Balbín.*

„Přívlastky jeho ikonografického určení jsou poustevna, přijímání z rukou anděla, někdy také páv“ (Remešová, 1991, s. 55). Rulíšek (1993) k těmto symbolům přidává dále odloženou korunu, berlu, respektive kratší hůl ve tvaru T, knihu a kosu, jež evokuje šumavské patronství. Royt (1993) současně uvádí, že poustevníková ikonografie vychází především z legend pojednávající o jeho životě. Na umělecké výjevy mají vliv taktéž určité rozdíly, jež se objevují mezi bavorskými a českými hagiografickými texty. Jednotlivé odlišnosti vycházejí především z úloh, které světec plnil na jednotlivých

územích. „Bavorský poustevník Vintíř je příkladem světce, který v duchu lásky Kristovy často v minulosti tvořil most mezi zneprátenými stranami. Jeho osobnost by se mohla stát symbolem smíření dávných i nedávných příkoří, která si Češi a Němci navzájem způsobili“ (Royt, 1993, s. 20).

6. STŘEDOVĚKÉ LEGENDY O ČESKÝCH SVĚTCÍCH

6.1 LEGENDA AUREA

Lze říci, že málokteré literární dílo vystihlo podstatu své doby tak věrně jako *Legenda aurea* neboli *Legenda zlatá* Jakuba de Voragine. Jak uvádí Vidmanová (1984), byl to právě tento soubor legend, kterým vyvrcholila tisíciletá hagiografická tvorba a současně se jím uzavřelo nejpłodnější období. *Legenda aurea* je pozoruhodná tím, že zahrnuje prakticky všechny druhy legend, a to ze všech dob i oblastí. Není prací původní, dokonce sám původce textu uvádí další přibližně 130 autorů, od nichž čerpal.

O samotném autorovi legendy neexistuje mnoho doložených informací. Vidmanová (1984) dokládá, že podrobnosti ze života Jakuba de Voragine se objevují až ve chvíli, kdy zaujal v církevní hierarchii vyšší místo. Z let předchozích je známo jen tolik, co sám, spíše mimoděk, uvádí jako součást literárního textu. Odhaduje se, že se narodil roku 1229 patrně poblíž italského města Janova. Byl členem dominikánského řádu, později se stal také převorem dominikánského kláštera v Asti a dokonce několikrát byl jmenován provinciálem. Roku 1292 byl pak jmenován osmým janovským arcibiskupem. Zemřel o šest let později, tedy roku 1298, ve věku nedožitých sedmdesáti let. Právě *Legenda aurea* je jeho nejstarším a současně také nejdůležitějším či nejrozšířenějším dílem. „Zlatou legendou chtěl posloužit svým spolubratřím-kazatelům a jejich věřícím. Proto seřadil vyprávěné legendy zhruba podle sledu církevního roku. [...] K legendám o svatých přidal legendy o svátcích Páně a pojednal i o nejzávažnějších obdobích každého církevního roku, jakými je advent, neděle mezi devítníkem a postem, litanie a posvícení“ (Vidmanová, 1984, s. 16-17).

Celkově lze sbírku rozdělit do tří částí podle svatých, o kterých pojednává. První skupina je tvořena tzv. původními svatými, tedy Ježíšovými předchůdci, apoštoly, evangelisty a mučedníky, přičemž zmíněna je i Máří Magdaléna. Druhou početnou skupinou jsou pak antičtí svatí, kteří spadají do časového údobí 1. až 4. století. Poslední skupina je tvořena historickými svatými ze 4. až 7. století, jejichž svatost se rozvíjela v konkrétním čase a prostoru.

Označení Aurea - Zlatá dostala *Legenda aurea* zvláště pro svůj výjimečný význam a šířila se neuvěřitelnou rychlostí, a to zejména proto, že byla častokrát opisována v řadě dalších zemí, tedy i u nás. Původně vznikla jakožto praktická příručka a takto byla i kazateli používána, tzn. vynechávali to, co nebylo v rámci jejich územní působnosti potřeba a naopak doplňovali to, co jim scházelo. Významnou se stala *Zlatá*

legenda také pro výtvarné umění, brzy po jejím sepsání se objevila plejáda soch, reliéfů i obrazů čerpajících z jejích motivů. K znatelnému odklonu od původní popularity Voraginy sbírky došlo zejména po nástupu renesance a reformace, kdy upadla téměř v zapomnění.

6.1.1 LEGENDA O SVATÉM VOJTĚCHU

Do souboru *Legendy aurey* byla tato vojtěšská legenda pojednávající o významném českém světcí z rodu Slavníkovců zařazena jako první z celé řady vojtěšských legend, a to i přesto, že je polského původu. Svatého Vojtěcha líčí hagiografický text jako velmi zbožného člověka pocházejícího ze stejně bohabojné rodiny, který se stal mezi lidem velmi oblíbeným. Po smrti biskupa Dětmara byl na výslovné přání veškerého lidu jmenován jeho nástupcem, což dokazuje fakt, že po „*posvěcení na biskupa přišel Vojtěch bos do Prahy, byl tam všemi přijat s úctou a radostí a posazen na biskupský stolec*“ (de Voragine, 1984, s. 277). I přes své vysoké postavení je Vojtěch popsán spíše jako asketa, který se zřekl veškerých světských požitků a svůj život zasvětil pomoci chudým a potřebným, brilantně uměl „*rozlišovat své jednání, že mu bylo vlastní jak spravedlivě radící slitování tak síla laskavě sloužit žákům*“ (tamtéž, s. 279). Velmi zklamán církevními poměry odchází pryč z Čech, aby po svém návratu zjistil, že všichni mužští členové jeho rodu byli zavražděni. Poprvé se tak v legendě objevuje motivika smrti, která je přímočará a jednoznačná. Autor ji sám označuje za nejkrutější možný způsob ukončení lidského života. Paradoxně je však tato velmi realisticky vyjádřená smrt spojena s Vojtěchovým božským prozřením, kdy děkuje Pánu, že prolomil „*pouta pastýřské péče*“ (tamtéž, s. 281).

Po této kruté zkušenosti odchází vnitřně rozpolcený Vojtěch do Pruska jako misionář, kde nachází smrt i on sám. Poslední chvíle jeho života jsou pak vylíčeny dosti hrůzně, když z úkrytu vyskočil muž, který „*ze všech sil mrští kopím a probodl mu srdce*“ (tamtéž, s. 281). Tato strašlivá událost je ještě více umocněna přítomností řady dalších útočníků, kteří mu přidávají další a další rány. Avšak ani tentokrát Vojtěch neopomene oslovit svého Spasitele, po celou dobu se modlí, a to i tehdy, kdy „*vytryskl rudý pramen révy a vytažená kopí rozevřou sedm velikých ran*“ (tamtéž, s. 283). Není patrně náhodou, že se zde objevuje zrovna číslovka sedm, která je v řadě národů považována za svaté číslo. I v Bibli se objevuje poměrně často, je vyjádřením úplnosti, nejčastěji se o ní hovoří v souvislosti se stvořením světa. Metaforicky vyznívá i výjev, kdy se Vojtěch sám vymanil z pout, rozepjal ruce a velmi usilovně prosil Pána o spásu

svou i svých vrahů. Veškerá tato podobenství jsou více než shodná s usmrčením Ježíše Krista, který byl také bodnut kopím a nakonec ukřižován, což je v legendě patrně symbolicky vyjádřeno rozpaženými rukama směrem k nebi. Dokazuje to i fakt, že „zbožný a obzvlášť hodný pocty je ten, kdo se ke kříži, který vždy nosil ve své mysli a duši, přimkne i duchem a celým tělem“ (de Voragine, 1984, s. 283). V závěru je pak ještě Vojtěchovi odňata hlava a ruce od těla, přičemž hlava je nabodnuta na kůl a tělo odneseno. Tato smrt je velmi krutá a také realisticky vylíčená, avšak i přesto je prezentována jako vykoupení. Jedná se o smrt mučednickou, která dává světci možnost povznést se na novou, vyšší duchovní úroveň a současně tak povýšit i do Království nebeského. Smrt je zde tedy reprezentantem přechodu mezi světem pozemským a nebeským.

V poslední části vypráví legenda o zázračných skutcích, které Vojtěch vykonal nejen během svého života, ale také posmrtně. Veškeré tyto činy pak zdůrazňují jeho svatost, jež byla nakonec potvrzena onou mučednickou smrtí.

6.1.2 LEGENDA O SVATÉM PROKOPU

Hagiografický text obsažený ve sbírce *Legenda aurea* je patrně nejkratším textem ze všech prokopských legend a je směsicí Velké legendy a zněním Mnicha sázavského. Prokop je už od nejútlejšího dětství vylíčen jako jedinečné dítě, které nejenže se po vzoru svých zbožných rodičů oddávalo pouze věcem ušlechtilým a ctnostným, ale současně se také snažilo „ukazovat se navenek tělem, pohyby, gesty a chůzí tak, jak byl Božím řízením utvářen vnitřně“ (de Voragine, 1984, s. 299). Legenda pak dále vypráví o jeho životě, během něhož žil pouze v souladu s Bohem a nebeskými příkázáními. Zcela se zřekl všech pozemských radostí a žil podle nařízení Páně - „Nikdo, kdo se neodřekne všeho, co má, nemůže býti mým učedníkem a jinam přijde; následuj mne“ (tamtéž, s. 299). Podobně jako svatý Vojtěch zastával i Prokop vysokou církevní funkci, avšak i té se zřekl a žil raději poustevnickým životem v jeskyni, z níž byl však nejprve nucen vyhnat tisíc démonů. Dle vyprávění „Pán ukázal mnoha zázraky, že je Prokop milý Bohu i lidem“ (tamtéž, s. 301), a tak se stalo, že lidé k němu začali vzhlížet, nosit mu dary a sdílet jeho modlitby. Legenda důsledně popisuje i řadu jeho zázraků. Lze předpokládat, že autor záměrně uvádí i přeměnu vody ve víno, přičemž odkaz na Ježíše Krista je nepopíratelný. Patrně takto autor učinil z toho důvodu, aby ještě více zdůraznil Prokopovu zbožnost a oddanost Pánu, přičemž tak poustevníka do jisté míry přirovnává k synu Božímu.

Explicitně se zde zmínka o Prokopově smrti neobjevuje, avšak jasně vyznívá v souvislosti s jeho posmrtnými zázraky, kdy se například zjevil mnichu Blažejovi, jemuž přikázal, aby sepsal veškeré jeho zázraky a podílel se tak na jeho kanonizaci, nebo když se jeho duch zjevil nemocné ženě, jíž vyléčil z nemoci a která díky němu přijala řeholní slib. Smrt zde tedy nemá konkrétní fyzickou podobu, avšak její přítomnost je očividná. Je spojena se Prokopovými zázračnými činy, které nabývají větších rozměrů právě jeho skolem. Opět, stejně jako v legendě předchozí, je konec jeho života spojen s náboženskou profilací, kde je smrt jakýmsi zdrojem obrody v duchovně vyšší bytost.

6.1.3 LEGENDA O SVATÉ LUDMILE

Ludmilská legenda zaznamenaná Jakubem de Voragine v jeho sbírce je velmi svéráznou adaptací legendy *Fuit in provincia Boemorum*¹⁰. Ani v souvislosti se svatou Ludmilou nehovoří *Legenda Zlatá* o způsobu jejího narození. O počátcích života se tento hagiografický text zmiňuje pouze ve spojení s tím, že „*všichni zlí pocházejí ze semene Drahomíry [...], všichni dobří, kteří trpí pro spravedlnost, pocházejí ze semene svaté Ludmily, jejíž jméno znamená lidu milá*“ (de Voragine, 1984, s. 307). Do středu pozornosti se kněžna dostává až ve chvíli, kdy se stane chotí Bořivoje, s kterým též přijala svátost křesťanskou, čímž podpořila i rozmach víry v Krista v celé zemi. Život kněžny Ludmily je úzce provázán se smrtí, jelikož přežije nejen svého manžela, ale také i své syny. Postupně se stala „*chudým matkou, kulhavým nohou, slepým okem, sirotkům a vdovám laskavou utěšitelkou*“ (tamtéž, s. 309). Po smrti knížete Vratislava má na knížecí stolec nastoupit jeho syn Václav, který je v té době ještě malým chlapcem, vlády se tedy ujímá jeho matka Drahomíra, „*která se jmenuje stejně jako drak, tj. nevybírává bitva proti Kristovi a Kristovým stoupencům*“ (tamtéž, s. 311). Tato situace se stala zdrojem veškerých nešvarů mezi Václavovou matkou a babičkou, která vyvrcholila okamžikem, kdy „*matka mladičkého knížete po poradě se zločinci je poslala, aby Ludmilu zahubili*“ (tamtéž, s. 311).

Konec Ludmilina života je popsán poměrně stroze. Poté co vrazi prolomili vchod do domu, „*strhli ji na podlahu, dali jí provaz kolem krku a zardousili Kristovu ovci*“ (tamtéž, s. 311). Legenda však také hovoří o jakési předtuše, kterou Ludmila měla, díky níž očekávala svou smrt, a proto se také denně oddávala vroucím modlitbám a svou vůli a odvalu posilovala přijímáním Kristova těla a krve. Její smrt je jednoznačně krutá

¹⁰ Česky je legenda známá pod názvem *Utrpení Ludmily mučednice*.

a nelítostná, je důsledkem dlouhotrvajícího sporu, avšak není z Ludmilina pohledu chápána jako konečná. Její smrt je opět vnímána jako přerod do Božího království, v žádném případě tak není chápána jako konečná. Tato smrt, ačkoliv krutá a nelítostná, je popisována spíše jako milostivá a očekávaná, neboť „*Ludmila ve velké víře a oddanosti šťastně přesídlila k Pánu Ježíši Kristu po naplnění 61 roků svého vdovského života*“ (de Voragine, 1984, s. 311). Naproti tomu je smrt, jež postihla kněžniny vrahy a jejich rodiny, zobrazována jako Boží trest za hrůzný čin. Do jisté míry je autorem tato smrt omlouvána, jelikož „*schismatici, kacíři a násilníci ať mají v přítomnosti špatnou pověst a v budoucnosti – umřou-li bez lítosti – ať je muky stihnou na věky*“ (tamtéž, s. 311).

6.1.4 LEGENDA O SVATÉM VÁCLAVU

Václavská legenda obsažená ve výše zmíněném souboru legend je přepracovanou verzí české recenze legendy *Crescente fide*, která pochází ze 13. století. Tento hagiografický text představuje knížete Václava jako velmi zbožného a víře a lidem oddaného člověka, jenž se po své smrti stal nejvýznamnějším patronem českých zemí. Legenda hovoří o Václavovi až v době jeho dospělosti, jeho dětství či narození zcela opomíjí. Vedle toho je však zmíněna jeho úctyhodná činnost, jež vykonával ve prospěch svých bližních. Není tedy divu, že všechny tyto skutky nebyly přijaty přívrženci jeho matky Drahomíry, ale ani jeho mladším bratrem Boleslavem. Ten také Václava pozval na hostinu, kde ačkoliv byl nejzbožnější český kníže varován, neuposlechl a setrval v blízkosti svého mladšího bratra i nadále. Tato nerozvážnost se mu dle legendy také stala osudnou, neboť druhého dne potkal před kostelem Boleslava, který „*dal mu do hlavy mečem slabou ránu, protože udeřil v ohromení*“ (de Voragine, 1984, s. 315). Václav byl však silnější, zmocnil se meče, a tak byl Boleslav nucen přivolat své druhy „*a ti brzy mnoha ranami Václava zabili, násilně vkročili do města pražského, zabili Václavovy přátele a rozehnali kněze [...]*“ (tamtéž, s. 315).

Samotný akt zabití nebyl ve středověku nějak ojedinělou záležitostí, ale „*ačkoliv se místo jeho utrpení častěji omývalo, vždy znovu se tam objevovala krev*“ (tamtéž, s. 315). Václavova smrt je tak jednoznačně spojena s Božím znamením, které odkazuje na nespravedlivou a krutou pomstu, jež byla na knížeti vykonána. Stejně jako i v předchozích legendách je konec světcova života popsán jen velmi stručně, avšak nejsou opomenuty zázraky, které započaly až po jeho smrti, například když se lidé po třech letech rozhodli převést jeho mrtvé tělo do kostela svatého Víta. Během převozu

však nedokázali překročit řeku a „*když všude hledali dřevo, aby si vystavěli most, přenesl je Bůh všechny i s vozem. [...] A když vstoupili se světlem do kostela, spatří tělo neporušené a všechny rány zacelené kromě té, kterou mu zasadil bratr; ta zůstala krvavá*“ (de Voragine, 1984, s. 315). Václavova smrt je autorem, patrně vědomě, shodně ztotožňována s Kainovou vraždou Ábela, kdy stejně jako zde byl jeden věrně oddán Bohu, zatímco druhý nikoliv. Ve své podstatě lze Václavův skon chápat jako apoteózu výsostného postavení smrti, jelikož je na jedné straně vykupitelkou z trýznivého pozemského utrpení, na straně druhé je přísnou soudkyní, která neodpouští. Důkazem tohoto tvrzení je fakt, že „*někteří z vrahů, štvání demony, se už nikdy víc neobjevili, jiní zemřeli, štěkajíce jako psi a skřípějící zuby, další až do smrti byli vyschlí a hluší*“ (tamtéž, s. 315).

6.2 KRISTIÁNOVA LEGENDA

Kristiánova legenda, označována též také jako *Křišťanova legenda*, je nejrozsáhlejší českou, latinsky psanou, legendou pojednávající o svaté Ludmile a jejím vnukovi svatém Václavovi, současně je označována také jako nejstarší česká kronika, která má vysokou literární úroveň. Celý její název pak zní *Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*¹¹, čímž je jednoznačně vystižena náplň hagiografického textu, avšak Ludvíkovský (in *Kristiánova legenda*, 2012) dodává, že tento název je nepřesný a neúplný. Nejprve legenda hovoří o pokřtění Moravy Konstantinem a o činnosti jeho bratra Metoděje, dále pak o křtu knížete Bořivoje, teprve až třetí kapitola hovoří o Ludmile a Václavu. Právě prolog, první dvě kapitoly a především oddíl pojednávající o přijetí křesťanství knížetem Bořivojem je zdrojem dohadů o pravosti a zejména o datování *Kristiánovy legendy*. Už Josef Dobrovský chtěl dokázat, že „*nejstarší václavskou legendou je legenda mantovského biskupa Gumpolda. [...] Legendu Kristiánovu pak Dobrovský prohlásil za bezcennou pozdní kompilaci z počátku 14. století*“ (Ludvíkovský in *Kristiánova legenda*, 2012, s. 127). Spory o tuto legendu jednoznačně ovlivnil v roce 1903 také Josef Pekař, který díky svým bádáním dokázal, že text neobsahuje nic, „*co by se neshodovalo s jejím sepsáním na konci 10. století, do kterého se svým prologem hlásí*“ (Ludvíkovský in *Kristiánova legenda*, 2012, s. 128).

Za autora legendy je považován mnich Kristián, který sám sebe tímto jménem označuje již v prologu. *Kristiánova legenda* je dedikována biskupu Vojtěchovi, jehož

¹¹ Latinsky *Vita et passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmilae aviae*.

sám tvůrce textu nazývá svým synovcem. Tudiž i Kristián tak musel pocházet z rodu Slavníkovců. A ačkoliv se i jméno autora legendy stalo předmětem svárů, příklání se dnes nejvíce vědců právě k této teorii, jež se zakládá na příbuzenském vztahu nejen se Slavníkovci, ale i s Přemyslovci. Ať už je jméno tvůrce jakékoliv, nelze mu upřít, že jeho „*jazyk a styl je velmi charakteristický a pozoruhodně jednotný*“ (Ludvíkovský in Kristiánova legenda, 2012, s. 131). Čerpá především z *Vulgáty*, z níž velmi často přejímá i celé, doslovně řečené, pasáže. Hojně se v samotném textu vyskytuje také hyperbaton, tedy odchylka od pravidelného slovosledu, čímž tvoří *Kristiánovu legendu* snadno odlišitelnou od dalších textů.

Jak již bylo zmíněno, legenda nepojednává pouze o nejvýznamnějším českém patronu svatém Václavu a jeho babičce svaté Ludmile, ale v několika prvních kapitolách zmiňuje také činnost Konstantina a Metoděje, především však křest Bořivoje, manžela kněžny Ludmily. I tento hagiografický text popisuje Ludmilu až v jejím dospělém věku, o jejím narození se nezmiňuje. Obdobně jako *Legenda aurea* líčí kněžnu jako nadmíru zbožnou ženu, která zasvětila svůj život výchově svého vnuka Václava, díky čemuž se dostala do konfliktu se svou snachou. Nakonec byla nucena odejít na Tetín, kde „*předvídajíc budoucnost, povolala k sobě svrchu jmenovaného kněze Pavla a požádala ho, aby sloužil mši svatou*“ (Kristiánova legenda, 2012, s. 39). Autor tak výslovně hovoří o jejím souznění s Bohem, který ji těmito předtuchami nejen varoval, ale především ji ujistil, že její smrt nebude konečná, neboť je očekávána v Království nebeském. Když se vynořili její vrazi, očekávala je Ludmila v ložnici, v níž odpočívala. „*Ale oni, jsouce ve své zuřivosti neoblomnější než skály a nedopřávající sluchu jejím slovům, neostýchali se vložit na ni své ruce a stáhnuvše ji s lože, hodili ji na zemi*“ (tamtéž, s. 39). Kněžna si vyprosila ještě poslední modlitbu, po níž pravila: „*Jestliže jste přišli mne zabít, snažně vás prosím, abyste mi mečem sřali hlavu*“ (tamtéž, s. 41). Předobraz její smrti je podobenstvím mučednictví, neboť „*toužebně si totiž přála po příkladu mučedníků prolítím své krve Kristu svědectví vydati a palmu mučednictví s nimi na věky přijmouti*“ (tamtéž, s. 41). Její vrazi však nedbali všech proseb a „*vhodivše provaz na hrdlo její, zbavili ji zardoušením života pozemského*“ (tamtéž, s. 41). I přesto, že její skon působí značně nelítostně, motiv samotné smrti je vlastně symbolem útěchy a vykoupení z hořkosti pozemského světa. Ludmilina smrt se tak stává apoteózou posmrtného života, jež spočívá ve věčném soužití s Pánem. Vedle toho se však Kristián zmiňuje také o tom, co se stalo s jejími vrahy, jelikož „*spravedlivá pomsta božího trestu neočekávaně postihla bezbožníky, kteří*

se nebáli spáchat tak veliký a tak krutý hřích, že své přehanebné ruce vztáhli bez příčiny na nejjasnější služebnici Kristovu“ (Kristiánova legenda, 2012, s. 43). Oba vrahy a celé jejich rodiny stihl krutý trest, jejich smrt se tak stává obrazem odplaty a trestu, současně i prvním znamením „*Ludmiliny svatosti, že řízením Prozřetelnosti boží žádný z jejich vrahů nezůstal naživu.*“ (tamtéž, s. 43-44). Zde hovoří autor o kruté smrti, která taktéž dílem Božím, jelikož jak se praví v evangeliu podle Matouše: „*Všichni, kteříž se meče chopí, mečem zahynou*“ (tamtéž, s. 44). Tato značně nemilosrdná smrt, je výrazem spravedlnosti, které se má dostat každému, kdo nedbá božích zákonů a vztáhne ruku na život někoho jiného.

Stejně jako jiné hagiografické texty se i Kristián zmiňuje o posmrtných zázracích, jež jsou bezprostředně spjaty s kněžnou Ludmilou. Na Václavův popud bylo její tělo vytaženo z původního hrobu, bylo „*úplně neporušené*“ a i „*její roucha krásou a neporušeností tak zářila, jako by byla toho dne utkána*“ (tamtéž, s. 53, 55-56). Následně mělo být uloženo do nového hrobu, avšak ten, ačkoliv čerstvě vykopaný, se ihned zaplavil vodou. Takto dala světice zjevně najevo svou nespokojenost s neposvěceným místem posledního odpočinku. Toho je pak důkazem fakt, že poté co „*přišel spolubiskup a posvětil baziliku, už se voda vůbec neobjevila*“ (tamtéž, s. 59).

Vedle těchto událostí dále legenda líčí život budoucího knížete české země Václava. Ani o jeho narození se Kristián blížeji nevyjadřuje, avšak v jeho podání je Václav už od raného mládí ztělesněním dokonalosti – „*byl pravdomluvný v řeči, spravedlivý na soudě, poctivý a hodný důvěry a nad obvyklou míru lidskosti milosrdný*“ (tamtéž, s. 61). Skrze celý text je vyobrazen jako asketa, respektive mnich na trůně, který „*v postním a zimním čase kráčival bos studenou a neschůdnou cestou od hradu k hradu, pěšky navštěvuje kostely Kristovy, takže bývalo viděti, jak jsou jeho šlépěje zvlhlé krví*“ (tamtéž, s. 61-63). I když byl panovníkem a tudíž i soudcem země, „*kdykoliv byl někdo z obžalovaných před sborem soudců za jeho přítomnosti odsuzován soudci k trestu smrti, vzdaloval se pod nějakou záminkou a skrýval se, jak mohl, jsa pamětliv hrozby Kristovy v evangeliu: Nesuďte, abyste nebyli souzeni, a neodsouzejte, abyste nebyli odsouzeni*“ (tamtéž, s. 61). Prakticky celý svůj život žil ve shodě s Pánem, k čemuž ho vedla již jeho babička, dokonce i „*Hospodin mu také ráčil za jeho zbožnost uděliti milost prevelikou, že i v přemnohých bitvách byl vítězem*“ (tamtéž, s. 65).

Kristián dokazuje, že Václav byl světcem již za svého života, prahнул po mučednické smrti, toužil každého přivést k pravé Kristově víře, a tak „*s mírnými rozmlouval vždy laskavě, nemírné však, tuláky a lidi oddané obžerství a opilství nebo*

chtějící odpadnouti od pravé viry a přímé cesty povolával k sobě, aspoň pod záminkou společného stolování, jestliže jich nemohl jinak dostihnouti, a dával je v božské rozhorlenosti mocně bičovati důtkami“ (Kristiánova legenda, 2012, s. 67). Tak moc tíhnul po tom přiblížit se Bohu, že byl ochoten zřeknout se světského života, veškerého majetku a moci, postoupit je bratru Boleslavovi, následně přijmout mnišský šat a stát se knězem. Kvůli stavbě chrámu svatého Víta se tak však nestalo. Vedle božského ideálu ztělesněného postavou knížete Václava pak autor popisuje též jeho bratra, který *„ze všech stran bodán střelami ďáblovy a touhou po vládě rozněcován [...] pozve jmenovaného bratra svého blaženého lživě k sobě jakoby na hostinu, spíše však, jak skutek ukázal, na smrt“* (tamtéž, s. 71). Opět tak Kristián upozorňuje na blížící se události, jež jsou stejně jako v případě kněžny Ludmily spjaty s předtuchou nastávajícího konce, neboť sám Václav *„všechno předvídal, [...] toužil dosáhnouti palmy slávy mučednické – ovšem nikoli z ruky bratra svého, neboť se obával jeho věčné záhuby“* (tamtéž, s. 69). Ani toto Boží vnuknutí jej neodradilo od návštěvy bratrova hradu, kde byl opětovně varován před bratrovou zradou a chystanou vraždou. Ani tentokrát však nedbal všech znamení, kterých se mu dostalo. Kristián navíc zmiňuje i skutečnost, že měl být zabit ještě téhož večera, ale *„Bůh jim svou mocí zabránil ten čin vykonati, snad proto, že si přál posvětit zítřejší den, na nějž dosud nepřipadl žádný svátek“* (tamtéž, s. 73).

Druhého dne, na svátek svatého Kosmy a Damiána, kráčel Václav do kostela, aby zde vykonal každodenní mši. Zde se setkal se svým bratrem Boleslavem, který *„vytasiv rukou meč, který měl skryt pod pláštěm [...], udeřil ho do hlavy, ale poněvadž tohoto moc Páně chránila, stěží dokázal, že mu krev vytryskla“* (tamtéž, s. 79). Boleslav, ačkoliv uviděl, že bratr je chráněn vyšší mocí, od svého záměru neupustil, a to ani poté, co mu Václav vzal meč. Jenže Václav *„vrátil bratru meč, který mu odňal a maje ruku od něho již krví potřísněnou, rychle spěchal ke kostelu“* (tamtéž, s. 79). Odporný čin, jenž chtěl Boleslav na svém starším bratrovi vykonat, však došel konce ve chvíli, kdy vyběhl *„celý zástup zlosynů ze svých úkrytů a s mnoha meči a kopími proti němu vyrazivše a těžkými ranami se naň sápadíce, zahubili ho přede dveřmi chrámu. [...] A tak pohrdnuv vévodstvím vznešenosti pozemské, v němž kdysi mocí svou vynikal, jako pravý vévoda a mučedník vstoupil do království nebeského“* (tamtéž, s. 81). Motivika smrti se i u Kristiána váže na řadu biblických motivů. I sám autor označuje Boleslava za Kaina, za bratrovraha, který ve vlastní prospěch neváhal vztáhnout ruku na svého sourozence. Dále legenda využívá symboliku čísla tři, jako například když hovoří o tom, že

Václavova krev nešla po tři dny smýt z místa, na němž byl zavražděn, stejně tak trvalo tři roky, než bylo jeho tělo převezeno do kostela svatého Víta. Číslovky v samotné Bibli nemají magický význam, naopak se jedná o význam symbolický, mnohdy i doslovný. Trojka bývá nejčastěji využívána jako prostředek zdůraznění, jejím využitím daná situace ještě více nabývá na intenzitě. Číslo tři tak v případě zbožného přemyslovského knížete může být chápána jako snaha ještě více vyzdvihnout jeho svatost, která se projevila právě prostřednictvím posmrtných zázraků. Legenda samozřejmě hovoří ještě o celé plejádě dalších božských úkazů. Ku příkladu Václavovo tělo bylo i po několika letech takřka neporušené, pouze tam, kde byl zasažen svým bratrem, zůstala mu rána. Dále se legenda zmiňuje o převozu těla svatého Václava, kdy sám český patron zasáhl, aby jeho věrní mohli překročit řeku, aniž by jim voda ublížila. Vedle toho se pak Kristián zmiňuje i o nejvěrnějším Václavově sluhovi, který pln nenávisti chtěl pomstít svého pána, a tak zavraždil muže, jehož považoval za strůjce celého spiknutí proti Václavovi. Zde se motiv smrti objevuje spíše mimoděk, ale i přesto je její přítomnost nepopíratelná. Stejně jako v celém textu legendy je i tato smrt konkrétní, strohá a krutá. Tento světcův služebník však taktéž za svůj čin zaplatil, byl v lese nelítostně zabit Boleslavovými stoupenci, a pak „*visel tam po tři léta; ani pták, ani dravá šelma, ba ani přirozený rozklad a hniloba lidského těla se ho nedotkly, nýbrž jako by žil, nehty a vousy mu vyrostly a jeho vlasy zešedivěly až k úplně bělosti*“ (Kristiánova legenda, 2012, s. 95).

Z celého textu pak vyplývá, že Kristián záměrně využívá biblických motivů a podobností, a to i v případě fenoménů smrti. Smrt je vždy jednostranně spojována s Bohem či Ježíšem Kristem, ačkoliv u Kristiána nelze tyto dvě postavy striktně odlišit. Mnich Kristián se přiklání vždy k tomu, že smrt světce, ať už se jedná o svatou Ludmilu či o svatého Václava, je jeho posláním, jakousi, poněkud krutou, odměnou za jejich skutky na zemi. Pokud se jedná o interpretaci z pohledu středověkého pisatele, je pak pochopitelné, že smrt světců je, ač krutá a nelítostná, vlastně pouze přechodem, nikoliv definitivním koncem. Vždy je jejich smrt doprovázena vnuknutím, jež tuto událost předpovídá. Tudíž se světec, samozřejmě za pomoci modliteb a žalmů, s konečností svého života vyrovnává. Opačně se pak autor staví ke smrti, která je přisouzena vrahům obou světců. Lze říci, že tato smrt je především odplatou za jejich jednání. Pozoruhodná je především skutečnost, že tato smrt, v mnoha případech i vražda, je omluvitelná a není tak v rozporu s božskými zákony. *Kristiánova legenda* představuje tematiku smrti především skrze posmrtné zázraky, tudíž se opět nabízí domněnka, že smrt je pouhým

mezistupněm mezi pozemským a nebeským životem. Avšak explicitně je zde dáno najevo, že této pocty se může dostat jen těm, kteří jsou pro svou víru ochotni obětovat i vlastní život.

6.3 ŽIVOT KONSTANTINŮV A ŽIVOT METODĚJŮV

„*Oba legendární životopisy slovanských apoštolů vznikly na Velké Moravě a patří po stránce literární mezi vynikající díla staroslověnského písemnictví. Obsahově tvoří jeden celek a doplňují se navzájem*“ (Vašica, 2014, s. 95). Jednoznačně lze obě díla považovat za vrchol literárního projevu doby, v níž začala být staroslověnština využívána také jako jazyk uměleckých textů. Dokonce dosáhla takové úrovně, že ještě po dlouhou dobu byla nedostižným vzorem pro další autory píšící slovanským jazykem. Často bývají oba texty souhrnně označovány jako moravsko-panonské legendy, avšak Vašica (2014) uvádí, že v době jejich vzniku se již Panonie k moravské diecézi neřadila, a tudíž patří tyto literární památky Velké Moravě.

Vašica (2014) uvádí, že o autorech obou legend nelze říct nic určitého. Jisté je pouze to, že *Život Konstantinův* byl sepsán za přímé účasti Metoděje, o čemž svědčí zejména pasáže pojednávající o Konstantinově mládí, misijních cestách, učených disputacích a základních filozofických a teologických tezích. Vondrák (in Vašica, 2014) ve svých *Studiích* z roku 1903 označuje za autora obou textů jakéhosi Klimenta, který byl jedním z předních Metodějových žáků a spolupracovníků. Ovšem to, zda tomu tak opravdu je, nelze s jistotou dokázat. „*Třeba se spokojit jen s tím konstatováním, že to byl někdo z kruhu vynikajících spolupracovníků Metodějových, o nichž možno právem mluvit jako o jeho literární družině nebo škole*“ (Vašica, 2014, s. 96).

6.3.1 ŽIVOT SV. KONSTANTINA – CYRILA

Jedná se o vůbec první původní spis, který byl sepsán ve slovanském jazyce. Kompozičně se nějak zvlášť neliší od dalších soudobých textů. Vašica (2014) uvádí, že se vyznačuje vytříbenými a rozmanitými jazykovými prostředky, na čemž mají nepopíratelnou zásluhu časté citace a parafráze z Bible a také spisy křesťanského rétora a hymnografa Řehoře z Nazianzu, jež se stal Konstantinovým duchovním a současně i literárním vzorem.

Autor hned v samém počátku textu vysvětluje, jaké záměry měl Bůh s lidmi, ale především to, proč si mezi všemi vybral právě Konstantina, „*ustanovil tohoto učitele, a ten osvítil náš národ, slabostí či spíše lstí ďábelskou zatemnělý na rozumu, takže*

nechtěl chodit ve světle Božích přikázání“ (Život sv. Konstantina-Cyrila in Vašica, 2014, s. 227). Předkládá tak domněnku, že Konstantin byl vybrán samotným Pánem, aby šířil víru a napravoval lidské hříchy. O samotném aktu narození se autor nezmiňuje, avšak je zde očividná návaznost na Boží záměr, tudíž je možné považovat Konstantinovo narození za zázrak. *„Když jej matka porodila, dali ho chůvě, aby ho kojila, ale dítě nijak nechtělo přijmout cizí prs, leda matčin, dokud nebylo odkojeno. Stalo se tak Božím řízením, aby dobrá ratolest z dobrého kořene byla odkojena mlékem neposkvrněným“* (Život sv. Konstantina-Cyrila in Vašica, 2014, s. 228). Pozoruhodné je, že po Konstantinově narození se jeho rodiče rozhodli, že *„nebudou spolu obcovat, a po čtrnáct let nepřestoupili tohoto předsevzetí, ale žili v Pánu jako bratr a sestra, dokud je smrt nerozloučila“* (tamtéž, s. 228). Tuto skutečnost je možné přirovnávat k Boží prozřetelnosti, která je vedla k tomu, aby zplodili sedmého syna, čímž byl jejich osud naplněn. Ještě jako dítě, v pouhých sedmi letech, měl sen, který jakoby předurčil celý jeho život. Zdálo se mu, že před něj byly předvedeny všechny dívky z celého města, přičemž si měl jednu z nich zvolit za svou ženu a pomocnici. Poté, co si je všechny prohlédl, uviděl *„jednu krásnější než všechny ostatní, její tvář se skvěla a byla ozdobena hojně zlatými šperky a perlami a všelikou nádherou. Jméno její bylo Sofia, to jest Moudrost“* (tamtéž, s. 228). Díky tomuto vnuknutí pochopil, že moudrost je jediný způsob, kterým lze bojovat proti zlu.

Konstantin nad ostatními vynikal již v raném dětství, *„prospíval v naukách nad ostatní žáky velmi bystrou pamětí, takže budil podiv všech“* (tamtéž, s. 228). Během studií, jak bylo zvykem u tehdejších synů z bohatých rodin, se bavil lovem. Jednou však s sebou vzal svého krahujece. *„Sotva jej vypustil, strh se Božím řízením vítr, uchvátil a odnesl jej“* (tamtéž, s. 229). Autor předkládá, že do Konstantinova života opět zasáhl Bůh, který nechtěl, aby se jeho služebník oddával světským radovánkám, ale naopak aby se věnoval studiu. *„I oddal se studiu, sedával doma a učil se nazpaměť knihám svatého Řehoře Bohoslovce“* (tamtéž, s. 229). Později mu byly podle legendy nabízeny velmi vysoké světské i církevní posty, kterých se vždy dobrovolně zřekl, naopak se vždy uchýloval do ústraní kláštera. Konstantin je autorem životopisu popisován za každých okolností jako nejschopnější ze všech, proto jsou mu svěřovány veškeré důležité úkoly, které samozřejmě vždy také úspěšně vykoná.

Největší část celého textu tvoří Konstantinovy odborné teologické disputace, a to převážně s lidmi, kteří nebyli plně oddáni křesťanské víře, případně byli jejími striktními odpůrci. Díky svému vzdělání a moudrosti dokázal vést dialogy takřka

o každém tématu – obhajoval zbožnou úctu k svatým obrazům, polemizoval s islámem nebo judaismem, ale především se zaměřoval na obranu slovanského jazyka a písemnictví, a to především proti latinsky smýšlejícímu duchovenstvu. Vašica (2014) zmiňuje, že teologické disputace nejsou pro spisy tohoto období nijak neobvyklé, ani v legendách tento fenomén není zcela ojedinělý. Avšak *Život Konstantinův* je pozoruhodný zejména tím, že se vedle sebe paralelně objevuje hned několik různých témat, o nichž je debatováno.

Autor Konstantinova životopisu jej líčí explicitně jako světce už za jeho života, o čemž svědčí jeho zázraky, a to především spojené s výpravami k Arabům a Chazarům. Například když společně se svými průvodci došli do pustiny, v níž nebyla ani kapka vody a umírali žízní, po chvíli „*nalezli sice vodu ve slatině, ale nebyla k pití, neboť byla jako žluč*“ (Život sv. Konstantina-Cyrila in Vašica, 2014, s. 247). Avšak Konstantin řekl svému bratru Metodějovi, aby mu vodu podal, neboť věděl, že Bůh je umřít nenechá. „*Když ji nabrali, shledali, že je sladká a jako medová a studená. Napili se a slavili Boha, který činí takové věci svým služebníkům*“ (tamtéž, s. 247). Od typických hagiografických textů se liší tento životopis především tím, že zázraky se v jeho rámci vyskytují spíše skromně a nejsou stěžejní částí příběhu. Jak již bylo řečeno, jádrem životopisu je popis diskuzí nad rozmanitými, často nábožensky orientovanými, otázkami. Opomenuta není ani Konstantinova výprava na Velkou Moravu, kterou podnikl společně se svým bratrem Metodějem, a kde byl opět nucen obhajovat čest a slávu slovanského písemnictví.

V poslední kapitole hovoří životopisec o posledních dnech filozofa Konstantina, který „*upadl do nemoci. A když byl trápen bolestným neduhem po mnoho dní, jednou spatřil zjevení Boží*“ (tamtéž, s. 255). Toto zjevení stalo se pro něj zdrojem síly, díky níž se rozhodl sloužit už jen Bohu, nikoliv císaři či komukoliv jinému na světě. Druhého dne pak přijal mnišské jméno Cyril a „*v tomto stavu pak zůstal padesát dní*“ (tamtéž, s. 255). Těsně před svou smrtí se Konstantin modlil k Bohu a prosil jej, aby ochraňoval ty, jež ho milují a řídí se božími zákony, také žádal, aby zanikly spory o trojí jazyk či o to, aby vzrostla důležitost církve. „*A po těch slovech zesnul v Pánu v svých dvaadvaceti letech, v čtrnáctý den měsíce února, druhé indikce, roku 6377 od stvoření světa (tj. 14. února 869)*“ (tamtéž, s. 256). Motiv smrti je v tomto případě vylíčen veskrze jednoduše. Nejedná se o smrt mučednickou, která je typickým jevem středověké hagiografie, ale naopak o smrt přirozenou, patrně způsobenou dlouhověkostí a vážnou nemocí. Identifikuje se však jednoznačně s Bohem, neboť ten je vnímán jako

zdroj počátku i konce života. Byl to právě Bůh, který dal Konstantinovy život, a tak jenom Bůh mu jej může zase vzít. Smrt není tedy vnímána jako hrůzný akt, je prezentována jako přirozená součást života každého člověka, Konstantina nevyjímaje. Posmrtné zázraky se začaly dít bezprostředně po jeho skonu, během pohřbu chtěli lidé ještě naposledy vidět filozofovo tělo, „*ale ačkoliv se mnoho namáhali, nemohli Božím řízením vytáhnout hřeby z rakve*“ (Život sv. Konstantina-Cyryla in Vašica, 2014, s. 256).

Celé dílo je provázeno častými výňatky z Bible, které patrně autor využíval nejen k vyzdvížení křesťanské víry, ale patrně i k zdůraznění Konstantinovy zbožnosti a faktu, že sám Bůh si jej vyvolil jako svého služebníka na zemi. Nelze si nepovšimnout častého opakování číslovky sedm a jejích násobků – Konstantinovy rodiče měli sedm dětí, on sám byl sedmým synem, čtrnáct let po jeho narození pak umírá jeho otec a Konstantin umírá ve věku 42 let, a to 14. února. Je možné se domnívat, že symbolická sedmička, případně i její násobky, odkazují ke stvoření světa, které trvalo rovných sedm dní. Zde se sice nejedná o ono biblické stvoření světa, avšak hovoří se zde o stvoření lidského života, a to taktéž Božím zásahem. Předkládané tvrzení podporují právě již zmíněné hojné citace a parafráze nejvýznamnější křesťanské knihy, Bible.

6.3.2 ŽIVOT SV. METODĚJE

Tento hagiografický text vznikl záhy po Metodějově smrti, a to ještě na Velké Moravě, tedy patrně ještě v roce 885. Vašica (2014) uvádí, že tuto domněnku podporuje fakt, že v textu se nehovoří ani o zákazu slovanské liturgie, ani o vyhnání Metodějových žáků z Moravy. Dále předkládá, že tento text lze označit jen stěží hagiografickou legendou, a to proto, že je spíše apologetický, neobsahující žádné zázraky nebo nadpřirozené jevy.

Vlastní text začíná poměrně rozsáhlou pasáží, v níž vystupuje celá řada novozákonních i starozákonních postav. Vedle toho je pak uvedena i církevní historie, kde se autor zmiňuje o některých osobnostech, jež byly v řadě případů souzeny a odsouzeny církevními koncily. Tento výčet pak autor využívá k určitému srovnání, neboť „*po těchto všech milosrdný Bůh přijící si, aby každý člověk byl spasen a dospěl k poznání pravdy, za našich let pro náš národ, o který se nikdy nikdo nestaral, povolal našeho učitele blaženého Metoděje k vznešenému úkolu*“ (Život sv. Metoděje in Vašica, 2014, s. 280). Explicitně je Metoděj přirovnáván k nejvýznamnější a nejváženějším světcům, je popisován jako člověk, který „*výmluvné překonal pracovitostí a činné výmluvností*“ (tamtéž, s. 280). Vašica (2014) udává, že srovnávání nebyla pro

hagiografické texty nějak ojedinělá, avšak autor Metodějova životopisu jej patrně využil z eminentních důvodů. Výčet církevních koncilů je prakticky totožný s těmi, které využil Metoděj ve svém vyznání víry, jež musel osobně přednést a obhájit před papežem Janem VIII., který je schválil jako pravověrné. Tato enumerace může být právem považována za obhajobu Metodějova díla, jelikož nespočetněkrát čelil obviněním, že učil v rozporu s články víry.

Líčení Metodějova života je možné označit spíše jako strohé, zbavené veškerých detailů. V jistém směru na něj lze pohlížet jako na doplněk Konstantinova životopisu, jelikož obsahuje pouze ty události, o nichž autor v případě Konstantina nehovoří. Stejně jako v předchozí legendě, i zde autor hovoří o tom, že Metoděj byl vybrán samotným Bohem. Už v mládí byl ctěn řadou odborníků, „*až konečně i císař se dověděl o jeho bystrosti a svěřil mu správu slovanského knížectví, [...], jakoby předvídal, že jej bude chtít poslat Slovanům za učitele a prvního arcibiskupa, aby se předem naučil všem slovanským obyčejům a pomalu si je osvojil*“ (Život sv. Metoděje in Vašica, 2014, s. 280). Během svého života podnikl několik výprav, se svým bratrem Konstantinem se dostal až k Chazarům, kde „*sloužil svému mladšímu bratru jako otrok a poslouchal ho*“ (tamtéž, s. 281). Společně se dostali taktéž na Velkou Moravu, kde společně šířili slovo Boží a slovanský jazyk. Autor životopisu zmiňuje i Konstantinovo umírání, kdy řekl svému bratru: „*Hle, bratře, my dva jsme byli soupeři a táhli jsme jednu brázdou, a já jsem skončil svůj den a padám na liše. Ty pak miluješ velmi horu, ale kvůli hoře neopouštěj své učení. Neboť čímpak můžeš být spíše spasen?*“ (tamtéž, s. 282).

Metoděj lpěl na slovech svého bratra, svého učení a záměru se nevzdal, a to ani tehdy když „*starý nepřítel, závistník dobra a odpůrce pravdy, podnikl proti němu srdce krále, nepřítele moravského, se všemi biskupy*“ (tamtéž, s. 284). Byl nucen obhajovat své učení, avšak nechtěl od něj odstoupit, a tak byl téměř tři roky držen ve Švábsku jako zajatec. Později byl však na žádost Moravanů jmenován arcibiskupem a „*od tohoto pak dne počalo učení Boží velmi vzrůstat a kleriků přibývat na všech hradech, a pohané se zříkali svých bludů a přijímali víru v pravého Boha*“ (tamtéž, s. 285). Z textu je evidentní, že Metoděj vynikal nad ostatními, byl ctěn a měl dokonce i dar proctví, mnoho z jeho předpovědí se splnilo. Například když kníže Svatopluk bojoval s pohany, přislíbil mu Metoděj, že pokud on i jeho vojsko stráví svátek sv. Petra v jeho společnosti, Bůh jim bude nakloněn a zvítězí. Tak se i stalo.

Protrpěl mnoho útrap, „*na všech svých cestách upadal do mnohých nebezpečství od ďábla, v pustinách mezi zbojníky, a na moři do bouřlivých vln, na řekách do*

nenadálých mělčin, takže se na něm splnila slova apoštolova“ (Život sv. Metoděje in Vašica, s. 286-287). Začal se tedy oddávat pouze modlitbám a božím záležitostem, žil v souladu s vírou a byl připraven přijmout „korunu spravedlnosti. A poněvadž se tak zalíbil Bohu a byl jím milován, počal se přibližovat čas, aby přijal odpočinutí od utrpení a odměnu za mnohé své námahy“ (tamtéž, 2014, s. 287). Na květnou neděli vešel do chrámu, avšak byl již těžce nemocen a oznámil svým věrným, aby po tři dny o něj pečovali. „Když svítalo na třetí den, řekl naposled: ‚V ruce tvé, Pane, poroučím svou duši.‘ Zesnul v rukách kněží v šestý den měsíce dubna v třetí indikci roku šest tisíc tři sta devadesát tři od stvoření světa (tj. 6. dubna 885)“ (tamtéž, s. 288). Smrt zde není metaforou, je pouze strohým oznámením konce Metodějova života, a to i přesto, že je jednoznačně vypočteno jako vykoupení z životního utrpení, kterého se mu dostalo kvůli víře v Boha. Symbolickou roli zde patrně hraje číslovka tři, neboť stejně tak tři dny trvalo, než Ježíš Kristus vstal z hrobu. Nelze se domnívat, že jde o ztotožnění s postavou Mesiáše, nýbrž pouze o využití biblického motivu, kterým je právě číslovka tři, jež v křesťanském světě hraje významnou roli. Ačkoliv se autor o Metodějově narození nezmiňuje, vyplývá z textu, že stejně jako u Konstantina, bylo jeho zrození božím záměrem, byl předurčen k velkým činům, zejména v souvislosti s pomocí svému mladšímu bratrovi. Jeho smrt je taktéž spojena s Bohem. Jedná se o smrt vykupitelskou, je prezentována jako odměna za trýzeň, jež ho potkávala během celého života. Ačkoliv je tento životopis považován za hagiografický text, není zde možné objevit ani mučednickou smrt, ani posmrtné zázraky. Lze tedy předpokládat, že autor záměrně tyto skutky a jevy vynechává, aby tak podpořil věrohodnost svých tvrzení a Metoděje tak představil jako Božího posla na zemi, jehož úkolem bylo pomáhat sloužit svému bratrovi a skrze něho i Bohu.

6.4 LEGENDA O BLAHOŠLAVENÉ ANEŽCE

Legenda začíná úvodem, v němž autor vysvětluje důvody, jež ho vedly k sepsání legendy pojednávající o Anežce Přemyslovně, dceři krále Přemysla Otakara I. Celý text je rozdělen do 13 vzájemně propojených kapitol, které mapují její život a veškeré zázraky s ním spojené. Díky jazykovým rozborům, které byly na textu provedeny, lze podle Kubína (2011) bezpečně tvrdit, že tato česká legenda, která vyšla tiskem v roce 1666, je odvozena ze staročeského textu vzniklého okolo roku 1400. Ten byl navíc přeložen z původní latinské legendy, pravděpodobně legendy milánské, jež byla sepsána v polovině dvacátých let 14. století.

Vlastní text legendy pak začíná popisem Boží milosti, během níž Pán shlíží na zemi „*a aby budoucím věkům ukázal hojné bohatství milosti a dobroty své, z chaosu pokolení lidského jako z temnot dal zazářiti světlu podivuhodné svatosti, vyved v onu poslední hodinu přešťastnou Anežku jako denici, když přišel její čas, a jako zvečera nad syny lidskými jí dav vzejíti, aby podle přeslavného života jejího jako podle světlonosného třpytu hvězdy lid ze všech možných národů, který ve tmách chodil, kroky žádostí svých na cestu pokoje zaměřil*“ (Legenda o blahoslavené Anežce in Středověké legendy o českých světcích, 1998, s. 194-195). Zde autor explicitně popisuje, že Anežka, ač dcera královská, byla vyvolena samotným Bohem, aby žila ve zbožnosti a šířila dobro a víru mezi lid. O jejím osudu bylo dle legendy rozhodnuto již před jejím narozením. Její matka měla během těhotenství sen, jež byl předzvěstí Anežčina budoucího osudu. Spatřila mezi drahými a vznešenými královskými rouchy viset také „*suknici a plášť barvy šedé a provazec, kterým se sestry řádu svaté Kláry opásávají*“ (tamtéž, s. 195). Královnino zděšení nad tím, kdo onen oděv bude oblékat, bylo uklidněno hlasem, který jí pravil: „*Nediv se, neboť plod, který v sobě nosíš, bude užívati takového oděvu a bude světlem všeho lidu v Čechách!*“ (tamtéž, s. 195). Ačkoliv byla Anežka během svého dětství několikrát zasnoubena, ke svatbě nikdy nedošlo, neboť „*ne smrtelnému člověku, ale Beránkovi neposkvrněnému, [...], úmluvou věčnou má býti oddána*“ (tamtéž, s. 197). Po smrti otce žila Anežka se svým bratrem Václavem. Už tehdy se začala projevovat jako Kristova nevěsta a nesmírně zbožná žena. Pod šaty, jež odpovídaly jejímu královskému stavu, často nosila žíněné roucho, lehávala na tvrdém loži ze slámy a oddávala se dlouhým modlitbám. Zanedlouho se rozhodla zasvětit svůj život pouze a jedině Bohu, „*proto poručila prodati zlato a stříbro i drahocenné šperky a ozdoby rozličné a rozdati je chudým, chtějíc tak přeměnití jejich rukama svoje zboží v poklady nebeské*“ (tamtéž, s. 201) a vstoupila do svatého řádu svaté Kláry.

Byla nejpokornější služebnicí Kristovou, dokonce odmítla stát se „*abatyší svého kláštera, neboť chtěla raději v pokoře poslouchati jiných než jiným býti představenou*“ (Legenda o blahoslavené Anežce in Středověké legendy o českých světcích, 1998, s. 203). Její oddaná zbožnost byla odměněna řadou zázračných událostí, například když bída a hlad sužovaly české země, prosila Anežka modlitbou Pána, aby jim pomohl. „*A přistoupivši ke kolu, nalezla je plné nejbělejších chlebů. Kdo je přinesl a tam složil, ví jedině Ten, jemuž není nic neznámého*“ (tamtéž, s. 207).

Autor legendy líčí Anežku jako mučednici již za jejího života, sama se často trýznila hladem a trestala své tělo, například „*nosila opasek z koňských žíní do uzlů*

upletený, který ještě provazec z podobných žíní stahoval do masa“ (Legenda o blahoslavené Anežce in Středověké legendy o českých světcích, 1998, s. 208). Nosila pouze prostý oděv, aby tak nedávala najevo svůj vznešený královský původ. Dokonce na sebe byla tak přísná, že vymizela i veškerá její krása, tělo její zesláblo, dokonce i „*maso bylo totam, kosti se na kůži přilepovaly“* (tamtéž, s. 209). Touha po tom následovat Pána byla tak silná, že snášela všechna tato utrpení s trpělivostí a čekala na odměnu, jež se jí měla dostat v podobě věčného vykoupení z pozemského světa. Bůh jí však jednoznačně dával najevo svoji náklonnost, a to skrze řadu zázraků. Legenda dokonce vypráví, že Bůh se svojí služebnicí rozmlouval. Také při modlitbě byla spatřena, jak je obklopena „*podivuhodným světlem jako jasným oblakem“* (tamtéž, s. 210). Zázračně dokonce přivedla k životu i mrtvou dceru svého bratra, avšak její duše ji nabádala k tomu, aby tak nečinila, neboť nikoho z bližních nebude moci učinit sama šťastným. A tak „*ihned těličko, které teplotou a žilobitím živým se bylo ukázalo, vrátilo se zase v předešlou studenost“* (tamtéž, s. 212). Během svého života vykonala ještě mnoho zázračných činů, které byly vždy odrazem její neochvějné víry v Boha – na stromě se zázračně objevila jablka, která uzdravila nemocnou ženu, Anežčin šátek zbavil nesnesitelné bolesti jednu z klášterních sester nebo třeba svým křížkem, tedy znamením Ježíše Krista, odehnala démona. Legenda také hovoří o tom, že Anežka byla od Boha obdařena darem jasnozřivosti. Tvrdí, že „*skryté a hluboké věci odkrývá, věděla o věcech utajených a vzdálených, jako by byly zjeveny a odehrávaly se v její přítomnosti“* (tamtéž, s. 217). Sama však tato zjevení považovala spíše než za Boží dar, za znamení ďábla, jelikož si nepřipadala takové pocty hodna.

„*Když pak se přiblížila určená doba, kdy Kristus chtěl vzítí svoji služebnici Anežku z tohoto světa, uvést ji do nebeské komnaty a korunou spravedlnosti odměniti, byl právě čas většího postu“* (tamtéž, s. 219). Anežka se vyhýbala všem návštěvám světských osob, ale i klášterních sester, čas prodlévala pouze v modlitbách a prosila Boha, aby z ní sňal případné hříchy a také břímě života. Když pak cítila, že přišel čas, kdy odejde z pozemského světa, oznámila to několika málo svým důvěrníkům. Po dlouhých dnech půstu se posilnila „*spásným pokrmem, to jest tělem Páně našeho Ježíše Krista a posledním pomazáním“* (tamtéž, s. 220). Jedna ze sester se však s jejím odchodem nechtěla smířit. Ačkoliv sama byla velmi nemocná, dožadovala se posledního setkání s Anežkou, ta ji chlácholila a ujistila ji, že Pán její nárek zmírní. A tak se posléze i stalo, trpící žena vzala ruku umírající sestry a vložila si ji na nemocné místo. V prvním okamžiku se zmítala v neskonalých bolestech, avšak poté, co ustaly, začala chodit, a to

až do své smrti. „*Není pochyby, že to ráčil učiniti Pán, aby vyzvedl přeslavné zásluhy své služebnice a aby tu, která zaživa skvěla se svatostí života, učinil slavnou i světlem zázraku*“ (Legenda o blahoslavené Anežce in *Středověké legendy o českých světcích*, 1998, s. 221). I přestože sama neměla již mnoho sil, snažila se alespoň vlídnými slovy a duchovní útěchou potěšit své sestry, nabádala je, aby byly pokorné, dbaly lásky k Bohu a k bližnímu svému. Druhého dne byla Anežka jako proměněná, „*začala se naplňovati jakýmsi veselím a ukazovati tvář úsměvnou a celé tělo její měnilo se v světlost až do hodiny šesté. [...] tato Bohu přemilá služebnice, duši v ruce otce nebeského poroučejíc, v létu spásy tisícím dvoustém osmdesátém prvním 2. března šťastně usnula v Pánu a průvody andělů obklopena vesele vkročila do věčné radosti*“ (tamtéž, s. 221-222). Legenda v žádném případě nehovoří o mučednické smrti, která je vždy smrtí násilnou. Anežka je popsána jako mučednice už během života, což si sama vyvolila, aby se tak přiblížila Kristu. Její smrt, stejně jako její narození, je nepopíratelně spjata s Boží vůlí. Smrt je zde symbolem odměny, vykoupení, není výrazem konečnosti nebo hrůzy. Lze tedy tvrdit, že v tomto případě se jedná spíše o apoteózu smrti, což potvrzuje text legendy - „*Ó, duše Bohu přemilá, která vysvobozena z žaláře pozemského a volně se vznášejíc k nebi, k chórům hymny prozpěvujícím se připojuješ a opojena přívalem božské rozkoše v líbezném harmonii prozpěvuješ sladké zpěvy věčné slávy a díkyčinění, zes vyvázla z pachtění tohoto světa, ke chvále krále slávy!*“ (tamtéž, s. 222). Na Anežčinu smrt, tak jak ji autor legendy vylíčil, lze nahlížet také jako na ideál, kterého se může dostat každému, kdo zasvětil svůj život pravé víře.

O svatosti Anežky se legenda samozřejmě zmiňuje také v souvislosti s posmrtnými zázraky, které jsou neodmyslitelnou součástí každého hagiografického textu. V jejím případě se, jak již bylo zmíněno, zázračné skutky začaly projevovat již za jejího života, tudíž není divu, že se projevovaly i bezprostředně po její smrti. Ještě než bylo její tělo řádně pohřbeno, vycházela z něj libá vůně, která každého naplňovala pocitem blaha, vůně neustala ani poté, co byla pohřbena. Stalo se pak jednou, když nějaká sestra usnula v kapli, že spatřila „*pannu Kristovu a ptala se jí, proč taková vůně vychází z jejího hrobu; i odpověděla jí Anežka, že je to pro množství andělů, kteří navštěvují její tělo*“ (tamtéž, s. 224-225). Tím však výčet jejích zázračných skutků nekončí. Legenda hovoří o mnohých nemocných, které uzdravila skrze vlastní zbožnost. Řada z nich ji prosila, aby se za ně modlila, jako například královna Eliška, praneteř Anežky, jejíž prvorozený syn těžce onemocněl. Žádala tedy Anežčinu duši, aby se za ní modlila k Pánu, což světice udělala a královského syna tak uzdravila. Svou roli sehrály také Anežčiny

relikvie, konkrétně plášť a vlasy, kdy se například podle legendy panna Vanka plavila po Vltavě a nešťastnou náhodou sklouzla do řeky, kde ji okamžitě zasypala hromada písku. Protože však měla u sebe několik Anežčiných vlasů, „*plavci přispěchavše z písku jako z hrobu bez pohromy ji vytáhli*“ (Legenda o blahoslavené Anežce in Středověké legendy o českých světcích, 1998, s. 231).

„*Jsou sice ještě jiné mnohé divy, které Pán pro zásluhy této slavné panny ráčil učiniti, pomáhaje nejen nemocným, ale i těm, kteří byli již ztraceni, aby nabyli opět svého zdraví, a přispívaje milosrdně na pomoc všem, kteří k němu volají*“ (tamtéž, s. 238).

6.5 PRVNÍ STAROSLOVĚNSKÁ LEGENDA O SVATÉM VÁCLAVU

Tato václavská legenda vznikla na českém území, a to patrně velmi brzy po Václavově smrti, tedy někdy kolem roku 929, či 935. Lehár (1997) uvádí, že se objevila také teorie, že legenda vznikla na přelomu 80. a 90. let 10. století. Autorství pak obvykle bývá připisováno očitému svědku líčených událostí. Stejně jako ostatní václavské legendy popisuje život a vládu českého knížete Václava. Vlastní text začíná verši několika novozákonních knih, konkrétně je zde citováno ze *Skutků apoštolských*, dále pak z *evangelií sv. Marka* a *sv. Matouše*. Autor píše, že: „*Hle, nyní se naplnilo prorocké slovo, které řekl sám náš Pán Ježíš Kristus: Přihodí se zajisté v posledních dnech, a ty, jak se domníváme, jsou právě nyní, povstane bratr proti bratru svému a syn proti otci svému, a člověku budou jeho domácí nepřáteli. Neboť lidé budou k sobě nemilosrdní, ale Bůh odplatí jim podle skutků jejich*“ (První staroslověnská legenda o svatém Václavu in Středověké legendy o českých světcích, 1998, s. 72). Tento výrok je pak jakousi předzvěstí budoucích událostí, které postihly českého knížete Václava. Případně na něj lze pohlížet jako na Boží předurčení.

Ani tato legenda nehovoří o Václavově narození. Je zde zmíněno pouze jeho mládí a křest v chrámu sv. Marie, během něhož mu sám biskup požehnal se slovy: „*Pane Ježíši Kriste, požehnej tohoto hochu, jakos požehnal všechny své spravedlivé*“ (tamtéž, s. 72). Legenda pak předkládá tezi, že právě biskupovo požehnání a zbožné modlitby zapříčinily, že Václav začal vyrůstat chráněn boží milostí. Po smrti svého otce měl nastoupit na knížecí stolec, ale protože byl ještě chlapcem, přejala vládu jeho matka Drahomíra. Autor legendy však zmiňuje, že „*jeho bratr Boleslav vyrůstal pod ním*“ (tamtéž, s. 73), čehož později využili někteří čeští šlechtici, kteří se rozhodli, že povstanou proti svému pánu. Autor sám pak jejich počínání explicitně přirovnává

ke skutkům Jidáše, neboť „*kdo povstává proti svému pánu, podoben je Jidáši*“ (První staroslověnská legenda o svatém Václavu in Středověké legendy o českých světcích, 1998, s. 73-74). Tuto svou zlobu pak přenesli i na Václavova bratra Boleslava.

Legenda pak dále hovoří o Václavově zbožnosti a veškerých skutcích, které vykonal pro lid a pro jeho blaho, což ještě více podnítilo nenávist nejen u českých pánů, ale i u Boleslava. Václav byl společně se svou družinou pozván na hrad svého bratra, kde byl varován před jeho zradou. On však neuvěřil a ponechal budoucí události v rukou Božích. „*Když nastala noc, shromáždili se zlí psi na dvorci jednoho z vrahů Hněvsy, zavolali Boleslava a s ním se usnesli na onom d'ábelském záměru proti jeho bratru*“ (tamtéž, s. 75). Autor jejich zradu přirovnává k situaci, kdy se „*Židé shromáždili a kuli pikle proti Kristu*“ (tamtéž, s. 75). Stejně tak se i tito muži shodli na tom, že Václava zabijí.

Vlastní akt smrti souvisí, stejně jako v předchozích václavských legendách, s Václavovou návštěvou ranní mše. Před kostelem potkal svého bratra Boleslava, který, pln nenávisti, „*udeřil jej mečem po hlavě*“ (tamtéž, s. 75). Václav však neváhal a svého bratra odstrčil na zem. „*Tu přispěchal jakýsi Tuža a ťal Václava do ruky. Ten poraněn na ruce pustil bratra a běžel do chrámu. Tu dva d'ábli řečení Tira a Česta ubili jej v bráně chrámové. Hněvsa pak přiskočil a probodl mu bok mečem*“ (tamtéž, s. 75-76). Legenda prezentuje Václavovu smrt, respektive jeho vraždu, jako značně brutální čin, který byl na českém knížeti spáchán patrně pro jeho zbožnost a také oblíbenost mezi veškerým lidem. Hrůznost motivu smrti je dále umocněna například tím, že „*i nemluvňátka kvůli němu povraždili. Mnohé ženy provdali za jiné muže, služebníky boží vyhnali a kdejakou d'ábelskost napáchali*“ (tamtéž, s. 76). Ani v případě této legendy pojednávající o nejzbožnějším českém knížeti nemá smrt symbolickou podobu. Je typickým příkladem smrti mučednické, která je vždy krutá, nelítostná a je jednoznačným projevem lidské nenávisti. Není zde však žádným způsobem ztotožňována s přechodem do nebeského království. Jediná zmínka o Bohu se objevuje v okamžiku, kdy Václav umírá se slovy: „*V ruce tvé, Pane, poroučím ducha svého*“ (tamtéž, s. 76).

Legenda samozřejmě neopomíjí ani posmrtný zázrak, který se objevil bezprostředně po Václavově zavraždění. Jeho rozsekané tělo bylo omyto a řádně pohřbeno, „*krev jeho však po tři dny nechtěla vsáknout se do země. Až třetí den, jak všichni viděli, krev jeho se ztratila a vzešla v chrámě nad ním, takže se všichni divili*“ (tamtéž, s. 77). O jiném zázraku hagiografický text nehovoří. Autor však upíná své

naděje k Bohu, aby na přímluvy Václava vykonal další, ještě větší, zázraky. Samotného Václava pak označuje za pravého světce a mučedníka. Do jisté míry je Václav přirovnáván i k nejvýznamnějším postavám křesťanství, „*neboť jeho utrpení se vpravdě vyrovnalo utrpení Kristovu a svatých mučedníků. Vždyť i o něm konali poradu jako Židé o Kristu, rozsekali ho stejně jako Petra a nemluvnátka kvůli němu povraždili jako i kvůli Kristu*“ (První staroslověnská legenda o svatém Václavu in Středověké legendy o českých světcích, 1998, s. 77).

6.6 DRUHÁ STAROSLOVĚNSKÁ LEGENDA O SVATÉM VÁCLAVU

Druhá staroslověnská legenda o svatém Václavu neboli *Knihy o rodu a utrpení knížete Václava* je staroslověnským překladem *Gumpoldovy legendy*, která vznikla okolo roku 980. Do našeho prostředí se pak skrze překlad dostává na přelomu 10. a 11. století. Lehár (1997) dále předkládá, že se stala základem překladu *Života sv. Víta a Života sv. Benedikta*, stejně tak v ní mají svůj původ mnohá latinská díla, jež kolovala po středověké Evropě.

Předkládaná legenda zpracovává tutéž látku jako václavské legendy předchozí. Hovoří o tom, že ještě před svou smrtí si kníže Vratislav „*vybral za svého nástupce Václava, ze synů vskutku rodem staršího, dítě Bohem milované a po nebesích toužící a ze všech zrozců od lidí nejvyšš obdivované a hojně chválené*“ (Knihy o rodu a utrpení knížete Václava in Králík, 1969, s. 185). Zde se objevuje také jediná zmínka o Václavově dětském věku, kdy autor hagiografického textu uvádí, že Václav byl vybrán samotným Bohem, aby naplnil osud nejen svůj, ale i všech lidí v zemi. V mládí se mu dostalo vynikajícího vzdělání, navíc byl „*od Boha nadán rychlou chápavostí, proto si vbrzku studiem osvojil knihy žalmů a ostatní a pevně to podržel v své paměti*“ (tamtéž, s. 185). Když dospěl, byl, i proti své vůli, posazen na knížecí stolec. Legenda pak předkládá, že „*těžkými rozpory muživých pochyb byla jeho dobrota skličována duševně, neboť si byl umínil v své zbožné mysli, že bude hledět především k věcem nebeským*“ (tamtéž, s. 185).

Václav je autorem legendy zobrazován nejen jako vzor panovníka, ale především křesťana. V duchu Božích příkázání též vládnul, neúčastnil se žádného soudu, v němž měl být viník připraven o život. Často také „*ušetřil milosrdně řečené viníky odsouzené k utracení, a tím že je osvobozoval, snažil se je napravit. Všechna vězení na všech hradech rozbořil a všechny šibenice po celé zemi na mnoha místech kázal pokácet a sám to zahájil*“ (tamtéž, s. 186). Tímto svým počínáním si získal věhlas i v cizích zemích,

častokrát pak k němu přicházeli kněží a jiní boží služebníci, které u sebe hostil. Snažil se také každého obrátit na pravou křesťanskou víru, „*snažil se ze všech sil, aby, kohokoli mohl, jak dobrovolným tak nuceným pozváním přivedl na večeři Hospodinovu oplývající veškerou hojností k účasti na radosti věčné*“ (Kniha o rodu a utrpení knížete Václava in Králík, 1969, s. 187). V textu pak autor taktéž připomíná i Václavovy skutky, jež potají vykonal, a za něž je po právu autorem označován jako světec. Legenda říká, že mnohokrát, bez vědomí stráží a pouze za doprovodu jediného panaše, vycházel z hradu bos a jen s modlitební knížkou v ruce navštěvoval kostely. „*Vpravdě snášel až takovou trýzeň tělesnou, že kapky krve řinoucí se z rozdrásaných útlých jeho pat značily jeho stopy*“ (tamtéž, s. 187). Jindy zase, když nastal čas žní, vstal uprostřed noci, aby na svých polích vlastníma rukama posekal pšenici a svázal ji do snopů. Následně „*je vytřel a žernově semlel a svatýma svýma rukama čistě je prosel, a pak je pokropil vodou ve jménu svaté Trojice, a samojediný toliko se svým jemu sloužícím panošem smísil v nádobě mouku s vodou, kterou nosil ve vědru ze studně, požehnal ji vzýváním svaté Trojice a zamísil prací svých rukou. A když z nich napekl hostií, posílal je do kostelů k obětování při mších Pánu našemu Ježíši Kristu*“ (tamtéž, s. 188). Stejně tak činil i s vínem, které pak posílal klerikům a kněžím, aby jej používali pro chrámovou bohoslužbu.

Václavovu svatost dokazuje autor také prorockým viděním o knězi Pavlovi a o jeho domu, které se stalo mementem budoucích událostí. Kníže ve své předtuše spatřil „*dvorec kněze Pavla se všemi budovami a příbytky lidskými odshora dolů úplně zpusťšený*“ (tamtéž, s. 188). Zbořené domy se tak staly symbolickým vyjádřením smrti Václavovy babičky Ludmily, zpusťšený dům kněze Pavla pak vyhnáním kleriků a kněží ze země. Mimo jiné spatřil i to, jak jeho matka Drahomíra úkladně připravovala vraždu své tchyně. „*A tato jeho slova jasnější nad slunce se vyplnila*“ (tamtéž, s. 189). Když dospěl do mužského věku, vyhnal nejen všechny své rádce, kteří se protivili Božím zákonům, ale také svoji matku. Poté začala vzkvétat i křesťanská církev, byli zpět povoláni ti kněží, jež vyhnala kněžna Drahomíra a byl jim navrácen majetek i kněžské postavení. Václav započal zlatem a stříbrem vykupovat od lidí náboženské předměty a knihy, čímž si získal oblibu mezi obyvatelstvem a zároveň upevnil pozici křesťanského náboženství v zemi. „*Tehdy bratr jeho Boleslav, věkem mladší, protivný pro zvrácenost svého ducha a výstřednost svých činů, ponoukán d'ábelským návodem a zlobným hněvem krutě zaujat proti muži božímu, dychtiv zmocnit se království bratrskou rukou, chtěl s bezbožnými d'ábelskými muži zahubit jej násilnou smrtí. Ale*

božskou prozřetelností dověděl se světec již tehdy o chystaném úkladu proti sobě“ (Kniha o rodu a utrpení knížete Václava in Králík, 1969, s. 191).

I *Druhá staroslověnská legenda* shodně popisuje následující události, jež předcházely skonu zbožného knížete, který sice toužil po mučednické smrti, nikoliv však z rukou svého bratra. Přestože mu Bůh vnuknul průběh budoucích událostí, odjel na bratrův hrad. Dle legendy pak Boleslav na staršího bratra přichystal lest. Vědom si toho, že Václav, *„jakmile uslyší hlas kostelního zvonu, sám skočí z lože a běží do chrámu a na nikoho nečeká“* (tamtéž, s. 193), přemluvil kněze, aby časně z rána zazvonil na kostelní zvon. Zbožný kníže podle svého zvyku spěchal na ranní mši, avšak *„Boleslav, skrývající se na tajném místě na způsob vlka, jenž chce pokradmu napadnout jehně a rozsápat, s některými svými zbojníky zuřivě vyrazil a mečem opásán postavil se mu uprostřed cesty na odpor“* (tamtéž, s. 193). V tomto okamžiku se *Druhá staroslověnská legenda o svatém Václavu* do jisté míry rozchází s ostatními, výše zmíněnými, legendami pojednávajícími o zbožném českém knížeti. I zde autor zachycuje okamžik, kdy Boleslav tasil svůj meč a uhodil jím Václava do temene hlavy. *„Ale meč odskočil, aniž se ukázala známka rány. I udeřil podruhé, ale nic mu nemohl ublížit. Když se chystal potřetí udeřit, vypadl meč z ruky tohoto poděšeného sluhy ďáblova“* (tamtéž, s. 193). Tento zázrak měl být Boleslavovi výstrahou, avšak ani tentokrát od svého záměru neupustil. Motiv smrti je v rámci této legendy vyobrazen dosti hrůzně. Boleslav puzen touhou po bratrově smrti přivolal své spiklence. *„A když on původce zločinu počtvrté udeřil v svatou hlavu a konečně ji proťal, všichni vpadli se zbraněmi a probodali údy světcovy meči a kopími, jako vlci jej roztrhali a povalili jej sotva živého na zemi. Opět a opět houšť padaly údery a rány, a tak prolili nevinnou krev, tělo pak prosté hříchů jako od psů bylo rozsápáno“* (tamtéž, s. 194). Tento výjev je značně realistický, současně však jde o symboliku smrti, jakožto předstupně věčného života v nebeském království. Václavův skon je, stejně jako ve všech uvedených václavských legendách, projevem nenávisti a odplaty. Stejně jako v předchozích legendách zpracovávajících tentýž příběh, se jedná o smrt mučednickou, jež se později stala podnětem pro světcovo blahořečení. Nelze v žádném případě hovořit o apoteóze smrti, a to ani přesto, že *„jeho přesvatá duše, vyproštěná mukami ran z žaláře tělesné schránky, nesená u vítězoslávě a s jásotem rukama andělskýma, aby s radostí patřila na tvář nejvyššího slitovníka sedícího na trůně mezi slavnými sbory mučedníků po věky“* (tamtéž, s. 194). Fenomén smrti je v legendě ještě dále rozvíjen, a to v podobě Božího trestu, kterého se dostalo všem, kteří prolili světcovu krev. Zde se říká, že *„bud' byli*

uchvácení d'ábelskou mocí i potom se již na tomto světě neobjevili, nebo jiní změnili svůj lidský obyčej a místo řeči štěkali jako psi a cvakotem zubu napodobovali psí kousání, nebo bídně seschli na těle, a tak svůj život bídně skončili“ (Kniha o rodu a utrpení knížete Václava in Králík, 1969, s. 195).

Samozřejmě legenda nezapomíná zmínit ani světcovy posmrtné zázraky, jejichž popis však v rámci této kapitoly není nutno rozvíjet, neboť se shodují se zázračnými skutky popsány v předchozích václavských hagiografických textech.

6.7 ŽIVOT SVATÉHO POUSTEVNÍKA VINTÍŘE

Život svatého poustevníka Vintíře je typickým latinským hagiografickým textem barokního období, jehož autorem je jezuitský misionář a doktor filozofie Jiří David ze Zdic. Narodil se roku 1647 ve Zdicích u Brna. Svůj život zasvětil studiu filozofie a teologie, byl dokonce vysvěcen na kněze. Působil také jako profesor rétoriky, docent hebrejštiny, katecheta, zpovědník či knihovník. V roce 1686 se stal misionářem v Moskvě, kde vedl latinskou školu. Poté, co byli na podzim roku 1689 vyhnáni jezuité z Ruska, vrací se Jiří David ze Zdic zpět do Čech. Zemřel 10. 12. 1713 v lazaretu na Zderaze v Praze, a to při své pomoci lidem nakaženým morem, pohřben byl následujícího dne u kostela sv. Vojtěcha.

Legenda začíná zmínkou o Vintířově narození, avšak ani tentokrát není zmíněn vlastní akt příchodu na svět. Legenda se ale zmiňuje o jeho křtu, během něhož přijal jméno Günther – Vintíř, jelikož *„podle zvyklosti té doby byla dětem dáována jména na základě určitých okolností nebo jiných předzvěstí“* (David, 2007, s. 11). Jeho jméno se stalo znamením toho, že *„Günther bude guter Herr – dobrý pán a bude vládnout svým poddaným s moudrou mírností a laskavostí“* (tamtéž, s. 11). Dospívání Vintíř naplňoval zejména světskými radovánkami, teprve později začal litovat svých hříchů z mládí. *„Protože úporně hledal spásonosnou radu, přišel z Božího vnuknutí do Hirschfeldu ke svatému Gotthardovi“* (tamtéž, s. 14). A byl to právě Gotthard, který mu poskytl poučení a přivedl jej na cestu Boží víry. V duchu nové víry se Vintíř dostal až do kláštera v Göllingenu, jemuž chtěl věnovat veškerý svůj majetek. Jedinou jeho podmínkou bylo, že sám obstará veškeré potřebné věci pro své duchovní bratry. Avšak opat kláštera ihned poznal, že *„je to léčka pekelného hada, jenž se skrýval pod těmito podmínkami, neboť jimi se směřovalo k tomu, aby měl vlastnictví. To je útěk před duchovní chudobou“* (tamtéž, s. 15). Od svých požadavků však nechtěl ustoupit, a tak, na radu moudrého Gottharda, odešel do Říma, aby navštívil ostatky svatých

apoštolů. Po návratu pak odložil veškerý svůj světský šat, ostříhal si plnovous i vlasy, oblékl mnišský hábit a stranil se světa, aby tak mohl začít dobře sloužit Pánu. „*Když ale nepřítel lidských duší někoho nemůže odvrátit od jeho povolání, snaží se ze všech sil vzbudit v duších vnitřní neklid*“ (David, 2007, s. 16). Takto byl Vintíř skličován vnitřní touhou po majetku, s kterým by mohl svévolně nakládat, za což byl často kárán. Dokonce i od tehdejšího císaře Jindřicha, jež zbožnému muži vyčítal jeho přelétavost a vrtkavost. „*Tímto přísným kázáním zbožný císař dosáhl, že Vintíř zcela zapomněl na svůj majetek a na touhu vládnout nad druhými*“ (tamtéž, s. 16).

Legenda dále hovoří o tom, že po křtu knížete Břetislava, který byl častokrát označován českým Achillem, se Vintíř rozhodl odebrat do pustiny, a to „*do Severního lesa (Nordwaldu) nebo, jak uvádějí jiní, do velkého Černého lesa (Schwarzwald), kde narazil na místo, které se mu zdálo vhodné pro přísný způsob života. Nazval jej Rinchnach a začal tam stavět klášter a kostel, zasvěcený svatému Janu Křteli, neboť ten byl prvním poustevníkem*“ (tamtéž, s. 19). Zde žil, společně s několika svými druhy, neuvěřitelných třicet dva let. Vedl velmi přísný a asketický způsob života. Když se o těchto jeho ctnostech dozvěděl uherský král Štěpán, zatoužil jej osobně poznat a pozval Vintíře k sobě na svůj dvůr. Poustevník zpočátku odmítal, nakonec však pozvání přijal. V souvislosti s návštěvou uherského království se autor textu zmiňuje o zázraku, který měl Vintíř učinit u královské tabule. Král, z úcty ke zbožnému muži, nechal servírovat pečeného páva. Když neustále hosta pobízel, aby jedl, „*Vintíř položil svou hlavu do dlaní a prosil Boha s vroucími slzami, aby ho osvobodil od takového nebezpečí, aby se neznečistil zakázanými pokrmy*“ (tamtéž, s. 21). V témže okamžiku se také udál onen zázrak. Pták ožil, narostlo mu peří a, k ještě většímu údivu všech přítomných, odletěl ze stříbrného podnosu. Hagiografický text zdůrazňuje, že „*z toho jasně vyplývá, s jak velkými zásluhami stál tento svatý muž před Nejvyšším Bohem, který kvůli němu vykonal takový zázrak*“ (tamtéž, s. 21). Po této události se Vintíř rozhodl, že se odebere do ještě zapadlejší poustevny, a to zcela sám, aby tak mohl žít ryze poustevnickým a osamělým životem. Odešel tedy po Zlatých stezkách do Čech a usadil se na skalnaté hoře nedaleko hradu Rábí. Avšak jeho pobyt zde nezůstal dlouho utajen před řeholníky Břevnovského kláštera, kteří svatého muže přemlouvali, aby se společně s nimi odebral do jejich kláštera. Po úporném přemlouvání Vintíř svolil, že si sedne na osla, kterého mu přivedli. „*Když ale osel s tímto svatým starcem chtěl projít přes skálu, bořil svá kopyta hluboko do kamenů, jako by to byl měkký vosk, a tak*

nemohl ani o krok dál“ (David, 2007, s. 22). Tento výjev je chápán jako projev Boží vůle, kdy Pán dal všem explicitně najevo, že si nepřeje, aby světec svůj příbytek opustil.

Jeho poustevna však byla odhalena. Rozhodl se tedy odejít jinam, „*daleko od lidí, kde by mohl v požehnaném klidu mysli sloužit Bohu ve zbývajícím čase svého života a nechtěl vědět o ničem jiném než pouze o Bohu*“ (tamtéž, s. 23). Takto se dostal až na vysokou horu nacházející se v oblasti Sušice a Hartmanic, jež dnes nese název Březník a je často označována také jako Hora svatého Vintíře. Zde se rozhodl, zcela sám, dožít svůj život, díky čemuž je přirovnáván k otci poustevníků svatému Pavlovi, který prožil v ústraní od lidí téměř sto let.

Legenda dále vypráví o setkání poustevníka Vintíře a jeho kmotřence Břetislava. Jednou, když se český kníže vracel z boje, zabloudil v nejhlubších lesích. Zde spatřil mohutného jelena, jehož chtěl ulovit. Od tohoto činu jej však odvrátil hlas shůry, který jej nabádal, aby odvrátil svou pozornost od světských potřeb a tužeb. Sotva to kníže vyslechl, padl zcela ochromený na zem. Když přišel k sobě, spatřil potok a u něj „*sedět krásného, šedivého, letitého muže, jehož tvář zářila jako tvář Božího anděla*“ (tamtéž, s. 25). Oba muži byli velmi šťastní, že se setkávají po tolika letech. Břetislav prosil Vintíře, aby s ním odjel na jeho panství, ten však skromně odmítl. Místo toho pravil knížeti: „*Již nadchází doba, kdy má duše opustí toto smrtelné tělo, proto tě prosím o jedno, abys po mé smrti ráčil toto tělo přenést do Břevnovského kláštera, a tam je dal pochovat. Pokud chceš být přítomen mému odchodu z tohoto světa, přijď zítra brzy ráno ke mně, neboť zítra ráno o třetí hodině bude má duše vzata z tohoto údolí slz a přenesena do nebeské vlasti*“ (tamtéž, s. 25). Ačkoliv to v textu není explicitně vyjádřeno, lze se domnívat, že světcí byla Bohem předána vidina vlastního skonu. Smrt světce se opět stává metaforickým vyjádřením přechodu z pozemského světa do světa Boží milosti. V podstatě se jedná o pouhé strohé oznámení skutečnosti, neboť hagiografický text pouze uvádí, že „*Vintíř v přítomnosti knížete, biskupa Šebíře a služebnictva odevzdal 9. října 1045 s vroucí láskou duši svému Stvořiteli, v devadesátém roce svého věku*“ (tamtéž, s. 26). Zde se nejedná o smrt mučednickou, naopak je motivika smrti vyjádřena v souvislosti s Boží odměnou, které se světcí dostalo pro jeho oddanou víru a zbožný život. Skutečnost, že smrt byla pouze duchovním přerodem do nebeského království a současně i důkazem Vintířovy svatosti, potvrzuje fakt, že brzy po jeho skonu začala z mrtvého těla vycházet „*tak libá vůně, že osvěžovala všechny přítomné, kteří si nemohli namlouvat, že jsou v divoké pustině, nýbrž v rozkošném ráji*“ (tamtéž, s. 26). Následně bylo jeho tělo převezeno knížetem

Břetislavem do Břevnovského kláštera, kde se u jeho hrobu odehrála celá řada zázraků, aby tak Pán všechny upozornil na svatost svého služebníka. Legenda vypráví, že mnoho lidí bylo u místa Vintířova posledního odpočinku zázračně uzdraveno, jako například synek pražského měšťana, který byl od narození slepý a hluchý, poté, co navštívil světcův hrob, okamžitě prohlédl a nabyl sluchu. Dokonce text uvádí, že světcova zázračná moc dokázala mnohé zbavit i posedlosti ďáblem. David (2007) uvádí, v odkazu na Bohuslava Balbína, že takovýchto zázraků se odehrálo více než tři sta. Autor také předkládá, že Václav Hájek z Libočan přišel s tezí, že veškeré zázraky se odehrály pouze do doby vlády Václava IV., během jehož vlády došlo k husitským povstáním. „*Abý odvrátili lid od navštěvování světcova hrobu, nestyděli se o něm zcela hanlivě říkat: ‚Guntír je huntír¹²‘ – Vintír je kazisvět; a od té doby přestal Bůh konat na jeho hrobě zázraky*“ (David, 2007, s. 32).

6.8 ZDISLAVA Z LEMBERKA

Jak již bylo řečeno, o Zdislavě z Lemberka neexistuje mnoho dochovaných pramenů. V českém literárním prostředí se o jejím životě zmiňují pouze dvě kroniky, a to *Dalimilova kronika* a *Kronika kláštera žďárského*. Neexistuje jakýkoliv celistvý hagiografický text pojednávající o této zbožné ženě. Jedinými literárními doklady jejího života jsou právě výše zmíněné kroniky, jež jsou ale do značné míry omezeny tím, jakým způsobem byla Zdislava vnímána dobovou společností. Jak uvádí Kalista (1991), Zdislava z Lemberka nikdy nenabyla pro český národ stejného významu jako například sv. Václav, sv. Vojtěch či sv. Prokop, případně jako další, oficiálně uznání, národní patroni. Přesto o ní lze hovořit jako o patronce naší země, a to z toho důvodu, že „*ztělesnila kus snu o lepší budoucnosti lidstva, o společnosti naplněné skutečně bratrskou, účinnou láskou vzájemnou, společnosti lidí soucitných i soucítících, nesobeckých a schopných každé potřebné oběti, a jako taková byla ctěna*“ (Kalista, 1991, s. 14).

Kronika kláštera žďárského se pak o životě paní z Lemberka zmiňuje jen velmi okrajově. Z textu je možné zjistit, že byla nejstarší dcerou pana Přibyslava a jeho ženy Sibily, měla dvě sestry a byla provdána za pana Havla z Jablonné. Tomu pak také porodila tři děti, „*Havla a Jaroslava – však Havel žil jenom krátce – a pak Markétu dceru, jež krásná a vznešená byla*“ (Cronica domus Sarensis, 1964, s. 163).

¹² Slovo huntýř, případně huntér, bylo označením necechovního řezníka. Postupně se slovo stalo nadávkou, a to ve smyslu břídil, hudlař.

V poznámkách je možné dále zjistit, že Zdislava zemřela roku 1252 a záhy byla ctěna jako blahoslavená. Tímto pak zprávy o jejím životě, případně i smrti, končí. Kalista (1991) uvádí, že důvodem, proč se o zbožné paní z Lemberka kronika dále nezmiňuje, je fakt, že její styky se žďárským klášteřem byly značně omezené, což zapříčinilo, že se do podvědomí tamních kronikářů nedostala.

Omezené informace podává taktéž i *Kronika tak řečeného Dalimila*. Autor vylíčil Zdislavu jako ženu, která byla „vzácná, počestná a čistá“ a „jež pomáhat bédným měla dar“ (Kronika tak řečeného Dalimila, 1977, s. 153). Stejně jako předchozí kronika uvádí rok 1252 jako rok jejího úmrtí, čímž však veškeré zmínky o jejím skonu končí. Text se dále zmiňuje, že „pěti mrtvým dala povstat z már, slepcům kouzlem zrak zpět vracela, maláty uměla docela vyhojit, léčila mrzáky a konala četné zázraky“ (tamtéž, s. 153). Z textu není jednoznačně patrné, zda se jedná o zázraky, které učinila již během života, nebo až po své smrti. Jedním z možných důvodů, proč se autor kroniky o Zdislavině zbožném životě, případně i o její smrti a posmrtných zázracích, dále nezmiňuje, je podle Kalisty (1991) fakt, že byl více zaměřen na tematiku rytířskou než náboženskou.

Tematika smrti není ani v jedné z uvedených kronik blíže specifikována. Díky zázrakům vylíčeným v *Kronice tak řečeného Dalimila* však lze usuzovat, že paní Zdislava musela být obdařena zázračnou mocí, byla nejspíše Bohem vyvolena ke konání dobra a k pomoci bližním. Zda konec jejího života byl, nebo nebyl spjat s mučednickým utrpením, jako tomu bylo u většiny světců zmíněných v této práci, nelze z jednotlivých textů konstatovat. Taktéž motiv narození je zcela opomíjen, což je možné si vysvětlit dvěma různými způsoby. V první řadě samozřejmě absence motivu narození může souviset s nedostatkem všech informací o Zdislavině životě. Druhým důvodem pak může být skutečnost, že celkově byla v rámci středověkých legend tato motivika opomíjena.

7. PROMĚNY MOTIVŮ SMRTI A NAROZENÍ V LEGENDÁCH ČESKÉHO STŘEDOVĚKU

Symbolika smrti prochází prakticky všemi hagiografickými texty, což je jednoznačně spojeno se samotnou podstatou legend. Ve středověku legendy sloužily k rozličným účelům, nejčastěji však pro potřeby církve. Hlavními postavami těchto textů jsou světci, tedy svatí lidé, kteří jsou obvykle chápáni jako vzor víry. Jejich život byl bezprostředně spjat s Bohem a s vírou, pro niž také častokrát umírali. Legendy je v podstatě možné vnímat jako životopis světce, na základě čehož lze výslovně stanovit, že motiv smrti je typickým rysem středověkých legend. Naopak motivy narození, jak lze sledovat díky interpretaci jednotlivých vybraných legend, jsou spíše ojedinělé. V případě výše uvedených hagiografických textů nelze najít ani jediný konkrétní motiv, nebo alespoň metaforu, příchodu na tento svět. Tuto skutečnost je možné si vykládat několika způsoby. V první řadě je možné předpokládat, že motiv narození je opomíjen zejména proto, že nebyl doprovázen jakýmkoliv zázrakem, jako je tomu u motiviky smrti. Vedle toho pak vyvstává taktéž domněnka, že autoři legend neměli o této části světceva života dostatek informací, s nimiž by mohli dále pracovat. A v neposlední řadě může absence fenoménu narození souviset s tím, že příchod na svět, na rozdíl od okamžiku konce života, není pro vytvoření obrazu světce potřebný. Autoři legend naopak často hovoří o tom, že světcův příchod na svět byl Božím přáním, případně o tom, že jejich osud byl předurčen již před narozením, jako je tomu v případě svaté Anežky, nebo již v útlém dětství, což je možné spatřit v hagiografickém textu pojednávajícím o životě sv. Konstantina – Cyrila, nebo sv. Vojtěcha. Avšak je evidentní, že čím je legenda mladší, tím více její autor o aktu narození mlčí. Na základě veškerých informací je tedy možné dojít k závěru, že motivika narození nebyla pro středověké legendy nějak důležitá, důraz se naopak kladl na tematiku smrti a s ní spojené zázraky.

Nelze striktně stanovit, jakým způsobem se motivy smrti, tedy ani narození, v rámci jednotlivých legend proměňují, avšak při detailnějším zkoumání je možné stanovit nejen výrazné rozdíly, ale i drobné nuance. Nejstaršími ze všech výše uvedených děl jsou hagiografické texty pojednávající o soluňských bratřích Konstantinovi a Metodějovi. Oba texty vznikly v 9. století, přičemž je nelze jednoznačně označit za typickou středověkou legendu. S tím souvisí patrně také způsob, jakým je jejich smrt zobrazována. Jde spíše o strohé oznámení, o přirozený projev

lidského života. V případě obou věrozvěstů autor hovoří o tom, že byli vybráni Bohem, čímž byl předurčen také jejich budoucí život, tudíž i jejich smrt. Tematika konce lidského života je vnímána jako vykoupení z pozemského světa, zejména v případě sv. Metoděje. Ani u jednoho se nejedná o smrt mučednickou či metaforickou, smrt je vyličená jako neodmyslitelná součást života.

Postupně tematika konce lidského života nabývá hrůznějších a násilnějších rysů. Do následujícího 10. století se řadí hned tři z výše uvedených legendistických textů, které do jisté míry využívají i shodných vyobrazení a metafor. *Kristiánova legenda* je primárně vnímána jako dílo o životě a násilné smrti sv. Václava a jeho babičky sv. Ludmily. Autor v případě obou světců hovoří o smrti mučednické, která je typickým rysem středověkých legend a současně je i jednou z podmínek kanonizace. Samozřejmě ani tento fakt neplatí stoprocentně, výjimkou je sv. Prokop, který byl prohlášen za svatého i přesto, že nezemřel mučednickou smrtí. Mučednická smrt je smrt násilná, krutá a nelitostná, nejinak je tomu i v případě významných českých patronů. Ačkoliv závěr jejich života se liší tím, jakým způsobem byl ukončen, nese do značné míry shodné atributy. Oba světci byli obdařeni předtuchou, v níž svou smrt spatřili, byli tak jednoznačně upozorněni Bohem na budoucí události. V souvislosti s tímto pak Kristián explicitně vyjadřuje jejich touhu po mučednické smrti, tudíž není nějak překvapující, že ani jeden z nich se nesnažil nastávajícím událostem zabránit. Smrt obou světců, tak jak ji popisuje mnich Kristián, je nepopíratelně spjata s Bohem. Ačkoliv je konec jejich života krutý a násilný, může být čtenářem chápán spíše jako odměna za věrné a zbožné skutky, jež oba vykonali již během života. Nejen zbožné činy, ale především i jejich mučednická smrt se stala důvodem pro svatořečení, a to i přesto, že v případě sv. Ludmily se tomu její vrazi pokusili zabránit. Charakteristickým rysem mučednické smrti je prolítí krve, Ludmila však byla uškrcena provazem. Nelze ale popřít skutečnost, že její zavraždění bylo opravdu nemilosrdným činem, během něhož Ludmila ani na okamžik nepolevila ve své neochvějné víře v Boha. Na základě všech těchto událostí je patrně možné její smrt taktéž označit za mučednickou, což dokazuje i sám Kristián podtitulem své legendy *Život a umučení sv. Václava a jeho báby sv. Ludmily*. Jak již bylo zmíněno, Kristián ztotožňuje prakticky celý jejich život, pochopitelně tedy i smrt, s Bohem. S ním identifikuje také život a osud vrahů obou světců. Zatímco jejich smrt prezentuje jako krutý čin, jenž byl nespravedlivě vykonán na služebnících Božích, smrt vrahů zobrazuje spíše jako Boží trest za nemilosrdné skutky. Jejich smrt je v každém

případě krutá a do jisté míry také omluvitelná, což je si lze vyložit jako metaforické vyjádření – oko za oko, zub za zub.

Tematiky života a smrti sv. Václava využívají v českém literárním prostředí 10. století ještě další dvě legendy, a to *První staroslověnská legenda o sv. Václavu* a *Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu*. První z uvedených hovoří v souvislosti s českým knížetem o smrti mučednické, kdy byl nelítostně zavražděn přívrženci svého bratra Boleslava, který se jej sám pokusil zabít. V případě *První staroslověnské legendy* se ani v náznaku nehovoří o tom, že po smrti Václav přejde do Nebeského království. Motiv jeho zavraždění je vypočten poněkud stroze, ale dostatečně, zejména díky své krutosti, vystihuje nemilosrdnou podstatu činu. I zde je pak odchod z pozemského světa spojen s posmrtným zázrakem, což je jednoznačný důkaz Václavovi svatosti a jeho následného vstoupení do Božího království. Ještě více je umocněna krutost motivu smrti v okamžiku, kdy autor hovoří o tom, že Václavovo utrpení odpovídá trýzni, kterou musel projít Ježíš Kristus či apoštol Petr, jejichž smrt je nejnespravedlivějším činem křesťanského světa. Na obdobných základech staví také *Druhá staroslověnská legenda*. Václavova smrt je taktéž nelítostná, surová a realistická, bezprostředně spjata s posmrtnými zázraky. Stejně jako *Kristiánova legenda* řeší i otázku smrti Václavových vrahů, o níž hovoří jako o odplatě, kterou na nich vykonal Bůh. Již bylo uvedeno, že svatováclavské legendy nesou svá určitá specifika. Mimo jiné se liší počet pokusů, během nichž se Boleslav snažil udeřit svého staršího bratra. Zatímco *Kristiánova legenda* a *První staroslověnská legenda* hovoří o tom, že Václava udeřil mečem pouze jednou, tudíž se jedná o pokus jediný, *Druhá staroslověnská legenda* uvádí, že k úderu došlo až po třech neúspěšných pokusech. Rozdílně jsou hodnoceny také důvody, které vedly bratra zbožného knížete k tomu, aby jej zavraždil. Nejčastěji bývá uváděno, tak jak je tomu ve výše uvedených václavských legendách, že Boleslavovi vnuknul myšlenku na zavraždění sv. Václava ďábel. V některých legendách bývá naopak uváděno, že mladšího z obou bratrů k uskutečnění nemilosrdného činu přivedli jeho rádcové. Jednoznačně však akt zavraždění bývá posuzován jako zrada. Zatímco Kristián Boleslava přirovnává ke Kainovi, *První staroslověnská legenda* jej hodnotí jako Jidáše.

Ve 13. století se objevuje jedna z nejvýznamnějších hagiografických sbírek *Legenda aurea*, která vypráví o životech různých světců. Předkládaná diplomová práce se ale zaměřuje pouze na oddíl pojednávající o českých světcích, tedy o sv. Ludmile, sv. Václavu, sv. Vojtěchu a sv. Prokopu. Tento oddíl také téměř jednotně pracuje s motivikou konce lidského života. Smrt je prezentována značně realisticky, násilně

a krutě, jedná se tedy jednoznačně o smrt mučednickou. Výjimku tvoří pouze legenda o sv. Prokopovi, která o světcově smrti přímo nehovoří. Stejně jako všechny hagiografické texty, tak i *Legenda aurea* hovoří o posmrtných zázracích, které se staly projevem svatosti všech výše jmenovaných. Smrt se stává přechodem na onen svět, ačkoliv je často projevem nenávisti, není čtenářem chápána jako trest či konečnost. Motiv smrti je stylizován tak, aby se ještě více ukázala síla víry a pokory, neboť v posledních okamžicích vždy světce provází modlitba a prosba k Bohu. Autor fenomén smrti využívá velmi omezeně, ale o to více krutě a nelítostně pak vyznívá.

Následující 14. století pak přináší *Legendu o blahoslavené Anežce*, která již s tematikou konce lidského života nakládá zcela odlišně. Anežka zasvětila celý svůj život Bohu, toužila také po smrti, kterou by se přiblížila Kristu. Anežka je charakterizována jako trpitelka a mučednice, avšak již během života. Její smrt je vyústěním dlouhodobých prosb o to, aby byla přijata do Nebeského království, nikoliv důsledkem násilného činu. Svůj život podřídila víře, za což byla od Pána obdarována mocí uskutečňovat rozličné zázraky. Jako světice byla uznávána již za svého života, a to právě díky nadpřirozeným skutkům, skrze které jí Bůh projevoval svoji náklonnost. Tematika smrti se pohybuje na úrovni nadpozemské, je explicitně prezentována jako odměna za vykonané skutky a současně jako vykoupení z trýzně a hrůzy pozemského světa. Motiv využívaný *Legendou o blahoslavené Anežce* nelze ani v nejmenším ztotožňovat se symbolikou, která je využívána v legendách předchozích. Smrt zde není hrůzným, násilným či krutým činem, ale naopak je citlivým vyjádřením konečnosti lidského života. Smrt se v rámci této legendy stává symbolem dalšího posmrtného života.

Další zbožnou ženou, jejíž příběh využívají hagiografické texty středověku, je blahoslavená Zdislava. Jak bylo již uvedeno, neexistuje žádná ucelená legenda, která by mapovala Zdislavin život. V českém literárním prostředí se o ní zmiňují pouze dvě kroniky, přičemž *Kronika kláštera žďárského* motiv smrti využívá pouze na úrovni strohého oznámení. *Dalimilova kronika* pak tento motiv rozvádí několika zázraky, jež měla Zdislava vykonat, avšak není blíže specifikováno, zda se jedná o činy již za jejího života, či až po smrti. Lze se domnívat, že nevznikla žádná komplexní legenda pojednávající o zbožné paní z Lemberka, neboť byla výrazně zastíněna svoji vrstevnicí sv. Anežkou. V případě jednotlivých textů vyprávějících, alespoň okrajově, o životě blahoslavené Zdislavy, lze o motivice smrti jen polemizovat. Ačkoliv nelze přesně

stanovit, jakým způsobem texty tematiku konce jejího života zpracovávají, je možné bezpečně tvrdit, že se nejedná o smrt násilnou a krutou.

Posledním hagiografickým textem, o kterém se předkládaná diplomová práce zmiňuje, je *Život svatého poustevníka Vintíře*. Tematika smrti je nezbytnou součástí každého legendistického textu, tudíž ani tato legenda o sv. Vintíři není výjimkou. Poustevníkův život je ukončen v okamžiku, kdy bylo naplněno poslání, k němuž ho vyvolil Bůh. Skonu pak předchází předtucha, skrze niž Pán ukazuje svému služebníku den a hodinu, kdy bude přijat do Nebeského království, čímž se mu dostane nejvyšší možné pocty. Tematika konce světcova života je očividně spjata s přechodem jeho duše do posmrtného života. Autor využívá Vintířova skonu, aby tak symbolicky upozornil na sílu víry a křesťanského života, pokud bude člověk žít v souladu s božími zákony, bude odměněn posmrtným životem.

Na základě všech výše zmíněných poznatků, kterých bylo dosaženo během sestavování předkládané diplomové práce, je možné stanovit, alespoň do jisté míry, jak se tematika smrti proměňovala napříč legendami v českém literárním prostředí. Zatímco ve starších textech, tedy legendách z 10. – 13. století, je smrt výsostným znakem světce, v legendách mladších je motivika smrti spíše upozaděna. Mučednická smrt světce se už pro autory legend nestává jedním z nejdůležitějších znaků, které vyzdvihují jeho svatost. Legendy mladší, tedy legendy vznikající od 14. století, stavějí především na světcově zbožném životě, který je předpokladem pro jeho přijetí do Božího království. Je možné s jistotou říci, že v případě všech zmíněných hagiografických textů se objevuje myšlenka, že smrt je odměnou za zbožný život a milosrdné skutky, vykoupením z pozemského života, pouhým mezistupněm mezi lidským a Božským světem. Odlišně však působí to, jakým způsobem je Nebeského království dosaženo. Při bližším zkoumání si nelze nepovšimnout, že čím je legenda starší, tím více drasticky, nelítostně a krutě motivika smrti vyznívá. Zatímco v legendách 10. – 13. století je typickým jevem smrt mučednická, tedy násilná a nemilosrdná, která je sice chápána jako poněkud krutý trest, tak v legendách, které přicházejí se stoletími následujícími, je konec lidského života vnímán jako přirozená součást bytí, jež v žádném případě není tragická. Spíše naopak, je vylíčena jako krásný moment, kdy světcovo tělo zůstává na zemi a jeho duše přechází na lepší místo. Stejně tak je tomu i u legend staršího data, avšak místo okamžiku povznesení je popisována krutost, mučení a světcova prolitá krev. Výjimku v tomto vývoji pak tvoří *Život sv. Konstantina – Cyrila* a *Život sv. Metoděje*, které však nejsou zcela typickými hagiografickými texty. Pokud by tato

práce stanovila tezi, že k proměně motivů smrti ve středověkých legendách došlo až ve 14. století, musely by oba *Životy* obsahovat alespoň zmínku o necitlivé smrti. Tak tomu ovšem není. Z toho je tedy možné odvodit, že motivika smrti se v rámci středověkých hagiografických textů proměnila hned dvakrát, a to i přesto, že texty pojednávající o životních osudech Konstantina a Metoděje nelze s určitostí označit za legendy. Nejprve tedy hagiografické texty pracují s tematikou smrti jako s přirozenou součástí života, přičemž v 9. století se jedná spíše jen o strohé oznámení konce lidského života. Následující staletí pak již popisují smrt násilnou, která je povětšinou důsledkem lidské nenávisti. Světci jsou zde představováni jako mučedníci, jejichž úkolem je trpět a umírat pro svoji víru. Teprve až v období pozdního středověku se autoři hagiografických textů vrací zpět k umírněnějším způsobům prezentace konce lidského života. Napříč středověkými legendami tak docházelo k různým proměnám a obměnám tematiky smrti, jejich společným znakem však zůstává, že se vždy jedná o smrt konkrétní a reálnou. Jak ukazují výše uvedené legendy, není možné zde najít smrt metaforickou či personifikovanou, která často nabývá podobu staré ženy, jako například v Erbenově baladě *Polednice*, nebo jakékoli nadpřirozené, hrůzu nahánějící postavy, jako se objevuje v díle *Protichůdci* Václava Bolemíra Nebeského či opět v Erbenových baladách *Vodník* nebo *Svatební košile*, aj.

ZÁVĚR

Hagiografie byla jedním ze stěžejních literárních žánrů středověkého období. Legendistické texty byly velmi často využívány k církevním obřadům, neboť jejími hlavními protagonisty jsou osoby, které prožily svůj život v souladu s Božími příkázáními a víře obětovaly vše, častokrát i vlastní život. Pro svůj příkladný život a v mnohých případech i způsob smrti byli následně svatořečeni, či blahoslaveni. Legendy je často představují jako světce ještě dříve, než k procesu kanonizace vůbec došlo, neboť jejich úkolem bylo oslavit význam českého národa a poukázat na důležitost křesťanství v českých zemích. Širokou veřejností tak byly hlavní postavy hagiografických textů vnímány jako vzor zbožného života. Hagiografické texty mapují prakticky celý život světce, potažmo alespoň jeho nejvýznamnější období. Elementárním znakem legend jsou vedle přítomnosti světců také zázraky, které se objevily mnohdy až po světcově smrti. Je to právě tematika smrti, která je v legendách prezentována jako mezistupeň mezi pozemským a věčným životem. Tato práce se mimo jiné zaměřuje také na motiviku narození, která je, stejně jako smrt, součástí života každého člověka. Cílem práce pak bylo vytvořit vývoj těchto dvou motivů, tedy motivů smrti a narození, k čemuž byla využita interpretace jednotlivých legendistických textů.

Předkládaná diplomová práce jednoznačně ukázala, že tematika smrti prochází napříč všemi hagiografickými texty období středověku. V různé míře se objevuje v každém z vybraných interpretovaných textů, přičemž to, v čem se liší, je způsob, jakým je tento fenomén zobrazován. Na základě detailnější interpretace výše zmíněných hagiografických textů bylo stanoveno, že motivika smrti změnila svou podobu, respektive způsob svého zobrazení, hned dvakrát. Z počátku se jednalo o pouhé strohé oznámení skutečnosti, smrt byla brána jako běžná a přirozená součást lidského života, přesně tak, jak to uvádí hagiografické texty pojednávající o soluňských věrozvěstech Konstantinu a Metodějovi. Později nabývala motivika smrti daleko drastičtějších rysů. Hlavním hrdinou legend tohoto období jsou mučedníci, tedy osoby, které zemřely mučednickou smrtí, a to nejčastěji pro svoji víru. Mučedníci byli považováni za prototyp světce a ctění byli právě proto, jakým způsobem byl jejich život ukončen. Později se od této, poměrně striktní, definice pojmu mučedník, upouštělo. Za určitý druh mučednictví začala být zjevně považována také muka a odříkání, kterými musel světec během svého života projít, často i dobrovolně (jako např. blahoslavená Anežka).

Tato tendence se zajisté odrazila také v literatuře. Je možné si povšimnout, že postupně krutá a drastická motivika smrti ubírá na intenzitě.

Vedle toho pak motivika narození působí spíše jako ojedinělá a nevýrazná součást hagiografických textů. Tato práce si původně kladla za cíl ukázat taktéž vývoj této tematiky, avšak bylo dokázáno, že vybrané texty ji spíše opomíjí. Častěji využívají mládí světce, případně události, které se odehrály již před narozením – autoři mnohdy uvádějí, že světci byli vybráni Bohem. Je možné stanovit několik domněnek, jimiž si lze vykládat, proč tematika narození zůstává vedle tematiky smrti spíše upozaděna, nebo zcela zanedbána. Patrně nejracionálnější se jeví teze, že světcův příchod na svět nebyl pro autory legend dostatečně impozantním motivem, a to patrně proto, že nebyl opředen žádnými zázračnými událostmi.

Z výše uvedených interpretací vybraných hagiografických textů tedy jednoznačně vyplývá, že středověká legendistika si libovala v rozmanitých způsobech zobrazování jednotlivých motivů. Nelze pravděpodobně vytvořit jednoznačnou teorii, která by vysvětlovala proč a za jakých okolností se tematika počátku a konce lidského života proměňovala, avšak lze vypožorovat určitý druh vývoje na základě subjektivní interpretace jednotlivých textů. Zatímco tematika počátku lidského života je autory výrazně zanedbávána, motivika smrti je rozvedena v každém z vybraných děl, případně alespoň hovoří o posmrtných zázracích, které se logicky objevily až po světcově skonu. Tato diplomová práce předkládá pouze jednu z možných variant, jimiž si lze vybraná hagiografická díla vykládat, stejně tak je pouze určitým návodem, jak vnímat tematiku smrti a narození.

BIBLIOGRAFIE

PRIMÁRNÍ LITERATURA

1. *Cronica domus Sarensis: Kronika kláštera žďárského (Variant.)*, 1964. Přeložil Rudolf Mertlík. 1. vyd. Brno: Krajské nakladatelství v Brně, 257 s.
2. DAVID, Jiří, 2007. *Život svatého poustevníka Vintíře*. 1. vyd. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 98 s. ISBN 978-80-86715-90-2.
3. Kniha o utrpení a rodu knížete Václava in KRÁLÍK, Oldřich, 1969. *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*. Praha: Vyšehrad, 228 s.
4. *Kristiánova legenda: Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*, 2012. Přeložil a vydal Jaroslav Ludvíkovský. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 176 s. ISBN 978-80-7429-291-0.
5. *Kronika tak řečeného Dalimila*, 1977. Přeložila Marie Krčmová. 1. vyd. Praha: Svoboda, 240 s.
6. Legenda o blahoslavené Anežce in *Středověké legendy o českých světcích*, 1998. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 263 s. ISBN 80-7106-280-4.
7. První staroslověnská legenda o svatém Václavu in *Středověké legendy o českých světcích*, 1998. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 263 s. ISBN 80-7106-280-4.
8. VORAGINE, Jacobus de, 1984. *Legenda aurea*. Přeložil Václav Bahník. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 340 s.
9. Život sv. Konstantina – Cyrila in VAŠICA, Josef, 2014. *Literární památky epochy velkomoravské: 863-885*. 3. opr. vyd. Praha: Vyšehrad, 364 s. ISBN 978-80-7429-217-0.
10. Život sv. Metoděje in VAŠICA, Josef, 2014. *Literární památky epochy velkomoravské: 863-885*. 3. opr. vyd. Praha: Vyšehrad, 364 s. ISBN 978-80-7429-217-0.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

1. ÁRIES, Philippe, 2000. *Dějiny smrti: Díl 1: Doba ležících*. 1. vyd. Praha: Argo, 359 s. ISBN 80-7203-286-0.
2. BAUER, Jan. *Čeští světci a kacíři*, 2006. 1. vyd. Brno: MOBA. 222 s., ISBN 80-243-2221-8.

3. BECKER, Udo, 2002. *Slovník symbolů*. Přeložil Petr Patočka. 1. vyd. Praha: Portál, s. 351, [16] s. obr. příl. ISBN 80-7178-612-8.
4. BENEŠ, Regalát Petr, 2010/2011. *Františkánská hagiografie I*. Praha: Institut františkánských studií. [online]. Cit. dne [2014-8-19]. Dostupné z: <http://www.frantiskanstvi.cz/Regalat-hagio/Hagiografie%20I%202011.pdf>
5. BLASCHKE, Jorge, 2006. *Záhadný středověk: Tajné dějiny klášterů, konventů, řeholních a vojenských řádů*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta. 280 s., ISBN 80-204-1364-2.
6. FLORENTOVÁ, Helena, 1994. *Křesťanské nebe: Poznáváme světce v umění a legendách*. 1. vyd. Praha: Artia, 120 s. ISBN 80-85805-17-0.
7. HALAMA, Ota, Utravvistická úcta k českým světcům. In: KUBÍN, Petr, Hana PÁTKOVÁ a Tomáš PETRÁČEK. *Světci a jejich kult ve středověku*, 2006. 1. vyd. České Budějovice: Ústav dějin křesťanského umění Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze v nakl. Tomáš Halama, 410 s. ISBN 80-903600-6-8.
8. HALL, James, 1991. *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*. Přeložil Allan Plzák. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 517 s. ISBN 80-204-0205-5.
9. HODROVÁ, Daniela, 2001. *--na okraji chaosu--: poetika literárního díla 20. století*. 1. vyd. Praha: Torst, 865 s. ISBN 80-7215-140-1.
10. HORÁKOVÁ, Michaela, 2011. Ke vztahům středověké a barokní legendistiky. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity V 3, 2000*. Brno: Masarykova univerzita. [online]. Cit. dne [2014-10-25] Dostupné z: http://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/104949/V_BohemicaLiteraria_03-2000-1_5.pdf?sequence=1
11. CHALOUPKA, Otakar, 2005. *Příruční slovník české literatury od počátků do současnosti: významní autoři a jejich tvorba, díla neznámých tvůrců staré literatury, nejčastější literární termíny, hlavní literární skupiny a směry, historická období*. 1. vyd. Brno: [s.n.], 1116 s. ISBN 80-86785-03-3.
12. JEŘÁBKOVÁ, Blanka. Čeští světci. [online]. Cit. dne 2015-02-13. Dostupné z: http://www.umlaufoviny.com/www/nabozenstvi/cesti_svetci/

13. KALISTA, Zdeněk, 1934. Na okraj legendistických sbírek českého baroka. In: *Listy filologické*, roč. 61, č. 4/5 (1934), pp. 293-300. [online]. Cit. dne [2015-02-08]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/23456114?sid=21105811969713&uid=2&uid=383304761&uid=383304771&uid=3&uid=2134&uid=70&uid=3737856&uid=60>
14. KALISTA, Zdeněk, 1991. *Blahoslavená Zdislava z Lemberka: listy z dějin české gotiky*. 2. dopl. vyd. Praha: Zvon, 341 s. ISBN 80-7113-042-7.
15. KUBÍN, Petr, 2011. *Sedm přemyslovských kultů: Seven Přemyslid cults*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta ve vydavatelství TOGGA, 372 s. ISBN 9788087258194.
16. KUČEROVÁ, Hana, 2013. *Reprezentace smrti v díle Jakuba Demla*. České Budějovice. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Pedagogická fakulta, Katedra českého jazyka a literatury.
17. LE GOFF, Jacques, 2002. *Encyklopedie středověku*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 936 s. ISBN 80-7021-545-3.
18. LEHÁR, Jan, 1997. *Česká literatura: Od počátků do raného obrození (9. století – první třetina 19. století)*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Český spisovatel, 256 s. ISBN 80-202-0662-0.
19. LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav, 2012. Obecný úvod k poznámkám in: Kristiánova legenda: Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 126-141 s. ISBN 978-80-7429-291-0.
20. MUKAŘOVSKÝ, Jan, 1995. *Dějiny české literatury*. 1. vyd. Praha: Victoria Publishing, 714 s. ISBN 80-85865-48-3.
21. NECHUTOVÁ, Jana, 2000. *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 368 s. ISBN 80-7021-305-1.
22. PETRŮ, Eduard, 2000. *Úvod do studia literární vědy*. 1. vyd. Olomouc: Rubico, 187 s. ISBN 80-85839-4-X.
23. PÍŤHA, Petr, 1999. *Čechy a jejich svatí*. 2. uprav. vyd. Praha: Comdes, 239 s. ISBN 80-902776-0-8.

24. PROCHÁZKOVÁ, Žaneta. Smrt v české epice 19. století: část 1. In: *Iliteratura* [online]. 24. 3. 2007 [cit. 2014-11-11]. Dostupné z: <http://www.iliteratura.cz/Clanek/20757/smrt-v-ceske-epice-19-stoleti-cast-1>.
25. REMEŠOVÁ, Věra, 1991. *Ikonografie a atributy svatých*. 2. vyd. Praha: Zvon, 85 s. ISBN 80-7113-045-1.
26. RULÍŠEK, Hynek, 1993. *České nebe: slovník českých patronů*. Hluboká nad Vltavou: Alšova jihočeská galerie. ISBN 80-900633-8-1.
27. RULÍŠEK, Hynek, 2006. *Postavy, atributy, symboly: slovník křesťanské ikonografie*. 2. upr. vyd. České Budějovice: Karmášek, 500 s. ISBN 80-239-7434-3.
28. ROYT, Jan, 1993. *Poustevník Vintíř*. [online]. Cit. dne 2015-02-13. Dostupné z: <http://www.vwv.cz/vwv/konference/sbornik3.pdf>
29. ROYT, Jan, 2006. *Slovník biblické ikonografie*. Praha: Karolinum, 342 s. ISBN 80-246-0963-0.
30. SÍGL, Miroslav, 2006. *Co víme o smrti*. 1. vyd. Praha: EPOCH, 416 s., ISBN-80-87027-11-6.
31. ŠMAHELOVÁ, Hana, 2002. *Prolamování struktur*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 342 s. ISBN 80-246-0340-3.
32. ŠKARKA, Antonín, 1986. *Půl tisíciletí českého písemnictví*. 1. vyd. Praha: Odeon, 505 s.
33. VIDMANOVÁ, Anežka, 1984. *Legenda aurea a Čechy* in VORAGINE, Jacobus de. *Legenda aurea*. Přeložil Václav Bahník. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 340 s.
34. VILIKOVSKÝ, Jan, 1948. *Písemnictví českého středověku*. 1. vyd. Praha: Universum, 255 s.
35. VODIČKA, Felix, 1967. *Svět literatury I*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 194 s.