

SPOR O KRISTIÁNOVU LEGENDU provází české dějepisectví již od jeho vzniku na konci 18. století a neutichl dodnes. Články a knihy jí věnované představují již malou knihovnu,<sup>1</sup> přesto však nebylo dosaženo shody, pokud se týká doby a účelu jejího vzniku. Diskutuje se stále s velkou úporností a často polemickou vehemencí. Spor se rozrostl do takové šíře a zaběhl do takových detailů, že se v něm jakoby ztrácí celek problému, a nezúčastněný pozorovatel, kterému je předestírána houšť argumentů a protiargumentů, nemá prakticky vůbec možnost zaujmout ve sporu stanovisko a nezbývá mu než přihlížet souboji vybraných harcovníků, vedenému často podle dosti libovolně vykládaných pravidel. Pokusme se proto o jakousi kritickou mezibilanci, která by alespoň trochu vyjasnila možná stanoviska k problému. (Možná proto, že – jak uvidíme – jsou běžně zaujímana i stanoviska nemožná.)

Především si připomeneme, co vlastně Kristiánova legenda je. Jedná se o soubor legend o Václavovi a Ludmile a zčásti také o Cyrilovi a Metodějovi, za jejíhož autora se prohlašuje mnich Kristián, příbuzný druhého pražského biskupa Vojtěcha Slavníkovce, jemuž také tento Kristián své dílo věnuje. Začíná líčením počátků křesťanství na Moravě za působení Cyrila a Metoděje a pak přechází k Čechám. Zmiňuje se o tom, jak si Čechové zvolili prvního knížete – Přemysla a jak se dostala vláda do rukou jeho potomků, z nichž Bořivoj, věrný poddaný velkomoravského Svatopluka, přijal křest z rukou Metodějových a přes povstání, které proti němu propuklo v Čechách, přece jenom prosadil ve své zemi křesťanství přejaté z Moravy.

Pak teprve navazuje autor na schéma událostí dané legendou *Crescente fide* a líčí obsírně historii Václavovu, do níž však vsunuje i značně rozvinuté vyprávění o Ludmile, o konfliktu s Drahomírou, zavraždění a přenesení jejího těla Václavem z Tetína do pražského kostela sv. Jiří. Václavovy osudy jsou líčeny vcelku podle *Crescente fide* a jejího zpracovatele Gumpolda, kdežto pro ludmilskou partii jeho díla přichází v úvahu jako předloha pouze krátká legenda *Fuit in provincia Bohemorum*, líčící jenom život a zavraždění Ludmily,

ne však její přenesení. Významné je, že u Kristiána se setkáváme také s poměrně silným vlivem té hagiografické tradice, kterou zachytila I. staroslověnská legenda o sv. Václavu, a že se nám tedy Kristián (věnující ostatně velkou pozornost cyrilometodějské tradici a vyvozující české křesťanství přímo od Metoděje) jeví jako produkt synkretismu západní latinské vzdělanosti a vzdělanosti cyrilometodějské, jejíž obhajobu vkládá hned v první kapitole (zcela v tradici Života Konstantinova, vzniklého na Velké Moravě) do úst Cyrilovi.

Je tedy pochopitelné, že tato dvoj- či trojlegenda, patronovaná při svém vzniku tak významnou osobností, jakou byl nesporně Vojtěch a o jejímž autoru se můžeme důvodně domnívat, že byl bratrem Boleslava II.,<sup>2</sup> dílo sepsané Přemyslovcem v letech 992–994, by muselo být – v případě, že je pravé – prvořadým pramenem pro počátky českých dějin, zejména pro sepětí počátků českého státu s Velkou Moravou, za jejíž dědice Kristián v určitém smyslu Přemyslovce prohlašuje.<sup>3</sup> Kristián by také byl jedním z hlavních svědků pro kontinuitu velkomoravské slovanské vzdělanosti v přemyslovských Čechách.<sup>4</sup>

Především by ovšem byl opravdu výjimečným dílem. Právě tato výjimečnost byla vždy prvním zdrojem pochyb o jeho pravosti. Proto také prohlásil Kristiána za podvrh 12. století už G. Dobner.<sup>5</sup> J. Dobrovskému zase vadilo především to, že Kristián spojuje české křesťanství s cyrilometodějskou misí a zdánlivě tak podporuje báchorky barokních dějepisců o působení Metoděje v Čechách; Dobrovský totiž pochyboval o samotném faktu Bořivojova křtu Metodějem.<sup>6</sup> Jelikož se domníval najít u Kristiána citáty z tzv. Zlých let po smrti Přemysla Otakara II.<sup>7</sup> a z Dalimila, prohlásil ho za falzum první poloviny 14. století. Jeho nedůvěra ke Kristiánovi byla ovšem dána v první řadě nedůvěrou v Bořivojův křest a velkomoravské vlivy v Čechách. Jenže už dva roky před smrtí Dobrovského objevil ruský badatel Vostokov I. staroslověnskou legendu o sv. Václavu, která již samotnou svou existencí tyto vlivy dokládala<sup>8</sup> a tvrzením, že Ludmila dala mladého Václava učit slovanským knihám,<sup>9</sup> načrtávala dokonce obraz velkého rozmachu slovanské kultury v Čechách. F. Palacký<sup>10</sup> a jeho žáci tento nález přivítali s nadšením, postavili se proti mistrově skepsi, pokud šlo o velkomoravské tradice v Čechách, nepovažovali však ani za nutné ani za možné obhájit proti této skepsi i Kristiána.

Otázka pravosti této legendy tak byla oživena teprve v souvislosti s celkovou revizí Palackého pojetí nejstarších českých dějin podnik-

nutou Gollovou školou. Zcela jistě to nebylo bez spojitosti s právě uzavřeným sporem o Rukopisy, které byly – jak známo – jedním z pramenů, o něž se opíralo Palackého pojetí slovanské demokracie. Lze sice sotva říci, že by J. Pekař chtěl svou rehabilitací Kristiána nahradit pohřbené falzum, je však zřejmé, že jeho kampaň na obranu Dobrovského autoritou odsouzeného falza vyplynula z vědeckého ovzduší žijícího po celou řadu let bojem o Rukopisy. Toto ovzduší rukopisného boje pak nepochybně vrhlo na celý spor o Kristiána svůj stín, zejména proto, že se stále objevovaly tendence (již u Pekaře samotného<sup>11</sup>) učinit z Kristiána otázku národní prestiže, nebo celé koncepce starých českých dějin jako naposledy například u Z. Fialy.<sup>12</sup>

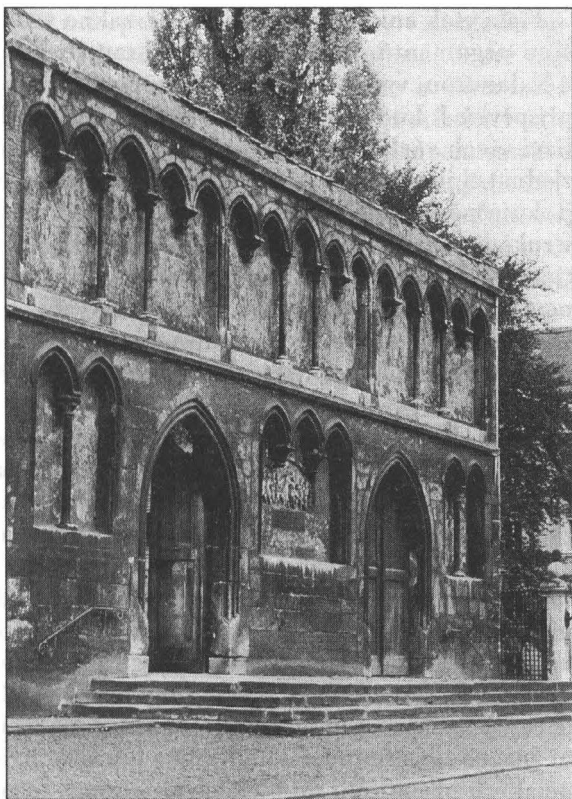
Pekařův pokus o aplikaci ostří nástrojů historické kritiky vyzkoušených v rukopisném boji na kristiánovský problém<sup>13</sup> skončil za jeho života jeho vítězstvím nejenom proto, že Pekař byl uznávaným předním historikem první republiky, ale především proto, že v daném metodickém rámci byla jeho široce založená argumentace opravdu těžko vyvratitelná. Je sice pravda, že ji neobhájil v původní podobě a že byl nucen připustit řadu korektur, jako celek se ji však oponentům nepodařilo popřít skutečně přesvědčivě. Přední z nich, F. Vacek<sup>14</sup> a V. Novotný,<sup>15</sup> proti ní vznášeli jen dílčí námitky, které zejména V. Novotný shrnul do souvislého, i když jen načrtnutého obrazu. Podle nich vznikl Kristián okolo roku 1143 na objednávku kláštera sv. Jiří na Pražském hradě a měl sloužit propagaci kultu klášterní světice – Ludmily. Silnou stránkou tohoto názoru byla skutečnost, že kult Ludmily se začal opravdu obecně šířit právě v té době, a také, že byla dána odpověď na základní Pekařovu otázku odpůrcům, totiž komu by falzum prospělo. Slabou stránkou však bylo, že tak byla vysvětlena jen jedna, ludmilská složka Kristiána. Jestliže pak Pekař položil Novotnému otázku, proč falzátor pracující v zájmu svatojiřského kláštera nenapsal prostě jen legendu o Ludmile,<sup>16</sup> nebylo na ni snadné najít odpověď.

Novotný ani Vacek se nesnažili obhajovat Dobrovského datování proto, že mezitím již byly nalezeny rukopisy Kristiána, pocházející ze 12. století, ne ovšem rukopisy celé legendy, nýbrž jejích ludmilských partií.<sup>17</sup> Zdálo by se, že tím je datum ante quem vzniku Kristiána definitivně určeno koncem 12. století, Dobrovského datování se však přece jenom znovu objevilo u Kalandry, Urbánka a Fialy. Umožnil to vlastně V. Chaloupecký, který se pokusil o novou obhajobu teze svého učitele J. Pekaře, avšak zcela jiným způsobem. Zatímco Pekař kladl největší důraz na skutečnost, že v legendě nejsou

obsaženy žádné anachronismy a že naopak poměry v ní líčené plně odpovídají poměrům 10. století, a připisoval jen malou váhu postavení Kristiána ve filiaci václavských a ludmilských legend, snaže se dokázat, že legenda je jednotným literárním dílem, pokusil se Chaloupecký o důkaz, že tomu bylo právě naopak. Podle něho byla Kristiánova legenda kompilací velké řady existujících i předpokládaných předloh, které bylo ovšem všechny třeba vtěsnat před rok 992–994.<sup>18</sup> Neuvědomil si však, že pokud takové předlohy existovaly, mohl jich použít autor Kristiánovy legendy i později, třeba ve 14. století.

Toho pohotově využili jak Urbánek, tak Kalandra, a především se snažili dokázat, že kompilátor Kristián použil jako svých pramenů právě těch ludmilských čtení, které se zachovaly v rukopisech 12. století.<sup>19</sup> Kristián prý tyto texty – části staré ludmilské legendy – doslova opsal. To jim dovolilo klást Kristiána i do doby pozdější než do 12. století. Další důkaz vedli podobně jako Dobrovský, ovšem s tím, že opět měli vedle Dalimila i jiný, nově objevený text, který bylo možno prohlásit za Kristiánovu předlohu. Byla to václavská legenda *Oriente iam sole*, vzniklá nepochybně ve 13. století. Pekař, který ji poprvé vydal,<sup>20</sup> ji bez rozpaků považoval za zpracování Kristiána, Kalandra a Urbáněk však nezávisle na sobě připadli na nápad tento poměr obrátit.<sup>21</sup> K nim se připojil i Z. Fiala, který se tento argument pokusil rozpracovat dosud nejšíře.<sup>22</sup> Jelikož se však odmítl zabývat vším, co vyšlo o Kristiánovi po roce 1946, nevěděl zřejmě, že naše poznání legend 13. století se od té doby díky J. Ludvíkovskému a P. Devosovi podstatně změnilo a že například *Oriente I.* je jen jedním, poměrně pozdním článkem složitého vývoje legend, které všechny souvisejí s Kristiánem stejně těsně jako *Oriente I.* a musely by tedy také všechny být jeho předlohou.

Nezávisle na této argumentaci se Fiala ve stopách Vackových a zejména Kalandrových pokoušel dokazovat pozdní původ Kristiána tím, že v jeho textu vyhledával domnělé anachronismy svědčící prý o vzniku legendy v době vrcholného středověku. Shrnul je sám takto: „Autor legendy používal například pro hrad Prahu někdy názvu, který je možný až od konce 12. století, ve způsobu užívání některých pojmů z církevně chronologické terminologie se shoduje s jejich významem v pramenech z první poloviny 14. století (např. ve Zbraslavské kronice Petra Žitavského) a zcela odporuje jejich užívání u bezpečných autorů 10. století, píše o domnělém `soukromém domě či dvorci` Boleslava I. ve Staré Boleslavi způsobem, který je v 10. století prostě nemožný (a vyhovuje poměrům, které se



*Portál kláštera  
sv. Jimrama  
v Řezně, místě  
Kristiánových studií*

u nás vytvořily až v první polovině 14. století), užívá pro německého krále Jindřicha I. nemožného a nikdy neexistujícího titulu, píše o něm, že si jako první ze Sasů vstavil na hlavu císařskou korunu (ačkoliv Jindřich I. byl jediný německý král 10. století, který přímo odmítl dát se korunovat!) a že mu byl zvláště příznivě nakloněn Kristus, ačkoliv skuteční církevní představitelé a hagiografové 10. století Jindřicha I. pro jeho odmítnutí korunovace a s ní spojeného církevního pomazání co nejostřeji kritizovali atd. apod.<sup>23</sup> Tato snaha doložit vznik Kristiána v první polovině 14. století ovšem předpokládala, že breviářové výtahy z ludmilské partie Kristiána, které se zachovaly v rukopisech 12. století, budou prohlášeny za jeho předlohy. Fiala se jimi podrobněji nezabýval, dodal pouze k argumentům Kalandrovým ještě jeden, který zřejmě považoval za rozhodující, totiž že většina těchto zlomků uvádí špatné datum Ludmily umučení.<sup>24</sup>

Fiala však ani v tomto případě nevzal na vědomí, že velkou většinu argumentů, snesených proti pravosti Kristiána Urbánkem a Kalandrou, vyvrátil hned po vyjití obou knih v řadě brilantních příspěvků J. Ludvíkovský.<sup>25</sup> Nepodal (stejně jako Fiala) ucelenou filiaci všech václavských a ludmilských legend, pokoušel ale spíše zjednat si jistotu v hlavních sporných bodech a je třeba přiznat, že jí skutečně dosáhl. Dokázal především bezpečně, že ludmilská čtení v rukopisech 12. století nemohou být zlomky jiné legendy než Kristiánovy. Jsou totiž psány poměrně jasně rozeznatelným Kristiánovým stylem.<sup>26</sup> Ludvíkovský se také zabýval i poměrem Oriente I. ke Kristiánovi a toto zkoumání se mu pak rozrostlo ve zcela nové utřídění legend 13. století, o nichž jasně ukázal, že všechny čerpalý z Kristiána.<sup>27</sup>

Velmi důležité také bylo, že definitivně skoncoval se snahami klást legendu *Diffundente sole* před Kristiána a prohlašovat ji za jeho pramen. Ukázal naopak, že jde o zpracování Kristiána podle požadavků *cursu velox*, který je u nás možný teprve od 13. století.<sup>28</sup>

Jestliže Ludvíkovského úspěšná a zřejmě převážně definitivní řešení jednotlivých klíčových otázek kristiánovského sporu je třeba připsat především textově kritické metodě, pokusil se O. Králík aplikovat šíře a volněji chápanou textologickou metodu ještě mnohem důsledněji. Výsledkem jeho četných prací<sup>29</sup> se stala nová a úplná filiace václavských a ludmilských legend, v níž měl Kristián postavení značně samostatné. Podle Králíka pracoval Kristián nezávisle na nějakých písemných pramenech nejenom v prvních dvou kapitolách, ale i ve vyprávění o Ludmile. Všechny ludmilské legendy byly podle Králíkova názoru odvozeny z Kristiána. Datování tohoto díla do 10. století se pokoušel podepřít filiačními argumenty, z nichž nejzajímavější byl poukaz na to, že tzv. česká recenze legendy *Crescente fide* vznikla interpolováním textu původní tzv. bavorské recenze pomocí Kristiána a že obdobně ruské recenze I. staroslověnské legendy vznikly v 11. století v Čechách interpolováním původní hlaholské (charvátské) recenze pomocí Kristiána.

Vcelku tedy nyní vypadá situace tak, že o pravosti Kristiána nejsou – po ztroskotání Fialova pokusu – vyslovovány žádné vážnější pochybnosti.<sup>30</sup> To ovšem neznamená, že byl podán nějaký naprosto nepochybný důkaz, že legenda opravdu patří do konce 10. století. Některé okolnosti jsou však již definitivně mimo jakoukoliv pochybnost.

Zřejmé je především, že Kristiánova legenda je – tak jak se nám zachovala – jednotné literární dílo v celém svém rozsahu. Neob-

sahuje žádné pozdější interpolace a dodatky, které v ní hledal zejména V. Chaloupecký.<sup>31</sup> Je to samozřejmě kompilace, ve své václavské části (kap. 3–11) zejména *Crescente fide* a Gumpolda (a zřejmě i nejstarší václavské legendy X, jak si její existenci dále zdůvodníme<sup>32</sup>), v ludmilské části je zpracováním nedochovaného širšího znění legendy *Fuit*,<sup>33</sup> pro ostatní kapitoly nelze zjistit žádné souvislé předlohy a autor tu pracoval zřejmě převážně samostatně. Všechny své předlohy však důsledně přepracovával podle požadavků, které kladl na dobrý styl. Co si pod tím představoval, charakterizoval J. Ludvíkovský:<sup>34</sup> typické je pro Kristiána nadměrné užívání hyperbat a téměř systematické nahrazování obvyklých výrazů výrazy „slavnostnějšími“, neobvyklými a vzácnými. Tuto jeho zálibu považovali mnozí (F. Vacek, V. Novotný, Z. Kalandra a Z. Fiala) z neporozumění za záměr falzátora, snažícího se „archaizovat“ své předlohy. Zdá se, že Kristiánovu vkusu vyhovoval z jeho předloh pouze Gumpoldův nesnesitelně rétoricky nabubřelý sloh, právě z Gumpolda totiž přejal celou dlouhou pasáž – jako jedinou – bez úprav.

Spolehlivým příznakem autorské jednoty díla je vždy prosté opakování oblíbených frází a obrátů. Najdeme je v každém středověkém<sup>35</sup> (třeba u Kosmy), ale i novověkém (třeba tomto) díle. Kristián tu není výjimkou. Jeho opakující se fráze se vyskytují ve všech partiích legendy, přejatých i samostatných. Uvedme si jen několik ukázek:

*armis se ipsam fidei totam muniens* (kap 4, s. 36)

*armis munitus fidei* (kap. 7, s. 64)

*fuga labens* (kap. 4, s. 40)

*fuga labens* (kap. 9, s. 86)

*oculorum hauserunt acie* (kap. 4, s. 40)

*acie oculorum hausissent* (prolog, s. 8)

*occasione suscepta qualibet semet subtrahens* (kap. 6, s. 56)

*se subtraxit occasione facta qualibet* (kap. 6, s. 58)

*Hoc quique primum signum* (kap. 4, s. 40)

*hinc primum signorum* (kap. 10, s. 90)

*ceu natos proprios* (kap. 3, s. 26)

*ceu gnatos proprios* (kap. 9, s. 88)

To také znamená, že ty výtahy z Kristiána, které se nám zachovaly v rukopisech 12. století (a které se vesměs týkají Ludmily), nemohly být v žádném případě jeho předlohou, nýbrž jsou částmi jeho díla, vyňatými pro účely breviářových čtení o Ludmile. Mají totiž všechny charakteristické znaky jeho autorského stylu a zachovávají

dokonce i odkazy na pasáže Kristiánovy legendy, které v těchto výtažích obsaženy nejsou.<sup>36</sup> Tuto potíž se Z. Kalandra a jiní pokoušeli obejít tvrzením, že jde o odkazy na velkou nezachovanou legendu o svaté Ludmile, kterou Kristián pouze doslova opsal. Výtahy by pak samozřejmě byly pořízeny z této legendy a ne z Kristiána. To je ovšem zřejmé – a poněkud zoufalé – východisko z nouze. Padá automaticky zjištěním, že tato domnělá velká ludmilská legenda je psána Kristiánovým stylem a že by tedy Kristián musel být jejím autorem. Opisoval by pak sám sebe až ad absurdum.

Fialův korunní argument je poněkud jiný. Tvrdí, že „zlomkem z Kristiána ludmilská Pašije být nemůže, protože její nejstarší rukopisy se rozcházejí v datu umučení, tedy v datu zásadní hagiografické důležitosti, což by se při domnělém převzetí z Kristiánovy legendy nemohlo stát“.<sup>37</sup> Zde je ovšem otázkou, co je vlastně ono „špatné“ datum, zda 16. či 15. září. J. Pekař uvedl ve své edici Kristiána datum 16. září, které Fiala považuje za „správné“. To však byl omyl, Bohumil Ryba dokázal bezpečně, že v původním Kristiánově rukopise bylo 15. září<sup>38</sup>, tedy – podle Fialy – „špatné“ datum, které nacházíme ve zlomku z kláštera v Heiligenkreuzu z let 1181–1200 a ve zlomku z Rajhradu z poloviny 12. století. Budeme se těmito daty zabývat dále podrobně a ukážeme si, že původní Kristiánovo datum 15. září je správné, kdežto datum 16. září je až pozdější úpravou liturgické praxe v klášteře sv. Jiří.<sup>39</sup>

Nejstarší z těchto zlomků, část 4. kapitoly Kristiánovy legendy (tzv. Wattenbachova legenda neboli Subtrahente se), je zachován v rukopise kláštera v Rajhradě, který je datován do první poloviny 12. století. To tedy znamená, že Kristiánova legenda nemohla v žádném případě vzniknout po první polovině 12. století.

Pokud by snad tento argument nedokázal někoho přesvědčit, neznamená to ještě, že by bylo Kristiánovu legendu možno datovat později než koncem 12. století. Je totiž naprosto evidentní, že Kristián byl pramenem pro celou václavskou hagiografii 13. a 14. století a že tedy musel být starší.

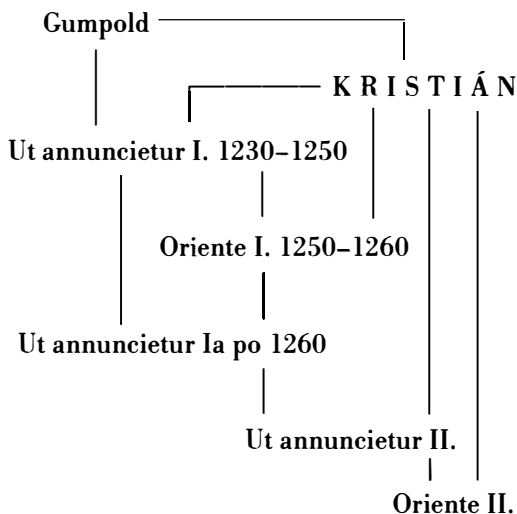
Nejstarší z václavských legend 13. století není Oriente, jak se domníval Pekař a po něm všichni až nejnověji po Z. Fialu, nýbrž Ut annuncietur kratší redakce (Ut annuncietur I.), která byla napsána někdy v letech 1230–1250 nejspíše některým z pražských kanovníků. Jedinými prameny autora byli Kristián a Gumpold.<sup>40</sup> Oproti nim je zde navíc obšírné líčení, jak Václav dostal od císaře ostatky sv. Víta.<sup>41</sup> Tuto legendu pak v letech 1250–1260 přepracoval jiný autor (Oriente I.) opět za použití Kristiána.<sup>42</sup> Přidal pouze některé zázra-



ky. Další zázraky pak byly přidány po roce 1260 k Ut annunciatur I.a, přičemž některé byly přejaty z Oriente I.<sup>43</sup> Teprve asi v první polovině 14. století byla Ut annunciatur přestylizována, a tak vznikla velká legenda Ut annunciatur II.<sup>44</sup> a na jejím základě pak stejně velká kompilace Oriente II.<sup>45</sup> Obě kompilace použily opět hojně Kristiána.

Schéma (poněkud zjednodušené) vzájemných závislostí by tedy vypadalo asi takto:

### FILIACE VÁCLAVSKÝCH LEGEND VE 13. STOLETÍ



To znamená, že úzký vztah ke Kristiánovi mají všechny legendy 13. a první poloviny 14. století a že tedy každý, kdo by chtěl dokazovat, že Kristián opisoval někdy v první polovině 14. století z Oriente I., musí vysvětlit, proč se shody s Kristiánem vyskytují i v ostatních legendách. Musí také vysvětlit, proč Kristián vynechal ze všech těchto svých domnělých předloh právě jen vyprávění o získání ostatků sv. Víta a především všechny ty zázraky, o kterých moderní historik, ne však středověký klerik, ví, že se „udály“ ve 13. století. Dalimilovi ani Karlovi IV. v jeho václavské legendě to přece vůbec nevadilo.<sup>46</sup>

Ukážeme si, jak by takové Kristiánovo opisování na přeskáčku z Ut annunciatur (různých recenzí) a Oriente (různých recenzí)

vypadalo. Vezmeme si důležitou pasáž o Ludmilině poručenské vládě, která nás bude zajímat i v dalších našich analýzách.<sup>47</sup>

Kristián jako jediný z autorů starších legend uvádí, že Václav byl po smrti otce, ještě jako nedospělý, svěřen na vychování Ludmile. Už Kalandra si všiml, že se tato pasáž vyskytuje také v Oriente I. a prohlásil ji proto za výpůjčku z této legendy.<sup>48</sup> Po něm to opakoval také Fiala.<sup>49</sup> Oba ovšem nevěděli, že se vyskytuje také v Ut annuncietur I, musíme proto jejich srovnání doplnit:

<i>Kristián c. 3</i>	<i>Ut annuncietur I., c. 5</i>	<i>Oriente I., c. 1</i>
Sed quoniam puericie vel adolescentie necdum perfecte florem inundaverat, inito cuncti satrape prudenti consilio, beate memorie Ludmile, Christi famule, ducem ipsum rudem cum fratre Boleslao educandos commiserunt donec illis robur etatis favente Deo accresceret.	quia nondum adolescentie sue metas plenius evaserat, communi nobilium consilio suorum commendatur avie sue nutriendos.	Sed quia etatis erat modice necdum terre negocia valens gubernare, committitur a primatibus terre beate Ludmille, famule Christi, scilicet avie eius, usque ad roboris etatem educandos.

Oriente je tu závislá na Ut annuncietur (označuje také Ludmilu jako bábu Václavovu) a s oběma texty souvisí také Kristián. Kdybychom měli k dispozici jen tyto tři úryvky textů, mohli bychom sotva rozhodnout, který z nich je prvotní a který druhotný, ačkoliv o jejich vzájemné souvislosti nemůže být pochyb. Fiala se domníval, že „jasná, stručná a logická formulace Oriente nemohla v žádném případě vzniknout z nabubřelé Kristiánovy fráze o Václavově mládí“<sup>50</sup> my však musíme konstatovat, že jenom o něco méně rétorickou, jinak však také „nabubřelou“ frázi má předloha Oriente I., legenda Ut annuncietur I. „Jasná a logická“ formulace Oriente tedy mohla beze všeho vzniknout z rétorizované fráze Ut annuncietur I.

Ve skutečnosti tomu ovšem bylo poněkud jinak. Slova Oriente „*quia etatis erat modice*“ jsou jen obměnou slov Kristiánových, která u něho přicházejí dále v textu, v líčení Václavova prorockého snu. Podle Fialy tomu bylo v tomto případě naopak, Kristián je prý opsal z Oriente a zatímco poprvé je rétoricky rozvedl, podruhé je přejal téměř doslova.<sup>51</sup> Srovnajme si tedy i toto místo, ovšem zase s příbráním Ut annuncietur I.:





*Přilba sv. Václava.  
Západoevropská práce z 9. století.  
Kristián ji měl zřejmě na mysli, když psal  
o Václavově boji s kouřimským knížetem*

zaiky citátů by navíc zamíchal Život Benediktův (vyznačeno tučně) obsažený ve druhé knize Dialogů Řehoře Velikého.<sup>52</sup> Skončiv tuto jistě podivnou práci, četl by dále Oriente a poznal by, že je tu citován Gumpold. Rozhodl by se tedy, že Gumpolda raději opíše doslova. Ve skutečnosti tomu samozřejmě bylo naopak, autor Oriente opisoval od Kristiána, kde našel vzor pro celý svůj text pohodlně pohromadě.

Ve výčtu podobných nemožných krkolomností, k nimž nutí domněnka, že Kristián opisoval z legend 13. století, bychom mohli pokračovat, vraťme se však ještě jednou k textu o svěření Václava na vychování Ludmile, jak ho nacházíme v Ut annuncietur I. Srovnávali jsme si ho výše s textem Kristiánova archetypu, to jest s tím, jak ho lze rekonstruovat na základě dochovaných rukopisů. Přihlédneme-li však k jednotlivým rukopisům, zjistíme, že text Ut annuncietur se tu shoduje zcela jasně pouze s jedním z rukopisů Kristiána:

**Ut annuncietur I.  
(všechny známé  
rukopisy)**

quia nondum  
adolescentie sue metas  
plenius evaserat, com-  
muni consilio nobili-  
um suorum commen-  
datur avie sue  
nutriendus.

**Kristián  
(rukopis T, děčinský)**

Sed quoniam puericie  
vel adolescentie nec-  
dum perfecte evaserat  
metas, inito cuncti no-  
biles prudenti consilio,  
beate memorie Ludmi-  
le, Christi famule, ip-  
sum principem Wence-  
slauum cum fratre suo  
Boleslao educandos  
commiserunt donec il-  
lis robur etatis favente  
Deo accresceret.

**Kristián  
(ostatní rukopisy)**

Sed quoniam puericie  
vel adolescentie nec-  
dum perfecte florem  
inudaverat, inito cunc-  
ti satrape prudenti  
consilio, beate memo-  
rie Ludmile, Christi fa-  
mule, ducem ipsum ru-  
dem cum fratre suo  
Boleslao educandos  
commiserunt donec il-  
lis robur etatis favente  
Deo accresceret.

Písaři rukopisu T (spíše ovšem jeho starší předlohy) se zřejmě nelíbilo rčení „*adolescentie necdum perfecte florem inudaverat*“, což znamená doslova „jinošství ještě květ dokonale nepřetekl“ a zaměnil je na „ještě dokonale (plně) nepřekročil hranice jinošství“. Prentensionální „*satrape*“ nahradil prostým „*nobiles*“ a slova „knížete ještě hrubého, nehotového“ (*ducem ipsum rudem*), která mu zřejmě připadala neuctivá, nahradil opět prostým „knížete Václava“. Obě první úpravy se vyskytují také v Ut annuncietur I. To tedy znamená, že její autor měl v letech 1230–1250 k dispozici rukopis Kristiána, který již obsahoval tyto úpravy a byl pak (třeba zprostředkovaně) předlohou pro rukopis T.

Podle úsudku Bohumila Ryby patří rukopis T k první skupině rukopisů Kristiána. Je odvozen z příslušného subarchetypu („podoriginálu“), ovšem „vzdáleně, v podobě značně znetvořené, patrně vlivem několika mezičlenů“.<sup>53</sup> Jednoho z těchto mezičlenů, který do Kristiánova textu vnesl výše zmíněné úpravy a znetvořil tak původní Kristiánův autorský text, užil autor Ut annuncietur I. Autor Oriente I. však užíval jiného rukopisu Kristiána, který tyto úpravy neměl. To znamená, že je vyloučeno, aby Kristián vznikl kontaminací Oriente I. a Ut annuncietur I., to jest, že výše zmíněné krkolonné opisování z několika předloh zároveň je i z tohoto důvodu nemožné. Znamená to však především, že Kristián nemohl opisovat z Ut annuncietur I. vůbec – v žádném případě. Kdybychom chtěli tvrdit opak, nemohli bychom nijak vysvětlit, jak se dostaly pozdní úpravy jeho autorského textu do jeho domnělé předlohy.

Tím je tedy s očividnou, nad slunce jasnější jistotou dokázáno, že Kristiánova legenda vznikla poměrně dlouho před lety 1230–1250, kdy psal autor Ut annuncietur I. a užíval již mnoha opisy pokaženeho rukopisu Kristiána.

Obtížnější je ovšem dokázat, že Kristián je citován v některém z spisů vzniklých před koncem 12. století. Jde zejména o Kosmovu kroniku. Kosmas hojně citoval ze všech vojtěšských legend, dokonce tak, že některé kapitoly jeho kroniky jsou pouhou mozaikou citátů,<sup>54</sup> velmi málo však užíval legend václavských a ludmilských.<sup>55</sup> O to, zda mezi nimi byl i Kristián, vedl J. Pekař spor zejména s B. Bretholzem, jednoznačný důkaz se mu však nepodařil.<sup>56</sup> Podobně je tomu s Homiliářem opatovickým.<sup>57</sup> Pokud jde o legendy z 11. a 12. století, lze užití Kristiána sotva jednoznačně prokázat v Oportet.<sup>58</sup> Shody s Vavřincem spadají na vrub jejich společné předlohy, legendy X, stejně jako u II. staroslověnské legendy.<sup>59</sup> Zato má nejspíše pravdu O. Králík, když dokazuje, že „česká“ recenze Crescente vznikla přepraco-

váním Crescente za pomoci Kristiána<sup>60</sup> a že podobně vznikla na Sá-  
zavě také společná předloha ruských recenzí I. staroslověnské leg-  
dy.<sup>61</sup> Důkaz však není povznesen nad veškerou pochybnost.

Téměř jednoznačně vypovídá o použití Kristiána wolfenbüttelský  
rukopis Gumpoldovy legendy, psaný a ilustrovaný pro kněžnu Em-  
mu před rokem 1006.<sup>62</sup> Ten obsahuje jak v textové, tak v ilustrační  
části dodatky, které nenajdeme u Gumpolda, zato pouze a jedině  
u Kristiána. Jsou zřejmě přídavkem písaře (totožného s ilumináto-  
rem<sup>63</sup>). Zcela jednoznačné je to u obrazu zavraždění, kde kněz zaví-  
rá dveře kostela. Tento údaj o tom, že spiklenci přemluvili hradské-  
ho kněze, aby před Václavem zavřel chrámové dveře, aby se tak  
Václav nemohl zachránit útekem do kostelního azylu, má ze všech  
legend pouze a jedině Kristián. O tom debatoval J. Pekař s V. No-  
votným,<sup>64</sup> který namítal zejména, že není jasné, zda kněz dveře ote-  
vívá či zavírá. Pokud by dveře otevíral, znamenalo by to, že ilumi-  
nátor chtěl zdůraznit, že jde o okamžik před ranní mší, a proto  
namaloval kněze otevírajícího kostel. To by potom mohlo vést k ne-  
dorozumění: kdo by se domníval, že kněz dveře zavírá, by si to mohl  
vyložit tak, že tak dělá úmyslně, aby znemožnil Václavovi únik. Mu-  
sel by to být Kristián. Což ovšem znamená, že Kristián (tj. falzátor,  
který se za něj vydával) viděl tento konkrétní rukopis v majetku  
kněžny Emmy. Je to jistě příliš komplikovaná hypotéza, než aby  
mohla být přesvědčivá. Potíž je v něčem jiném, totiž že tento motiv  
může pocházet z Kristiánovy předlohy, z legendy X. Budeme se tím  
dále zabývat podrobně a uvidíme, že je to značně pravděpodobné.<sup>65</sup>

Jestliže tedy nelze bezpečně a nad veškerou pochybnost dokázat,  
že Kristián je citován v některém ze spisů 11. a 12. století, platí to  
i obráceně, že Kristián sám necituje žádné dílo vzniklé v té době.  
Bezpečně víme, že Kristiánovou předlohou nemohla být legenda  
Diffundente sole, která způsobila v celé dosavadní diskusi tolik zby-  
tečných zmatků.<sup>66</sup>

Jako zbytečně zavádějící se ukázala také metoda vyhledávání ana-  
chronismů v Kristiánově spisu. Začal s tím vlastně Pekař sám, který  
postavil svůj důkaz pravosti Kristiána z větší části na tom, že odpo-  
ovídá poměrům 10. století. Jeho odpůrci se pak snažili dokazovat, že  
tomu tak není. Tak například J. Kalousek<sup>67</sup> poukazyval na to, že  
Kristián mluví o používání peněz jako o běžné praxi, což je samo-  
zřejmě ve Václavově době nemožné, protože (přestože G. Skalský byl  
jiného názoru<sup>68</sup>) domácí minci začal razit teprve Boleslav I. To však  
není žádný „anachronismus“, poměry líčené u Kristiána odpovídají  
jeho době, konci 10. století, a ne době Václavově.

Jde tu zejména o peníze (*nummi*), které podle Kristiána rozdával almužnou Podiven.<sup>69</sup> Z. Fiala<sup>70</sup> se v této souvislosti dovolával známé Ibrahimovy zprávy, že v Čechách se běžně platilo plátěnými šátečky,<sup>71</sup> zapomněl však, že byly stejně běžně směnitelné za *kinšár*, o němž J. Štěpková dokázala, že není ničím jiným než českým denárem.<sup>72</sup> Drobní účastníci pražského trhu roku 966, hned po zaražení první domácí mince,<sup>73</sup> užívali jak šátečkové, tak nové denárové měny. Existovala tu však ještě třetí měna, o níž mluví Ibrahim jako o měně velkého mezinárodního obchodu. Byly do *mitkal-al-markatija*,<sup>74</sup> podle W. Kubiaka zlaté, tj. byzantské solidy.<sup>75</sup> Vedle nich můžeme samozřejmě předpokládat i stříbrné arabské dirnhemy a snad i zlaté arabské *mancussi* (solidy). To byla ona cizí měna (*peregrinum precium*), za níž nevěřící prodali v Praze osvobozeného vězně,<sup>76</sup> měna, nad níž se jako nad nemožným anachronismem tolik podivoval Z. Fiala.<sup>77</sup>

Podivenovy *nummi* jsou však v jistém smyslu přece jenom anachronismem. Podiven je totiž počítal podle velmi neobvyklého systému, tj. 5, 10, 15, (30), což nemůže odpovídat žádnému početnímu systému odvozenému z české hřivny,<sup>78</sup> zavedené Břetislavem I., na niž se počítalo 200 denárů. Podivenův systém naproti tomu vycházel u jednotky o 300 denárech, která ve 12. století existovala už jen jako přežitek. 300 denárů byla tradiční sazba peněžitých pokut<sup>79</sup> a také tradiční cena člověka, kterou platil nevolník za svou svobodu. Původně to byla zřejmě libra o váze 408 gramů, která se v 10. století počítala na 300 denárů o váze okolo 1,36 gramu (což byla průměrná váha prvních českých denárů<sup>80</sup>) a dělila se na deset „dlouhých“ bavorských solidů po 30 denárech a na jejich poloviny po 15 denárech. Podiven tedy rozdával poloviny, čtvrtiny a osminy solidů. Jestliže Kristián počítal podle tohoto systému, žil před mincovní reformou Břetislava I., která zavedla hřivnu a početní systém na ní založený, a žil samozřejmě po zaražení prvních českých denárů někdy ke konci vlády Boleslava I. (asi 965/966). Vznik legendy je tím tedy opět vymezen dobou před polovinou 11. století.

Domnělý anachronismus se tedy ukazuje být „chronismem“. Stejně je tomu v případě dalšího tradičního Kristiánova „anachronismu“ – mostu přes Vltavu. Kristián rozmnožil počet zázraků při Václavově translaci o zázrak, který se stal v Praze při přechodu nosičů Václavova těla přes vltavský most pod Hradem, pobořený zřejmě povodní. Václav Novotný<sup>81</sup> si povšiml, že tato zmínka o mostu je v celém kontextu českého hospodářského vývoje (jak si ho Novotný představoval) ojedinělá a prý pro 10. století nepravděpodobná.

Jedinou zmínkou o mostu přes Vltavu, stojícím tu před „císařským dílem“<sup>82</sup> Juditina kamenného mostu, postaveného v letech 1166–1169,<sup>83</sup> je totiž zmínka Kosmova k roku 1118, kdy byl most zaplaven povodní.<sup>84</sup> Novotný proto usuzoval (na rozdíl od dějepisce Prahy V. V. Tomka<sup>85</sup>), že nic nezaručuje, že by tento most stál již v 10. století. To by samo o sobě ještě nic neznamenal, byl by to pouhý důkaz ex silentio. Kristián však, podle Novotného, tvrdí, že po mostě chtěli přejet vozkové vezoucí Václavovo tělo. To však nemohl být Kosmou zmiňovaný most, protože ten nebyl určen pro vozy. Všechny těžké náklady totiž v Kosmově době přecházely Vltavu brodem u Poříčí (maninským),<sup>86</sup> poblíž kterého také vznikla německá kupecká osada u sv. Petra. Kosmův most v místech dnešního Karlova mostu (a předtím Juditina) nebo (méně pravděpodobně) v místech mostu Mánesova<sup>87</sup> byl tedy podle Novotného pouhou lávkou pro pěší.

Pekař<sup>88</sup> se bránil především poukazem na to, že most mohl stát již v 10. století. Opíral se o Tomkovu úvahu,<sup>89</sup> že Kosmas se o vystavění mostu nezmiňuje a mluví o něm jako o dávno existujícím. Nebyl tedy postaven za jeho paměti. O tak významném díle by se jistě kronikář neopomenul zmínit. Hlavní Novotného argument se Pekař pokusil vyvrátit poukazem na skutečnost, že maninského brodu se používalo i tenkrát, když kamenný most již stál.

Pekařova argumentace tedy byla dosti rozpačitá, avšak i Novotného stanovisko mělo zásadní vadu v tom, že nevysvětlovalo, jak se zmínka o mostu do Kristiánova díla dostala. Vznikla-li tato legenda – jak chtěl Novotný – brzy po roce 1143, nemohl její autor mít ještě na mysli Juditin most. Tehdy stále ještě stála Kosmova „lávka pro pěší“ a Kristián tedy nutil své čtenáře, aby uvěřili, že za Václava byl v Praze veliký most (určený pro těžké náklady), dílo jakým se nemohla pochlubit ani jeho současnost.

Jiná situace ovšem vznikla poté, když se R. Urbánek a Z. Kalandra pokusili klást Kristiána do počátku 14. století. Pak bylo vše jasné: Kristián měl na mysli Juditin most. Bylo ovšem třeba vízt v úvahu, že Oriente I. a Ut annuncietur I. uvádějí stejný zázrak jako Kristián. Podle Kalandry opsal Kristián svůj zázrak z Oriente I.,<sup>90</sup> podle Urbánka<sup>91</sup> z translační legendy Corpus sacratissimi martyris, což ovšem není nic jiného než část Ut annuncietur I. Fiala se přiklonil ke Kalandrovi a uvedl také, proč se tento zázrak dostal do Oriente I. Roku 1272 se totiž Juditin most uprostřed řeky zřítíl, nebylo tedy „nic zvláštního na tom, že autor Oriente, která byla psána v brzkých letech po této nehodě, využil situace, aby translaci zem-



ského patrona opatřil novým „aktuálním“ zázrakem: současníci, kteří pocítovali těžkosti plynoucí z pobořeného mostu, si měli uvědomit, že i tuto citelnou překážku světec překonal. Není-li však na zázračném přechodu přes rozbořený most u legendy Oriente za uvedených okolností nic zvláštního, je nanejvýš podivné, že legenda Kristiánova, hlásící se někam do sklonku 10. století, má na tomto místě text s Oriente shodný. „Předvídal snad jasnozřivý strýc sv. Vojtěcha, který ve své legendě tolik předvídal, i katastrofu z roku 1272?“<sup>92</sup> táže se Fiala.

Celá tato záležitost je zmatečná. Oriente I. nebyla napsána po poboření mostu v roce 1272, ale zcela jistě před ním. Její autor by tedy musel být stejně jasnozřivý jako „strýc sv. Vojtěcha“. Akutní jasnozřivostí by musel trpět také autor *Ut annunciatur*, protože skládal svou legendu nepochybně před Oriente I., která z něho pilně opisovala. Kristiánův zázrak nemá s povodní v roce 1272 a jejími následky nic společného.

Fiala však přesto četl příslušné texty pozorněji než jeho předchůdci. Všiml si totiž toho, že Kristián se od Oriente přece jenom liší: „Podle Oriente se přes pobořený most dostal i vůz, na němž byla vezena Václavova mrtvola, podle Kristiána přešli most jen nosiči mrtvol (ač i Kristián píše předtím o voze, na němž bylo tělo převáženo).“<sup>93</sup> To je skutečně jádro věci. Srovnajme si znovu všechny tři texty:

### *Kristián c. 8*

Ad fluvium quoque properantes Wltave, pontem fractum reperientes, ingemiscunt, insuper se gravari ceperunt ac omnio eum sustollere non valentes rursus precibus insistunt, quo eis solita pietate succurreret, ne vitam presentem amitterent, quoniam secundum edictum principis galicinium matutinum transibant. Mox se ex auditos intuentes, sustollunt eum humeris, ac sinil

### *Ut annunciatur I.*

... et veniunt ulterius ad pontem Wltave fluminis, quem collapsum, ex inundatione aquarum reperientes, steterunt nimio perteriti timore velut amentes ac ignorant quid faciant. Accedentes quoque ad corpus beati martiris volebant illud de loco movere, sed nequam valuerunt. Tunc plures equos adiungentes vehiculo laborabant illud aliquantulum movere, sed penitus nihil perfecerunt. Procidunt

### *Oriente I., c. 12*

... perveniunt usque ad flumen quod Wltawa dicitur, pontemque fractum reperientes ingemiscunt, insuper et gravari ceperunt ac omnino idem sustollere non valentes, rursus precibus insistunt, quod eis solita pietate succurreret, ne vitam presentem amitterent, secundum edictum principis, quoniam galicinium matutinum. Et finita oracione accedentes cum fiducia, ... vehicu-

oneris umquam habu-  
isset, pontemque frac-  
tum sine obstaculo  
transisse se gratantur.

igitur in facies suas cum  
gemitu et lacrimis, im-  
plorantes Dei misericor-  
diam et sanctum Wen-  
ceslaum in auxilium  
invocantes voce dicunt  
omnes una: O gloriose  
noster patrone exaudi-  
nos miseros, tue gracie  
consolationem flebiliter  
petentes et a presenti  
angustia seu dire mortis  
instantia pietate solita  
nos digneris eripere. Fi-  
nita oracione accedunt  
cum fiducia, vehiculum  
cum precioso thesauro  
sustollunt, pontem illesi  
transeunt, divinam vi-  
dentes atque laudantes  
misericordiam in tanto  
sanctissimi martiris be-  
neficio.

lum cum precioso the-  
sauro sine gravamine  
tollunt, pontemque il-  
lesi transeuntes, lau-  
dant dei misericordi-  
am in sancto suo.

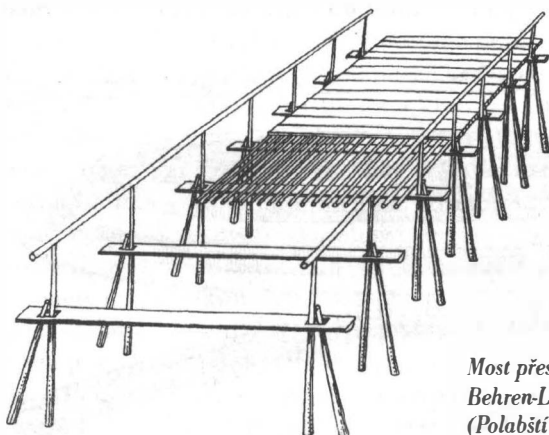
Autor *Ut annuncietur Kristiánovu* stručnému textu neporozuměl a svými doplňky úplně změnil jeho smysl. Kristián napsal, že lidé vezoucí tělo, když dorazili k mostu, „začali naříkat“, protože byl pobořen a nemohli ho přejít, aby se před raním kuropěním dostali ke sv. Vítu na Hradě. Obávali se totiž, že nesplní lhůtu, kterou jim dal kníže pro přenesení těla, a že na to doplatí životem. Nadto ještě zjistili, že jsou unaveni natolik, že nemohou tělo zvednout. Modlili se tedy k Václavovi a byli vyslyšeni: zvedli tělo na ramena, „jako by nic nevážilo“, a přenesli je bez potíží přes prolomený most.

Skladateli legendy *Ut annuncietur* byla tato scéna nejasná. Domníval se, že lidé převážející Václavovo tělo se chtěli dostat přes most i s vozem, a nechápal, proč se snažili tělo zvednout na ramena a přenášet je samotné. Udělal tedy z nemožnosti zvednout tělo nemožnost pohnout vozem. Napsal, že vozkové se snažili připrhat stále další koně k vozu, ten se však nepohnul. Přitom vynechal i „racionální“ vysvětlení Kristiánovo, tj. únavu vozků, a stylizoval svou scénu v duchu běžného translačního zázraku. Zázrak spočívající v tom, že se světcovým tělem nelze pohnout z místa a teprve po zázračném zásahu se pohne samo, je naprosto běžný.<sup>94</sup> Jeho smysl spočívá v tom, že

světec se vzpírá, aby byl převezzen na místo určení, a svolí k tomu až po splnění určitých podmínek. To si autor *Ut annuncietur* zřejmě neuvědomil, nemínil přece tvrdit, že Václav se vzpíral být pohřben u sv. Víta, kde byl sám autor kanovníkem a k jehož oslavě svou legendu psal! Vyvrcholením celého zmatku je však zakončení zázraku. Když jsou totiž modlitby vozků vyslyšeny, nepohnou konečně koně vozem, jak se o to vozkové snažili, ale vozkové zcela nelogicky a v daných souvislostech nesmyslně zvednou vůz a přenesou ho přes most. Autor *Ut annuncietur* tu podlehl své předloze. Kristiánovo líčení má smysl jen tehdy, předpokládá-li se, že vozkové, když došli k mostu, chtěli dále pokračovat pěšky a přenést tedy tělo na ramenou. To nemohl autor *Ut annuncietur* pochopit (uvidíme proč) a svou snahou dostat přes most i vůz celou historku dokonale popletl.

Autor *Oriente* se přidržel téměř doslova Kristiána, poslední větu však opsal zase z *Ut annuncietur*. I u něho tedy přenáší vozkové přes most vůz. Posloupnost textů je zřejmá: autorem zázraku je Kristián, autor *Oriente* užil vedle Kristiána i *Ut annuncietur*, psal tedy jako poslední ze všech tří.

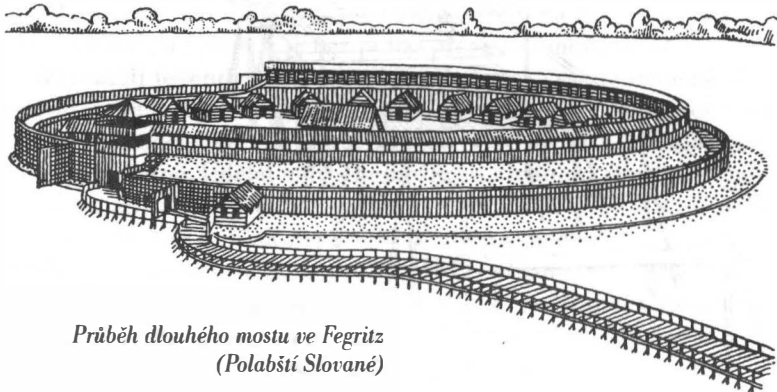
To není nic nového, mnohem zajímavější je zjištění, že Kristián předpokládal, že vozkové chtěli most přejít pěšky. Mohlo to být proto, že zjistili, že je pobořen a snažili se tedy přejít alespoň po jeho zbytcích. Takové vysvětlení ovšem nepřišlo autorům 13. století vůbec na mysl, domnívali se, že vozkové se snažili dostat přes most i s vozem, a právě v tom spatřovali zázrak, kdežto u Kristiána spočívá zázrak naopak v tom, že se těžké tělo náhle stává lehkým a že nosiči přejdou bez úhony po pobořeném, ale zřejmě ještě – třebaže



*Most přes jezero k hradišti  
Behren-Lübchen  
(Polabští Slované)*

s nebezpečím – schůdném mostě. Ve 13. století stál v Praze kamenný most, jehož prolomení, tj. zřícení jednoho či dvou oblouků, nedávalo vůbec možnost pokusit se ho přejít po nějakých zbytcích. Jiná ovšem byla situace u mostu dřevěného, složeného z hustě zatloukaných pilířů, přes něj byla položena prkna. Voda tu mohla odnést nějaká prkna, prolomit nějaké pilíře, most však mohl stále ještě být nouzově schůdný. Z této situace vycházel Kristián, měl jaksi samozřejmě na mysli dřevěný most, takový, o jakém psal Kosmas. Proto mohl prohlašovat za zázrak, že nosiči těla se dostali šťastně přes nebezpečně poškozený (prolomený – *fractum*) most. Možné ovšem také je, že onen dřevěný most, který měl Kristián na mysli, nebyl vůbec sjízdný pro vozy a že to byla pouhá lávka pro pěši, jakou si představoval Novotný. Kristiánův text totiž zrovna tak připouští výklad, že vozkové vůbec nechtěli pokračovat přes most s vozem a že od počátku počítali s tím, že přenesou Václavovo tělo na ramenou. Technicky bylo v 10. století možné obojí. Z archeologických nálezů známe na celém slovanském území velký počet takových dřevěných mostů, a to velmi kvalitních, žádných „lávek“.<sup>95</sup> Pro naše účely je ostatně zbytečné pokoušet se tento spor rozhodnout. Ať již byl pražský most pro vozy sjízdný či ne, smysl Kristiánova líčení zůstává stejný. Vyplývá z něho jasně, že Kristián psal před postavením Juditina mostu, tj. před léty 1166–1169.

Vše tedy ukazuje na to, že nejzazším rozumně možným termínem vzniku Kristiánovy legendy je polovina 12. století. Pokud by měla být falzem zaštiťujícím se autoritou sv. Vojtěcha, měla by smysl pouze a jedině tehdy, kdy byla tato autorita v Čechách obecně uznávána. Nemohla tedy být napsána v době mezi Vojtěchovou smrtí v roce 997 a přenesením jeho ostatků do Čech Břetislavem I. v roce



Průběh dlouhého mostu ve Fegrúz  
(Polabští Slované)

1039. Že v tomto období v Čechách Vojtěchův kult neexistoval, je dostatečně známé.<sup>96</sup> Jediné místo, kde by mohla být tehdy legenda napsána, je Břevnov, jenže Břevnov v té době zřejmě pouze živořil – víme, že tu před Břetislavem ani nedošlo ke stavbě kamenného kostela.<sup>97</sup> Především si ale musíme uvědomit, že Kristián se vědomě snažil o co největší rozšíření své legendy (říká to v úvodu)<sup>98</sup> a s tím nemohl počítat v době, kdy tu neexistoval Vojtěchův kult.<sup>99</sup> Rozhodně nepsal legendu pro jeden jediný klášter, tj. pro klášter sv. Jiří, jak se domnívali F. Vacek a V. Novotný.<sup>100</sup> Pro ten by přece stačila legenda o Ludmile a ne legenda hned o čtyřech světcích.

Protože nebyly nalezeny žádné rozumné důvody proti pravosti Kristiánovy legendy, musíme mít za to, že vznikla opravdu v době, do níž se hlásí, tj. v letech 992–994. Jako s takovou s ní také budeme v dalším zacházet. Prozatím je pro nás důležité pouze to, že autor análů, píšící někdy okolo poloviny 11. století, mohl Kristiána znát. V krajním případě by byli současníky.

Tím jsme si zároveň ověřili náš předpoklad, že autor análů převzal své datum Václavovy smrti z Kristiána. Z Kristiána vyšel také ve své úvaze při datování Bořivojova křtu a jeho smrti. Jen o dvou datech, smrti Spytihněva (915) a Vratislava (921), nemůžeme říci, jak k nim dospěl. Měl snad nějaké starší, spolehlivé záznamy? Nepochybně je měl pro druhou polovinu 10. století, kde u něho nacházíme řadu zpráv, které Kosmas buď pominul, nebo špatně zařadil. Byly to jistě analistické záznamy, vzniklé nedlouho po událostech v Břevnově nebo v Praze. Zda mezi nimi byla již data smrti Spytihněva a Vratislava, nemůžeme bezpečně říci. Nezdá se však, že by si je autor, který tak pečlivě uvažoval o ostatních datech, prostě vymyslel. Ověřit si je přímo ovšem nemůžeme, musíme se o to pokusit jinou cestou.

Tato cesta nás přivádí ke druhé skupině pramenů, o níž jsme mluvili na začátku. Jsou to zprávy ludmilské legendy Fuit o věku, kterého dosáhli Bořivoj, Ludmila, Spytihněv a Vratislav. Obdobné údaje uvádí i staroslověnský prolog o sv. Ludmile, těsně související s Fuit a Kristiánem, jehož souvislost s Fuit je také nepochybná. Než se budeme těmito zprávami zabývat, musíme si ujasnit vzájemný poměr těchto textů, a tím i jejich relativní a absolutní chronologii. Není pochopitelně lhostejné, zda Fuit je opravdu vzorem pro oba ostatní texty, které by pak měly pouze sekundární význam, a zda je vůbec nejstarší legendou z václavsko-ludmilského cyklu, jak se domníval V. Chaloupecký, či zda ji je třeba s O. Králíkem klást na Sázavu do druhé poloviny 11. století, tj. do těsné časové blízkosti se sázavským interpolátorem I. staroslověnské legendy i našim pražským analistou.<sup>101</sup>