Vratislav Vaníček

Sacrum dynastie Přemyslovců na počátku středověku (od Přemysla Oráče k svatému Václavu)

Historia Slavorum Occidentis 2(11), 30-63

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Historia Slavorum Occidentis
2016, nr 2(11)
ISSN 2084–1213
DOI: 10.15804/hso160202

Vratislav Vaníček (Praha)

Sacrum dynastie Přemyslovců na počátku středověku (od Přemysla oráče k svatému Václavu)

Słowa kluczowe: Przemyślidzi, charyzmat, legenda dynastyczna, chrystianizacja

Keywords: the Přemyslid dynasty, charisma, dynastic legend, Christianization

Abstract: The Přemyslid dynasty's authority to rule drew on a pagan tradition of 'a holy marriage' (between Přemysl the Ploughman and the prophetess Libuše) and any military dimension was secondary. The Wenceslas legends point to a transformation of this tradition during the Czech state's identification with Christianity (mercy and justice).

Význam tématu a názory literatury

Přemyslovský český stát představuje v nejednom případě „vzorový model" středověkého evropského uspořádání, konstatoval ve své eseji již před delším časem bavorský historik Karl Bosl a měl tím především na mysli *institucionalizaci* zemského soudu, zemských desek a zemské obce šlechty od druhé poloviny 13. století, předjímající vyvážený právní dualismus královské a stavovské moci (*Böhmen war ein europäisches Paradefeld ständischer Repräsentation*). Kořeny tohoto modelu státnosti předpokládal Bosl v raném středověku, již od 10. až 11. století, kdy *idea svatého Václava posvětila pojem země*, a otevřela jej k transpersonálnímu pojetí státu[1].

[1] K. Bosl, *Ständische Bewegung und ständische Repräsentation in Europa. Der Modellfall Böhmen und Mähren*, [in:] K. Bosl, Mensch und Gesellschaft in der Europas, München 1972,

I když svatý Václav ochraňoval spravedlnost a mír v zemi, je třeba dodat, že česká veřejnost byla ve středověku přesvědčena, že samotné zákony ustanovil Václavův mytický předek, Přemysl Oráč (případně i s dávnými zemskými pány), a původ národa spojovala s pohanskou soudkyní Libuší (*ta všie země máti*)[2]. Královna Eliška Přemyslovna, manželka Jana Lucemburského, se dokonce jeví být druhou „matkou Libuší" pro lucemburský rod, zejména Karla IV. (který byl také pokřtěn jménem Václav)[3].

Nepochybně podobnou *dvojí legitimitu* nacházíme i v dalších oblastech Evropy, občas s větší koncentrací pohanských předků nebo svatých ochránců. Připomenout můžeme autoritu Merovejců, kteří vystupovali s archaickým symbolem dlouhých vlasů a vousů (*reges criniti*)[4] a odkazovali se poté pod vlivem církve k několika různorodým patronům (sv. Denis, sv. Martin); značně roztříštěný byl vývoj na území Anglie, s dílčími kmenovými králi a světci, jak nám to přibližují *Církevní dějiny* Bédy Ctihodného.

Český případ je „modelový" nejen tím, že tento „západní" trend středověké státnosti manifestuje v přehledné zkratce (9.–14. stol.: *pohanský zakladatel – křesťanský martyr – „rex perpetuus" – iudicium terrae – Corona regni*), ale také jako obecněji fungující, na relativně „zelené louce", na „slovanském východě", za *limes Romanum* (a to patří k důvodům, proč bych nepokládal za dostatečně výstižný pojem „mladší Evropa", či dokonce „třetí Evropa", pro země jako Čechy, Polsko a Uhry; žádná odchylná nebo časově oddělená kvalita zde nenastupuje, transformace je stejného typu, jako v Británii, nebo ve Skandinávii, zásadní restrukturalizací v „temném století" prochází rovněž *Francia Occidentalis* i *Orientalis*)[5].

---

s. 141–156; k tématu rovněž S. Russocki, *Protoparlamentaryzm Czech do początku XV wieku*, Warszawa 1973; k termínu země J. Prochno *Terra Bohemiae, Regnum Bohemiae, Corona Bohemiae*, [in:] Corona regni, Weimar 1961, s. 198–224 (2. vyd.); k transpersonální roli D. Třeštík, *Kosmova kronika,* Praha 1968; nověji V. Vaníček, *Sakralita české panovnické hodnosti, dynastie Přemyslovců a Vyšehradu v proměnách christianizace a středověké modernizace*, [in:] Královský Vyšehrad 3, Praha – Kostelní Vydří 2007, s. 17–59.

[2] *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila* I., Praha 1988, kap. 3, s. 118.

[3] R. Urbánek, *K české pověsti královské*, Časopis Společnosti přátel starožitností českých v Praze (ČSPS) 23, 1915, s. 22–27.

[4] Akceptaci tohoto symbolu jako „politického kapitálu" (P. Bourdieu) sleduje M. Diesenberger, *Hair, sacrality and symbolic capital in the Frankish kingdoms*, [in:] The construction of communities in the early Middle Ages, ed. R. Corradini., M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden-Boston 2003, s. 173–212.

[5] Spíše romantický termín „mladší Evropa" se prakticky užívá jen v polské literatuře (asi s určitou asociací na patriotické hnutí v 19. století): J. Kłoczowski, *Młodsza Europa*,

Původní *státnost* Čech je charakteristická tím, že vytváří nejen územní, ale také *ideové kontinuum*, které je sdílené společností a v němž má zajištěné ústřední místo panovník (sice „ustanovovaný" Čechy, ale vybíraný podle charismatického klíče, tj. v zásadě z jedné dynastie). Tradice byla zakotvena v rituálech, které jsou svázány s hmotnými „magickými" místy. Hlavním symbolem vlády byl nastolovací kámen či trůn českých panovníků *uprostřed* Pražského hradu[6], užívaný až do konce 12. století. Hned v jeho sousedství založil v roce 930 na tajemném magickém místě (*Žiži*) kníže Václav chrám sv. Víta, kde byl jako *martyr* později pohřben. V jejich sousedství se scházel sněm Čechů a později (po 1253) zemský soud, který předvolával žalované strany jménem svatého Václava (*sanctus Wencezlaus citat od iudicium*). „Mír" celého společenství byl přenášen do rukou panovníka (pečetě od roku 1146/1148: *pax sci Wacezlai in manv ducis Vadislavs*), který byl tak legitimován k nejvyšší právní svrchovanosti, bez ohledu na to, jaký poměr měly Čechy s římsko-německou říší (která v zásadě akceptovala toto atypické postavení Čech).

Každý rituál, mýtus či magické objekty musely být ovšem vysvětlovány a stále znovu potvrzovány. Je proto třeba předpokládat již v archaickém období *identifikační ústní tradici*, která procházela dalšími proměnami při christianizaci, a dlouhodoběji v rámci dotváření českého státu. Tato vnitřní vývojová linie rezonuje přímo či nepřímo v řadě pramenů, hmotných i písemných. Východiskem k jejímu hlubšímu rozpoznání jsou latinské písemné skladby z 10.–12. století, především programová *„církevní historie Čech a Moravy"* hagiografa Kristiána[7] z konce 10. století a *kronika či historie Čechů* pražského kanovníka Kosmy[8] z první čtvrtiny 12. století. Jednotící myšlenkou pro tato díla je uvedení *přemyslovské dynastické pověsti* – o nastolení vlády českých knížat z rodu Přemyslovců a vůbec řádu země; navazujícím

Warszawa 1998; starší práce *Europa słowiańska w XIV-XV wieku*, Warszawa 1984; dosti schematicky Ch. Lübke, *Das östliche Europa*, München 2004. Všude však nalézáme spíše archaické jazykově specifické komunity a jednotící, původně mediteránní inovace.

[6] *Letopis Vincenciův*, FRB II./2, Praha 1875, s. 412.

[7] J. Pekař, *Die Wenzels- und Ludmila – Legenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906; současná edice a překlad *Kristiánova legenda, Legenda Christiani Vita et passio Sancti Wenceslai et sanctae Ludmilae ave euis*, ed. J. Ludvíkovský, Praha 1978.

[8] Z několika vydání cituji: *Kosmova kronika česká*, Praha 1972 (překlad K. Hrdina, M. Bláhová); *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, Berolini 1933 (ed. B. Bretholz, MGH SRG NS II.).

okruhem je pak christianizační aktivita prvních Přemyslovců a fenomén svatého Václava – jak jeho vlády, tak i úlohy jeho kultu při formování politické kultury českého státu.

Zásadní otázka pro tuto komplexní tématiku nemůže být pouze popisná, jako banální odkaz na staré mýty v pověrčivé společnosti, nýbrž příčinná: *proč* se právě tyto struktury prosadily určujícím způsobem a neskončily pouze „jako literární hra". Pokusím se tuto problematiku přiblížit v širším interpretačním kontextu, ale i v návaznosti na zajímavé postřehy a často protikladně působící studie starších autorů.

* * *

Raně středověká vzdělanost úzce závisela na zachovaných a opisovaných latinských textech; obvyklé proto bylo rétorické parafrázování nejrůznějších předloh (které samotní autoři často znali jen z dalších svodů), které pak mělo na vysoké literární úrovni „ozlatit" (jak píše Kosmas) činy domácích knížat nebo světců. Literární kreativita nám zde ovšem ztěžuje rozpoznání autentických událostí, především „bájných starých pověstí". To přímo navazuje na problém popisování náboženství a tradic jiných kmenů optikou *interpretatio Romana*, jak ji známe v případě vzorových latinských autorů, např. Caesara, Livia nebo Tacita.

Otázka pravdivosti byla také zprvu jediným tématem diskusí o přemyslovské pověsti. Původně převládal názor, že její podání u kronikáře Kosmy odráží v podstatě tradovanou *paměť lidu*[9]. To ostatně naznačuje sám kronikář známým obratem *senum fabulosa relatio* (*„báječné" podání starců*)[10].

I když nějací starci znalí pověstí patrně existovali, stěží by prokládali své líčení tolika příklady z antické literatury, takže nutně nastoupila počátkem 20. století vlna skepse vůči představě o národní či lidové tradici. Václav Tille tvrdil (1904), že Kosmův Přemysl je *„udělán z křížence čítankových reků*

---

[9] F. Palacký, *Dějiny národu českého* I. (kritické vydání M. Novotný, 1939), s. 80–81: *„rozpomínání národa našeho"*; V. Novotný, *České dějiny* I/1, Praha 1912, s. 232; Z. Nejedlý, *Staré pověsti české jako historický pramen*, Praha 1953. Historikové ovšem konstatovali malou věrohodnost těchto ohlasů pro dlouho ústní tradici.

[10] *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, lib.I., Praefatio ad Gervasium magistrum, s. 3. D. Třeštík, *Mýty kmene Čechů (7.-10. století). Tři studie ke „starým pověstem českým"*, Praha 2003, s. 172 (pozn. 49) pokládá jazykový obrat *„senum fabulosa relatio"* za protiklad „písemné historie", nepředpokládá tedy žádné „starce".

Cincinnata a Curia", a uvádí řadu dalších možných antických autorů s motivem o povolání vládců; zvláštní význam má přitom příběh o frygickém oráči Gordionovi, který po setkání s mladou věštkyní založil království Frýgů. Přitom je však Kosmův Přemysl *tajemnější*, uznává Tille[11].

V pozdější analýze (1918) již Tille doceňoval Pekařovu tezi o pravosti Kristiánovy legendy. Její text označuje za *ucelený a přesně příčině spjatý*, subjektem děje je kmen českých Slovanů a po zavedení řádu země zmizely *zhoubné a rozmanité morové rány*[12]. Naproti tomu Kosmovo obšírné líčení přemyslovské pověsti označuje přes některé další nezaměnitelné prvky jako svévolné a většinou přezíravé. Pod „báječnými starci" se může skrývat starší text, který Tille situoval do doby krále Vratislava II.[13].

Oráčské téma podrobil ve stejné době (1918) své typické sarkastické kritice Aleksander Brückner. Libuši si prý Kosmas vytvořil chybnou etymologií podle názvu hradiště Libušín, a celá údajná rodina Krokova je pak vymyšlena podle dalších lokalit v okolí Berounky (oblíbený lovecký hvozd knížecího dvora). Přesto v Čechách a v Polsku, na rozdíl od Staré Rusi, muselo dojít k reflexi o původu domácího vládnoucího rodu. Ta prý však byla neuctivá či závistivá ze strany ovládaných, uvádí na příkladě jmen prvních Piastovců Brückner (*trdlo*, *řípa*, děd *koště*, vládcem se stal „*lstivý* Lestek"; zakladatel dynastie je lenivý, sedlákem je i Přemysl, vše za něj zařídí věštkyně; kníže Popel, kterého sežraly myši, byl do polské tradice vsazen až v 11. století jako zjevně zahraniční dvorský motiv). Také Gallus Anonymus (jako Kosmas) píše o domácí dynastické pověsti s ironií. Selský původ vysvětluje Brückner tím, že obyvatelé (či elita) nemohli snést, aby se někdo natolik povznesl, přičemž pohrdání ovládanými zase vyjadřují příkré Kosmovy výroky o *žábách, které si zvolily za krále hada*, nebo o holubech[14].

Nový posun myšlení o přemyslovské pověsti otevíral (1947) Záviš Kalandra[15], který odmítal spojovat mytologické a historické jevy. Podle jeho názoru nemají české a polské dynastické pověsti s historií nic společného. Za jmény Krokovy rodiny, Přemysla Oráče, ale i svaté Ludmily a bratrů Václava

---

[11] V.Tille, *Přemyslovy střevíce a železný stůl*, ČČH 10, 1904, s. 203–206; *K pověsti o Přemyslovi*, s. 322–323.

[12] *Clade et multiplici peste*, *Kristiánova kronika*, s. 18.

[13] V. Tille, *Kristiánův a Kosmův Přemysl*, ČČH 24, 1918, s. 255–263.

[14] A. Brückner, *O počátcích dějin českých a polských*, ČČH 24, 1918, s. 13–44.

[15] Z. Kalandra, *České pohanství*, Praha 1947.

a Boleslava se skrývala stará pohanská božstva, zaměřená na čas, plodnost a blahobyt. Zařazení osobností světců Ludmily a Václava do říše bájí bylo u Kalandry motivováno odmítáním věrohodnosti Kristiánovy legendy.

Folklórní tradice podle Kalandry uchovávala po staletí „nedějinné události", spojené s rituály. Příkladem je lidová slavnost Fidlovačka, pořádaná o Velikonocích ještě v druhé polovině 18. století na louce pod Vyšehradem, v sousedství jezírka *Libušina lázeň*, kam přijížděl *„svatý Synek, velký ctitel Velkonočky"*. Synka zde spojuje Kalandra s Přemyslem Oráčem, Velkonočku s Libuší, která byla podle kalendáře změněna *na svatou pannu Markytu*[16].

Ačkoliv byl Kalandra kreativní levicový intelektuál, přesto – či právě proto – se stal jednou z prvních obětí stalinismu v Československu. Nová oficiózní marxistická historiografie Kalandru zcela ignorovala, ale po určitém váhání v otázce lákavé eventuality lidové tradice navázala na názory Tilleho (aniž by ho ovšem nějak ocenila). Také Dušan Třeštík pokládal přemyslovskou pověst převážně za literární fikci, ale postupně své názory měnil, mj. pod vlivem sémiotických studií ruských autorů (V. V. Ivanov, V. N. Toporov).

Jeho nový koncept v podstatě předpokládá, že stará kmenová společnost Čechů měla svobodný a demokratický ráz, jak to prý vyjadřuje termín *mir*. Tento ideální stav byl zvrácen ve prospěch třídní státní organizace. Vládu původně symbolizovala Libuše, která předávala *mir* ke správě knížatům. Státní ideologové nemohli tento rituál zrušit, *nahradili pouze podezřelou Libuši v typologickém smyslu světcem Václavem*.

Mír jako věčný řád tak přešel do rukou světce, který byl zavražděn svým bratrem Boleslavem. Právě tato vražda podle Třeštíka založila český stát, ale přitom se díky ideji *miru* podařilo udržet fikci předchozí, sociálně *jednotné, téměř občanské společnosti*; k této fikci patřila rovnost před zákonem a neexistence šlechty. Později se *zeměnínové* stávali jako šlechta *nositeli této „demokratické" ideologie, zatímco Přemyslovci, kteří se stali z knížat králi, se jí ochotně a rádi vzdali*[17]. Výklad Třeštíka je sice podnětný, ale jen těžko můžeme uvěřit, že by Čechové žili po celé generace v bludu o povaze svého postavení. Stěží lze akceptovat také představu o úplné ztrátě svobody obyvatel Čech[18].

---

[16] Ibid., s. 360–361.

[17] D. Třeštík, *Mír a dobrý rok*, Folia Historica Bohemica (FHB) 12, 1988, s. 23–45. Další rozvinutí tématiky D. Třeštík, *Mýty kmene Čechů (7–10. století). Tři studie ke „starým pověstem českým"*, Praha 2003.

[18] Idem, *Proměny české společnosti ve 13. století*, FHB 1, 1979, s. 131–154.

S novým vysvětlením „selského" původu Přemyslovců i Piastovců přišel Jacek Banaszkiewicz, v návaznosti na odkrytí významu *„dumézilovské"* trojfunkční struktury[19] v náboženství, mýtech a sociálních institucích indoevropských národů[20]. Doceňuje také částečně Z. Kalandru: Přemysl Oráč i Piast jsou euhemerizovaní héroové „třetí funkce". Společné rysy spatřuje Banaszkiewicz v konceptu zakladatelů Prahy, Krakova a Kyjeva. Hovoří v těchto případech o „dioskúrovské matrici"[21], úloze příbuzenských postav typu Dioskúrů (bratři a sestra), kteří se podílejí na založení královských center.

Autor rovněž srovnává v detailní analýze sporné piastovské postavy s členy rodu Merovejců (jak to alespoň *typově* umožňuje mýtus), a klade např. paralelu mezi Piastem a postavou Odina v *Sáze o Ynglinzích* (*Odin jako „gość – bóg" i „gość – władca"*)[22].

Přemysl Oráč u Kristiána a Kosmy; pohanské charisma Bořivoje a Ludmily

„Přemyslovská sága" je sice mnohem kratší než sága o mnoha generacích božských Ynglingů, ale nalezneme zde výrazné analogie pro zvláštní poslání panovníků. První verzi „přemyslovské pověsti" formuloval koncem 10. století Kristián, v rámci své „církevní historie" Čech a Moravy[23]:

> *Slované čeští* (*Sclavi Boemi*), *usazení pod samým Arkturem a oddaní uctívání model, žili jako kůň neovládaný uzdou, bez zákona, bez nějakého knížete nebo vládce a bez města* (*sine ullo principe vel rectore vel urbe*), *pohybujíce se roztroušeně jako nerozumná zvířata, toliko širý kraj obývali. Konečně když byli postiženi zhoubným*

---

[19] J. Puhvel, *After Dumézil, What?,* [in:] Indo-European Religion after Dumézil, Washington 2005, s. 147–155.

[20] J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu,* Warszawa 1986*;* idem, *Slawische Sagen „De origines gentis" (Al-Masudi, Nestor, Kadłubek, Kosmas) – dioskurische Matrizen der Überlieferungen*, [in:] Mediaevalia Historica Bohemica 3, 1993, s. 29–58; idem, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002.

[21] Idem, *Slawische Sagen,* s. 42 n.

[22] Idem, *Podanie o Piaście i Popielu*, s. 134–135.

[23] Kristiánovu legendu označil již Josef Pekař za „první českou kroniku", ale řada českých i zahraničních autorů ji vnímá jen jako hagiografický text. Ve skutečnosti ji lze spíše přirovnat k angažovanému historickému dílu *Conversio Bagoariorum et Carantanorum (z 9. stol)*, z něhož ostatně Kristián (jako mnich v Řezně) také částečně čerpal při popisu křtu knížete Bořivoje na Moravě.

morem, obrátili se, jak pověst vypravuje, k nějaké hadačce se žádostí o dobrou radu a o věštecký výrok. A když jej obdrželi, založili hrad a dali mu jméno Praha. Potom nalezše nějakého velmi prozíravého a důmyslného muže, jehož povoláním byla orba, jménem Přemysl (*sagacissimo atque prudentissimo viro, cui tantum agriculture officium erat... Premizl*), *ustanovili si ho podle výroku hadačky za vládce, davše mu za manželku svrchu řečenou pannu hadačku* (*phitonissa virgine*).

A když pak byli takto konečně vysvobozeni z rozličných ran morových, stavěli si do čela po řečeném knížeti vládce nebo vévody (*rectores seu duces*) *z jeho potomstva... až nakonec vláda nad tou zemí* (*dominatus eiusdem regni*) *připadla jednomu z rodu těchto knížat, jménem Bořivojovi*[24].

Pověst tedy velmi stručně představuje příběh o založení města a povolání zákonodárce, který svým tajemným sňatkem zakládá dynastii. Ta pak panovala legitimním způsobem až po knížete Bořivoje (který zemřel před rokem 890). Autor představuje jakoby ojedinělou úvodní událost v minulosti, která se však v rituální podobě stále opakuje, alespoň při inauguracích knížat.

Jaké jsou širší sakrální a politické souvislosti této verze? Posoudíme nejdříve pohanské sakrální atributy Přemysla, a poté se zaměříme na důvody, proč patrně bylo právě toto oráčské téma zařazeno mnichem a biskupem-elektem Kristiánem do jeho oficiózní václavské a ludmilské legendy.

Především je třeba říci (jak si povšiml již V. Tille), že subjektem událostí je domácí obyvatelstvo – před nástupem Přemyslovců to jsou *Sclavi Boemi*, žijící bez zákona *toliko v širém kraji*; po nástupu Přemyslovců jsou označeni jako politicky organizovaný *populus Boemorum*[25]. Problémy tohoto lidu nelze omezit jen na mor: po založení města, knížectví a vlády zákona byli totiž zbaveni různých problémů či „ran" (*multiplici peste*)[26].

Jaké „rány osudu" zde asi přicházely do úvahy, nám může naznačit pasáž z *„Gest"* Adama Brémského (zemřel před 1085), který charakterizuje kult švédských božstev v Uppsale: *pokud hrozí mor a hlad, činí se úlitby Thorově modle, pokud válka, Wotanově, a pokud se mají slavit svatby, pak Frikkově*[27].

Odvrácení moru a hladu, to byla zjevně jedna z funkcí Přemysla Oráče; k tomu ale přistupoval *„zákon", či magické znalosti*, jak tyto vlastnosti

---

[24] *Kristiánova legenda*, s. 16–19.
[25] Ibid., s. 16, 20.
[26] Ibid., s. 18.
[27] Adam Brémský: *Činy biskupů hamburského kostela*, úvod L. Hrabová, Praha 2009, s. 208–210.

v podstatě manifestuje „odborné" jméno Přemysl (tak jako známe z rané doby slovní zkratky či aliterační obraty týkající se zákonů v severských jazycích)[28]. „Zavedení zákona" přitom ale jakoby *vychází z priority zemědělství*, nejedná se tedy o násilné podmaňování obyvatel nějakou vojenskou družinou. A úroda byla pro celé společenství největším „pokladem". Patrně v tomto specifickém smyslu lokalizuje Kristián „domovinu" Čechů: leží pod samým Arkturem, tedy pod souhvězdím Pastýře (*postavy s pluhem*), které se pohybuje na obloze mezi jarem a podzimem. Neboť, jak uvádí básník Augustovy *mírové epochy* císařského Říma Vergilius, *rolníku potřeba jest též souhvězdí Arktura dbáti*[29].

Můžeme si připomenout, že potřeba zvládnout „zásobovací potřeby" obyvatel vyžadovala – racionálně řečeno, rovněž konkrétní organizované činnosti. Jak připomíná Jordanes o Vizigótech v Moesii, *záhy přišla nouze a hlad, jak se to stává v případech, kdy kmen není dosud pevně usazen*[30].

Přemyslovskou pověst významně doplnil relativně autentickými prvky kronikář Kosmas (prozatím vynechám důležité téma soudkyně/kněžny Libuše, zaměříme se nejdřív na Přemysla Oráče). Jestliže se Kosmas odvolává již v předmluvě kroniky na *„báječné" vyprávění starců,* ve snaze, *aby pověsti neupadly vůbec v zapomenutí*[31], může se skutečně jednat o to, že celá jedna éra narací odcházela[32], možná i pod vlivem dobového křižáckého hnutí.

Mnozí vesničané, píše Kosmas za knížete Vladislava I. (1109–1125, formálně mimo 1117–1120), *jsou dosud jako pohané*; *jeden ctí prameny nebo ohně, jiný se klaní hájům, stromům nebo kamenům, jiný oběti vzdává vrchům či pahorkům, jiný se modlí k hluchým a němým bůžkům.* Proti těmto jevů vystoupil krátce předtím kníže Břetislav II. (1092–1100): *na počátku svého knížectví*

---

[28] Zákon jako jedna z prvních věcí osídlení země: *„land ok lǫg"*; viz J. Starý, *Zákonem nechť je budována zem*, [in:] Zákon a právo v archaických kulturách, Praha 2010, s. 300.

[29] Jak upozorňuje J. Sadílek, *Kosmovy staré pověsti ve světle dobových pramenů (antické a biblické motivy)*, Praha 1997, s. 69. Sadílek předpokládá, že pověst u Kristiána vychází ze dvou či více vzorů; k předloze Přemysla Oráče by také mohl náležet eleusínský motiv *heroa orby* Triptolema, odvrácení moru prostřednictvím věštkyně; viz Sadílek J., *Kosmovy staré pověsti,* s. 12–15.

[30] Jordanes, *Gótské dějiny. Římské dějiny*, překlad S. Doležal, Praha 2012, s. 67.

[31] *Kosmova kronika*, I., druhá předmluva, s. 7.

[32] V. Karbusický, *Nejstarší pověsti české*, Praha 1966; idem, *Anfänge der historischen Überlieferung in Böhmen*, Köln-Wien 1980; idem, *Báje, mýty, dějiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury,* Praha 1995.

vyhnal pryč ze země všechny čaroděje, hadače a věštce... a údajně již on „vyplenil pohanské zvyky", které odsuzoval jako *bezbožné výmysly* také Kosmas[33].

Kosmas zachycuje z pohanské doby především „hmotné" archaické insignie (*sacra*), které byly uloženy *v komoře na Vyšehradě, až podnes a na věčné časy*[34]. Proč na „věčné časy"? Zavazující formulace deklaruje „odvěkost" určitého ritu. Nebyly to ale žádné meče nebo štíty po předcích, jak by se slušelo v Kosmově hrdé bojovnické době, kdy Kosmův oblíbený hrdina Břetislav II. odkázal svému synkovi *loveckou trubku mou a kopí*[35], nýbrž *lýkové střevíce* (ty ovšem nemusely být vnímány jen jako „oráčské", mohlo se jednat o symbol plodnosti). Přemysl Oráč je vzal s sebou prý proto, *aby naši potomci věděli, odkud vzešli, aby byli vždy živi v bázni a nejistotě, a aby lidí sobě od Boha svěřených neutiskovali z pýchy, protože od přírody jsme si všichni rovni*[36]. Stěží tento krásný výklad však myslel Kosmas doslovně, protože vylíčil další nadpřirozené úkazy, které byly údajně s Přemyslem ve Stadicích spojeny (*strakatí volové zmizeli,* ale *prorocká líska* zůstala; později si její „stále čerstvé" oříšky nárokoval český král)[37].

Obřad oblečení Přemysla Oráče do knížecího šatu ve Stadicích byl rovněž namalován na stěnách rotundy P. Marie a sv. Kateřiny ve Znojmě, patrně 10 let po Kosmově smrti. Je otázkou, zda se v tomto případě jednalo o pouhé „ilustrování" Kosmova textu (v úzkém okruhu literárních znalců z řad prelátů) nebo o projev obecněji sdíleného názoru o magickém povolání k vládě. Nepochybně však pouze čeští vládci měli na Vyšehradě právě ona vyobrazená hmotná *sacra* (střevíce, kabela/mošna). Znojemská nástěnná galerie představovala *již zesnulé* české a moravské Přemyslovce jako jisté *„nebeské vojsko"*, a tak legitimovala i rodové ambice znojemských knížat na vládu v Praze (které znojemští Konrádovci také politicky naplňovali)[38].

Kronikář Kosmas v závěru své verze oráčské pověsti vystihl roli, kterou mysterium Přemyslova povolání k vládě přinášelo. Nešlo jen o magickou

---

[33] *Kosmova kronika*, I. 4, s. 15; III. 1, s. 143.
[34] Ibid., I. 7, s. 20.
[35] *Kosmova kronika,* III. 13, s. 156.
[36] Ibid., I.7, s. 20.
[37] R. Urbánek, *K české pověsti královské*, ČSPS 24, 1916, s. 8–14, 49–65.
[38] V. Vaníček, *Soběslav I.*, Praha – Litomyšl 2007, s. 273–276; z obsáhlé literatury A. Friedl, *Přemyslovci ve Znojmě*, 1966; sborník *Znojemská rotunda ve světle vědeckého poznání*, 1997; širší i vzdálené kulturní kontexty J. Bažant, *Umění českého středověku a antika*, Praha 2000, s. 60 n.

plodnost, nýbrž také o její důsledky – bohatství a štěstí. Uvádí, že Přemysl, *když ustanovil práva a zákony, byl vzat k zeti Cereřinu* (tj. Plútos, dárce *bohatého obilí*, bohatství, později též vládce podsvětí)[39]*, jejž ctil jako boha*[40].

Mezi Pražským hradem a úrodou na polích tedy existovala zvláštní vazba. Tato spojitost má další analogie, zejména v případě obřadu povolání knížete Karantánců (a holdu budoucímu říšskému vévodovi Korutan, až do roku 1596, což jen ukazuje na *sílu rituálů* i za změněných podmínek)[41], kdy muselo dojít k výměně sedláka za knížete. Právě podobný rituál *převlečení* z jedné role do druhé se ještě odehrál na Pražském hradě v roce 1004, po vyhnání vojska Boleslava Chrabrého, jak to realisticky zachycuje kronikář Dětmar Merseburský. Nemohlo se tedy jednat o pouhé literární *topoi*. Teprve po názorném převlečení na Hradě byl Přemyslovec Jaromír odveden na Vyšehrad, kde přijal *již jako kníže* přísahu vojska[42].

To jsou specifické *distinkce výlučnosti* přemyslovských vládců. Jak ukázal Záviš Kalandra, v případě *officia* orby se nejednalo o projev sociální inferiority, nýbrž naopak o kultovní obřad zastupující celé společenství vůči nebesům, a tedy o projev svrchovanosti. Příklady k tomuto jednání lze nalézat ve všech oblastech archaických zemědělských kultur.

Nenajdeme ale ani nijak ostrý protiklad mezi slovanskými mytickými vládci a germánskými mytickými panovníky z rodu Ynglingů, jak nám je alespoň představuje již na sklonku dlouhého christianizačního intermezza islandský vzdělanec, velmož a *zákonopravce* na *altingu* Snorri Sturluson (z přelomu 12. a 13. století)[43]. Jeho *Sága o Ynglinzích* zachycuje postavy pohanských bohů a zařazuje je do jedné „dějinné" linie mytických švédských králů. Snorrimu zde nešlo ani tak o Švédsko, jako o celý Sever (*Norðlönd*), vysvětluje Heinrich Beck, podstatou ságy není pouhý *euhemerismus* (převedení bohů mezi smrtelníky), nýbrž nová reflexe minulosti (severské kultury v rámci světa), pod vlivem dobové vzdělanosti[44].

---

[39] *Encyklopedie antiky*, red. L. Svoboda, Praha 1974, s. 479.

[40] *Kosmova kronika,* I. 9, s. 25.

[41] K tématu rituálů vlády u středověkých společností G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003.

[42] Dětmar z Merseburka: *Kronika*, VI. 12, s. 166–167; V. Vaníček, *Svatý Václav*, Praha – Litomyšl 2014, s. 205.

[43] Snorri Sturluson, *Edda. Sága o Ynglinzích*, úvod a překlad H. Kadečková, Praha 1988.

[44] H. Beck, *Snorri Sturlusons Mythologie – Euhemerismus oder Analogie*, [in:] Snorri Sturluson – Historiker, Dichter, Politiker, ERGA 85, Berlin – Boston 2013, s. 1–21.

Již první velcí králové (nesoucí jména božstev) jsou oceňováni především jako obětníci zajišťující úrodu. Ódin (první z nich) *zavedl zákony* a nařídil konat během roku tři oběti (*za šťastný rok, za dobrou úrodu a za vítězství*)[45]. Také jeho nástupce Njörd *zachovával obětní obřady, Švédové ho nazývali svým pánem a on od nich přijímal berní dávky*. Vztah k majetku rozvíjel další vládce Frey; z poplatků *bylo založeno korunní zboží uppsalské*, poznamenává Snorri. Když zemřel, tak jeho muži smrt zatajili, a lidé dál odváděli berně ve zlatě a stříbře; tím prý *byl zachován mír a úrodné roky*[46]. Jak prokázal Anders Hultgård, „agrární" obraty týkající se „míru a dobrých let" nepocházejí až z misijních časů, ale byly udržovány jako základ panovnického postavení[47].

Jednotlivé příběhy mytických Ynglingů jsou tedy poměrně stereotypní a příběh o Přemyslu Oráčovi by se mezi nimi docela dobře uplatnil. Společné hodnoty zde vyjadřuje formule *ár ok friðr*, kde *„ár"* (**jár-a*) má význam *„gutes Jahr, Ernteglück, gutes Wachstum, guter Fischfang, Fruchtbarkeit"*[48], a připomíná etymologicky „naše" *jaro*. Teprve v druhé části švédské královské řady se objevují zmínky o válečných činech, ale nijak příliš úspěšných a rovněž dost schematických.

Jaký byl *politický* smysl zařazení příběhu o Přemyslu Oráčovi do václavské legendy? Hagiograf Kristián byl nejen dobrý křesťan a vzdělanec, ale také státnicky uvažující člen dynastie Přemyslovců, synovec svatého Václava, a příbuzný svatého Vojtěcha. Svou legendu psal především jako *oficiální kodifikaci* václavské paměti (pro pražskou diecézi) i s jejími christianizačními a staršími kořeny. Jednalo se v podstatě o první filosofii českých dějin (jak víme, tento obor se u nás mocně rozvinul v 19. a 20. století). Kristián zachycuje posvátno v českých zemích jako proces spojený s vlastním rodem.

Jak dokládají franské anály, v roce 872 bojovali s invazním vojskem Franků čeští *duces*, jejichž jména zaznamenaly anály ve Fuldě („pět" knížat: *Zuentislan, Witislan, Heriman, Spoitimar, Moyslan;* některé rukopisy uvádějí *šestého*: *Goriwei,* Bořivoj)[49]. Tyto boje se odehrávaly při Vltavě a v okolí hradišť, tedy zřejmě v Pražské kotlině a pod Pražským hradem, kde již stály

---

[45] *Snorri Sturluson: Sága o Ynglinzích,* s. 141.

[46] Ibid., s. 142–143.

[47] A. Hultgård, *Ár – „gutes Jahr und Ernteglück" – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund*, [in:] Runica – Germanica – Mediaevalia, ERGA 37, 2003, s. 282–308.

[48] Ibid., s. 282.

[49] *Annales Fuldenses*, MGH SRG 7, 1891 (přetisk 1978), s. 76.

mohyly. Mezi nimi byl nalezen také hrob tzv. „Bojovníka", patrně momentálního vládce Prahy. Jak však naznačily rozbory Vlčkovy, nebyl tento muž, zabitý ranou do týla, členem rodu Přemyslovců[50].

Někdy na přelomu 70. a 80. let přijal kníže Bořivoj křest. Ještě předtím však došlo k politickému sjednocení elit na území Čech (zřejmě na úrovni sněmu, jako to známe u Obodritů), a Bořivoj se přitom snažil upevnit svou autoritu proti rivalům, z nichž známe knížete Strojmíra. Hagiograf Kristián se sice snažil Strojmíra popsat jako pohana, ale bylo tomu možná naopak. V každém případě Bořivojovi jistě pomohlo, když si uzurpoval všechny pohanské funkce v zemi, spojené s magickým Oráčem.

Ty měly zjevně komplexnější ráz, jak si ještě dále ukážeme. Není asi rovněž náhodné, že manželka knížete Bořivoje Ludmila byla označena v legendě *Fuit in provincia Boemorum* původně za pěstitelku model[51]; lze ji vnímat jako nástupkyni „kněžny" Libuše. Teprve za blíže neznámých okolností obdržel Bořivoj křest na Moravě z rukou arcibiskupa Metoděje, ale prioritu knížete vůči ostatním rodům v zemi zajišťovala návaznost na Přemysla Oráče, jako zakladatele společnosti a „zákonodárce".

Postavení Bořivoje I. nám tím připomíná první období vlády knížete - kagana Vladimíra v Kyjevské Rusi, kdy tento budoucí křesťan v době po ukončení boje o moc v Kyjevě vystoupil na podporu autority pohanských božstev[52], patrně již notně oslabených v důsledku živých kontaktů s Byzancí.

Archaická legitimizace veřejné moci: fenomén Libuše, mytické počátky Krakova a Kyjeva. „Deficit" vojenské funkce?

U Kristiána nebyla doceněna role sňatku mezi Přemyslem Oráčem a anonymní věštkyní, subjektem dění byl „kmen", který ji oženil s Přemyslem. Jak si však povšimla literatura, k téměř opačnému zhodnocení její role dochází ve verzi kanovníka Kosmy, kde vystupuje do popředí s půvabným jménem *Libuše*. Kosmas, jako významný *famulantium famulus* (služebník služebníků)

---

[50] E. Vlček, *Nejstarší Přemyslovci*, Praha 1997, s. 46–52

[51] *Život sv. Lidmily*, FRB I., s. 144.

[52] *Povesť vremennych let po lavrent´evskoj letopisi 1377 g.* Red. D. S Lichačev (Leningrad 1948), 2. vydání Sankt-Peterburg 1996; *Nestorův letopis ruský*, překlad K. J. Erben, Praha 1897; 2. vyd. doslov A. Florija, 1940, 3. vyd. red. J. Dolanský, 1954, s. 70.

svatého Václava[53], děkan kapituly sv. Víta, přirovnává Libuši k všeobecně vážené římské Sibyle, která, jak významně upozorňuje, *věštila též o Kristu*[54]; Libuše zase při založení „svaté Prahy" prorokuje slávu dvou martyrů české země, tedy i svého potomka svatého Václava.

Libuše není pouhou věštkyní či soudkyní, kterou by povznesla vůle lidu, nýbrž charismatickou „paní" všech obyvatel (*domna nostra*). Předpokladem zavedení nového řádu v zemi byl *posvátný sňatek*, proslulý *hiéros gámos* (známý z mnoha končin starého světa), k němuž si sama Libuše již předem vyvolila za „manžela" zvláštního, z „agrárního hlediska" netypového Oráče. Budoucího knížete identifikoval na místě (ve Stadicích) věštebný bílý kůň, na němž snad *sama paní vždy za nočního ticha tu bájnou cestu konala*..., nadhazuje Kosmas.

Ale Kosmas zde podává příběh s výraznou *sociální distinkcí*, která odděluje „znalé" a zasvěcené od běžných obyvatel. Lid jako pouhý *vulgus ignobile* sleduje tyto tajemné události v podstatě s „otevřenými ústy". Hra Libuše a Přemysla mu je nepřístupná, a Kosmas se ve své interpretaci vyhýbá úplné dehonestaci Libušiných nočních cest[55].

Významový posun v roli Libuše není pouze projevem literárních ambicí Kosmy, ale spíše aktualizací *jiné* části identifikační tradice, při akcentaci ženských funkcí ve společnosti (posiluje se *vlastnické* a patrně i *dědické* postavení šlechtičen, které můžeme zachytit ve 12. století). Kosmas zde podává elegantní variantu staršího procesu euhemerizace[56].

Je přitom zjevné, že Kosmas při vykreslování postavy Libuše postupuje *nejméně* po *dvou* kolejích. Na jedné při popisu počátků *osazení země* parafrázuje historickým způsobem biblické motivy (*cesta do země vyvolené*, *éra soudců*), a dostává se pak k otázce přechodu od instituce soudcovství k *instituci*

---

[53] *Kosmova kronika*, I., Druhá předmluva mistru Gervasiovi, s. 7; *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, lib.I. Praefatio ad Gervasium, magistrum s. 2.

[54] *Kosmova kronika*, I. 4, s. 16–17.

[55] *Kosmova kronika*, I. 5–8, s. 16–23; *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, s. 11–18.

[56] Můžeme předpokládat, že již byla zformována epická dvojice Přemysl – Libuše, a „navršila" se také jména dodatková, tzv. bájných Přemyslovců, která Kosmas antikvářsky zaznamenal, jak to uvedl V. Karbusický (*Nejstarší pověsti české*, s. 185). I proto však nelze spojovat tuto přemyslovskou posloupnost (*Nezamysl, Mnata, Vojen, Křesomysl, Neklan, Hostivít*; viz *Kosmova kronika*, I. 9, s. 25) s údajným a zcela nepravděpodobným zápisem z pohanských časů, jak to Karbusický stále obhajoval (např. *Báje, mýty, dějiny*, s. 216–243).

království (státu). Ostrá kritika království, převzatá ze Starého zákona, náleží aktuálně do Kosmových časů, doby tzv. *boje o investituru*.

Vladimír Karbusický upozornil, že z této doby mohly vycházet i konkrétní státnické či frivolní charakteristiky „kněžny" Libuše, která tak připomíná tehdejší nejslavnější ženu Západu, markraběnku Matyldu Toskánskou, obklopenou (i u Kosmy) řadou fascinací a pomluv[57]. Libuše je snad proto oprávněnou kritičkou královských práv, podobně jako markraběnka Matylda, hlavní opora papeže Řehoře VII., kterou znal dobře i český „bonviván" Jaromír (pražský biskup), nadřízený našeho kronikáře.

Druhá kolej Kosmova vykreslování postavy Libuše odkrývá *magické* tradice. Zakladatelská funkce Libuše (v rukopisech *Lubossa*) má nepochybně starší kořeny, není to jméno nahodile vzaté z pražského dvora. Za příklady sahající do 9. století lze jistě označit hradiště *Liubussua*, dobyté v roce 932 králem Jindřichem Ptáčníkem, rurikovské knížecí středisko Ljubeč, piastovskou Lubusz nebo slavníkovskou Libici. Známe i mužskou variantu jména, osobu knížete Veletů Ljuba (padl asi 823)[58], a spor o tom, zda jméno přemyslovského hradiště Libušín je odvozeno od muže či ženy[59].

Libuši můžeme tedy pokládat za jisté uctívané božstvo, za *posvátné jméno*, které má obdobu i u neslovanských národů (jeden z přídomků řecké Démétér, bohyně plodnosti, „která naučila lidi *obdělávat pole*", bylo *Libyssa*, a římská Venuše, původně bohyně *jara*, měla přívlastek *Lubia*; připomenout můžeme německé slovo *Liebe*) [60].

S Libuší však vstupuje na scénu *celá rodina*, soudce Krok a jeho tři dcery – Kazi, Tetka a Libuše (*Kazi*, *Tethka* a *Lubossa*). Teprve tyto dámy se totiž „na noční schůzce" poradily a rozhodly, kdo se stane knížetem Čechů (a původně pravděpodobně byly dalšími manželkami Přemysla Oráče...). Založení dynastie, Prahy a politického národa Čechů se tedy nemohlo spokojit pouze s jednou ženou, byť symbolizující životadárnou lásku. Kosmas se snažil „historizovat" komplexnější pojetí „panovnické" legitimity, jak se s ním setkával

---

[57] V. Karbusický, *Báje, mýty, dějiny*, s. 165–167.

[58] H. Bulín, *Počátky státu veletského*, Právně historické studie 5, 1959, s. 21–22.

[59] A. Brückner, *Moudrá Libuše – mužem?*, Naše doba 1904, s. 660–664,744–749, 818–836; V. Flajšhans, *Moudrá Libuše mužem, aneb: Tetička strýčkem. Poznámky k článkům prof. Brücknera*, Osvěta 43, 1904, s. 893–897.

[60] V. Zamarovský, *Bohové a hrdinové antických bájí*, 1996, s. 96–97, 434; Z. Kalandra, *České pohanství*, s. 315.

– ve skutečnosti spíše „veřejné" moci, která přežívala jako *identifikační* faktor pro *celé* společenství.

> Jaké tedy měly postavení Krokovy dcery? Kazi rozhodovala o životě lidí, *přiměla kouzlem i osud, aby se její vůlí řídil*. Tetka byla *prý ženou jemného citu, a bez muže svobodně žila*; zavedla také celou „pověrečnou nauku". Přesto právě Libuše *byla mezi ženami přímo jedinečnou ženou*, tvrdí Kosmas, a proto ji lid *po usmrcení otce ustanovil za svého soudce*[61].

Z. Kalandra zajímavě upozornil na lidovou tradici *Tří „svatých" panen* (Aubet, Cubet, Guerre) v alpských a jihoněmeckých zemích, které zajišťovaly náležitý průběh přírodního cyklu během roku[62]. Těmto polopohanským přízrakům odpovídala *trojice pomocných panen*, světic Markéty, Kateřiny a Barbory, s přívlastky *Perla*, *Čistá* a *Divá*[63]. J. Banaszkiewicz zase připomněl možné skandinávské protějšky českých sester, totiž Freyju, Frigg a Skadi (Skadi zosobňující *fatum* připomíná Kazi, rysy pečlivé Frigg nese Tetka a Libuše je zároveň vládkyní, *paní*, jako Freja)[64]. Pokud však pro porovnání připomeneme vyhraněný *trojfunkční* (obecněji indoevropský) profil irské bohyně Medb (*Vidoucí, Bojovnice, Matka*)[65], je třeba konstatovat v českém případě především trvající „deficit" válečnické funkce.

Tři české sestry náleží ke svému mytickému otci Krokovi. Nečekaná Kosmova zmínka o *zabití* tohoto zdánlivě spravedlivého a bohatého „soudce" (po kterém nastupuje „soudcovství" Libuše) jasně svědčí, jak zdůraznil Záviš Kalandra[66], o procesu *euhemerizace*; Krok samozřejmě nebyl historickou osobou, ale skrývají se za ním mytické představy.

Přímou analogií pro objasnění jeho funkce je rodina údajného zakladatele Krakova, Grakcha (*Gracci*) a jeho dcery Wandy, jak je uvádí jiný slovanský vzdělaný kanovník (a dočasně krakovský biskup) Wincenty, řečený Kadłubek, v druhé polské kronice (*Chronica Polonorum*) z přelomu 12. a 13. století. Výklady Kadłubkovy (ve formě dialogu dvou učených prelátů) nejsou literárně uhlazené, a právě díky tomu odrážejí vícevrstevnatou tradici.

---

[61] *Kosmova kronika*, I. 4, s. 14–15.
[62] Z. Kalandra, *České pohanství,* s. 319–320.
[63] Ibid.
[64] J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002, s. 121–123.
[65] G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha 1997, s. 126–127.
[66] Z. Kalandra, *České pohanství*, s. 262.

Také latinizovaný Krak - Grakchus byl zvolen za vládce, neboť *co by byl svět bez slunce, a stát bez krále*. Grakchus vyhlásil zákony, ale jeho vláda byla přerušena, podle názoru Kalandry ze stejného důvodu, jako u jeho českého jmenovce, totiž při závěru plodného roku. Vlády se pak fakticky ujal drak (*olophagus*), který vyjídal zásoby obyvatel[67]. Změnu přineslo zabití draka, mladým synem Grakchovým. Ale také oba synové přišli o vládu či o život, konstatuje dosti bezradně Kadłubek, Grakchus se již neobjevuje, a tak nové období (tedy *jarní*) převzala jako vládkyně jejich sestra Wanda.

Wanda byla popsána jako *trojčlenná* bohyně (*Vanda mari, Vanda terre, aeri Vanda operet*)[68], ale zároveň zajišťovala legitimitu vlády a plodnost země. Zmatečně působící král „Lemanů" jako „soupeř" Wandy je rovněž historizující postavou, personifikuje ve skutečnosti magického manžela po plodnou část roku (na zimu odchází kamsi do podsvětí); mytický vztah Wandy nejen k vodě, ale i k plodnosti, může vysvětlovat její smrt (ve vlnách Visly).

Lze snad říci, že pověst o Wandě a počátcích Krakova se rozpadala proto, že již neměla dynastické a zákonodárné vyústění, tedy panovnický rod, který by udržoval svůj vlastní mýtus svrchované vlády i v období christianizace (ačkoli známe „mocného knížete na Visle" již v 9. století).

Také založení Kyjeva bylo programem společenského souladu, upozorňuje Jacek Banaszkiewicz[69], okolní kmeny zůstávaly podle autora *Povesti vremennych let* na nízké úrovni:

> Kyjevští „Poljané" (pozdější rurikovští „Rusové") znají již *od svých otců obyčej mírný a tichý, stydlivost ke snachám, sestrám, k matkám.* Naproti tomu Drevljané *přebývali na způsob zvířecí, živi jsouce jako dobytek: zabíjeli jeden druhého, jídali všelikou nečistotu, manželství u nich nebývalo, nýbrž unášeli dívky u vody. I Radimiči a Severjané* měli podobný obyčej... *sňatků u nich nebývalo, ale místa ke hrám mezi vesnicemi... tu unášeli sobě ženy, s kterouž kdo se umluvil*[70].

Hranice Kyjeva vyoral kovář Kuzma, který předtím zabil draka (*Zmij*). Jak přiblížila novější literatura, kováři Kuzma a Demjan byli v podstatě „kouzelníky" při vytváření kulturního světa[71]. Kyjevský hrad býval označován též

---

[67] Ibid., s. 277.
[68] *Chronica Polonorum*, MPH NS – XI, ed. M. Plezia, Cracoviae 1994 , liber I. 7, s. 12.
[69] J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne,* s. 30.
[70] *Nestorův letopis ruský*, s. 33–34. K interpretaci M. Eliadu, *Dějiny náboženského myšlení* 3, Praha 1997, s. 38–45 (*snochačestvo* - vlivy sibiřských národů).
[71] D. Třeštík, *Mýty kmene Čechů (7.-10. století)*, Praha 2003.

jako *Hora*; založil ho podle *Povesti vremennych let* Kyj, který měl další sourozence: bratry Štěka a Choriva, a sestru Lybeď[72]. Tato rodina připomíná *dioskúry*, typická božstva v indoevropské tradici, zde i s íránským jménem Choriva, ale také s kyjevskou „Libuší".

Jacek Banaszkiewicz upozornil na obdobné motivy v antické, biblické nebo středověké tradici, kdy se jednalo o malou zakladatelskou rodinu. Zajímavou analogií je příběh založení Théb foinickým princem Kadmem: jeho sestra Europa byla unesena Diem (a stala se královnou na Krétě), bratři ji na příkaz otce šli hledat, Kadmovi ukázala místo k založení prvního řeckého města *kráva* (na radu věštírny delfské), Kadmos v blízké jeskyni zabil hada či draka, který patřil bohu války Areovi; z dračích zubů vyrostli (jak poradila státotvorná bohyně Athéna) bojovníci, ale Kadmos nakonec musel odejít do ciziny[73].

Thébský příběh se ve svém ději nápadně podobá příběhu o počátcích Krakova, přesto zde jsou však určující odlišné subjekty (Krak, Wanda). Podobně je tomu i v případě interpretačního podání přemyslovské pověsti u Kristiána a Kosmy (literárně „nejbližší" paralela je z Frýgie). Archaické elementy se tak v případě mýtů nejranějšího středověku sugestivně splétají s obrazy, jimiž disponovala písemná antická tradice (ostatně podobně, jako docházelo k zásadním ideovým fúzím a proměnám v okruhu Středomoří a Blízkého východu již v samotném starověku).

* * *

V rámci schématu trojfunkčního pojetí společenského uspořádání ustupuje v případě Přemyslovců do pozadí právě ta složka, s níž jsou obvykle zakladatelé států spojováni: *vojenská*. Samotné stěhování Slovanů se jeví být jaksi „nehrdinské", ve srovnání s dobyvatelskými germánskými nebo kočovnými náčelníky. Jak uvádí znalec gótských tradic Jordanes pro dobu 4. století, *Venethové* (předchůdci Slovanů) *nebyli považováni za dobré válečníky* (zato jako Sklaveni *dnes všude řádí*, dodává pro své 6. století)[74].

Oproti běžným představám o konstitutivním významu *druhé,* válečnické funkce, však Georges Dumézil ve svých skicách upozorňuje, že *se netěšila*

---

[72] *Nestorův letopis ruský,* s. 23–24.
[73] V. Zamarovský, *Bohové a hrdinové antických bájí*, s. 215–217.
[74] Jordanes, *Gótské dějiny*, s. 63.

u různých indoevropských národů stejné systemizaci, jako náboženská a právní suverenita[75]. Obecným problémem druhé funkce byl potenciálně nezajištěný postoj bojovníků či jejich božských personifikací vůči *mírotvorné roli svrchovaných bohů* (a rovněž vůči *obyvatelům, které měli chránit)*.

Podobně uvažoval i Jaan Puhvel při charakteristice postav v ruských *bylinách*. V těchto událostech vystupuje Ilja Muromec jako zodpovědný bojovník mladší generace, jako pověřený ochránce společnosti[76]. Také Ilja byl povolán ke své vzorové úloze zázračnými poutníky (jako Piast), ale nemohl dosáhnout knížecího postu.

Pohanská slovanská božstva měla však ve skutečnosti často válečnický ráz, uvádí Vladimír Procházka: *válečná bohyně Luticů byla uražena*, když její vojsko pomáhalo křesťanskému vládci (Jindřichu II.)[77], a bůh Svatovít měl na Rujaně k dispozici gardový oddíl tří set bojovníků.

Válečnou tematiku má také jedna z Kosmových pověstí týkající se *lucké války*[78]. Ani v tomto případě není český vládce uveden jako velký hrdina (právě naopak, jak ukazuje jméno „Neklan") a brání se agresivnímu nepříteli, knížeti Lučanů Vlastislavovi. Karbusický myslím prokázal, že tato skladba patří do konfúzní literární produkce, patrně z přelomu 11. a 12. století, pod vlivem internacionálního prostředí Prahy. Karbusický navrhuje označit skladbu o lucké válce za *Píseň o Vlastislavovi*, vzhledem k typovým analogiím, které přinášejí ovšem mnohem obsáhlejší a žánrově vzorové *Píseň o Ermanarichovi* nebo *Píseň o Rolandovi*[79]. Kosmas předpokládanou českou („*zpěvnou*") skladbu o Vlastislavovi zkrátil a přeskočil typické fabulační rysy laické epiky (popisy, jaké kdo měl zbraně, s kým se kdo utkal apod.)[80].

Je třeba připomenout sociální zázemí jokulátorů: v Praze na počátku 12. století zachycuje kronika Kosmova bohaté umělce (*citharista*), kteří byli situačně přiřazeni k Židům, kupcům, směnárníkům (urbánní elita přežívající

---

[75] G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů,* s. 66.
[76] J. Puhvel, *Srovnávací mythologie*, s. 272–275.
[77] V. Procházka, *Organizace kultu a kmenové zřízení,* s. 158.
[78] *Kosmova kronika*, I. 11–13, s. 27–33.
[79] V. Karbusický., *Báje, mýty, dějiny,* s. 106–136. Spíše než o trvale zkomponované „zpěvné" básnické skladbě lze uvažovat o vyprávěcí parafrázi (naraci) domácí a zahraniční literární látky v okruhu dvora.
[80] Ibid., s. 135. Autor se snaží dokázat, že lucká válka je totožná s tažením knížete Boleslava I. proti neznámému slovanskému „subregulovi" v roce 936.

ještě z dob Vratislava II.)[81], a známe jména českých jokulátorů, kteří obdrželi od panovníků vlastní *terram* (1167 *Dobreta*, 1174/78 *Koiata*)[82].

I když je *„Píseň o Vlastislavovi"* přeformulována z různých zdrojů a situačně může narážet na drsnou atmosféru kolem roku 1108 (poprava vršovských dětí katem)[83], jeví místopisnou tradici, náležející k událostem z konce 9. století. Tomu neodporují archeologické výzkumy hradiště Vlastislav a celého regionu Poohří[84]. Pověst hovoří o tom, že český kníže byl zahnán nepřáteli do Levého Hradce, kam se uchýlil spolu s dalšími *populi primates*. Nakonec však došlo ke krvavému vítězství Čechů pod vedením vojevůdce Tyra v bitvě *na poli zvaném Tursko*. Tyto okolnosti mohly být reakcí na dílčí událost při vytlačení vojska Franků ze středních Čech v roce 872 a na dobu rozšíření územní svrchovanosti knížete Bořivoje I. do Poohří.

Kdo však mohl být *podle věku i jména* Tyr (*etate et nomine Tyro*), jenž jako *druhý po knížeti* vystupuje jako *jediný bojovník* (*miles Tyro*)[85] z české bájné doby? Nebylo by pro Kosmu jednodušší označit ho třeba za panovníkova syna (zatímco Neklan, *na útěku rychlejší než Parth*, vlastně dehonestuje pověst dynastie)? V. Karbusický upozornil na přídomek *Tur* mladého knížete Vsevoloda, v písni *Slovo o pluku Igorově*, a rovněž latinské slovo *tiro* označuje mladého muže (začátečníka). Inspirační motivy pro obě tyto skladby nachází Karbusický především v severských ságách[86]. Samotná osnova nejen lucké války, ale i jejího následujícího oddílu o moudrém vítězném knížeti (zde příznačně bez jména, je to někdo jiný) zase poukazuje na strukturu *Písně o Rolandovi*. Panovník (Karel Veliký) sice předal velení prvnímu z rytířů (Rolandovi), ale po jeho hrdinské smrti na polích ronchevalských se vrací a dokončuje válku na území nepřítele (zde projeví křesťanské milosrdenství k rodině nepřítele a životem zaplatí zrádce)[87].

---

[81] *Cosmae Pragensi Chronica Boemorum*, III. 21, s. 188.

[82] CDB I., č. 399, s. 413; CDB I., č. 289, s. 255.

[83] J. Sadílek, *Kosmovy staré pověsti*, s. 121–131.

[84] Z. Váňa, *Vlastislav. Výsledky výzkumu slovanského hradiště v letech 1953–55 a 1957–60*, Památky archeologické 59, 1968; P. Čech, *Mocenský vývoj v severozápadních Čechách do počátku 11. století*, [in:] Přemyslovský stát kolem roku 1000, Praha 2000, s. 155–173.

[85] *Kosmova kronika*, I. 12, s. 29–30; *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum,* s. 26–28.

[86] Nelze také pominout boha jménem Týr, *Tíw*, původně patrona *thingu* (kam chodili svobodní ozbrojeni); podle Snorriho je *nejodvážnější* a rozhoduje v bitvách; *Gylfiho oblouznění*, [in:] Snorri Sturluson, Edda, s. 61. Jeho význam však v raně historické době upadl; J. Puhvel, *Srovnávací mythologie*, s. 231–232.

[87] V. Karbusický, *Báje, mýty, dějiny* , s. 133–147, zejm. s. 134.

Píseň o Vlastislavovi na tomto dějovém půdorysu uvádí na epickou scénu několik typických postav symbolizujících pozici vládců ve vztahu k „druhé funkci". Neklan *rychlejší na útěku než Parth* působí dojmem karikatury ideálu „mírového knížete", a tak byl dokonce racionalizován a překvapivě doceněn v pozdější tradici u Dalimila, v době rozkvětu rytířských ideálů: *Bláznom jest hrdinstvo dáno, múdrým neudatstvie vzdáno…* Proto také Neklan *zemi dobřě oprávieše, ale války velmi se bojieše.* Básník však připouští, že také *múdrý* může *být udaten*, což je ale *vláščí boží dar kniežatóm*[88].

Vlastislav nese u Kosmy rysy destruktivního vojenského vůdce starého typu (pro ideál míru a blahobytu), Tyr zase „uvědomělého" bojovníka (něco z profilu Ilji Muromce – neohrožuje vládu knížete míru).

Také tradice o lucké válce byla překvapivě pěstována v české církvi, tentokrát v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě (jak nás zpravuje opět Dalimil: *Když tomu nechceš věřiti, přida k svatému Jiří, mózeš sě tým ujistiti. Neb na rajském dvořě mózeš nalézti pisáno, což o tom jest mnú poviedáno*)[89].

Charismatická role svatého Václava; transformace funkcí

Přijetí křtu Bořivojem z rukou arcibiskupa Metoděje na Velké Moravě mělo v pojetí Kristiána dále posunout osudové poslání Přemyslovců jako jediných českých vládců. Přemyslovci měli podle jedné marginální poznámky kronikáře Kosmy *od Boha propůjčenou pravomoc péče o duše* svých Čechů[90]. Tento „nebeský mandát" měl charakter komplexní vlády, v tradici přemyslovské pověsti, ale s vícefunkční společenskou strukturou v rámci christianizace.

Pro první generace Přemyslovců byla věcí prestiže výstavba kamenných kostelů, zejména na „magických" místech. Tyto akce byly podporovány ze strany řezenských biskupů, kteří sami žádné zakladatelské akce v Čechách nevykonávali (působil zde však arcikněz Pavel).

Kníže Spytihněv I. tak obnovil kostel Panny Marie zřejmě na místech, kde se scházel sněm[91], a vystavěl další kamenný chrám sv. Petra na hradiš-

---

[88] *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila* 1, Praha 1988, s. 251.

[89] Ibid., s. 278; pravděpodobně se jednalo o komentované malby.

[90] *Kosmova kronika*, II. 7, s. 148.

[91] Zničení první stavby chrámu P. Marie bývá spojováno s protikřesťanskou revoltou po smrti knížete Bořivoje, kterou však nelze blíže zachytit.

ti Budeč. Kníže Vratislav I. založil trojlodní chrám sv. Jiří na Pražském hradě, který se měl stát pohřebním kostelem Přemyslovců[92]. Kníže Václav založil v „magickém středu" Prahy velký okrouhlý chrám sv. Víta, v němž byl také pohřben. Další symboliku nabízí chrám svatých „léčitelů" Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, snad na počest bratrů Václava a Boleslava jako „Blíženců" (spolu se setrou Přibyslavou)[93], ještě dříve, než došlo k osudnému konfliktu. Kníže Boleslav II. vystavěl chrám na Vyšehradě a podpořil založení prvních dvou klášterů schválených papeži (svatojiřský pro ženy a břevnovský pro benediktiny z Aventina). Chrám sv. Jiří a sv. Vojtěcha (měli stejné datum svátku, 23. dubna) později vznikl také na hoře Říp, spojované s příchodem „praotce Čecha" do nové vlasti.

Tyto výjimečné kamenné stavby manifestovaly novou sakrálně povznesenou autoritu českých vládců. Byly nejen viditelným symbolem svrchovanosti, nového uspořádání světa, pozice vládce *Dei gratia*[94], ale někdy také nositelem historické „pohanské tradice" *gentis Bohemorum*, jak o tom svědčí oráčské insignie na Vyšehradě, malby v rotundě ve Znojmě, či „nápisové malby" o lucké válce u sv. Jiří.

Zvláštní význam pro *sacrum* panovnické moci ve vztahu k obyvatelům Čech (a záhy i Moravy) sehrávaly krvavé tragédie, při nichž byla zavražděna kněžna Ludmila (v roce 921) a kníže Václav (935). Jednalo se při nich vlastně o drama přímého božího zásahu v zápase o spásu Čechů, uvádějí hagiografové.

Již v případě světice Ludmily se nejednalo podle hagiografa Kristiána pouze o izolovaný příběh, nýbrž o „spojující článek", most od *sacra* pohanského k *sacru* křesťanskému[95]. Na počátku stála Ludmila ještě ve službě ne-

---

[92] Kult svatého Jiří byl přebírán z Bavorska, zřejmě s *ochrannou* funkcí; v řezenské diecézi bylo ve středověku 48 jiřských patrocinií, v raných Čechách více než 8 (hradiště); M. Maier, *Früher Georgskult im Altbayerischen Raum*, München 1965; J. Sláma , *Svatojiřské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách*, Archeologické rozhledy 29, 1977, s. 269–280.

[93] V. Vaníček, *Svatý Václav*, s. 92–94.

[94] K tématice na příkladě Říše L. Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, Berlín 2001.

[95] Novější monografie: N. Ingham, *War die heilige Ludmila Erzieherin des heiligen Wenzel?* [in:] Ars Philologica Slavica, München 1988 (1989), s. 205–213; N. Profantová., *Kněžna Ludmila. Vládkyně a světice, zakladatelka dynastie*, Praha 1996; M. Homza., *Mulieres suadentes. Presviedčajúce ženy*, Bratislava 2002; *Nomine Liudmilam*. Sborník prací k poctě svaté Ludmily, Mělník 2006.

pravosti (*iniquitatem*), později však přešla do služby spravedlnosti v posvěcení (*iusticie in sanctificacionem*)[96]; vykonávala tedy zprvu magické „pohanské" a později křesťanské úkony v roli manželky a později kněžny-vdovy.

Vzorovým způsobem pečovala o kněze *jako o vlastní syny*. Byla držitelkou státního pokladu a vybavovala z něj kostely *zlatem a stříbrem*. Podle staroslověnské legendy *dala vyučovat Václava knihám slovanským podle návodu kněze*[97]; tato informace má určitou obdobu ve tvrzení Kristiána, že jí byl *svěřen k vychování mladý vévoda Václav i s jeho bratrem Boleslavem*[98].

Její mučednickou smrt údajně předpověděl mladý Václav. Zdědil tedy některé schopnosti po pramáti Libuši, mohli bychom dodat. Václavovo proroctví se týkalo zpustošení domu arcikněze Pavla na Pražském hradě.

Ludmila byla zavražděna na počátku Václavovy vlády; mladý kníže byl sice dosazen na stolec, ale v zemi ihned propukly boje. V nich sice zvítězila Václavova matka Drahomíra, ale byla jí připsána vina za Ludmilinu smrt. Tento názor však nesdílí „dvorská" linie legend (*První staroslověnská legenda o sv. Václavu*, zachovaná v chorvatských a staroruských verzích, a legenda *Dominus ac redemptor* Vavřince z Monte Cassina), zatímco v legendách vzniklých v Říši (*Crescente fide*, *Gumpoldova legenda*) byla Drahomíra označována za pohanku (asi na základě původu z kmene Havolanů) a převládá v nich polarizace dobra a zla[99].

Z hlediska hagiografů vývoj v Čechách v důsledku přijetí víry nabýval na dramatičnosti. Výklad se ovšem schematicky zjednodušuje: Na jedné straně stály síly spojené s kněžstvem, na straně druhé měly působit divoké retardační tendence. Napětí mezi nimi vyústilo do konfliktu mezi bratry Václavem a Boleslavem po hodech na hradišti ve Staré Boleslavi; mladší Boleslav zavraždil panovníka, jenž kráčel na jitřní mši, nepochybně úskočným způsobem (28. září 935). I když výklad legend naznačuje, že Boleslav byl k útoku

---

[96] *Kristiánova legenda*, s. 26–27.

[97] *Ruské redakce původní staroslověnské legendy o sv. Václavu, A. jihoruská (Vostokovská), B. severoruská (Minejní)*, ed. N. J. Serebrjanskij, [in:] Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile, uspořádal J. Vajs, Praha 1929 (dále Vostokovský text, Minejní text), zde s. 14.

[98] *Kristiánova legenda*, s. 30–31.

[99] K typologii václavských a ludmilských legend obsáhlá literatura, výběrově J. Pekař, *Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906; D. Třeštík, *Deset tezí o Kristiánově legendě*, FHB 2, 1980, s. 7–38; idem, *Kristián a václavské legendy 13. století*, AUC – Problémy dějin historiografie 1, Praha 1981/1983, s. 43–91; J. Hošna, *Druhý život svatého Václava*, Praha 2009.

spíše zmanipulován svými ambiciózními družiníky či *rádci* (kteří také vlastně Václava zabili)[100], došlo zde k porušení několika tabuizovaných hodnot.

> *Hle, nyní se vyplnilo prorocké slovo, jež mluvil Pán náš Ježíš Kristus. „Neboť bude", pravil, „v poslední dni", které, jakož míníme,* (nyní) *nastaly: Povstane totiž bratr proti bratru svému a syn proti otci svému, a nepřátelé* (budou každému člověku) *domácí* (jeho lidé), *neboť budou lidé k sobě nelaskaví. Ale odplatí jim Bůh podle skutků jejich*[101].

Tato slova staroslověnské legendy je třeba patřičně docenit; vystihují význam události vraždy – která jinak jako zločin jistě nebyla zcela ojedinělá – pro další politickou kulturu a identitu Čechů. Jednalo se totiž o uplatnění nového etického modelu ve společnosti spojeného s církví a státem.

Kvalitativní kulturní změnu nám přibližuje analogie u severogermánských národů. *Moderní člověk je zaskočen egoismem starých Seveřanů*, charakterizuje Jiří Starý jejich právní prostředí z doby přelomu etnické a křesťanské éry, *moc místních vládců a sněmů nad morálkou nijak nebděla.... Mýtus a hrdinské podání byly prakticky jediným východiskem snah o formulování toho, co je žádoucí, a co ne*[102]. Existovala zde sice skupina lokálních králů (*konungar*) či urozených velmožů, ale rovněž svobodní mužové měli zcela osobité pojetí zákona a cti. Při lhostejnosti k lidskému životu však převládal strach z chaosu, kdy *bratři se budou pobíjet s bratry, nikdo nebude nikoho šetřit*. Křesťanství jako vnější rámec přineslo *pojem pravdy jako osobní zodpovědnosti před Bohem*, ale i *samotnou představu, „co je vina", že je spojena s osobou pachatele a nemůže být přenášena na* jeho libovolné příbuzné[103]. Změnil se i charakter *královské* moci, která svou svrchovanost formuluje podle předem daných hledisek (antické a západoevropské vzory)[104].

Mučednická smrt knížete Václava vzorově vyhrotila etickou závaznost nového řádu, vlády a víry. Spiklenci proti panovníkovi jsou přirovnáni k Jidáši (*kdo povstává proti pánu svému, jest podoben Jidáši*), Václav zase ke Kristu (*jako se sešli Židé proti Kristu*)[105]. Zároveň Václav jako charismatický vládce

---

[100] V. Vaníček, *Svatý Václav*, s. 119–139.

[101] Vostokovský text, s. 14.

[102] J. Starý, *Jak dávní jarlové... Mudrosloví a mravy starých Seveřanů*, [in:] Mudrosloví v archaických kulturách, Praha 2009, s. 159–201, zde s. 186.

[103] Idem, *Zákonem nechť je budována zem*, s. 330.

[104] Přechod v myšlení nemohl být ovšem okamžitý, vázal se k dalším civilizačním a generačním inovacím; J. Slavík, *Vznik českého národa*, Praha 1946, s. 48 n.

[105] *Vostokovský text,* s. 15, 17.

nabývá rázu sakrální oběti – v pohanském i křesťanském *vykupitelském* smyslu. Stává se přímluvčím u Boha, posuzujícím spravedlnost Čechů.

Václavovo *sacrum* se však potenciálně připravovalo již jeho angažovaností v projevech christianizace. Jako uzlové body lze zachytit „křesťansko-pohanský" (či církevně-etnický) dualismus tradičních „dumézilovských" sociálních funkcí. V případě *první funkce* (*vlády, magie*) připomíná G. Dumézil možné varianty svrchovaných bohů, zpravidla od božstev typu mírumilovného Mithry k válečnickému Varunovi[106]. Český panovník patří svým „oráčským" původem k „mithrovské linii", a Petr Charvát přímo spojuje Mithru jako patrona státu se svatým Václavem[107].

Václavovi nelze především upřít iniciativu v nejvyšších rituálních záležitostech (které bych specificky vysvětloval jeho předurčením k duchovnímu stavu, patrně za života jeho strýce, knížete Spytihněva)[108].

> *Protože jeho svatá duše lpěla na křesťanských a církevních zvyklostech,* píše Kristián, dával si předčítat od svých kleriků vyprávění (*historiam*) Starého Zákona o vigiliích. *A o největších svátcích, v sobotu velikonoční a svatodušní, kde se konává hromadný křest v svaté církvi boží, aby nic z toho nechybělo, jestliže se v čas křestních zkoušek neobjevily žádné děti, posílal na tržiště a všechny mladé otroky, které tam prodavači na prodej přivedli, jen z lásky k Bohu si kupoval…*

Kristián pak oslovuje biskupa Vojtěcha: *milostivý biskupe, nesmírně se diví, jak to, co sami kněží církevní z milosti nejvyššího Boha, jak víš, stěží by dokázali, velmi svědomitě konal muž stavu laického, a k tomu ještě stojící v čele národa* (*gentis*), *jenž je pokládán podle své přirozené povahy za zvlášť divoký*[109].

Všechny legendy se shodují, že Václav v Praze přijímal kněze, kteří přicházeli s knihami a relikviemi, především z Bavorska a ze Švábska. Mimo to vykupoval Václav kněze z otroctví (o jejich původu se blíže nehovoří). Po Václavově zavraždění došlo k masivnímu útoku nejen na Václavovu dvorskou elitu, ale také na jeho kleriky, *které pronásledovatelé*, jak uvádí Kristián, *tak stíhali, že téměř žádný ve vlasti nezůstal*[110]. Protože český stát náležel do řezenské diecéze, uprchli kněží především do této části Bavorska a zachovali paměť o přízni a *zvláštních* činech knížete Václava.

---

[106] G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, s. 129–145.
[107] P. Charvát, *Václav, kníže Čechů*, Praha 2011, s. 106–111.
[108] V. Vaníček, *Svatý Václav*, s. 80.
[109] *Kristiánova legenda*, s. 66–69.
[110] Ibid., s. 76–77.

Specifikem této původně „bavorské větve" václavské úcty je informace o přípravě *eucharistie*. Václav je v tomto případě nejen vzácným vzorem křesťanského panovníka, ale zároveň nositelem transformace pohanských rituálů. Tyto činnosti se totiž konaly v noci a v utajení, tedy zdánlivě formou „krádeže". To byly zajímavé motivy i pro christianizaci pověr v německých oblastech[111].

> Legenda *Crescente fide* popisuje, že *době žní* Václav *za noci vstávaje chodil kradmo na pole, pšenici požínal a na ramenou svých domů nosil, mlátil, mlel a mouku čistil; a podobně přibrav jediného sluhu za bouřlivé noci s vědrem k vodě chodil, kterouž nabíraje říkal: „Ve jménu otce, i syna i ducha svatého"; z vody této domu přinášené a ze zmíněné mouky pekl oplatky.*
>
> *Podobně spěchával za ticha nočního do vinice své s věrným sluhou; tam natrhavše hroznů snesli je na hromadu a donášeli je do své světničky tajně; pak víno lisovali a nalévali do džbánu. A to vše dělal proto, aby tak mohli kněží přinášet Pánu oběť spásy*[112].

Ve skutečnosti zřejmě spojoval Václav magické rituály *za plodnost a dobrou úrodu* s křesťanskými obřady požehnání (*žehnání obilí* ostatně známe na agrárním venkově v katolických zemích minimálně do raného novověku). Provázanost obou obětí v případě Václava naznačil lépe obeznámený Kristián:

> *A na vinici spěchával, hrozny trhal a vlastníma rukama je vymačkávaje, naléval víno do džbánů a pro potřebu svaté oběti je uchovával. Kdežto pak přemnozí jiní, poněvadž nebyly tehdy ještě z kořene vyplety pověrčivé obřady pohanské, horlivě přinášeli modlám hanebné žertvy, a pokrmy a nápoji z nich se poskvrňovali, ... zatímco on se jim vyhýbal*[113].

Podobné problémy řešil při rozšiřování své *křesťanské svrchovanosti* norský král Olav. Jak mu bylo řečeno, *sedláci pořádali za zimních nocí hostiny, na nichž všechny přípitky platily podle starého zvyku Ásům... a byly přineseny krvavé oběti... Všichni byli přesvědčeni, že se bohové rozhněvali, protože obyvatelé Hálogalandu přijali křesťanskou víru*[114]. Olav však přijal jejich výmluvy na opilost. Ale také církevní klatba, kterou (možná) uvalil arcibiskup Metoděj na

---

[111] Na přírodní motivy v legendách otónské doby též upozornil W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. IV., Ottonische Biographie* I/1, 1999, o václavských legendách, s. 87–93.

[112] *Život sv. Václava* (Crescente fide), FRB I., s. 184.

[113] *Kristiánova legenda*, s. 58–59.

[114] Snorri Sturluson, *Sága o svatém Olavu*, překlad Heger L., Praha 1967, s. 131.

velkomoravského Svatopluka, měla fatální následky pro zemi a lid (*pohromami na polích a plodinách*), uvádí zase Kristián[115].

Stále se tedy pohybujeme pod archaickým vlivem kultu „třetí funkce", kterou zajišťoval Přemysl Oráč svatým sňatkem s Libuší. Také zavraždění Václavovo spadá do dožínkových oslav. Jeho bratr Boleslav připravil velkou hostinu na den svatých Kosmy a Damiána, světců s pohanským původem, v kulturní příbuzenské linii *Blíženců* či *Ašvinů*. Ti zajišťují v dávné tradici, jak poznamenal E. Dumézil, nejen *zdraví a plodnost*, ale také *hojnost statků, mírumilovné potěšení z majetku, citový vztah k půdě*[116]. Patrně podobní Blíženci navštívili mytickým způsobem také Piasta nebo dříve, po zabití světce Jimrama, bavorské venkovany. Zařazení svátku Václava (28. září) hned po svátku Kosmy a Damiána (27. září) upevnilo orientaci Václavova kultu.

K tomu přistupuje étos milosrdenství při výkonu spravedlnosti:

> Legenda *Crescente fide* uvádí hned na počátku, že Václav *v hodnosti knížecí nezapřel vychování svého. Byl věrný a moudrý, pravdy milovný v řeči a spravedlivý v soudech. A když soudcové jeho někoho odsouditi chtěli k smrti, vycházíval on bera si záminku ihned ven, pamětliv jsa toho, co čteme v evangeliu: „nesuďte a nebudete souzeni". Boural také vězení a šibenice všechny podtínal.* Kristián ještě upřesňuje *– žaláře a šibenice za dřívějších časů postavené a až do jeho doby stojící kácel… a pohanské svatyně se zemí srovnal*[117].

Neméně osobité byly však také václavské zázraky často orientované na osvobození vězňů, na odpadnutí okovů (které se dokonce stávaly druhotnými ceněnými relikviemi). *Uvolnění pout* patří opět ke starým rituálům, které měly uvolnit příznivé a plodivé síly. Jiný typ magického uvolnění pout na základě modlitby známe z *Církevní historie* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) Bédy Ctihodného (během přímluvčí mše kněze Tuny se vždy uvolnila pouta jeho bratra v nepřátelském zajetí)[118].

Václav je oceňován také jako vládce *druhé*, vojenské funkce. Rozhodně nelze říci, že by byl primárně prezentován jako mnich. Již *Crescente fide* upozorňuje, že *bůh mu udělil tak velké milosti, že také z bojů co vítěz vyšel*[119]. Vlídně

---

[115] *Kristiánova legenda*, s. 16–17.
[116] G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, s. 103.
[117] *Život sv. Václava* (Crescente fide), s. 183–184 ; *Kristiánova legenda*, s. 56–57, 58–59.
[118] Béda Ctihodný, *Církevní dějiny národa Anglů*, Praha 2008, s. 231 n.
[119] *Život sv. Václava* (Crescente fide), FRB I., s. 185.

prý hovořil k bojovníkům, ale ty, o nichž věděl, že jsou *surovci, toulají se bez příčiny* nebo v *krčmách popíjejí*, dal na místě přísně mrskati.

U Kristiána je formální úvodní blok panovnických ctností (... *žíznivé napájel, nahé odíval, cizince a pocestné jako příbuzné přijímal* ...) ukončen konkrétním detailem: *násilím a lstí nikomu nic neodmítal* a své vojsko *nejen zbraněmi nejlepšími, ale i šatem opatřoval*[120]. Ani Václav se ovšem nevyhýbal hostinám se svou družinou. Když se však prý *mimo svůj obyčej hojněji napil*, tak hned druhý den chvátal do kostela, kde daroval *své roucho knězi s prosbou, aby se za něj zvlášť pobožně modlil ke Kristu*[121].

Kristián zachycuje již formování kultu Václava mezi bojovníky. *Také ve válce bojující často Bůh na prosby tohoto světce zázraky a slavnými skutky podporuje a všem, kteří Václava vzývají, pomáhá, jako i jemu samému, dokud žil nejednou živými a jasnými znameními ku pomoci přispěl.*

Příkladem těchto znamení byl souboj Václava s odbojným knížetem kouřimským. Kristián vzpomíná, že Kouřim byla dříve lidnatým hradištěm, jak ale víme, vzdor bohatým hrobům nestál zatím na kouřimském monumentálním návrší žádný kamenný kostel. Václav zde vystupuje kontrastně jako *miles christianus* (ačkoli autor netvrdí, že by kouřimský kníže byl pohanem).

O výsledku války měl prý rozhodnout souboj obou knížat. *Když pak vévodové proti sobě postupovali, chtějíce se utkati, ukázal nebeský Bůh kouřimskému vévodovi nebeské vidění, jak totiž svatý Václav má na čele zářící podobu svatého kříže*[122].

Kníže Václav je vykreslován „dvojitým způsobem" spíše v pozdějších legendách. Legenda *Crescente fide* po dlouhém výčtu ctností sice uvádí, že pod královským oděvem *nosil hrubou košili*[123]; Václav prý chtěl *odejít do Říma*, aby jej papež oblékl oděvem mnišským[124]. Podobné motivy známe u anglosaských králů (např. *Cenred, nějaký čas král Mercie*, kde se stal v Římě mnichem)[125]. *Gumpoldova legenda* zmínku o dvojím rouchu dokonce přeskakuje

---

[120] *Kristiánova legenda*, s. 56–57.
[121] Ibid., s. 58–59.
[122] Ibid., s. 100–103.
[123] *Život sv. Václava* (Crescente fide), FRB I., s. 184.
[124] Diskusi ta toto téma zavedl J. Kalousek, *Obrana knížete Václava proti smyšleným a křivým úsudkům o jeho povaze*, Praha 1872; J. Pekař, *Svatý Václav*, otisk z ČČH 35, 1929, s. 21–22; D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, Praha 1997, s. 378 n.
[125] Béda Ctihodný, *Církevní dějiny národa Anglů*, např. s. 292.

a jen zcela stručně si všímá záměru vstoupit v Římě do kláštera[126]. *První staroslověnská legenda* zmínky o mnišství nemá. Pro další „druhý život" Václava jako světce však ostrý protiklad královského roucha a režné košile jako „dvojího rytířství" posiloval jeho novou „modernější" autoritu (zatímco celkový rámec „třetí funkce" ustupoval dlouhodobě do mýtické podoby).

Familia sancti Venceslai – charismatické společenství Čechů

První zázraky nového světce, které uvádí Kristián, neměly politický ráz. Myslím, že je můžeme pokládat za projevy spontánní zbožnosti, zvláště když se týkaly prostých lidí, cizinců nebo vězňů. Přesto již Kristián označil svého svatého strýce termínem *patronus noster*[127]. K záměru Kristiána, orientovat Václavův kult právě ve *státotvorném* smyslu, se připojila poslední manželka Boleslava II., vznešená Emma *regina*, zjevně západofranská královna-vdova, která přišla do Čech prostřednictvím svých bavorských příbuzných.

Krátce po roce 1000, když musela uprchnout z Čech se svými dvěma syny (Jaromírem a Oldřichem) do Říše, nechala vyhotovit proslulý ilustrovaný kodex s textem *Gumpoldovy legendy*, který byl určen císaři Jindřichovi II. V kodexu *královny-kněžny* Emmy je vyobrazen průběh hostiny a zavraždění svatého Václava. Nepochybně je zde Václav pojat jako přední světec spjatý s eucharistií (obří pohár), a Boleslav vykreslen jako nezkušený mladíček, kterým manipuluje mohutná postava českého velmože (patrně Hněvsy). Neméně důležitý byl dedikační obraz legendy, na němž je Václav vykreslen téměř císařským způsobem, jak přijímá trojitou korunu z nebes, z rukou Boha (se symboly *alfa a omega*). Václav je zpodobněn jako monarcha s kopím, přičemž jeho botu líbá jako kajícnice kněžna Emma. Vznešený styl obrazu je patrně dílem malířské školy v klášteře Fulda. Jeho císařský ráz podtrhují zlatá písmena na ploše obrazu: *Tuto knížku nařídila zhotovit za spásu své duše „venerabilis principissa Hemma"* (*vznešená panovnice Emma*)[128].

---

[126] *Gumpoldův Život svatého Václava*, FRBI., s. 158.

[127] *Kristiánova legenda*, s. 90–91.

[128] A. Friedl, *Iluminace Gumpoldovy legendy o sv. Václavu ve Wolfenbüttelu*, Praha 1929; H. Mayr-Harting, *Was the identity of Prague church in the tenth century imposed from without or developed from within?*, [in:] Die Suche nach den Ursprüngen (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8), Wien 2004, s. 271–278; D. Třeštík, *Ještě ke královně Emmě. Wolfenbüttelský rukopis Gumpoldovy legendy a druhý život královny Matyldy*, [in:]

Snad pod péčí Emmy, jak zvažuje Milena Bravermanová, došlo ke kodifikaci památek Václavova kultu. K těmto předmětům úcty patřila (mnišská) košile svatého Václava, jeho meč, přilba, kroužková zbroj a možná kopí s praporcem[129]. Tento „pražský" válečnický inventář tvořil jistou protiváhu insignií Přemysla Oráče, chovaným možná již tehdy na Vyšehradě. Byly to *dva soubory* označující Přemyslovce jako vyvolené vládce Čechů, *archaickým* a *„moderním"* způsobem (či lidovým a elitním, třetí a druhou funkcí).

Podle tradice zachycené u Kosmy sám světec Václav opět uvedl Přemyslovce do země (kronikář zde zaměňuje Oldřicha za Jaromíra); bylo to (roku 1004) v důsledku vojenské akce Jindřicha II. proti Boleslavovi Chrabrému, který si však v Čechách udržel silné stoupence, jako Přemyslovec po matce (a potomek svaté Ludmily). Císař sám v podstatě legalizoval český nastolovací obřad, když potvrdil svými dary (další blíže neznámé insignie) Jaromíra na českém stolci.

Pokud se tedy již od doby knížete Jaromíra začíná objevovat na českých denárech svatý Václav[130], jednalo se o manifestaci světcovy vlády nad „svatou" Prahou. Jestliže nejstarší syn Břetislavův, kníže Spytihněv II. (1055–1061), přestavěl rotundu sv. Víta na velkou baziliku, *protože se v ní sbíhalo velké množství lidí*, je třeba zde spatřovat především širší ochranný ráz světce. Lidé nepochybně chtěli čerpat od Václava životadárnou sílu a mírové požehnání.

Kníže Spytihněv vystupoval téměř jako *imitatio Venceslai*, když dopoledne nosíval kněžské roucho a odpoledne světské knížecí. Není jistě náhodné, že obdržel od reformního papeže Mikuláše II. jako odznak své vlády *mitru*, která sice nahrazovala královskou korunu, ale symbolizovala také duchovní autoritu Přemyslovců. Ostatně, Václavův příběh a královský potenciál Prahy byly v Římě známy, i za papeže Řehoře VII.[131].

Od knížat ke králům, Praha 2007, s. 23–37; A. Merhautová, *Gumpoldova legenda,* [in:] Legendy Wolfenbüttelského rukopisu, Praha 2010, s. 19–32.

[129] Vývoj a současný stav viz *Svatovítský poklad*, ed. I. Kyzourová, Katalog stálé výstavy, Praha 2012.

[130] P. Radoměřský, V. Ryneš, *Společná úcta sv. Václava a sv. Vojtěcha zvláště na českých mincích a její historický význam*, Numismatické listy 13, 1958, s. 35–48; V. Ryneš, *Ochránci pražského kostela a české země*, [in:] Tisíc let pražského biskupství (973–1973), Praha 1973; Z. Petráň, *První české mince*, Praha 1998; L. Polanský, *Mince, mincovny a kníže Oldřich*, [in:] Peruc v mýtech a dějinách, Peruc 2004, s. 126–140.

[131] V. Vaníček, *Svatý Václav*, s. 97.

Spytihněv se tedy stylizuje do václavské role. Náležela k ní také (tehdy politicky aktuální) představa o vládě „jednoho pána", kterou uvádí Kosmas v rámci proroctví Přemysla Oráče; ostatní Přemyslovci by prý měli svá panství, kdyby Libuše *na krátký čas vyčkávala běhu osudů*[132]. Kosmas přitom sleduje svou představu o spravedlnosti také v tom, že pánem celého státu má být *vždy nejstarší z knížat* Přemyslova rodu[133].

Státní moc jako taková, propojená s mocenskými skupinami šlechty, si ovšem vynucovala jiná, často inovační nebo svévolná řešení (viz neúspěch ideje seniorátu ve prospěch zájmů jedné rodiny). Typický byl proto odtažitý pohled Kosmy na královskou hodnost Vratislava II. (od roku 1085)[134]. Podle Kosmy se *královské právo* (*lex regia*) do Čech nehodí, protože ohrožuje domácí tradici.

Vratislav přesídlil (kolem roku 1170) na Vyšehrad, kde založil kapitulu sv. Petra, která byla pod *komendací papeže*. Přesunutí osobní rezidence na menší hrad, pod nímž se záhy rozvinula finanční židovská *„city"*, ale také kolonie Francouzů z Provence, představuje novou internacionalizaci Prahy. K ní zřejmě náleželo urychlení trendu určitého dualismu mezi společností a vládcem, který obdržel královskou korunu i pomazání.

Tuto situaci ukazují Vratislavovy denáry. Nástup Václava na jejich reverzní stranu dosáhl právě za Vratislava prvního vrcholu. Příznačné jsou poslední dva typy, tzv. *korunovační* a *královský* denár. V jejich případě nacházíme na averzní straně postavu krále Vratislava s nepřehlédnutelnou prestižní

---

[132] *Kosmova kronika*, I., 6, s. 20.

[133] Ibid., III. 13, s. 156–157.

[134] Vratislavově době se věnuje (po letech nezájmu) několik nových prací: P. Černý, *Kodex vyšehradský, „korunovační charakter" jeho iluminované výzdoby a některé aspekty „politické teologie" 11. století*, [in:] Královský Vyšehrad (1.), Praha 1992, s. 32–56; D. Malaťák, *Korunovace Vratislava II.*, ČMM (Časopis Matice moravské) 121, 2002, s. 267–286; V. Vaníček, *Vratislav II. (I.)*, Praha 2004; M. Wihoda, *Kosmas a Vratislav*, [in:] Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k poctě Jany Nechutové, Brno 2006, s. 367–381; M. Wihoda, *První česká království*, [in:] Stát, státnost a rituály, Brno 2006, s. 67–99; J. Žemlička, *„Polská koruna" Vratislava II. aneb čím ho (ne)mohl obdařit Jindřich IV.*, ČČH 104, 2006, s. 1–45; W. Mischke, *Polska korona królów czeskich*, Studia Źródłoznawcze 4, 2006, s. 155–166; L. Reitinger, *„Král český a polský". Úvahy nad panovnickým titulem Vratislava II.*, [in:] Studia Historica Brunensia 57, 2010, s. 3–28; V. Vaníček, *Polský královský titul Vratislava II. (Tradice, kontinuita a inovace v 11. století)*, [in:] Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty, Gniezno 20011, s. 141–174 (týž text se závěrem, Královský Vyšehrad 4, Praha 2012, s. 83–115); M. Wihoda, *První česká království*, Praha 2015.

korunou; na reverzní straně pak podává svatý Václav (či jen jeho ruka) z nebes vládci kopí, označující jeho legitimitu[135].

Mimořádným dokladem o emancipačním trendu světce od pojetí mučedníka ke svatému knížeti je iluminace ve vyšehradském *korunovačním evangeliáři* krále Vratislava II., asi z doby kolem roku 1085. Václav je zobrazen výjimečným způsobem, na listu se zlatými písmeny a s žehnající boží rukou. Kodex vznikl v Bavorsku, Václav proto nemá věrohodnou pokrývku hlavy ani zbroj. Pravou ruku má vztyčenou k pozdravu či požehnání, v levé drží kopí s praporcem (v němž již spatřuje Pavel Černý možný praporec svatého Vojtěcha). Důležitý je přípis bílými písmeny: S. VENZEZLAVVS DVX[136]. Perikopa cituje rozhodnutí o následování Krista (Lukáš 14, 26–33).

Charismatickým prostorem pro formování politické kultury a právního řádu byla společná setkávání panovníka a předních Čechů při *mši a hodech* 28. září na Pražském hradě (obvykle se protáhly na několik dní). Zde např. kníže Břetislav II. po svém nástupu k vládě *oslavil podle řádu této země narození* (jako světce) *svatého Václava, svého patrona* a *ustanovil něco k užitku církve, něco zařídil ve prospěch země*[137]. Tomuto publiku byla určena morální kázání zapsaná v *Homiliáři opatovickém* a vycházející z václavských legend (Václav *vyrazil Boleslavovi meč*, ale *nechtěl se poskvrnit krví bratrskou… moha učinit zlo neučinil tak*). Václavův vzor milosrdného panovníka, který se angažuje na soudech podle křesťanských ideálů, otevíral jeho roli garanta spravedlnosti, jak dokládají apely kazatelů na *judices terrae* (aby soudili spravedlivě, nikoli na úkor těch slabších)[138].

Svatý Václav tedy posiluje nejen *sacrum* vládců, ale také měnící se etnikum Čechů, jak ukazuje obrat *familia sancti Venceslai*. Právě tento význam vystihl *Kanovník vyšehradský*, první z pokračovatelů Kosmových, když popisuje ohlas vítězství knížete Soběslava I. nad králem Lotharem III. v bitvě

---

[135] J. Hásková, *Vyšehrad ve výpovědi nejstarších přemyslovských mincí*, [in:] Královský Vyšehrad 3, s. 86–102.

[136] D., Třeštík, *Kosmova kronika*, s. 193; P. Černý, *Kodex vyšehradský, „korunovační charakter" jeho iluminované výzdoby a některé aspekty „politické teologie" 11. století,* [in:] Královský Vyšehrad 2, Praha - Kostelní Vydří 2001, s. 32–56; idem, *Zobrazení sv. Václava v Kodexu vyšehradském*, [in:] Královský Vyšehrad 3, s. 60–85; V. Vaníček, *Svatý Václav*, s. 223.

[137] *Kosmova kronika*, III. 1, s. 143.

[138] F. Hecht, *Das Homiliar des Bischofs von Prag*, 1863, s. 58–59; D. Kalhous, *Sv. Václav Homiliáře opatovického*, [in:] Querite primum regnum Dei, s. 357–366; V. Vaníček, *Svatý Václav*, s. 230.

u Chlumce (1126): *I nastala nevýslovná radost mezi duchovními i světskými v celé rodině svatého Václava.*[139] *Familia* zde vlastně označuje celý státotvorný národ, který je vnímán již v „dvojfunkční" podobě, jako jednota šlechty a kléru. Tyto vrstvy nebyly ještě dostatečně vyprofilované – klérus zahrnuje převážně kněžské rodiny a ke světským rodům zřejmě náleží i neurození bojovníci či služebníci.

Závěr

Při charakteristice „českého modelu státnosti" nelze zůstat pouze u výčtu nálezů, lokalit, vládců a událostí. Všechny tyto aspekty vystupují zároveň s duchovním rozměrem, ať již v kulturní a prestižní laické podobě, nebo v rámci *charismatické věrnosti* vůči vlastním křesťanským svatým či „bájným" magickým zakladatelům[140]. Původní „pohanské" mýty a christianizační legendy se proto vyvíjejí jako jisté *„sociální charty"* (termín B. Malinowského pro oblast Tichomoří)[141], které zároveň profilují distinkce vlády. Určitým „kreativním mediem" se přitom jeví být díla hagiografa Kristiána či kronikáře Kosmy, která kultivovala dobové tradice směrem k mediteránní kulturní mentalitě.

Profil dynastie Přemyslovců bych řadil ke klasickým příkladům panovnické moci a společenské integrity „státotvorných" národů *„naší staré dobré"* Evropy, s celou řadou dílčích analogií či rozdílů ve srovnání s působením jiných charismatických rodů, lze říci od Merovejců až po Piastovce. Je třeba si uvědomit, že ke stabilizaci typově „velkého království" s jedinou dynastií dochází všude v průběhu raného středověku (či již od doby „stěhování národů") až teprve po několika generacích, pod vlivem církve a mediteránních vzorů. Dynastický divotvorný příběh se přitom stává identifikační páteří nové národní konsolidace.

---

[139] *Letopis tzv. Kanovníka vyšehradského*, [in:] Pokračovatelé Kosmovi, Praha 1974, s. 39–40. Širší kontext událostí V. Vaníček, *Soběslav I.*, Praha – Litomyšl 2007.

[140] Příklad této definice J. Assmann, *Kultura a paměť*, Praha 2001, s. 213.

[141] Citace viz J. Puhvel, *Srovnávací mythologie*, 1997, s. 32; soubor prací B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990.

The *Sacred* during the Přemyslids Dynasty in the Early Middle Ages (From Přemysl the Ploughman to Saint Wenceslas)

From the very beginning of the Middle Ages, the Czech Lands and the Přemyslids dynasty acquired a dualistic form of identity. A more original element is a 'pagan' one and derives from the holy marriage of Přemysl the Ploughman and Libuše, the Purveyor of Justice, Prophetess and Princess. This duality has numerous analogies such as that the aim of the kings' rule is 'peace and a year of plenty'. Even though Přemysl is designated a 'Ploughman', he only ploughs on a small area of land, where he ritually ensures a good harvest. Because (as his name in Czech suggests) he also 'thought up' laws for the previously savage Czechs, he also personifies a figure fulfilling the so-called social function (according to Dumézil). A military function may be absent here but it is present in the tale of the war with the Lučané. As the hagiographer Kristián shows, Saint Wenceslas (died 935) personifies the Christian transformation of this tale and is the preserver of 'the peace' in the sense of justice (as our intercessor before God).

Translated by: Gordon Wightman

Doc. PhDr Vratislav Vaníček, PhD.,
Katedra Společenských Věd, Fakulta Stavební,
České Vysoké Učení Technické,
ul. Thákurova, 7, 166-29 Praha 6,
vanicekv@fsv.cvut.cz