

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Christianizace Českých zemí raného středověku a možné přetrvání
předkřesťanských tradic

Barbora Bílková

Diplomová práce

2017

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2014/2015

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Barbora Bílková**
Osobní číslo: **H14497**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Christianizace Českých zemí raného středověku a možné přetrvání předkřesťanských tradic**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**


Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Cílem práce je zmapování postupu christianizace v 9.- 13. století v prostředí Českých zemí, a to na základě archeologického materiálu a písemných pramenů, kdy bude zachyceno možné přežívání předkřesťanských archaických zvyklostí v prvních staletích po christianizaci. Základem práce budou dobové prameny, které uvádí zmínky o christianizaci daného území, případně se zmiňují o archaických projevech kultu. Součástí bude i kritické zhodnocení archeologických pramenů, které mají vztah k danému území a bývají interpretovány jako kultovní. Práce se také bude kriticky vymezovat vůči středověkým, archeologickým i historickým interpretacím.


Rozsah grafických prací:
Rozsah pracovní zprávy:
Forma zpracování diplomové práce: **tištěná**
Seznam odborné literatury: **viz příloha**

Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Zuzana Černá, Ph.D.**
Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce: **31. března 2015**
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2016**


prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan

L.S.


doc. Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

 **Univerzita Pardubice**
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 94

V Pardubicích dne 30. listopadu 2015

Příloha zadání diplomové práce

Seznam odborné literatury:

Prameny:

KOSMAS. Kronika Čechů. Přel. Karel Hrdina, Marie Bláhová. Praha, 2011. 8. vydání. ISBN 978-80-257-0465-3.

Kristiánova legenda: život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily. Přel. Jaroslav Ludvíkovský. Praha, 2012, 2. vydání. ISBN 978-80-7429-291-0.

Život svatého Konstantina, řečeného Cyrila. In Prameny dějin českých. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno].

Staročeská kronika tak řečeného Dalimila. Přel. Marie Bláhová. Praha, 1988-1995. ISBN 80-200-0282-0.

KALHOUS, David. Šest kázání z Homiliáře opatovického. Praha, 1939. [ISBN neuvedeno].

Zpráva o Slovanech Ibráhíma ibn Já'kúba. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar VEČERKA, Radoslav (eds). Magnae Moraviae Fontes historici III. 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23.4.

Milevský letopis: zápisky Vincencia, Jarlocha a Ansberta, Praha, 2013. ISBN 978-80-257-0885-9.

Monografie:

BARTOŇKOVÁ, Dagmar VEČERKA, Radoslav (eds). Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii, 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23-4

HANUŠ, Jiří. Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě. Brno, 2011. ISBN 978-80-86488-77-6.

HAVLÍK, Lubomír E. Kronika o Velké Moravě. Brno, 1992. ISBN 80-85617-04-8.

CHALUPECKÝ, Václav. Středověké legendy prokopské. Praha, 1953. [ISBN neuvedeno].

CHARVÁT, Petr. Zrod českého státu 568-1055. Praha, 2007. ISBN 978-80-7021-845-7.

KRÁLÍK, Oldřich. Nejstarší legendy přemyslovských Čech, Praha, 1969. [ISBN neuvedeno].

KOLÁR, Jaroslav. Středověké legendy o českých světcích, Praha 1998. ISBN 80-7106-280-4.

NOVÝ, Rostislav SLÁMA, Jiří. Slavníkovci ve středověkém písemnictví. Praha, 1987.

ROGOV, Alexandr Ivanovič BLÁHOVÁ, Emilie. Staroslověnské legendy českého původu: nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů, Praha, 1976. [ISBN neuvedeno].

SOMMER, Petr. Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury. Praha, 2001. ISBN 80-86379-28-0.

ZÍBRT, Čeněk. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII věku. 2. vydání, Praha, 1995. ISBN 80-200-0511-0.

Články:

SLÁMA, Jiří. Nejstarší kontakty Čech s křesťanským světem. In Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít (sb.). Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu. Praha, 2011. s.13-20. ISBN 978-80-7422-081-4.

PROFANTOVÁ, Naďa. Nové poznatky o archeologicky zjištěných projevech pohanství v českých zemích In Co můj kostel dnes má, nemůže kníže odnít (sb.). Věnováno Petru Sommerovi k životnímu jubileu. Praha, 2011. s.21-39. ISBN 978-80-7422-081-4.

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon a zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, i s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v univerzitní knihovně.

V Chlumci nad Cidlinou 26. 3. 2017

Barbora Bílková

Ráda bych poděkovala za trpělivost a pomoc své rodině, která mi během celé práce byla častým rádčem a kritikem. Dále děkuji vedoucí své práce, Mgr. Zuzaně Černé, Ph.D., za ochotu ujmout se práce tohoto tématu. Také děkuji Mgr. Veronice Cívínové za konzultace ohledně teoretického pozadí práce a Mgr. Michalu Térovi, Ph.D. za velkou pomoc s historickou částí textu a mnoho cenných rad. Velké poděkování patří také Mgr. Jiřímu Dyndovi za poskytnutí českých překladů latinských textů *Homiliáře opatovického* a za jeho podnětné připomínky k textu.

ANOTACE

Práce shrnuje známé informace o postupu christianizace českých zemí od 9. do 13. století a uvažuje o podobě předkřesťanského kultu na našem území na základě poznatků čerpaných z písemných pramenů. Věnuje se lokalitám, které jsou obvykle prezentovány jako předkřesťanská „kultovní místa“ a výstavbě prvních kostelů na Moravě i v Čechách. Následně vyhodnocuje, zda dochází k průniku těchto lokalit a zda lze potvrdit teorii o výstavbě kostelů na místech staršího kultu. Hlavní část práce se soustředí na jevy objevující se do 13. století, které jsou označovány za přežitky původního slovanského „náboženství“. Nejdříve se věnuje přežitkům zaznamenaným v písemných pramenech – především v hagiografické a homiletické literatuře a následně přežitkům dokládaným archeologicky. Na základě teorie S. N. Balagangadhary se práce také zamýšlí nad tím, zda je vhodné automaticky předpokládat, že staří Slované měli „náboženství“ v dnešním slova smyslu, a poukazuje na křesťanské předpoklady a předporozumění, která se objevují jak v raných křesťanských textech, tak v současné odborné literatuře.

KLÍČOVÁ SLOVA

raný středověk, Velká Morava, České země, christianizace, „pohanské“ přežitky, kultovní místa, nejstarší kostely

TITLE

Christianisation of Early Medieval Czech Lands and Possible Continuation of Pre-Christian Traditions

ANNOTATION

The work summarizes the known information about the process of Christianization of the Czech lands from 9th to 13th century and it considers the form of pre-Christian cult in our territory based on knowledge gained from written sources. It deals with the locations which are usually presented as a “locations of pre-Christian cult” and the rising of the first churches in Moravia and Bohemia. The work evaluates whether there is a penetration of these places and if it can confirm the theory about the rising of churches in older cult places. The main part of the task focuses on the phenomena occurring until the 13th century which are considered to be survivals of the original Slavic “religion”. First it dedicates to survivals recorded in written sources, especially in hagiographic and homiletic literature and then to survivals evidenced archaeologically. Based on the S. N. Balagangadhara theory, the work also reflects whether we should automatically assume that the old Slavs had “religion” in the modern sense and it refers to the Christian expectations and pre-understanding, which appears in both early Christian texts and contemporary literature.

KEYWORDS

Early Middle Ages, Great Moravia, Czech lands, christianization, „pagan“ survivals, locations of cult, first churches

OBSAH

Obsah	10
Úvod	11
1 Teoretické ukotvení problematiky	16
2 Christianizace českého prostoru na základě písemných pramenů	29
3 Návaznost sakrálních křesťanských staveb na dřívější kult	43
4 Předkřesťanské přžitky	61
4.1 „Pohanské“ přžitky v literatuře	61
4.1.1 Staroslověnské texty	63
4.1.2 Arabské zprávy	65
4.1.3 Svatováclavské, svatoludmílské a svatovojtěšské legendy	66
4.1.4 Kosmova kronika.....	69
4.1.5 Homiliář opatovický	73
4.1.6 Induculus superstitionum et paganiarum a Čeněk Zíbrt.....	77
4.1.7 Vyhodnocení zpráv o „pohanských“ přžitcích	84
4.2 „Pohanské“ přžitky v archeologických nálezích.....	94
4.3 „Pohanství“ a jeho přžitky v odborné literatuře	100
Závěr	110
Použitá literatura	115
Přílohy	124
I. Nejstarší kostely na našem území.....	124
I. I Nejstarší kostely na našem území podle pramenů.....	124
I. II Nejstarší kostely, které dokládá archeologie na Slovensku	131
I. III Nejstarší kostely, které dokládá archeologie na Moravě	134
I. IV Nejstarší kostely, které dokládá archeologie v Čechách.....	146
Seznam obrazových příloh	148

ÚVOD

Práce *Christianizace Českých zemí raného středověku a možné přetrvání předkřesťanských tradic* má za cíl přiblížit situaci na současném území České republiky v prvních staletích po přijetí křesťanství. V tomto období dochází k situaci, kterou někteří odborníci prezentují jako „dvojevěří“, protože zde podle nich fungovalo křesťanství zároveň se starým, „pohanským“ náboženstvím.¹ Má práce se vůči těmto teoriím částečně vymezuje. Zaměřuji se především na jednotlivé předkřesťanské „přežitky“, které by bylo možné chápat jako projevy „předkřesťanského náboženství“, na jejich otisk v literatuře i hmotné kultuře a rozebírám možnosti jejich interpretace. Ve své práci se zabývám obdobím raných církevních dějin českého území do 13. století, ve kterém došlo k mnoha změnám, a proto je historiky považováno za hranici mezi raným a vrcholným středověkem u nás.²

Prameny k tomuto období jsou dvojí. 1) Písemné prameny, které vznikaly na církevní půdě a k nimž je tedy třeba přistupovat obezřetně a kriticky a 2) archeologické prameny, u kterých může nastat problém se subjektivními interpretacemi jednotlivých archeologů. Tato práce se pokusí o zpracování pramenů jak písemných, tak archeologických a jejich vyhodnocení z pohledu religionistiky.

Obsah práce

V první části textu shrnu teoretické ukotvení práce na základě celoživotního díla profesora S. N. Balagangadhary. Především se jedná o problematiku, proč o „primitivních“ kulturách mluvíme a uvažujeme jako o „pohanských“ a proč si jsme tak jisti, že tato společenství měla svá „pohanská náboženství“. Nejedná se pouze o problematiku náboženství českých Slovanů, ale stejně tak bychom mohli diskutovat například o náboženství Germánů, o náboženství antického Řecka a Říma či o náboženstvích v Indii. Profesor Balagangadhara je přesvědčen, že badatele v práci ve velké míře ovlivňuje jeho vlastní kultura a prostředí, že i když popisuje cizí kulturu, lze vyčíst především mnohé o prostředí, z nějž samotný badatel pochází. Základním problémem vztahujícím se k našemu tématu je, že informace pocházející z křesťanských písemných pramenů jsou dodnes brány nekriticky jako fakta. Takže představu existence

¹ SOMMER, Petr. *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*. Praha, 2001. ISBN 80-86379-28-0, s. 14.

² KLÁPŠTĚ, Jan. *Proměna Českých zemí ve středověku*. Praha, 2005. ISBN 80-7106-175-1, s. 7-9.

„pohanského“ náboženství, kterou vytvořili raní křesťanští misionáři, přejímají dodnes historici, archeologové i další odborníci bez sebemenšího zpochybnění. Společně s tím přebírají v souvislosti s těmito kulturami také představu o jejich nižší úrovni morálky, kultury etc.

Následně předkládám část o christianizaci našeho území sepsanou pouze na základě písemných pramenů, tato část přibližuje kdy, kam a jak se toto náboženství na našem území šířilo. V této kapitole upozaduji politické dění na našem území a věnuji se mu jen v souvislosti s šířením křesťanství. Průběh christianizace podrobně rozepisují pouze do konce 10. století, protože ve staletích následujících již středověcí autoři popisují České země jako zcela křesťanské a vytýkají lidu pouze jednotlivé přetrvávající přežitky původní víry.

V další kapitole se věnuji návaznosti nejstarších křesťanských staveb na dřívější kult, protože mnohé teorie říkají, že nejstarší kostely vznikaly na lokalitách, ze kterých bylo třeba vymýtit nevhodné předkřesťanské zvyklosti.³ Shrnuji tedy místa na našem území, která jsou označována jako předkřesťanské svatyně, a místa, kde vznikly první kostely, a pokusím se potvrdit nebo vyvrátit hypotézu, že lokality pro stavbu kostelů byly zpravidla vybírány tak, aby „překryly“ starší posvátné místo.

V poslední rozsáhlé části práce se věnuji jednotlivým předkřesťanským přežitkům, o kterých hovoří písemné prameny, a zvykům, které za „pohanské“ přežitky považují odborníci minulého a současného století. K těmto přežitkům také zmiňuji teze některých církevních otců horlících proti pohanství. V raných křesťanských textech se v pasážích popisujících „pohanské“ zvyklosti objevují obvyklá *topoi*, šablony, které lze nalézt v křesťanské literatuře napříč státy i staletími. Často se jedná o hagiografické a homiletické texty či přímo pasáže ze Starého zákona. Základním typem literatury, který upozorňuje na nevhodné počínání farníků, jsou tzv. penitenciály, zpovědní knihy, kde se objevují právě tato obvyklá *topoi*. Tyto zpovědní knihy byly také přínosným zdrojem práce.

Také v této kapitole upozorním na zajímavé nálezy hmotné kultury, které archeologie prezentuje právě jako projevy „slovanského náboženství“ či projevy

³ KONEČNÝ, Lubomír. Poznámka ke kultovněrituálnímu významu dvorce na Pohansku. In: DOSTÁL, Bořivoj – VIGNATIOVÁ, Jana. *Slované 6.-10. století (Sborník referátů ze symposia Břeclav-Pohansko 1978)*, Brno, 1980, [ISBN neuvedeno]. s. 136.

„pohanství“ starých Slovanů, a budu polemizovat s některými závěry archeologů ohledně těchto předmětů.

Zdroje práce

Vzhledem k tomu, že práce je z velké části prací historickou, založenou na studiu písemných pramenů devátého až třináctého století, bylo nutné se vypořádat s tím, že tyto prameny jsou především církevního charakteru a kronikářům a hagiografům nešlo tolik o to popsat přesně situaci a vylíčit, k čemu zde dochází, jako potřit tyto zvyky. Vycházela jsem především ze souboru nejstarších českých legend publikovaných v souborném díle *Fontes rerum Bohemicarum I*. Jedná se o dílo téměř 150 let staré, ovlivněné euforií národního obrození, ale zároveň stále velmi kvalitní. Některé z textů již byly publikovány znovu, v aktuálnějších překladech, ovšem ne všechny a rozhodně ne takto kompletně. *Fontes* jsem zvolila právě proto, že vždy obsahují vícero legend k osobě jednoho světce, jsou vydány jako edice s textem v původním originálním znění a jde vždy o texty celistvé, ne jen vybrané pasáže z legend, jak by tomu bylo, kdybych čerpala například z *Magnae Moraviae Fontes Historici*. Jsou zde zahrnuty legendy vztahující se k postavám Konstantina a Metoděje, svaté Ludmily a svatého Václava, svatého Vojtěcha, svatého Prokopa a také legendy o dalších méně známých světcích se vztahem k našemu území. Dalšími důležitými zdroji pro práci mi byly Kosmova *Kronika Čechů* a tzv. *Kristiánova legenda*. Ze zmiňovaných *Magnae Moraviae Fontes Historici* jsem čerpala arabské zmínky vztahující se k našemu území a další drobné výtažky, především ze zahraničních středověkých písemných zdrojů. Zajímavostí je, že o christianizaci Velké Moravy pojednává na základě cyrilometodějských legend i nejstarší ruská písemná památka, tzv. *Nestorův letopis*.⁴

Dalšími zdroji, ze kterých jsem čerpala informace o „pohanských“ přežitcích, byly práce českého folkloristy Čenka Zírta, který sepsal *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*, a historika církevní archeologie Petra Sommera. Věnuji se i teoriím, které ve svých pracích zmiňují další čeští badatelé, především současní historici a archeologové.

⁴ *Vyprávění o minulých letech: Nestorův letopis ruský: nejstarší staroruská kronika*. Překlad Michal Téra. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. ISBN 978-80-7465-119-9, s. 59-60.

Terminologické zmatky

Mohlo by působit zmatečně, jakým způsobem užívám terminologii týkající se víry Slovanů, neboť některá označení uvádím v uvozovkách a jindy bez nich, proto je na místě stručné shrnutí mnou užívané terminologie. Citově zabarvené výrazy *pohan* / *pohanství* / *pohanské*⁵ bez uvozek užívám pouze v citacích z historických pramenů. Oproti tomu „*pohan*“ / „*pohanství*“ / „*pohanské*“ užívám ve svých interpretacích těchto pramenů. S označením *pohan* nemohu plně souhlasit, protože se nejedná o výraz neutrální, nýbrž výraz pejorativní, proto jej uvádím v uvozovkách, nebo užívám neutrální termín *předkřesťanští* obyvatelé našeho území.

Termín *náboženství* používám pouze pro křesťanství, popřípadě pro islám a judaismus, ale nikdy ne v souvislosti s předkřesťanskou vírou Slovanů. Vzhledem ke spornosti celé otázky „náboženství“ Slovanů, kterou budu řešit v první kapitole, v těchto chvílích využívám formulaci „*slovanské náboženství*“, „*předkřesťanské náboženství*“, nebo „*pohanské náboženství*“ Slovanů vždy v uvozovkách. Raději než o „náboženství“ v souvislosti s praktikami předkřesťanských Slovanů hovořím o *předkřesťanské tradici*.

V první kapitole je v souvislosti s teorií náboženství užíván také latinský termín *religio*, kterému se zde více věnuji, termín je zde vyložen a dále již bude vždy nahrazen vhodným českým ekvivalentem.

Odborníci představu „slovanského náboženství“ dodnes nezpochybňují, což znamená, že jsou křesťanským rámcem vnímání historie ovlivněni badatelé stále, a to lze považovat za problém současných věd včetně religionistiky.

V 9. století započala christianizace našeho území. Otázkou je, v čem tato christianizace podle představ tehdejších církevních otců spočívala a jak probíhala. Písemné prameny hovoří o situacích, kdy významní státní představitelé přijímali křest, ale dá se mluvit o tom, že skutečně konvertovali ke křesťanství v dnešním slova smyslu? Došlo i k vnitřnímu ztotožnění s novou vírou a její bezmezné přijetí? Povedlo se vůbec české Slovanů konvertovat a předat jim všechny křesťanské ctnosti, které podle raných pisatelů před christianizací postrádali? Nejspíše se jednalo především o

⁵ *Pohan* je dle slovníku náboženství hanlivý termín označující osobu, která není členem dominantního náboženství (křesťanství, judaismus), obvykle zahrnující negativní osobní a kulturní kvality. Termín se obvykle užívá synonymně s „necivilizovaný“, „hedonistický“, nebo „primitivní“. Odvozováno od *paganus*, latinsky „vesničan“ (...). *The HarperCollins Dictionary of Religion*. New York, 1995. s. 826.

politický akt, kdy čelní představitelé formující se velmoci usilovali o posílení své politické pozice na mezinárodní úrovni.

Také téma „pohanských přežitků“ považuji za velmi komplikované hned z několika důvodů. Jedním z nich je způsob, jakým se o těchto přežitcích dozvídáme, protože písemnými prameny nám jsou pouze křesťanské spisy, které jsou plné obvyklých křesťanských předpokladů a předsudků. Ovšem ještě těžší je přesně vymezit, kdy vlastně o „pohanském přežitku“ můžeme hovořit a kdy se jedná pouze o určitou zvyklost, která byla pro křesťanskou kulturu neznámá, a proto podezřelá, ale přitom se nijak nevztahovala k lidové víře.

Když se vrátíme k problematice úvodní teoretické kapitoly, vyvstane i otázka, zda je s omezenými informacemi o naší nejstarší historii vůbec možné hovořit o „náboženství Slovanů“. Cílem práce rozhodně není vyvrátit představu existence systému zvyků a rituálů u Slovanů, ale poukázat na možné problémy při jeho studiu, především na problém křesťanských předporozumění vztahujících se k označení takového systému tradic za náboženství.

1 TEORETICKÉ UKOTVENÍ PRÁCE

Otázka „náboženství“ starých Slovanů a otázka *přežitků* tohoto náboženství do křesťanského období není zcela jednoduchá. Nikdo z odborníků není schopen s jistotou vytyčit hranice tohoto „náboženství“. Někteří historici diskuse o něm staví na snaze o vytvoření panteonu slovanských bohů. Jiní poukazují právě jen na „pohanské“ zvyky našich předků. Ovšem za předpokladu, že se nacházíme v situaci, kdy neexistuje jednotná definice náboženství obecně, natož přesná definice toho, co je to pohanství, vyvstává otázka, zda slovanské zvyky můžeme nazývat „pohanským náboženstvím“.

Pro svou práci jsem využila dílo belgického profesora indického původu S. N. Balagangadhary, který své rozsáhlé dílo *The Heathen in His Blindness...* pojal jako studium západní kultury a jejího předpokladu, že náboženství je kulturně univerzální fenomén,⁶ a tudíž jej můžeme nalézt u všech kultur včetně Slovanů. Balagangadhara se „náboženství“ Slovanů ve své práci sice nevěnuje a většinu příkladů uvádí na rozdílech mezi křesťanstvím a tradicemi Indie, ale jeho hypotézu by mělo jít aplikovat na přístup k jakékoliv kultuře, a proto se ji pokusím vztáhnout na to, co je dodnes popisováno jako „náboženství Slovanů“ a především na přístup těch, kteří je takto prezentují.

Předpoklad existence náboženství ve všech kulturách na světě na základě pozorování a interpretování jistých fenoménů nesdílí jen antropologové a sociologové, ale zastávají ho i badatelé z mnoha dalších oborů od filosofie, psychologie až k oborům sociobiologickým. Přitom celou problematikou se myslitelé zabývají již více než 2000 let.⁷ Otázka, zda existuje nějaká kultura bez náboženství, se intenzivně řešila od 16. do 19. století.⁸ Vždy, když někdo takové společenství našel, někdo jiný jeho teorii vyvrátil. Na začátku 20. století se tento problém přestal řešit, s předpokladem, že jej již řešit není

⁶ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in his Blindness...*“ *Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1994. ISBN 90-04-09943-3, s. 1.

⁷ Tamtéž, s. 3, 139.

⁸ Teorii, že každá kultura má své náboženství, sdílí například i český religionista a autor přehledných religionistických příruček Břetislav Horyna, jehož díla projdou rukama každého religionisty začátečníka. Proto uvádím právě jej. S otázkou existence náboženství souvisí i dlouho bádaná otázka po vzniku (původu) náboženství, kterou badatelé řešili především v druhé polovině 19. století, protože byli ovlivněni evoluční teorií přírodovědy a dospěli k závěru, že také náboženství podléhá evoluci, proto je možné zpětně dopátrat jeho původ. Teorie náboženské evoluce byly tehdy nejrozšířenější (teorie manismu, animismu, dynamismu, magie), méně bylo teorií náboženské deprivace, tzn. náboženského úpadku (teorie nejvyšší bytosti, teorie kulturních okruhů, teorie původního monotheismu/urmonotheismu) a u nás vznikla ještě jedna teorie, tzv. responzivní hypotéza (založená na existenciální otázce po smyslu a náboženské odpovědi), jejímž autorem je Jan Heller. Tato hypotéza neřeší otázku počátku náboženství, ale jeho kontinuálního vznikání. HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha, 1994. ISBN 80-85241-64-1. s. 30-53.

potřeba. A odborníci nadále pracovali s rámcem, dle kterého předpokládali, že všechny kultury mají (a měly) svá náboženství.⁹ Tento rámec formuje základní předpoklady toho, jak by mělo náboženství vypadat a co vše tedy můžeme chápat jako náboženské jednání a chování. Patří do něj například předpoklad obdobné postavy, jako je křesťanský kněz, předpoklad existence „svatého písma“, popřípadě posvátného prostoru, jakým jsou křesťanské kostely. Dále je tam také předpoklad existence Boha/bohů a víry v ně, předpoklad spásy a v neposlední řadě role dogmatu a věrouky ve vztahu k praxi. Základem tedy je, že u cizích kultur jak misionáři, tak odborníci předpokládají obdobnou podobu náboženství jako ve své vlastní kultuře a na tomto základě implicitně či explicitně staví při konstrukci těchto „náboženství“ (náboženství Indie, Slovanů etc.). Zároveň s tímto také souvisí předpoklad, že nekřesťanské společnosti jsou „barbarské“ a tedy mají nižší úroveň kultury a morálky. Lze tedy sledovat stejné uchopení nekřesťanských tradic křesťany již od dob prvních apologetů stavících na předpokladu, že až Kristus umožnil ten správný vývoj společnosti. Tito „pohané“ podle raných křesťanských představitelů nebyli schopni rozlišovat mezi uctíváním předmětu (modly) a boha, proto je také jejich modloslužba vnímána jako klanění se modlám, protože narozdíl od křesťanů nebyli „pohané“ schopni odlišit mezi uctíváním předmětu a uctíváním toho, koho daný předmět zobrazuje – narozdíl od teologicky hluboce rozpracovaného pojetí náboženských obrazů v křesťanských chrámech, což však mělo být umožněno až se vznikem křesťanství (tedy s příchodem Krista).

Oklikou se tedy vracíme k původní otázce, proč badatelé pokračují ve víře v univerzalitu náboženství, když pro ni není žádný důkaz?¹⁰ A jak si vůbec můžeme být jisti, že všechny kultury potřebovaly mít takový světonázor, jako je náboženství?¹¹ Tuto otázku znovuotevřeli na konci 20. století F. Staal, S. N. Balagangadhara a D. Dubuisson, kteří tvrdili, že existují i kultury bez náboženství – přinejmenším bez takového náboženství, s jakým se setkáváme v rámci tohoto křesťanského předpochopení.¹²

⁹ ROOVER, Jacob de. *Incurably religious? Consensus gentium and the cultural universality of religion*, NUMEN-International Review for the History of Religions. 2014. 61(1), s. 5.

¹⁰ BALAGANGADHARA, cit. d., s. 6.

¹¹ Tamtéž, s. 7.

¹² ROOVER, cit. d., s. 6.

Balagangadhara k problematice přistoupil tak, že místo aby se snažil nalézt ideální definici náboženství, tak se zaměřil na pozadí tohoto problému a snažil se zjistit, proč badatelé předpokládají, že je náboženství antropologickou konstantou a je tedy u všech kultur, což je problematika, která předchází jejich následné snaze nalézt co nejširší definici náboženství, která by obsáhla všechny dosud známé kultury a jejich rituální projevy. Upozorňuje tedy na problém, že za dosavadními snahami nalézt definici náboženství není systematická teorie, která by těmto teoriím předcházela.

Veškerá empirická a teoretická studia světových náboženství vznikla na Západě. Ten je pochopitelně velmi ovlivněn svou křesťanskou historií a světonázorem, tudíž křesťanství automaticky chápe jako prototyp náboženství. Díky vsugerovanému křesťanskému výkladu světa, podle kterého dal Bůh náboženství všem lidem, máme tendenci všechny kultury vnímat jako náboženské a vykládat si ostatní kultury skrze kulturu naši vlastní., protože podle tohoto názoru mají všechna společenství stejný základ.¹³ Balagangadhara se na rozdíl od dalších autorů, kteří se touto problematikou zabývali (především v souvislosti s koloniálním orientalismem, kde se objevují totožná témata a stejné předpoklady, ale kterému se vzhledem k zaměření práce na raný středověk nebudu podrobněji věnovat), snaží uchopit základní motiv pro to, proč se misionáři (a později kolonizátoři) takto k ostatním kulturám stavěli. Podle něj lze vysledovat, že všechny tyto předpoklady pocházejí právě ze západního křesťanského světonázoru, že odráží, co se v dané době řeší v rámci křesťanství a to, co se stává prizmatem otázek a odpovědí, které autoři kladou při zkoumání jiných kultur.

Druhou věcí, ve které nás naše křesťanské prostředí ovlivňuje, je, že pro popis okolního světa i cizích kultur užíváme zcela křesťanskou (ne-li až teologickou) terminologii. Což mimo jiné vede k tomu, že západní badatelé přetvářejí i cizí obrazy do pro sebe pochopitelné (křesťanské) terminologie, ale neumožňuje jim to plně pochopit cizí kulturu jako takovou.¹⁴ Problém totiž netkví v terminologii jako takové, ale v konceptech a předpokladech, které jsou za těmito termíny, tedy v rámci, ve kterém badatelé pracují a který následně utváří i tuto terminologii. I když se badateli podaří se dostatečně vymezit vůči křesťanské terminologii, zůstává nadále ovlivněn křesťanskými předpoklady, takže nové, neutrální termíny používá nadále stejně jako ty původní; je

¹³ BALAGANGADHARA, cit. d., s. 5.

¹⁴ Tamtéž, s. 29.

schopen reflektovat užívané termíny, ale nebere v potaz širší kulturní rámec, který je utváří.

Kultura a náboženství, vůči kterému se museli křesťané poprvé výrazněji vymezit, byla kultura římská. V Římě vznikl problém v okamžiku, kdy se křesťané vzepřeli proti tradici uctívání císaře. Až do tohoto okamžiku se nikdy nevedl spor o *pravost* tradice. Okolní tradice nezpochybňovaly tradici římskou, Římané tedy nezpochybňovali tradice okolní, pokud nenarušovaly římský kult, byli k nim spíše lhostejní, proto se dá říci, že byli k dalším „náboženstvím“ „tolerantní“. Na počátku konceptu univerzálnosti náboženství byla římská představa, že každá kultura má své *religio*, ovšem tím nebylo myšleno náboženství ve smyslu, jak jej chápeme dnes. Římané pojmem *religio* označovali především tradici děděnou z otce na syna (lat. *traditio*), což je něco, co je nepochybně předáváno v každé kultuře. V rámci této tradice chápali i vykonávání různých rituálů, kterými oni sami jako součástí státního kultu uctívali římské bohy i císaře, přinášeli obětiny na oltáře atd.¹⁵ Jedním z antických argumentů v disputaci o existenci bohů byla právě jejich starodávná tradice.¹⁶ Podle tohoto argumentu byly rituály správné a víra v bohy správná, protože se držela již po dlouhé generace. Kdyby nebyly správné, kdyby bohové neexistovali, dávno by už tyto rituály zanikly a v bohy by se přestalo věřit, stejně jako se přestalo věřit v existenci kentaurů nebo chiméry.¹⁷ V Římě tedy došlo ke ztotožňování *religio* a *traditio*, mít náboženství pro Římany znamenalo mít kulturu. Kdekoliv jsou lidé s vlastní historií, tam existuje tradice (a tradiční praxe) – tam tedy existuje *religio* v římském pojetí.¹⁸

Dnešní chápání pojmu *religio* přineslo do Říma až křesťanství, které se nejdříve ze všeho samo muselo před římským „náboženstvím“ obhájit, muselo dokázat, že má taktéž starodávnou tradici, aby mohlo být uznáno za *religio* stejně jako římské „náboženství“ (což dokázalo odvozením svého původu od Boha a návazností na

¹⁵ Tamtéž, s. 40.

¹⁶ Dalším argumentem pro existenci bohů byla podle římských filosofů například skutečnost, že musí existovat bytost, která svým dokonalým rozumem řídí pohyb Slunce a planet; vše, co v přírodě nemůže způsobovat způsoblost člověka, musí být způsobeno něčím lepším, než je člověk. Stejně tak i nebeská tělesa, jež mají věčný řád, který nemůže způsobit člověk, musí být způsobena něčím lepším; a co by to bylo, pokud by nebyli bohové? Tak jako je dům postavený jako obydlí lidí, je svět stvořen dokonale jako obydlí bohů. CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. Překlad Antonín Kolář. Praha, 1948. [ISBN neuvedeno].

¹⁷ CICERO, cit. d., s. 63-64.

¹⁸ BALAGANGADHARA, cit. d., s. 40-43.

starozákonní tradici).¹⁹ Zde pak leží problematika propojování náboženské praxe a dogmatiky, věrouky. Křesťanství se chápe jako jediné *pravé* náboženství (*vera religio*), protože je dáno od Boha. Tím se liší od ostatních „náboženství“, která od Boha nepocházejí, takže mají podle křesťanů špatnou věrouku, jsou to falešná náboženství. Křesťané tedy odpovídají na otázku po starodávné tradici v rámci věrouky a diskusi o *pravosti* náboženství. Jak Římané, tak křesťané tedy tvrdili, že mají / jsou *religio*, ale každý pod tímto pojmem chápali něco jiného. Pojem *religio* získalo v rámci křesťanství nový obsah (výše zmiňovaná propojenost praxe a věrouky).

Jak jsme již řekli, v Římské říši byla poměrně velká tolerance k tradicím druhých. Sama říše byla rozlehlá, skládala se z mnoha kmenů a etnických skupin, takže byly pochopitelné i rozdíly mezi jednotlivými tradicemi a zvyky (podle vztahu k městu, jazyku, historii etc.). Různé skupiny měly různé tradice, takže praktikovaly své vlastní tradice, ale respektovaly další tradice lidí, mezi kterými žily. Občas byl některý kult potlačen, následně znovu povolen. Nezodpovězenou otázkou zůstává, kdo rozhodoval o tom, kteří bohové budou uctíváni a kteří již ne.²⁰ Argument diverzity tradic v Římské říši využil například i Athanagoras Athénský, který kolem roku 177 žádal císaře o povolení křesťanství. Uznání křesťanství jako *religio* komplikovala jak skutečnost, že křesťané museli před Římany obhájit starobylost své tradice, tak především to, že zároveň byli nuceni vykonávat kromě svých „rituálů“ i tradiční římské rituály, byli nuceni uctívat římské bohy a římského císaře, což se jim protivilo.²¹ Kromě Athanagora se rozdílností těchto tradic zabývá třeba Tertullianos ve svém spise *Apologeticum*.

Křesťanství ani judaismus nebyly nejdříve ze všeho uznány za *religio*, protože je nepovažovali Římané za tradici. Židé ovšem poměrně jednoduše dokázali svou starodávnou tradici argumentem, že judaismus a Izrael mají starší tradici (biblickou tradici popisující židovský národ od Abrahama a Mojžíše), než je celá tradice antická, takže byli obvykle tolerováni.²² Ovšem raní křesťané, kteří se neztotožňovali ani s Židy, ani s Římany, měli svou „tradici“ velmi krátkou, takže byli Římany obviněni z „ateismu“ pro „nepřítomnost náboženství“. Křesťané cítili potřebu dokázat, že skutečně jsou *religio*, i když nemají dlouholetou tradici, takže jejich nejstarší texty mají právě

¹⁹ Tamtéž, s. 5.

²⁰ Tamtéž, s. 32-33, 42.

²¹ Tamtéž, s. 33-34.

²² Tamtéž, s. 44.

tento cíl (apologetické spisy). Tvrdili, že jejich tradice, která pochází od Boha, je tu od počátku věků. Proto je také mnohem starší než tradice římská, a protože je od samotného Boha, je také jako *jediná pravdivá (vera religio)*. Křesťané tedy poněkud převrátili římský požadavek na důkaz starodávnosti tradice (praxe) a odvětili, že dokáží, že místo starodávné praxe, kterou Římané požadovali, mají *pravou* a starodávnou doktrínu (danou od Boha), která je podstatnější, než římská tradice (praxe).²³ Křesťané se považovali za naplnění judaismu, za dědice „*pravé zvěsti*“, kterou navíc nepřinášejí pouze pro jeden národ (židovský), ale pro všechny lid, takže pro ně nepřicházelo v úvahu, že by nebyli považováni za *religio*.

V rámci snahy dokázat starodávnost křesťanské zvěsti přišli také s konceptem *Praeparatio evangelica*, podle kterého dobře žijící jedinci, kteří ještě nemohli znát křesťanskou zvěst (Sókrates, Platón etc.), participovali na Boží zvěsti a budou mít možnost participovat na spáse stejně jako křesťané (tzv. „*protokřesťané*“). Problematika správnosti doktríny, která byla stavěna na roveň jejich starodávné praxe, byla pro římskou tradici ovšem zcela neznámá a nepochopitelná.

Nepochopitelným faktorem v římském *religio* byla podle raných křesťanů skutečnost, že někteří římské intelektuálové ve svých textech veřejně hlásali, že nevěří v existenci bohů, že je považují za pověry, přesto není výjimkou, když právě tito, kteří například popírali jejich existenci, participovali na veřejných „náboženských“ rituálech, nebo dokonce patřili mezi nejvyšší kněží (např. Cicero, Plutarchos etc.). Jak měli raní křesťané porozumět tomu, že někdo popírá existenci bohů, ale nadále vykonává rituály, kterými tyto bohy uctívá? Na základě vlastního náboženství křesťané u Římanů předpokládali ono zmiňované provázání věrouky a praxe. Proto předpokládali, že participací na veřejných rituálech Římané prokazují svou víru v dané bohy. Již tehdy vznikl tento předpoklad, v rámci kterého byly nadále posuzovány všechny nekřesťanské kultury. V průběhu dějin se vyskytovaly více či méně neuspokojivé odpovědi vysvětlující tuto nesynchronnost v římském kultu, ale zcela jisté řešení této otázky neznáme. V době osvícenství vznikla například teorie, že pomocí náboženství řídili v antice racionálně smýšlející jedinci neracionální masy lidí, a právě proto neměli zájem na zrušení těchto starých tradic.²⁴ Další obvyklé vysvětlení znělo, že většina Římanů neuměla číst, takže se mezi ně filosofické důkazy o neexistenci bohů nikdy nedostaly a

²³ Tamtéž, s. 46-48.

²⁴ Tamtéž, s. 35-36.

vzdělané vrstvy si tak mohly psát, co chtěly. Balagangadhara na rozdíl od jiných upozorňuje, že podobné projevy nevypovídají jen o konkrétních jedincích, jako byli Cicero nebo Plútarchos, ale že nám to říká mnohé o římské kultuře, že možná samotná otázka víry a věruky a její propojení s náboženskou praxí nebyla pro Římany zas tak důležitá a proto své počínání nepovažovali za rozporné.²⁵

Počátky křesťanské teologické terminologie jsou formovány například v Tertullianově spise *Apologeticum*.²⁶ Raní křesťané se zapojili do diskuze tím, že se snažili obhájit svou víru a postupně se sami identifikovali tím, jak se vymezovali vůči nekřesťanům, v první řadě právě vůči Římanům. *Apologeticum* je tedy jedním z výrazných děl vyjadřujícím se k římskému „pohanství“. V tomto latinském spise, pocházejícím z přelomu druhého a třetího století, jsou formovány počátky teologické terminologie, kterou dodnes užívají i odborné vědy včetně religionistiky, protože pro mnoho jevů dodnes neexistuje neutrální odborný termín a vědy využívají nadále terminologii teologickou. Příkladem je termín *kněz*, kterým jsme dříve označovali významné náboženské osoby ve všech kulturách, tedy například indického brahmana, slovanského žrece i keltského druida. Dnes se již vůči této teologické terminologii snažíme vymezovat a užíváme vhodnější termíny, ovšem naše vnímání pojmu a rámec, jakým jej uchopujeme, je stále stejný, což je jeden z problémů, na který se v práci snažím upozornit. Například tak dotyčným osobám někdy záměrně, jindy podvědomě přisuzujeme širší charakteristické vlastnosti s křesťanským knězem související (ztotožňujeme jej s nejvyšším představitelem daného „náboženství“, osobou, která zprostředkovává komunikaci s bohem etc.). Tyto vlastnosti jim nepřisuzujeme na

²⁵ Tamtéž, s. 38-39.

²⁶ Důvodem k napsání *Apologetica* bylo Tertullianovi to, že křesťané bývali nařčeni z protistátní činnosti (opovrhování státními bohy a urážka panovníkova majestátu). Žádal tedy, aby byli křesťané řádně vyslechnuti, protože zastával názor, že pouze neznalost jejich věci vede k nepřátelství vůči nim. V padesáti krátkých tématech Tertullian vyvrátil obvinění vůči křesťanům a shrnul právní obranu proti základním tezím, kterými byly křesťanům vytýkány jejich prohřešky, vyvrátil je a obrátil je jako zrcadlo proti Římanům. Srovnával křesťanské a římské náboženství a skrze hledání podobností a rozdílů se snažil charakterizovat obě tato náboženství. Tertullian svou práci rozdělil do výstižných témat, jako příklad lze uvést kapitoly: 1. Křesťany nenávidí, poněvadž neznají jejich učení. 6. Mnohé zákony Římané zrušili, mnohá ustanovení předků byla zapomenuta. 7. Že křesťané zabíjejí děti a dopouštějí se hanebností, je pověst, která nikdy nebyla dokázána a také nemůže být nikdy dokázána. 10. Křesťané nectí pohanské bohy, poněvadž kdysi byli lidmi. 11. Není důvodu, proč by nejvyšší bůh učinil některé bohy z lidí. 12. Sochy bohů jsou z téže hmoty jako jiné předměty. 16. Odmítá pomluvu, že křesťané uctívají osla a hájí uctívání kříže. 22. Démoni. 23. Pohanští bohové jsou rovněž demony. 25. Bohové nejsou příčinou římských úspěchů. 28. Římané se bojí více císaře než Jupitera. 35. Křesťané slaví panovníkův svátek, ale ne prostopášnostmi. 40. Křesťané nejsou příčinou pohrom. 41. Pohromy jsou pro křesťany napomenutím, pro pohany varováním. 46. Křesťanství je božského původu, nikoli druh filosofie. NOVÁK, Josef. *Tertullianus. Patristická čítanka. 4., Tertullianus - Apologeticum*. Praha, 1987, s. 7, 79.

základě důkazů, ale obvykle se jedná jen o náš předpoklad, že by tomu tak mělo být. Druhým příkladem tohoto předporozumění je v rámci definování náboženství různých kultur hledání jejich posvátného textu, takto jsou například Vědy považovány za posvátný text hinduismu, místo aby byly přijímány pouze jako rozsáhlé filosofické učení. Také na svatyně různých náboženství vztahujeme automaticky křesťanskou posvátnost prostoru, která v daném „náboženství“ samozřejmě být může, ale také nemusí. Problémem je, že tak obvykle činíme automaticky, aniž bychom si pokládali otázku, zda to tak je, nebo proč by tomu tak mělo být. Takže ještě větším tématem, než samotná terminologie je opět onen křesťanský rámec, který veškerou terminologii utváří.

Zásadním problémem v diskusi o „náboženství Slovanů“ je tedy samotná definice „náboženství“, abychom si mohli vyjasnit, o čem přesně ze slovanské kultury budeme diskutovat. K jednotné definici náboženství, se kterou by souhlasili všichni odborníci, se dosud nepodařilo dospět, většina z nich se ale shodne alespoň na společném konceptu „víry v cosi“ (Boha, bohy, duchy či duši etc.), která souvisí s určitou praxí. Balagangadhara tedy pokládá velmi vhodnou otázku, jak můžeme vůbec studovat náboženství, aniž bychom měli jasnou definici předmětu našeho studia?²⁷ Tento problém vede obvykle ke snaze nalézt co nejvíce neutrální definici, která by zahrnovala všechna potenciální „náboženství“, a neustálé rozšiřování této definice vede ke skutečnosti, že za náboženské lze pokládat i chování, které bychom logicky jako náboženské nepovažovali, ale které této široké definici přesto odpovídá. Tento problém, jak jsem již uvedla výše, řeší Balagangadhara tak, že svou pozornost místo na hledání ideální definice upřel na teoretický a metodologický rámec, který tuto definici utváří. Tímto rámcem je v naší západní kultuře právě křesťanství, které ovlivnilo celé evropské dějiny a udávalo během historie směr dalšího vývoje. Křesťanství je také příklad, se kterým dále pracuje nejvíce, protože křesťanství se samo za náboženství považuje. Základem Balagangadharovy teorie je myšlenka, že praxe a ona „víra v něco“ nemusí být vždy spojená a mnoho rituálů, které u cizích kultur považujeme za projev „náboženství“, je založena pouze na tradiční praxi a nesouvisí s vírou.

Vymezení se vůči „pohanům“ bylo časté téma raných církevních otců. Dvě nejvýraznější apologetické osobnosti jsou sv. Augustin (354-430) a Tomáš Akvinský

²⁷ BALAGANGADHARA, cit. d., s. 7.

(1225-1274). Augustin kritizoval ve svých textech přežitky řeckého a římského „pohanství“, se kterými se setkával ve své době. Tomáš Akvinský oproti tomu kritizoval „pohanství“, se kterým se setkával pouze skrze „znovuobjevené“ texty antických myslitelů. Akvinský vycházel z toho, že jeho náboženství je to jediné pravé a že všechna ostatní jsou pověry, falešná náboženství, či degradované podoby *pravého* náboženství (*falsa religio / superstitio*).²⁸ Balagangadhara pokládá otázku, jak ovšem mohl Akvinský porozumět dávno zaniklému „pohanství“, když s tím měl potíže již Augustin v pátém století, a ten mohl ještě sledovat jeho živé přežitky.²⁹ Již tito autoři vytváří jistý rámeček, jakým se dívají na římské „pohanství“ a jakým je následně nazíráno na všechny „pohanské“ kultury.

Křesťanská nauka říká, že křesťanské náboženství je to jediné správné, že je nejstarší a nejpůvodnější ze všech a že všechna ostatní „náboženství“ jsou pověry a pokroucené varianty náboženství, ke kterému byli lidé svedeni ďáblem. Křesťanství je naplněním Božího slibu, který dal Bůh Izraelitům, je to dar, který dal Bůh veškerému lidstvu. Římské *religio* chápou raní křesťané jako prototyp falešného „náboženství“ a jejich „pohanské“ bohy postupně absorbovali do křesťanství jako demony a jejich uctívání a uctívání jejich soch není podle církevních otců nic jiného než idolatrie. Křesťané takto obhajují nadřazenost správné doktríny nad římskou starodávnou praxí, protože „starodávnost“ praxe může zahalit chybnou doktrínu a může svést ze správné cesty. Podle křesťanství je jen jedna správná cesta, jedna správná doktrína a tou je ta křesťanská. Všechno ostatní včetně římského „pohanského“ *religia* je falešné.³⁰ Křesťané měli tendenci kritizovat především „pohanské“ praktiky Římanů, což byl způsob, kterým se vyjadřovali proti zásadnímu problému, se kterým nesouhlasili – proti falešné, „pohanské víře“ Římanů. Kritizovali tak tedy především to, co považovali za doktrinální nauku Římanů.³¹ Přesto byly některé prvky filosofických nauk některých antických myslitelů přijaty (například Platóna a Aristotela), protože i podle křesťanů obsahovaly starodávnou pravdu. Mnoho „pohanských“ myšlenek bylo také postupně transformováno a absorbováno do křesťanství.³²

²⁸ Tamtéž, s. 54-55.

²⁹ Tamtéž, s. 60.

³⁰ Tamtéž, s. 57-59.

³¹ Tamtéž, s. 53.

³² Tamtéž, s. 60.

Díky křesťanství došlo také k transformaci smyslu pojmů *religio* a *tradio*. Jako tradice je v křesťanství chápána apoštolská zvěst.³³ Nově se také utváří smysl slova *religio*, na základě křesťanské apologetiky postupně začínají vznikat první předpoklady, které zakoření v západní společnosti natolik, že přestane brát zřetel na jejich křesťanský původ. Křesťané se od začátku považují za jediné pravé náboženství a s tímto předpokladem přistupují ke všem ostatním náboženstvím, takže je a priori považují za špatná. Hluboce v západní kultuře zakořnil i předpoklad, že náboženství dal Bůh všem lidem, tedy že všechny národy mají náboženství, jen u některých kultur došlo k degeneraci toho pravého náboženství.

Pro přehlednost tedy ještě jednou stručně shrnuto:

- 1) římské *religio* v původním slova smyslu bylo označením pro tradici celé kultury a jednalo se o velmi široký pojem, který nesouvisel pouze s „náboženským“ chováním, nejednalo se o nutné propojení praxe s vírou
- 2) křesťané se nejdříve snažili dokázat, že mají *religio*, svůj původ totiž odvozovali od starodávné starozákonní tradice, jejíž počátek lze hledat u Boha
- 3) dochází k transformaci pojmu *religio*, protože křesťanství zdůrazňuje, že mnohem důležitější je správná doktrína (což je pouze ta křesťanská, daná Bohem), než starodávná tradice (praxe)
- 4) křesťanství se považuje za jediné pravé *religio* (*vera religio*), všechno ostatní označují za falešná náboženství a pověry (*falsae religiones/superstitio*)
- 5) na ostatní „náboženství“ je nadále pohlíženo skrze křesťanský světonázor, takže díky obvyklým křesťanským předpokladům (které jsem shrnula výše) pak na základě interpretace římského „pohanství“ vytváří první církevní představitelé na našem území jistou představu „náboženství“ Slovanů, které má obdobné rysy jako dalším známá „pohanská náboženství“
- 6) kultura a morálka souvisí dle křesťanů s náboženstvím, společenství s falešným náboženstvím nemohou být stejně rozvinutá a morální jako národy křesťanské; tento předpoklad dodnes přejímají i současní vědci

Co se týče „náboženství“ starých Slovanů, dá se o něm mluvit spíše v původním, tedy římském smyslu slova *religio*, protože stejně jako u Římanů, tak také u Slovanů se

³³ Tamtéž, s. 60.

jedná především o tradici. Tedy tradice a zvyky, které byly děděny z rodičů na potomky a předávány po mnoho generací. Slované neměli, nebo alespoň nemáme žádné důkazy, že by měli, nauku založenou na doktríně jako křesťanství. Z pohledu křesťanských misionářů Slované vykonávali nejrůznější rituály a zvyklosti, které měly „náboženský“ podtext, protože misionáři byli přesvědčení, že tyto národy věří v to, co praktikují. Což byly podle misionářů pouhé pověry, byli si jisti, že „pohané“ tímto slouží ďáblu. Zvyklosti, které byly pro misionáře putující do nekřesťanských zemí neznámé a nové, byly obvykle prezentovány jako „pohanské“. Neznáme pohled na tuto situaci z druhé strany, nevíme, zda samotní Slované měli pocit, že svými rituály uctívají jednotlivé bohy. Nevíme, jestli v tyto bohy, o kterých máme jednotlivé zmínky, věřili v biblickém slova smyslu a jestli u nich tedy docházelo k propojení vykonávané praxe s věroukou. Pro naše území je situace ještě komplikovanější tím, že zmínek o „náboženských“ projevech místních Slovanů máme ještě méně, než je například v Pobaltí, kde křesťanské kroniky popisují takové události jako věštění budoucnosti (Dětmar z Merseburku, Saxo Grammaticus, Herbord, Helmold), chování k posvátnému zvířeti – koni (Saxo Grammaticus) nebo zásady vztahující se k „posvátným“ sochám a svatyním (Helmold, Saxo Grammaticus, Ebo, Herbordus). Ovšem i u všech těchto zajímavých popisů je třeba brát zřetel na jejich autory, misionáře, kteří někdy nejspíše neznali ani jazyk těchto „pohanů“, jejichž chování popisují (což je srovnatelné třeba s prvními misionáři v Indii), takže celá deskripce nám následně předává informaci, jak si tyto misionáři na základě vlastního náboženství vyložili „něco“, co viděli. Dle biblického výkladu světa existovalo jednotné lidstvo a Bůh dal náboženství všem lidem na Zemi, bylo tedy jasné, že i Slované museli nějak projevovat své náboženství, i když původní, pravé náboženství pokroutili a zničili. Ale určitý druh náboženství podle křesťanských pozorovatelů jistě měli. Protože podle křesťanského světónázoru náboženství musí existovat všude, protože Bůh je všude. Jedná se o představu, která je na základě stále stejných předpokladů dodnes zažitá a automaticky přijímána širokou veřejností i odbornou sférou, která bez další reflexe automaticky přijímá náboženství jako antropologickou konstantu.

Nekřesťanské kultury byly ve středověku obvykle líčeny jako společenství, která jsou na nižším vývojovém stupni než křesťané. Obvykle byly považovány za společenství bez morálky, protože morálka má podle křesťanství původ v náboženství a

špatné náboženství je jistě zárukou špatné morálky. A společenství se špatnou morálkou budou mít dozajista špatná náboženství, což je začarovaný kruh, ze kterého se tyto společnosti dostaly až díky tomu, že jim křesťanští misionáři přinesli své učení.³⁴ Morálka „pohanů“ je jedno z hlavních témat, které je velmi ovlivněno obvyklým křesťanským světovým názorem, a „pohané“ jsou pak obvykle líčeni podle určitého „musteru“, proto pak dochází k tomu, že „pohany“ obdobně jako v nejstarších textech vztahujících se k našemu území³⁵ líčí i církevní otcové.³⁶ Morální chování mezi tyto národy podle církevních otců přineslo až křesťanství. Jedná se o jeden z dalších předpokladů, který přetrvával až do současnosti a jež se někdy explicitně, jindy implicitně objevuje v literatuře dodnes.³⁷ Téma morálky nekřesťanských národů je tak široké, že kdybych se mu věnovala do podrobností, vydalo by na samostatnou práci. Výjimkou v tomto konceptu jsou výše zmiňovaní „protokřesťané“, osoby, které se s učením Ježíše Krista nemohly setkat kvůli časové nebo geografické vzdálenosti, ale přesto žily velmi morální život (například Platón).

Nejedná se totiž pouze o problematiku náboženství Slovanů. Na základě kritiky římského *religia*, ze kterého vznikl jakýsi prototyp falešného náboženství, misionáři kritizovali obdobně „náboženské“ chování Germánů, Slovanů, Indů a dalších. Proti všem těmto kulturám používali stejné argumenty, protože byli přesvědčeni, že

³⁴ Tamtéž, s. 78.

³⁵ O „nemorálním“ chování českých „pohanů“ například Kosmas: „*Staré manželství však nerozvázal, protože toho času každý, jak se mu líbilo, směl mít dvě i tři ženy a nepokládalo se za hřích unést manželku bližního ani vdala-li se manželka za ženatého muže. A co se nyní přičítá mravnosti, to tehdy bylo pokládáno za velikou hanbu: spokojil-li se muž s jednou ženou nebo žena s jedním mužem. Žili totiž jako hloupá hovada a měli manželství společná.*“ KOSMAS. *Kronika Čechů*. Přel. Karel Hrdina, Marie Bláhová. Praha, 2011. 8. vydání. ISBN 978-80-257-0465-3, s. 72-73; motiv „barbarů“ žijících zcela bez zákonů se objevuje i u Kristina: „*Ale Slované čeští, usazení pod samým Arkturem a oddaní uctívání model, žili jako kůň neovládaný uzdou, bez zákona, bez knížete nebo vládce a bez města, potulující se roztroušeně jako nerozumná zvířata, toliko širý kraj obývali.*“ *Kristiánova legenda: život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*. Přel. Jaroslav Ludvíkovský. Praha, 2012, 2. vydání. ISBN 978-80-7429-291-0. s. 19.

³⁶ Jedním z církevních otců vyjadřujících se k této tematice je Eusebius Pamphili: „*Jeho potomci, kteří zalidnili celou zemi, s výjimkou jednoho či několika, stali se horšími a vedli nanejvýš bedný život podobný zvířatům. (...) Zákony a právní normy, ctnost a filozofii nezachovávali ani podle jména. Žili jako kočovníci na poušti po způsobu barbarů a divochů. Přemírou zloby v lidském srdci zničili přirozeností jim daný rozum a vlohy k myšlení a mírnosti. Zcela se oddali bezbožnosti, takže se vzájemně trýznili, zabíjeli, jedli lidské maso, ano, odvážili se bojovat i proti Bohu.*“ EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny / Ecclesiastica historia*. Přeložil J. J. Novák. Praha, 1988.

³⁷ Například Čeněk Zíbrt hned v počátku úvodu ke své monografii: „*Zároveň s bibli přinášejí hlasatelé evangelia Kristova národům evropským základy lidskosti, mravnosti, lásky k bližnímu.*“ ZÍBRT, Čeněk. *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII věku*. 2. vydání, Praha, 1995. ISBN 80-200-0511-0. s. 3; nebo Jaroslav Kadlec, taktéž hned v úvodu: „*Jako všechny ostatní evropské národy dostává se i český národ do jasnějšího světla světových dějin teprve tehdy, když přijal křesťanskou víru a s ní i vyšší kulturu.*“ KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin 1*. Praha, 1991. ISBN 80-7113-004-4. s. 9.

pohanství je všude totožné, všude tedy podle nich „pohané“ uctívají stejné bohy, které jen různě nazývají.³⁸ Mohou být skutečně všechny „pohanské“ národy stejné, nebo jde jen o stejný pohled, jakým se na všechny díváme? Církevní otcové převzali „*interpretatio graeca*“,³⁹ které aplikovali na všechny „pohany“, se kterými se setkávali. Na jejich postoji ovšem nadále staví vědci jako na „faktech“, i když se jedná jen o teologickou interpretační rovinu, která nemusí pro všechny nekřesťanské národy (tedy ani pro Slované) platit. Zůstává tedy po tomto rozboru něco, co skutečně lze nazvat slovanským „náboženstvím“?

Misionáři měli tendenci hledat v cizích kulturách „náboženství“ na základě toho, co již znali, hledali tam tedy prvky křesťanství, ale také „pohanské“ projevy totožné s tím, co znali z řecko-římského prostředí, které považovali za prototyp „pohanství“. Proto se ve středověkých latinských textech stává, že i v našem prostředí se můžeme setkat s pasážemi jako: „*Tuto oběť káže učinit nejvyšší bůh Jupiter i Mars sám a jeho sestra Bellona, též Cereřin zeť.*“⁴⁰ Skutečnost, že antické „pohanství“ je jakýmsi vzorem pro vyhledávání nevhodných projevů v cizích kulturách, vede k tomu, že tato nově nalézaná „pohanská náboženství“ sdílí jisté shodné projevy, což je někdy přijímáno s podivem, ale pramení to ze skutečnosti, že jsou tato náboženství hledána podle shodného vzoru.

Záměrně tedy pro svou práci zůstávám v křesťanském rámci a pracuji s jevy, které křesťanští autoři označovali za náboženské nebo za projevy náboženství. Stejně k nim nepřistupují jen raní křesťanští autoři, ale i odborníci 20. a 21. století, kteří se dosud nebyli schopni vymanit z tohoto zorného úhlu pohledu a dosud jsou schopni předpokládat univerzálnost zvyků napříč geografickým i dějinným spektrem.

³⁸ BALAGANGADHARA, cit. d., s. 101.

³⁹ Viz kapitola II. Urgeschichte mezináboženského srovnání – Antické Řecko a Řím. In ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné. Strategie mezináboženské komparace*. Praha, 2005. ISBN 80-7298-144-7.

⁴⁰ KOSMAS. *Kronika Čechů*. cit. d., s. 45.

2 CHRISTIANIZACE ČESKÉHO PROSTORU NA ZÁKLADĚ PÍSEMNÝCH PRAMENŮ

Christianizace českého prostoru je obvykle historiky popsána na základě informací získaných z písemných pramenů, ale ne vždy dochází k jasnému rozlišení, které z předkládaných informací z těchto pramenů pochází a kde již začínají autorovy dedukce. Zde se tedy pokusím zmapovat průběh christianizace našeho území pouze na základě informací z písemných pramenů. Pro události 9. a 10. století jsou součástí písemných pramenů i legendy hovořící o životě prvních českých světců a jak tomu bývá, informace v nich obsažené jsou poznamenány daným žánrem textu. Přehled o pronikání křesťanství a jeho následné šíření mezi místní lid je důležitý pro závěrečnou část práce pojednávající o „pohanských“ přežitcích, protože informuje o stavu křesťanství ve zdejší společnosti a poukazuje na skutečnost, že zde docházelo k christianizačním snahám již před příchodem Konstantina a Metoděje. To potvrzuje i následující kapitola, která přibližuje archeologické doklady christianizace a taktéž i archeologické doklady možného přetrvávání starších zvyklostí.

Před přijetím křesťanství se na našem území držely mnohé zvyklosti, které byly zdejšími křesťanskými představiteli označovány za „pohanské“. Stejně tak legendy obvykle předkřesťanské obyvatele českého území označují za pohany a modloslužebníky: „*Čechové, ale i Slované na severu bydlicí v podnebí studeném modloslužebnictví jsou oddáni dlouho bez zákona a knížete zůstávali.*“⁴¹ Také legendy vznikající od 10. století svá vyprávění o zdejších území začínají již dobou před plným přijetím křesťanství a barvitě popisují zdejší situaci:

*„Jest jistý kraj v končinách Germanie, mající všeho hojnost, velmi mocný zbraněmi a udatnými muži, jež obyvatelé nazývají Slavonii. Převeliká část obyvatelů této krajiny v bludech nevěry vězíc na místě stvořitele stvoření, na místě boha dřevo neb kámen ctí; mnozí jsou sice dle jména křesťané, ale žijí podle obyčejů pohanských, ...“*⁴²

Jiná legenda říká:

*„Čechy‘ se kraj tento nazývá, (...) převeliká jeho část bludy sváděna rozmanitými tvůrcem svým povrhá, stvoření pak v nevěře slouží; vzdávat‘ čest potokům, uctívá skály neb ohně. Jest mnoho též takových, již jsou očišťeny na křtu křesťany se jmenují, ale jsou modláři ve skutcích, obyčejem pohanů živoří všeho zákona prosti.“*⁴³

⁴¹ *Život sv. Lidmily.* In: Prameny dějin českých. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 192.

⁴² *Jana Kanaparia život sv. Vojtěcha.* In: Prameny dějin českých. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 235.

⁴³ *Verše o utrpení sv. Vojtěcha, biskupa a mučedníka.* In: Prameny dějin českých. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 313.

Přesvědčení, že před přijetím křesťanství měla zdejší společnost nižší úroveň, nesdílí pouze středověcí křesťanští pisatelé, ale badatelé v něm zůstávají dodnes. Jsou o tom přesvědčeni jak odborníci náboženského vyznání, tak mnohdy i ti ateisticky smýšlející. Také autor českých církevních dějin, katolický kněz Jaroslav Kadlec, začíná své pojednání slovy: „*Jako všechny ostatní evropské národy dostává se i český národ do jasnějšího světla světových dějin teprve tehdy, když přijal křesťanskou víru a s ní i vyšší kulturu.*“⁴⁴ Jasně svým čtenářům říká, že zdejší obyvatelé byli před přijetím křesťanství zcela barbarským společenstvím žijícím na nízké kulturní úrovni. Hodnotí tedy slovanské obyvatelstvo úplně stejně, jako místní církevní představitelé 10. století.

Počátky křesťanství v Čechách popisují všechny nejstarší prameny vzniklé na našem území. Například Kristiánova legenda mluví jmenovitě o Konstantinovi, řeckém misionáři, který pro slovanský lid vymyslel písmo odpovídající jejich řeči a přeložil do něj Starý zákon a další liturgické texty. Kristián upozorňuje i na další, tehdy neobvyklý jev, a sice, že pro získání „nových křesťanů“, kteří byli nevzdělaní, bylo třeba, aby mše probíhaly právě v jejich jazyce a lidé měli vůbec možnost toto učení pochopit. Nejdříve se Konstantin setkal s nepochopením a odporem, ale nakonec mu byla podle legendy slovanská liturgie povolena. Ovšem Konstantin a Metoděj nebyli zdaleka prvními misionáři na našem území. Například Josef Vašica se přímo domnívá, že završili křesťanskou výuku na Moravě a že již před jejich příchodem tady křesťanství mělo dobré postavení.⁴⁵

Současný stav poznatků dokazuje, že již Mojmír I., první známý vládce na Velké Moravě, šířil křesťanství a budoval chrámy. Ovšem nejsou k tomu žádné písemné doklady.⁴⁶ První velkomoravský kníže, o jehož křtu s jistotou víme, byl kníže Pribina (pokřtěn mezi lety 833-838). V jeho nitranském knížectví se také křesťanství vzápětí začalo šířit a v Nitře také vznikl první velkomoravský kostel, o kterém máme písemné památky, kostel zasvěcený Bohorodičce Marii. Hned posléze dal Pribina vystavět několik dalších kostelů, které vysvětili salcburští biskupové.⁴⁷ K roku 831 se také vztahuje jeden ze *Záznamů o pasovských biskupech*, a to sice že „*Reginhar, biskup*

⁴⁴ KADLEC. *Přehled...*, cit.d., s. 9.

⁴⁵ VAŠICA, Josef. *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha, 2014. ISBN 978-80-7429-217-0. s. 19, 30.

⁴⁶ HAVLÍK, Lubomír E. *Kronika o Velké Moravě*. Brno, 1992. ISBN 80-85617-04-8, s. 77.

⁴⁷ *Conversio Bagoariorum et Carantanorum / Obrácení Bavorů a Korutanců na víru*. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*, 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23-4, s. 272-7.

*Moravanů, pokřtil všechny Moravany.*⁴⁸ Reginhar je v dalších textech označován dokonce jako „apoštol Moravanů“. Mohlo by se jednat tedy o jednoho z „misionářů z Němec“, o kterých mluví některé cyrilometodějské legendy.⁴⁹ O šíření křesťanství se také zasloužil Pribinův syn Kocel, který pokračoval v otcově díle v Blatenském knížectví, kam se Pribina uchýlil po vypuzení z Nitry.⁵⁰

Na Moravu tedy pronikala hlavně misie pasovská, protože Pasov byl církevním správním centrem, pod které Morava spadala. Po Pribinově přijetí křtu se tato misie rozšířila i na Nitransko. V Čechách v době Velké Moravy působila misie řezenská, proto bylo pochopitelné, že první česká knížata, která předpokládala, že jim přijetí křtu politicky pomůže, byla křtěna v Řezně. Touto dobou na českém území nebyla ještě jednotná státní organizace. Misionáři z Bavorska se učili slovanskému jazyku a hlásali evangelium v jazyce národa, ke kterému přicházeli, protože chápali, že jinak by jejich snaha byla zbytečná.⁵¹

Všeobecně známá historie moravského křesťanství začíná někdy před rokem 863, kdy vládce Moravanů, Rostislav, spolu se Svatoplukem a Kocelem vyslal posly k papeži Mikuláši I. a žádal jej o vyslání křesťanského učitele.⁵² Je tedy pravděpodobné, že Rostislav sám již byl pokřtěn, protože zcela přesně věděl, co žádá a kde toho lze dosáhnout. Papež jeho žádosti ovšem nevyhověl a Rostislav se tedy obrátil na druhého nejvyššího představitele křesťanské církve, na východořímského císaře Michaela III. *Život sv. Metoděje* přímo uvádí znění žádosti, které mimo jiné říká, že:

*„Moravané jsou sice křesťané, ale mají učitele z Vlach, z Řecka a z Němec, kteří podávají výklady různě (podle ustanovení platných v oblastech, odkud pocházejí), takže Moravané, lid prostý, jsou na rozpacích, co je pravda a co je spravedlivé.“*⁵³

Další legenda, *Život svatého Konstantina* říká:

„Neboť Rostislav, Moravský kníže, bohem povzbuzen a radu učinil s knížaty svými i s Moravany, a poslal k císaři Michalu říka: „Lidé naši od pohanství odstoupili a křesťanský zákon zachovávají, nemáme však učitele takového, který by nám našim

⁴⁸ HAVLÍK, *Kronika...*, cit. d., s. 79.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Tamtéž, s. 106.

⁵¹ KADLEC, *Přehled...*, cit. d., s. 10-12.

⁵² *Život sv. Methoda (Legenda Pannonská)*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 45

⁵³ Tamtéž, s. 43-44.

*jazykem pravou víru křesťanskou vyložil, aby i jiné země toto vidouce následovaly nás. I pošli nám, pane, biskupa a učitele takového.*⁵⁴

Jména ani oblast působení ranějších misionářů tyto legendy nezachycují, ale mohlo jít například o výše zmiňovaného pasovského biskupa Reginhara.

Roku 863 oznamuje císař Michael Rostislavovi, že mu posílá učitele, Konstantina Filosofova, a svěřuje Rostislava jeho péči a nabádá ho k upevňování křesťanství.⁵⁵ Konstantin a Metoděj se tedy vypravili na Moravu. S sebou přinesli také ostatky svatého Klimenta,⁵⁶ aby bylo možné na Moravě svítit kostely. Počátek jejich činnosti na Velké Moravě opět pečlivě zaznamenávají legendy:

*„Počali tudíž horlivě usilovati o provádění toho, k čemuž byli přišli, a dítky jejich písmu učiti, v církevních službách cvičiti a k vyplnění rozličných bludův, jež v národě tom našli, srpu výmluvnosti své užívati.*⁵⁷

*„Když přišel [Konstantin] na Moravu, s velikou ctí přijal jej Rostislav, a shromáždil učedníky dal je učiti. V brzku celý církevní řád přeložil, naučil je jitřní, hodinkám, mši i nešporám i kompletáři i tajné službě. I otevřena jsou dle prorockého slova uši hluchých, aby uslyšeli slova písma, a rozvázán jest jazyk němých. Bůh se zaradoval z toho velice, a ďábel zastyděl se.*⁵⁸

Legendy popisují, jak po jejich příchodu došlo ke křtu knížete Rostislava,⁵⁹ což je podivná informace, protože se dá předpokládat, že kníže byl pokřtěn již oněmi prvními misionáři na Velké Moravě a až následně žádal papeže a konstantinopolského patriarchu o další učitele křesťanství. Ovšem mohlo se jednat pouze o autorovu snahu připisat další zásadní pozitiva na vrub Konstantina a Metoděje. Působení těchto dvou význačných osobností je popsáno i v Kristiánově legendě, kde pisatel píše, že:

„...když je [Konstantin] získal Kristu, s přispěním milostí boží také nové značky nebo písmeny vynalezl a Starý i Nový zákon a ještě jiné knihy přeložil z řečtiny a latiny do jazyka slovanského. Mimoto ustanovil, aby se mše a ostatní kanonické hodinky

⁵⁴ *Život svatého Konstantina, řečeného Cyrila.* In: Prameny dějin českých. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 27

⁵⁵ Tamtéž, s. 28-29.

⁵⁶ Klimentovy ostatky našli při své dřívější misijní cestě k Chazarům, kam je byzantský císař vyslal, a později tyto ostatky donesli papeži při své cestě do Říma. Tamtéž, s. 97-98.

⁵⁷ *Život sv. Konstantina s přenesením sv. Klimenta.* In: Prameny dějin českých. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s.97.

⁵⁸ *Život svatého Konstantina, řečeného Cyrila...*, cit. d., s. 29

⁵⁹ „Když tyto spasitelské řeči muž boží hlásal, a v srdci krále a národu zasvitla milost' již bohem vnuknutá, tu král sám se množstvím národu svého učením tím pevně jest utvrzen, a neprodlévaje na dráze, nepochybuje u víře, s velikým veselím duše, s velikou nadějí spásy přítomné i budoucí, doléhal nejvroucnějšími prosbami, aby byl posvěcen pevnými svátostmi katolické víry. Když toto mužové svatí uslyšeli, zaplakavše radostí, za jich obrácení i touhu prosili pána usilovněji, a podali pak krále smrtelného vodou svatého křtu očištěného co vítaný dar králi věčnému.“ *Legenda o svv. Cyrillu a Methodovi, patronech moravských.* In: Prameny dějin českých. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s.102.

*zpívaly v kostele obecným jazykem, jak se až podnes v zemích slovanských namnoze děje, hlavně v Bulharsku, a mnoho duší se tím Kristu Pánu získává.*⁶⁰

Konstantin s Metodějem během zdejšího působení soustavně pracovali na překládání podstatných textů do slovanského jazyka. Krom církevních textů sepsali na žádost knížete Rostislava i text zcela právní – *Zakonъ sudnyi ljudьmъ*, který navazoval na jejich staroslověnský penitenciál *Zapovědi svętychъ otъcbъ*.⁶¹ Oba texty dohromady jsou uceleným souborem pravidel, kterými by se měli zdejší obyvatelé řídit. Po čtyřech letech strávených na Moravě se se Konstantin s Metodějem vydali do Říma obhájit své učení ve slovanském jazyce a nechat vysvětit tři své žáky. Tehdy také v Římě zemřel Konstantin (roku 869) a Metoděj byl vysvěcen na arcibiskupa.⁶²

Roku 885 Metoděj na Moravě zemřel. O místě jeho posledního odpočinku víme pouze to, že to je v „katedrálním chrámě“.⁶³ Jiný zdroj ještě upřesňuje: „*Leží pak ve velikém chrámě Moravském po levé straně ve zdi za oltářem svaté Boží rodičky.*“⁶⁴

Za svého nástupce ještě před smrtí Metoděj určil biskupa Gorazda, který se měl stát novým arcibiskupem. Proti tomu se ale postavila skupina kněží, kteří chtěli arcibiskupem „kacíře“ Vichinga. Nitranský biskup Viching již dříve odepřel Metodějovi poslušnost a přikláněl k jinému učení o Trojici, a to k představě, „že z otce syn byl zplozen a z syna duch vyšel“⁶⁵. Běžné krédo, ke kterému se přikláněl i Metodějův

⁶⁰ *Kristiánova legenda*. cit.d., s. 13.

⁶¹ VAŠICA, *Literární památky...*, cit. d., s. 72,81-91.

⁶² Jejich činnost v Římě posvětil sám papež Hadrián II. Celkem zde byli vysvěceni tři slovanští kněží. S jejich překlady textů do slovanského jazyka měli ovšem problém latinští mniši, podle kterých se slušelo slavít Boha jen v hebrejštině, řečtině a latině a proto tedy vystupovali proti Konstantinově a Metodějově učení. Papež Hadrián II. však roku 869 povolil Metodějovi a jeho učedníkům používat domácího jazyka v liturgiích s tou podmínkou, aby se při mši epištoly a evangelium četly nejprve latinsky. Kdyby to některý učitel porušoval, nechť je podle tohoto prohlášení vyloučen z církve a vydán před církevní soud. Hadrián také na žádost knížete Kocela vysvětil Metoděje na arcibiskupa Pannonie. Papež pro Metoděje tedy obnovil stolec svatého Andronika, někdejší církve sirmijské (zaniklé r. 582) a jmenoval jej arcibiskupem moravsko-panonským. Metoděj se brzy poté spolu se svými žáky na prosbu knížete Kocela vydal na cestu zpět. Cestou zpět na Moravu byla výprava zajata bavorskými biskupy, kterým vadila hrozící ztráta území, které jim dosud církevní správou náleželo. Po vysvobození papežským legátem a po konečném návratu na Moravu kníže Svatopluk Metodějovi poručil všechny kostely a všechny duchovní. Nový papež, Jan VIII. Metodějovi opět zakázal provádět mešní obřady slovanským jazykem. Předpokládá se, že Metoděj tento příkaz neuposlechl a že se proti této skutečnosti odvolal do Říma (list z r. 880). I tento papež slovanský jazyk v liturgiích následně povolil a to s podmínkou, že evangelium bude čteno nejdříve v latině. Ke konci roku 881 a roku 882 se vztahuje Metodějova další cesta, krátká cesta do Konstantinopole, kam si ho povolal císař, který si jej přál vidět. *Život svatého Konstantina, řečeného Cyrila...*, cit. d., s. 31, 35; *Život sv. Methoda...*, cit. d., s. 44-50; HAVLÍK, *Kronika...*, cit. d., s. 48, 139; BARTOŇKOVÁ - VEČERKA (eds). MMFH III, cit. d., s. 136, 161.

⁶³ *Život sv. Methoda...*, cit. d., s. 52.

⁶⁴ *Život sv. Konstantina a Methoda*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 70.

⁶⁵ *Život sv. Cyrilla a Methoda (Ze životopisu sv. Klimenta Velického, legendy tak zvané Bulharské)*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 86.

následovník Gorazd, říká, že Duch Svatý vychází z Otce (i Syna), ale nikdy ze samotného Syna Božího.⁶⁶

Na přelomu let 885-886 papež Štěpán V. posílá k moravským Slovanům biskupa Dominika a dva kněze – Jana a Štěpána. Zakazuje bohoslužby slovanským jazykem, ale doporučuje v tomto jazyce výklady po čtení evangelia a apoštola. Také „*nástupci, kterého ustanovil Metoděj, zakazuje vykonávat (arcibiskupský) úřad, dokud se v Římě nepředstaví.*“⁶⁷ Zatímco u Hadriána II. a Jana VIII. měl Metoděj plnou podporu, nový papež, Štěpán V., zaujal vůči slovanské církvi na Moravě odmítavý postoj a přiklonil se na stranu Vichinga.⁶⁸

Legendy praví, že Svatopluk nerozuměl, proč se jeho kněží nemohou dohodnout, když jsou všichni křesťané, a právě proto požádal papeže o vyjádření, spor mezi Gorazdem a Vichingem po papežově vyjádření rozsoudil Svatopluk po přečtení papežova listu ve prospěch Vichinga a nechal na jeho vůli, jak naloží s poraženými. Ten je následně uvěznil a mučil, přičemž se jednalo asi o dvě stě kněží, kteří podporovali Gorazda. Všichni pravověrní kněží byli nakonec ze země vyhnáni do různých směrů, hlavní misie zamířila k Bulharům.⁶⁹ Viching pravděpodobně získal v tomto sporu převahu i proto, že se držel přikázané latinské liturgie a nepožadoval po Svatém stolci výjimky jako Metoděj a Gorazd, kteří byli zastánci slovanské liturgie. Následující léta lze nazvat jako úpadek církevního křesťanství na Moravě. Dá se předpokládat, že když byli roku 886 vypuzeni slovanští kněží z Moravy, část jich zamířila do Čech, kam také nejspíše donesli většinu staroslověnských textů. Již od Bořivojova křtu působil v Čechách minimálně kněz Kaich, který se připojil k Bořivojově družině vracující se z Moravy do Čech a následně pokřtil kněžnu Ludmilu.⁷⁰

⁶⁶ Jedná se o spor související s otázkou *Filioque*, římskému dodatku ke krédu, který říká, že Duch Svatý vychází z Otce i Syna Božího. Zde došlo k posunutí problematiky a Viching tvrdil, že Duch Svatý vychází ze samotného Syna, což by mělo být správně považováno za herezi. Přesto papežský stolec jejich spor o správnost krédu rozsoudil ve prospěch Vichinga, nejspíše proto, že jeho pojetí mělo blíže k latinskému (z Otce i Syna), než k byzantskému (z Otce), které vyznával Gorazd.

⁶⁷ BARTOŇKOVÁ - VEČERKA (eds). MMFH III, cit. d., s. 190-193.

⁶⁸ „*Papež Štěpán V. sděluje Svatoplukovi, [...] že mu bude ve všech záležitostech ochráncem a objímá ho jako duchovního syna. Vysvětluje mu na jeho žádost římské učení o Trojici, kterého se má Svatopluk držet. Biskupa Vichinga shledal pravověrným a posílá ho spravovat svěřenou mu církev. Poskytuje Svatoplukovi poučení o držení postů. Podivuje se, že by Metoděj učil bludu, a zakazuje slavit slovanským jazykem služby Boží, avšak výklady evangelií a apoštola v témže jazyku doporučuje. Neposlušné duchovní rozkazuje vyloučit z církve a vyhnat ze země.*“ BARTOŇKOVÁ - VEČERKA (eds). MMFH III, cit. d., s. 179-190; VAŠICA, *Literární památky...*, cit. d., s. 103.

⁶⁹ *Život sv. Cyrilla a Methoda*, cit. d., s. 88-92.

⁷⁰ VAŠICA, *Literární památky...*, cit. d., s. 22, 94-95.

Křesťanství se na Moravě díky činnosti Konstantina a Metoděje úspěšně uchytilo. Následovalo jeho brzké rozšíření i do Čech. Prvním pokřtěným českým knížetem z vládnoucího rodu byl Bořivoj. Podle legend jej pokřtil před svou smrtí sám Metoděj.⁷¹ Podle Kosmy došlo k Bořivojově křtu roku 894, což je dnes uváděno za chybné datování, bylo tomu pravděpodobně roku 883. Od toho okamžiku se na českém území začalo šířit křesťanství „z vrchu“ a byla zahájena panovníky organizovaná stavba kostelů.⁷²

Bořivojovo přijetí křtu mělo, zdá se, zcela pragmatický důvod. Některé legendy hovoří o tom, že moravský kníže Svatopluk Bořivoje u slavnostní hostiny odmítl usadit ke stolu a jako nevěrec dostal místo na zemi, protože Svatopluk považoval za neslušné, aby ctitelé Krista a člověk „pohanský“ jedli pohromadě. Kníže Bořivoj tedy podle legendy Metoděje prosil, aby on i jeho 30 mužů byli pokřtěni.⁷³ Metoděj totiž Bořivojovi nabízí: „*odřekneš-li se model a obývajících v nich zlých duchů, pánem pánů svých se staneš, a všichni nepřátelé tvoji poddáni budou panství tvému; a rod tvůj co den se bude množiti jako veletok, do něhož vody rozličných potůčků vtékají.*“⁷⁴ Na zpáteční cestu z Moravy do Čech s sebou podle těchto textů Bořivoj vzal kněze, kteří pokřtili jeho manželku Ludmilu i jeho lid.⁷⁵ Kněze Kaicha, kterého s nimi Metoděj vyslal, dosadili do Hradce nad Vltavou (=Levý Hradec) a založili tam chrám k počtě sv. Klimenta.⁷⁶ Pravděpodobně se tato událost, kdy Svatopluk Bořivoje ponížil usazením na zem, nedá považovat za jediný důvod Bořivojova přijetí křtu, ale obecně nastává období, kdy mezi sebou křesťanská knížata navazují spolupráci a začíná pro ně být politicky výhodnější být křesťany.

Kníže Bořivoj před přijetím křesťanství podle legend dodržoval tradice svých otců, Kristián říká, že se svou manželkou Ludmilou obětovali „pohanským modlám“,⁷⁷

⁷¹ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 21.

⁷² KOSMAS, *Kronika Čechů...*, cit. d., s. 50

⁷³ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 19-21; *Legenda o svv. Cyrillu a Methodovi...*, cit. d., s. 106-107.

⁷⁴ *Život sv. Lidmily...*, cit. d., s. 192

⁷⁵ *Legenda o svv. Cyrillu a Methodovi...*, cit. d., s. 106-107.

⁷⁶ *Život sv. Lidmily...*, cit. d., s. 193.

⁷⁷ „*Ve veškerém lidu českém rozníl [satan] vzpouru proti knížeti [Bořivojovi], protože prý opouští otcovské mravy a přijímá nový a neslýchaný křesťanský zákon svatosti. Povstanou proti němu svorně a jednomyslně a snaží se ho vypuditi ze země, ba pokoušejí se i života ho zbaviti.*“ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 23; „*Měl [Bořivoj] také manželku jménem Ludmilu, dceru knížete Slavibora (...). A jako se mu tato rovnala v bludu pohanském, obětujíc modlám, tak také napodobujíc ho v náboženství křesťanském, ba vynikajíc ctnostmi nad ctnosti svého muže, stala se vskutku služebnicí Kristovou.*“ Tamtéž, s. 27; „*V zemi Čechů byl kníže jménem Bořivoj, který ještě žil v pohanství a manželku si vzal ze země jiné, dceru*

a přerušení této tradice a požadavek, aby křesťanství přijal i prostý lid, nebyl mezi lidmi vůbec vítán.

Kněžna Ludmila dle legendistů prožila po svém obrácení na „pravou víru“ správný křesťanský život. Následkem násilné smrti roku 921, kterou zapříčinila její snacha Drahomíra, se stala první českou mučednicí. Byla to ovšem právě Drahomíra, kdo podle legendy nechal vystavět chrám sv. Michala nad jejím hrobem.⁷⁸ Její ostatky o několik let později Václav přenesl z Tetína do chrámu sv. Jiří na Pražském hradě.⁷⁹

Stejně jako z Moravy, tak i z Čech máme ranější christianizační zprávu než o přijetí křtu českým knížetem Bořivojem (na Moravě) a kněžnou Ludmilou (v Čechách). Fuldské anály mluví o tom, že již v lednu roku 845 bylo pokřtěno 14 českých knížat. Otázkou zůstává, proč mezi těmito knížaty nebyl přemyslovský vládce Bořivoj. Různé odborné teorie k této problematice shrnuje například Dušan Třeštík.⁸⁰ Pravděpodobnou teorií je, že česká knížata přijala křest na dvoře Ludvíka Němce proto, aby si zajistila rovnocenné postavení a ochranu před jeho útoky. Když Ludvík o 19 měsíců později zaútočil na Moravu, reakce Čechů byla okamžitá a s křesťanstvím se většina pokřtěných knížat rychle rozloučila.⁸¹

Také proti Bořivojově pokusu o pokřesťanštění země se strhl silný odpor, který skončil dokonce Bořivojovým vypuzením ze země. Uchýlil se na Moravu, kde počkal, až povstání utichne, a až pak se vrátil zpět do Čech.⁸²

Dalším českým vládcem po smrti knížete Bořivoje a po krátkém přechodném panování Svatopluka byl Bořivojův syn Spytihněv, který se postaral o odklon od vlivu Velké Moravy a přiklonil se k liturgii latinské a podřídil se řezenskému biskupovi. On i jeho bratr Vratislav již byli pokřtěni zcela samozřejmě. O Spytihněvovi *Gumpoldova legenda* říká, že „vystavěl chrámy boží k znamenitému uctění nejsvětější rodičky panny

Slavibora knížete jménem Lidmilu, která v mládí svém modlám obětovala a ráda přicházela tam, kde se jim úcta dala.“ Život sv. Lidmily..., cit. d., s. 144; „Když pak byli spolu [Bořivoj s Ludmilou], osvitily se jim oči duševní, a pokřestili se ve jménu otce i syna i svatého ducha. I vystavěli chrámy a shromáždili kněží a zplodili tři syny a dcery.“ Tamtéž, s. 123.

⁷⁸ *Kristiánova legenda..., cit. d., s. 45.*

⁷⁹ *Život sv. Lidmily..., cit. d., s. 124.*

⁸⁰ TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha, 2003. ISBN 80-7106-138-7, s. 78-82.

⁸¹ Tamtéž, s. 94.

⁸² KADLEC, *Přehled..., cit. d., s. 36.*

Marie a svatého knížete apoštolů.“⁸³ Vratislav pak podle legendy vystavěl basiliku svatému Jiřímu.⁸⁴

Zatím na Moravě roku 898 „Mojmír II. žádá poselstvím v Římě, aby byla na panství Moravanů obnovena rozrušená církevní organizace, a odesílá kurii značné množství peněz. Papež Jan IX. vysílá na Moravu své legáty, arcibiskupa Jana a biskupy Benedikta a Daniela, kteří pro Mojmírovu říši ustanovili a vysvětili jednoho arcibiskupa a tři jemu podřízené biskupy.“⁸⁵

K roku 899 se vztahuje informace, že po smrti pasovského biskupa Engilmara se stal tamějším biskupem moravský biskup Viching, který byl ovšem nedlouho poté kanonickým rozsudkem sesazen.⁸⁶

Roku 900 vtrhli na Moravu nejdříve Bavoři, kteří šli přes Čechy a pustošili vše požáry, a následně Uhři, kteří útočili na Itálii a cestou zpět zdrancovali Panonii a podnikli výboje i na sever od Dunaje.⁸⁷ Pravděpodobně v této době (nejspíše r. 906) došlo k násilnému zániku Velké Moravy. K první polovině 10. století se dochovalo velmi malé množství informací. Jedněmi z nich byly strohé údaje o následnících v Metodějově funkci arcibiskupa v *Jádro katalogu biskupů moravských*.⁸⁸

Následně nastává v pramenech hovořících o šíření křesťanství na Moravě i v Čechách odmlka. Respektive k tomuto časovému období nastává odmlka i v pramenech politických, kterých je z této doby pomálu. Nové centrum moci po zániku Velké Moravy plynule vzniká v Čechách, takže další důležité církevní události se odehrávají již zde. Hlavní z nich je mučednická smrt svatého Václava – ta vedla k tomu, že byl hagiografy zpětně bohatě popsán i jeho život. „Pohanské chování“ ovšem přetrvávalo podle Kristiána i v době svatého Václava, u toho je na rozdíl od starších knížat, například Bořivoje, zdůrazňováno, že on se těmto „pohanským“ zvyklostem vyhýbal a jako ideální křesťanský panovník se jich neúčastnil. Zde stojí i důležitá zmínka o „pohanských“ svatyních, kterým se budeme věnovat později.

⁸³ *Gumpoldův život Václava knížete českého*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 148.

⁸⁴ Tamtéž.

⁸⁵ BARTOŇKOVÁ - VEČERKA (eds). MMFH III, cit. d., s. 195.

⁸⁶ *Annales Fuldenses / Letopisy fuldské*. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – HAVLÍK, Lubomír – MASARÍK, Zdeněk – VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici I. Annales et Chronicae*, 2. doplněné a přepracované vydání, Brno, 2008. ISBN 80-254-1780-5. s. 129-130.

⁸⁷ Tamtéž, s. 130-131.

⁸⁸ Po Metodějově smrti byl ve funkci moravského biskupa dvacet pět let Jan a po něm devatenáct let Silvestr. Po jeho smrti zůstalo biskupství deset let neobsazeno. *Granum Catalogi Praesulum Moraviae / Jádro katalogu biskupů moravských*. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – HAVLÍK, Lubomír – MASARÍK, Zdeněk – VEČERKA, Radoslav (eds). MMFH I, cit. d., s. 345.

„Kdežto pak přemnoží jiné, poněvadž nebyly tehdy ještě z kořene vyplety pověřivé obřady pohanské, horlivě přinášeli modlám hanebné žertvy a pokrmy a nápoji z nich se poskvrňovali, on sám [Václav] se nikdy účastí na nich neprovinil, nýbrž vždycky se jim vyhnul uživ nějaké záminky. Žaláře pobořil, šibenice a mučící nástroje, jež až do té doby sloužily k popravování lidí, ve svém milosrdenství ze základů vyvrátil a pohanské svatyně se zemí srovnal.“⁸⁹

Také pasáž z další legendy říkající „znalť přikázání apoštola: ,chraňte se lakoty, jež zajisté jest modloslužba.“⁹⁰ svědčí o jeho řádném křesťanském životě.

Podobně jako Kristián o Václavově neúčasti na „pohanských“ obřadech píše i další legenda, která říká: „Když pak tito všichni jmenovaní zlomyslníci chodili obětovat modlám beránky a selata, aby z ohavných obětí těchto pojedli: on sám vyhledávaje záminky odloučil se od nich, a nikdy poskvrněn nebyl při hodech jejich.“⁹¹

Tato legenda nám také říká: „I povolal zpět z vyhnanství kněze a žáky s veselím velkým, otevřeny jsou chrámy a zaradovalo se náboženství křesťanské, ďábel pak utrpěl újmu převelkou. Toho času mnoho kněží ze Bavorské a ze Švábské uslyševše pověst o něm v zástupech valilo se k němu s ostatky svatých a s knihami.“⁹²

Po Václavově násilné smrti⁹³ prý následovaly v boleslavském kostele, kde byl pohřbený, mnohé zázraky, které provázely i celý přesun jeho ostatků do Prahy.⁹⁴ Kristiánova legenda i Kosmova kronika Václavovu vraždu do roku 929, v současnosti se odborníci přiklání spíše k datování do roku 935. Argumenty pro tuto skutečnost taktéž podrobněji rozbírá Dušan Třeštík.⁹⁵

Vlády se po Václavově smrti ujal kníže Boleslav, kterého některé křesťanské prameny líčí jako bezbožného, násilného, krutého, patřičně zkaženého, lstivého a vypočítavého panovníka, který podle Kosmy po třech letech inicioval přenesení těla Václava z Boleslavi do Prahy pouze proto, aby zázraky konané na jeho hrobě nemohly

⁸⁹ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 65

⁹⁰ *Vavřince, mnicha sv. Benedikta, utrpení sv. Václava*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 172.

⁹¹ *Život sv. Václava*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 185.

⁹² Tamtéž.

⁹³ Vražda Václava je v legendách popisována velmi barvitě. Dokonce je v nich informace, že k vraždě mělo dojít již o den dříve, na slavnostní hostině, a Václav byl dopředu varován, a přesto se tomu nesnažil nijak zabránit. Na hostině nakonec k vraždě nedošlo a byla spáchána až druhého dne zrána. Jedna z legend dokonce praví, že po Václavově vraždě se jeho nepřátelé odebrali do Prahy a zavraždili všechny jeho přívržence a pronásledovali jeho kněžstvo. Samotní vrazi podle legendy utekli a neobjevili se více. Kosmas pouze stručně udává, že „Dne 28. září 929 byl český kníže svatý Václav bratrovou lstí na hradě Boleslavi umučen.“ *Gumpoldův život Václava...*, cit. d., s. 159-160; *Život sv. Václava...*, cit. d., s. 187; *KOSMAS. Kronika...*, cit. d., s. 51

⁹⁴ *Gumpoldův život Václava...*, cit. d., s. 159-161-162.

⁹⁵ TŘEŠTÍK. *Počátky Přemyslovců*. cit.d., s. 112-114.

být přičítány Václavovi, nýbrž sv. Vítu, jemuž byl chrám zasvěcen.⁹⁶ Kníže Boleslav tímto přesunem ovšem fakticky provedl Václavovu kanonizaci, ke které bylo v 10. století potřeba právě takovéto přemístění ostatků. Svatý Vít byl jako místo jeho uložení vybrán nejspíše proto, že to byl chrám, jež nechal vystavět sám Václav.

O Boleslavově době také informuje i zcela odlišný pramen, je jím arabský cestovatel židovského původu Ibráhím ibn Já'kúb.⁹⁷ Důležitá je jeho informace o střetávání tří tzv. „abrahámovských náboženství“ na našem území již od 10. století, od doby, kdy na venkově s největší pravděpodobností stále přetrvávaly „pohanské“ zvyklosti.

Vzhledem ke skutku, kterým se Boleslav k moci dostal, byl obvykle hagiografy i kronikáři zatracován. Jeho syn Boleslav II. se stal následníkem trůnu a jeho dcera Mlada (Marie) zakladatelkou a první abatyší prvního ženského kláštera v Čechách. Druhá dcera Dobrava (Doubravka) se stala manželkou polského knížete Měška.⁹⁸ Boleslavovy politické činy – především ohromné rozšíření území – svědčí o tom, že to rozhodně nebyl tak nepodstatný vládce, za jakého jej považuje například Kosmas. Boleslav se také velmi zasloužil o pokřesťanštění lidu, protože na rozdíl od svého bratra Václava nechal vystavět mnoho kostelů.⁹⁹ Tento panovník se také zasloužil o realizaci založení pražského biskupství.

Po legendách o svatém Václavu máme jako druhý velký zdroj informací o českém křesťanství legendy o svatém Vojtěchovi a svatém Prokopovi. Vojtěch byl

⁹⁶ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 53.

⁹⁷ Cestovatel Ibráhím ibn Já'kúb pocházel z Tortosy v muslimském Španělsku a byl židovského původu. V 10. století navštívil mimo jiné i naše území, není ovšem jasné v jaké funkci. Ve svých záznamech se zaměřoval na hospodářství, obchod, etnografii, nemoci a klimatické poměry. Po návratu do Španělska sepsal zprávu o své cestě pro potřeby chalífových úřadů. Z tohoto zápisu pochází i informace o Čechách za Boleslavovy vlády. O zprávách ibn Já'kúba se mnozí odborníci shodli, že podával velice přesné informace. O postavení Prahy na důležité obchodní stezce svědčí i mnohé archeologické předměty. Ibn Já'kúb zapsal, že slovanské země mají čtyři krále, za jednoho z nich, krále Prahy a Krakova, označil pravděpodobně Boleslava. Říká, že město Praha je vystaveno z kamene a z vápna a je ze všech slovanských měst nejbohatším obchodním střediskem. Obchodují zde Slované, muslimové, Židé i Turci a obchoduje se zde pomocí velmi jemných šátečků, které se nehodí k ničemu jinému. *Zpráva o Slovanech Ibráhíma ibn Já'kúba*. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA (eds). MMFH III, cit. d., s. 367-370.

⁹⁸ LUTOVSKÝ, Michal. *Bratrovrah a tvůrce státu. Život a doba knížete Boleslava I.* 2. doplněné vydání, Praha, 2006. ISBN 80-86277-49-6, s. 26, 100.

⁹⁹ Dochoval se také ještě jeden archeologický pramen, svědčící o panovnícké kvalitě Boleslava II., a to malé stříbrné mince, které (jako první český vládce) nechal razit. Mince měly po obvodu nápis BOLESLAV DUX. Na některých rubová strana nesla jméno jeho manželky BIAGOTA CONIVX. Tyto mince byly pravděpodobně alternativou (či pozdější náhražkou) k obchodování pomocí šátků, o kterých hovořil ve svém textu ibn Já'kúb. Vlastní měnu vydával i jeho syn Boleslav II., který založil mincovnu na Vyšehradě (ta je nejstarším dokladem o jeho existenci) a razil tam denáry nesoucí různé varianty slova VISEGRAD. LUTOVSKÝ, *Bratrovrah a tvůrce státu...*, cit. d., s. 31, 40, 49, 157.

vysvěcen na druhého pražského biskupa mohučským arcibiskupem, k jehož arcidiecézi náležel.¹⁰⁰ Stalo se tak pravděpodobně roku 982. Během Vojtěchovy činnosti na našem území také došlo ke spojení moravského biskupství s pražským (pravděpodobně roku 985).¹⁰¹

V Čechách byl Vojtěch podle legend nešťastný, protože měl pocit, že jeho zdejší práce je zcela marná, proto se často vydával na cesty mimo české území.¹⁰² Po několika letech strávených ve funkci v Praze a poté, co byl roku 995 vyražděn rod Slavníkovců, ze kterého pocházel, se Vojtěch vydal na misií „*proti ohavnému barbarství a bezbožným modloslužebníkům (...) [a proti] bohům a modlám*“¹⁰³ k Prusům. Vojtěchovi se podle očekávání jeho misie mezi Prusy nevyplatila a roku 997 tam zahynul. Následně bylo jeho tělo od Prusů vykoupeno polským knížetem Boleslavem Chrabrým a bylo pohřbeno v Hnězdně.

Významným českým světce se stal vyšehradský kanovník Prokop, který se později stal mnichem benediktinské řehole. Spolu s knížetem Oldřichem vybral ideální místo pro založení nového benediktinského kláštera – Sázavu, kde se Prokop stal opatem. Tento klášter se stal jedním z ústředních míst, kde byl zachován slovanský ritus. Právě proto, po smrti opata Prokopa (†1053), klášter fungoval pouze několik let a následně došlo k vyhnání místních mnichů. Většina jich zamířila do Uher. Zpět mnichy slovanského ritu povolal až přemyslovský kníže Vratislav II. (král Vratislav I.).¹⁰⁴ Prokop byl kanonizován papežem až na počátku 13. století, kdežto Vojtěchovy ostatky byly považovány za svaté již od samého počátku. Jejich uložení v Polsku se znelíbilo českým vládcům a roku 1039 se Břetislav I. rozhodl, že při návratu ze své kořistnické výpravy do Polska Vojtěchovy ostatky převezde do Prahy. Společně s biskupem Šebířem nad hrobem sv. Vojtěcha v Hnězdně také ustanovil první známé české zákony. Tyto zákony upravují situace, ve kterých má verdikt rozhodnout Boží soud a kdy hrozí mrskáním za vedení pochybných krčem. Prikazují také, aby manželství bylo nerozlučné a aby každý muž měl jen jednu ženu pod hrozbou vyhnání ze země. Zakazují nedělní

¹⁰⁰ *Jana Kanaparia život sv. Vojtěcha...*, cit. d., s. 241.

¹⁰¹ *Granum Catalogi Praesulum Moraviae*, cit. d., s. 345.

¹⁰² *Verše o utrpení sv. Vojtěcha*, cit. d., s. 325.

¹⁰³ *Jana Kanaparia život sv. Vojtěcha...*, cit. d., s. 260.

¹⁰⁴ *Legenda veršovaná o sv. Prokopu*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 351, 352, 354, 358, 359.

trhy a zakazují pohřbívání na polích a v lesích.¹⁰⁵ Tyto „světské“ zákony jsou založeny na základních křesťanských principech a příkázáních.

Zákaz užívání slovanského jazyka při bohoslužbách se v dějinách několikrát opakoval. Znovu se objevil například v lednu 1080, kdy „*papež Řehoř VII. kárá vévodu Čechů Vratislava II. pro styk s exkomunikovanými a zakazuje používat Sclavonicam linguam při bohoslužbách.*“¹⁰⁶ Je přirozené, že v zájmu šíření křesťanství a upevnování křesťanské víry prostého lidu byla snaha užívat v liturgii mluvený jazyk i přes hrozbu potíží s nejvyššími církevními představiteli.

Podle kronikáře Kosmy byl dalším výrazným křesťanským panovníkem Břetislav II. U něj rozebírá jeho „protipohanskou“ činnost v roce 1092. Tento panovník podle Kosmy vyhnal ze země čaroděje, hadače a věštce a zničil „pohanské“ stromy a háje. Bojoval také proti dalším „pohanským“ projevům.¹⁰⁷

V době Břetislava II. již lze hovořit o téměř christianizovaných Čechách. Křesťanství se šířilo postupně a na venkov pronikalo jistě pomaleji než do měst, ale o tom, jak tento proces probíhal, mnoho písemných zpráv neexistuje. Je pravděpodobné, že v průběhu 11. – 12. století bylo naše území úspěšně pokřesťanstveno a že mezi lidmi maximálně přetrvávaly jednotlivé zvyklosti z dob „pohanských“. Jednou z cest, jak lze zjistit další informace o šíření křesťanství na našem území, je zaměřit se na výstavbu sakrálních památek, které pomohou zdokumentovat, jak rychle a kde přesně se křesťanství šířilo.

Samostatnou kapitolou je vznik církevní organizace na našem území. Již před příchodem Konstantina a Metoděje vzniklo biskupství v Nitře (roku 828), moravské arcibiskupství se datuje od roku 880, v jeho čele stanul Metoděj. Dodnes se neví, kde mělo toto arcibiskupství své sídlo, v něm by měl být dle legendy Metoděj také pochován (nejspíše se jednalo o Mikulčice nebo o Uherské Hradiště-Sady). Po Metodějově smrti nastala situace, že v moravské církvi nebyl ani jeden biskup, nemohlo tedy dojít k ordinaci nových kněží a moravské biskupství nejspíše zaniklo. V letech 899/900 proběhl pokus o obnovení biskupství, kdy papežští legáti vysvětili nové biskupy a arcibiskupa, ale i tato církev záhy zanikla se zánikem Velké Moravy po útocích Maďarů. Moravské biskupství bylo obnoveno znovu až roku 1063 a to se sídlem

¹⁰⁵ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 90-91

¹⁰⁶ BARTOŇKOVÁ - VEČERKA (eds). MMFH III, cit. d., s. 215.

¹⁰⁷ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 145.

v Olomouci.¹⁰⁸ Na arcibiskupství bylo povýšeno až roku 1777. Pražské biskupství vzniklo podle Kosmy roku 967,¹⁰⁹ podle současných odborníků tomu tak bylo až roku 973.¹¹⁰ Prvním biskupem byl saský mnich Dětmar. Pražské arcibiskupství vzniklo díky činnosti Karla IV. roku 1344.

Závěrem lze tedy říci, že křesťanství na naše území proniklo již několik desítek let před příchodem slavných věrozvěstů (na Moravu roku 831 a do Čech roku 845) a je možné, že by se zde dříve nebo později uchytilo i bez jejich zásluhy. Díky jejich slovanské liturgii a písmu uzpůsobenému zdejšímu jazyku bylo ovšem pokřesťanstění společnosti rychlejší a mnohem jednodušší. O křesťanství zde byl zájem především „shora“, ze strany moravských a českých knížat, a to z politických důvodů; tito panovníci se následně zasloužili o šíření křesťanské víry do zbytku společnosti. Metoděj pro světské vládce také sestavil důležitý zákoník, podle něž mohla moravská říše fungovat až do svého zániku, který nastal pravděpodobně v prvních letech 10. století. Velká Morava se ztrácí z historických pramenů právě v okamžiku, kdy do popředí vystupuje český stát. S šířením křesťanství dochází od počátku 9. století k výstavbě kostelů, které byly nejdříve dřevěné a až následně začaly vznikat kamenné. V 10. století také Čechy získávají první místní světce – Ludmilu, Václava a Vojtěcha.

¹⁰⁸ KADLEC, *Přehled...*, cit. d., s. 80.

¹⁰⁹ KOSMAS, *Kronika...*, cit. d., s. 58.

¹¹⁰ SOMMER, Petr. Nejstarší kláštery Čech a Moravy. In SOMMER, Petr – TŘEŠTÍK, Dušan – ŽEMLIČKA, Josef (eds.). *Přemyslovci: budování českého státu*. Praha, 2009. ISBN 978-80-7106-352-0. s. 258-259.

3 NÁVAZNOST SAKRÁLNÍCH KŘEŠŤANSKÝCH STAVEB NA DŘÍVĚJŠÍ KULT

Mnozí historici i archeologové¹¹¹ sdílí myšlenku, že křesťanské kostely byly často záměrně stavěny na místech starších, předkřesťanských, posvátných míst, aby tato místa překryly a tím původní kult potlačily a zároveň aby vyšly vstříc lidu, který byl zvyklý tato konkrétní místa pravidelně navštěvovat. Tato kapitola komparuje známé potenciální lokality předkřesťanského kultu s místy, kde byly zjištěny nejstarší křesťanské kostely, a v závěru se k této teorii kriticky vyjadřuje. V přílohovém materiálu diplomové práce se nachází soupis známých informací o nejstarších křesťanských kostelech na našem území, které jsou zachyceny v písemných pramenech, a o dalších raných kostelech vzniklých v průběhu 9. a na počátku 10. století, které byly odhaleny archeology. Informace z této přílohy jsou pro tuto kapitolu použity jako důkazový materiál pro vyvrácení některých „kultovních míst“ a ke konečnému závěru o výše zmíněné teorii.

Posvátná místa starých Slovanů mohla mít nejrůznější charakter. Mohlo se jednat o tzv. svatyně, ale například podle Mircei Eliadeho, který stejně jako jiní hledal v otázce posvátna díky svému křesťanskému předporozumění jistou univerzálnost, mohl být posvátný i subjekt spojující tři světy (nebe, zemi, podsvětí), kterým podle něj může být Strom, Hora nebo Sloup. Eliade, stejně jako další badatelé jeho doby, předpokládal univerzálnost náboženství ve všech kulturách, stejně tak jako předpokládal existenci univerzálního konceptu „posvátna“, které měly v úctě veškeré národy. Na našem území se setkáváme právě s variantou významných, „posvátných“, hor. Některé hory mohly být podle Eliadeho považovány za posvátné ve stejném smyslu jako řecký Olymp – jednoduše to byla místa blíže bohům.¹¹² Další variantou posvátného prostoru by byla kombinace obojího – svatyně postavené přímo na horách.

Podle dochovaných středověkých textů bylo považováno za ctnost křesťanských panovníků likvidace těchto starých „pohanských“ „posvátných“ míst, strhnutí „model“, zboření „pohanských“ svatyní a v ideálním případě na stejných místech vystavění křesťanských chrámů, čímž by se překrylo toto „pohanské“ poskvrnění místa.

¹¹¹ Například BERANOVÁ, Magdalena – LUTOVSKÝ, Michal. *Slované v Čechách. Archeologie 6.-12. století*. Praha, 2009. ISBN 978-80-7277-413-5. s. 138.

¹¹² ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha, 1997. ISBN 80-7203-153-8, s. 226-233.

Z našeho prostředí ovšem neznáme z písemných pramenů žádné velké pohanské svatyně jako je tomu například v Pobaltí, odkud víme mimo jiné o chrámech boha Svantovíta či boha Triglava. Musíme se tedy spokojit s mnohem menšími náznaky vypovídajícími o prohřešcích proti počestnému křesťanskému chování. Obvykle se jedná o velmi obecné zmínky, přičemž většinu z nich by šlo označit za obvyklé středověké *topos*.

První z českých panovníků, o kterém prameny říkají, že „bořil pohanské svatyně“, jak již bylo zmíněno, je svatý Václav. Kristián o Václavu, který podle něj na začátku 10. století srovnal „pohanské“ svatyně existující na našem území se zemí, píše: „Žaláře pobořil, šibenice a mučící nástroje, jež až do té doby sloužily k popravování lidí, ve svém milosrdenství ze základů vyvrátil a pohanské svatyně se zemí srovnal.“¹¹³

Naproti tomu o likvidaci posvátných stromů píše kronikář Kosmas, a to v souvislosti s Břetislavem II.: „Vyhnal proto [Břetislav II.] ze své země všechny čaroděje, hadače a věštce a rovněž dal pokácet a spálit i háje nebo stromy, které prostý lid na mnohých místech ctil.“¹¹⁴ Ani zde text ale neříká, kde konkrétně tyto svaté háje měly být. Na základě těchto dvou textů by se tedy dalo tvrdit, že na českém území byly jak svatyně srovnatelné se svatyněmi v Pobaltí, tak že zde byly drženy v úctě posvátné stromy a háje. Otázkou zůstává, zda Kristián a Kosmas hovoří o zcela konkrétních událostech či zda svým oblíbeným panovníkům chtěli připsat typické křesťanské zásluhy.

Také vyvýšených posvátných míst mohlo být na našem území vícero. Kronikář Kosmas hovoří o pahorku Žiži na Pražském hradě, kde na kamenném stolci docházelo k rituálnímu nastolování českých knížat. Na Pražském hradě bylo nalezeno velké množství zvířecích kostí v místě, kde pravděpodobně docházelo k hostinám. V blízkosti tohoto místa také vznikl jeden z prvních českých kostelů, kostel Panny Marie.¹¹⁵ Nastolování českých knížat na kamenném stolci byl zajisté starodávný rituál, ale není důvod proč jej s jistotou považovat za projev předkřesťanského „náboženství“. Jistá spojitost s náboženstvím nastává až u nastolování křesťanských vládců, kteří byli korunováni s přídomek „z milosti Boží král“.

¹¹³ Kristiánova legenda..., cit. d., s. 65.

¹¹⁴ KOSMAS. Kronika..., cit. d., s. 145.

¹¹⁵ BÍLKOVÁ, Barbora. Kultovní lokality slovanského archaického náboženství. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice, 2014, s. 42.

O dalších posvátných horách naše písemné prameny nehovoří, ale archeologové uvažovali třeba o posvátném charakteru olomouckého Michalského vršku, který podle nich měl potvrzovat teorii o výstavbě kostelů na místě předkřesťanského kultu. S největší pravděpodobností se dá také uvažovat o stejné důležitosti hory spojované odedávna s českou minulostí, hory Říp, která byla v historii svým zjevem zcela neobvyklá, protože byla nezalesněná (tzv. „lysá hora“), stejně jako např. polská hora Ślęza, na které popisuje na začátku 11. století uctívání starých božstev merseburský biskup Dětmar. Unikátnost české hory Říp spočívá v tom, že je viditelná téměř z pětiny území Čech. Také na Řípu byl stejně jako na pahorku Žiži a v Olomouci velmi záhy vystavěn křesťanský kostelík – rotunda sv. Jiří.¹¹⁶

Konkrétnější písemnou zprávu o „pohanském“ posvátném místě přináší až legenda o svatém Vojtěchovi, která ovšem popisuje zničení „pohanské“ modly v Uhrách, ne na našem území. Vzhledem k tomu, že se jedná o popis v rámci našich legend překvapivě podrobný, tak jej pro ukázkou uvádím. O podobných činech na našem území bohužel záznamy nezůstaly.

„I událo se, že přišel k sídlu knížete celé krajiny. Nalézala pak se tam jistá modla nad ostatní znamenitá, skrze kterouž zlí duchové často věstivali. Proto také zástupové lidu z okolních měst na podívanou se sem v jistých časech scházeli, aby se jí klaněli. (...) [Vojtěch] směle přistoupil, přede všemi pochodeň rozžhal, ani všichni silou boží poděšení a udivení byli takovouto odvážlivostí a nikdo se neprotivil, modlu on před tvář kněží jejích spálil úplně.“¹¹⁷

Předkřesťanské posvátné stavby na našem území nedosahovaly takové důležitosti a velikosti jako svatyně například pobaltských Slovanů (Rethra, Arkona, Wolin, etc.), kde podle textů existovaly centrální svatyně, které navštěvovali lidé z širokého okolí. Přesto i čeští archeologové o některých svých nálezech zcela sebejistě hovoří jako o místech kultovních. Jedná se o místa, pro která nenalézají žádná jiná logická využití. Obvykle jde o kruhová kultiště (v Sadech u Uherského Hradiště, v Mikulčicích a na Pohansku) nebo o obdélné nálezy (pochází například z Mikulčic-Klášteřiska, Chotěbuzi-Podobory a Pohanska).¹¹⁸ Proti zahraničním nálezům jde o místa poměrně malá, spíše čistě lokálního významu.

¹¹⁶ TŘEŠTÍK, Dušan. *Mýty kmene Čechů (7.-10. století): tři studie ke „starým pověstem českým“*. Praha, 2003. ISBN 80-7106-646-X. s. 76.

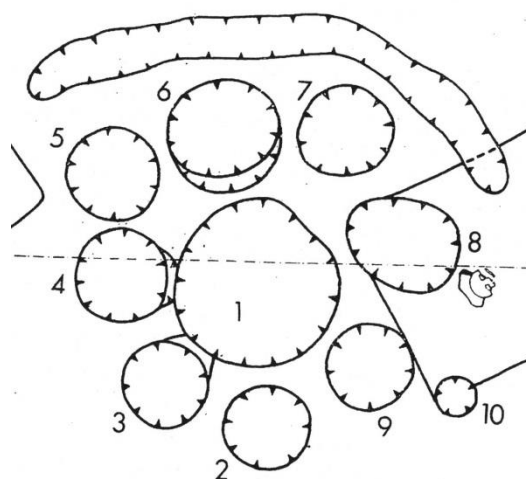
¹¹⁷ *Zázraky sv. Vojtěcha mučedníka*. In: *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN neuvedeno], s. 306.

¹¹⁸ BÍLKOVÁ, *Kultovní lokality...*, cit. d., s. 37-41.

Ovšem i archeologové si již uvědomují jisté nesnáze při interpretování těchto nálezů jako kultovních. V této souvislosti Zdeněk Klanica, archeolog působící velmi dlouho na velkomoravské lokalitě v Mikulčicích, říká: „*Interpretace archeologických pramenů není v této souvislosti vždy zcela jednoznačná, postrádáme dostatek objektivních kritérií k přesnému vysvětlení některých předmětů materiální kultury či archeologických objektů.*“¹¹⁹ Následující část má za cíl tyto předpokládané „kultovní“ lokality objevené na našem území stručně přiblížit.

Na Pohansku u Břeclavi byl roku 1960 objeven podivný kruhový objekt (průměr 250 – 300 cm), který se skládal z osmi kúlových jam v kruhu a žlábků. Uprostřed kruhu se nacházela ještě jedna, větší, kúlová jáma (průměr kúlu cca 60 cm). V okolí tohoto objektu se nacházelo několik kosterních hrobů, jeden dětský hrob skrčence, jeden kenotaf (prázdná hrobová jáma) a rituálně pohřbený kůň. Existence tohoto kultovního objektu je některými odborníky datována do 1. poloviny 10. století, jinými až do jeho 2. poloviny. Takřka totožný objekt byl o sedm let později překvapivě nalezen o pouhých pár desítek metrů vedle. Pouhých 11 m od staršího z těchto kruhových objektů byly nalezeny základy kostela.

Jako kultovní byl na Pohansku interpretován ještě třetí objekt, tentokrát zcela jiného tvaru. Jedná se o obdélníkovitou ohradu (21,5 x 17 m) taktéž sousedící se zmíněným křesťanským kostelem. Tuto



Obrázek 1 Nález kúlových jam na lokalitě Břeclav-Pohansko podle A. Šika



Obrázek 2 Novodobá rekonstrukce „kultovního objektu“ na Pohansku. Foto B. Bílková

¹¹⁹ KLANICA, Zdeněk. Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech. In: POULÍK, Josef – CHROPOVSKÝ, Bohuslav (eds.). *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha, 1985. [ISBN neuvedeno], s. 107.

ohradu vedoucí archeolog Bořivoj Dostál považuje datačně za starší než kostel i než kruhový objekt, měla zaniknout již v polovině 9. století. Za kultovní ji považuje právě z důvodu překrytí této stavby křesťanským kostelem, což by mohlo značit snahu o neutralizaci starého kultu.¹²⁰

Kruhový objekt byl nalezen také v Mikulčicích. Šlo o příkopovitý objekt s vnitřním průměrem 12 a vnějším 15 m. V jeho severní části byla nalezena kúlová jáma o průměru 1 m, která byla obložena kameny, ke které archeologové předpokládají sochu božstva. V příkopě tohoto objektu, který byl datován do 2. poloviny 9. století, byly nalezeny stopy po ohni.

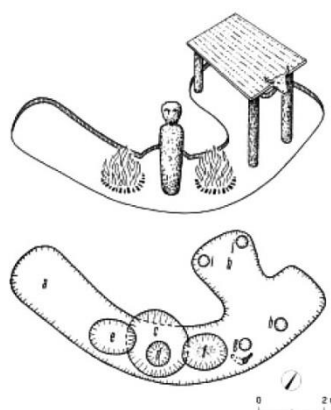
Stejně jako na Pohansku i zde byl nalezen i obdélníkový objekt, který byl taktéž interpretován jako kultovní (11 x 21 m) a datován do 9. století, a to na lokalitě zvané „Kostelec“. Byl zde nalezen žlábek s malými kúlovými jamkami, pravděpodobně pozůstatek palisádové stěny. Uvnitř tohoto objektu byly nalezeny dvě koňské kostry a vně objekty další. Především pohřeb těchto koňů vedl k závěru, že se jedná o rituální místo. Dále byla uvnitř objektu nalezena jáma s lidskou končetinou a hrob s kostrou, které právě dolní končetina chybí. Podle antropologického rozboru k sobě tyto kosti ovšem nepatří. Uvnitř obdélného objektu pak byly další atypické kosterní nálezy (zlomeniny, výrůstky na páteři, amputace).¹²¹ Ale nové archeologické interpretace kriticky přehodnotily předchozí závěry archeologa Zdeňka Klanici a objekt nalezený na mikulčické lokalitě „Kostelec“ již za kultovní nepovažují, ačkoliv nejsou schopny nabídnout jiné vhodné využití této dřevěné stavby. Svě tvrzení opírají o dataci okolních hrobů a výzkum stratigrafických vrstev, který ukázal, že nalezené koňské kostry, hlavní důkaz „rituálnosti“ tohoto místa, nepocházejí z funkčního období ohrady, ale došlo k jejich uložení až mnohem později.¹²²

¹²⁰ DOSTÁL, Bořivoj. *K pohanství moravských Slovanů*, In DOROVSKÝ, Ivan – PRAŽÁK, Richard *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity C 39*, 1992, ISBN 80-210-0437-1. s. 14; DOSTÁL. *Břeclav – Pohansko IV.: velkomoravský velmožský dvorec*. Brno, 1975. [ISBN neuvedeno]. s. 103-110.

¹²¹ BÍLKOVÁ, *Kultovní lokality...*, cit. d., s. 39.

¹²² HLADÍK, Marek. Zur Frage der heidnischen Kultstätte in „Těšický les“ im Suburbium des Burgwalls von Mikulčice. In: POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 115-116.

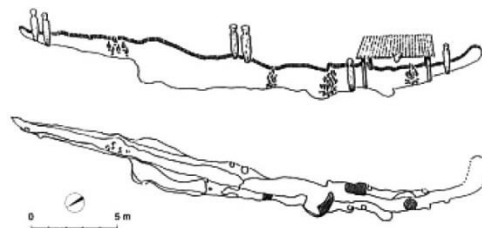
V Sadech u Uherského Hradiště byl nedaleko pohřebiště nalezen obloukovitý žlab dlouhý 9,4 m a široký 150 cm. V severní části měl 4 symetrické jamky po kůlech, které mohly držet přístřešek. V dalších jamkách se nacházely zbytky uhlíků a mezi nimi byla jedna mohutná kúlová jáma. V tomto objektu, který je datován od konce 8. století do poloviny století devátého, byla nalezena čelní kost tura.¹²³



Obrázek 3 Archeologický nález a možná rekonstrukce „kultovního místa“ v Sadech u Uherského Hradiště podle V. Turčana.

V Chotěbuzi-Podoboře byla jako kultovní interpretována obdélníková stavba (3,2 x 5,8 m), která byla oplocena 33 mohutnými kúly. Uvnitř tohoto oplocení se nacházela jáma, v níž byla dřevěná schránka (120 x 120 cm), která možná mohla sloužit jako podstavec pro sochu boha.¹²⁴

Vzhledem k velkému rozsahu území Velké Moravy je třeba zmínit i lokalitu, která k našemu území dnes již nepatří, ale historicky ano. Na Slovenku byl jako kultovní objekt označen nález v Mostu pri Bratislave. Zde byl nalezen srpkovitý žlab o délce 27 m a maximální šířce 280 cm. Po jeho obvodu byly nepravidelně rozmístěné jamky, které mohly být podle archeologů pozůstatkem po sochách bůžků. Na severní straně žlabu byly čtyři symetricky umístěné jamky po kůlech, které mohly nést jednoduchý přístřešek stejně jako v Sadech u Uherského Hradiště. Ve středu kruhového půdorysu žlabu se nacházelo ohniště, v jeho blízkosti byly nalezeny pozůstatky rohu tura. I tento objekt je datován do 8. a počátku 9. století.¹²⁵



Obrázek 4 Půdorys objektu a rekonstrukce „kultovního místa“ v Mostu pri Bratislave podle V. Turčana.

Z českých kultovních lokalit, tudíž mimo územní vliv Velké Moravy, se nabízí „přírodní“ posvátné místo Libušino jezírko na Staré Kouřimi. Jezírko bylo od

¹²³ BÍLKOVÁ, *Kultovní lokality...*, cit. d., s. 40.

¹²⁴ Tamtéž, s. 40.

¹²⁵ Tamtéž, s. 40.

samotného hradiště odděleno příkopem 2 m hlubokým a 4 m širokým. Bylo zásobováno spodním pramenem a dešťovou vodou a ve svém funkčním období od konce 8. století do století devátého bylo podle archeologa Miloše Šolla uměle zvětšeno na 40 x 70 m.



Obrázek 5 Libušino jezírko dnes. Foto B. Bílková.

V blízkosti tohoto jezírka a pohřebiště se nacházel zvláštní nepravidelný objekt a také čtvercový objekt o straně 2,5 m, v jehož středu byla dominantní jáma hluboká 70 cm.¹²⁶ Tento objekt je překvapivě také považován za kultovní. Stará Kouřim byla významným historickým centrem, „*ne-li nejvýznamnější mocenské středisko v Čechách v druhé polovině 9. a první polovině 10. století.*“ jak tvrdí Michal Lutovský.¹²⁷ V polovině 10. století Boleslav I. vyvrátil původní hradiště na Staré Kouřimi a vzápětí vzniklo o kus dál přemyslovské sídliště zvané „u sv. Jiří“, které dostatečně naznačuje, že zde narozdíl od první lokality stál kostel již zcela jistě.¹²⁸

V Hradsku u Mšena (okr. Mělník) byl jako kultovní interpretován žlabovitý prstenec dlouhý 270 cm, široký maximálně 100 cm a hluboký 50-60 cm z přelomu 8. a 9. století. Na jeho severozápadní straně bylo objeveno několik menších jam a velká čtvercová jáma, která mohla být po soše některého boha. Velké množství nalezených zvířecích kostí archeologové chápou jako pozůstatek zvířecích obětí.¹²⁹

Všechny tyto lokality jsou stále zcela otevřenou otázkou. Archeologie je považuje za kultovní především proto, že si tyto ojedinělé, zvláštní a velmi specifické nálezové situace nedovede vysvětlit jinak. Neodpovídají žádným typickým stavbám, ani sídlištním projevům. Jejich spojení s „náboženstvím“ českých Slovanů může být zcela mylné, čehož si jsou někteří archeologové vědomi více, jiní méně. Zároveň archeologie neposkytuje průkaznou argumentaci, proč by dané nálezy měly být projevem „náboženství“ Slovanů. Pravděpodobně by muselo dojít k zcela převratnému objevu (jako byl například nález v rašelině zachovalé svatyně v lokalitě Groß Raden¹³⁰

¹²⁶ Tamtéž, s. 41.

¹²⁷ LUTOVSKÝ, *Bratrovrah a tvůrce státu...*, cit. d., s. 82

¹²⁸ Tamtéž, s. 109.

¹²⁹ BÍLKOVÁ, *Kultovní lokality...*, cit. d., s. 41.

¹³⁰ Na slovanském hradišti Groß Raden byla objevena velmi dobře zchovalá stavba, která je prezentována jako předkřesťanská svatyně. Za tu je považována proto, že se jedná o poměrně velkou a zároveň lehkou konstrukci (obytné stavby byly masivnější), která by neumožňovala standardní tepelný komfort. Ovšem stavba byla na rozdíl od jiných místních staveb zdobena vyřezáváním. Všechny prkna

v Německu), který by pomohl tyto nálezy objasnit, ovšem vzhledem k nevhodnosti přírodních podmínek a klimatu na našem území je tato pravděpodobnost mizivá. U některých z těchto míst lze uvažovat o spojitosti s předkřesťanskými zvyklostmi (Pohansko), u jiných se toto vysvětlení jeví pouze jako snaha nenechat neobvyklý archeologický nález nevysvětlený. Příkladně za velmi nepravděpodobné lze považovat, že by někde mohla fungovat „pohanská“ svatyně a křesťanský kostel souběžně, i když to někdy podle datace archeologů vyplývá (Mikulčice, Sady u Uherského Hradiště).

Obdélné lehké stavby z kůlů by mohly být přístřešky pro dobytek či koně, stejně tak jako jámy po kůlech mohly například obsahovat klády pro přivázání těchto zvířat. Nemuselo se tedy vždy jednat o sochy, už vůbec ne o sochy bohů. Také o nálezech koster či částí kostí určitých zvířat (nejčastěji koňů a turů), není nikde psáno, že musí nutně souviset s „pohanskými“ projevy.

Kultovní místa, jež se skládala z vyhloubeného žlabu (Mikulčice, Sady, Hradsko, Most pri Bratislavě), který někdy obsahoval stopy po ohništích nebo další menší jamky, mohly mít zcela prostý význam, který archeologům dosud uniká. Mohlo jít o prostor vyhrazený určitým hrám, zápasům, prodeji otroků etc. Přisuzovat těmto prostranstvím „rituální“ a „kultovní“ hodnotu bez prokazatelného vysvětlení považují za ukvapený a matoucí závěr.

Naše písemné prameny o konkrétních místech předkřesťanského kultu mlčí. Dalo by se to chápat také tak, že zde žádná „hromadná centra“, která by se dala spojovat s ustálenou podobou „předkřesťanského náboženství“ neexistovala, a že misionáři horlili proti jednotlivým neznámým zvykům a ne komplexnímu „náboženskému“ systému. Neurčité zmínky o vyvracení „pohanských svatyní“ a likvidaci „posvátných“ stromů a „model“ v legendách a křesťanských kronikách, nelze brát automaticky jako jistá fakta, protože se obvykle jedná o tzv. *locus communis* (tzv. společné místo) či *topoi*, které tyto texty sdílí s dalšími podobně zaměřenými díly své doby.

tvorící obvodové stěny byly nahoře zakončeny do různých tvarů „hlaviček“ (od kulatých, oválných až po trojúhelníkovité) a zároveň se na nich dochovaly i pozůstatky malby (možná kresby tváří). Také zde ovšem není stoprocentní jistota, že šlo o svatyni, mohlo jít třeba o stáj pro vznešené plemeno koní, kmenové sněmovní místo, etc. Archeologové ani u tohoto místa, které je prezentováno jako zcela jistá svatyně, nemají argumentaci propracovanou tak, aby uvedli pádné důvody, proč by mělo jít o svatyni. BÍLKOVÁ, *Kultovní lokality...*, cit. d., s. 32.

Počátky křesťanské sakrální architektury u nás byly dozajisté dřevěné, stejně jako všechny ostatní tehdejší stavby. Dřevěné byly nejenom malé kostelíky, ale i velké klášterní komplexy. O existenci dřevěných kostelů (které latinské prameny označují *ecclesia lingea*) na našem území existuje písemný doklad ovšem až z 12. století, kdy Kanovník vyšehradský píše v roce 1134 o obrovské bouři, která pobořila řadu kamenných i dřevěných kostelů, stavení i plotů a vyvrátila stromy v lesích.¹³¹ Anglosaské penitenciály se o těchto dřevěných kostelních stavbách vyjadřují jako o velmi movitých, u kterých je výhoda, že je v případě potřeby lze přesunout na nové místo. Německé prameny z 15. století také hovoří o posouvání dřevěných obytných staveb na nové místo. Toto lze na teoretické úrovni vztáhnout i na kostely na našem území a lze předpokládat, že mohlo docházet k jejich stěhování, ovšem nemáme pro to žádný jistý doklad. Petr Sommer tento jev ovšem nepovažuje za výjimečný, nýbrž za masový.¹³² Archeologicky doložené dřevěné kostely shrnuje Sommer například ve svém textu *Raně středověká ecclesia lingea a archeologie*.¹³³

Pokud vedle dřevěného kostela nevzniklo pohřebiště, nejenže je těžké doložit samotný dřevěný kostel (na pohřebišti by byly vidět jeho obrysy, protože bylo zvykem pohřbívat těsně podél vnějších zdí kostela), ale následně je těžké jej i přesně datovat. Doloženým dřevěným kostelem v Čechách je například kaple Panny Marie (dnes sv. Anny) v klášteře svatého Jiří na Pražském hradě.¹³⁴

Zděné kostely na našem území začaly pravděpodobně pomalu vznikat od počátku 9. století. Ještě v průběhu celého tohoto století lze předpokládat, že se stavěly souběžně jak dřevěné, tak kamenné církevní stavby.¹³⁵ Historické písemné prameny

¹³¹ *Kanovník vyšehradský*. In: *Prameny dějin českých*. II. díl. Praha, 1874. [ISBN neuváděno], s. 221.

¹³² SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 6, 22-23, 81.

¹³³ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 76-85.

¹³⁴ Zde byly nalezeny stopy po dřevěné kapli nad hrobem významné osobnosti. Kaple byla nejspíše roku 1142 zničena požárem a následně vystavěna z kamene, s respektováním tohoto staršího hrobu. Přesné datování její stavby je obtížné a nelze jednoznačně rozhodnout mezi 10. a 11. stoletím. FROLÍK, Jan. Nejstarší církevní architektura na Pražském hradě – současný stav poznání. In: GALUŠKA, Luděk – KOUŘIL, Pavel – MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk (eds.). *Velká Morava mezi východem a západem*. Brno, 2001. ISBN 80-86023-28-1, s. 110.

¹³⁵ Již od samého počátku zděné architektury u nás vznikaly dva základní typy církevních staveb. Jedním z nich jsou obvyklé obdélné kostely, druhým rotundy. Stavitelství rotund se ve svém výzkumu zabývali Jarmila Čiháková a Martin Müller, kteří přinesli teorii, že výstavby rotund neprobíhaly tak jednoduše, jak se dosud předpokládalo (zabodnutí kolíku do země a vytyčení kruhu pomocí provázku), ale že každé stavbě předcházely komplikované výpočty. V rámci každé stavby rotundy bylo třeba, aby některé zásadní poměry vycházely v ideálních, tedy celých číslech (obvykle základní trojúhelník či čtverec, ze kterého byla rotunda odvozoována), ač se tomu při jednoduchém změření vnitřního či vnějšího průměru nezdá. Právě na základě těchto výpočtů byla určena také šířka stěny stavby či míra „zapuštění“ okrouhlé apsidy

z této doby hovoří pouze o několika ojedinělých kostelech na Velké Moravě – a to o kostelu v Nitře, v „Moravě“. Archeologické doklady dokazují, že v 9. století, v období před příchodem Konstantina a Metoděje a v následných letech jejich působení, bylo na Velké Moravě kostelů mnohem více než jen tyto dva, o kterých mluví prameny. Oproti tomu na území Čech o kostelech pocházejících z 9. století takřka nevíme. Prameny v 9. století zmiňují pouze kostel postavený na Levém Hradci a kostel Panny Marie v Praze vzniklý na přelomu 9. a 10. století. Ani archeologie dosud nepřinesla více poznatků. Další kostely, o kterých z území Čech víme, pocházejí až ze století desátého, z období, kdy pro změnu naopak nevíme téměř nic o dění na Moravě.

Dataci vzniku těchto prvních kostelů archeologové odvozují především podle vzniku nejstarších hrobů z pohřebišť, které obvykle kostely obklopují, hlavně podle specifického hrobového vybavení, které lze mnohdy datovat s přesností desítek let – jsou jimi šperky, zbraně nebo keramika. Obvyklé je i tvrzení, že ke kostrovému pohřbívání Slované přistoupili až s přijetím křesťanství, do té doby své mrtvé nejčastěji spalovali. Ovšem i v těchto pravidlech existují výjimky a to jsou 1) kostely, které pohřebiště neobklopuje, a proto se pak mnohem hůře odhaduje doba jejich vzniku, ale i naopak 2) kostely, které vznikly na místě, kde již byly starší kostrové hroby. Jako jedno z míst, kde fungovalo pohřebiště již před vystavěním církevní stavby, bylo pohřebiště „Na valách“ ve Starém Městě či v Mikulčicích u prvního kostela.¹³⁶

Protože se na našem území křesťanství šířilo „shora“, je pochopitelné, že nejstarší kostely budoval kněze a tyto kostely vznikaly především na knížecích hradech. Vzápětí ale začaly vznikat i kostely soukromé, patřící drobným feudálům. Již v době misie pasovských kněží na Moravě byl zaveden systém „vlastnických kostelů“, který se následně ujal i v Čechách. V praxi to nejspíše znamenalo, že kdo vystavěl na své půdě kostel, byl jeho vlastníkem. Tento vlastník kostel mohl prodat, spravovat i získávat to, co bylo kostelu darováno. Knězi byl takový kostel zřejmě pouze propůjčován. Okrsky jednotlivých kostelů byly vymezeny hranicemi panské půdy a poddaným se jinde než na území svého pána nedostalo ani křtu, ani pohřbu. Kněžstvu těchto kostelů byly často ukládány věci, které nepatřily k jeho povolání (například doprovázeli svého pána na

do těla rotundy. Projektanti těchto rotund byli podle Čihákové a Müllera velmi dobří v antické matematice. Na základě přednášky Jarmily Čihákové a Martina Müllera (16. 1. 2016, Juditina věž, Praha). Více v článku: Čiháková, J. – Müller, M. 2015: Malostranský kostel sv. Václava v geometrickém světě středoevropských rotund. In: *Staletá Praha 31*, 2015/1, s. 2–109.

¹³⁶ KLANICA, *Náboženství a kult...*, cit. d., s. 109.

válečných výpravách a sami se stávali bojovníky) a také byly ochotně přezírány nepřístupnosti tohoto stavu. Takto se například mohlo stát, že kněz v Boleslavi zavřel dveře před knížetem Václavem, místo aby pomohl osobě v nouzi.¹³⁷ Důvodem ke stavbě vlastnického kostela mohla být snaha demonstrovat sociální status a možnost nechat se v tomto kostele po smrti pohřbít, čímž si fundátor zajistil, že on ani jeho rodina nebudou zapomenuti.¹³⁸

Obsáhlý výčet dosud objevených velkomoravských kostelů a prvních kostelů postavených na území Čech, který se nachází v příloze diplomové práce, vede k závěru, že jsme schopni na našem území doložit poměrně vysoký počet kostelů z doby předecyriometodějské i z prvních desetiletí po cyrilometodějské misii. Zajisté zde byly další zděné kostely, o jejichž existenci dosud nevíme, a zcela jistě zde bylo i větší množství dřevěných sakrálních staveb. Překvapivé je množství prokázaných zděných kostelů datačně starších než cyrilometodějská misie (Ducové, Uherské Hradiště Sady, Staré Město, Modrá, Mikulčický 1. a 2. kostel a nejspíše i Pohansko u Břeclavi). Jedná se o kostely, které vznikly nejspíše na základě starších misijních pokusů, které zmiňuje Rostislav ve svém listu byzantskému císaři. Tento výčet nejstarších moravských církevních staveb vyvrací představu, rozšířenou, ne-li přímo zakořeněnou v laické veřejnosti, že soluňští misionáři přišli do prostředí křesťanstvím zcela nedotčeného.

Jak prokázaly informace o českých „kultovních místech“ a informace o kostelech, které se nacházejí v přílohách, křesťanství začalo na naše území pronikat nejpozději od počátku devátého století a zcela jistě již před příchodem Konstantina a Metoděje na našem území stály i kamenné kostely. Nelze tvrdit, že shrnuté dosavadní nalezené církevní stavby byly jedinými takovými případy, je možné, dokonce pravděpodobné, že další hradiště a kostely doposud čekají na svá odhalení.

Teorii, že nejstarší kostely vznikaly záměrně na místech předchozího kultu stále nelze s úplnou jistotou potvrdit. Podporuje ji ovšem například dochovaný dopis papeže Řehoře I. (†604), ve kterém vzkazuje prvnímu canterburskému arcibiskupovi Augustinovi, že má využít „modlářské svatyně“ a přetvořit je na křesťanské kostely tak,

¹³⁷ KADLEC, *Přehled...*, cit. d., s. 85-87, 90.

¹³⁸ KALHOUS, David. Hroby, kostely, kultura a texty. In MACHÁČEK, Jiří – WIHODA, Martin (eds.). *Pád Velké Moravy aneb Kdo byl pohřben v hrobu 153 na Pohansku u Břeclavi?*, Praha, 2016. ISBN 978-80-7422-548-2. s. 177.

že zničí modly a postaví uvnitř oltáře s ostatky svatých a vykropí je svčcenou vodou. Právě Řehoř I. tvrdil, že:

„jsou-li ty svatyně dobře postaveny, je naléhavě třeba, aby se z míst uctívání démonů proměnily v místa služeb pravému Bohu. Aby národ sám, když neuvidí bořit své svatyně, zapudil blud ze svého srdce a poznal pravého Boha a k jeho uctívání se shromažďoval s větší důvěrou na místech, na která si zvykl.“¹³⁹

Přesto, že známe toto papežovo rozhodnutí pro zacházení s „pohanskými svatyněmi“ v Anglii, nelze je s jistotou paušalizovat i na naše prostředí. Nemáme žádné srovnání typologie „svatyň“ a nevíme tedy, jestli pravděpodobně lehké konstrukce, které jsou považovány za svatyně na našem území, mohou spadat do kategorie „dobře postavených pohanských svatyň“, které je podle papeže vhodné přetvořit na křesťanský chrám. Řehoř I. ve svém textu potvrzuje domněnku, že předkřesťanští obyvatelé měli jisté „chrámy“ svého „náboženství“, pravděpodobně sloužící jako centrální místa tohoto „náboženství“, ovšem na území britských ostrovů se jedná o zcela jiný kulturní okruh, než jsou středoevropští Slované, a vztahení této zprávy na veškeré předkřesťanské obyvatelstvo Evropy by mohlo vést k mylným závěrům. V pramenech vztahujících se k našemu území o této přeměně „pohanského“ místa v křesťanských chrám zmínky nejsou a křesťanští panovníci dle popisů vždy tato místa zcela likvidovali. V našem prostředí na některých lokalitách, které byly svou sakrálností významné již před přijetím křesťanství, kostely vznikly. Ovšem nedá se říct, že by to byly ty zcela první kostely a že by datačně přímo navazovaly na předchozí „pohanské svatyně“. Některá potenciální místa předkřesťanského kultu naopak kostely překryta nebyla. Některá místa byla pro výstavbu křesťanského kostela volena pravděpodobně kvůli své strategické poloze – například na hoře Říp kvůli dobré viditelnosti z dálky. Nelze tedy tvrdit, že zde kostel vznikl jen kvůli „překrytí“ staršího kultu.

Když se zaměříme na konkrétní lokality, tak určitá křesťanská návaznost na místech potenciálních svatyň vznikla na lokalitách Praha-Žiži, Olomouc-Michalský vršek, hora Říp, Pohansko a Mikulčice, Most při Bratislavě a v Sadech u Uherského Hradiště. Naopak bez následné výstavby kostela zanikla v průběhu času „pohanská“ místa v Chotěbuzi-Podoboře, na Staré Kouřimi a kulatý objekt na Pohansku.

Při podrobnějším rozboru můžeme říci, že na pražském návrší Opyš, kam Kosmas lokalizuje pahorek Žiži jako místo, kde byli na kamenný stolec dosazováni

¹³⁹ BEDA CTIHODNÝ. *Církevní dějiny národa Anglů*. Překlad Jaromír Kincl, Magdalena Moravová. Praha, 2008. ISBN 978-80-257-0023-5. s. 80.

čeští vládci, vznikl druhý nejstarší známý kostel v Čechách. Zde by se dalo uvažovat o snaze o překrytí starších rituálů, kdyby situace nebyla taková, že rituál „nastolování“ českých knížat na tomto stolci fungoval ještě dlouho po postavení kostela Panny Marie. Kosmas tento rituál popisuje v souvislosti s nastolením knížete Břetislava roku 1037,¹⁴⁰ ovšem popisuje jej tak, jako by se jednalo o obřad zcela běžný i v jeho časech, tedy ve 12. století. Nalézt přesné místo, kde stál pověstný kamenný stolec, se archeologům dosud nepodařilo. Bližší informace o rituálu „nastolování“ kronikář nezaznamenal, takže nejsme schopni posoudit, do jaké míry se jednalo o obřad „náboženský“, možná právě pro jeho profánní průběh došlo k přetrvání obřadu i po pokřesťanštění obyvatel. Druhou možností je, že v průběhu času došlo k proměně tohoto rituálu a některé jeho „pohanské“ prvky byly potlačeny na úkor prvků křesťanských.

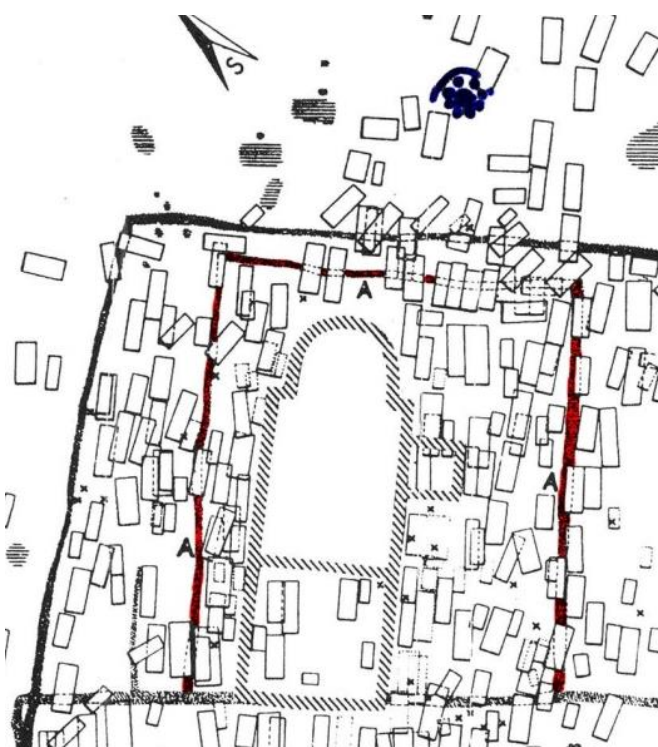
Olomoucký Michalský vršek byl po dalších archeologických pracích zhodnocen jako Velkomoravany neosídlený. K nálezům velkomoravského zděného kostela nedošlo a „kultovní“ projevy byly identifikovány spíše na sousedním Petrském vrchu. Nejstarší známý kostel na Michalském vršku, sv. Michal, pochází až z 13. století, tedy z doby, kdy už se dá hovořit o plně christianizovaném prostředí, takže teorie archeologa Václava Richtera se nepotvrdila, protože zde nebyla potvrzena ani existence „pohanské svatyně“ ani rané církevní stavby.

Také na hoře Říp, se „pohanské“ posvátné místo spíše předpokládá, než že by tomu nasvědčovaly přímé důkazy. Archeologové datují zdejší rotundu až do 20. let 12. století. Jedná se tedy o jednu ze starších dochovaných církevních staveb, ovšem nedá se říci, že vznikla hned v počátcích christianizačního procesu. Je možné, že stejně jako na jiných místech i zdejší rotunda měla svého křesťanského předchůdce ve starší církevní stavbě neznámého tvaru i stáří (možná dřevěné), ale to nebylo dosud dokázáno. Dosud zde nedošlo k žádnému plošnému terénnímu výzkumu.¹⁴¹

¹⁴⁰ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 83.

¹⁴¹ GOJDA, Martin – TREFNÝ, Martin (a kol.). *Archeologie krajiny pod Řípem*. Plzeň, 2011. ISBN 978-80-7043-988-3, s. 127-142.

Menší raritou jsou kultovní místa nalezená na Pohansku u Břeclavi. Kultovní ohradu totiž archeolog Bořivoj Dostál datuje do 9. století. Respektive její zánik do poloviny 9. století a do poloviny 9. století je také datován vznik kostela, postaveného na původním místě ohrady. Kostel vznikl vzápětí po zániku této ohrady a měl nejspíše skutečně překrýt tento původní kult. Ovšem po zániku Velké Moravy (po r. 900) došlo zřejmě k návratu původních praktik a likvidaci tohoto kostela (kolem

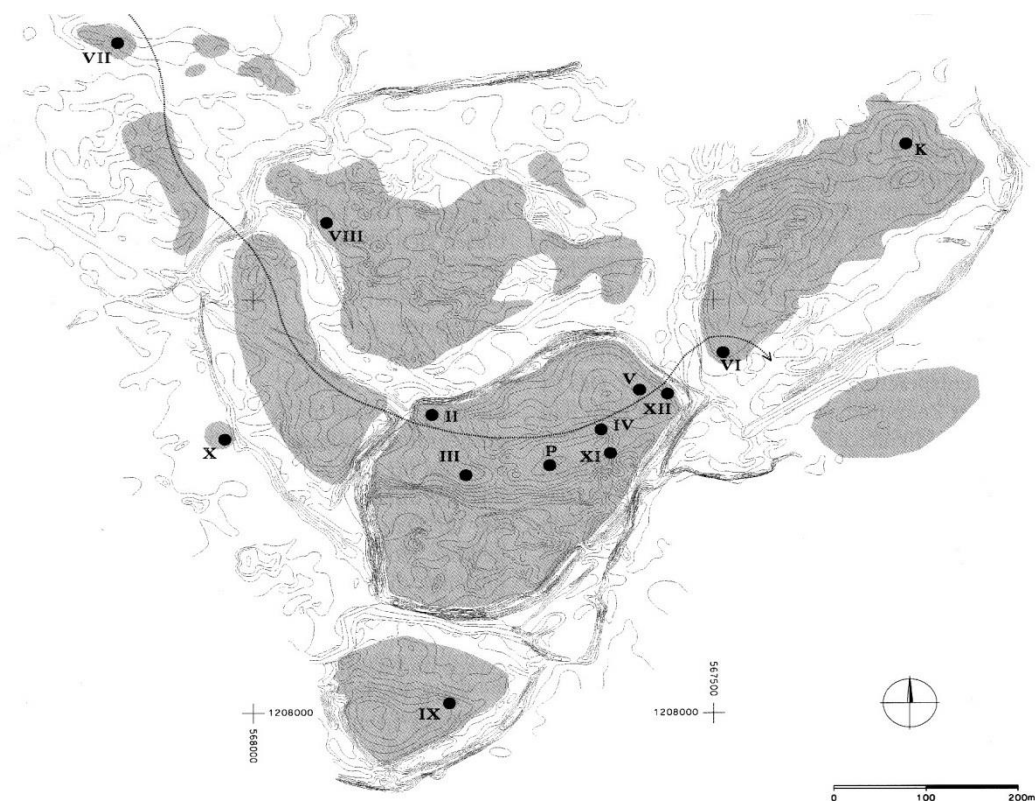


Obrázek 6 Nálezová situace kolem kostela na lokalitě Břeclav-Pohansko podle A. Šika. Červeně zvýrazněna "kultovní" ohrada, modře kulaté "kultovní" místo.

poloviny 10. století) a výstavbě nového „pohanského“ kultovního místa. Pouhých 11 m od pozůstatků kostela tedy vznikl záhadný kulatý objekt skládající se z osmi obvodových a jednoho středového kůlu. Tento objekt je některými archeology datován hned do 1. poloviny 10. století, jinými až do jeho 2. poloviny. Překvapivý byl nález druhého velmi podobného kruhového objektu pocházejícího ze stejné doby pouhých pár desítek metrů od původního. Tamější archeolog Bořivoj Dostál k tomu říká, že: „*bud' je interpretace objektů mylná, nebo je tím potvrzena myšlenka, že si kultovní objekty zřizovaly menší skupinky lidí pro krátkodobou potřebu.*“¹⁴² Vzhledem k tomu, že zdejší objekty na sebe takto plynule navazují, dalo by se uvažovat o tom, že se na Pohansku skutečně dochovaly náznaky staršího ritu. Z dochovaných lokalit tomu Pohansko nasvědčuje nejvíce.

V Mikulčicích byly nalezeny dva objekty, které byly dlouho považovány za kultovní. Jedním z nich byla ohrada z 9. století na lokalitě „Klášteřisko“, v jejíž okolí bylo odkryto pohřebiště s přibližně 350 hroby. V 9. století ovšem už určitě některé z dvanácti kostelů na mikulčickém hradišti existovaly, a přesto zde archeologové

¹⁴² DOSTÁL, Bohumil. K pohanství moravských Slovanů, In: DOROVSKÝ, Ivan – PRAŽÁK, Richard *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity C 39*, 1992, ISBN 80-210-0437-1, s. 15.



Obrázek 7 Akropole mikulčického hradiště s vyznačenými kostely (II až XII), knížecím palácem (P), hypotetickou kultovní ohradou v lokalitě „Kostelec“ (K). Podle L. Poláčka. Přesná poloha kruhového "kultovního" objektu není v literatuře publikována.

dlouho předpokládali souběžně s kostely i přežívání staršího „náboženství“. Nejbližší této ohradě je kostel č. VI, vzniklý někdy v 2. polovině 9. století, který je od ohrady ale asi 200-300 m vzdálený, pravděpodobně tedy nešlo přímo o pokus „překrýt“ funkci této ohrady. Novější závěry se interpretace této ohrady jako kultovní vzdávají a je tedy možné, že ohrada, ať už měla jakýkoliv význam, i VI. kostel fungovaly ve stejné době.

Druhý kultovní objekt z Mikulčic z lokality Při knížecím hradě, na nejvyšším místě akropole, je datován taktéž do 2. poloviny 9. století, tedy do doby, kdy již na akropoli stála většina ze zdejších dvanácti kostelů. Kruhový objekt ležel mezi II. a VIII. kostelem, blíže však ke kostelu druhému. Podle novějších prací je již vyvráceno, že by se mělo jednat o objekt kultovní, protože podle revizního výzkumu staré dokumentace neodpovídají časové horizonty kruhového žlabu a kúlové jámy, stejně tak je zpochybněna „kruhovitost“ tohoto objektu s tím, že se objekt zdá nepravidelný a potenciální jáma po soše božstva nebyla nejspíše ani jámou pro kůl, protože byla příliš

mělká (její maximální hloubka byla 40 cm).¹⁴³ Interpretace tohoto objektu jako kultovního je stejně jako u prvního nepravděpodobná právě proto, že Mikulčice byly jedním z nejvýznamnějších křesťanských center devátého století na našem území. Archeologové, kteří jsou schopni tyto objekty označit za projev předkřesťanského „náboženství“ nevnímají mikulčickou lokalitu dostatečně jako celek a neberou v potaz, že pokud by zde skutečně bylo Metodějovo arcibiskupské sídlo, sotva by vedle kostelů mohla stát „pohanská obětiště“.

V Sadech u Uherského Hradiště byl nalezen velký kostelní komplex datovaný do první třetiny 9. století. Tato skutečnost vede k domněnce, že kultovní místo, které je zde datováno od konce 8. století do poloviny století devátého, nejspíše zaniklo dříve, než je obvykle uváděno, protože jeho přetrvání v blízkosti takto monumentální církevní stavby je stejně jako v Mikulčicích nepravděpodobné. Druhou možností, stejně jako i u dalších lokalit, je, že se nejedná o objekt spojený s kultem. V tomto případě se jednalo o nepravidelný objekt, který byl za projev „náboženství“ považován především proto, že v něm byla nalezena kost tura, která je archeology dávána do souvislosti s projevy předkřesťanského „náboženství“ především na základě analogií ze zahraničí.

Lokality, kde nebyl na místě původního kultu vznik kostela zjištěn, jsou jednoznačně Chotěbuz-Podobora a Stará Kouřim. Na hradišti Chotěbuz-Podobora, které fungovalo od 2. poloviny 8. století a násilně zaniklo v prvních letech 10. století, nebyly překvapivě nalezeny žádné známky církevní stavby. Stejně tak nebyl nalezen kostel na Staré Kouřimi, na původním nepřemyslovském hradišti, které bylo archeology důkladně prozkoumáno a takřka celé v 50. letech 20. století odkryto, nebyl nalezen žádný důkaz existence církevní stavby. Zcela jistě zde nestál kamenný kostel, který by pozornosti archeologa Miloše Šolla při takto rozsáhlém výzkumu rozhodně neunikl. Je možné, ovšem málo pravděpodobné, že zde mohl stát dřevěný kostel, po němž se nedochovaly ani kúlové jamky. Kamenný kostel v Kouřimi vznikl až na přelomu 10. a 11. století v druhé fázi osídlení, a to na lokalitě „sv. Jiří“, která se nachází na druhém břehu říčky Kouřimky.

Stejně jako na hoře Říp byl s „opožděním“ vystavěn kostel i na Hradsku u Mšena, kde je „pohanský“ kultovní objekt datován na přelom 8. a 9. století, a kostel

¹⁴³ MAZUCH, Marian. K údajné existenci tzv. kruhového pohanského kultovního objektu v podhradí velkomoravského mocenského centra Mikulčice-Valy. In *Slavia Antiqua*, Tom LIII, 2012. ISSN 0080-9993. s. 16, 27-29.

sv. Jiří, který vznikl při okraji hradiště, lze s jistotou datovat až do poloviny 12. století.¹⁴⁴ Časová propast mezi těmito útvary je zde tak velká, že je nelze dávat do souvislosti. Stejným způsobem se nedá hovořit o přímém překrytí „pohanského“ místa v Mostu pri Bratislave, kde vznikl křesťanský kostel až ve 13. století.

Závěrem této kapitoly lze tedy říci, že k přímému okamžitému překrývání „pohanského náboženství“ na našem území nejspíše nedocházelo. Jediná lokalita, která této teorii odpovídá, je Břeclav-Pohansko. Na základě jednoho odpovídajícího vzorku ovšem nelze vytvářet univerzální závěry. V rámci této teorie je otázkou, zda brát v potaz pouze místa, kde došlo k přesnému překrytí „svatyně“ kostelem, nebo i ta, kde byl kostel postaven v blízkosti. Další otázkou je, do jak velké vzdálenosti by se dalo hovořit o překrývání kultu. Protože i kdyby nálezy na hradišti v Mikulčicích byly skutečně projevy původního „náboženství“ obyvatel, kostel vzdálený více než 200 m je podle mne příliš vzdálený na to, aby se dalo hovořit o jeho úloze „překrytí“ jiného sakrálního místa. Zajímavostí ovšem je, že na mnoha těchto místech, u kterých se uvažuje o snaze o překrytí staršího kultu, vznikly kostely s patronací svatého Jiří (bazilika na Pražském hradě, rotunda na Řípu, kostel v Hradsku u Mšena a na druhém místě osídlení v Kouřimi), který je považován za bojovníka proti pohanství a zlu znázorněném v podobě draka.

Další neznámou je, jak skutečně vypadala víra starých Slovanů a jaký pro ně byl význam těchto „kultovních míst“. Jestli se k nim vztahovala nějaká dogmatická pravidla, nařízení a omezení. Toto vše se v rámci posvátné úcty předpokládá i u jiných „náboženství“ než jen u křesťanství, otázkou je, zda je náš předpoklad správný a zda to nemáme tendenci předpokládat pouze na základě znalosti tohoto jevu křesťanství. Není cílem zde tvrdit, že velkomoravští Slované neměli tato místa související s dávnými zvyky, ani že se k nim nevztahovaly určité rituální praktiky, ale upozornit na variantu, že tomu tak být vůbec nemuselo a že není vhodné automaticky považovat za jisté, že na těchto místech docházelo k projevům jejich víry. Archeologové předpokládají na raněstředověkých hradištích „pohanské“ svatyně pouze na základě křesťanských předpokladů, které jsem shrnula v první kapitole. Na základě vlastní zkušenosti z křesťanství očekávají, že každá kultura a každé společenství tato místa měla. Vězí tak ve stejných předpokladech jako historici, nebo například jako Eliade, na kterého jsem

¹⁴⁴ ŠOLLE, Miloš. *Hradsko na Kokořínsku – Canburg franckých análů*. Praha, 1998. ISBN 80-200-0652-4, s. 70, 135-142.

poukázala na začátku kapitoly. Ten předpokládal kromě univerzality náboženského fenoménu také univerzální představu existence tzv. *axis mundi* – osy světa spojující nebe, zemi a podsvětí. Na příkladu archeologie jsem znázornila, že tyto staré křesťanské předpoklady a předporozumění, se kterým přistupovali misionáři k nově poznávaným kulturám, jsou dosud součástí moderní vědy, která je není schopna dostatečně reflektovat.

Na některých zmiňovaných lokalitách jako by autoři interpretovali nálezy neobvyklých objektů jako svatyně pouze proto, že věděli, že na daném místě následně vznikl kostel (takto působí především teze ohledně Olomouce), což vede k zacykleným závěrům: Na lokalitě byla „pohanská svatyně“, proto tam brzy vznikl kostel; byl tam raný kostel, určitě mu předcházela „svatyně“.

4 PŘEDKŘESŤANSKÉ PŘEŽITKY

4.1 „Pohanské“ přežitky v literatuře

V průběhu celého raného středověku se v písemných pramenech vztahujících se k našemu území objevují různé zmínky o lidových zvycích, které se církev snažila potírat. Lze tedy předpokládat, že tyto zvyklosti byly křesťany tehdy spojovány s předkřesťanskými „pověrami“ a představou o původním „náboženství“ místních obyvatel. Nejčastěji jsou nazývány „pohanskými přežitky“. Tyto přežitky chápu jako relikty předkřesťanské kultury, které jsou na základě našich křesťanských předpokladů a předpokladů dávány do souvislosti s „náboženstvím Slovanů“. Pro snazší orientaci jsem je v následující kapitole rozdělila do menších celků – řazeno historicky půjde o zmínky ve staroslověnských textech, v arabských cestopisech, v raných křesťanských legendách, v pozdějších středověkých textech a následně v novodobé literatuře konce 19. století, kdy o těchto přežitcích pojednal především Čeněk Zíbrt. Pracuji tedy se všemi středověkými texty se vztahem k našemu území, ve kterých se nachází zmínky o těchto přežitcích a s monografií Čenka Zíbrta, která se jako jediné české dílo zabývá komplexně právě těmito „pohanskými“ přežitky. Následuje také samostatná podkapitola reflektující „pohanské přežitky“ v současné archeologii.

Část těchto zmínek je zaručeně tzv. *topoi* či *loci communes* (společné místo), přejímané formule a argumenty z patristické literatury. Tyto doslovné opisy autoři ovšem neužívali nesmyslně a náhodně, ale naopak je užívali velmi funkčně.¹⁴⁵ Jejich původní autoři byli většinou raní církevní otcové, nebo se mohlo jednat i o narážky na konkrétní biblické výroky. Velmi výstižně tuto problematiku shrnuje Aron Gurevič:

„Na rozdíl od novodobé literatury se středověká literatura podřizovala přísné etiketě, nadvládě témat a klišé, přecházející z díla do díla v průběhu dlouhé doby; v ‚společných místech‘ (loci communes) a běžné, známé topice viděli středověcí autoři přednost, nikoli nedostatek. (...) Středověký autor stejně jako jeho čtenář nepochybně nacházel uspokojení v opakování známých pravd a formulí, v hromadění zjevných i skrytých citátů, v nekonečném variování tématu, daného jednou provždy.

Pozorné studium středověké kultury však dochází k závěru, že tvorba vynikajících hlav té doby se neomezovala jen na opakování; každý autor přinesl něco nového; zpravidla neodvrhoval předchozí tradici, ale včleňoval se do ní. To nové, originální často není snadné vydělit, bývá zanořeno do moře ‚společných míst‘ a dávno utvrzených pravd. Je třeba mít za to, že sebemenší nové nuance, dokonce zdánlivě

¹⁴⁵ DYNDA, Jiří. Homiliář opatovický: Loci communes a „pohanské přežitky“ ve středověké lidové kultuře. In: GIGER, Markus – KOSÁKOVÁ, Hana – PŘÍHODA, Marek (eds.). *Křižovatky Slovanů*. Červený Kostelec / Praha, 2015. ISBN 978-80-7465-135-9, s. 192.

*bezvýznamné přesunutí akcentů bylo tehdy vnímáno mnohem ostřeji než dnes. Středověká literatura, umění a filosofie byly nutně podřízeny církevní kontrole a autoritě; vycházelo se z předpokladu, že pravda je jen jedna, byla už odhalena, a že proto může jít jen o její nové ilustrování, nicméně kulturní disciplíny nezůstávaly stát na místě.*¹⁴⁶

Jedná se o obecné problémy, které misionáři a první církevní představitelé na našem území u prostého lidu viděli a vyhraňovali se vůči nim. Ovšem mnohé z těchto jevů považovali za projev „náboženství“ právě díky svému křesťanskému pohledu na svět – předpokládali, že tito lidé měli obdoby kostelů, kněžů, rituální zvyky a další „pohanské“ praktiky, kterými projevovali víru ve své bohy. V následující kapitole tyto předpoklady ukáží na konkrétních příkladech, které se objevily v dochované středověké literatuře, a budu upozorňovat na to, na základě jakých předpokladů jsou tyto jevy popisovány tak, jak jsou popisovány a zároveň sledovat, zda se jedná o výše zmíněná tzv. *společná místa* ve středověké literatuře, nebo zda se jedná o jev čistě ojedinělý, který lze považovat za čistě Slovanský.

Jedním ze základních témat, které raní církevní otcové vytýkali hřešícímu slovanskému lidu, je idolatrie. Podle Starého zákona byla idolatrie a uctívání ďábla mezi lidem normální než Bůh promluvil k Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi. Církevní otcové tedy římské *religio*, první „pohanské náboženství“ vůči kterému se potřebovali vymezit a obhájit, udělali prototypem falešného náboženství celého lidstva. „Pohanští“ bohové se mnohdy dostali do křesťanského světonázoru a literatury jako „démoni“ a jejich uctívání jako idolatrie, s tím se setkáváme například u českého kronikáře Kosmy.

Dalšími častými tématy, kterými se první církevní otcové zabývali, bylo modloslužebnictví, pohanství, uctívání démonů a sloužení modlám a bůžkům. Automaticky také docházelo k tomu, že nekřesťané byli v křesťanských textech automaticky považováni za „zápornou“ stranu ve sporech (stejně jako tomu bývalo i přesně naopak).¹⁴⁷

¹⁴⁶ GUREVIČ, Aron, *Nebe, peklo, svět: Cesty k lidové kultuře středověku*. Jinočany, 1996. ISBN 80-85787-41-5, s. 35.

¹⁴⁷ BALAGANGADHARA, cit. d., s. 57.

4. 1. 1 Staroslověnské texty

Již v nejstarších písemných památkách vztahujících se k našemu území, staroslověnských legendách a dalších staroslověnských textech, jsou zmínky o nevhodném chování místních lidí před přijetím křesťanství, nebo, v horším případě, i po jeho přijetí. Zcela obvyklé jsou pasáže na začátku legend, které mluví o tom, jací bezbožníci zde žili před příchodem Konstantina a Metoděje.

I v těchto nejstarších textech lze najít i zmínky o konkrétnějším „pohanském“ počínání. V jedné z cyrilometodějských legend, konkrétně v *Chvalořeči o svatém Cyrilu a Metoději* se o Metodějově návratu z Říma píše: „*I otevřely se oči slepých a uši hluchých a jazyky koktavých promluvily klidně. A týmiž ústy, jimiž dřív vzdávali oběti ďábelské na studnách a na všech místech uráželi Boha, děti jejich vzdávají Bohu rozumné a neposkvrněné služby (...).*“¹⁴⁸ Vzdávání nejrůznějších obětí je jednou z nejčastějších výtek směrem k lidem. Zde se tedy dozvídáme unikátní informaci o obětech na studnách.

Z doby Konstantina a Metoděje výjimečně pocházejí i jiné texty, než jen legendy. Jedním z nich je *Staroslověnský penitenciál – Zapovědi svętychъ otcъ* (Nařízení svatých otců o pokání za vraždu a za každý hřích).¹⁴⁹ Penitenciál je text, který se obvykle z latiny nepřekládá, protože nemá přijít do rukou laikům, ale moravští kněží udělali výjimku a přeložili a upravili jej pro potřeby slovanských kněží, kteří latinu neovládali.¹⁵⁰ Tyto *Zapovědi* určují církevní pokání za nejrůznější prohřešky, mezi nimi lze vybrat i prohřešky „pohanské“. Jedna z těchto *Zapovědí* zní: „*Jde-li někdo 1. ledna na koledu, jako dříve činivali pohané, tři léta ať se kaje o chlebě a vodě.*“¹⁵¹ Stejný trest jako za toto „pohanské“ zhřešení je například, když se někdo dobrovolně zmrzačí, když se některá žena zbaví dítěte potratem, či za smilstvo s vdovou či pannou.¹⁵² Pro nás je tato informace důležitá proto, že nám říká, že se k 1. lednu vztahoval zřejmě velmi rozšířený zvyk – koleda.¹⁵³

¹⁴⁸ VAŠICA, *Literární památky...*, cit. d., s. 315.

¹⁴⁹ Autor tohoto textu stejně jako u textu pro *Soudní zákoník pro lid* z původní předlohy, kterou byl nejspíše penitenciál Merseburský, vybíral pouze pasáže, které by mohly mít na Moravě využití, takže samotný text je o dost stručnější než jeho předloha. VAŠICA, *Literární památky...*, cit. d., s. 81-91.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 89-90.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 219.

¹⁵² Tamtéž, s. 219-220.

¹⁵³ Novoroční obchůzky se držely ještě v 19. století, kdy byly spojeny s tím, že řemeslníci přinášeli svým zákazníkům kalendáře, na některých místech šlo o obchůzky tovaryšů s novoročním blahopřáním (někdy zpívaným), za něž dostávali peníz. Děvečky k Novému roku obvykle odházely ze služby a dostávaly jako

Další hřích, na který si kněží museli mezi svými ovečkami dávat pozor, se vztahuje k oněm častým obětem: „*Jí-li někdo zadušeninu nebo krev zvířecí, nevěda že je to mršina, nebo něco obětovaného (modlám) bez přinucení, ať se postí dvanáct týdnů; pakliže (z toho) jedl vědomky, dvě léta ať se postí.*“¹⁵⁴ Také se zakazuje pro nás poměrně neurčité čarování, kterým mohlo být označeno téměř cokoliv: „*Jestliže by někdo konal zaklínání (tj. čaroval) a modlil se k d'áblům nebo jim tvořil lidská jména, pět let ať se kaje o chlebě a vodě.*“¹⁵⁵ Nejstarší hlaholský rukopis s tímto záznamem pochází z 11. století. V opisech z 13. a 16. století jsou navíc ještě dvě opatření, z nichž se jedno opět dotýká naší problematiky: „*Chodí-li kdo k čarodějům, tři léta ať se kaje, dvě části chleba a tři popela ať jí.*“¹⁵⁶

Metoděj na žádost moravských knížat vytvořil pro Moravany také zcela civilní zákoník, který navazuje na výše zmíněné *Zapovědi*. V rámci tohoto zákoníku opomíjel některé prohřešky, ke kterým se již dostatečně vyjádřily *Zapovědi*. Tento zákoník známe pod názvem *Законъ судnyi ljudьmъ* (tj. Soudní zákoník pro lid).¹⁵⁷ Jako předlohu použil řecký zákoník *Ekloga*, který uzpůsobil moravským potřebám.¹⁵⁸ K jednotlivým proviněním jsou v zákoníku doplněny příslušné světské či církevní tresty. Hned první bod tohoto zákoníku, který je zároveň autorsky Metodějův, protože v *Ekloge* není, říká:

„*Před všeobecným zákonem třeba se zmínit o víře Boží. Proto svatý Konstantin napřed v prvním zákoně napsal a řekl takto: Každý statek, v němž se konají oběti nebo přísahy pohanské, ať jest odevzdán Božimu chrámu se vším jměním, které mají ti pánové v tomto statku. Ti, kdo konají oběti a přísahy, ať jsou prodáni s veškerým svým jměním, cena pak za ně stržená ať se dá chudým.*“¹⁵⁹

výslužku velký zdobený koláč. To vše jsou ovšem až zvyklosti moderní, z původní „koledy“ se zřejmě zachovala pouze jen zvyklost obchůzek na tento den. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha, 2015. ISBN 978-80-7429-627-7. s. 466-467.

¹⁵⁴ VAŠICA, *Literární památky...*, cit. d., s. 221.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 221.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 221.

¹⁵⁷ Tento text byl dlouho považován za text bulharský, dnes se historici přiklání k tomu, že text vznikl pro potřeby velkomoravské říše a jeho autorem je s největší pravděpodobností samotný Metoděj. Jedná se o zákon pro laiky s příslušnými tresty za nejrůznější prohřešky. VAŠICA, *Literární památky...*, cit. d., s. 72.

¹⁵⁸ Pro svůj moravský zákoník vycházeli z řecké *Eklogy*, zákoníku obrazoboreckých císařů Lva III. Isaurského a Konstantina V. Kopronyma. Z *Eklogy* ovšem slovanští věrozvěsti vypustili pasáže, které se jim pro zdejší prostředí nezdály podstatné, a zároveň ji upravili a obohatili o několik nových statí a dodatků k statím původním tak, aby zcela odpovídala požadavkům zdejšího prostředí. Tamtéž, s. 81-82, 199.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 191.

U dalších provinění jsou světskými tresty třeba vyhnání ze země, nebo uřezání nosu. V ukázce výše se jedná o trest mnohem horší, a to o prodání do otroctví. Zajímavá je i informace o „stacích“, kde se konají oběti nebo přísahy pohanské, protože by mohla nasvědčovat tomu, že k jakýmsi obřadům mohlo na Moravě docházet i na čistě soukromých místech a ne v „centrálních svatyních“, kde by se konaly hromadné (a všude jednotné) obřady, jak popisují prameny k některým zahraničním lokalitám.

Ve staroslověnských textech se tedy kromě obvyklých „obětí“ a poznámek o „čarodějnicích“, které jsou s „pohany“ spojovány pravidelně, objevují i konkrétnější informace o obětech na studnách a ve stacích. Také koleda na 1. ledna je zajímavou poznámkou, ke které autor bohužel nenaznamenal širší souvislosti proč tento zvyk považuje za „pohanský“.

4. 1. 2 Arabské zprávy

Většina arabských textů popisuje slovanské země velmi obecně a nelze s jistotou říci, zda lze „pohanské obřady“, které popisují, vztáhnout i k našemu území. Výjimkou je text ibn Rusty,¹⁶⁰ jeho *Kniha vzácných drahocenností* hovoří obecně o Slovanech, ale také jmenuje vládce těchto Slovanů a současné závěry se shodují, že by mohlo jít o moravského panovníka Svatopluka I. Pro tohoto vládce užívá ibn Rusta termín „malik“, což v arabštině znamená „král“. Je tedy jistá pravděpodobnost, že tento text popisuje situaci na Velké Moravě, ačkoliv jména měst, která autor uvádí, se nepovedlo dešifrovat. ibn Rusta popisuje pohřební rituály Slovanů, pravděpodobně Moravanů, a říká o nich, že po smrti muže jej spálí a jejich ženy si pořežou nožem ruce a tváře. Měly nebožtík tři ženy a jedna z nich tvrdí, že byla jeho nejmilejší, postaví si pak improvizovanou šibenici a oběsí se. Následně je taktéž spálena. Tito Slované jsou podle ibn Rusty uctívači ohně.¹⁶¹

Z ibn Rusty pravděpodobně vycházeli další arabští autoři, ale, stejně jako je tomu u evropských kronikářů, původní text u nich došel k jistým změnám a úpravám.

¹⁶⁰ Ibn Rusta žil v Isfahánu na konci 9. a počátku 10. století, nic bližšího o jeho životě nevíme. Jeho spis je encyklopedického charakteru a zachovala se z něj jen část. *Kitábu l-a'láki n-náfisati li-bni Rusta / Kniha vzácných drahocenností od ibn Rusty*. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar - VEČERKA, Radoslav (eds). MMFH III, cit. d., s. 302.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 303-307.

Jedním z takových autorů je Íbn Mahmúd Gardízí, který mimo jiné bez bližších souvislostí připojuje k popisu ibn Rusty i informaci, že Slované „uctívají krávy.“¹⁶²

Rustovu zprávu o mrzačení se a sebevraždných sklonech žen mrtvého muže na našem území nepotvrzují žádné další texty o našem území. Evropské zprávy o těchto činech mlčí. K pohřebním rituálům se ovšem arabské texty vyjadřují častěji, dalším z autorů, který popisuje podobné rituály, je ibn Fadlán, u kterého není ovšem jistota, zda v tomto případě hovoří skutečně o Slovinech.

4. 1. 3 Svatováclavské, svatoludmílské a svatovojtěšské legendy

Není žádným překvapením, že zmínky o „pohanství“ a o přežitcích původního „náboženství“ se nacházejí i v legendách o prvních českých světcích. V tuto chvíli se geograficky i časově přesouváme z Moravy do Čech, kde vzniká nový státní útvar. Nezřídka je psáno o tom, že zázraky konané nad těly těchto světců (především uzdravení), přiměly „pohany“ k přijetí „pravé víry“. Tyto legendy taktéž vypráví o počátcích šíření křesťanské víry, takže o obyvatelích severního světa, kam autoři zahrnují i naše prostředí, nacházíme formulace jako: „...*když konečně kázáním svatých apoštolů a jich nástupců téměř celý okršlek světa zanechav lichou modloslužbu pod jho pravé víry šji svou sklonil, tito přec oddáni bludům dávných otců svých na cestu pravdy vkročiti nerozumě se vzpečovali.*“¹⁶³

Také jedna z legend o svatém Vojtěchovi popisuje zdejší předkřesťanské obyvatelstvo jako vězící v bludech a uctívající kámen a dřevo, čímž jsou nejspíše myšleny sochy bohů tvořené z těchto materiálů. Dále text říká, že mnozí zdejší obyvatelé jsou sice dle jména křesťané, ale žijí podle obyčejů pohanských.¹⁶⁴ Jiná z vojtěšských legend vypráví, že zdejší lidé vzdávají čest potokům a uctívá skály a ohně.¹⁶⁵

I Kristiánova legenda zachycuje období před vládou „křesťanského“ knížete Bořivoje zcela typicky. Lidé podle těchto textů na našem území žili „jako zvířata“. Čeští Slované byli podle Kristiána oddaní uctívání model a žili jako bez uzdy, zcela bez

¹⁶² *Kitábe zajnul-achbár ta'lífé Abú Sa'id Abdulhajj ibn Ad-Dahhák ibn Mahmúd Gardízí / Okrasa historie od Gardíziho.* In BARTOŇKOVÁ, Dagmar - VEČERKA, Radoslav (eds). MMFH III, cit. d., s. 384.

¹⁶³ *Vavřince, mnicha sv. Benedikta, utrpení sv. Václava...*, cit. d., s. 169.

¹⁶⁴ *Jana Kanaparia život sv. Vojtěcha...*, cit. d., s. 235.

¹⁶⁵ *Verše o utrpení sv. Vojtěcha...*, cit. d., s. 313.

zákonů. O Libuši se Kristian vyjadřuje jako o hadačce. Lidé v její době žili „*sloužíce modlám a bůžkům a bujně slavíce oběti podle pohanských obyčejů.*“¹⁶⁶

Formování struktury společnosti a pozdějšího státu začalo podle nejstarších pramenů právě od knížete Bořivoje, prvního známého knížete na území Čech a zároveň prvního knížete, který zcela jistě přijal křest. Příčinou jeho pokřtění, jak již bylo výše zmíněno, bylo dle legendy to, že při hodování u moravského, na křesťanskou víru obráceného, knížete Svatopluka, byl Bořivoj usazen na zem, protože se nehodilo, aby „pohan“ seděl mezi křesťany. „*Ale nebylo mu [Bořivojovi] dovoleno usednout mezi křesťany, nýbrž byl vyzván, aby se usadil po způsobu pohanů před stolem na podlahu.*“¹⁶⁷ Nelze tvrdit, že informace vypovídá o skutečném zvyku „pohanů“ stolovat na zemi, cílem spíše bylo urazit a ponížit osobu, která zatím nepřijala křest, a zdůraznit tak zaostalost nekřesťanské společnosti, doslova snížit ji na roveň zvířat. Jedná se o běžné zdůraznění podřadnosti těchto „pohanů“ v literatuře, lze je tedy považovat za jedno z obvyklých *loci communes*. Stejný případ popisuje například i text *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (Obrácení Bavorů a Korutanců na víru) pocházející z roku 873.¹⁶⁸

Za mezník christianizace mezi Čechy bylo tedy považováno přijetí křesťanství knížetem Bořivojem a jeho manželkou, později první českou mučednicí a světící, kněžnou Ludmilou. Právě u Ludmily bývá obvykle zdůrazňováno, že původně po způsobu předků obětovala modlám a až poté, co přijala „pravou víru“, stala se příkladnou křesťankou.¹⁶⁹ Obdobným způsobem sv. Ludmilu líčí všechny legendy: „*A jako se mu tato rovnala v bludu pohanském, obětujíc modlám, tak také napodobujíc ho v náboženství křesťanském, ba vynikajíc ctnostmi nad ctnostmi svého muže, stala se vskutku služebnicí Kristovou.*“¹⁷⁰

¹⁶⁶ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 19.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 19-21.

¹⁶⁸ „...Vskutku si [kněz Ingo] věřící sluhy povolal ke stolu a jejich nevěřící pány nechal sedět jako psy venku, pokládaje před ně chléb, maso a tmavé nádoby s vínem, aby takto požívali pokrm. Sluhům však přikázal připíjet z pozlacených pohárů. Tehdy první, tážíce se ho zvenčí, pravili: ‚Proč nám tak činiš?‘ A onen: ‚Nejste hodni s neomytými těly dlít společně s těmi, kteří se znovuzrodili ze svatého pramene, ale jste hodni požívat potravu venku jako psi.‘ Nato se dali poučit ve svaté víře a opřekot se předháněli, aby se dali pokřtít.“ *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, cit. d., s. 266.

¹⁶⁹ *Život sv. Lidmily...*, cit. d., s. 192.

¹⁷⁰ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 27.

K „pohanství“ se podle legend vrátila i Drahomíra, která nechala zavraždit svou tchýni. Dozvídáme se o ní, že po tomto činu „i zamknuvši chrámy jala se již jakoby svobodna po obřadu pohanském obětovati zlým duchům a nikoli bohu.“¹⁷¹

Přímo o Václavovi hovoří nejstarší svatováclavská latinská legenda *Crescente fide*, která zmiňuje, že se vyhýbal prostředí, kde „chodili obětovat modlám beránky a selata, aby z ohavných obětí těchto pojedli.“¹⁷² Podobně se o Václavovi vyjadřuje i Kristián.¹⁷³

Může se ovšem v těchto legendách jednat o vypovídající informace, nebo jde opět o obvyklé *loci communes* užívané o křesťanských vládciích? Nelze říci, jaká je pravděpodobnost, že byl Václav tak zbožný, jak jej líčí legendy, a z jak velké části jej tak vykreslují pouze zpětně, kvůli jeho mučednické smrti. Motiv milosrdného vládce je v hagiografické literatuře také obvyklou součástí daného žánru textu. Kdybychom tyto legendy brali ve všech informacích, které poskytují, zcela vážně, nabízela by se například otázka, proč „svatý“ Václav nechal, narozdíl od svých předchůdců i následovníků, vystavět jen jeden jediný kostel, ačkoliv délka jeho vlády byla s jinými srovnatelná.

I život dalšího českého světce, druhého pražského biskupa Vojtěcha, je líčen jako plný boje proti přežívajícímu „pohanství“. Legendy líčí, jak bojoval proti „modloslužebnictví“ v Uhrách, tedy nedaleko od našich zemí.¹⁷⁴ Z jeho působení v Čechách ovšem takto podrobnou zprávu nemáme žádnou. Legendy popisují i jeho mučednickou smrt mezi Prusy, kde mu „Zasadil' jemu jakoby z povinnosti první ránu co kněz model a vůdce spiknutí.“¹⁷⁵ Tato informace o knězi model by pro nás byla velmi zajímavá, protože z našeho území postavy této funkce zachycené nemáme. Ovšem je otázkou, zda Vojtěchovým vrahem byl skutečně „kněz“, či zda v rámci legendistického

¹⁷¹ *Život sv. Lidmily...*, cit. d., s. 195.

¹⁷² *Život sv. Václava...*, cit. d., s. 185.

¹⁷³ „Kdežto pak přemnoží jiné, poněvadž nebyly tehdy ještě z kořene vyplety pověřivé obřady pohanské, horlivě přinášeli modlám hanebné žertvy a pokrmy a nápoji z nich se poskvrňovali, on sám [Václav] se nikdy účastí na nich neprovinil, nýbrž vždycky se jim vyhnul uživ nějaké záminky. Žaláře pobořil, šibenice a mučící nástroje, jež až do té doby sloužily k popravování lidí, ve svém milosrdenství ze základů vyvrátil a pohanské svatyně se zemí srovnal.“ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 65

¹⁷⁴ „I událo se, že přišel k sidlu knížete celé krajiny. Nalézala pak se tam jistá modla nad ostatní znamenitá, skrze kterouž zlí duchové často věstivali. Proto také zástupové lidu z okolních měst na podívanou se sem v jistých časech scházeli, aby se jí klaněli. (...) [Vojtěch] směle přistoupil, přede všemi pochodeň rozžhal, ani všichni silou boží poděšení a udivení byli takovouto odvážlivostí a nikdo se neprotivil, modlu on před tváří kněží jejich spálil úplně.“ *Zázraky sv. Vojtěcha mučedníka...*, cit. d., s. 306.

¹⁷⁵ *Jana Kanaparia život sv. Vojtěcha...*, cit. d., s. 263.

žánru mělo dojít k zdůraznění kladné postavy Vojtěch a záporné postavy hlavního „modloslužebníka“. Dalším problémem jsou také předpoklady, které nese označení „kněz“ v rámci těchto předkřesťanských kultur.

Informace zaznamenané v legendách jsou ovlivněny hagiografickým žánrem textu. Je pochopitelné, že mučedníci jsou v nich líčeni jako ideální panovníci a ideální křesťané přinášející milodrdenství, lásku a spásné učení. Jedná se o obvyklá témata související s tímto žánrem.

4. 1. 4 Kosmova kronika

Kronikář Kosmas, autor nejstarší české kroniky, byl velmi vzdělaným mužem. Vzdělání měl latinské a ve svém díle mnohokrát předvádí svou znalost velkých antických děl (například Homéra a Vergilia). Svě vyprávění o „pohanském věku“ Čech ovšem začal velmi překvapivě – lidé zde podle něj žili velmi spokojeně a poklidně, až později se situace zkažila a nastalo klasické „barbarské“ období. Svě vyprávění počíná tzv. „zlatým věkem“, který mohl znát jak z antického, tak biblického pojetí.¹⁷⁶

¹⁷⁶ „Upadl by však v nelibost, kdo by se pokusil našim nynějším lidem, libujícím si v pravém opaku, podrobně líčit, jakých byli mravů, jak poctivých, jak byli prostí a kupodivu ušlechtilí tehdejší lidé, jak byli mezi sebou věrní a jeden k druhému milosrdný, jak byli též mírní, střídmí a zdrženliví. Proto se o tom nezmiňujeme a chceme jen něco málo, ale pravdivého povědět o tom, jaký byl onen první věk. Byl přešťastný, spokojený se skromnými výdaji a nenadýmající se hrdou pýchou. Darů Cereřiných a Bakchových neznali, protože jich ani nebylo. K pozdním obědům požívali žaludů nebo zvěřiny. Nezkalené prameny poskytovaly zdravého nápoje. Jako sluneční záře nebo voda, tak i luhy a háje, ano i manželství jim byla obecná. Neboť po způsobu dobytka každou noc nové sňatky uzavírali a s východem jitřenky přetrhávali svazek tří Grácií a železná pouta lásky. Kde koho zastihla noc, tam si lehl do trávy a v stínu košatého stromu spal sladkým spánkem. Neznali užitku vlny nebo lnu ani oděvu, v zimě užívali za šat koží z divoké zvěře nebo ovcí. Také nikdo neznal slovo ‚mé‘, nýbrž po mnišském způsobu vše, co měli, za ‚naše‘ ústy, srdcem i skutkem prohlašovali. U chlěvů nebylo závor ani nezavírali dveře před nuzným chodcem, poněvadž nebylo ani zlodějů, ani loupežníků, ani nuzných. Žádný zločin nebyl u nich těžší než krádež a loupež. Žádných zbraní neznali, měli toliko šípy, a ty jen na střelení zvěře.“ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 33. Tematika "Zlatého věku" je mezi církevními autory poměrně obvyklá. Obdobně jej i to, co po něm následovalo, popisují i jiní autoři, například Eusebius Pamphili: „Vždyť hned na počátku po prvním šťastném životě dbal první člověk málo o boží přikázání. Stal se smrtelným a dřívější blaženost u Boha v ráji zaměnil za tuto prokletou zemi. Jeho potomci, kteří zalidnili celou zemi, s výjimkou jednoho či několika, stali se horšími a vedli nanejvýš bedný život podobný zvířatům. Ano, nepřišlo jim skoro na mysl stavět města nebo založit stát, starat se o umění a vědu. Zákony a právní normy, ctnost a filozofii nezachovávali ani podle jména. Žili jako kočovníci na poušti po způsobu barbarů a divochů. Přemírou zloby v lidském srdci zničili přirozeností jim daný rozum a vlohy k myšlení a mírnosti.“ EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny / Ecclesiastica historia*. Přeložil J. J. Novák. Praha, 1988. s. 11. Pro srovnání uvádím ještě jak antický „Zlatý věk“ popisuje například Ovidius: „Zlatý vzešel pak nejprve věk, kdy zákona, soudce člověk byl prost a od sebe sám ctil věrnost a právo. Nebylo trestu ni strachu, a hrozná slova se nečtla, vyrytá v kov, a prosící dav se nemusel báti soudcových úst; ač neměli obhájce, bezpečni byli. (...) Srázný hluboký příkop až doposud nevroubil města, nebylo stočených rohů ni polnice z rovného kovu, nebylo mečů ni přilb: svůj život trávil lidstvo bezpečně v lahodném klidu, a vojska mu nebylo třeba. (...)“ OVIDIUS. *Proměny*. Překlad Ferdinand Stiebitz. Praha, 1969. [ISBN neuvedeno]. s. 13.

Pozdější zprávy o těchto „pohanech“ již nejsou zdaleka tak lichotivé. Dozvídáme se, že místní obyvatelstvo jsou podle Kosmy „uctívatelé bůžků, pramenů a hájů“, o jedné z Krokových dcer, Tetě, píše, že:

*„Zavedla též celou pověrečnou nauku a učila modloslužebným řádům. A tak mnozí vesničané jsou dosud jako pohané: jeden ctí prameny aneb ohně, jiný se klaní hájům, stromům nebo kamenům, jiný vzdává oběti vrchům nebo pahorkům, jiný se modlí k hluchým a němým bůžkům, jež si sám udělal, a prosí je, aby ochraňovali jeho dům a jeho samého.“*¹⁷⁷

Kosmas, stejně jako i další středověcí autoři, užívá při pojmenovávání „pohanských“ bohů a bůžků terminologii antické mytologie. Je to jednak proto, aby svým čtenářům dokázali svou vzdělanost, zadruhé proto, že s ní možná byli obeznámenější než s termíny prostého slovanského lidu. Především to však jsou termíny, které byly jasné a pochopitelné čtenáři kdekoliv v Evropě, kam by se jejich latinsky psané texty mohly dostat. Jako příklad lze uvést tyto pasáže: *„I byl tedy vzat [Přemysl] k zeti Cereřinu, jeho za živa ctil jako boha.“*¹⁷⁸ *„A navedla [Tetka] hloupý a nerozumný lid, aby se klaněl Oreádám, Dryádám a Amadryádám a ctil je.“*¹⁷⁹ Také kníže Lučanů Vlastislav je v kronice popisován jako někdo, kdo přísahá na nekřesťanské bohy: *„Beru si za svědky boha Marta a svou vládkyni Bellonu (...).“*¹⁸⁰ Nebo: *„Tuto oběť káže učinit nejvyšší bůh Jupiter i Mars sám a jeho sestra Bellona, též Cereřin zeť.“*¹⁸¹ Kosmas zde využívá své znalosti římské mytologie. Zetěm Cereřiným je myšlen římský bůh podsvětí Pluto. Samotná Ceres byla bohyní plodnosti a úrody a matka Proserpiny, Plutonovy manželky. Bohové Mars a Bellona jsou bohové války. Oreády, Dryády a Amadryáry jsou zase římská synonyma pro „naše“ víly a rusalky. Tyto výpovědi ovšem nelze považovat za plně vypovídající informace pro naše prostředí.

I o době sobě celkem nedávné Kosmas pojednává velice kriticky. Roku 1002 kníže Oldřich pojal za manželku Boženu a žil tak v mnohoženství.¹⁸² Mnohoženství bylo mezi předkřesťanskými Slovy zcela obvyklé. Není překvapivé, že vymýtí tuto tradici nebylo vůbec jednoduché a trvalo to dlouho. Ovšem přetrvání mnohoženství i po více jak 150 letech křesťanství je poměrně překvapivé.

¹⁷⁷ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 34.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 42.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 34.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 43.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 45.

¹⁸² Viz poznámka č. 35; KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 72-73.

Dalším příběhem z Kosmovy kroniky, který vypráví o lidových hadačkách dávných dob se schopností předpovídat budoucnost, je po kněžně Libuši až pověst o válce mezi Lučany a Čechy, kde jedna hadačka radila, jak přežít krvavý boj a druhá věštila výsledek bitvy a pro vítězství doporučovala obětování osla.¹⁸³ Pro naše zaměření je zde důležitý popis kouzla, které mělo „rozvázat“ nohy koni, aby mohl z boje utéci a také obětování osla nejvyšším (římským) bohům války a jeho následné snědení celým vojskem, což je typickým popisem oběti, v našem prostředí jedním z nejpodrobnějších.

O hadačích a dalších prohrěšcích proti křesťanství se Kosmas ovšem zmiňuje i v druhé části své *Kroniky*, ve které předkládá informace, které sám slyšel, nebo které má z vyprávění očitých svědků, takže jde o mnohem věrohodnější záznamy. Jedná se o zákazy Břetislava I. a Břetislava II.

Břetislav I. roku 1039 při vyhlášení „břetislavových statut“ nad hrobem svatého Vojtěcha v Hnězdně mimo jiné zakazuje pohřbívání mimo vyznačené hřbitovy a uděluje za ně nemalou pokutu: *„Rovněž i ti smělcí, kteří pochovávají své mrtvé v polích nebo lesích, ať zaplatí arcijáhnovi vola a tři sta peněz do knížecího důchodu, mrtvého však ať pochovají znova na hřbitově věřících.“*¹⁸⁴

O Břetislavu II. byl v souvislosti s „pohanskými“ přežitky Kosmas podrobnější:

„Vyhnal proto [Břetislav II.] ze své země všechny čaroděje, hadače a věštce a rovněž dal pokácet a spálit i háje nebo stromy, které prostý lid na mnohých místech ctíl. Tento dobrý kníže vymýtil i další ohavnosti a bezbožné výmysly, aby se jim Boží lid již

¹⁸³ „Mezitím si jakási žena, jedna z počtu hadaček, k sobě zavolala pastorka, který měl už táhnout do boje, a pravila mu: ‚Ač není v povaze macech, aby dobře činily svým pastorkům, přece mám na paměti svazek s tvým otcem a výstrahu, chceš-li, ti dám, jak mohl bys naživu zůstat. Věz, že čarodějnice neb příšery Čechů svými kouzly nabyly převahy nad našimi hadačkami, takže naši zahynou všichni do jednoho a vítězství se dostane Čechům. Abys ty záhubě té nakonec ujít mohl, uřež protivníku, kterého při prvním utkání zabiješ, obě uši a schovej si je do své tobolky. Pak mezi nohama koně udělej vytaseným mečem čáru na zemi na způsob kříže. Neboť tím uvolníš ta neviditelná pouta, jimiž hněv bohů sváže vaše koně, takže budou ochabovat a padat, jako by byli dlouhou cestou unaveni. A hned vsedni na koně a dej se na útěk, a i když se za tebou ozve silný hřmot, nikdy se neohlížej zpět, nýbrž pospěš si ještě více, a tak ty jediný stěží unikneš. Neboť bohové, kteří vás provázivali do boje, obrátili se na pomoc vašim nepřátelům.‘ (….) A jako vždy lidé nevěřící, a tedy ke zlému náchylnější, když je opouštějí síly a dobré vlastnosti, obracejí se hned k horším stránkám a k nepravosti, nejenak i ten lid, oddaný liché modloslužbě a více věřící lžím, zoufal si již nad svými silami a vojenskou zbraní. I obrátil se o radu k jedné babě věštkyni s naléhavou prosbou, aby jim pověděla, co třeba činit v takovém nebezpečí nebo jaký výsledek bude mít příští bitva. Ona, naplněna věšteckým duchem, nezdržovala je dlouho záhadnými hádankami. ‚Chcete-li,‘ pravi, ‚dosáhnout slávy vítězství, musíte napřed vyplnit rozkazy bohů. Obětujte tedy svým bohům osla, aby se jejich ochrana u vás octla. Tuto oběť káže učinit nejvyšší bůh Jupiter i Mars sám a jeho sestra Bellona, též Cereřin zeť.‘ I byl zatím vyhledán ubohý oslíček, zabit, a jak byl rozkaz, rozsekán na sto tisíc kousků a od veškerého vojska za okamžik sněden. Když se takto posílili oslím masem, věc zázraku podobná, mohl člověk spatřit šiky veselé a muže, kteří byli hotovi k smrti jako kanci. (….)“ Tamtéž, s. 44-47.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 91.

*v budoucnu neoddával. Vesničané, ještě napolo pohané, zachovávali totiž pověrečné zvyky: v době letnic, v úterý nebo ve středu přinášeli dary, u studánek zabíjeli oběti a obětovali zlým duchům, v lesích a na polích konali pohřby, oddávali se hrám, jež podle pohanského obřadu konali pro odpočinutí duší na rozcestích a křižovatkách, a konečně rozpustile provozovali i bezbožné kratochvíle nad svými mrtvými, při nichž se škraboškami na tvářích volali prázdné stíny.*¹⁸⁵

Záznam činů, vůči kterým se vymezoval šířitel křesťanství Břetislav II., může představovat více než jen obvyklý výčet „pohanských“ činností lidových vrstev. Jedná se o poměrně rozsáhlý seznam prohrěšků proti správnému křesťanskému chování. Je zde naznačeno, stejně jako ve starších legendách, že lidé na našem území uctívali přírodní útvary – studánky, stromy a háje. Kosmas nám mimo jiné sděluje podstatnou informaci, že ještě v době Břetislava II., což znamená na samém konci 11. století, byly předkřesťanské zvyky zcela běžné – lidé slavili různé svátky a měli rozmanité zvyklosti, které se církevním představitelům nelíbily. Nově zaváděné křesťanské svátky často časově korespondovaly se svátky původními právě proto, aby došlo k jejich potlačení a nahrazení. Nevhodný se podle nových, křesťanských, pravidel zdál i zvyk pohřbívat mrtvé mimo centralizovanou plochu kolem kostela, ale na místech pro lid z určitých důvodů důležitých – mohlo jít o místo s významem pro konkrétního zemřelého, obecněji to bývaly lesy, rozcestí a křižovatky, což mohlo mít svůj význam právě v předkřesťanských „náboženských“ představách.

Kosmovy zprávy popisující „pohanské přežitky“ byly odborníky mnohokrát zpochybněny a jsou považovány převážně za Kosmovu fabulaci. Ovšem to je v rozporu se skutečností, že o takovýchto rituálech a zvycích nacházíme zmínky i v dalších pramenech. Odporuje tomu také skutečnost, že archeologové našli některé předměty, které lze interpretovat jako rituální masky, které popisuje i Kosmas.¹⁸⁶

Samotnou kapitolou by mohly být zmínky, které o jedinci líčeném v negativním světle, říkají, že se „chová jako pohan“. Ty taktéž protínají všechny křesťanské nejstarší texty. Jen u samotného Kosmy se jedná o výraz více než obvyklý. Tímto výrazem autor upozorňuje na úroveň vyspělosti, resp. nevyspělosti zmiňované společnosti. Formulace se u Kosmy několikrát opakuje, nejvíce ji využívá v části kroniky zvané „bájně vyprávění starců“, tedy v období, které popisuje české země před přijetím křesťanství a brzy po christianizaci. Pravděpodobně takto chtěl zdůraznit chování, které by se podle

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 145.

¹⁸⁶ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 15, 18.

něj u vyspělé (= plně křesťanské) společnosti jistě nevyskytovalo. Příkladem může být pověst o mladém Durynkovi, kterému byla sřata hlava nad dírou v ledu: „*Zatím ten nešlechtný Srbín, horší než pohan, spáchá ukrutný zločin.*“¹⁸⁷ Podobné přirovnání opakuje, když roku 1124 popisuje, jak byla skupina knížecího předáka Štěpána přepadena ozbrojenou tlupou lotrů. Ty pak v následujícím popisu označuje jako „pohany“ a „barbary“.¹⁸⁸

Opačnou situací je, když se osoba nekřesťanská zachová překvapivě morálně, pak je mnohdy přirovnána k dobrým křesťanům: „*Zatím najdou syna Vlastislavova, skrytého u jedné stařenky. Kníže byl sice pohan, když však chlapce spatřil, zmocnil se ho soucit, jako by byl dobrý křesťan, a ušetřil ho pro jeho mládí a krásu.*“¹⁸⁹ V tomto případě se jedná o již dříve zmiňovaný portrét tzv. „*protokřesťana*“, který jedná podle křesťanské morálky, ačkoliv sám nebyl pokřtěn. Toto je v raném křesťanství chápáno jako „semínko“ křesťanství, které je zaseto ve všech lidech (*logos spermatikos*).

Kosmas o českých venkovských obyvatelích používá formulaci „polopohané“ (lat. *semipagani*), což je podle Petra Sommera kategorie, do které spadá většina obyvatel raně středověkých Čech. A je to podle něj stadium duchovního vývoje téměř celé společnosti.¹⁹⁰ Tito „polopohané“ již byli oficiálně pokřtěni a přijímají křesťanský způsob života, ale drží se mezi nimi zvyky a tradice starší, zděděné po předcích, se kterými mají problém se rozloučit, protože mnohdy ani nechápou, proč jsou v nesouladu s křesťanskou vírou.

Kosmas ve své kronice nepřináší pro studium přežitků příliš mnoho přínosných informací, většinu jeho „pohanských“ motivů lze sledovat v rámci obvyklé středověké topiky. Za nejpřínosnější lze považovat jeho popis „pohanství“ na venkově v době Břetislava II.

4. 1. 5 Homiliář opatovický

Ze 12. století z našeho území pochází dva homiliáře, starší takzvaný „opatovický“ a mladší „Zdíkův“. Zdíkův homiliář vznikl nejspíše v Olomouci a jeho autorství je tradičně přisuzováno olomouckému biskupu Zdíkovi. Vznikl později než

¹⁸⁷ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 47.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 191-192.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 47.

¹⁹⁰ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 11.

Homiliář opatovický, až v polovině 12. století, a jedná se o výběr cizích kázání, kterých je v tomto spise celkem devadesát jedna. Se stoprocentní jistotou se nedá říci, že se nejedná o import a že byl text skutečně napsán na české půdě. I původně předpokládané autorství olomouckého biskupa je již považováno za vyvrácené. Jisté je, že text nebyl nijak dotčen českým prostředím a pro naši práci tedy postrádá vypovídající hodnotu o českém území v 12. století.¹⁹¹

Homiliář zvaný opatovický (*Homiliarium quod dicitur Opatovicense*) je český středověký kodex psaný latinsky, pocházející přibližně z poloviny 12. století. Jedná se o sbírku 133 kázání, ve kterých se autor zmiňuje i o zvycích neslučujících se s křesťanskou morálkou, které byly tou dobou mezi lidmi stále obvyklé. Jedná se o kompilaci převzatých kázání cizího původu i původních domácích textů.¹⁹²

Autoři homiletických a hagiografických textů často čerpali z kánonu tradičních textů, proto se v homiliích, stejně jako v legendách, často vyskytují tzv. *topoi / loci communes*, společná místa sdílená s řadou dalších děl, ovšem užívaná zcela funkčně.¹⁹³ Pasáže pojednávající o „nekřesťanském chování“ a zvycích patří i v tomto textu velmi často mezi tato „společná místa“, přesto se mohlo jednat o zcela konkrétně použitá slova vypovídající o nevhodném chování člověka. *Homiliář opatovický* je přepracovanou verzí cizích homiliářů aplikovanou na české prostředí. Zdá se, že autor používá formule ve své době a žánru obvyklé, ale na pravdivost informací zachycených pomocí *topoi* poukazují i pozdější do textu dopsané glosy, které rukopis obsahuje. Glosy jsou psané v různých dobách od 12. do 15. století, pro náš účel jsou důležité glosy dopsané do století třináctého. Tyto glosy například do seznamu lidových „náboženských specialistů“ připisují (*h*)*erbarios* a *imprecarios* („bylinkáři“ a „vyvolávači“), které glosátor považoval za nutné do tohoto výčtu přidat.¹⁹⁴ Pasáž homilie I, 122 opatřená zmiňovanými glosami zní:

„Nikdo ať nezbožňuje modly, ani ať to, co modlám obětuje, hnán obžerstvím nepije a nejí. (...) Ten, kdo byl pokřtěn, musí se zdržet profánního života, nesmí se kvůli jakékoliv slabosti s bezbožnou slastí a s důvěrou dotazovat nebo se obracet na žádné čaroděje [bylinkáře, zaklínače], věštce nebo zaříkávače. Nikdo ať na sebe nenavěšuje

¹⁹¹ BISTRŮCKÝ, Jan. K tak zvanému Zdikovu homiliáři. In: *Listy filologické*, ročník VIII (LXXXIII), 1960. s. 106-115.

¹⁹² Kodex zřejmě vznikl pro potřeby pražského biskupství a následně se dostal do benediktýnského kláštera v Opatovicích nad Labem, po kterém nese jméno. Autorem či vlastníkem textu byl snad desátý pražský biskup Heřman. DYNDA, cit. d., s. 185-186.

¹⁹³ DYNDA, cit. d., s. 192.

¹⁹⁴ DYNDA, cit. d., s. 194.

*amulety nebo návazy, neboť kdokoliv způsobí toto zlo a neučiní pokání, ztratí svátost křtu. (...) Proč tedy skrze čaroděje, bylinkáře a věštce, skrze zaříkávače [a skrze zaklínače] a ďábelské amulety zabíjí svou duši, když skrze modlitby kněží nebo almužnu pro církev může svou duši i tělo uzdravit?*¹⁹⁵

Působí to, že glosátor znal z českého prostředí konkrétní projevy „čarodějů, věštců a zaříkávačů“ především v podobě „bylinkářů a zaklínačů či vyvolávačů“, a považoval za důležité tyto informace doplnit. Nejspíše se ovšem setkával i s „náboženskými postavami“ z těchto původních *topoi* („čaroděje, věštce nebo zaříkávače“), protože jinak by do textu mohl své „bylinkáře a zaklínače“ dostat snáze, jak popisuje Jiří Dynda rozebírající tento text podrobněji.¹⁹⁶

Další text vypovídající o našem území je homilie I, 5 popisující obvyklé dávné lidské hříchy a obecné „uctívání idolů“, ale zároveň horlivě tvrdící, že tak činí i dnešní pohané a že i na našem území dosud (tedy ve 12. století) lidé uctívají různé demony.¹⁹⁷

V homiliích I, 85 a I, 104 autor přímo říká, co je zde zakázáno uctívat:

„A proto nesmíme uctívat lidskou duši – která vsutku je duši, když se zdá falešnou/upadlou. A proto nesmíme uctívat anebo za boha považovat anděly, lidi a už vůbec ne žádná stvoření. A proto ať není naším náboženstvím uctívání lidských děl; (...) a také žádná zvířata nesmíme uctívat jako boha, ani nijak činit oběti u stromů nebo pramenů, protože takovými příčinami je vyvoláván boží hněv. Pročež se střežme toho, ať naším náboženstvím není uctívání mrtvých lidí; (...) Ať není naším náboženstvím uctívání démonů (...)“¹⁹⁸ „Nikdo ať nezbožňuje modly, ani ať to, co modlám obětuje, hnán obžerstvím nepije a nejí. (...) nesmí se (...) obracet na žádné čaroděje, bylinkáře, zaklínače, věštce nebo zaříkávače. Ať na sebe nenavěšuje žádné amulety nebo návazy, (...)“¹⁹⁹

Jedná se o poměrně obsáhlý výčet toho, co křesťanství zakazuje uctívat, možná i toho, co mezi lidmi bylo běžně uctíváno. V rámci těchto textů jsou zmiňovány obvykle modly, démoni a činění obětí u různých přírodních útvarů, ale jsou zde i nové informace. Autor napomíná lid, aby neuctíval zvířata a duši a stejně tak, aby neprojevoval přehnanou úctu andělům, lidským dílům a mrtvým předkům. Také je lidem opakovaně vytýkána důvěra v jednotlivé „náboženské specialisty“ a víra ve funkčnost různých amuletů a návazů, která byla zřejmě velmi rozšířená.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 189, 194, 196.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 196-197.

¹⁹⁷ „Všechno lidské pokolení bylo již od něho [prvního člověka Adama], poskvrněno nesčetnými nepravostmi a především uctíváním idolů. Protože zapomněli na svého pána stvořitele, jedni uctívají slunce, měsíc a hvězdy, jiní řeky a oheň, jiní hory a lesy, tak jak i dosud mnozí pohané činí a mnozí dokonce i v této naší zemi uctívají demony, a jelikož se nazývají křesťany, jsou horší než pohané.“ Tamtéž, s. 187.

¹⁹⁸ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 85.

¹⁹⁹ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 104.

I v dalších kázáních se autor homiliáře soustředí na nekřesťanské „náboženské specialisty“, jedná se zejména o „zlé ženy“ (*malae feminae*), „věštkyně“ (*auguratrices*) a „čarodějky“ (*maleficae* – doslova „zlo-dějky“), „zlé muže“ (*mali viri*), „losníky“ (*sortileges*), „čaroděje“ (*carios*), „věštce“ (*divinos*), „zaříkavače“ (*precantatores* či *incantatores*) a „zaklínače“ (*imprecarii*).²⁰⁰ Například: „*Nechť kněží upomínají všechny lidi, ať kvůli úmrtnosti zvířat, kvůli moru, kvůli nějakým slabostem ani při různých jiných příležitostech nechodí vyhledávat radu u zlých mužů a žen, nebo u věštkyň, nebo u čarodějek, nebo zaříkavačů, nebo z klamných spisů.*“²⁰¹ Poslední citát naznačuje, v jakých chvílích lidé měli tendenci tyto osoby s výjimečnými schopnostmi vyhledávat. Jedním ze zásadních problémů bylo vždy, když onemocněl užitkový dobytek.

Často Homilář varuje před čáry a kouzly: „*Současně všechny křesťany napomínáme, ať (...) své kněží chovají v úctě, ať věrně slouží svým knížatům a pánům, ať nijak nespolehají na losování a čáry (či „na věštce a čarodějníky“), nýbrž ať veškerou svou naději vkládají v Pána.*“²⁰²

Homilář se také vyhrazuje vůči konkrétním „pohanským“ zvyklostem, z kterých jsou některé velmi podobné prohřeškům nad mrtvými, které zmiňoval již Kosmas:

„*Zpěv a ženské tance v okolí kostela zakažte. Dábelské písně, které je lid zvyklý zpívat v nočních hodinách nad mrtvými, a checht, jenž za svědectví všemohoucího Boha provozuje, nedovolte.*“²⁰³ „*Především v nevíře, zdroji všeho zla, nás ďábel obzvláště pokouší upadnout natolik, že těž mnohé křesťany, což neradi říkáme, přesvědčuje [konat] mnohá věštění a zaklínání a těž popírat křesťanskou víru.*“²⁰⁴

Nadpřirozené schopnosti jsou přičítány také ženám, které shromažďují jedy: „*Ony ženy, jež shromažďují jedy, nebo usmrcují své plody, či o nichž se říká, že jsou schopny vyvolat krupobití, všemi [možnými] způsoby odhalte, ať je s nimi veřejně veden spor a ať jsou někdy přivedeny k odčinění [prohřešků].*“²⁰⁵

Autor se v kázáních také několikrát vrací k „modloslužebnictví“, například v kázání I, 104: „*Co jsou to tedy díla ďáblova? Je to pýcha, modloslužebnictví, (...) vyhledávání zaříkávání a losníků, víra ve strigy a vlkodlaky, (...) nošení amuletů.*“²⁰⁶

²⁰⁰ DYNDA, cit. d., s. 188-189.

²⁰¹ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 131.

²⁰² Překlad Jiří Dynda, kázání I, 30.

²⁰³ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 31.

²⁰⁴ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 79.

²⁰⁵ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 52.

²⁰⁶ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 104.

Nebo v I, 84: „... *proto faleš, kterou ďábel učí lidi – k jejich vlastními zatracení – uctíváním idolů, je třeba všemi odmítnout...*“²⁰⁷

Homiliář opatovický je pro naše téma velmi přínosným textem, protože reflektuje množství „náboženských specialistů“ a projevů na našem území, ve kterém pozdější české glosy nasvědčují reálné přítomnosti tohoto „problému“. Jedná se o text, který by měl být přizpůsoben aktuální situaci v Českých zemích.

4. 1. 6 *Induculus superstitionum et paganiarum* a Čeněk Zíbrt

V rámci snahy vypořádat se s předkřesťanskými zvyky a rituály již ve středověku vznikl soupis „pohanských“ zvyklostí, které byly misionáři považovány za „pohanské náboženství“. Tento soupis se dochoval dodnes pod názvem *Induculus superstitionum et paganiarum*. Významný český folklorista Čeněk Zíbrt, který se *Induculu* věnuje ve svém díle *Seznam zvyků a pověstí pohanských z VIII. věku* předpokládá stejně jako středověcí misionáři univerzálnost zvyků a pověr (napříč geograficky i dějinně). Zároveň předpokládá, že když nachází neobvyklé chování v současné folkloristice (tzn. konec 19. století), jedná se jistě o „pohanský“ předkřesťanský zvyk, který se na našem území drží již od 8. – 10. století, nepřipouštěl, že v některých případech by se mohlo jednat o zvyklosti, které se zde vyvinuly až za rozšířeného křesťanství.

Induculus superstitionum et paganiarum se skládá ze soupisu třiceti „pohanských“ prohřešků, které církev nejspíše zakazovala, formulovaných jako jednotlivé názvy kapitol.²⁰⁸ Je možné, že k tomuto stručnému soupisu náležel původně i

²⁰⁷ Překlad Jiří Dynda, kázání I, 84.

²⁰⁸ V rámci příloh v *Seznamu zvyků a pověstí pohanských z VIII. věku* byly latinské názvy kapitol Danielelem Radoměřským přeloženy takto: 1. O svatokrádeži na hrobech zesnulých. 2. O svatokrádeži vůči zesnulým, též zvané *dadsias*. 3. O kultu spurkalií v únoru. 4. O pohanských svatyních. 5. O svatokrádežích ve chrámech. 6. O posvátných hájích, jež jsou nazývány *nimidas*. 7. O tom, co je tvořeno na skalách. 8. O Merkurových a Jovových bohoslužbách. 9. O oběti, jež je přinášena některému ze svatých. 10. O ochranných amuletech a návazech. 11. O uctívání pramenů. 12. O zařikávání. 13. O auguriích, nebo o věštění z ptačího, koňského nebo dobytčího trusu, a o kýchání. 14. O věštění a hádání. 15. O ohni, třeném ze dřeva, zvaném též *nodfyr*. 16. O mozku živočichů. 17. O pohanských obyčejích při ohništi a při počítání některých věcí. 18. O nejistých místech, jež jsou obdělávána pro svaté. 19. O prosbách, jež dobří lidé přinášejí Svaté Marii. 20. O svátcích, jež jsou věnovány Jovovi a Merkurovi. 21. O zatmění lune, jež nazývají „*vince luna*“. 22. O bouřích, rozích a lasturách. 23. O brázdách okolo osad. 24. O pohanském obyčeji trhaného sukna obuvi, jež nazývají *yrias*. 25. O tom, že si vytvářejí z některých mrtvých svaté. 26. O idolu z rozházené mouky. 27. O idolech, zhotovených ze sukna. 28. O idolu, jež je nošen na prostranstvích. 29. O pohanském ritu dřevěných nohou a rukou. 30. O tom, že u pohanů věří, že ženy pojídají lunu, by se zmocnily lidských srdcí.

rozsáhlejší text, ten se ovšem nedochoval.²⁰⁹ Tento text nejspíše původně nesouvisel přímo s českým územím, Zíbrt se jej ovšem pokusil na české „pohanství“ vztáhnout a v knize *Seznam zvyků a pověstí pohanských z VIII. věku* se pokouší každý z těchto prohrěšků objasnit, vysvětlit a uvést mnohé příklady cizí i domácí, které existenci daného zvyku dokládají. Pro naši práci nejsou důležité všechny kapitoly a všechny analogie, které autor uvádí, ale zaměříme se skutečně jen na nejstarší zvyklosti prokazatelně praktikované na našem území, přičemž vynecháme informace z pramenů, které jsme již rozebrali výše.

První z těchto zvyklostí vztahující se k našemu území byly oslavy pořádané na počest mrtvých. Na základě zahraničních středověkých pramenů Zíbrt hledal zvyky, které mohly být totožné napříč celou Evropou. Začíná to již lidovými obyčeji při vynášení mrtvých (polévání vodou, snížení rakve na práh při vynášení z domovních dveří etc.). Stejně jako u nás, tak i na německém území ve středověku opakovaně zakazují pitky pořádané na hrobech. Také nekřtěňátko a ženu zemřelou při porodu někdy ženy proklály dřevem, aby nevstávaly z hrobu a nemořily lidi. Toto Zíbrt interpretuje jako lidové obavy z vampyristu.²¹⁰ Další český doklad, který Zíbrt taktéž interpretuje jako strach z vampyristu, poskytuje letopisec Neplach (1322-1368) a to záznamy k roku 1336²¹¹ a roku 1344.²¹²

Další problematikou spojenou s pohřby jsou popisy o projevech žen, které se nad svým mrtvým mužem různými způsoby mrzačí. Obdobný popis jako poskytují arabští cestovatelé, pochází z nedalekého Krakova od kronikáře Kadlubka ze 13. století a z

²⁰⁹ *Induculus* byl nejspíše napsán ve Fuldě, odkud se dostal do Mohuče, následně do Heidelbergu a nakonec roku 1622 do Vatikánské knihovny, kde je uložen dosud. ZÍBRT, cit. d., 6.

²¹⁰ Tamtéž, s. 14-15.

²¹¹ „V Čechách sotva míli od Kadaně, ve vsi řečené Blov, zemřel jakýsi pastýř jménem Myslata. Ten každou noc vstával, obcházel všechny vesnice v okolí, strašil lidi, vraždil a mluvil. A když ho probodli kůlem, řekl: ‚Velice mi uškodili, neboť mi dali hůl, abych se bránil před psy‘; a když ho vykopávali, protože musel být spálen, nadmul se jako býk a hrozně řval. A když ho pokládali na oheň, kdosi popadl hůl, bodl do něho a hned se vyřinula krev jako z hrnce. Nadto když už byl vykopán a položen na vůz, spojil nohy k sobě, jako by byl živý. Když byl spálen, všechno zlo se uklidnilo. Kohokoliv však volal v noci předtím, než byl spálen, jménem, ten do osmi dnů zemřel.“ NEPLACH. *Stručné sepsání kroniky římské a české*. In *Kroniky doby Karla IV.*, Praha, 1987. [ISBN neuvedeno], s. 547-548.

²¹² „Jakási žena v Levíně zamřela a byla pohřbena. Po pohřbu však vstala, zardousila mnoho lidí a nad každým z nich tančila. A když byla probodnuta, vytékala z ní krev jako z živého tvora. Také pozřela více než polovinu vlastního závoje, a když jí byl vytržen, byl celý zkrvavělý. Když měla být spálena, nemohlo se dřevo jinak rozhořet než od tašek z kostela, podle poučení nějakých stařen. Ačkoli byla probodnuta, stále ještě vstávala, ale jakmile byla spálena, tu všechno trápení ustalo.“ NEPLACH, cit. d., s. 548.

Života Konstantina Muromského, ruské legendy z 16. století.²¹³ Jediné prohřešky nad mrtvými, které jsou v našem prostředí zmiňovány, jsou pořádané hodokvasy a zpívání písní nad mrtvými, které zmiňují kronikář Kosmas a *Homiliář opatovický*.

V souvislosti s „pohanskými“ svatyněmi Zíbrt zmiňuje dopis papeže Řehoře I. prvnímu canteburskému arcibiskupu Augustinovi, který jsme již zmiňovali výše. V tomto dopise papež arcibiskupa nabádá, aby tyto prostory vysvětil a využil pro křesťanské účely.²¹⁴ Přístup k pohanským svatyním nebyl pravděpodobně jednotný, protože jiný církevní představitel, benediktinský opat Regino z Prümü, žijící v 9. a na počátku 10. století, nabádá k jejich nemilosrdnému ničení: „*V X. věku Regino doporučuje, aby kněží ničili háje posvátné, které prý lid má v úctě, aby káceli a pálili stromy, z kterých pověrečný lid nedovolí v bázni ani větvíčku uříznouti.*“²¹⁵ Toto také odpovídá záznamům z českého prostředí (výše zmiňované zákazy Břetislava II. z Kosmovy kroniky a nabádání *Homiliáře opatovického*).

Svatý Bonifác (anglosaský misionář u Germánů, první arcibiskup mohučský) ve svém listu papeži Zachariášovi popisuje další úskalí, a to s lidmi, kteří přetvářejí staré „pohanské“ amulety do křesťanské podoby tím, že na ně píší pravé i nepravé názvy svatých a andělů a kreslí na ně symboly křesťanské. Podobných stížností na lid, který zavěšoval amulety na hrdlo sobě i zvířatům, bylo v této době mnoho.²¹⁶ Proti „pohanským“ amuletům a návazům v českém prostředí kromě *Homiliáře opatovického* (12. století) horlil například i Tomáš Štítný ze Štítného (14. století):

„A takéť i ti činie proti tomu (prvnímu) přikázání, kteříž čáry, kúzla působie a d'ábly ctie kakýmís tanty a bobonky... i ti, jenž se držie bludu hvězdárov pohanských, ctiec měsieć, hvězdy, způsob toho vidomého nebe, ješto zodiak zove, aby v něčem jich osud byl proměněn, neb nemoci chtieć skrze to zbýti, a tak vyrazie lva, neb raka, neb telce, neb cos buď z těch dvanácti znamení z zodiaca na zlatě neb na mosazi, aby to na hrdle nositi neb píti z toho.“²¹⁷

Staří Čechové nejspíše věřili, že nejrůznější amulety a návazy měly ochranné i léčebné účinky. Zíbrt popisuje záznamy, kdy se proti bolestem nosily při sobě různé části supa. Nejčastějším ochranným prostředkem proti padoucnici byly ve středověku

²¹³ Kadlubek uvádí, že při pohřbu knížete Popiela (legendární kníže z 9. století, Kadlubek tedy nepopisuje současnou událost) si: „*panny trhaly kšćici, ženy draly sobě tváře, stařeny roucho*“. *Života Konstantina Muromského* má zaznamenávat rozedránání líce při pohřbu, což by mohlo dokázat skutečně rozšířenost tohoto zvyku mezi Slovy, ač o tom místní prameny mlčí. ZÍBRT, *Seznam pověr...*, s. 24.

²¹⁴ Tamtéž, s. 32-33.

²¹⁵ Tamtéž, s. 36.

²¹⁶ Tamtéž, s. 46.

²¹⁷ Tamtéž, s. 48.

semena pivoňky. Všelíjaké recepty proti zimnici, dně, moru, neštovicím, tesknosti či dalším neduhům se vyskytovaly na českém území dlouhá staletí po oficiální christianizaci. Zpravidla se jednalo právě o zakázané návazy zavěšované nejčastěji na krk nemocného. Stejně často, jako se objevují zprávy o užívání těchto návazů, se objevují i jejich církevní zákazy nebo také výsměšné hodnocení těch, co pověřčivě věří v moc těchto amuletů. Zíbrt přidává informaci, že podoba těchto léčebných a ochranných návazů se změnila, ale i v jeho době matky vedeny stejnými pohnutkami, dětem věší na krk různé přívěšky – klokoč či korálky, a věří, že je to ochrání proti psotníku.²¹⁸

Zcela zásadním problémem na našem území bylo uctívání pramenů a studánek, což je další z bodů, vůči kterým se vymezoval *Induculus*. Jedná se v první řadě o Kosmou zaznamenané zákazy Břetislava II., či zákazy z *Homiliáře opatovického* horlícího proti uctívání pramenů. Vztaženo celkově na uctívání vodního živlu Zíbrt uvádí analogie ze zahraničí, kde podle záznamů existovaly rituály, kterými se dívky snažily přivolat déšť v dlouhých obdobích sucha. Na prvního máje v Tyrolsku byla děvčata od chlapců polévána vodou a házena do vody. Časté bylo i zpívání písní a obcházení domů, přičemž byla speciálně ustrojená dívka (obvykle do květin) polévána vodou. A i u nás, stejně jako jinde v Evropě se dle Zíbrta pro přivolání vody házel do vody výrostek, který vyhnal nejpozději na pastvu jemu svěřený dobytek.²¹⁹

V souvislosti s kapitolou *Induculu*, která upozorňuje na věštění ze zvířecího trusu, Zíbrt rozebírá věštění pomocí zvířat jako takových, což se vyskytuje častěji. Kromě stále opakovaného *Homiliáře opatovického* Zíbrt zmiňuje zprávu Jeronýma Pražského z počátku 15. století, který tvrdil, že na Litvě každý hospodář krmí hada domového, což je živočich, kterého Zíbrt považuje za jedno ze zásadních věštebných zvířat.²²⁰ Z roku 1613 pochází kniha, která říká, že tyto pověry o účinnosti věštby pomocí zvířat se drží mezi Moskvany, Litvany, Prusy a Rusíny a také mezi obecním lidem českým. Tito lidé věří, že: „*když nejprve z jara hada živého uhlídá, an po zemi leze, že ten rok stonati nebude a na zdraví a jiným štěstí míti bude, a pakli uzří mrtvého, zabitého, že ten rok žádného štěstí, ani na statku, ani na hovadech, ani na svém zdraví*

²¹⁸ Tamtéž, s. 49-52.

²¹⁹ Tamtéž, s. 54-55.

²²⁰ Tamtéž, s. 70.

*míti nebude.*²²¹ Stejně to platí, i když dotyčný vychází z hospodářství za nějakým jednáním a cestou uvidí zabitého nebo jinak mrtvého hada, kočku či psa, tak se obává svého neúspěchu. Následují pověry o štěstí či neštěstí související s tím, že dotyčnému přeběhne přes cestu zajíc nebo vlk, či když cestou uslyší hlas straky.²²² Je otázkou, jestli se může jednat o pověry z dob předkřesťanských, nebo jestli vznikly až později. Skutečnost, že se jedná o jev, se kterým křesťanská církev nesouhlasila, nemusí zákonitě znamenat, že se jedná o jev pocházející z předkřesťanského období. Stejně jako v případě pověr spojených s kýcháním, které jsou dle Zíbrta taktéž rozšířené po celé Evropě. U nás k nim patří například „věštyby“ na neděli kýchavnou (třetí postní neděle): „*Kolikráte kdo kýchne, tolik roků prý bude živ. Kdo kýchne v ten den třikráte, po celý rok prý nezastůně.*“²²³ I v tomto případě se jedná o pověru, která nejspíše vznikla až za rozšířeného křesťanství.

Také věštění je zakazováno napříč všemi středověkými penitenciály po celé Evropě. Obvykle je zakazováno věštění z ruky, hádání při pohledu do kalichu, hádání o stínu lidském, hádání z hvězd, z hromů, ze džbánu, z vlny etc. S věštěním souvisí i zakazované losování, které zapovídal například papež Lev IV. anglickým duchovním. Církev se musela také vypořádat s hádáním z Bible, tzv. *sortes sanctorum*, kdy byl namátkou vybrán verš z Bible, který udílel radu v nejistotě či věstil budoucnost. Z českého prostředí v nejstarších textech o věštění pojednává opět jen Kosmas a *Homiliář opatovický*.²²⁴

²²¹ Tamtéž, s. 70-71.

²²² Tamtéž, s. 71.

²²³ Tamtéž, s. 77.

²²⁴ Ve 14. až 16. století se ovšem objevují i výčitky světských i duchovních mravokárců (Štelcar Želetavský, M. Poličanský, Abraham z Grünterrodu, M. Konečný), kteří věštění považují za čin podporovaný ďáblem. Stereotypně jsou tyto výčitky opakovány v staročeských tištěných a rukopisných archiváliích až do 18. století. Abraham z Grünterrodu popisuje ještě roku 1605, z čeho všeho lidé věstili, a jmenuje mimo jiné kamení, zrcadla, ptactvo, losy, pruty, stromoví, zemi, popel, střeva hovadská, i kosti umrlčí, tedy vlastně se dotýká všech možností, proti kterým horlili první církevní představitelé u raných českých křesťanů. Velmi zajímavý text svědčící o přetrvávání tohoto problému je z roku 1612 – *Kniha o povinnostech křesťanských* biskupa Jednoty bratrské Matouše Konečného, který rozlišuje osm druhů mámičů ďábelských, a to: věštce (předpovídají věci budoucí), planetníky (předpovídají ze znamení nebeských planet), čarodějníky (služebníci ďábla škodící lidem na zdraví i na dobytku), kouzelníky (kejklíře; mámičí především lidský zrak, že se věci divné a nemožné dějí), losníky (berou své učení a rady od ďábla a s ním v losy vcházejí), zaklínače (kteří mají v truhle, sklenici, či prstenu uzavřeného satana, který je jim služebníkem v čemkoli co chtějí), hadače (věštící ze snů či linií na ruce nebo na tváři, ze štetu ptačího či z jeho letu), černokněžníky (doptávající se na tajné věci z hrobů, kostnic a od mrtvých). Tento text také říká: „*Skrze vodu, oheň, kamení a jiné věci živelné, jako jest točení říčící, kolem mlejnským, sekerou, užívání kamene světlého, zvláště křišťálu, kostí mrtvých lidí, vlasů, bylin, kadění, světla, vosku, obrazů, zrcadel, prstenů a to vše s říkáním nějakých slov jistých, buď z písma nevážně vzatých, neb od ďábla smyšlených, kterýchž se neb zjevně neb tajně od nich užívá.*“ Tamtéž, s. 78-90.

Na základě analogií z Ameriky, Afriky, Asie a Austrálie Zíbrt přikládá váhu také tzv. „živému ohni“ vytvořenému pomocí tření dřivek, který měl podle tradice očistnou a uzdravující moc. V Evropě měl tento oheň podle něj moc přímo čarovnou. Byl rozněcován, když vypukl mor nebo dobytčí nákaza (dobytek se pak vodil skrze oheň nebo se okušoval jeho kouřem) a tradičně byl zapalován na návrších na sv. Jana Křtitele (na tzv. kupalské svátky), kdy se pak přes plameny skákalo. Na Rusi byl tento oheň rozněcován i na sv. Flora a Lavra (18. srpna) při svěcení dobytka. Další doklady o tomto zvyku pocházejí od balkánských Slovanů.²²⁵ Ještě na počátku 19. století tento zvyk zaznamenává Jan Nejedlý v Čechách, kdy sedláci rozdělávají živý oheň při onemocnění hospodářských zvířat a dodržují při tom veškeré starší pověry (nesmí v tu chvíli ve vsi hořet žádný jiný oheň a „*oheň potřeby*“, jak jej nazývají, by měli rozdělávat ideálně dva bratři).²²⁶ Starší doklady z našeho prostředí ovšem neexistují.

Další pověrou, která se podle Zíbrta držela i u starých Čechů, je, že ve čtvrtek se podle tradice nemá nic důležitého podnikat – ve čtvrtek večer se nemá příst, sekat a vůbec pracovat. V 17. století se ve svých textech také vysmíval Balbín ženám, že ve čtvrtek večer připravují zbytky jídel pro skřítky.²²⁷ Na počátku 18. století kazatel Bílovský prohlašoval, že: „*Ve čtvrtek večír a přes celý rok a od vánoc až do sv. Třech králův žádná děvečka nepřede.*“²²⁸ Ze stejného století pochází další text – *Katechismus* Václava Klugara, který mluví o zákazu předení o čtvrtečních večerech a o posvěcování čtvrtků a sobot domovním skřítkům.²²⁹ Pověra to byla v 18. století v lidech velmi zakořeněná. Ženy se dokonce bály toto pravidlo porušovat, protože se šířily pověsti o těch, které ve čtvrtek předly a objevila se u nich nejrůznější strašidla či rarášci.²³⁰

Další pověsti a pověry se vztahují k zatmění Slunce a Měsíce. Jihoslované například podle zmínek v textech věřili, že tato nebeská tělesa při zatmění ujídá

²²⁵ Tamtéž, s. 90-93.

²²⁶ Tamtéž, s. 92-93.

²²⁷ Tamtéž, s. 104.

²²⁸ Tamtéž, s. 105.

²²⁹ „*Kteří cizí bohy míti chtějí a ctějí, neb modlám sloužejí, měsíci, slunci, planetám, domovním bůžkům božskou čest vzdávají, večery čtvrteční a sobotní jim posvěcují, pokrmy na mísách nechávají, nebo dle čarodějnů vyznání ty večery čarodějníci se scházejí, bezbožnosti svými ďábly páchají, které zde nesluší položit. Plášť pak někteří mají, aby lest se neznala jejich, že to z pobožnosti pro večeri Páně dělali, ale poněvadž Bůh čtvrteční večery, by se neprádlo, nezasvětil, církev taky o tom neví, tak ten pohanský a čarodějnický i kacířský obyčej našich starých předkův jakožto pohanův a chybných nesluší následovati, kteří ty večery domovním bůžkům jsou posvěcovali, jim na mísách od pokrmův večerních nechávali, nádob nemylí, jak každodenně z zkušenosti od starých slýcháme a ještě podnes místem ďábelství takové pověrečné a čarodějnické postíženo bylo.*“ Tamtéž, s. 105.

²³⁰ Tamtéž, s. 106-107.

vlkodlak. Na našem území zmiňuje ve 14. století kronikář Neplach velké umírání lidu v letech 1133 a 1260, které podle něj souviselo se zatměním Měsíce.²³¹ Ještě v 16. století Tadeáš Hájek z Hájku potvrzuje starodávný názor o zatmění, že Slunce a Měsíc onemocněli, či že podléhají kouzlu a lidé v tu chvíli tlučou do měděného nádoby, aby tato kouzla zahnali.²³² Informace o této pověře pocházející přímo z raného středověku z Čech ovšem nemáme.

Také o bouřích, rozích a lasturách, které zmiňuje výčet v *Induculu* Zíbrt dohledal, že ve 12. století byla v Čechách pověra v moc čarodějníků a čarodějnic, kteří byli obviněni ze zaklínání mračen a v tomto století hynuli po krutém výslechu v žáru hranice. Víra v moc zaklínacích modliteb a žehnání proti krupobití a zlému povětrí se podle Zíbrta držela v celém středověku a za bouří se zaklínač či „vodič mračen“ plížil na pole a nazpaměť nebo z knížky zaklínal mraky, aby šly na pustiny a nepadaly na polích. Z Milevska pochází zajímavá zpráva, že tam až do Zíbrtových časů obecní pastucha nosí při sobě lasturu, na kterou troubí, když se blíží mračna. Všichni obyvatelé jsou mu za to vděční a věří, že je tento posvátný předmět ochrání. Toto by mohl, ale samozřejmě nemusel, být projev spojený s lasturou, proti které se vymezuje *Induculus*.²³³

Induculus dále upozorňuje na kult dřevěných rukou a nohou, čímž mohou být myšleny amulety a votivní dary ve tvaru končetiny, kterou prosící potřeboval vyléčit. Tyto předměty se nedělaly jen dřevěné, ale byly i voskové či kovové. Z roku 1085 známe od kronikáře Galla Anonyma zápis, že podobnou oběť (podobu malého robátka) poslala na doporučení kněze Judita, dcera českého krále Vratislava, manželka Vladislava polského, které se nedařilo otěhotnět a přinést polskému králi následníka trůnu. Jejich prosby byly vyslyšeny a Juditě se následně narodil syn.²³⁴ Opačný výsledek tohoto procesu zaznamenává Jan Hus, který popisuje příhodu z poutního místa ve Wilznaku, kam přinesl stříbrnou ruku pražský občan Petřík z Cách. Chtěje vědět, co budou místní říkat na takový dar, zůstal Petřík na místě tři dny, načež kněz z kazatelny

²³¹ NEPLACH, cit. d., s. 542, 544.

²³² Tato pověra se v Čechách držela i nadále a v 17. století bylo vydáno nařízení regenta panství valdštejnských, aby při zatmění nebylo vyváděno zvířectvo na pastvu, nýbrž aby zůstalo zavřeno ve svém domově a aby byly studny a studánky přikryty co nejlépe prkny, aby se do nich nedostal přehrozný jed. Stejný strach ze zatmění přetrvával až do konce 19. století. ZÍBRT, cit. d., s. 116-119.

²³³ Tamtéž, s. 121-124.

²³⁴ GALLUS ANONYMUS. *Kroniky a činy polských knížat a vládců*. Přeložil Josef Förster. Praha, 2009. ISBN 978-80-257-0206-2, s. 22-24, 58-59.

hlásal, že byla uzdravena ruka pražskému občanovi za obětování ruky stříbrné. Petřík na to podle Husova záznamu přerušil kazatele a ukázal svou chromou ruku na důkaz, že ještě není uzdraven.²³⁵ Existuje i mnoho pozdějších záznamů o tomto zvyku, které zaznamenává například Bohuslav Balbín, který pojednává o podobných obětech na Svaté Hoře u Příbrami, kam lidé s těmito prosbami chodí dodnes. Církev nejdříve kárala tyto oběti pro jejich pohanský původ, ale následně je uznala za nevyhladitelný zvyk a mlčky je trpěla. Zíbrt popisuje, že v Čechách krom votivních figurek končetin existovaly i figurky znázorňující zvířata, které je měly po obětování v kostele ochránit od nemoci.²³⁶

Zíbrt pro svou práci sebral velmi rozsáhlé množství materiálů, ale vytvářel analogie napříč staletími. Velké množství jevů, které popisuje v rámci novověku nelze vypovídat za vypovídající o předkřesťanské situaci u nás. Jeho předpokladům a přístupu se budu ještě podrobněji věnovat v následujícím textu.

4.1.7 Vyhodnocení středověkých zpráv o „pohanských“ přežitcích

Středověkých zpráv o „pohanských přežitcích“ na našem území tedy není příliš mnoho. Kdybychom chtěli shrnout tematicky, s jakými problémy se raní křesťanští představitelé na našem území setkávali, tak krom obligátních informací o tom, že před christianizací byli zdejší obyvatelé „pohané, modloslužebníci a uctívatelé d'ábla“ a že Kosmas české vesničany označil za „polopohany“, jsme se dozvěděli, že tito lidé žili absolutně bez pravidel, stejně jako zvířata.²³⁷ Což není žádná nová informace, ale jedná se o jeden z motivů, který se objevuje zcela obvykle napříč křesťanskou literaturou, typický pohlad na „pohany“. Příkladem může být obdobný motiv u jednoho z církevních otců, Eusebia Pamphili: „*Divoká, surová a zvířecí povaha se přeměnila v lidskost, takže národy žily v hlubokém míru a přátelství.*“²³⁸ Objevuje se tu také obvyklá představa, že teprve křesťané mezi tyto národy přinesli vyšší úroveň kultury a morálky, až díky křesťanství tyto národy získaly první zákony – k tomuto lze citovat ještě jednou Eusebia: „*Kdo přeměnil svými mírnými a laskavými zákony hrubé mravy*

²³⁵ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, s. 141.

²³⁶ Tamtéž, s. 141-143.

²³⁷ Viz kap. 4.1.3

²³⁸ EUSEBIUS PAMPHILI. cit.d., s. 12.

*barbarských národů?*²³⁹ Představu o tom, jak „pohané“ žili a jakými způsoby nejčastěji hřešili, čerpali křesťanští misionáři i pozdější hagiografové a kronikáři zcela běžně přímo z Bible. I k tomuto „pohanskému“ způsobu života je psáno: *Dost dlouho už jste dělali to, v čem si libují pohané: žili jste v nevázanosti, vášních, v opilství, v hodech, pitkách a v hanebném modlářství* (1P4,3).

Zásadním problémem spolu s uctíváním je také „klanění se modlám“, proti čemuž základní posvátný text křesťanství také varuje: *Proto jejich oltáře poboříte, jejich posvátné sloupy roztrháte a jejich posvátné kůly pokácíte. Nebudeš se klanět jinému bohu, protože Hospodin, jehož jméno je Žárlivý, je bůh žárlivě milující* (Ex 34,13-14).

Oběti podle záznamů přinášeli čeští „pohané“ na studnách,²⁴⁰ ale také obětovali vrchům a pahorkům,²⁴¹ stromům a pramenům,²⁴² nebo také bohům, modlám a zlým duchům.²⁴³ To, co lid obětoval, pak obvykle i snědl.²⁴⁴ Z legend víme, že se obětovali beránci a selata,²⁴⁵ z Kosmy víme i o obětování osla.²⁴⁶ K „pohanským obětem“ v souvislosti s anglickým prostředím se vyjadřuje opět dopis papeže Řehoře I. (†604). A stejně jako v jeho názoru, že se mají využít „pohanské“ svatyně, které pouze stačí přetvořit na kostely, se jedná o přístup od nejvyššího církevního představitele své doby poměrně překvapivý:

*„A protože mají obyčej porážet při obětování démonům mnoho dobytka, je zapotřebí jim také tento obřad nahradit nějakým jiným: ve dnech vysvěcení kostela anebo ve výroční den svatých mučedníků, jejichž ostatky jsou v kostele uloženy, měli by si kolem těch kostelů, které bývaly pohanskými svatyněmi, stavět z větví stromů přístřešky a konat v nich slavnostní zbožné hostiny; takže již nebudou obětovat zvířata pro demony, nýbrž je budou ku chvále Boží zabíjet pro vlastní spotřebu a dárci všeho potom dávat díky za to, že se nasýtí. Neboť budou-li lidem zachovány nějaké světské radovánky, budou ochotněji přijímat i radosti duchovní.“*²⁴⁷

Ne na všech těchto místech muselo docházet nutně k obětem. Církevní představitelé byli tvrdě i proti samotné úctě k těmto místům. Proti uctívání pramenů a studánek se vyjadřovali na synodách v Szabolcsi (roku 1092), v Londýně (roku 1102) a

²³⁹ Tamtéž, s. 178.

²⁴⁰ Viz kap. 4.1.1.

²⁴¹ Viz kap. 4.1.4.

²⁴² Viz kap. 4.1.5.

²⁴³ Viz kap. 4.1.1 a 4.1.4.

²⁴⁴ Viz kap. 4.1.1. a 4.1.5.

²⁴⁵ Viz kap. 4.1.1.

²⁴⁶ Viz kap. 4.1.4.

²⁴⁷ BEDA CTIHODNÝ. *Církevní dějiny...*, cit. d., s. 80-81.

v Trevíru (roku 1227).²⁴⁸ Také proti kultu výšin, hor a kamenů se vyjadřují synody v Arles (roku 443) a v Tours (roku 567) a koncily v Auxerre (roku 578), v Toledu (roku 693), etc. Zíbrt píše, že „*koncil v Toursu káže vypuditi ctitele skal, stromů, pramenů z církve, nepřipustiti je do kostela.*“²⁴⁹ Proti uctívání předků, které zmiňuje například *Homiliář opatovický* se vyjádřila synoda ve Frankfurtě (roku 794).²⁵⁰

Spolu s oběťmi jsou v textech zmiňovány i „přísahy pohanské“.²⁵¹ Takto lid přísahal na různé bohy, pro které například Kosmas používá římská jména.²⁵² Stejně tak lidé hřešili modlitbami k bůžkům, jež si sami vytvořili.²⁵³ Z našeho prostředí se ovšem žádná konkrétní jména těchto „pohanských bohů“ nedochovala.

Středověké texty o „pohanech“ všeobecně říkají, že tito lidé uctívali idoly, Slunce, Měsíc, hvězdy, řeky, oheň, hory a lesy.²⁵⁴ Konkrétně o „pohanech“ v Českých zemích však tvrdí, že lidé, vedle různých bůžků a démonů,²⁵⁵ uctívají dřevo, kámen, skály, oheň, stromy a háje, a že vzdávají čest potokům, pramenům.²⁵⁶ *Homiliář opatovický* naopak říká, co lidé uctívat nesmí – tudíž se dá předpokládat, že se jedná o další rozšíření výčtu, co zde bylo uctíváno – jsou to duše, andělé, lidé a stvoření, lidská díla, zvířata a mrtví lidé. Arabské texty také překvapivě tvrdí, že zdejší lid ctil krásy.²⁵⁷ Uctívání model je problematika, ke které se nejdůležitější křesťanský text vrací opakovaně a důrazně před ním varuje: *Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemi. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit* (Ex 20,4-5, obdobně také Dt 5,7-9). *Neuvědomují si, že se nosí s modlou vytesanou ze dřeva, že se modlí k bohu, jenž je nemůže spasit* (Iz 45,20). Vůči „pohanským idolům“ se pomocí pasáží z Bible obdobně vymezuje i jeden z nejdůležitějších církevních otců, Kléméns Alexandrijský:

„A jestliže navíc přinesu kultovní sochy a předložím vám je k prozkoumání, pak postupně dojdete k závěru, že je tahle zvyklost opravdová pitomost, že se totiž upínáte k dílům rukou lidských (Ž 115,4), které nic nevnímají. (...) Jiné národy, ještě dávnější, vztyčovaly zdaleka viditelné dřevěné kůly a stavěly kamenné sloupy. (...) Už

²⁴⁸ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, s. 52.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 39.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 130.

²⁵¹ Viz kap. 4.1.1 a 4.1.3.

²⁵² Viz kap. 4.1.4.

²⁵³ Viz kap. 4.1.4.

²⁵⁴ Viz kap. 4.1.5

²⁵⁵ Viz kap. 4.1.5.

²⁵⁶ Viz kap. 4.1.3 a 4.1.4.

²⁵⁷ Viz kap. 4.1.2.

*z uvedeného je zřejmé, že sochy v lidské podobě, před nimiž se rádoby zbožně pitvoříte, čímž diskreditujete pravdu, si lidé vytvořili z kamenů a ze dřeva, jedním slovem z látky.*²⁵⁸

Kléméns také poukazuje na to, že i zvířata jako červ či housenka mají alespoň nějaké smysly – sluch, hmat, čich či chuť. Ti, co nemají smysly, alespoň žijí a rostou. Sochy nemají smysl ani jeden, „*nic nedělají, jsou k ničemu, nic nevnímají, jsou přivázané, přibité, připevněné, tavi se, pilují, řezou, leští, tesají.*“ Výrobci božstev podle Klémenta nectí bohy, ale zemi a umění, nic jiného podle něj sochy nejsou. Kdyby byly sochy živé, nedopustily by mnohá drancování svatých a tavení soch, ani aby na ně slétávaly vlaštovky a kálely na ně.²⁵⁹ Žádný střízlivě uvažující člověk by se dle Klémenta nezamilovával do démona či kamene.

Situaci, kterou popisuje na počátku třetího století po Kristu Kléméns Alexandrijský – vlaštovky kálející na sochy „pohanských bohů“, zaznamenává o několik století později kronikář Saxo Grammaticus v rujanské svatyni v Korenici, kde podle kronikáře vlaštovky kálely na dubovou sochu boha Rugiaevita.²⁶⁰ Zde však kronikář „pohanům“ přisuzuje více inteligence a netvrdí o nich jako Kléméns, že si nejsou schopni uvědomit rozdíl mezi uctíváním sochy a boha.

Biblické texty se často vyjadřují i k tomu, že „pohanské“ idoly jsou díly lidských rukou, a k materiálům, z nichž jsou obvykle vyráběny:

Jejich modly jsou stříbro a zlato, dílo lidských rukou. Mají ústa, a nemluví, mají oči, a nevidí, mají uši, a neslyší, mají nosy, a necítí, rukama nemohou hmatat, nohama nemohou chodit, z hrdla nevydají hlásku. Jim jsou podobní ti, kdo je zhotovují, každý, kdo v ně doufá (Ž 115,4-8). Viděli jsme jejich ohybné a hnusné modly, dřevo a kámen, stříbro a zlato, které mají (Dt 29,16). Neuděláš si lité obrazy bohů (Ex 34,17). (...) velice se tedy střežte, abyste se nezvrhli a neudělali si tesanou sochu, žádné sochařské zpodobení: zobrazení mužství nebo ženství, zobrazení jakéhokoli zvířete, které je na zemi, zobrazení jakéhokoli okřídleného ptáka, který létá po nebi, zobrazení jakéhokoli plaza, který se plazí po zemi, zobrazení jakékoli ryby, která je ve vodách pod zemí (Dt 4,15-18). Jsme-li tedy Božími dětmi, nemůžeme si myslet, že božstvo se podobá něčemu, co bylo vyrobeno ze zlata, stříbra nebo z kamene lidskou zručností a důmyslem (Sk 17,29).

²⁵⁸ KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. Přel. Matyáš Havrda. Praha, 2001. [ISBN neuvedeno]. s.93.

²⁵⁹ Tamtéž, s.99-101.

²⁶⁰ „Když je odstranili [závěsy], jejich zraku se nabídla modla zhotovená z dubu, kterou nazývali Rugiaevit, ze všech stran ohromná a směšně ohavná. Neboť vlaštovky si pod úroveň jejích úst vyrobily hnízdo a její hrud' hojně skrápěly nečistými výkaly. To božstvo si zasloužilo, aby jeho podobizna byla tak ostudně zohyžďena ptáky.“ Překlad Jiří Dynda, originál textu: *Saxonis Gesta Danorum*. OLRİK, Jørgen – READER, Hans (eds.). Haunia, 1931-1957. [ISBN neuvedeno]. s. 39.

Zíbrt stejně jako třeba Eliade předpokládá, že u našich Slovanů existoval kult výšin, kvůli kosmické představě o výšině, hoře. Hory podle něj byly posvěcovány za místa obětní, kde se konaly náboženské obřady. Proti tomu, že lid měl v úctě mnohá vyvýšená místa, se církev snažila zakročit již od 5. století, kdy se na koncilech a synodách vydávaly zákazy kultu výšin a kamenů. Příkladem lze uvést synodu v Arles (roku 443) a v Tours (roku 567) nebo synody v Auxerre (roku 578) a Toledě (roku 693).²⁶¹

Z velkého množství různých fantastických tvorů se v českých pramenech nachází zmínka pouze o víře ve strigy a vlkodlaky.²⁶² Kosmovu poznámku o římských oreádách a dryádách²⁶³ by asi bylo možno si na základě výše zmiňovaného *interpretatio graeca* vysvětlit vírou ve víly či rusalky. Až 17. století pochází text hovořící o domácích skřítcích.

Co se týče posvátného prostoru a svatyní, dozvídáme se, že je v českém knížectví pobořil již svatý Václav.²⁶⁴ Opětovně však posvátné stromy a háje musel pokácet Břetislav II.²⁶⁵ Ze sousedních zemí víme o znamenité pohanské modle, kterou v Uhrách spálil svatý Vojtěch a o tom, že mezi Prusy tohoto světce zabil právě „kněz model“.²⁶⁶ Toto jsou veškeré informace o existenci „pohanských svatyní“, které přesto na základě těchto nějakolika zmínek archeologové na našem území nadále předpokládají. Někteří církevní představitelé doporučovali „pohanská posvátná místa“ využít i pro křesťanské účely (Řehoř I.), jiní byli proti a vyžadovali jejich bezpodmínečnou likvidaci (Regino z Prümü).²⁶⁷ I u Jana Damašského v 8. století se setkáváme s motivem, že na místě starších svatyní byly budovány křesťanské kostely: „*Naši svatí Otcové strhli chrámy zbudované démonům a na stejných místech vztyčili chrámy zasvěcené svatým, které ctíme. Zničili také obrazy démonů a místo nich vztyčili*

²⁶¹ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 39.

²⁶² Viz kap. 4.1.5.

²⁶³ Viz kap. 4.1.4.

²⁶⁴ Viz kap. 4.1.3.

²⁶⁵ Viz kap. 4.1.4.

²⁶⁶ Viz kap. 4.1.3.

²⁶⁷ Viz kap. 4.1.6.

*obrazy Krista, Bohorodičky a svatých.*²⁶⁸ Proti pohanským svatyním se dále vyjadřovaly synody v letech 517 a 541 (Concilium Epaonense a Aurelianense).²⁶⁹

Na těchto posvátných místech lid obvykle konal „bludné obřady“,²⁷⁰ často také zaklínali a modlili se k d'áblu.²⁷¹ Pro pomoc obvykle chodili k čarodějům.²⁷² Z těchto osob s nadpřirozenými schopnostmi byly v našich dějinách konkrétně jmenovány pouze „hadačka“ Libuše²⁷³ a její sestra Teta, která „učila modloslužebným řádům“. ²⁷⁴ V bitvě Lučanů měly podle Kosmy zásadní moc hadačky a věštkyně, které dávaly rady oběma bojujícím stranám, přičemž věštily výsledek bitvy.²⁷⁵ Již Břetislav II. Podle Kosmy vyhnal z našeho území všechny čaroděje, věštce a hadače, přesto ve 12. století, kdy byl sepsán *Homiliář opatovický*, zde byli čarodějové, bylinkáři, zaklínači, věštcí, zaříkávači, zlé ženy, čarodějky, zlí muži a losníci.²⁷⁶ Ještě v 17. století Matouš Konečný popisuje osm druhů těchto mámičů d'ábelských.²⁷⁷

Tito lidé měli schopnosti věštit a zaříkat. Nejstarší texty hovoří o užívání nejrůznějších kouzelných formulí, které mají mít čarovnou, ochrannou i léčivou moc. Proti těmto schopnostem se již od 14. století vyjadřovali mravokárci. Od 16. století se jak kouzelné formule, tak kritika mravokárců objevovaly i v tisku.²⁷⁸ Ještě v 17. století poskytují podrobný výčet, z čeho všeho se věštilo, Abraham z Grüterrodu a Matouš Konečný. Když se ale vrátíme hlouběji do dějin, tak ve 12. století *Homiliář opatovický* varuje, aby lidé nevěřili losování, čárám, věštění a zaklínání ve chvíli, kdy mají nemocný dobytek a jsou těmto pověrám nejnáchylnější.²⁷⁹ Není překvapivé, že i prohrěšek „pohanského věštění“ byl častým tématem církevních představitelů. O věštění z Bible se vyjadřují například svatý Augustin a Řehoř Tourský. Proti hádání z Bible i z jakýchkoliv dalších knih se staví synoda v Arles (roku 314), v Laodicey (roku 363), ve Vannes (roku 465), v Agde (roku 506), v Orleans (roku 511) a také další synody v

²⁶⁸ V tomto případě Damašský hovoří o tažení proti pohanům, které rozpoutal alexandrijský patriarcha Theofilos (385-412). SV. JAN DAMAŠSKÝ. *Řeči na obranu obrazů*. Přel. Tomáš Mikulka. Červený Kostelec, 2012. ISBN 978-80-7465-017-8. s. 74.

²⁶⁹ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 32.

²⁷⁰ Viz kap. 4.1.4.

²⁷¹ Viz kap. 4.1.1.

²⁷² Viz kap. 4.1.1.

²⁷³ Viz kap. 4.1.3.

²⁷⁴ Viz kap. 4.1.4.

²⁷⁵ Viz kap. 4.1.4.

²⁷⁶ Viz kap. 4.1.5.

²⁷⁷ Viz kap. 4.1.6.

²⁷⁸ Viz kap. 4.1.6.

²⁷⁹ Viz kap. 4.1.5.

městech Brega (roku 572), Narbonne (roku 589), Remeš (roku 630), Toledo (roku 633). A vzhledem k tomu, že tento nešvar nebyl zřejmě vykořeněn, zákaz se objevuje znovu, roku 1310 na synodě v Trevíru.²⁸⁰ Jako jeden z mnoha příkladů veršů z Bible, horlících proti „pohanským“ věštbám lze uvést: *Ať se u tebe nevyskytne (...) věštec obírající se věštbami, mrakopravec ani hadač ani čaroděj ani zaklínač ani ten, kdo se dotazuje mrtvých* (Dt18,10-11).

Jako nejčastější pověrečný projev byly rozšířeny kouzelné amulety a návazy.²⁸¹ Zíbrt popisuje, že v lidové kultuře se jako ochranný a léčivý prostředek užívaly například na krk zavěšená semínka pivoňky, nebo různé části supa.²⁸² Dokonce i v jeho časech přetrvává víra v ochrannou moc klokočí používaného proti psotníku dětí. Proti amuletům souvisejícím se zodiakem hovoří ve 14. století Tomáš Štítný ze Štítného. Zíbrt popisuje v rámci kouzelných rituálů novověké lidové rituály na přivolání deště, které máme doloženy i z našeho území. Ještě v 19. století také funguje pověra na Milevsku, kde se trubením na lasturu zahání mračna, která by mohla poničit úrodu.²⁸³ Proti těmto „pohanským“ talismanům se vyjadřovali například Konstantin, či Lev Novella LXV.²⁸⁴

Dalším způsobem věštění jsou věštby pomocí zvířat, které máme doloženy ze 17. století, ze kterého víme, že se vztahovaly jednotlivé pověry k tomu, zda osoba viděla jisté zvíře živé či mrtvé. Z 15. století pochází český zápis o věštění pomocí hadů, ale jedná se o techniku věštění na Litvě, ne u nás. Kosmas popisuje jako kouzlo související se zvířetem provedení kříže pod nohama koně v lucké válce, čímž bylo rozvázáno kouzlo a bylo zvířeti umožněno uprchnout. Posledním, velmi specifickým způsobem věštění, které se ve středověku rozmohlo, bylo věštění z Bible, jež z našeho prostředí ovšem doloženo nemáme.²⁸⁵

Velké množství sporných zvyků a rituálů souvisí od pradávna s pochováváním mrtvých a se smrtí celkově. *Homiliář opatovický* například hovoří o ženách, které shromažďovaly jedy, a těmi byly schopny usmrcovat své plody. Arabské zprávy hovoří o mrzačení se žen při pohřbu jejich mužů, přičemž některé se při této příležitosti samy i

²⁸⁰ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 81-83.

²⁸¹ Viz kap. 4.1.5.

²⁸² Viz kap. 4.1.6.

²⁸³ Viz kap. 4.1.6.

²⁸⁴ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 45.

²⁸⁵ Viz kap. 4.1.6.

oběsí. Z polského Krakova máme zprávu, že při pohřbu knížete Popiela si ženy trhaly své kšticce.²⁸⁶ V souvislosti s mrtvými je zakazován zpěv a tanec v okolí kostela a také ďábelské písně a chechot nad mrtvými,²⁸⁷ popřípadě další kratochvíle se škraboškami.²⁸⁸ Od počátku křesťanství byl zřejmě problém i s místem posledního odpočinku, protože někteří nechtěli ukládat své zemřelé na hřbitovy kolem kostelů, ale pochovávali je na polích a v lesích, nebo na rozcestích a křižovatkách.²⁸⁹ S mrtvými souvisí i pověra, že by za určitých podmínek mohli po své smrti vstávat a škodit živým, proto Zíbrt popisuje zvyk, kdy byly propichovány kulem nekřtěňátka a matky zemřelé při porodu. Ze 14. století také pochází dva záznamy od kronikáře Neplacha, které popisují, jak jistý pastýř a jedna žena po své smrti vstávali z hrobu a škodili, dokud nebyla jejich těla spálena.²⁹⁰

S mrtvými a pohřby souvisela i řada dalších rituálů, jako pořádání hodokvasu a zpívání písní při pohřbech, proti čemuž církev na našem území vystupovala ještě mnoho staletí po christianizaci. Záznam existuje například z roku 1674.²⁹¹ „Pohanské“ obřady nad mrtvými zmiňuje i Klémens Alexandrijský, ten píše o konání závodů a her nad hroby. Považuje tyto závody za mysterijní obřady konané na počest mrtvým,²⁹² což by se dalo přirovnat kratochvílím nad hroby, které popisuje Kosmas. Církevní představitelé se vyjadřovali i proti dalším aktům souvisejícím s mrtvými. Proti hodokvasům na jejich hrobech kárá svatý Augustin nebo svatý Gaudentius. Dále se proti obřadům nad mrtvými vyjadřuje papež Řehoř III. ve svých listech biskupům.²⁹³ Také k Araby zmiňovanému hyzdění se žen nad hroby svých mužů lze uvést biblický verš Lv 19,28, který říká: *Nebudete svá těla zjizvovat pro mrtvého ani si dělat nějaká tetování* (obdobně Dt 14,1).

Také list svatého Bonifáce papeži Zachariášovi informuje o další prohřešku a to, že mnozí kněží vztyčují kříže na bývalých pohanských obětištích a křesťanské služby

²⁸⁶ Viz kap. 4.1.6.

²⁸⁷ Viz kap. 4.1.5.

²⁸⁸ Viz kap. 4.1.4.

²⁸⁹ Viz kap. 4.1.4.

²⁹⁰ Viz kap. 4.1.6.

²⁹¹ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 18.

²⁹² KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. cit. d., s.75.

²⁹³ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 10-11.

Boží se konají na místě neposvěceném od církve, obetkaném tradicemi dob pohanských.²⁹⁴

Velmi závažnou pověrou byly obavy spojené se zatměním Slunce či Měsíce. Kronikář Neplach v této souvislosti ve 14. století hovořil o velkém umírání lidu. Tradice se obává i onemocnění či očarování zvířat, proto se v daný okamžik radši nevyhánělo na pastvu a zakrývaly se studny, aby nebyly otráveny. Kronikář Hájek v 16. století popisuje bušení na měděné nádoby, což mělo toto zatmění odehnat.

Objevují se i různé poznámky o ojedinělých skutcích, které byly označovány za „pohanské“. Některé ženy, byly podle *Homiliáře opatovického* například schopné vyvolat krupobití. Z pozdějších časů pocházejí pověry spojené s kýcháním, které může symbolizovat štěstí či neštěstí.²⁹⁵ Jako „pohanská pověra“ byl označen i zvyk nosit do kostelů napodobeniny končetin nebo zvířete, které lidé chtěli od Boha vyléčit. V blízkosti našeho prostředí je doložen z 11. století z Polska, v 15. století jej popisuje mistr Jan Hus a existence této pověry je prokazatelná dodnes.²⁹⁶

Co se týče zvyklostí svázaných s konkrétními dny, tak z Kosmy se dozvídáme o obětech, které byly přinášeny v době letnic v úterý a ve středu,²⁹⁷ a mnohem pozdější texty hovoří o tom, že se nemá nic důležitého konat, především ne příst, ve čtvrtek. V tento den se také podle Balbína (17. století) dávají stranou zbytky jídel pro skřítky. Z 18. století pochází další text, který říká, že se světily čtvrtky a soboty.²⁹⁸ Pohanské rituály se tedy konaly v již zmíněném období letnic a staroslověnské legendy hovoří ještě o koledě, na kterou „pohané“ chodili 1. ledna.²⁹⁹

Zcela typickým problémem v raných křesťanských časech bylo mnohoženství, které zde bylo dříve obvyklé. Kosmas o něm ovšem píše i v souvislosti s počátkem 11. století.³⁰⁰

Církevní otcové ovšem horlili i proti takovým zvykům jako jsou pověsti vztahující se k živému ohni, které vedly k jeho rozdělování. Tento zvyk se řešil například na církevním sněmu roku 742.³⁰¹ Zákazy vztahující se k jeho čarovnému

²⁹⁴ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 102.

²⁹⁵ Viz kap. 4.1.6.

²⁹⁶ Viz kap. 4.1.6.

²⁹⁷ Viz kap. 4.1.4.

²⁹⁸ Viz kap. 4.1.6.

²⁹⁹ Viz kap. 4.1.1.

³⁰⁰ Viz kap. 4.1.4.

³⁰¹ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, cit. d., s. 94.

kouři se objevují již v Bibli jako ohavný zvyk pronárodů: *At' se u tebe nevyskytne nikdo, kdo provedl svého syna nebo svou dceru ohněm (...)* (Dt 18,10). Znovu se objevuje v okamžiku, kdy judský král Achaz podlehl „modlářským svodům“ a *Dokonce dal svého syna provést ohněm podle ohavností pronárodů* (2Kr 16,3; obdobně král Menaše 2Kr 21,6).

Po tomto shrnutí „pohanských“ přežitků zaznamenaných na našem území je třeba opět zdůraznit, že mnohé z nich mohou být pouze autorovým zveličením boje s „pohanstvím“ na českém venkově. A mnoho z nich vůbec nemusí souviset s „náboženskými představami“. I v době zcela křesťanské vznikají lidové „pověry“ související s vírou v nadpřirozené bytosti a v účinek amuletů. Rozhodně nelze tvrdit, že se jedná o zvyky křesťanské a křesťanstvím akceptované, ovšem nelze také s jistotou tvrdit, že se stoprocentně jedná o předkřesťanský zvyk, který se v nezměněné podobě udržel až do vrcholného středověku či novověku.

Na základě výše předloženého lze tedy vyhodnotit, že považování „pohanských“ kultur za méně vyspělé a nemorální je jedním z obvyklých křesťanských předpokladů a předsudků a často následně dochází k jejich přirovnávání ke zvířatům. V rámci středověkých textů se velmi často objevují *topos* a *loci communes*, která souvisí s daným žánrem textů a se skutečností, že významní křesťanští panovníci budou vždy líčeni jako bojovníci proti „pohanství“. Velké množství těchto společných motivů je odvozeno již od křesťanského Svatého písma. Mezi tato literární klišé patří klanění se modlám, uctívání idolů a přírodních jevů, přičemž i podobu těchto „pohanských model“ podrobně líčí i Bible. Také provádění „obětí“ je motiv, který se neobjevuje pouze v popisech slovanských národů, ovšem, mimo obvyklá *topos*, vztahujících se k našemu území se dozvídáme také o dvou neobvyklých způsobech provádění obětí – jedním z nich jsou oběti na studnách a druhé oběti ve stacích, které popisují staroslověnské texty. Stejně unikátní jsou české glosy dopsané do latinského textu Homiliáře opatovického nasvědčující, že jejich autor, se s danými jevy v našem prostředí skutečně setkával. I takto unikátní záznamy ovšem podléhají autorovým předpokladům a jeho křesťanského předporozumění, s jakým k daným jevům přistupoval. Proto je třeba upozornit na skutečnost, že ani záznamy o bylinkářích, zaklínačích a „obětech“ na neobvyklých místech nepřináší jisté informace o „náboženském“ počínání Slovanů, ale

pouze o tom, jaké počínání křesťanští autoři tehdy za rituální a „náboženské“ považovali.

4.2 Přežitky slovanského „pohanského náboženství“ v současné archeologii

Jak již bylo řečeno, křesťanský předpoklad, že Slované žijící na našem území měli před přijetím křesťanství své starší náboženství, ke kterému se vázalo vykonávání nejrůznějších rituálů, přetrvává v naší společnosti doposud. Nejlépe si jej můžeme zobrazit na současné archeologii, jak jsme si ukázali již na interpretacích zvláštních nalezených objektů, které jsou označovány jako „pohanské“ svatyně a různá kultovní a rituální místa, tak zde se zaměříme na další část artefaktů, které archeologové interpretují velmi podobně – nejčastěji jako rituální předměty neznámého účelu.

Velkou část „pohanských přežitků“ shrnuje Petr Sommer ve své monografii *Začátky křesťanství v Čechách*. V souvislosti s pohřbíváním v době christianizace je třeba říci, že obyvatelstvo českých zemí (v průběhu 9. století) díky křesťanství postupně opustilo žárový způsob pohřbívání a přešlo ke kostrovým pohřbům.³⁰² Do hrobů byli mrtví velmi často ukládáni s různými milodary. Mohlo jít o jídlo či pití, ale i o šperky, zbraně či nejrůznější „amulety“. K těmto amuletům je přistupováno tak, že do plně křesťanského hrobu nepatří, tudíž z nich archeologie odvozuje, že raně středověká populace nebyla christianizována zcela a veškeré hrobové milodary jsou „pohanskými přežitky“. Mezi tyto amulety jsou archeology počítány například rolničky vyskytující se v dětských hrobech, či *kaptorgy*, ozdobné kovové, většinou stříbrné, duté schránky na zavěšení na krk, které mohly obsahovat rostlinný (ochranný?) materiál.



Obrázek 8 Raně středověká kaptorga.

³⁰² V 10. století také začaly vznikat tzv. řadové hřbitovy, které byly ve 12. století nahrazeny etážovým hřbitovem. Mrtví byli v této době pohřbíváni obvykle bez rakví, do mělkých hrobů, často byli obkládáni kameny. SOMMER, cit.d., s. 40-43.

Některé nalezené *kaptorgy* byly zdobeny křesťanskými motivy, ačkoliv se jedná o kategorii kázáními zakazovaných „amuletů a návazů“. Takovéto amulety a návazy z hrobů s postupujícím křesťanstvím mizí, ale ojediněle se objevují až do století čtrnáctého.³⁰³ Kaptorgy interpretuje na základě popisu³⁰⁴ ibn Fadlána dvojice autorek Nad'a Profantová a Alena Šilhová ve svém článku jako schránky sloužící jako „magický ochranný prostředek“, občasné nálezy chlupu či vlasu uvnitř katorg považují za potvrzení magické funkce tohoto předmětu. Podle autorek není také překvapivé, že jsou kaptorgy nalézány obvykle v hrobech žen, protože především ženy jsou ve středověku kárány za provozování magických praktik. V nižších vrstvách jsou podle autorek tyto kovové schránky nahrazeny látkovými či koženými váčky.³⁰⁵

Problém vidím v tom, že dnes jsou za ochranné amulety považovány téměř všechny přívěsky, které slovanské obyvatelstvo nosilo. Příkladem, který rozhodně není ojedinělý, lze uvést přívěsky z kančích zubů a pozlaceného stříbra nalezené ve Staré Kouřimi (z 2. poloviny 9. století), které „nesporně sloužily jako amulety“.³⁰⁶ Jako by nebyla možnost, že stejně jako dnes, tak i v minulosti se lidé rádi zdobili a jejich šperky, které ostatně ve velkomoravském období byly na velmi vysoké úrovni, nemusely mít žádný rituální, kultovní, magický ani jinak „náboženský“ význam.

Dalším častým milodarem nacházeným v hrobové výbavě byly od 2. poloviny 10. století mince, které byly vkládány do úst nebo do ruky mrtvého.

K největšímu rozšíření tohoto zvyku došlo

v 11. století. Je interpretován jako tzv. *obolus mrtvých*, který má podle Sommera symbolizovat podíl mrtvého na majetku komunity. Mohlo se také jednat o období



Obrázek 9 Kančí zuby upravené do podoby amuletů, Stará Kouřim.

³⁰³ Tamtéž, s. 43-5.

³⁰⁴ „Každá z žen má na prsou pouzderko at' již ze železa či stříbra, z mědi či ze zlata, ve vztahu k majetku jejího muže a velikostí téhož.“ PROFANTOVÁ, Nad'a – ŠILHOVÁ, Alena. Raně středověké kaptorgy v Čechách. Analýza nálezu z hrobu č. 22 na pohřebišti Klecany II. In *Památky archeologické* CI, 2010, s. 296

³⁰⁵ Tamtéž, s. 296-298.

³⁰⁶ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cid. d., s. 45.

antické Cháronovy mince, proti tomu ovšem svědčí procentuálně malé zastoupení této mince v hrobech.³⁰⁷

Potraviny a nápoje byly do hrobů ukládány v různých nádobách, velmi častým je nález malých vědérek v hrobě zemřelého, které si nelze vysvětlit jinak, než že v nich dostal dotyčný nápoj na svou další cestu. Překvapivé je, že se takovýto milodar nachází v hrobech (rovnou ve dvou) umístěných v lodi největšího velkomoravského kostela – mikulčické baziliky, kde bychom „pohanské přežitky“ neočekávali. V jednom z těchto hrobů byl nalezen také výše zmiňovaný *obolus mrtvých* – zlatý plíšek, který měl mrtvý nejspíše vložen do úst.³⁰⁸

Zajímavý nález pochází z kostela v lokalitě „Na valách“ ve Starém Městě u Uherského Hradiště. Uvnitř lodi kostela byla v malém dolíku pod úrovní podlahy kostela nalezena nádoba, jejíž umístění považuje archeolog Hrubý za rituální (přesně v první třetině vnitřní délky kostelní lodě, přibližně v polovině délky celé stavby). Nasvědčuje tomu i to, že se nádoba vymyká obvyklému typu keramiky (je oproti obvyklé keramice tlustostěnná a neforemná).³⁰⁹

Dalším přežitkem vázaným na pohřbívání jsou masky, které popisuje Kosmas. Dalo by se jednoduše předpokládat, že tance s maskami nad mrtvými by mohly být dalším z čistě teoretických *topoi*, ovšem proti tomuto hovoří nálezy masek z území Slovanů z dané doby. Z polské části Slezska pochází nález dřevěné masky z Opolí a například z Novgorodu pochází maska kožená.³¹⁰



Obrázek 10 Nálezy rituálních masek. Dřevěná z Opolí, kožená z Novgorodu. Podle Z. Váni.

S kostely i běžnými domy souvisí další z předkřesťanských přežitků, je jím zvyk ukládat do základů budov stavební obětiny. Vladimír Podborský dospěl k závěru, že se jedná o zvyk kontinuální a interkulturní, který lze najít v celé historii lidstva. Pro stavbu sakrálních křesťanských budov se v 9. a 10. století ujal zvyk vkládat oběť zlata pod čtyři

³⁰⁷ Tamtéž, s. 46-47.

³⁰⁸ KLANICA, *Náboženství a kult...*, cit. d., s. 119-120.

³⁰⁹ HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. Praha, 1965. [ISBN neuvedeno], s. 177.

³¹⁰ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 18.

hlavní nároží chrámu (objevoval se až do 12. století). Tento zvyk byl v průběhu let upraven tak, aby byl křesťansky přijatelný (do plaket se symboly evangelistů). S ideou základové obětiny souvisí i ukládání základního kamene (například v levohradecké rotundě). Příkladem neobvyklých základových obětí může být rudkou nakreslený uzel na tympanonu kostela v Řepích, který má podle interpretací zabránit vstupu zla. Stejně tak je s ochranným rituálem spojován nález pozůstatků ropuchy a slepičích vajec v zazděné nice na kruchtě kostela v Záběhlicích.³¹¹

Také neobvyklé uložení vajec je obvykle považováno za symbolické a rituální, z našeho prostředí pochází i nálezy vajec uložených v hrobě, a to například ze Znojma nebo z předpokládaného hrobu Boleslava II. v bazilice sv. Jiří na Pražském hradě. Vejce jsou obvykle chápána jako zárodek života, v lidové kultuře je jim poté připisována magická, léčebná, či ochranná moc nebo schopnost zvýšit plodnost a sílu. Jistý výklad tohoto hrobového milodaru neznáme. Do západní církve se symbolika vejce adaptovala v 10. až 12. století jako symbol zmrtvýchvstání Ježíše Krista. V rámci hmotných památek jsou pak nalézány v hrobech přímo vejce jako taková, nebo jejich napodobeniny z keramiky, kamene nebo kosti. Keramické napodobeniny vajec jsou obvykle duté, obsahující kamínek či kuličku, která z předmětu vytváří jakési chrastítko vydávající tichý zvuk. Tato chrastítka „kultovního významu“, která mají podle archeologů ochrannou funkci a mají zahánět „zlé síly“, pocházejí z 9., nejdéle z počátku 10. století a byly v rámci Moravy nalezeny na čtyřech lokalitách – v Hluku, Starém Městě, Mikulčicích a Topolanech.³¹²

Jako „*intepretatio christiana*“, neboli užití staršího, předkřesťanského motivu, kterému je v rámci křesťanství dána nová, křesťansky přijatelná, funkce, interpretuje Petr Sommer například vyobrazení na nánosníku známé svatováclavské přilby. Ta



Obrázek 11 Přilba svatého Václava. Foto Jan Gloc.

³¹¹ Pokládání základního kamene (tzv. *lapis primarius*) se rozšířilo především v 11. století. Bylo popsáno poprvé až na konci 13. století v souvislosti se stavbou zbraslavského konventního chrámu či na počátku století čtrnáctého při stavbě sázavského chrámu. Základní kámen má symbolizovat Krista, který celou stavbu církve nese na svých bedrech. Tamtéž, s. 37-39, 146, 148.

³¹² VACHŮT, Petr – HLADÍK, Marek. Nálezy raně středověkých keramických chrastítek ve tvaru vejce z Moravy. In: UNGERMAN, Šimon – PŘICHYŠTALOVÁ, Renáta (eds.). *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřínskému k 60. narozeninám*. Praha, 2010. ISBN 978-80-7422-027-2. s. 203-208.

vznikla na konci 10. století, nejspíše pomocí smontování domácí přilby a nánosníku severského původu nejspíše s vyobrazením Odina, který byl nově interpretován jako obraz ukřižovaného Krista.³¹³

Za předkřesťanský symbol někteří archeologové považují i typický symbol křesťanský – malé křížky, které se často nacházejí na sídlištích a pohřebištích. Nejčastěji jsou zcela jednoduché, nezdobené, ale výjimkou nejsou ani křížky ozdobené figurálními motivy. Motiv křížku se objevuje ve formě přívěsků a často i na dnech nádob, kde podle Zdeňka Klanici přímo souvisí se staršími kulty slunce.³¹⁴

Za nález „kultovního charakteru“ je označována také **značka na dně** jedné nádoby nalezené v Mikulčicích poblíž 6. kostela. Značka představuje postavu v podřepu s rozpjatýma rukama, její hlava má trojúhelníkovitý tvar a jsou na ní dva tenké rovné výběžky. Nádobu nelze datovat přesněji než rozmezím mezi 7. a 10. stoletím.³¹⁵

S „pohanskými zvyklostmi“ předvelkomoravských Mikulčic (7. – 8. století) je spojován také hromadný nález **jámy s hliněnými figurkami**. Jedná se o nepropracované plastiky zvířat (koňů, skotu), rohatých hlaviček, antropomorfní figurky a miniaturní modely jezdeckých sedel.³¹⁶ V jedné jámě bylo nalezeno 207 figurek a vzhledem k tomu, že archeology nenapadá žádné vhodné vysvětlení, je jim obvykle



Obrázek 12 „Kultovní“ značka na dně nádoby z Mikulčic. Foto M. Bernart.



Obrázek 13 Hliněné figurky z jámy, Mikulčice.

³¹³ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 32.

³¹⁴ KLANICA, *Náboženství a kult...*, cit. d., s. 134.

³¹⁵ Tamtéž, s. 135.

³¹⁶ POLÁČEK, Lumír. *Terénní výzkum v Mikulčicích*, 2. doplněné vydání. Brno, 2006. ISBN 80-86023-47-8, s. 8-9.

přisuzován kultovní či rituální podtext. Například Vladimír Podborský tento nález označil za „projev kreativní magie“.³¹⁷ Další zdroj jej označuje za „zvířecí plastiky kultovního významu“.³¹⁸

Nejedná se o ojedinělý případ, kdy je zvířecím soškám přisouzen kultovní význam. Dalším příkladem je například plastika kohoutka z Mohelnicka, označená taktéž za „kultovní předmět“.³¹⁹

Velkým tématem jsou také nálezy „idolů“ pohanských božstev. Z Čech totiž žádné zcela jednoznačné nepocházejí a archeologie se pouze drží předpokladu, že některé nalézané jámy jsou právě po těchto sochách bohů. Ze zahraničí ovšem pochází několik zajímavějších nálezů – například tzv. *zbručský idol*. U nás byly za „pohanské idoly“ označeny pouze dva nálezy. Nadě Profantová tak označila kamenný sloupek nalezený v Kouřimi. Předmět nebyl odhalen archeology, ale byl dlouho součástí soukromé sbírky, takže by se možná i mohlo jednat o falsum pocházející z 20. století. Podle nálezce předmět pochází z blízkosti Libušina jezírka, což autorce nahrává k tomu, že by mohl mít něco společného s předkřesťanským kultem na Staré Kouřimi. Sloupek z pískovce je 17 cm vysoký, v jeho horním pásu je zobrazeno 5 obličejů, ve spodním, v současné době velmi poničeném, se nacházelo tváří nejspíše šest. V horní části sloupku je vydlabána prohlubeň, v jejíž dně je ještě hlubší otvor, kam mohl být zasazen nějaký trn. Profantová nepřipouští jinou interpretaci, než že se jedná o „neúplný pohanský idol“ a odvolává se na podobné vícehlavé nálezy ze zahraničí



Obrázek 14 „Kultovní“ plastika z Mohelnicka, výška cca 10 cm. Foto P. Rozsival.



Obrázek 15 Kouřimský „idol“. Foto M. Bernart.

³¹⁷ PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno, 2006. ISBN 80-210-4178-1. s. 514.

³¹⁸ KOUŘIL, Pavel (ed). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-80-86023-53-3. s. 293.

³¹⁹ FIFKOVÁ, Renáta. *Sága moravských Přemyslovců. Život na Moravě od XI. do počátku XIV. století*. Olomouc, Brno, 2006. ISBN 80-85037-42-4., s. 214.

(Wolin, Zbruč). Druhým sporným nálezem „idolu“ předkřesťanského božstva je kamenný objekt se čtyřmi obličejí z lucerny rotundy v Plavči, který zde byl umístěn tak, že nebyl z lodi rotundy viditelný.³²⁰

Za kultovní a rituální jsou ovšem bez většího rozmyslu v rámci archeologie označovány i nejrůznější drobné nálezy. Typickým příkladem je bronzový **přívěsek nalezený v Hluku** s jasným vyobrazením tváře. Na základě neznámých důkazů a neznámých analogií si je archeolog Luděk Galuška jist, že se jedná o zobrazení tváře boha Velese.³²¹ Nebo **bronzový závěsek s motivem lidské tváře** z olomouckého Václavského návrší, který je považován za „pohanský amulet z 8. či počátku 9. století.“³²²



Obrázek 16 Přívěsek z Hluku.

4. 3 „Pohanství“ a jeho přežitky v odborné literatuře

Tohoto tématu jsme se průběžně dotýkali, když jsme se zabývali křesťanskými předpoklady a předpochopením v práci folkloristy Čenka Zírta a archeologa Petra Sommera. Jedná se o mnohokrát zmiňovanou problematiku, že i současní autoři ke studiu předkřesťanských kultur přistupují se stejnými předpoklady a předsudky jako středověcí misionáři. Někteří se snaží od těchto předsudků oprostit, protože si toto riziko uvědomují, jiní ne. Nejedná se o problém, který vzniká pouze při studiu „náboženství“ Slovanů, ale při studiu téměř jakékoliv kultury. Zde se opět zaměříme na jednotlivé předsudky držící se předkřesťanského „náboženství“ obyvatel Českých zemí, tentokrát na předsudky v současných odborných pracích. Tyto předsudky rozdělíme do dvou kategorií 1) na ty, kterých si je dnes většina odborníků vědoma, a proto se jim

³²⁰ PROFANTOVÁ, Naďa. Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika. In: *Studia Mythologica Slavica* XV, 2012. s. 79-90.

³²¹ KOUŘIL, *Velká Morava...*, cit. d., s. 293.

³²² Tamtéž, s. 203.

obvykle snaží vyvarovat, a 2) na ty skryté, které v současných odborných pracích o Slovinech lze nalézt proto, že si mnohdy autoři v těchto věcech neuvědomují míru svého ovlivnění křesťanskou kulturou.

Jedná se o problémy, které by šlo vysledovat ve většině publikovaných prací o Slovinech, které se alespoň trochu dotýkají i otázky jejich „náboženství“. Pro naše potřeby není nutné rozebírat všechny tyto studie, ale poukázat na typické předsudky a předporozumění, které si předvedeme na konkrétních příkladech. Pro tyto příklady jsem zvolila především zmiňované dvě práce pojednávající o „pohanských“ přežitcích nejvíce – *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku* Čenka Zírta a *Začátky křesťanství v Čechách* Petra Sommera. Tyto jsem doplnila občasnými nereflektovanými předsudky v práci manželů Profantových, Vladimíra Podborského či Zdeňka Váni.

Do první kategorie jistě spadají všechny základní misionářské předpoklady, se kterými horliví misionáři vyráželi na své, často životu nebezpečné, výpravy. Je jím především předpoklad, že „pohané“ byli ve všem na nižším vývojovém stupni než křesťané. Měli tedy nižší úroveň kultury, nižší úroveň morálky etc. Podle této teorie se k vyšší vyspělosti tyto národy dostaly až díky křesťanství, protože *pravá* kultura a morálka pochází od Boha. Tyto předsudky se držely ve zprávách o předkřesťanském obyvatelstvu Českých zemí až do 20. století. Dílo Čenka Zírta (vydané roku 1894) je těchto předsudků plné. Nejenže o Slovinech v celé své práci hovoří jako o pohanech a užívá tak misionářské pejorativní označení těchto obyvatel, ale celá práce je protkána názorem, že teprve hlasatelé evangelia přinášejí národům evropským „základy lidskosti, mravnosti, lásky k bližnímu. Přinášejí nové, neobvyklé zásady a příkazy pro zdokonalení rodinných, soukromých i veřejných společenských řádů.“³²³ Byla to podle Zírta křesťanská církev, kdo „stanovil míru a hráz posavadním poměrům společenským, v nichž doposud převládaly nezkrocené vášně, bujné výstřelky náruživosti a slepé libovůle i nezřídka sveřepost, surovost.“³²⁴ Protože jak již bylo řečeno, správná morálka se do těchto kultur dostává až se správným (*pravým*) náboženstvím. První křesťané zde prý také „potírali všechny primitivní obyčeje a všechny primitivní způsob života“.³²⁵

S vývojem historických věd dochází k tomu, že mnozí současní autoři již o předkřesťanských obyvatelích nehovoří a priori jako o pohanech, ale přesto přetrvávají

³²³ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, s. 3.

³²⁴ Tamtéž, s. 4-5.

³²⁵ Tamtéž, s. 5.

některé z těchto předpokladů o tom, že „vyšší kulturu“ na Velkou Moravu a do Českých zemí přinesli až křesťané. Postupně dochází k cílenému vyhýbání se pojmu „pohan“, ovšem „pohanství“ v textech obvykle zůstává nadále. Takto se třeba manželé Profantovi snaží v předmluvě své *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů* vymezit používání těchto termínů,³²⁶ stejně tak jako v předmluvě rozebírají, že je třeba přistupovat kriticky ke křesťanským pramenům a brát na zřetel jejich zaměření, tak o zbytku této knihy se to naneštěstí říci nedá. Historik Petr Sommer ve své monografii snaží tomuto hanlivému termínu vyhnout a pejorativní označení „pohané“ pro předkřesťanské obyvatele našich zemí neuzívá.

Zásadním problémem, který studium středověkých pramenů o rituálním počínání Slovanů přináší, je mnohokrát zmiňovaná skutečnost, že středověkými zdroji jsou pouze církevní texty – legendy a penitenciály a „světské“ kroniky, jejichž autoři byli taktéž církevní představitelé. A při studiu tohoto období a tohoto „náboženství“ jsou mnohdy informace pocházející z těchto textů „misijského charakteru“ brány nekriticky jako pravdivá fakta. Příklady může být opět práce Čeňka Zírta - namátkou vybraná pasáž říká: „*Při hrobech a žárovištích obětoval lid, chtěje se tu dopátrati známosti o věcech budoucích.*“³²⁷ S jistotou tedy čtenáři tvrdí, že lidé přinášeli jakési „oběti“ i zcela konkrétní smysl těchto obětí. Stejně nekriticky k pramenům přistupují i manželé Profantovi ve své *Encyklopedii* – opět pouze pro ukázkou, hned v jednom z prvních hesel je zde zcela bez pochyby vylíčena *Arkona*³²⁸ jako ústřední svatyně boha Svantovíta, což je poměrně troufalé tvrzení při tom, jak málo toho o „náboženství“ Slovanů víme. Informace, že je to hlavní svatyně tohoto boha sice pochází od Saxo Grammatica, ale jak jsem zdůraznila již několikrát výše, ke všem informacím pocházejícím od středověkých misionářů je třeba přistupovat kriticky a ne je automaticky považovat za jistá fakta. Skutečnost, že Saxo tuto svatyni považoval za hlavní svatyni nějakého boha, nemusí s jistotou znamenat, že zcela stejně ji vnímali i místní obyvatelé. Dalším nešvarem je, že autoři mnohdy nerozlišují mezi těmito „fakty“ čerpanými z písemných

³²⁶ PROFANTOVÁ, Nad'a – PROFANT, Martin. *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*. Praha, 2004. ISBN 80-7277-219-8, s. 23-25.

³²⁷ ZÍRT, *Seznam pověr...*, s. 15.

³²⁸ PROFANTOVÁ, Nad'a – PROFANT, Martin. *Encyklopedie ...*, cit. d., s. 42.

pramenů a vlastní interpretací a doplnění souvislostí, takže čtenáře matou ohledně toho, které informace jsou skutečně založeny na historickém podkladu.³²⁹

Dalším středověkým předpokladem bylo, že „pohanské svatyně“ byly pro místní obyvatelstvo stejně sakrálním prostorem jako pro křesťany kostely. Tento předpoklad může dokazovat i předpoklad zvyku stavět na místě, kde byl v minulosti kostel opět jen kostel, protože se jedná o místo sakrální. Možná právě proto vznikla teorie, že kostely vznikaly na místech staršího kultu, protože zde byl předpoklad návaznosti tohoto posvátného prostoru. Na našem území se tato teorie vůbec nepotvrdila, a přesto je tento předpoklad velmi rozšířen a přetrvává nadále.³³⁰ Netvrdím, že prostor svatyň nebyl pro předkřesťanské obyvatelstvo neobvyklým, ale snažím se zdůraznit, že nemáme žádné důkazy toho, jak jej tito lidé vnímali.

Obdobný problém nastává ve vnímání pohanského „kněze“. Misionáři tak označovali nejspíše významnější osobu, která prováděla určité rituály, nebo která spravovala onen „posvátný prostor“ svatyně. Ovšem označení této osoby termínem „kněz“ vedlo přirozeně k tomu, že na něj byly automaticky přeneseny atributy křesťanského kněze. Současná literatura se již snaží oprostít od tohoto zavádějícího termínu kněz a konkrétně pro tuto postavu u Slovanů využívá staročeský výraz *žrec*, který je ovšem nadále zatížen křesťanskými předpoklady.

V prostředí Českých zemí nemáme v pramenech doloženou ani existenci „pohanských svatyní“ (kromě topické zmínky, že svatý Václav svatyně srovnal se zemí), ani této postavy „kněze“/žrece. Vzhledem k tomu, že ale předpokládáme jistou univerzálnost kulturně příbuzných kmenů, automaticky tedy předpokládáme, že tyto jevy se objevovaly i v našich zemích. Ne všichni současní autoři slovanskému „žreci“ přisuzují všechny atributy jako má křesťanský kněz, ovšem nedá se říci, že tato terminologická náhražka termínu „kněz“ vyřešila problém předsudků a předpokladů zcela. Stále si jej díky našemu křesťanskému předporozumění automaticky dáváme do souvislostí s nejvyšším „náboženským“ představitelem, s osobou, která zprostředkovává komunikaci s bohy, osobou, která má na starost vytyčený „posvátný prostor“ etc. Neznamená to, že tomu tak nemohlo být, ale je třeba mít neustále na mysli, že o skutečných „náboženských“ představách Slovanů nevíme zcela nic a možná na tomto

³²⁹ Toto není rozlišováno například v *Encyklopedii slovanských bohů a mýtů* Nadi a Martina Profantových.

³³⁰ Viz PODBORSKÝ, cit.d., s. 514.

místě i *žreci* přisuzujeme funkce, která tato osoba vůbec nemusela mít, pokud vůbec na našem území, kde není žádný důkaz hromadného předkřesťanského kultu, osoba této funkce byla.

S tímto také souvisí další výtky, že autoři se mnohdy drží zcela misionářské – tedy teologické – terminologie a zcela automaticky tak například pro zpodobnění bohů užívají termín *idol*, což je zcela synonymní výraz, na který se váží stejné křesťanské předsudky jako na termín *modla*. S neutrálním termínem *socha* se v souvislosti pro vyjádření zpodobnění božstva ani v současné odborné literatuře téměř nesetkáme.³³¹

Středověká církev přejímala velké množství lidových zvyků, které se jí nedařilo potlačit, nebo které nepovažovala za křesťanství nebezpečné. Takto se do křesťanství dostaly zvyklosti, které se ujaly a o desítky a stovky let později je někteří autoři považovali za přežívající pozůstatky „pohanství“ a nebrali přitom na zřetel, že jejich praktikanti je již vnímali za součást své křesťanské tradice, že je vůbec nemuseli považovat za vzdor křesťanské církvi, nebo za návrat k původním tradicím předkřesťanských předků. Zvyklosti zachycené v novověku nebo současnosti tedy nemusí mít dostatečnou vypovídající hodnotu o předkřesťanském období. I kdyby se jednalo o tradici přežívající z této doby, její smysl mohl být v průběhu let změněn. Jevy zachycené ve folkloru nejsou prokazatelné pro objasnění, jak Slované své rituály zamýšleli a jaký pro ně měl význam.

Dalším z problémů současných odborníků je předpoklad, který se drží především mezi archeology, a to že konstrukce neznámých funkcí určitě měly „kultovní“ nebo „rituální“ charakter, stejně tak jako předpoklad, že v jámách po osamocených kůlech byly zcela jistě sochy, které byly otesány do antropomorfní podoby. Dokonce jsou si jisti, že se jednalo o podobu boha, tedy šlo zcela jistě o modlu / idol. Jako by nikdy nikde nemohl být zaražen „nekultovní“ kůl.

Stejně tak je u těchto současných autorů³³² problém, že jakoukoliv úctu projevovanou přírodním živlům považují za projev víry – stejně jako misionářští pozorovatelé. Přitom možným vysvětlením se zdá být i prostá úcta a respekt k přírodě, která lidu poskytovala životně důležité produkty. Péče o prameny a studánky byla pro středověkého člověka nutnou součástí života kvůli jejich pitné vodě. Jestli při této

³³¹ Například PROFANTOVÁ – PROFANT, *Encyklopedie ...*, cit. d., s. 13.

³³² Například VÁŇA, Zdeněk. *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha, 1990. ISBN 80-7038-187-6. s. 104-107.

příležitosti docházelo k nějakému ztotožňování vody s bohem je neprokazatelné a pouze na základě topických zmínek v literatuře to nelze s jistotou tvrdit.

Podobný problém je i s definováním „magických rituálů“ v rámci léčitelských schopností. Středověcí lidé, kteří měli k přírodě mnohem blíže než současný člověk, měli velký přehled o funkcích rostlin a především bylin. Účinky některých rostlin na lidské tělo jsou nepopíratelné. Ovšem velmi často jsou těmto lidem přisuzovány i další magické schopnosti, takže žena, která dovede pomocí jedů vyvolat potrat, je považována za tak mocnou, že prý dovede vyvolat i krupobití.³³³ Proto není překvapivé, že třeba v *Homiliáři opatovickém* jsou „bylinkáři“ řazeni mezi „náboženské specialisty“. Je ale otázkou, zda skutečně středověcí lidé předpokládali, že mají bylinkáři magické schopnosti, nebo zda se pouze spoléhali na účinky rostlin. Víra v účinky rostlin a víra v přírodní ochranné amulety proti různým zdravotním neduhům mohla být založena na mnohaleté zkušenosti s účinky těchto rostlin a nelze ji dávat s automatickou jistotou do souvislosti s „náboženským systémem“. Pro středověkého člověka bylo bylinkářství nejspíše součástí běžného života a sám by jej do souvislosti s „náboženstvím“ nejspíše nedával. K zjevnému oddělování toho, co z užívání bylinek je ještě běžné a co je již magie, došlo zřejmě až s rozšířeným křesťanstvím.

Hlubší problematikou v rámci předsudků je především samotný předpoklad, že národ, ke kterému se misionáři vydávají, jistě má své náboženství. Na základě svého křesťanského náboženství se tedy snažili u slovanských kmenů rozpoznat projevy jejich slovanského „náboženství“. Původ tohoto předpokladu jsme rozebrali již v první kapitole práce, kde jsme dospěli k tomu, že nalézané slovanské „náboženství“ bylo považováno za upadlé křesťanství, za falešné náboženství, či chceme-li, za pohanství. Tento „misionářský“ předpoklad ovšem odborníci nereflktují dodnes a považují tak náboženství za antropologickou konstantu.

I Petr Sommer, český odborník zabývající se církevní archeologií a duchovní kulturou středověku, který jinak k historickým písemným pramenům přistupuje velmi kriticky, považuje raný středověk za období, kdy u nás bylo regulární *dvojvěří*³³⁴ a

³³³ Viz *Homiliář opatovický* kázání I, 52.

³³⁴ Termín *dvojvěří* se původně vztahoval na křesťanský problém velkého schizma po roce 1054. Feodosij Pečerský jím označoval ty, kteří se nemohli rozhodnout, zda se přikloní k latinskému nebo řeckému obřadu. Až od 12. století jím jsou označováni pohané. TĚRA, Michal. Dvojvěří a synkretismus ve východoslovanském prostoru. In *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii*. Ročník 77, sešit 4. Praha, 2008. ISSN 0037-6736, s. 367.

docházelo k „zápasu starého pohanského náboženství s pozvolna se šířícím křesťanstvím.“³³⁵ Tvrdí, že „duchovní kultura české raně středověké společnosti byla značně statická a k jejímu vývoji docházelo velmi zvolna.“³³⁶ V námi sledovaném období byla duchovní úroveň obyvatel tedy stále přibližně stejná. Sommer se odkazuje pro své tvrzení například na Kosmovo označení českého lidu jako „polopohané“. K plnému pokřesťanštění obyvatel podle Sommera došlo až ve 13. století, kdy také došlo k dobudování institucí církevní správy ve formě farností. Sommer si však uvědomuje, že hledáme-li analogie představ světa, které popisuje Kosmas nebo Kristián, nacházíme je pouze v církevním prostředí. Veškeré zprávy k této problematice pochází vždy z jedné, církevní strany. Co, kromě logické úvahy, že kazatelé varovali před existujícím problémem, může ještě potvrdit reálnost případného chování odporujícího křesťanským normám, jsou již zmiňované archeologické nálezy.³³⁷ I když si jsou odborníci vědomi toho, že středověké církevní záznamy musí podstoupit kritickému zhodnocení, této kritice nevystavují zcela prvotní otázku – lze skutečně to, co zde misionáři popisují, nazývat náboženstvím? Spolu s tímto předpokladem existence náboženství dodnes někteří autoři nepřímou podsouvají čtenáři i onu představu nižší úrovně kultury a morálky u raně středověkých obyvatel.

S otázkou existence „náboženství“ u Slovanů souvisí i předpoklad, že slovanské obyvatelstvo věřilo v to, co vykonávalo. Že lidé tehdy věřili v existenci bohů stejně, jako křesťané věří ve svého Boha, a především, že tito lidé, když vykonávali určité rituály, tím vyjadřovali svou víru v „něco“, že tedy docházelo k propojení víry a jistých dogmat. Toto, co misionáři rozpoznali u jednotlivých kultur a označili to za pohanství a za uctívání bohů nebo přírody, jsou vlastně projevy křesťanství, které v těchto společenstvích rozpoznali. To, co znali z vlastního prostředí jako projev náboženství, cíleně hledali i jinde a označili za „náboženství“ těchto kmenů. Problém je v tom, že předem věděli, jaké projevy a jaké chování u těchto kmenů chtějí vidět a vzhledem k tomu, že často danou kulturu neznali nijak blíže, bylo jednoduché tyto představy aplikovat na jakékoliv chování, které jim bylo neznámé. A vzhledem k tomu, že jejich přístup byl jasně určen filosofií, že křesťanství je jediné *pravé* náboženství, je jasné, že to co jinde rozpoznávali, bylo upadlé, falešné pohanství.

³³⁵ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cid. d., s. 14.

³³⁶ Tamtéž, s. 13.

³³⁷ Tamtéž, s. 14, 17, 19.

Když se budeme nadále věnovat univerzalistické představě o existenci náboženství a univerzálnosti různých jevů napříč geograficky i časově, tak je třeba opět zmínit práci Čeňka Zíbrta, který je schopen srovnávat české předkřesťanské prostředí se zcela jakoukoliv kulturou:

„Obyčeje a pověry, které Induculus kárá a vyhláší za pohanské, po bedlivějším pátrání nalézáme posud v době, ve které žijeme, v lidovém podání evropském, v podobě ovšem otřelé, pozměněné, a najdeme tytéž obyčeje a názory doposud u národů nevzdělaných, u kmenů primitivních v podobě zachovalejší, původnější, v podobě bližší oněm zvyklostem pohanským, které církve na začátku středověku zapovídá pokřtěnému lidu. Tyž obyčej lidový, táž pověra, které podle Induculu vidíme na úsvitu vzdělanosti národů evropských a které dlouho potom vinou se rozmanitými projevy v pásmu středověkých dějin kulturních a zasahují až doby nejnovější, kolují podnes v podání národů primitivních, kdež mohou podnes bujati a rozvíjeti se volně, bez umenšení a změn, které přivodila u národů vzdělaných postupující kultura. Vysvítá odtud, jak za stejného popudu v dobách rozličných, na místech od sebe odlehlých, vznikaly a vznikají v lidské mysli patrně týmž postupem představy, výklady, zjevy příbuzné, ba totožné.“³³⁸

Na základě tohoto svého tvrzení tak Zíbrt například minci pro převozníka nalézanou v hrobech na našem území připodobňuje africkému zvyku vkládat mrtvému do úst mušličku.³³⁹ Tato univerzálnost jevů napříč kulturami i kontinenty je již obvykle zatracována, přesto se ale dodnes předpokládá, že v rámci původního Slovanstva existoval jednotný kmen, kde vznikl i základní jednotný panteon uctívaných bohů. Tímto se dostáváme k problematice, která protkává většinu dodnes publikovaných prací o „slovanském náboženství“.³⁴⁰ Na základě křesťanské představy o jednotném původním náboženství dodnes mnozí předpokládají, že i Slované měli ve svém počátku jednotný náboženský systém, v jehož čele obvykle stál jeden hlavní bůh. Až později došlo k vytvoření dalších, lokálních bohů. Když si uvědomíme, jaké jsou rozdíly mezi slovanskými jazyky – které jsou sice příbuzné, ale rozhodně ne stejné, není podle mne důvod proč si myslet, že jejich „náboženství“ a jeho projevy v rámci celého tohoto prostoru byly totožné, a s jistotou tedy tvrdit, že postavy tohoto „náboženství“, ať už jde o kněze, mytické bytosti, nebo jednotlivá božstva, byly všude totožné. Už životopisec Karla Velikého byl toho názoru, že „...všechny cizí a divoké národy, které obývají Germánii, sídlíce mezi řekami Rýnem a Vislou a mezi oceánem a Dunajem, a jež se sice

³³⁸ ZÍBRT, *Seznam pověr...*, s. 8.

³³⁹ Tamtéž, s. 22.

³⁴⁰ Například VÁŇA, *Svět slovanských bohů...*, cit. d., 63 nebo PODBORSKÝ, *Náboženství pravěkých Evropanů*. cit. d., s. 493.

*jazykem téměř sobě podobají, avšak zvyky a zevnějškem jsou si velmi nepodobné...*³⁴¹

Teorii o této různosti mezi jednotlivými kmeny, která nastala po počátečním společném vývoji, podporuje i Zdeněk Váňa.³⁴²

Někteří tuto univerzalitu dokonce posunuli tak daleko, že na základě toho, že Kosmas v našem prostředí, když zmiňuje pohanská božstva, užívá jejich římská jména (Mars, Jupiter, etc.), předpokládají, že čeští Slované uctívali boha Slunce, který byl totožný s bohem války (stejně jako Mars), a také boha nebes a zároveň hromů a blesků (Jupiter).³⁴³ To vše pouze na základě vyjmenování těchto římských bohů. Přitom v českém prostředí neexistuje ani jedna raně středověká zmínka o konkrétním bohu, kterému by zde byla prokazována úcta. Z pozdější doby pochází „podezřelé“ toponymické názvy lokalit (Veliš, Velešice, Mokošín, Peruc, etc.), které by mohly nasvědčovat pozdější znalosti cizích mytologických postav, nebo dokonce i možnou přítomnost úcty k těmto postavám z okolních prostředí. Pouze na tomto základě ovšem nelze s jistotou tvrdit, že zde k jejich uctívání skutečně docházelo.

V rámci prací o slovanském „náboženství“ lze nacházet i další nedostatky, které ovšem nelze považovat za následky nereflektovaných křesťanských předpokladů a předporozumění, jako spíše za běžné nedostatky či chyby v odborné práci. Takto je možno třeba práci Čenka Zírta vytknout, že velmi často ve svých popisech místních zvyklostí neuvádí, z jaké doby přesně daný zvyk pochází, zda se jedná o skutečnost vyčtenou ze starších historických záznamů, či o zvyklost přetrvávající do doby jeho života.

Také Profantovi zdaleka ne u všech hesel doplnili středověký zdroj informací, ač by to bylo možné (například heslo *návaz*,³⁴⁴ které nemá uvedený žádný zdroj, pochází mimo jiné z *Homiliáře opatovického*). Některá hesla v jejich *Encyklopedii* jsou uváděna zcela bez zdroje a podrobnosti k nim lze je označit pouze za výsledek předpokladů (například *sekyra* je zde s jistotou uváděna jako atribut boha Peruna³⁴⁵). I další hesla formulují tak, jako by jejich funkce byla zcela jistá a nezpochybnitelná – například

³⁴¹ PROFANTOVÁ – PROFANT, *Encyklopedie...*, cit. d., s. 35.

³⁴² VÁŇA, *Svět slovanských bohů...*, cit. d., 64.

³⁴³ Univerzálnost atributů jednotlivých bohů napříč indoevropským prostředím předpokládá Z. Váňa. Například co se týče boha Slunce na: VÁŇA, *Svět slovanských bohů...*, cit. d., s. 67-68.

³⁴⁴ PROFANTOVÁ – PROFANT. *Encyklopedie ...*, cit. d., s. 141-142.

³⁴⁵ Tamtéž, s. 200-201.

magická funkce *amuletu*³⁴⁶ nebo kultovní původ nálezu v *Chotěbuzi-Podoboře*,³⁴⁷ kde autoři vůbec nepřipouští jiné možnosti interpretace.

K rozporu v jejich *Encyklopedii* dochází také mezi informacemi u hesel *kněz*³⁴⁸ a *žrec*.³⁴⁹ Popis kněze nám opět předává misionářské záznamy jako jasná fakta, která existenci „pohanských kněží“ vůbec nezpochybňují. Stejně tak s jistotou prezentují jeho významný vliv na profánní oblast. Vytknout mu lze ale i další body – proč by tito „kněží“ měli existovat až od 10. století? Není to spíše proto, že neexistuje příliš mnoho písemných záznamů o těchto lokalitách starších než ze zmíněného 10. století? Ojedinělý záznam o vykonání oběti knížetem v 8. století přeci nepotvrzuje, že neexistovali i oficiální „kněží“, pouze říká, že tuto „obět“ mohl zřejmě vykonat i někdo jiný. Tři odstupňované výrazy pro tyto „kněze“ mohly být křesťanovou snahou nalézt v popisovaném „pohanském“ systému hierarchii, kterou zná z prostředí vlastního náboženství, která mezi „knězi pohanů“ být vůbec nemusela, mohlo se jednat o postavy různé funkce na stejné úrovni. *Encyklopedie* ovšem přináší i další informace, tentokrát u hesla *žrec*, ačkoliv v jiných případech při užívání synonym v rámci *Encyklopedie* jsou informace doplněny jen u jednoho z hesel, na které druhé odkazuje (např. „*GARS viz KORENICA nebo GEROVIT viz JAROVIT*“³⁵⁰), v tomto případě jsou rozepsána hesla obě. *Žrec* tedy na rozdíl od „kněze“, neměl zřejmě vliv na profánní fungování kmene, stejně tak jako že mezi žreci, na rozdíl od knězů, nebyla vytvořena žádná hierarchie.

³⁴⁶ Tamtéž, s. 41-42.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 83.

³⁴⁸ „Pohanští kněží (žreci) jsou nejlépe doloženi v Pobaltí. Víme, že jejich samozřejmá existence je spjata až s 10.-12. stoletím, předtím oběti vykonávali zřejmě předáci rodů nebo kněze. Konkrétně je zmiňován velecký kníže Dragovit, který roku 789 vykonával v chrámu obět a poté se setkal s Karlem Velikým. V 11. a 12. století vznikla i určitá hierarchie kněží (nižší a vyšší kněží), v latinských pramenech se setkáváme se třemi odstupňovanými pojmy (flamines, archiflamines, protoflamines). V čele centrálních chrámů stál velekněz (Arkona, Retra, Štětín), který jako jediný mohl vykonávat nejdůležitější obřady. Zároveň měl velký vliv i na světskou oblast – prostřednictvím věšeb ovlivňoval politiku, otázky války či míru. (...)“ Tamtéž, s. 98.

³⁴⁹ „Staroslovanský výraz pro obětníka i pohanského kněze. Zprvu prováděl oběti zřejmě muž stojící v čele rodu či kmene – kníže. Během 9. století se v některých oblastech začaly budovat větší kultovní okrsky (pod širým nebem) i první svatyně (např. Arkona) a vznikla potřeba jejich trvalého spravování, přijímání obětí, přípravy věšeb (brzy i individuálních) a jiných obřadů. (...)“ Tamtéž, s. 250.

³⁵⁰ Tamtéž, s. 74.

ZÁVĚR

Předkládaná práce se skládá z několika souvisejících celků. Teoretický přístup byl ukotven v hypotéze S. N. Balagangadhary, která se kriticky vyjadřuje k všeobecně přijímané představě, že všechny kultury musí mít nutně své náboženství. Balagangadhara říká, že se jedná spíše o náš západní přístup a představu, kterou máme tendenci hledat v jakékoliv kultuře. Uznává ale, že všechny společnosti mají svou specifickou tradici ovlivněnou jejich dějinným vývojem. Z té také vyplývají zvyky, tradice a rituály, která daná společenství praktikují. Ovšem tvrdí, že tyto tradice nelze nazývat náboženstvím v západním slova smyslu, protože u nich nedochází k propojení vykonávané praxe s vírou na základě věrouky, tak jako je tomu u křesťanství a dalších abrahámovských náboženství. U těchto kultur tedy podle něj existovalo *religio* v římském slova smyslu – jednalo se o tradici, která byla ve společnosti přirozeně děděna a ne o víru založenou na doktríně. Respektive nemáme žádné jisté doklady toho, že by vykonávaná praxe Slovanů byla propojena s věroukou a dogmaty.

Problém vnímání cizích kultur jako „náboženství“ má několik rovin. První rovinou je mnohokrát zdůrazňovaný předpoklad, že náboženství je univerzální fenomén a je součástí každé kultury. Druhá rovina problému je, že to, co středověcí autoři, v první řadě misionáři a následně další církevní představitelé, rozpoznávali ve všech těchto cizích společenstvích, je určitá forma křesťanství, protože se snažili v těchto kulturách nalézt prvky, které dobře znali ze svého křesťanského náboženství nebo takové, o kterých věděli, že proti nim křesťanské učení varuje. Takto vlastně sami konstruují toto „pohanské náboženství“. S čímž jsou svázány jisté předpoklady, na základě kterých bylo toto „náboženství“ popisováno. Nejdříve byly tyto jevy pojmenovávány teologickou terminologií (př. kněz), následně došlo k vytvoření nové neutrální (neteologické) terminologie, ale tyto nové pojmy nadále nesou původní, tedy křesťanský podtext a křesťanské předporozumění problematiky. Třetí rovinou je, že současní autoři na základě původního křesťanského přístupu předpokládají v tomto konceptu „náboženství“ stejné prvky, jako misionáři kdysi – předpokládají u nich postavu s obdobnými funkcemi, jako má křesťanský kněz, posvátný prostor, víru v bohy a praxi založenou na jisté věrouce. Čtvrtou rovinou jsou další faktory, které z výše zmíněného vyplývají – tím je třeba předpoklad nižší úrovně kultury a morálky u těchto nekřesťanských („barbarských“) kultur nebo předpoklad univerzálnosti slovanských

mytický postav, jednotného panteonu bohů a hierarchie v rámci tohoto panteonu slovanských bohů.

Na základě Balagangadharovy teorie lze tedy říci, že k *dvojvěří* v raném středověku nejspíše nedocházelo, protože místní obyvatelé zřejmě vykonávali určité rituály spíše ze zvyku, než kvůli hluboké víře a přesvědčení. Nejsme schopni potvrdit, že u nich byly tyto rituály s vírou propojené, čímž nechci s jistotou tvrdit ani to, že tomu tak nebylo, jen upozorňuji na tuto nejistotu. *Přežitky*, které v rámci práce sleduji, tudíž nejsou přežitky původního náboženství, ale reliktů původních zvyklostí a rituálů, které v Českých zemích byly obvyklé jako součást předkřesťanské kultury.

Všechny zdroje, ze kterých jsem pro svou práci čerpala, operují s představou předkřesťanského, tedy „pohanského“ náboženství na našem území. Nebyl by to takový problém, kdyby „jistota“ těchto autorů nevedla k tomu, že mnohdy zaznamenané zvyklosti sami automaticky prezentují a interpretují jako zvyklosti náboženské, ačkoliv s náboženstvím nemusely ani ve středověku mít nic společného. Tento „misionářský“ pohled na věc dodnes naneštěstí přetrvává i v odborných sférách, jak jsem v textu znázornila, nejčastěji se s ním setkáváme u práce archeologů.

V rámci kapitoly o christianizaci našeho území jsem zmapovala, jak se christianizace na našem území šířila – první historicky zaznamenanou pokřtěnou osobou v rámci Velkomoravské říše byl nitranský kníže Pribina, brzy po něm následovala přímo moravská knížata. Již před příchodem Konstantina a Metoděje zde jistě působilo velké množství misionářů, protože křesťanství zde bylo zakořeněno a archeologicky bylo prokázáno, že zde stálo větší množství kamenných kostelů již před rokem 863. Počet dřevěných kostelů je nejspíše nejistitelný, ale vzhledem k tomu, že dřevo bylo tehdy mnohem obvyklejší stavební prvek než kámen, bylo jich zde zřejmě mnoho. Zásadní jsou i odhalené skutečnosti o hradištích, na kterých stály velké koncentrace kostelů (Mikulčice a Staré Město u Uherského Hradiště).

Další důležitá informace o stavu křesťanství na našem území pochází z období, kdy byli z Velké Moravy vyhnáni Metodějovi žáci. Došlo zde ke střetu mezi byzantskou a latinskou liturgií, legenda *Život sv. Cyrilla a Methoda* nám sděluje, že Metodějových žáků (byzantské liturgie), kteří byli vyhnáni, bylo na dvě stě. Nevíme, jestli kněží latinské liturgie byl stejně vysoký počet, ale pokud této zprávě budeme věřit, dá se předpokládat, že tou dobou byl na Moravě poměrně vysoký počet kněží, takže je

možné, že christianizace prostého mohla být poměrně rychlá. Se zánikem Velké Moravy zřejmě z větší části zanikla i moravská církevní organizace a centrum státního útvaru se přirozeně přesunulo do Čech, kde vznikla i nová církevní organizace.

Archeologická kapitola nejen, že nepotvrdila teorii o výstavbě prvních kostelů na místě staršího kultu, ale přímo zpochybnila existenci některých „kultovních“ míst na našem území. Tato místa rozhodně nelze nazývat svatyněmi, o kterých hovoří zahraniční středověké prameny, protože nejde o větší a pevné stavby, což bychom u svatyní očekávali. Na našem území se spíše jedná o menší, netypické nálezy, pro které archeologie dosud nemá příhodnější vysvětlení. Povětšinou je takto označován shluk kulových jam. Záznam o nařízení papeže Řehoře I. o přetvoření starších svatyň na křesťanské kostely v Anglii nelze tedy bez dalších důkazů vztahovat i na naše prostředí.

Část pojednávající o přežitcích shrnuje skutečnosti, které středověcí křesťanští autoři považovali za relikty staršího náboženství. Na základě hypotézy Balagangadhary budeme tedy raději hovořit o reliktech starší tradice, která zde rozhodně existovala. Autoři našich textů měli tendenci kritizovat praktiky těchto nekřesťanských obyvatel skrze kritizování jejich víry, čímž vytvořili dodnes trvající představu souvislosti těchto rituálů s vírou. Ve chvíli, kdy se na celou situaci díváme jako na projev víry, vzniká tak na základě vybraných analogií zcela nepodložený závěr, zkušenostní entita této falešné představy „náboženství“, která vůbec nemusí odpovídat přístupu a názoru zkoumaného národa.³⁵¹ Tento křesťanský rámec myšlení je paradigmatickým, které utváří řešené otázky a problémy v rámci chápání těchto kultur. Dnes nejsme schopni rekonstruovat, co přesně v rámci svých rituálů Slované dělali ani zjistit proč to tak dělali a zda byla tato jejich praxe propojena s věroukou. Jsme pouze schopni zmapovat, jakým způsobem obvykle středověcí autoři popisovali „pohany“.

Co se týče přežitků, ukázala jsem, že velké množství motivů, někdy přímo zcela konkrétních pasáží, jsou tzv. *loci communes* či *topika*. Dokazuje to vysokou úroveň místních kněží i šíření vzdělanosti v raně středověké Evropě obecně. Archeologické nálezy ovšem dokazují, že přesto, že pisatel mnohdy pro vyjádření situace využil toto *společné místo*, nemusí to vždy zpochybňovat věrohodnost jeho výpovědi. Současné archeologické nálezy jsou totiž schopné některé tyto výpovědi potvrdit.³⁵²

³⁵¹ BALAGANGADHARA, cit. d., s. 53.

³⁵² SOMMER, Petr. *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 19-20.

Ze všech zaznamenaných přežitků je nejzásadnější hned první část textu a to přežitky zmíněné ve staroslověnských textech. Jedná se o texty vzniklé již v 9. století (u některých se dochoval až pozdější opis). Například legendy o soluňských světcích vznikly velmi záhy po jejich smrti, takže jsou pro nás podobně věrohodným pramenem jako texty přisuzované samotným věrozvěstům. Všechny další texty vznikly nejdříve v druhé polovině 10. století, tedy v době, kdy zde křesťané působili již velmi intenzivně. Pouze staroslověnské texty pocházejí z doby, když se jejich autoři mohli setkat s „pohanskými“ projevy příliš neovlivněnými křesťanstvím. Jedná se tedy zvláště o informace o koledě na 1. ledna, o pojídání obětovaných pokrmů, o obětech prováděných na studnách a na statcích, za což následoval přísný trest. Motiv přinášení obětí i následného hodování na obětovaných potravinách je obvyklý, ovšem zmiňované přinášení obětí na studnách a na statcích nemá vhodné analogie v užívané topice a lze je tedy považovat za skutečně zvyklosti místní, které autoři zaznamenali na základě zkušenosti s nimi.

Vzhledem k tomu, že o těchto zmíněných projevech neexistují žádné podrobnější zmínky, zůstane zřejmě do nalezení vypovídajícího zdroje otevřenou otázkou, zda se jednalo skutečně o projevy náboženství, jak je vyložili středověcí autoři, nebo zda se jednalo o profánní zvyklosti, které byly již v počátku špatně interpretovány. Například velmi těžko se asi již tehdy hledala hranice mezi tím, co je považováno za léčitelské využití bylinek a co je již magie.

Na základě archeologických nálezů hrobových milodarů se ovšem dá předpokládat, že u moravských Slovanů i českých kmenů existovala jistá představa „posmrtné cesty“ nebo „víry v další život“, protože bez té si nelze vysvětlit obvyklý zvyk vkládat mrtvému mimo jiné do hrobu vědérko s nápojem, potraviny či jednu nebo více mincí. Podle zmapovaných důkazů ovlivňoval život archaických Slovanů systém zvyků a rituálů, který je provázel od narození až do smrti. Nejsme schopni s jistotou potvrdit, že by tento systém byl protkán věroukou, že jej lze označit za náboženský, ale jistě se jednalo o hluboce zakořeněnou tradici, která je s tradicí náboženskou přinejmenším srovnatelná. Vzhledem ke skutečnosti, že s nejvyšší pravděpodobností již nedojde k rozšíření poznatků o víře moravských a českých Slovanů a že je přesto vhodné se tomuto tématu věnovat a neopomíjet jej, jak tomu z religionistického hlediska bylo dosud, navrhuji po této snaze o aplikaci teorie S. N. Balagangadhary na

situaci Slovanů do budoucna od otázky existence náboženství u Slovanů ustoupit a věnovat se studiu jednotlivých zvyků a rituálů.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

I. Primární literatura

Annales Fuldenses / Letopisy fuldské. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – HAVLÍK, Lubomír – MASAŘÍK, Zdeněk – VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici I. Annales et Chronicae*, 2. doplněné a přepracované vydání, Brno, 2008. ISBN 80-254-1780-5. s. 86-132.

BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*, 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23-4.

BEDA CTIHODNÝ. *Církevní dějiny národa Anglů.* Překlad Jaromír Kincl, Magdalena Moravová. Praha, 2008. ISBN 978-80-257-0023-5.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha, 1984. [ISBN nevedeno].

CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi.* Překlad Antonín Kolář. Praha, 1948. [ISBN nevedeno].

Conversio Bagoariorum et Carantanorum / Obrácení Bavorů a Korutanců na víru. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*, 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23-4, s. 254-283.

EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny / Ecclesiastica historia.* Přeložil J. J. Novák. Praha, 1988.

GALLUS ANONYMUS. *Kroniky a činy polských knížat a vládců.* Přeložil Josef Förster. Praha, 2009. ISBN 978-80-257-0206-2.

Granum Catalogi Praesulum Moraviae / Jádro katalogu biskupů moravských In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – HAVLÍK, Lubomír – MASAŘÍK, Zdeněk – VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici I. Annales et Chronicae*, 2. doplněné a přepracované vydání, Brno, 2008. ISBN 80-254-1780-5, s. 343-347.

Gumpoldův život Václava knížete českého. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN nevedeno]. s. 146-166.

Jana Kanaparíková život sv. Vojtěcha. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN nevedeno]. s. 235-265.

Kanovník vyšehradský. In *Prameny dějin českých*. II. díl. Praha, 1874. [ISBN nevedeno]. s. 203-237.

Kitábe zajnul-achbár ta'life Abú Sa'íd Abdulhajj ibn Ad-Dahhák ibn Mahmúd Gardízi / Okrasa historie od Gardíziho. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar - VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*, 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23-4, s. 381-385.

Kitábu l-a'láki n-náfisati li-bni Rusta / Kniha vzácných drahocenností od ibn Rusty. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*, 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23-4, s. 302-307.

KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. Přel. Matyáš Havrda. Praha, 2001. [ISBN nevedeno].

KOSMAS. *Kronika Čechů*. Přel. Karel Hrdina, Marie Bláhová. Praha, 2011. 8. vydání. ISBN 978-80-257-0465-3.

Kristiánova legenda: život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily. Přel. Jaroslav Ludvíkovský. Praha, 2012, 2. vydání. ISBN 978-80-7429-291-0.

Legenda o svv. Cyrillu a Methodovi, patronech moravských. In *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN nevedeno]. s. 100-107.

Legenda veršovaná o sv. Prokopu. In *Prameny dějin českých*. Praha, 1873. [ISBN nevedeno]. s. 349-359.

NEPLACH. *Stručné sepsání kroniky římské a české*. In *Kroniky doby Karla IV.*, Praha, 1987. [ISBN nevedeno]. s. 525-553.

NOVÁK, Josef. *TERTULLIANUS. Patristická čítanka. 4., Tertullianus - Apologeticum*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987. 79 s. Teologické studie.

OVIDIUS. *Proměny*. Překlad Ferdinand Stiebitz. Praha, 1969. [ISBN nevedeno].

Saxonis Gesta Danorum. OLRİK, Jørgen – READER, Hans (eds.). Haunia, 1931-1957. [ISBN nevedeno].

SV. JAN DAMAŠSKÝ. *Řeči na obranu obrazů*. Přel. Tomáš Mikulka. Červený Kostelec, 2012. ISBN 978-80-7465-017-8.

VAŠICA, Josef. *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha, 2014. ISBN 978-80-7429-217-0.

Vavřince, mnicha sv. Benedikta, utrpení sv. Václava. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 167-182.

Verše o utrpení sv. Vojtěcha, biskupa a mučedníka. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 313-334.

Vyprávění o minulých letech: Nestorův letopis ruský: nejstarší staroruská kronika. Překlad Michal Téra. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. ISBN 978-80-7465-119-9.

Zázraky sv. Vojtěcha mučedníka. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 305-312.

Zpráva o Slovanech Ibráhíma ibn Já'kúba. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar - VEČERKA, Radoslav (eds). *Magnae Moraviae fontes historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*, 2. vydání, Praha, 2011. ISBN 978-80-86791-23-4, s. 367-376.

Život sv. Cyrilla a Methoda (Ze životopisu sv. Klimenta Velického, legendy tak zvané Bulharské). In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 76-92.

Život sv. Konstantina a Methoda. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 69-70.

Život sv. Konstantina, řečeného Cyrila (Legenda Pannonská). In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 1-38.

Život sv. Konstantina s přenesením sv. Klimenta. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 93-99.

Život sv. Lidmily. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 123-124.

Život sv. Lidmily. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 144-145.

Život sv. Lidmily. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 191-198.

Život sv. Methoda (Legenda Pannonská). In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 39-52.

Život sv. Václava. In *Prameny dějin českých.* Praha, 1873. [ISBN neuvedeno]. s. 183-190.

II. Sekundární literatura

- ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné. Strategie mezináboženské komparace*. Praha, 2005. ISBN 80-7298-144-7.
- BALAGANGADHARA, S.N. *"The Heathen in his Blindness..." Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1994. ISBN 90-04-09943-3.
- BAXA, Peter – FERUS, Viktor. Kostol sv. Margity Antiochijskej. In *Archeologie*, 2005/2. ISSN 1801-2612. s. 12-19.
- BERANOVÁ, Magdalena – LUTOVSKÝ, Michal. *Slované v Čechách. Archeologie 6.-12. století*. Praha, 2009. ISBN 978-80-7277-413-5.
- BÍLKOVÁ, Barbora. *Kultovní lokality slovanského archaického náboženství*. [Nepublikovaná bakalářská práce]. Pardubice, 2014.
- BISTRICKÝ, Jan: K tak zvanému Zdíkovu homiliáři. In *Listy filologické*, roč. 83, Praha, 1960. s.106-115.
- BOHÁČOVÁ, Ivana. Die Kirchen auf dem Burgwall von Stará Boleslav. In POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 243-261.
- Církevní stavby: stavební kniha 2012* (kolektiv autorů). Praha, 2012. ISBN 978-80-87438-24-4.
- ČÁP, Pavel – DRESLER, Petr – MACHÁČEK, Jiří – PŘICHYSTALOVÁ, Renáta. Großmährische Kirchen in Pohansko bei Břeclav. In POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 187-204.
- ČIHÁKOVÁ, Jarmila – MÜLLER, Martin. Malostranský kostel sv. Václava v geometrickém světě středoevropských rotund. In *Staletá Praha 31*, 2015/1, s. 2–109.
- DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha, 1997. ISBN 80-86027-08-2.
- DOSTÁL, Boživoj. *Břeclav – Pohansko IV.: velkomoravský velmožský dvorec*. Brno, 1975. [ISBN neuvedeno].
- DOSTÁL, Boživoj. K pohanství moravských Slovanů. In DOROVSKÝ, Ivan – PRAŽÁK, Richard *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity C 39*, 1992, ISBN 80-210-0437-1. s. 7-17.

- DOSTÁL, Bořivoj. Několik poznámek k objevu prvních velkomoravských kostelů ve Starém Městě. In GALUŠKA, Luděk (ed.). *Staroměstská výročí*. Brno, 1990. ISBN 80-7028-010-7. s. 35-42.
- DOSTÁL, Bořivoj. Slovanské kultovní místo na Pohansku u Břeclavi? (k interpretaci křlového objektu č.39). In *Vlastivědný věstník moravský* XX/1. 1968, s. 3-25. ISSN 0323-2581.
- DYNDA, Jiří. Homiliář opatovický: Loci communes a „pohanské přežitky“ ve středověké lidové kultuře. In GIGER, Markus – KOSÁKOVÁ, Hana – PŘÍHODA, Marek (eds.). *Křižovatky Slovanů*. Červený Kostelec / Praha, 2015. ISBN 978-80-7465-135-9. s. 185-206.
- ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha, 1997. ISBN 80-7203-153-8.
- FIALA, Andrej. Výtvarný prejav staroslovanskej baziliky na Bratislavskom hrade. In BARTÍK, Juraj (ed.). *Byzantská kultúra a Slovensko. Zborník slovenského národného múzea. Archeológia. Supplementum 2*. Bratislava, 2007. ISBN 978-80-8060-203-1. s. 103-114.
- FIALA, Karel. *Hrad pražský v době románské*. Praha, 1933. [ISBN neuvedeno].
- FIFKOVÁ, Renáta (odpovědná redaktorka). *Sága moravských Přemyslovců. Život na Moravě od XI. do počátku XIV. století*. Olomouc, Brno, 2006. ISBN 80-85037-42-4.
- FROLÍK, Jan. Nejstarší církevní architektura na Pražském hradě – současný stav poznání. In GALUŠKA, Luděk – KOUŘIL, Pavel – MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk (eds.). *Velká Morava mezi východem a západem*. Brno, 2001. ISBN 80-86023-28-1. s. 107-113.
- GALUŠKA, Luděk. Staré Město – Uherské Hradiště. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 178-183.
- GOJDA, Martin – TREFNÝ, Martin (a kol.). *Archeologie krajiny pod Řípem*. Plzeň, 2011. ISBN 978-80-7043-988-3. s. 127-142.
- GUREVIČ, Aron, *Nebe, peklo, svět: Cesty klidové kultuře středověku*. Jinočany, 1996. ISBN 80-85787-41-5.
- HAVLÍK, Lubomír E. *Kronika o Velké Moravě*. Brno, 1992. ISBN 80-85617-04-8.
- HLADÍK, Marek. Zur Frage der heidnischen Kultstätte in „Těšický les“ im Suburbium des Burgwalls von Mikulčice. In POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle*.

- Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 101-121.
- HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha, 1994. ISBN 80-85241-64-1.
- HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. Praha, 1965. [ISBN neuvedeno].
- HRUBÝ, Vilém. *Staré Město: velkomoravské pohřebiště „Na valách“*. Praha, 1955. [ISBN neuvedeno].
- KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin 1*. Praha, 1991. ISBN 80-7113-004-4.
- KALHOUS, David. Hroby, kostely, kultura a texty. In MACHÁČEK, Jiří – WIHODA, Martin (eds.). *Pád Velké Moravy aneb Kdo byl pohřben v hrobu 153 na Pohansku u Břeclavi?*, Praha, 2016. ISBN 978-80-7422-548-2. s. 166-189.
- KLANICA, Zdeněk. Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech. In POULÍK, Josef – CHROPOVSKÝ, Bohuslav (eds.). *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha, 1985, s. 107-139. [ISBN neuvedeno].
- KLÁPŠTĚ, Jan. *Proměna Českých zemí ve středověku*. Praha, 2005. ISBN 80-7106-175-1.
- KONEČNÝ, Lubomír. Poznámka ke kultovnířituálnímu významu dvorce na Pohansku. In DOSTÁL, Bořivoj – VIGNATIOVÁ, Jana. *Slované 6.-10. století (Sborník referátů ze symposia Břeclav-Pohansko 1978)*, Brno, 1980, s. 131-141. [ISBN neuvedeno].
- KOUŘIL, Pavel. Kirche Nr. 7 in Mikulčice. In POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 57-70.
- KOUŘIL, Pavel. Kostel číslo 8 v Mikulčicích a jeho archeologický výzkum. In GALUŠKA, Luděk – KOUŘIL, Pavel – MITÁČEK, Jiří (eds.) *Východní Morava v 10. – 14. století*. Brno, 2008. ISBN 978-80-7028-319-6, s. 53-79.
- KOUŘIL, Pavel (ed). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-80-86023-53-3.
- LUTOVSKÝ, Michal. *Bratrovrah a tvůrce státu. Život a doba knížete Boleslava I. 2. doplněné vydání*, Praha, 2006. ISBN 80-86277-49-6.

- MACHÁČEK, Jiří. Pohansko u Břeclavi. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 184-187.
- MARSINA, Richard: Cirkevná organizácia na Veľkej Morave. In GALUŠKA, Luděk – KOUŘIL, Pavel – MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk (eds.). *Velká Morava mezi východem a západem*. Brno, 2001, ISBN 80-86023-28-1, s. 291-296.
- MAŘÍK, Jan. Libice nad Cidlinou. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 263-267.
- MAZUCH, Marian. K údajné existenci tzv. kruhového pohanského kultovního objektu v podhradí velkomoravského mocenského centra Mikulčice-Valy. In *Slavia Antiqua*, Tom LIII, 2012. ISSN 0080-9993.
- MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. Znojmo – hradiště sv. Hypolita. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 196-200.
- NECHVÁTAL, Bořivoj. K výzkumu předrománské sakrální stavby na Vyšehradě. In UNGERMAN, Šimon – PŘICHYSTALOVÁ, Renáta (eds.). *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřínskému k 60. narozeninám*. Praha, 2010. ISBN 978-80-7422-027-2. s. 267-279.
- PIETA, Karol. Bojná. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 225-228.
- PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno, 2006. ISBN 80-210-4178-1.
- POLÁČEK, Lumír. *Terénní výzkum v Mikulčicích*. 2. doplněné vydání. Brno, 2006. ISBN 80-86023-47-8.
- POMFYOVÁ, Bibiana. Die Interpretationsmöglichkeiten der Sakraltopographie in Mikulčice. In POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 87-100.
- PRINCOVÁ-JUSTOVÁ, Jarmila. *Libice nad Cidlinou. Průvodce*. Vydal: Obecní úřad Libice n/C, 1995. [ISBN neuvedeno].
- PROFANTOVÁ, Nad'a. Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika. In *Studia Mythologica Slavica XV*, 2012. s. 79-90.
- PROFANTOVÁ, Nad'a – PROFANT, Martin. *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*. Praha, 2004. ISBN 80-7277-219-8.

- PROFANTOVÁ, Nad'a – ŠILHOVÁ, Alena. Raně středověké kaptorgy v Čechách. Analýza nálezů z hrobu č. 22 na pohřebišti Klecany II. In *Památky archeologické CI*, 2010. s. 283-310.
- ROOVER, Jacob de. *Incurably religious? Consensus gentium and the cultural universality of religion*, NUMEN-International Review for the History of Religions. 2014. 61(1). p.5-32
- RUTTKAY, Alexander T. Nitrianska Blatnica. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 238-241.
- SLÁMA, Jiří. Budeč v raném období českých dějin. In *Posel z Budeče. List poutníků na staroslavnou Budeč*. č. 10, 1996. s. 4-9.
- SNÁŠIL, Robert. Grad Morava. In GALUŠKA, Luděk – KOUŘIL, Pavel – MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk (eds.). *Velká Morava mezi východem a západem*. Brno, 2001. ISBN 80-86023-28-1. s. 355-364.
- SOMMER, Petr. Nejstarší kláštery Čech a Moravy. In SOMMER, Petr – TŘEŠTÍK, Dušan – ŽEMLIČKA, Josef (eds.). *Přemyslovci: budování českého státu*. Praha, 2009. ISBN 978-80-7106-352-0. s. 254-270.
- SOMMER, Petr. Stará Kouřim. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 256-257.
- SOMMER, Petr. *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*. Praha, 2001. ISBN 80-86379-28-0.
- ŠLÉZAR, Pavel. Olomouc. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 201-207.
- ŠOLLE, Miloš. *Hradsko na Kokořínsku – Canburg franckých análů*. Praha, 1998. ISBN 80-200-0652-4.
- ŠOLLE, Miloš. *Kouřim v průběhu věků*. Praha, 1981. [ISBN neuvedeno].
- ŠTAMPACH, Ivan O. *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*. Praha, 2010. ISBN 978-80-7429-060-2.
- ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. Príspevok k počiatkom včasnostrednovekej sakrálnej architektúry na Slovensku. In GALUŠKA, Luděk (ed.). *Staroměstská výročí*. Brno, 1990. ISBN 80-7028-010-7. s. 43-55.

TÉRA, Michal. Dvojevří a synkretismus ve východoslovanském prostoru. In *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii*. Ročník 77, sešit 4. Praha, 2008. ISSN 0037-6736. s. 367-383.

The HarperCollins Dictionary of Religion. New York, 1995.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Mýty kmene Čechů (7.-10. století): tři studie ke „starým pověstem českým“*. Praha, 2003. ISBN 80-7106-646-X.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*. Praha, 2008. ISBN 978-80-7106-138-0.

TURČAN, Vladimír. Old-Slavonic Sanctuaries in Czechia and Slovakia. In *Studia Mythologica Slavica IV*. 2001. s. 97-116. ISSN 1581-128X.

VACHŮT, Petr – HLADÍK, Marek. Nálezy raně středověkých keramických chrastítek ve tvaru vejce z Moravy. In UNGERMAN, Šimon – PŘICHYŠTALOVÁ, Renáta (eds.). *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřinskému k 60. narozeninám*. Praha, 2010. ISBN 978-80-7422-027-2. s. 203-210.

VÁŇA, Zdeněk. *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha, 1990. ISBN 80-7038-187-6.

VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha, 2015. ISBN 978-80-7429-627-7.

ZÍBRT, Čeněk. *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII věku*. 2. vydání, Praha, 1995. ISBN 80-200-0511-0.

PŘÍLOHY

I. Nejstarší kostely na našem území

I. I Nejstarší kostely na našem území podle pramenů

Morava:

Vznik kostelů v rámci Velké Moravy se v pramenech příliš neřeší. Jediné zmínky jsou o kostele v Nitře a kostele, u kterého vzniklo Metodějovo biskupství, překvapivě nikde není zapsáno, kde toto jeho sídlo bylo. V textech lze nalézt stručné zmínky o tom, že Metoděj byl „*arcibiskup Moravy*“, „*arcibiskup moravský*“ či že byl po smrti uložen „*ve velikém chrámu Moravském po levé straně ve zdi za oltářem...*“³⁵³ Podle analogií, kdy jsou sousední biskupové a arcibiskupové titulováni podle svého sídelního města, současní archeologové předpokládají existenci města „*Morava*“, kde vzniklo Metodějovo arcibiskupské sídlo. Jistá lokalizace knížecího „*Gradu Morava*“ zůstává ovšem pro archeology dodnes záhadou. U tohoto hradu se předpokládá panovnické sídlo moravských vládců 9. století a následný vznik církevního ústředí s kapitulním chrámem a hrobem moravského (arci)biskupa Metoděje.

Toto sídlo světského i církevního vládce je umístováno nejčastěji buď na mikulčické hradiště „*Valy*“ (Zdeněk Klanica) či do Starého Města u Uherského Hradiště (Luděk Galuška). Oběma lokalitám se budeme ještě věnovat dále. Jednou z dalších možností je, že Metoděj byl natolik nezávislý na panovníkovi, že jeho sídlo není totožné se sídelním městem panovníka. Soubor až dvanácti kostelů v Mikulčicích nasvědčuje tomu, že by sídlo arcibiskupa mohlo být zde, proti svědčí pouze to, že zde dosud nebyl nalezen žádný objekt, který by bylo možno považovat za honosné sídlo biskupovo, a neúspěšný byl i pokus lokalizovat hrob Metoděje do prostoru zdejší baziliky. Ve Starém Městě u Uherského Hradiště je lokalizováno potenciální Metodějovo sídlo do lokality „*Sady*“, kde byla součástí kostelního komplexu i rozlehlá profánní budova. Ovšem ani v Sadech nedošlo k nalezení hrobu Metoděje. Byl zde však objeven hrob, který je interpretován jako hrob knížete Svatopluka I. V případě, že by sídlo biskupa bylo nezávislé na sídle vládce, mohl by „*hrad Morava*“ být ve Starém Městě, lokalitě vzdálené asi 1,5 km od kostelního komplexu v Sadech.³⁵⁴ Proti umístění Metodějova

³⁵³ *Život sv. Konstantina a Methoda...*, cit. d., s. 69-70.

³⁵⁴ SNÁŠIL, Robert. Grad Morava. In: GALUŠKA, Luděk – KOUŘIL, Pavel – MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk (eds.). *Velká Morava mezi východem a západem*. Brno, 2001. ISBN 80-86023-28-1, s. 355-356, 360-361.

sídla do Sadů nasvědčuje to, že se jedná o církevní komplex menší, než je ten mikulčický.

Druhým velkomoravským kostelem, o kterém se dozvídáme z písemných pramenů, je kostel v Nitře. Zde se předpokládá existence kostela pocházejícího z 1. poloviny 9. století, který nechal vystavět

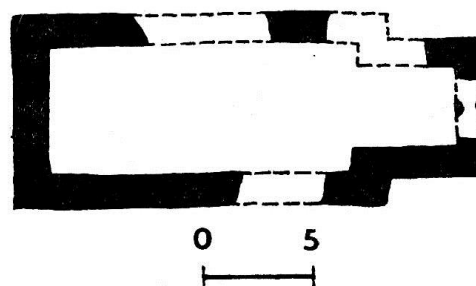
kníže Pribina záhy poté, co byl roku 828 pokřtěn. Tento kostel se roku 880 stal kostelem biskupským, proto se zde předpokládá existence větší stavby či stavebního komplexu. Výzkum v Nitře (stejně jako v Bratislavě) komplikovala skutečnost, že se jedná o území od raného středověku neustále osídlené a pozdější výstavba z velké části překryla, případně zničila většinu ze starších památek.³⁵⁵

Pozůstatky sakrální stavby z 9. století byly nalezeny na Martinském vrchu na místě románského kostelíka zasvěceného svatému Martinu, který z větší části překryl starší stavbu. Její rekonstrukce poukazuje na půdorys jednodolního kostela s pravoúhlým uzávěrem. Stavba byla dlouhá 20,1 m a šířku lodě měla 7,6 m. Šířka apsidy byla 5,4 m.³⁵⁶ Ovšem neexistuje důkaz, který by potvrdil ztotožnění tohoto nálezu s původním Pribinovým kostelem, zvláště proto, že pozůstatky malt z této doby, tzn. zděných staveb, byly nalezeny v Nitře i na několika dalších místech.

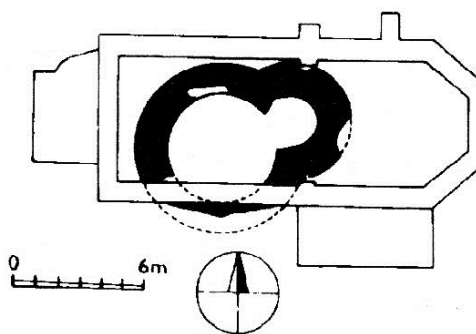
Čechy:

1. Levý Hradec – kostel sv. Klimenta

Na Levém Hradci nechal Bořivoj vzápětí po svém křtu, tedy v 80. letech 9. století, vystavět kostel svatého Klimenta, první křesťanský chrám v Čechách.³⁵⁷ Snaha prokázat tento kostel archeologicky vedla ke zjištění, že na místě dnešního hřbitovního



Obrázek 17 Půdorys kostela v Nitře podle B. Chropovského. Černě zakresleno dochované zdivo.



Obrázek 18 Půdorys rotundy v Levém Hradci podle M. Šolla.

³⁵⁵ ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. Príspevok k počiatkom včasnostredovekej sakrálnjej architektúry na Slovensku. In: GALUŠKA, Luděk (ed.). *Staroměstská výročí*. Brno, 1990. ISBN 80-7028-010-7, s. 43.

³⁵⁶ Tamtéž, s. 44; FIALA, Andrej. Výtvarný prejav staroslovanskej baziliky na Bratislavskom hrade. In: BARTÍK, Juraj (ed.). *Byzantská kultúra a Slovensko. Zborník slovenského národného múzea. Archeológia. Supplementum 2*. Bratislava, 2007. ISBN 978-80-8060-203-1, s. 103-105.

³⁵⁷ LUTOVSKÝ, *Bratrovrah a tvůrce státu...*, cit. d., s. 62.

kostela stávala dříve kamenná rotunda. Ovšem ani tato rotunda pocházející z 10. či 11. století nebyla oním prvním českým kostelem. Je pravděpodobné, že se zde původně jednalo o dřevěnou stavbu, jejíž zbytky archeologický průzkum nezachytil.³⁵⁸

2. Praha – kostel Panny Marie

Nejstarším kamenným a nám známým kostelem na území Pražského hradu byl malý kostelík Panny Marie postavený nejspíše knížetem Bořivojem a rozšířený jeho nástupcem Spytihněvem. Některé legendy celou výstavbu kostela připisují až Spytihněvovi.³⁵⁹ Vzniknout měl tedy někdy na přelomu 9. a 10. století.

Kostel Panny Marie byl na Pražském hradě nalezen při výzkumu Ivana Borkovského v letech 1950 – 1952. Nezpochybnitelným chronologickým ukazatelem se staly šperky velkomoravského typu nalezené v knížecí hrobce v kostele. Vznikal pravděpodobně ve dvou stavebních fázích. První z nich podle Borkovského proběhla na popud knížete Bořivoje I., druhá až za Spytihněva I. V roce 1995 byl proveden revizní výzkum, který upřesnil, že z první fáze nevelkého kostela se dochovalo pouze severovýchodní nároží a část základů severní stěny a tzv. *tumba*, do které byla druhotně zapuštěna hrobka knížete Spytihněva I. a jeho manželky. U apsidy kostela se nepodařilo s jistotou rozhodnout, do které stavební fáze kostela spadala ani s jistotou určit její tvar, protože je takřka celá překryta pozdější masou betonu. S jistotou lze o starší verzi kostela říci pouze to, že byl úspěšně lokalizován a že se pravděpodobně jednalo o nevelkou stavbu neznámých rozměrů, která byla využita pro nejstarší známý přemyslovský pohřeb na Pražském hradě. Většina zdiva z první fáze kostela byla odstraněna při přestavbě, která se odehrála ke konci 10. století nebo v počátcích století 11., tedy později než v období vlády knížete Spytihněva I., jak tvrdil Bořivoj původně. Po této přestavbě měl podobu jednolodního kostela s apsidou. Tento kostel byl poničen požárem ve 13. století a následně byl zbořen.³⁶⁰

3. Budeč – rotunda sv. Petra

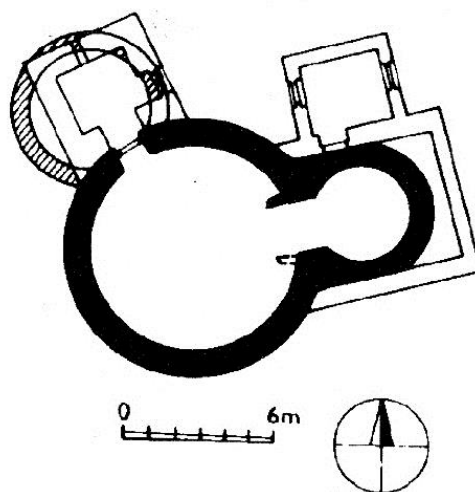
Jméno hradiště Budeč, vzdáleného asi 15 km severozápadně od Prahy, známe z legend pocházejících z 10. století. Zde nechal podle pramenů Spytihněv I. na počátku 10. století založit dodnes stojící rotundu sv. Petra. Právě sem byl poslán mladý Václav,

³⁵⁸ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 8-10.

³⁵⁹ *Gumpoldův život Václava...*, cit. d., s. 148.

³⁶⁰ FROLÍK, cit.d., s. 107-108.

aby se zde naučil číst a dostalo se mu vzdělání.³⁶¹ Legenda přímo říká, že ho tam jeho otec Vratislav poslal „na vzdělání v zákoně božím a v písmě“.³⁶² Až v textech ze 14. století je s Václavovou výukou na Budči zmíněna i existence budečské školy (ve smyslu učitelem organizované výuky pro více žáků), což je následně opakováno i v pozdější literatuře.³⁶³



Obrázek 19 Půdorys rotundy v Budči podle M. Šolla.

Hradiště v Budči nebylo původně přemyslovské, ale bylo tímto rodem násilně podmaněno právě knížetem Spytihněvem, který zde podle záznamů z pramenů nechal vystavět rotundu sv. Petra. Archeologové se dlouho domnívali, že šlo o stavbu dřevěnou, ovšem následné výzkumy prokázaly, že se jedná o dodnes stojící rotundu svatého Petra a Pavla v jihozápadní části budečské akropole, která prošla velkými přestavbami. Původně měla rotunda na východní straně kruhovou apsidu. V druhé polovině 11. století byla k severní straně přistavěna kruhová kaple, která byla přibližně o sto let později stržena a na jejím místě vybudována románská věž. Východní apside byla zbourána v 17. století a byla nahrazena obdélným kněžištěm s boční sakristií. Co se dochovalo z původní stavby, je klenba rotundy, čímž je tato stavba velmi unikátní, protože je to jediná dochovaná stavba z přelomu 9. a 10. století na území Čech. Až o několik staletí později bylo její zasvěcení rozšířeno o svatopavelské. Koncem 10. nebo počátkem 11. století vznikl na území hradiště také druhý kostel, zasvěcený Panně Marii, který byl ovšem na počátku 19. století rozbořen.³⁶⁴

³⁶¹ LUTOVSKÝ, *Bratrovrah a tvůrce státu...*, cit. d., s. 62-63.

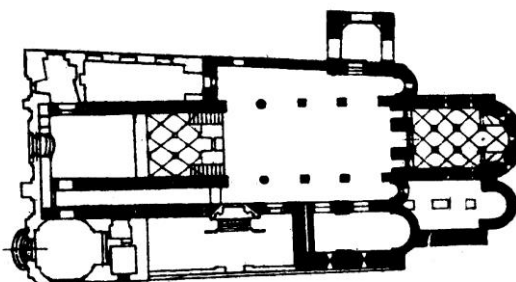
³⁶² *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 31.

³⁶³ SLÁMA, Jiří. Budeč v raném období českých dějin. In: *Posel z Budče. List poutníků na staroslavnou Budeč*. č. 10, 1996. s. 8.

³⁶⁴ Tamtéž, s. 4-9.

4. Praha – sv. Jiří

Kníže Vratislav v Praze nedaleko od kostela Panny Marie vybudoval mnohem rozsáhlejší baziliku svatého Jiří³⁶⁵, u které vznikl již v 10. století ženský benediktinský klášter. Do svatého Jiří následně Vratislavův syn Václav nechal přenést ostatky své babičky Ludmily.³⁶⁶



Obrázek 20 Půdorys baziliky sv. Jiří v Praze podle K. Fialy.

Bazilika svatého Jiří byla založena někdy před r. 921 a měla splňovat všechny reprezentativní funkce, pravděpodobně byla zamýšlena jako pohřebiště Přemyslovců. K první přestavbě došlo již za Boleslava II. v 70. letech 10. století při založení svatojiřského kláštera. Z původní podoby baziliky se dochovalo pouze základové zdivo v západní části, které naznačuje trojlodní uspořádání stavby se sloupy z ozdobného červeného pískovce. Nejpozději od doby Boleslava II. (tedy v 2. polovině 10. století) měla bazilika stejný rozsah, jako má dnes (45 x 14 m, s věžemi 24 m).³⁶⁷

5. Chrám sv. Michala na Tetíně

Podle legendy nechala po zavraždění kněžny Ludmily (v září roku 921) a jejím pohřbu na Tetíně její snacha Drahomíra přestavět Ludmilino obytné stavení na chrám svatého Michala, aby byly zázraky konané nad hrobem Ludmily připisovány tomuto světci a ne samotné Ludmile.³⁶⁸ Ostatky nechal později kníže Václav přemístit do Prahy do chrámu sv. Jiří, čímž dokončil Ludmilinu kanonizaci. Odborníci se dosud dohadují, zda na Tetíně existoval nějaký kostel již za života kněžny Ludmily, nebo až po její smrti. Z legend víme, že na Tetíně s Ludmilou pobýval kněz Pavel, bylo by tedy logické, kdyby zde byla i sakrální stavba. Tezí, že zde kostel jistě existoval již za život Ludmily, se přiklání například Jiří Sláma. Petr Sommer oponuje, že v raném středověku se bohoslužby nezdávka odehrávaly v soukromých domech, což dokládají především církevní zákazy vymezující se proti tomuto zvyku, a že zde tedy kostel být nemusel.³⁶⁹ Co se týče samotného kostela, Kristián říká, že „*dům blahoslavené Ludmily nad hrobem*

³⁶⁵ Gumpoldův život Václava..., cit. d., s. 148.

³⁶⁶ Kristiánova legenda..., cit. d., s. 51-59.

³⁶⁷ FROLÍK, Nejstarší církevní architektura..., cit. d., s. 108-109.

³⁶⁸ Kristiánova legenda..., cit. d., s. 45.

³⁶⁹ SOMMER, Začátky křesťanství..., cit. d., s. 122.

jejím představili na způsob baziliky“.³⁷⁰ Překvapivá informace, že po Ludmilině smrti došlo k přeměně světského domu v kostel, pochází až z pozdějších opisů textu. Nejstarší verze Kristiánovy legendy v tomto místě nepochybně čerpá z *Legis Salicae*, zákoníku, který určuje trest za vyloupení „*domu vystavěného na způsob kostela nad hrobem mrtvého*“.³⁷¹ Rovněž Kristián psal nejspíše o vystavení domu na způsob kostela, takže se pravděpodobně nejednalo o přestavbu světské stavby na kostel, ale o zcela obvyklou výstavbu nové sakrální stavby.

Původní teorie, že románský kostel svatého Michala by mohl být onou první sakrální stavbou v Tetíně, je již vyvrácen. Je ovšem možné, že právě tento kostel vznikl na místě původního Ludmilina hrobního kostela. On samotný ovšem dosud nalezen nebyl.³⁷²

6. Sv. Vít v Praze

„*Služebník Boží Václav zanechal kostel, vystavěný v hlavním sídle Praze ke cti svatého Víta mučedníka, který zůstal neposvěcený, protože smrt Václavova tomu předešla.*“³⁷³ Posvěcení kostela dosáhl následně Boleslav: „*Hned, jak kníže dosáhl splnění svého přání, všechen lid i předáci a duchovní zbožně spěchali vstříc přicházejícímu biskupu (...).*“³⁷⁴ Kostel sv. Víta, respektive rotunda sv. Víta, je překvapivě jediný kostel, o kterém víme s jistotou, že jej nechal vystavět „zbožný“ kníže Václav. Kronikář Kosmas se k němu vrací ještě jednou, kdy píše, že roku 1091 shořel kostel sv. Víta, Václava a Vojtěcha na Pražském hradě.³⁷⁵

Václav vybuodoval rotundu s průměrem asi 13 m a roku 929 nebo 930 ji pravděpodobně ještě on sám nechal zasvětit sv. Vítu. V této rotundě byl následně pohřben a díky tomu se stala hlavním pražským biskupským chrámem. Rotunda byla následně přestavěna na románskou baziliku a nakonec na gotickou katedrálu.³⁷⁶

³⁷⁰ *Kristiánova legenda...*, cit. d., s. 45.

³⁷¹ SOMMER, *Začátky křesťanství...*, cit. d., s. 105.

³⁷² Tamtéž, s. 119-120.

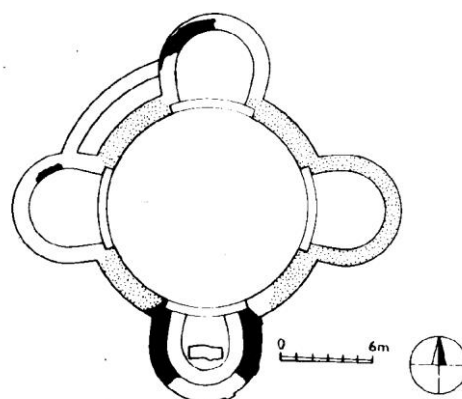
³⁷³ KOSMAS. *Kronika...*, cit. d., s. 52.

³⁷⁴ Tamtéž.

³⁷⁵ Tamtéž, s. 133.

³⁷⁶ LUTOVSKÝ, *Bratrovrah a tvůrce státu...*, cit. d., s. 55-56, 84.

Archeologové potvrzují, že rotunda svatého Víta byla postavena na konci 20. let 10. století a roku 930 byla zřejmě vysvěcena. K dalším stavebním úpravám došlo nejspíše v souvislosti se zřízením pražského biskupství (roku 973) a při přenesení ostatků svatého Vojtěcha (roku 1039). Současný stav



Obrázek 21 Půdorys původní rotundy sv. Víta v Praze podle M. Šolla.

poznání předpokládá, že Václav nechal postavit rotundu s jedinou, a to východní apsidou. Následně byla přistavěna apside jižní, pro hrob samotného Václava. Poté vznikly apside severní (zřejmě pro ostatky svatého Vojtěcha) a nejspíše i západní, která byla podle starších teorií posléze nahrazena čtvercovitou věžovou přístavbou, v níž měl být umístěn hrob a oltář svatého Vojtěcha. V současnosti se předpokládá existence pravoúhlé přístavby, jestli ji předcházela i existence západní apside, je nejisté. Z původní rotundy sv. Víta přečkala jen část jižní apside, která byla zakomponována do svatovítské baziliky, která začala vznikat po roce 1060.³⁷⁷

7. Stará Boleslav – kostel sv. Kosmy a Damiána

Kostel ve Staré Boleslavi je podle zmínek v písemných pramenech sedmým kostelem na území Čech, o kterém z počátku českého státu víme. Ovšem žádný z těchto pramenů nehovoří o jeho založení. Svou úlohu v českých dějinách sehrál tento kostel až později, když byl před jeho dveřmi zavražděn kníže Václav. Je možné, že stejně jako prameny mlčí o vzniku tohoto kostela, tak mlčí i o dalších církevních stavbách, které se touto dobou začínají stavět čím dál častěji. Také je možné, že tento kostel vznikl již dříve než svatý Vít či kostel na Tetíně. Krom knížecích kostelů už v této době totiž vznikají i vlastnické kostely, o kterých se žádné písemné záznamy nedochovaly, ale některé nálezy takto interpretují archeologové.

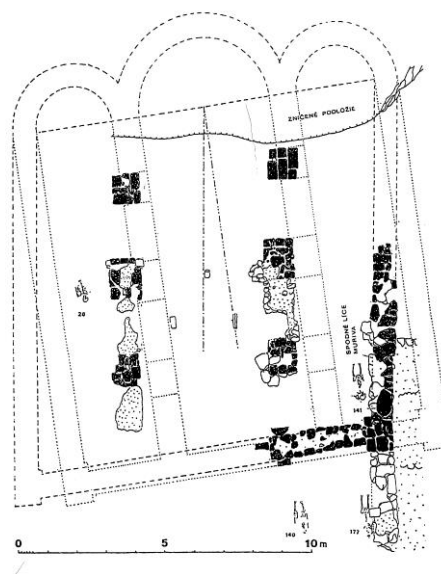
Kostel sv. Kosmy a Damiána se nedochoval, ovšem stopy maltoviny dokládají, že v 1. polovině 10. století stála v centru přemyslovského hradu v Boleslavi zděná stavba, kterou mohl být právě tento kostel. Nejstarším dochovaným kostelem v Boleslavi je bazilika sv. Václava, kterou nechal v 11. století vystavět kníže Břetislav.

³⁷⁷ FROLÍK, *Nejstarší církevní architektura...*, cit. d., s. 109-110.

Je možné, že tato bazilika, či nedaleko stojící kostel sv. Klimenta, zcela překryl původní kostel sv. Kosmy a Damiána a že k jeho objevení tedy nikdy nemusí dojít.³⁷⁸

I. II Nejstarší kostely, které dokládá archeologie na Slovensku

Kromě již výše zmíněného kostela v Nitře, který nechal vystavět kníže Pribina, je na území Slovenska známo několik dalších církevních památek pocházejících z 9. století, které vznikly v rámci Velkomoravské říše. V Bratislavě jsou hned dvě takové. V areálu Bratislavského hradu se podařilo odkrýt základy kostela pocházející pravděpodobně z poloviny 9. století. Jednalo se o trojlodní baziliku, která velmi překvapila tím, že u ní nebyla z neznámého důvodu dodržena pravoúhlost stěn (jednou z možností je chybné archeologické zaměření této stavby). Stejně jako v Nitře byl i tento kostel částečně překryt stavbou pozdějšího kostela v 11. století. Na stavbu byl druhotně použit římský stavební materiál (cihly) a jednalo se o zdivo kladené na sucho bez použití malty. Následně byla stavba omítnuta a zdobena



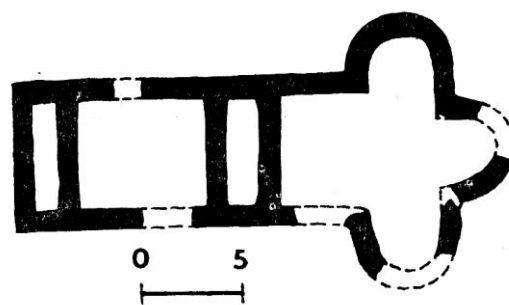
Obrázek 22 Půdorys baziliky na Bratislavském hradě podle A. Fialy.

figurálními a florálními freskami, na které byla využita široká škála barev (červená, šedá, okrová, bleděmodrá, žlutohnědá, etc.). Nalezeny zde byly také části červeně ozdobených *ostění* oken. Celkovou délku stavby nelze s jistotou rekonstruovat, ale jednalo se o trojlodní prostor o celkové šířce 12,8 m. Kostel zanikl pravděpodobně v průběhu 10. století a část jeho zdiva byla využita pro stavbu nového kostela na počátku století jedenáctého. Tento kostel se řadí k největším velkomoravským církevním stavbám, což naznačuje jeho důležitost v církevní organizaci.³⁷⁹

³⁷⁸ BOHÁČOVÁ, Ivana. Die Kirchen auf dem Burgwall von Stará Boleslav. In: POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 243-259.

³⁷⁹ ŠTEFANOVIČOVÁ, *Príspevok k počiatkom...*, cit. d., s. 45, 47.

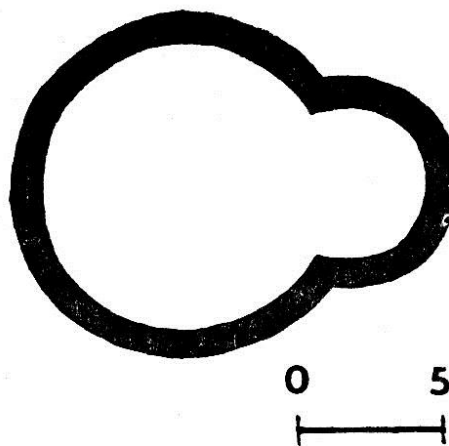
Překvapivý byl nález kostela u pohřebiště z 10. až 12. století na bratislavském hradě Devín. Zde byla při prvním výzkumu nalezena stavba, která byla klasifikována jako římská, ovšem revizní výzkum prokázal, že tato obdélníková stavba má tři půlkruhové apsidy, které vytváří trojlístkovou podobu stavby. Jako



Obrázek 23 Půdorys kostela na hradě Devín podle V. Plaché, J. Hlavicové.

zdivo je zde stejně jako na bratislavském hradě použit druhotně využitý římský stavební materiál, tentokrát spojený maltou. Celková délka stavby dosahuje 12,5 m. Stěny kostela byly omítnuté a zdobené figurální výzdobou. Datování kostela do 9. století je podpořeno celkovou archeologickou situací na hradisku. Stavby trojlístkovitého půdorysu (tzv. *trikoncha*) byly nejčastěji využívány jako mauzolea nebo martyrion (hrob mučedníka s oltářem). Pro osvětlení tohoto typu stavby se předpokládá, že by se mohlo jednat o vliv jihovýchodní Evropy, Dalmácie či Makedonie.³⁸⁰

Na hradišti v Ducovém u Piešťan stál velkomoravský dvorec, kterému vévodila rotunda s kruhovou lodí a podkovovitou apsidou. Zde se nezachovaly pouze základy, ale místy i nadzemní zdivo, které mělo šířku 75 cm. Stavba měla celkovou délku 12 m, vnitřní průměr loď byl 7 m. Zdivo bylo z vápencového kamene spojované vápennou maltou s příměsí zrněk červené pálené hlíny. Nadzemní zdivo z plochých kamenů bylo lícované a omítnuté z vnější i vnitřní strany. V jejím okolí se intenzivně pohřbívalo a nejstarší velkomoravské hroby zde pochází již



Obrázek 24 Půdorys rotundy na hradišti Ducové podle A. Rutkaye.

z první poloviny 9. století. Tato stavba zřejmě nezanikla ani po zániku velmožského dvorce. Jedná se s největší pravděpodobností o vlastnický kostel velkomoravského velmože předcházející cyrilometodějskou misii.³⁸¹

³⁸⁰ Tamtéž, s. 49-50, 52.

³⁸¹ Tamtéž, s. 48-49.

Dalším zásadním kostelem je rotunda sv. Juraja (sv. Jiří) stojící 5 km od Nitrianské Blatnice, známá pod jménem Jurko. Stavba byla původně označena za renesanční s barokními přestavbami z roku 1530. Až po nález velkomoravského hrobu byl iniciován rozsáhlejší výzkum. Následně bylo konstatováno, že se z původní stavby zachoval původní půdorys z 9. století, základy a asi i část nadzemního zdiva. Rotunda se původně skládala pouze z kruhové lodi (vnitřní průměr 7,3 m) a podkovovité apsidy. V 16. století byla rotunda opravena a ze 17. a 18. století pochází přístavby poustevny a věže. Jedná se tedy o nejstarší stojící rotundu ve středodunajském prostoru.³⁸²

Jistou kuriozitou je lokalita Bojná, kde nebyly nalezeny pozůstatky žádné církevní stavby, ale přesto zde její existenci archeologové v době velkomoravské předpokládají. Byl zde totiž z tohoto období nalezen soubor šesti pozlacených reliéfních plaket znázorňujících anděly a Krista, které původně zdobily dřevěnou schránku – přenosný oltář, nebo relikviář. Dále zde byly nalezeny latinkou psané krátké texty a úlomky tří rozbitých zvonů a jeden zvon unikátní, zcela zachovalý.³⁸³



Obrázek 25 Rotunda sv. Juraja nedaleko Nitrianske Blatnice. Foto B. Tesařová



Obrázek 26 Pozlacená plaketa z Bojně, průměr 150 mm. Foto K. Pieta.



Obrázek 27 Zvon nalezený na hradišti v Bojně. Foto J. Foltýn.

³⁸² RUTTKAY, Alexander T. Nitrianska Blatnica. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 238-241.

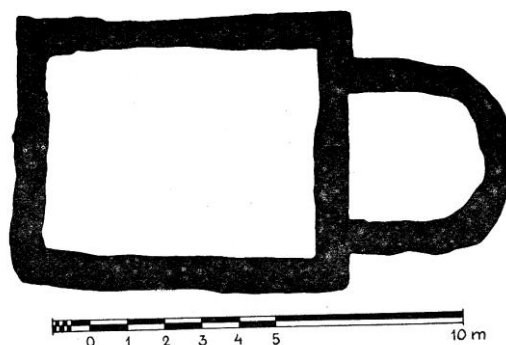
³⁸³ PIETA, Karol. Bojná. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 226-227.

I. III Nejstarší kostely, které dokládá archeologie na Moravě

Vzhledem k tomu, že písemné prameny toho ke kostelům na Velké Moravě příliš nedokládají (hovoří pouze o již výše zmiňovaném kostele v Nitře a v „Moravě“), je třeba se spolehnout na prameny archeologické. Na Moravě se krom jednotlivých menších lokalit nachází dva rozsáhlé církevní komplexy. Jedním z nich je území kolem Starého Města u Uherského Hradiště, druhým rozsáhlé hradiště v Mikulčicích. Na těchto lokalitách je třeba se věnovat všem kostelům pocházejícím z velkomoravského období.

Ve Starém Městě u Uherského Hradiště bylo z tohoto období nalezeno hned pět kostelů, jsou to kostely zvané „Na valách“, „Špitálky“, sv. Michal „Na dědině“, sv. Vít „Na kostelíku“ a sv. Kliment „Na zrzavici“. Rovnou několik (kostel „Na Valách“, „Špitálky“, „Na dědině“ a kostely v Modré a v Sadech u Uherského Hradiště) jich bylo na základě archeologických pramenů – nálezů šperků v hrobech v blízkosti těchto kostelů – svou výstavbou datováno již před období příchodu cyrilometodějské misie.³⁸⁴ Je ovšem potřeba tuto lokalitu chápat v tehdejší širším územním celku a zmínit tedy i další důležité kostely v okolí. Blíže k Starému Městu jsou lokality Modrá, kde se našel kostel sv. Jana a samotné Uherské Hradiště, kde stál na lokalitě zvané Sady kostel Panny Marie. O něco dál je obec Osvětimany, ve které stál kostel sv. Klimenta.

Ze staroměstské lokality „Na Valách“ pochází nejstarší slovanské osídlení v této oblasti (z přelomu 6. a 7. století), ovšem rozmach zde nastal až v polovině 9. století, kdy se lokalita „Na Valách“ stala ústředím celého 20 ha velkého hradiště. Zde také stál jeden z hlavních kostelů (12,75 x 7,25 m) a hlavní pohřebiště. Jedná se o jednu z lokalit, kde se nachází pohřebiště datačně starší (cca od roku 800), než je vznik samotného kostela, který spadá až do



Obrázek 28 Půdorys hlavního kostela „Na Valách“ podle V. Hrubého.

pokročilého 9. století, pravděpodobně do počátku jeho druhé poloviny, tedy ještě před příchodem byzantské misie. K zániku kostela došlo okolo roku 900, možná ještě

³⁸⁴ DOSTÁL, Bořivoj. Několik poznámek k objevu prvních velkomoravských kostelů ve Starém Městě. In: GALUŠKA, Luděk (ed.). *Staroměstská výročí*. Brno, 1990. ISBN 80-7028-010-7. s. 39.

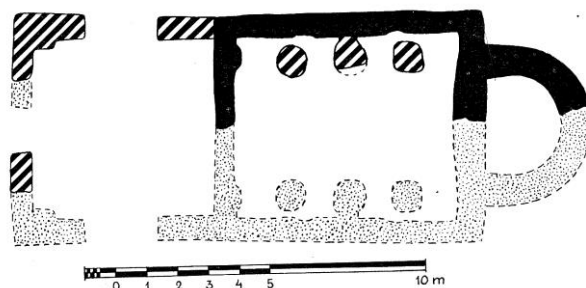
předtím, než byla Velká Morava zpustošena nájezdy Maďarů. Na toto místo zdejší vedoucí archeologové rádi umísťují *Veligrad* („velký hrad“), o kterém se roku 1141 zmiňuje olomoucký biskup Jindřich Zdík jako o moravském centru.³⁸⁵

Kostel v poloze „Špitálky“ vznikl pravděpodobně v polovině 9. století, tedy také před příchodem cyrilometodějské misie. Druhá fáze stavby, při které byl přistavěn nartex, proběhla nejspíše v 70. letech 9. století. Kostel z lokality

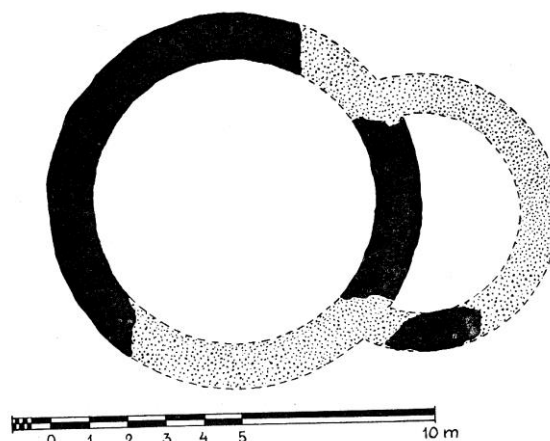
„Špitálky“ byl bohužel při výzkumu prakticky zničen bagrem, proto jej nelze hlouběji prozkoumat.³⁸⁶

Dalším kostelem je kostel sv. Michala „Na dědině“. Dnešní podoba kostela pochází z roku 1734, kdy byl obnoven po zničení Švédy (roku 1645). Vznik tohoto kostela byl původně datován do první poloviny 13. století. Má obdélnou loď s pravoúhlým kněžištěm. Při

odstranění omítky v padesátých letech bylo nalezeno 124 římských cihel (především v kněžišti a sakristii), které se často vyskytují ve velkomoravských nalezištích. Tato skutečnost společně s podobností půdorysu s kostelíkem v Modré (jen dvojnásobně větší velikost) vedla k myšlence o tom, že oba kostely mohly vzniknout ve stejném období a stejném kulturní okruhu. Převratný byl ovšem následný objev – pod podlahou kostela byly odkryty pozůstatky rotundy, právě její zdivo (římské cihly) bylo nejspíše rozebráno na stavbu kostela. Její vnější průměr v základech byl asi 9,6 m, vnitřní přibližně 7,3 m. Apsida původní rotundy je umístěna přesně pod novějším kněžištěm.



Obrázek 29 Půdorys kostela z lokality „Špitálky“ podle V. Hrubého.



Obrázek 30 Půdorys kostela z lokality „Na Dědině“ podle V. Hrubého.

³⁸⁵ GALUŠKA, Luděk. Staré Město – Uherské Hradiště. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 179-181; KLANICA, *Náboženství a kult...*, cit. d., s. 113; HRUBÝ, Vilém. *Staré Město: velkomoravské pohřebiště „Na valách“*. Praha, 1955. [ISBN neuvedeno]. s. 280-282, 287.

³⁸⁶ HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. cit.d., s. 197-198.

Základy rotundy byly podle nálezu střepeů hloubeny přímo z velkomoravské kulturní vrstvy, na jejíž úrovni se nachází podlaha rotundy. Způsob stavby, velkomoravská kulturní vrstva a nález dvou velkomoravských hrobů uvnitř rotundy datuje její stavbu do poloviny 9. století, tedy i tento kostel vznikl pravděpodobně již před cyrilometodějskou misí. Archeolog Vilém Hrubý se domníval, že i původní rotunda, mohla být zasvěcena sv. Michalu, bojovníku proti pohanské tradici, stejně jako pozdější kostel. Rotunda podle něj přežila zánikový horizont Velké Moravy a byla rozebrána až při stavbě nového většího kostela svatého Michala ve 13. století.³⁸⁷

Stavba první fáze kostela sv. Víta v lokalitě „Na kostelíku“ byla původně datována do 13. století. Na základě analogií Vilém Hrubý předpokládá, že původ kostela mohl být starší, již velkomoravský, a to z poslední čtvrtiny 9. století.³⁸⁸

Z poloviny 17. století pocházejí zprávy o zaniklém kostelu sv. Klimenta. Ten byl nejspíše nalezen na lokalitě „Na zrzavici“. Tato zpráva říká, že: „Říkají lidé, že v dávných dobách existoval...“ ve Starém Městě takovýto kostel. Roku 1935 bylo nalezeno nahromadění pískovcových opracovaných kamenů, kterému nebyla věnována bližší pozornost. Toto místo podle pozdějších rozborů odpovídá popisu, kde měl stát onen kostel svatého Klimenta.³⁸⁹

Poslední staroměstskou církevní svatyní je kostel Panny Marie „Na špitálkách“, ovšem ten zmiňuje jen novověká tradice a dosud nebylo prokázáno, že by měl starší původ.³⁹⁰

Původní slovanské osídlení ovšem nekončilo hranicemi Starého Města, ale zasahovalo i do míst města přiléhajícího, do Uherského Hradiště. Zde byl nalezen velmi důležitý církevní komplex na lokalitě Sady. Hlavní kostel Panny Marie je asi 4 km jihovýchodně od Starého Města. Jedná se o postupně stavěný rozsáhlý komplex několika sakrálních objektů. V první fázi stavby vznikl kostel č. 1 s pravoúhlým, téměř čtvercovým kněžištěm (délka 3,8 m, šířka 4 m) a dlouhou lodí (7,4 x 6,8 m), přes kterou byla včleněna příčná loď – transept (7,8 x 4 m), tím vznikl půdorys kříže. Chrámový prostor navíc členily dvě zdi, vytvářející baziliku o třech lodích. Zdi pravděpodobně zároveň nesly zadní a boční tribuny. V druhé stavební fázi byl přistavěn k západní zdi

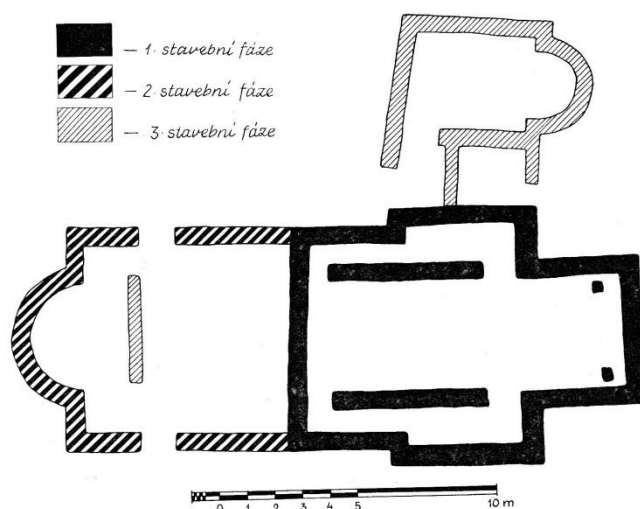
³⁸⁷ Tamtéž, s. 184-191.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 195-196.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 180-182.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 175.

kostela Panny Marie sálový kostel č. 2 s polokruhovitou apsidou o vnitřním průměru 3,8 m a obdélnou lodí o stejných rozměrech jako byla loď první (7,4 x 6,8 m). Takto vznikl dvouchórový kostel o celkové délce 22,65 m. Ve třetí fázi byla k západní stěně 1. kostela přistavěna další místnost (2,44 x 2,14 m), prezentovaná jako sakristie či consignatorium (místnost k biřmování). Objev



Obrázek 31 Půdorys kostela Panny Marie v lokalitě Sady u Uherského Hradiště podle V. Hrubého.

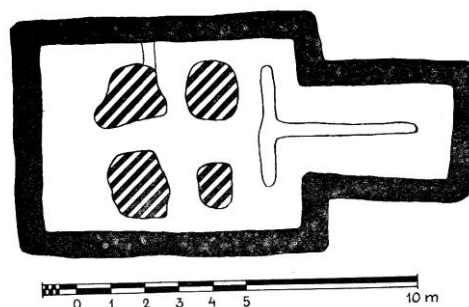
hrobky v této místnosti vedl k přehodnocení, že se jedná o hrobní komoru. K ní byl ze severní strany přistavěn malý kostelík č. 3 (7,2 x 4,56 m), který slouží jako hrobní kaple. I tento kostelík č. 3 z východní strany uzavírá podkovovitá apside. První fázi stavby tohoto komplexu Hrubý klade do první třetiny 9. století, druhou fázi do 2. poloviny 9. století a třetí fázi do poslední třetiny stejného století. Po vpádu Maďarů na Velkou Moravu po roce 900 došlo podle Viléma Hrubého k násilnému zániku tohoto komplexu.³⁹¹ Oproti tomu Luděk Galuška, současný staroměstský archeolog, na základě mladších hrobových nálezů tvrdí, že toto církevní centrum na rozdíl od jiných zcela nezaniklo společně s pádem Velké Moravy, protože k pohřbívání zde v 10. – 12. století, ač v menší míře, docházelo nadále. Tento kostel Galuška považuje za ústřední kostel moravské církve v době působení arcibiskupa Metoděje. Do tohoto kostela také lokalizuje Metodějův hrob, a to do dutiny vysekané do základů kněžiště kostela. V honosné hrobce uprostřed kostela předpokládá hrob panovníka, a to Svatopluka I.³⁹²

Dalším významným kostelem je kostelík svatého Jana v Modré, vzdálený asi 4 km severozápadně od Starého Města. Pro archeology má velký význam proto, že to byl vůbec první objevený velkomoravský kostel. Nalezen byl již roku 1911. Jeho vznik je datován do začátku 9. století a zánik přibližně o sto let později. Jedná se nejspíše o jeden z nejstarších zděných kostelů na území Moravy. Byl to kostel jednoduchého

³⁹¹ Tamtéž, s. 202-206.

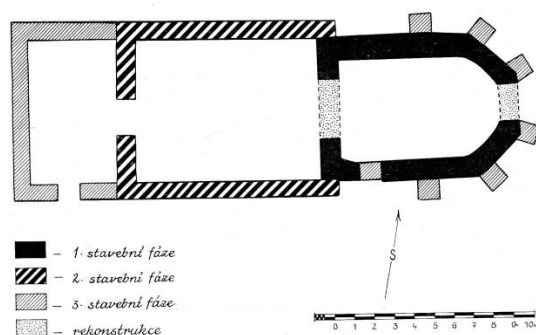
³⁹² GALUŠKA, *Staré Město...*, cit. d., s. 182-183.

půdorysu s obdélným kněžištěm, jehož zdivo bylo spojováno nestejně kvalitní maltou. Na počátku 13. století došlo k opravě tohoto kostela, kterou nejspíše inicioval cisterciácký řád. Během této opravy byl dvojicí sloupů zpevněn strop i střecha kostela.³⁹³ Nedaleko místa nálezu tohoto kostela vznikla v nedávné době jeho rekonstrukce v měřítku 1:1.



Obrázek 32 Půdorys kostela v Modrém podle V. Hrubého

Posledním kostelem, který patří do této oblasti, je kostel svatého Klimenta u Osvětiman (cca 15 km od Starého Města), který vznikl v 2. polovině 9. století, pravděpodobně až po r. 863. Tento kostel měl obdélnou loď, nartex ze západu a protáhlé kněžiště s polygonálním uzávěrem na východě. I tato stavba prošla třemi fázemi výstavby, v jejíž závěru dosáhla celkové délky 25 m.



Obrázek 33 Půdorys kostela v Osvětimanech podle V. Hrubého.

Druhou lokalitou s velkou koncentrací církevních staveb jsou Mikulčice. Samotné Mikulčické „Valy“, jak se nazývá tamější ústřední hradiště, jsou lokalitou, která je na raně středověké kostely více než bohatá. Na ploše opevněné akropole (7 ha) hradiště byly nalezeny základy osmi zděných kostelů (II., III., IV., V., VI., VIII., IX., X.), z nichž jeden (II.) byl postaven přesně na místě dalšího, ještě staršího kostela, dále tři hypotetických kostelů (I., XI., XII.) a jednoho převážně dřevěného kostela (VII.). Jednotlivé stavby byly číslovány postupně podle toho, jak zde byly odkrývány. I na této lokalitě mohlo být ovšem kostelů mnohem více, mohlo se jednat o další dřevěné stavby, které se nedochovaly. S výjimkou VIII. kostela se originální zdivo nacházelo především v podobě negativů základního zdiva, příčinou je pravděpodobně pozdější rozebírání kostelů na stavební materiál. Vnitřní plocha kostela se zde obvykle pohybovala mezi 30-45 m², výjimečně malý je prostor IX. kostela (12 m²) a výjimečně velký prostor III.

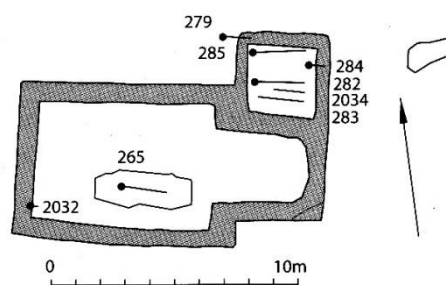
³⁹³ *Církevní stavby: stavební kniha 2012* (kolektiv autorů). Praha, 2012. ISBN 978-80-87438-24-4. s. 122-123.

kostela – baziliky (130 m²). Stavební kámen na stavbu většiny kostelů byl dovážen z lomů v Bílých Karpatech vzdálených asi osm kilometrů. Přesná rekonstrukce podoby nadzemní části kostelů a střešních krytin je komplikovaná. Kostely s pravoúhlým presbytářem jsou považovány za iroskotský vliv zprostředkovaný bavorskými misiiemi a kostely s půlkruhovými apsidami za byzantský vliv přinesený Konstantinem a Metodějem, ovšem se stoprocentní jistotou to říci nelze. Těchto dvanáct zmíněných kostelů se nachází na území akropole mikulčického hradiště nebo v jejím nejbližším okolí. Celá aglomerace v Mikulčicích měla ovšem v době svého největšího rozmachu, v 2. polovině 9. století, rozsah 30–50 ha.³⁹⁴ Za hranicemi ústřední akropole se nacházel ještě jeden zcela unikátní kostel, kostel svaté Margity (sv. Markéty Antiochijské).

Mikulčický komplex kostelů představuje interpretační problém. Jednou z možností je, že menší kostely byly tzv. „vlastnické“, ovšem Bibiana Pomfyová přináší teorii o tzv. „rodině kostelů“, což je skupina svatyň, které plnily vlastní specifické funkce, ale zároveň se i funkčně doplňovaly a byly propojeny dalšími liturgickými vazbami. Takovýto komplex kostelů by podle ní mimo jiné umožňoval praktikování (arci)biskupské stacionární liturgie.³⁹⁵ Pro větší představu o rozmístění jednotlivých kostelů – jako obr. č. 7 je přiložena mapka mikulčického hradiště.

Jako I. kostel je ozačeno zdivo, které je datačně starší, než zcela jistý II. kostel, ovšem skutečnost, zda jde skutečně o kostel, není zcela jasná, bližší podrobnosti o této stavbě neznáme.³⁹⁶

II. kostel se nachází při západním vstupu do akropole areálu a je umístěn do hradebního ohybu, je datován do 9. století. Jsou zde patrné dvě zcela samostatné stavební fáze, starší má litou maltovou podlahu, mladší má podlahu vyloženou plochými kameny (12,5 x 6,5 m). Některými archeology je starší fáze kostela datována do počátku 9.



Obrázek 34 Druhá fáze mikulčického II. kostela podle L. Poláčka.

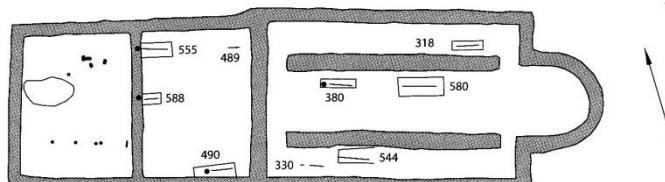
³⁹⁴ POLÁČEK, *Terénní výzkum...*, cit.d., s. 23, 28.

³⁹⁵ POMFYOVÁ, Bibiana. Die Interpretationsmöglichkeiten der Sakraltopographie in Mikulčice. In: POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 87-97.

³⁹⁶ POLÁČEK, *Terénní výzkum...*, cit. d., s. 4.

století a je považována za jeden z nejstarších sakrálních objektů v Mikulčicích.³⁹⁷ Tento kostel byl z neznámého důvodu zbořen a na stejném místě byl následně vystavěn nový, který bývá označován jako druhá stavební fáze druhého mikulčického kostela.

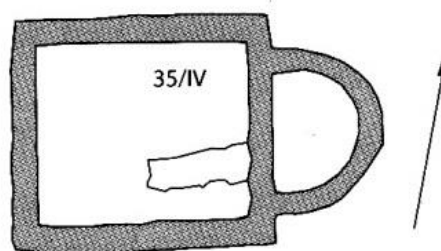
III. mikulčický kostel je rozsáhlá bazilika (35,5 x 11 m), jediný vícelodní chrám v Mikulčicích. K trojlodní stavbě s apsidou bylo připojeno atrium a narthex, kde bylo nalezeno několik hrobek významných velmožů. Patnáct



Obrázek 35 Půdorys III. kostela podle L. Poláčka.

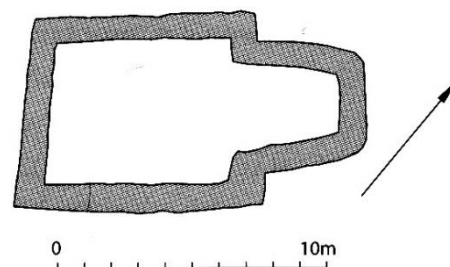
metrů od baziliky se nacházela studna, dříve považována za baptisterium. Tato bazilika mohla teoreticky plnit funkci Metodějova biskupského kostela a zároveň být nenalezeným místem jeho posledního odpočinku. Společně s palácem je umístěna na nejvyšším místě akropole.³⁹⁸

IV. kostel bývá někdy označován za mauzoleum, protože v něm byla nejspíše umístěna dvojice zděných hrobek. Dnes jsou tyto „hrobky“ zpochybňovány a uznává se, že mohlo jít o něco jiného. Vnitřní omítka kostela byla zdobena barevnými freskami. Kostel měl téměř čtvercový půdorys s půlkruhovou apsidou (celkově tedy 11 x 7 m). Nedaleko tohoto kostela byly objeveny hypotetické pozůstatky XI. kostela.³⁹⁹



Obrázek 36 Půdorys IV. kostela podle L. Poláčka.

V. kostel je unikátní tím, že se na rozdíl od ostatních v jeho blízkosti nenachází žádné pohřebiště, ačkoliv stojí na jednom z nejdéle osídlených území v Mikulčicích. Neobvyklý je také jeho lichoběžníkovitě zúžený závěr. Stavba dosahovala celkově 12,5 x 7,5 m. Až asi 15 m od kostela začínají první hroby pohřebiště spojovaného s hypotetickým XII.



Obrázek 37 Půdorys V. kostela podle L. Poláčka.

³⁹⁷ Tamtéž.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 6.

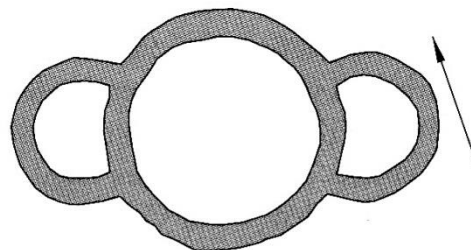
³⁹⁹ Tamtéž, s. 10.

kostelem, ze kterého byla nalezena pouze část lité maltové podlahy (2,5 x 2,5 m) a skrovné zbytky zdí.⁴⁰⁰

VI. kostel stál na okraji akropole, původně oddělený říčním korytem, přes které vedl dřevěný most. Jedná se o dvouapsidovou rotundu (16,5 m na délku, 9,5 m na šířku), která je z hlediska kvality použité malty a předpokládané bohaté malebné výzdoby považována za vrchol velkomoravské sakrální architektury, a předpokládá se, že tato rotunda byla součástí velmožského dvorce. Pochází

nejspíše z 2. poloviny 9. století a k jejímu zániku došlo v průběhu 11. nebo 12. století, fungovala tedy i po zániku Velké Moravy. Přibližně 300 m severovýchodně od této rotundy, na místě zvaném „Kostelec“ či „Klášteřisko“, byla nalezena dřevěná kultovní ohrada s rozsáhlým pohřebištěm. Oba tyto nálezy jsou datovány do 9. století.⁴⁰¹

VII. kostel byla taktéž rotunda (o průměru 6,5 m) s lichoběžníkovitým kněžištěm a lehkým dřevěným přístřeškem nad vchodem, který nesly pouze 4 kůly. Rotunda měla stěny široké 40 cm, které se skládaly z dřevěné konstrukce tvořené proutěným výpletem, který byl následně z obou stran bíle omítnut. Nálezy její funkčnost datují do 2. poloviny 9. století, maximálně i do prvních let století desátého. Předpokládá se, že stavba vznikla za obtížnějších podmínek, či byla vedena méně movitým zadavatelem a proto byl zvolen tento materiál.⁴⁰²



Obrázek 38 Půdorys VI. kostela podle L. Poláčka.



Obrázek 39 Půdorys VII. kostela podle L. Poláčka.

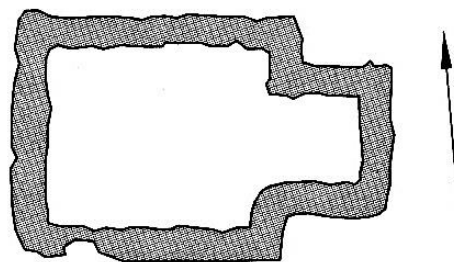


⁴⁰⁰ Tamtéž, s. 12.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 14.

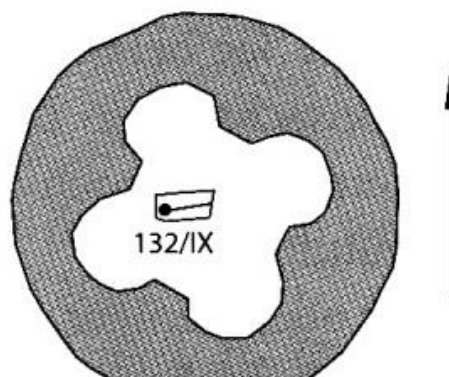
⁴⁰² POLÁČEK, Lumír. *Terénní výzkum...*, cit.d., s. 20; KOUŘIL, Pavel. Kirche Nr. 7 in Mikulčice. In: POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2, s. 57-66.

VIII. kostel (10,55 x 6,65 m) stál na severním břehu říčního koryta, vzdálený přibližně 150 m od akropole hradiště. Jedná se o jednolodní stavbu s pravoúhlým presbytářem, která překvapila neporušeným základovým zdivem. Překvapivá zde byla absence zpevněné, maltové, šterkové či z kamenů vyskládané podlahy. Rovněž zde nebyly zaznamenány žádné doklady omítek. V její blízkosti se našly pozůstatky dřevěné stavby (3,2 x 6 m), která by možná mohla být starším dřevěným kostelem, protože jeho stěnu kopírují tři hroby. Ovšem jeden z těchto tří hrobů překrýval jednu z kůlových jam, takže musel být mladší než dřevěná konstrukce. Osmý kostel je datován do 2. poloviny 9. století, případně počátku století desátého.⁴⁰³



Obrázek 40 Půdorys VIII. kostela podle L. Poláčka.

IX. kostel se nachází na jižním podhradí akropole. Tato část areálu, která byla zcela jistě osídlena již v období předvelkomoravském, je zvaná „Kostelisko“. Zdejší kostelem je rotunda se čtyřmi vnitřními nikami (vnější průměr 9,6 m, vnitřní průměr kruhového prostoru 4 m). Vedle rotundy byla nalezena kamenná studna dříve považovaná za baptisterium. Ve 14. a 1. polovině 15. století byly zbytky tohoto kostela přestavěny na tvrz, kolem které byl následně vyhlouben příkop.⁴⁰⁴

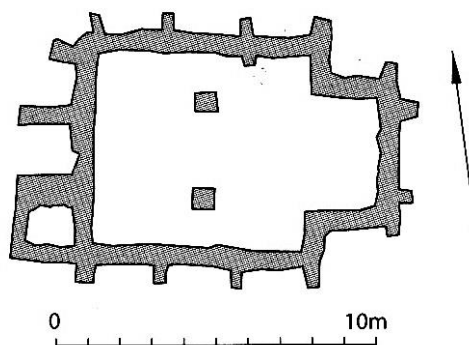


Obrázek 41 Půdorys IX. kostela podle L. Poláčka.

⁴⁰³ POLÁČEK, *Terénní výzkum...*, cit. d., s. 20; KOUŘIL, Pavel. Kostel číslo 8 v Mikulčicích a jeho archeologický výzkum. In: GALUŠKA, Luděk – KOUŘIL, Pavel – MITÁČEK, Jiří (eds.) *Východní Morava v 10. – 14. století*. Brno, 2008. ISBN 978-80-7028-319-6, s. 53, 65, 73-74.

⁴⁰⁴ POLÁČEK, *Terénní výzkum...*, cit. d., s. 16.

X. kostel (12 x 7,5 m) je jednodlní stavbou s pravoúhlým presbytářem a systémem vnějších opěrných sloupů či lisén. Pro přesnou dataci kostela chybí dostatek jednoznačných archeologických nálezů, není vyloučeno, že se jedná o stavbu z počátku 10. století, ze zánikového horizontu Velké Moravy. Od západního předhradí akropole byl kostel oddělen řečištěm řeky.⁴⁰⁵



Obrázek 42 Půdorys X. kostela podle L. Poláčka.

Již zmiňovaný XI. a XII. kostel, se nachází v blízkosti IV. a V. kostela a dosud jsou za kostely označovány pouze hypoteticky pro své umístění v pohřebišti. Byly zde nalezeny pouze útržky stavebních destrukcí.⁴⁰⁶

Kopčany jsou areálem příslušejícím k mikulčickému hradišti, vznik státních hranic ovšem vedl k tomu, že dnes se „XIII. mikulčický kostel“, kopčanský kostelík sv. Markéty Antiochijské (známý jako kaple sv. Margity), nachází na slovenském břehu řeky Moravy. Tento kostel je zcela unikátní proto, že je to jediný velkomoravský kostel, který dodnes existuje téměř ve své původní podobě. Právě kvůli této skutečnosti velmi dlouho



Obrázek 43 Kostel sv. Margity v Kopčanech. Foto M. Bernart.

unikal pozornosti archeologů. Věnovat se mu začali o celých 40 let později než prvním výkopům na území mikulčické akropole. A jak dnes říká Peter Baxa, vedoucí archeolog zabývající se touto lokalitou: „Jedinou překážkou datování kostela do velkomoravského období bylo to, že dosud stojí.“⁴⁰⁷ Kromě výrazné přestavby závěru lodě (jeho zboření), výměny krovů a střešní krytiny došlo pouze k úpravě okenních otvorů, omítek, výmalby

⁴⁰⁵ Tamtéž, s. 18.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 10, 12.

⁴⁰⁷ BAXA Peter – FERUS, Viktor. Kostol sv. Margity Antiochijskej. In: *Archeologie*, 2005/2. ISSN 1801-2612, s. 13.

a oltáře. Na základě nejstaršího dochovaného hrobu v lodi kostela byl vznik kostela datován před 11. století. Převratné byly hroby nalezené při vnější zdi kostela charakteristické pro 2. polovinu 9. století, maximálně počátek 10. století. Kostelík (11,8 x 5,3) je jednolodní stavbou s pravoúhlým presbytářem a původně měl přistavěn západní nartex, který současně fungoval jako chór. V rohu tohoto prostoru byl zapuštěn vyzděný prostor připomínající hrobku. Nartex byl při přestavbě kostela v 13. století zbořen a nový, plochý západní závěr kaple byl později opatřen pozdně gotickým portálem. Zbyla již také pouze dvě původní ostění okna a to na severní straně, další okna byla rozšířena a vícekrát vyměněna. Atypická dispozice kostela (nartex – loď – pravoúhlý presbytář) v kontextu velkomoravské sakrální architektury předpokládá vliv karolinského kulturního okruhu na tuto stavbu.⁴⁰⁸

Na Pohansku u Břeclavi se v areálu velkomoravského hradiště nachází dva kostely rozdílného typu. Kostel stojící v rámci velmožského dvorce má obdélníkovou loď s protáhlým kněžištěm a půlkruhovou apsidou a téměř čtvercový nartex (celkem 18,65 x 7,2 m). Kostel byl uvnitř zdobený freskami. Jeho vznik je datován přibližně do poloviny 9. století a zánik asi o sto let později, v polovině 10. století. Není zcela jisté, jestli vznikl již na základě působení latinské misie, nebo až po příchodu byzantské misie roku 863. Druhým zdejším kostelem byla roku 2007 objevená rotunda s podkovovitou apsidou, která měla dřevo-kamennou konstrukci. Dřevěné byly zřejmě sloupy a proutěný výplet konstrukce. Pohřebiště kolem této rotundy, stejně jako kolem většího kostela na hradišti, fungovalo i na počátku 10. století, tedy po zániku Velké Moravy.⁴⁰⁹

Dalším místem, kde se předpokládá existence velkomoravských kostelů, je Znojmo. Na znojmském hradišti stál kostel sv. Hypolita podle písemných pramenů minimálně od počátku 13. století. Je pravděpodobné, že tomu bylo již dříve, předpokládá se, že velkomoravská svatyně tohoto zasvěcení se nacházela právě pod dnešním barokizovaným kostelem sv. Hypolita. Rozhodně se s původní církevní stavbou nedá ztotožnit „*víceméně vykonstruovaný půdorys rotundy (kostel č. II) nacházející se údajně pod pozdně románským závěrem starší fáze svatyně z doby před*

⁴⁰⁸ POLÁČEK, *Terénní výzkum...*, cit. d., s. VI; BAXA, FERUS. *Kostel sv. Margity...*, cit. d., s. 12-19.

⁴⁰⁹ ČÁP, Pavel – DRESLER, Petr – MACHÁČEK, Jiří – PŘICHYSTALOVÁ, Renáta. *Großmährische Kirchen in Pohansko bei Břeclav*. In: POLÁČEK, Lumír – MARÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2, s. 187-203; MACHÁČEK, Jiří. *Pohansko u Břeclavi*. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3, s. 184, 186.

barokní přestavbou“.⁴¹⁰ Podobně je tomu s kostelem č. I, který měl být podle starších závěrů archeologů nejstarší církevní stavbou na hradišti. Obě tyto sakrální stavby zjištěné na velkomoravském hradisku jsou neprokazatelné. V minulosti také vznikla pseudoteorie o velkomoravském původu stojící rotundy svaté Kateřiny, zasvěcené původně Panně Marii – rotundě známé freskami s tzv. Přemyslovským cyklem, což již bylo odborníky jednoznačně vyvráceno a dokázáno, že tato rotunda pochází až z 2. poloviny 10. století. Vzhledem k přítomnosti pohřbů z velkomoravského období lze předpokládat, že zde mohla být církevní stavba již dříve, ale není prokazatelné, že by se jednalo o některou z dosud uvedených teorií.⁴¹¹

V rámci Olomouce jsou nejvýraznějšími vrcholy Michalské (226 m.n.m.), Václavské (226 m.n.m.) a Petrské návrší (228 m.n.m.). Velkomoravské osídlení těchto oblastí je ovšem sporné, protože zde dochází spíše k ojedinělým nálezům. K intenzivnějšímu využívání této oblasti došlo zřejmě až v pokročilém 9. století. Přesto o Václavském návrší někteří archeologové tvrdí, že řada indicií svědčí o tom, že se jedná o archaické centrum předkřesťanských kultovních, shromažďovacích i soudních funkcí. Na Petrském návrší se nachází kostel sv. Petra, u kterého bylo roku 1063 „znovuobjeveno“ moravské biskupství a tento kostel byl označen za „matku všech kostelů té provincie“. Založení moravského biskupství lze teoreticky klást do let 899-900, kdy papež vysílá na Moravu své legáty, kteří mají pomoci obnovit moravskou církev. V tu chvíli ustanovil jednoho arcibiskupa a tři biskupy, z nichž jeden mohl být teoreticky usazen na Olomouci. Jistý doklad k tomu ale neexistuje.

Na Petrském návrší se také našly zbytky skleněné okenní vitráže, fragmenty malty a zlomky střešní krytiny z 9. až 10. století nasvědčující existenci církevní stavby. Původní kostel sv. Petra ovšem nebyl doposud nalezen, takže nelze datovat jeho přesný vznik. Další nález fragmentů vápenných malt, omítky a střešní krytiny pochází od kostela Panny Marie Sněžné (mimo ona tři návrší), což na tomto místě indikuje existenci zděné (možná církevní) stavby z velkomoravského či povelkomoravského období. Písemné prameny zde dokládají tento kostel zasvěcený Panně Marii až ve 13. století.⁴¹²

⁴¹⁰ MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. Znojmo – hradiště sv. Hypolita. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3, s. 197.

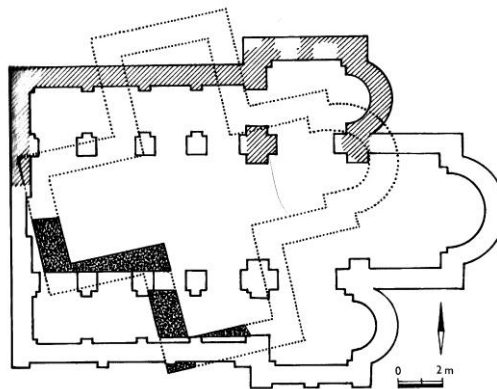
⁴¹¹ Tamtéž, s. 198, 200.

⁴¹² ŠLÉZAR, Pavel. Olomouc. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3, s. 201-207.

I. IV Nejstarší kostely, které dokládá archeologie v Čechách

Jak již bylo řečeno, na území Čech kostely začaly vznikat v hojnějším počtu až v 10. století. Část těchto staveb, a to ty, o kterých existují rané písemné zmínky, jsme již zmínili. Zde je ovšem třeba poukázat ještě na několik dalších důležitých lokalit.

Na Vyšehradě se pod raně románskou bazilikou svatého Vavřínce pocházející z poslední třetiny 11. století skrývá starší zdivo křížového půdorysu. O tomto předchůdci baziliky víme velmi málo. Vzhledem k složitějšímu půdorysu zdiva je vyloučena možnost, že by mohlo jít o profánní stavbu. Jedná se pravděpodobně o křížový kostel



Obrázek 44 Půdorys kostela na Vyšehradě podle B. Nechvátala.

neznámého zasvěcení s rozpětím křídel cca 15-17 m, vzniklý někdy do konce 10. století, který se svým půdorysem přibližuje nejvíce kostelu, který stál v Libici nad Cidlinou v letech 962 – 955.⁴¹³

Významnou lokalitou byla také Stará Kouřim, jednalo se o rozlehlé (44 ha) nepřemyslovské hradiště, patřící samostatnému knížeti, o kterém legendy praví, že se střetl s knížetem Václavem. Zdejší osídlení fungovalo od 1. poloviny 9. století do poloviny století desátého. Do této doby také archeologové datují funkci „kultovního“ Libušina jezírka. V okolí Libušina jezírka a přiléhajícího pohřebiště, ani nikde jinde na akropoli hradiště nebyla ovšem dokázána existence kamenné ani dřevěné křesťanské sakrální stavby. Vzápětí po zániku tohoto hradiště vzniklo na sousední lokalitě „U sv. Jiří“ další osídlení, tentokrát již přemyslovské, ovšem mnohem menší (6 ha) a zde již stál podélný jednolodní kostel s apsidou zasvěcený sv. Jiřímu. Tento kostel vznikl ovšem nejdříve na konci 10., či počátku 11. století.⁴¹⁴

Dalším významným hradištěm byla slavníkovská Libice nad Cidlinou. Toto hradiště je známé především proto, že právě odsud pocházel druhý pražský biskup a

⁴¹³ NECHVÁTAL, Bořivoj. K výzkumu předrománské sakrální stavby na Vyšehradě. In: UNGERMAN, Šimon – PŘICHYSTALOVÁ, Renáta (eds.). *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřinskému k 60. narozeninám*. Praha, 2010. ISBN 978-80-7422-027-2. s. 267-269, 273.

⁴¹⁴ SOMMER, Petr. Stará Kouřim. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 256-257; ŠOLLE, Miloš. *Kouřim v průběhu věků*. Praha, 1981. [ISBN neuvedeno], s. 104-107.

následně mučedník svatý Vojtěch, a proto, že je toto místo spojené se známým vyhlazením Slavníkovců v roce 995. Vzhledem k tomu, že odsud pocházel pražský biskup, dá se na tomto hradišti předpokládat existence kostela. Archeologie dokládá na předhradí kostel pocházející z konce 9. století, zasvěcený Panně Marii. Právě zde měli Slavník s manželkou zaslíbit svého syna Bohu, pokud bude uzdraven z nemoci. Tento kostel nebyl nikdy zkoumán, protože pravděpodobně celý leží pod současnou libickou farou.

Druhý kostel stojící na akropoli měl obdélnou loď s pravouhlým kněžištěm a půlkruhovou apsidou, loď kostela přetínala příčná loď vytvářející půdorys kříže. Jeho stavba je datovaná do 2. poloviny 10. století. Zajímavým byl nález nápisových desek z pískovce, pocházejících ze stejné doby, které byly na jižní straně kostela.⁴¹⁵ Po dobytí hradiště roku 995 bylo celé sídlo včetně tohoto kostela neznámého zasvěcení, zpusťeno. Ve své době se asi jednalo o nejmodernější chrámovou stavbu v Čechách. V rámci archeologického výzkumu zde byl krom jiného nalezen také zlomek chrámového zvonu.⁴¹⁶

⁴¹⁵ MAŘÍK, Jan. Libice nad Cidlinou. In: KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 263-265.

⁴¹⁶ PRINCOVÁ-JUSTOVÁ, Jarmila. *Libice nad Cidlinou. Průvodce*. Vydal: Obecní úřad Libice n/C, 1995. [ISBN neuvedeno].

SEZNAM OBRAZOVÝCH PŘÍLOH

1. Nález kúlových jam na lokalitě Břeclav-Pohansko podle A. Šika. DOSTÁL, Bořivoj. Slovanské kultovní místo na Pohansku u Břeclavi? (k interpretaci kúlového objektu č.39). In *Vlastivědný věstník moravský* XX/1. 1968, ISSN 0323-2581. s. 5.
2. Novodobá rekonstrukce „kultovního objektu“ na Pohansku. Foto B. Bílková.
3. Archeologický nález a možná rekonstrukce „kultovního místa“ v Sadech u Uherského Hradiště podle V. Turčana.. TURČAN, Vladimír. Old-Slavonic Sanctuaries in Czechia and Slovakia. In *Studia Mythologica Slavica IV*. 2001. ISSN 1581-128X. s. 103.
4. Půdorys objektu a rekonstrukce „kultovního místa“ v Mostu pri Bratislave podle V. Turčana. TURČAN, Vladimír. Old-Slavonic Sanctuaries in Czechia and Slovakia, cit. d., s. 101.
5. Libušino jezírko dnes. Foto B. Bílková.
6. Nálezová situace kolem kostela na lokalitě Břeclav-Pohansko podle A. Šika. DOSTÁL, Bořivoj. Slovanské kultovní místo na Pohansku u Břeclavi? (k interpretaci kúlového objektu č.39). In *Vlastivědný věstník moravský* XX/1. 1968, ISSN 0323-2581. s. 4.
7. Akropole mikulčického hradiště s vyznačenými kostely (II až XII), knížecím palácem (P), hypotetickou kultovní ohradou v lokalitě „Kostelec“ (K). Podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. In POLÁČEK, Lumír – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, Jana (eds.). *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice, Band VIII*. Brno 2010. ISBN 978-80-86023-92-2. s. 46.
8. Raně středověká kaptorga. KOUŘIL, Pavel (ed). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-80-86023-53-3. s. 452.
9. Kančí zuby upravené do podoby amuletů, Stará Kouřim. KOUŘIL, Pavel (ed). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-80-86023-53-3. s. 339

10. Nálezy rituálních masek. Dřevěná z Opolí, kožená z Novgorodu. Podle Z. Váni. VÁŇA, Zdeněk. *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha, 1990. ISBN 80-7038-187-6. s. 208.
11. Přílba svatého Václava. Foto Jan Gloc.
12. „Kultovní“ značka na dně nádoby z Mikulčic. Foto M. Bernart.
13. Hliněné figurky z jámy, Mikulčice. KOUŘIL, Pavel (ed). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-80-86023-53-3. s. 293.
14. „Kultovní“ plastika z Mohelnicka. Foto P. Rozsival. FIFKOVÁ, Renáta (odpovědná redaktorka). *Sága moravských Přemyslovců. Život na Moravě od XI. do počátku XIV. století*. Olomouc, Brno, 2006. ISBN 80-85037-42-4. s. 214.
15. Kouřimský „idol“. Foto M. Bernart.
16. Přívěsek z Hluku. KOUŘIL, Pavel (ed). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-80-86023-53-3. s. 293.
17. Půdorys kostela v Nitře podle B. Chropovského.. ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. Príspevok k počiatkom včasnostrednovekej sakrálnej architektúry na Slovensku. In GALUŠKA, Luděk (ed.). *Staroměstská výročí*. Brno, 1990. ISBN 80-7028-010-7. s. 46.
18. Půdorys rotundy v Levém Hradci podle M. Šolla. ŠOLLE, Miloš. Význam Budče v průběhu christianizace našich zemí. In *Posel z Budče. List poutníků na staroslavnou Budeč*. č. 10, 1996, s. 12.
19. Půdorys rotundy v Budči podle M. Šolla. ŠOLLE, Miloš. Význam Budče v průběhu christianizace našich zemí. cit. d., s. 13.
20. Půdorys baziliky sv. Jiří v Praze podle K. Fialy. FIALA, Karel. Hrad pražský v době románské. Praha, 1933. [ISBN neuvedeno]. Příložený plánec.
21. Půdorys původní rotundy sv. Víta v Praze podle M. Šolla. ŠOLLE, Miloš. Význam Budče v průběhu christianizace našich zemí. cit. d., s. 12.
22. Půdorys baziliky na Bratislavském hradě podle A. Fialy. FIALA, Andrej. Výtvarný prejav staroslovanskej baziliky na Bratislavskom hrade. In BARTÍK, Juraj (ed.). *Byzantská kultúra a Slovensko. Zborník slovenského národného múzea. Archeológia. Supplementum 2*. Bratislava, 2007. ISBN 978-80-8060-203-1. s. 107.

23. Půdorys kostela na hradě Devín podle V. Plaché, J. Hlavicové. ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. Príspevok k počiatkom včasnostredновеkej sakrálnej architektúry na Slovensku. cit. d., s. 46.
24. Půdorys rotundy na hradišti Ducové podle A. Rutkaye. ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. Príspevok k počiatkom včasnostredновеkej sakrálnej architektúry na Slovensku. cit. d., s. 46.
25. Rotunda sv. Juraja nedaleko Nitrianske Blatnice. Foto B. Tesařová. RUTTKAY, Alexander T. Nitrianska Blatnica. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 238-241. s. 238.
26. Pozlacená plaketa z Bojné, průměr 150 mm. Foto K. Pieta. PIETA, Karol. Bojná. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 226.
27. Zvon nalezený na hradišti v Bojné. Foto J. Foltýn. PIETA, Karol. Bojná. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 2014. ISBN 978-8-86023-53-3. s. 227.
28. Půdorys hlavního kostela kostela „Na Valách“ podle V. Hrubého. HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. Praha, 1965. [ISBN neuvedeno]. s. 178.
29. Půdorys kostela z lokality „Špitálky“ podle V. Hrubého. HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. cit. d., s. 178.
30. Půdorys kostel z lokality „Na Dědině“ podle V. Hrubého. HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. cit. d., s. 178.
31. Půdorys kostela Panny Marie v lokalitě Sady u Uherského Hradiště podle V. Hrubého. HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. cit. d., s. 178.
32. Půdorys kostela v Modré podle V. Hrubého. HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. cit. d., s. 178
33. Půdorys kostela v Osvětimanech podle V. Hrubého.. HRUBÝ, Vilém. *Staré Město. Velkomoravský Velehrad*. cit. d., s. 208.
34. Druhá fáze mikulčického II. kostela. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
35. Půdorys III. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.

36. Půdorys IV. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
37. Půdorys V. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
38. Půdorys VI. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
39. Půdorys VII. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
40. Půdorys VIII. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
41. Půdorys IX. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
42. Půdorys X. kostela podle L. Poláčka. POLÁČEK, Lumír. Die Kirchen von Mikulčice aus siedlungsarchäologischer Sicht. cit. d., s. 43.
43. Kostel sv. Margity v Kopčanech. Foto M. Bernart.
44. Půdorys kostela na Vyšehradě. NECHVÁTAL, Bořivoj. K výzkumu předrománské sakrální stavby na Vyšehradě. In UNGERMAN, Šimon – PŘICHYSTALOVÁ, Renáta (eds.). *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřínskému k 60. narozeninám*. Praha, 2010. ISBN 978-80-7422-027-2. s. 269.