

Pražák, Richard

Nejstarší uherská legenda *Legenda sanctorum Zoerardi et Benedicti* v širších historických a kulturních souvislostech své doby

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1981, vol. 30, iss. C28, pp. [207]-224

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102374>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RICHARD PRAŽÁK

NEJSTARŠÍ UHERSKÁ LEGENDA LEGENDA SANCTORUM ZOERARDI ET BENEDICTI V ŠIRŠÍCH HISTORICKÝCH A KULTURNÍCH SOUVISLOSTECH SVÉ DOBY

Nejstarší uherská legenda Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martiris a beato Mauro episcopo Quinqueecclesiastensi descripta o zoborských mniších Svoradovi a Benediktovi náleží nejen k nejcénnějším plodům starého latinského písemnictví v Uhrách, ale má také širší historický a kulturní význam v kontextu evropském i uherském.¹

¹ Z rozsáhlé literatury k legendě o Svoradovi a Benediktovi uvedme alespoň tyto práce: František Viktor Sasínek, *Sv. Zvorad a Benedikt*, Slovenský letopis pre historiu, topografiu, archeologiu a etnografiu IV, Uherská Skalice 1880, 2–7; Raimund Friedrich Kaindl, *Die Legenden des heil. Zoerard oder Andreas und Benedikt*, *Studien zu den ungarischen Geschichtsquellen*, Archiv für österreichische Geschichte 91, Wien 1902, 53–56; Karel Chytil, *Zvorád či Swerad, světi Slovenska*, Ročenka kruhu pro pěstování dějin umění za rok 1926 a 1927, Praha 1928, 116–135; Juraj Hodál, *Z minulosti Slovenska*, Bratislava 1928, 39–66; János Melich, *Zoerardus*, Magyar Nyelv 1934, 129–135; Rudolf Holinka, *Sv. Svorad a Benedikt, světi Slovenska*, Bratislava 8, 1934, 304–352; Oszkár Sárkány, *Szent Maurus és a zoborhegyi remeték legendája* (Svatý Maur a legenda o zoborských poustevnících), Napkelet 1937, 88–92; Tadeusz Wojciechowski, *Eremiti reguli św. Romualda, czyli benedyktyni włoscy w Polsce jedenastego wieku, Szkice historyczne jedenastego wieku*, 3. vyd., Kraków 1951, 73–78; János Horváth, *Legenda S. Zoerardi et Benedicti, Árpádkori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái* (Stylistické problémy naší latinské literatury doby árpádovské), Budapest 1954, 132–135; Henryk Kapiszewski, *Tysiąclecie eremity polskiego, Świrad nad Dunajcem*, Nasza Przeszłość 8, Kraków 1958, 45–81; týž, *Eremita Świrad w Panonii*, tamtéž 10, Kraków 1959, 17–68; týž, *Cztery źródła do Żywota św. Świdara*, tamtéž 15, Kraków 1964, 5–31; týž, *Eremita Świrad na ziemi rodzinnej*, tamtéž 23, Kraków 1966, 65–103; Erzsébet Cs. Tompos, *A pécsi székesegyház kőtárának kentauroszlopfejczete és szirénes gyámköve* (Hlavice s kentaurom v lapidariu pětikostelské katedrály a její konzola se syrénou), Múvelődéstörténeti Értesítő 1963, 113–120; Jerzy Kłoczowski, *L'érémítisme dans les territoires slaves occidentaux, L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII* (Miscelanea del cento di studi mediovali VI), Milano 1965, 339–347; Józef Tadeusz Milik, *Święty Świrad. Saint Andrew Zoerardus*, Roma 1966; Jozef Kútnik, *O pôvode pustovníka Svorada (K počiatkom kultúrnych dejín Liptova)*, Nové obzory 11, Košice 1968, 5–122; Ján Mišianik, *Maurova legenda o Svoradovi a Benediktovi*, Pohľady do staršej slovenskej literatúry, Bratislava 1974, 49–57; Peter Ratkoš, *Vznik kultu Ondreja-Svorada a Benedikta vo svetle zagrebských pamiatok*, Historijski zbornik (Šidakov zbornik), 29–30, 1976–1977, Zagreb 1977, 77–86; Jozef Mi-

Je příkladem legendy, která se výrazně váže k určitému regionu a nemá ještě celouherské stmelující christianizační poslání jako legendy štěpánské. Zároveň je úzce spojena s jedním z příznačných úsilí 11. století, úsilím o reformu a zpřísnění mnišského života jako reakci na počínající mocenské aspirace církevní ve feudálně rozvinutější společnosti tzv. svaté říše římské, kdy nastává doba střetnutí dvou výrazných složek, které nastoupily do mocenskopolitického i duchovního dědictví antického Říma a utvořily novou středověkou společenskou strukturu, to jest císařství a papežství. Je to stále ještě doba rozhodujícího vlivu benediktinského řádu v západní církvi, která od 10. století začíná hledat nové cesty svého vývoje ve spojení s reformou clunyjskou a lotrinskou i dalšími reformními pokusy, zrozenými již v lůně rozvinutého feudalismu, které se však bezprostředně dotýkaly i oblastí středoevropských tam, kde byly teprve kladeny základy raně feudální společnosti, ať už v prostředí česko-moravském, či v Polsku, v Uhrách aj. Tato disparátnost společenského vývoje v bázi ekonomické i politické, která přenáší ideje a praxi rozvinutého feudalismu do oblastí, kde se feudální společnost i christianizovaný raně feudální stát teprve začínají rozvíjet, dává zde tomuto procesu zvláštní dynamiku a vývojovou nosnost. Navíc jde o období prohlubujícího se rozkolu mezi západní a východní církvi i snah o odvrácení tohoto rozkolu a pokračující symbiózy řecko-byzantsko-slovanské i latinsko-anglosasko-románské duchovní kultury, které nejenom svádějí dramatický zápas o prvenství, nýbrž vytvářejí i nadále společné kulturní hodnoty.

Legendu o Svoradovi a Benediktovi napsal pětikostelský biskup Maur, někdejší benediktinský mnich a později opat z kláštera sv. Martina v Pannonhalmě, a věnoval ji o velikonocích roku 1064 v Pětikostelí nitranskému úřednímu knížeti Gejzovi, spolu s částí řetězu vyjmutého z těla Svoradova jako vzácnou památkou jeho mučednické askeze, při příležitosti návštěvy krále Šalamouna a knížete Ladislava v pětikostelské katedrále.² Památný Svoradův řetěz zaujímá ústřední místo i v reliéfu světcově na hlavici jednoho z hlavních sloupů pětikostelské románské katedrály, kde skrčený Svorad, nápadně obtočený v pase řetězem, drží v levé ruce ořech. Svorad stojí uprostřed mezi dvěma orly. Nad orlem po levici Svoradově se vznáší zřejmě oduševnělá hlava Benediktova — jde nejspíš o orla z legendy, který pomohl po smrti světcově nalézt ve Váhu Benediktovo tělo — kdežto orel po pravici světcově, který má nad hlavou královskou korunu, je nepochybně symbolem árpádovského rodu.³ Árpádovský orel u Svora-

n árik, *Středověká literatura*, Bratislava 1977, 159–161; Sándor Bálint, *Únnepi kalendárium II*, Budapest, 59–61; Edici legendy o Svoradovi a Benediktovi pořídil Rudolf Holinka, l. c., 341–346, a Imre Madzsar v *Scriptores rerum hungaricarum* (dále SRH) II, Budapest 1938, 347–361 (spolu s úvodním komentářem).

² Viz SRH II, 353.

³ O hlavici na pětikostelské katedrále viz Erzsébet Cs. Tompos, l. c., 113–120. Nověji i Jozef Kúttník, l. c., 83, který tvrdí, že hlava nad orlem vznášejícím se u hlavy Svoradovy připomíná jeho druha Benedikta. Lze to vztáhnout na hlavu orla po levici Svoradově, orel po jeho pravici je však zřejmě orel árpádovský. Jiný výklad má Peter Ratkoš, l. c., 81, a O. Szőnyi, *A pécsi székesegyház és Magyarország műemlékei Szt. Mór korában* (Památky pětikostelské katedrály a Uher v době svatého Maura), *Szent Mór emlékkönyv*, Pécs 1936, 308–311.

dovy hlavy nesporně znamenal, že árpádovský rod vzal Svoradův i Benediktův kult za svůj, o čemž svědčí i okolnost, že král Ladislav dal kanonizovat Svorada a Benedikta v roce 1083 patrně ještě o měsíc dříve než biskupa Gellérta a árpádovské světce krále Štěpána a jeho syna Imricha, i když nevíme, zda jejich svatořečení bylo potvrzeno papežem či bylo především jen dílem Ladislavovým a mělo platnost jen v Uhrách. O Ladislavově kanonizaci Svorada a Benedikta jsou ovšem jisté pochybnosti, nelze však pochybovat o tom, že i on byl ctitelem Svoradovým, když je známo, že věnoval zoborskému klásteru na Trenčínku „kapli svatého Svorada“.⁴ Kult Svoradův a Benediktův byl však již starší a na Nitransku se ujal zřejmě krátce po jejich smrti, která se klade obvykle do let 1031 až 1034 u Svorada a u Benedikta o tři léta později.⁵

Rok 1064, kdy předal biskup Maur část řetězu Svoradova knížeti Gejzovi, lze patrně pokládat i za rok dokončení legendy o Svoradovi a Benediktovi, a je-li správný údaj o smrti Maurově kolem roku 1070, musila vzniknout nejpozději před tímto datem.⁶

Legenda se úzce váže k Pováží a k Nitransku, které tehdy již patřilo k uherskému státu. Jde ovšem o území, jež krátce předtím ovládali Poláci a sám Svorad žil v době svého poustevnického života na pohraničním území uhersko-polském ve Skalce na Trenčínku. Slovenský badatel Jozef Kútnik se snaží nověji vykládat příchod Svoradův podle legendy „de terra Poloniensium“, jako příchod z oblasti Horního Trenčínska a Liptova, které náležely v době Svoradova příchodu do Uher ještě k polskému

⁴ Srov. Richard Marsina, *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I*, Bratislava 1971, 64, a týž, *O neznámej variante zoborskej listiny z r. 1111*, Historické štúdie 7, Bratislava 1961, 214, 218. Dále viz György Győrffy, *István király és műve* (Král Štěpán a jeho dílo), Budapest 1977, 393—394, a Peter Ratkoš, l. c., 78.

⁵ Viz Jozef Kútnik, l. c., 62, který datuje Svoradovu smrt k letům 1031—1032, a J. T. Milik, l. c., 28, který ji klade k roku 1034. Otázku Svoradova úmrtí nepokládám ještě zdaleka za definitivně objasněnou. S ohledem na nepochybnou souvislost Svoradovu s kamaldulstvím i na fakta, týkající se úzkých soudobých styků Uher s Ravennou, jež se vztahují převážně již k počátkům Štěpánovy vlády, který po vítězství nad Koppányem v roce 1002 přenáší z Ravenny ostatky sv. Apolináře do Somogyváru a zasvěcuje tam k jeho cti chrám, který pak náležel do svazku veszprémského biskupství (viz *A pannonhalmi Szent-Benedek rend története I*, Budapest 1902, 674, 691—692) i s ohledem na známou historii pěti bratří a jiné skutečnosti, zejména pak na zprávu kamaldulských annalů, kladoucí počátek uherského působení Svoradova již k roku 1010 (viz J. B. Mittarelli — D. A. Castadoni, *Annales Camaldulenses*, Venetii 1765, tom 1, liber 8, 324, a dále i *Vita S. Romualdi, Monumenta Poloniae historica I*, 331.), je datum světcovy smrti velmi nejisté a mohlo se pohybovat v rozmezí let 1018—1034, pokud strávil v Uhrách osm let, jak by se dalo soudit z analů kamaldulských, a mohlo být také i starší, soudě podle vypsání jeho životních osudů legendou Maurovou, z níž vyplývá, že doba již strávil Svorad v Uhrách před svou smrtí nebyla příliš dlouhá. R. Holinka, l. c., 327—328, pokládá pouze za jisté, že Svorad přišel na Nitransko až po letech 1002—1003 a nevylučuje možnost, že prý snad vstoupil do zoborského kláštera jako jeden z jeho prvních členů, neboť tento klášter byl podle Holinky vybudován téměř současně s utvořením diecéze ostrihomské (to jest — jak píše Holinka — 1007). Dnes však víme, že zoborský klášter je zřejmě starší, a také, že ostrihomská diecéze vznikla již v roce 1001. (Nejnovější obraz zakládání církevní organizace v Uhrách v počátcích Štěpánovy vlády podal Gy. Győrffy, l. c., 177—190.

⁶ K této otázce srov. např. Václav Chaloupecký, l. c., (Průdy VI 1922), 545; Rudolf Holinka, l. c., 309; *SRH II*, 353; Jozef Kútnik, l. c., 11, 13 aj.

státu, a naznačuje tím slovenskou etnicitu Svoradovu oproti dříve tradované etnicitě polské.⁷ Dokládá to rozbořem liptovských místních názvů a lokalit typu Mních z oblastí přilehlých Polsku i bližších slovenskému Pováží.⁸ Tento závěr lze uvést do souladu i s míněním Józefa Tadeusze Milika, který doporučuje při zjišťování bližšího geografického a etnického původu Svoradova zkoncentrovat se na horní oblast vlivu bělobrdské kultury geopoliticky spojující Pováží a Nitransko s poříčím Dunajce a přilehlým úsekem Visly od Krakova po Sandomierz.⁹ Tento směr výzkumu je nesporně správný a podepírá jej nejen etnicko-teritoriální označení původu Svoradova v legendě „de terra Poloniensium“, nýbrž také určení jeho sociálního původu „ex rusticitate“.¹⁰ Domněnka o Svoradově původu z rodu královského, která vychází z životopisu Romualdova od Petra Damianiho, kde se hovoří o jednom polském poustevníku u Romualda, který byl synem „Busclai Sclavonici regis“ a jež bývá vztahována na Svorada, v němž je na základě zprávy Damianiho spatřován syn Boleslava Chrabrého,¹¹ dokládá sice vztahy Poláků k Romualdovi, nelze ji však vztáhnout průkazně na Svorada. Slezská tradice 15. století, která tuto domněnku obnovila, je již příliš vzdálena původním pramenům,¹² i když přirozeně nelze zcela vyloučit možnost, že Svorad před svým příchodem do Uher žil

⁷ Srov. J. Kútník, l. c., 17n. U Kútníka nacházíme i odkazy na bohatou polskou literaturu, dokládající polskost sv. Svorada, jejíž názory shrnul nejpřehledněji Henryk K a p i s z e w s k i, *Tysiąclecie eremity polskiego, Swirad. nad Dunajcem*, Nasza Przeszłość 8, Kraków 1958, 7–37, a t ý ž, *Eremita Swirad na ziemi rodzinnej*, tamtéž 23, Kraków 1966, 65–103. Pro úplnost třeba zde podotknout, že se vyskytla také hypotéza jihoslovanského původu Svoradova, s níž přišel Imre Boba, *Saint Svorad. A pole or an Istrien?*, II. Congressus historiae slavicae Salisburgensis, Salzburg, 1.–7. September 1967, 3–4, a Saint Andreas-Zoerard: A Pole or Istrien?, Ungarn Jahrbuch 1976, 7. Band, 65–71, který zde vykládá výraz Maurovy legendy „de terra Poloniensium“ tak, že jde o město Polu na istrijském poloostrově. Jak podotkl již J. Kútník, l. c., 82, proti Bobově hypotéze vypovídají čistě formální gramatické důvody (adjektivum od substantiva Pola by znělo Polensis). Za úvahu stojí okolnost, že v městě Pola údajně zemřel a byl pochován v r. 1077 uherský král Šalamoun, ovšem stěžejí lze tuto skutečnost uvést do bližší souvislosti s legendou Maurovou. Jediný vážný – ovšem pozdní – pramen, o nějž lze opírat Bobovu hypotézu, je Bonfiniho dílo *Rerum ungaricarum decades*, kde se praví o Svoradovi a Benediktovi, že „ex illa Dalmatione regione, quam Polianam dicunt, in Ungariam venisse“. (Viz Karel Chytil, l. c., 121.) Dobové zjištění Bruna Querfurtského (*Vita quinque fratrum*, ed. R. Kade, *Monumenta Germaniae historica, Scriptorum* XV, kap. 3. 720 – srov. k tomu Giovanni Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese, L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, 78) o pobytu Romualdově v Istrii v letech 1004–1005, kde vychoval nové žáky pro své učení, nelze nijak průkazně vztáhnout na Svorada.

⁸ Viz J. Kútník, l. c., zvláště str. 20–75.

⁹ Srov. J. T. Milik, l. c., 30.

¹⁰ Viz SRH II, 357.

¹¹ Srov. Petri Damiani Vita beati Romualdi, a cura di Giovanni Tabacco, *Fonti per la storia d'Italia* 94, Roma 1957, 55, a dále též *Monumenta Poloniae historica* I, Lwow 1864, 326.

¹² K otázce údajného královského původu Svoradova srov. zejména R. Holinka, l. c., 324–326. Slezská tradice vychází zvláště z listiny vroclavského biskupa Rudolfa z Rüdeshheimu z r. 1468, kterou rozebírá např. J. Jungnitz, *St. Zoerard und das Hospital in Ohlau*, Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens 51, Breslau 1916, 57–67. P. Ratkoš, l. c., 82, soudí, a patrně právem, že kult Svoradův se dostal do Slezska proto, že existoval na Trenčínku, jež patřilo v první třetině 11. století k vroclavské diecézi, založené roku 1000.

nějaký čas poustevnickým životem poblíž Olavy, jak tvrdí vrocavský biskup Rudolf ve své listině z roku 1468.¹³ K otázce údajného královského původu Svoradova třeba ještě podotknout, že v soudobé legendistické tradici bylo spojování poustevníků s příslušníky knížecích a královských rodů celkem běžné; již původní zoborská tradice spojovala Svatopluka s poustevníkem, žijícím na této hoře v období velkomoravském, a také český poustevník 10. století sv. Ivan měl být údajně příslušníkem arpádovského rodu.¹⁴ Je docela dobře možné, že tato původní svatoplukovská tradice zoborská byla později kontaminována se zoborskou tradicí svoradovskou a tím vznikla i odlišná slezská tradice o „královském“ původu Svoradově, nenalézající oporu v původní latinské legendě o Svoradovi a Benediktovi z 11. století.

Otázka sociálního a etnického původu Svoradova úzce souvisí s otázkou doby jeho působení v Uhrách. I když mínění Kútnikovo, že Svorad přišel na Nitransko ze slovenského území obsazeného tehdy ještě Poláky, které váže příchod Svoradův do Uher na dobu po roce 1018 — Kútník soudí, že to bylo kolem roku 1022 — po definitivním připojení Nitranska k uherskému státu, se zdá být oprávněné, jeho bezpečné potvrzení bude ještě vyžadovat další badatelskou práci.¹⁵ Především bude třeba se dále kriticky vyrovnávat se dvěma základními zprávami o příchodu Svorada — a také snad Benedikta — do Uher, které obsahují legenda o Svoradovi a Benediktovi a tzv. větší legenda štěpánská, jejichž datování do 11. století třeba pokládat za plně prokázané.¹⁶

Nejprve je zde otázka úvodní formulace legendy Maurovy: „Tempore, quo sub christianissimi Stephani regis nutu nomen et religio deitatis in Pannonia rudis adhuc pullulabat, audita fama boni rectoris ex terris aliis canonicis et monachi ad ipsum quasi ad patrem confluebant, non quidem alicuius causa coati necessitatis, sed ut novum sancte conversationis gaudium ex eorum conventu adimpleretur. Inter quos quidam, sancti spiritus instinctu tactus, ex rusticitate quasi rosa ex spinis ortus, nomine Zoerardus, hanc in patriam de terra Poloniensium advenit...“¹⁷ Výklad, který slova „inter quos“ hodnotí pouze jako formulačně stylistický přechod

¹³ Srov. J. Jungnitz, *l. c.*, 66, a R. Holinka, *l. c.*, 322.

¹⁴ Zoborskou poustevnickou tradici Svatoplukovu rozebral podrobněji např. K. Chytil, *l. c.*, 118–120, na základě kroniky Kosmovy, *Fontes rerum bohemicarum* II, ed. Josef Emler, Praha 1874, VII, 27, 143. Viz též český překlad Karla Hrdiny, *Kosmova kronika česká*, Praha 1929, 28. K uherskému arpádovskému původu Ivanové srov. *Fontes rerum bohemicarum* I, Praha 1873, 112–113, 115.

¹⁵ Srov. J. Kútník, *l. c.*, 17–18.

¹⁶ K legendě o Svoradovi a Benediktovi viz literaturu uvedenou v poznámce 1. K tzv. větší legendě štěpánské srov. zejména edice této legendy od Emmý Bartoniekové, *SRH* II, 377–392, a od Eleméra Varjú, *Legendae Sancti Regis Stephani*, Budapest 1928. Z literatury viz alespoň Rudolf Holinka, *Vita S. Stephani regis*, Sborník Matice slovenskej 1938–1939, Martin 1940, 182–202; Zoltán Tóth, *Szent István legrégeb életirata nyomán* (Po stopách nejstaršího životopisu svatého Štěpána), Századok 1947, 23–94; János Horváth, *Legenda Maior S. Stephani regis*, *l. c.*, 136–142, a ze starší literatury László Erdélyi, *Magyar művelődés történet, II. korszak, A keresztény társadalom szervezése, Az Árpádiak kora 1000–1301*, Kolozsvár 1918, 4–6.

¹⁷ Srov. *SRH* II, 357.

k vlastnímu tématu legendy a popírá jeho významovou souvislost s předchozí větou,¹⁸ se jeví poněkud násilný a ahistoricky pojatý. Významová souvislost je tu nepochybná, potíže pro badatele jsou dány především ohraničením doby počátků křesťanství v Uhrách, o nichž se zde dosti všeobecně hovoří, pouze na počáteční léta Štěpánovy vlády. Názor, že raně feudální západní církev v Uhrách se organizačně plně konstitovala již v prvním desetiletí 11. století, kdy také dochází k sjednocení Uher pod křesťanskou vládou Štěpánovou, má mnohé trhliny, zejména v důsledku nevyjasněné otázky Štěpánova tažení proti Ajtonyovi a tím i otázky konstituování csanádského biskupství, k němuž došlo zřejmě až v roce 1030.¹⁹ Zdá se, že dovršení christianizačního a státně sjednocovacího procesu v Uhrách bude nutno klást až na konec 20. let 11. století a pro nás tím odpadnou nesnáze s výkladem slov „inter quos“ v legendě Maurově a nic nebude stát v cestě uznání výkladu o příchodu Svoradově do Uher až ve 20. letech 11. století. Dokud však tato situace nenastane, musíme počítat s možností, klást jeho příchod do Uher i do počátku 11. století, jak naznačují mnohé starší i novější prameny. Zejména tzv. větší legenda štěpánská přirazuje příchod Svorada i Benedikta „de terra Poloniensium“ přímo k misi Astrikově.²⁰ Dnes ještě ovšem bezpečně nevíme, zda Astrik-Anastasius byl původu polského a je totožný s opatem Astrikem v Trzemeszne u Gniezna,²¹ či původu českého a je totožný s břevnovským opatem Anastasiem,²² anebo původu německého či burgundsko-lotrinského,²³ či dokonce původu řeckého.²⁴ S ohledem na zaměření této studie nechci zde tuto složitou otázku řešit; dávám pouze k úvaze, kdybychom dali plnou důvěru zprávě větší legendy štěpánské, jaké možnosti by nám pak skýtal výraz legendy Maurovy „de terra Poloniensium“ ohledně původu Svoradova. Nebylo by pak možné v případě přijetí českého původu Anasta-

¹⁸ Viz J. Kútnik, l. c., 14.

¹⁹ Dva opačné názory v této otázce představují v poslední době především György Gyórfy, *István király és műve*, 163–190, kde pokládá církevní organizaci raně feudálního uherského státu za vpodstaté dovršenou již k datu 1009 (viz l. c., mapa na str. 184–185) a Gyula Kristó, *Megjegyzések az ún. „pogány lázadások“ kora történetéhez* (Poznámky k době tzv. „pohanských“ povstání), Szeged 1965 (Acta historica, tomus XVIII), 5–19. K datu založení csanádského biskupství v roce 1030 uvádí Kristó spolehlivou zprávu tzv. bratislavských letopisů (Annales posonienses) z konce 12. století o ordinaci Gellérta za csanádského biskupa k tomuto datu. Srov. též monografii Kálmána Juhásze, *A csanádi püspökség története alapítástól a tatárjárásig* (Dějiny čanádského biskupství od založení do tatarského vpádu) 1030 až 1242, Makó 1930, 43–46, a tam uvedenou starší literaturu.

²⁰ Srov. SRH II, 382.

²¹ Viz Tadeusz Wojciechowski, *Astrik-Anastazy, opat trzemeszyński (1001)*, Szkiece historyczne jedenastego wieku, 3. vyd., Kraków 1951, 79–85.

²² Srov. Václav Chaloupecký, *Radla-Anastasius, druh Vojtěchův, organisátor uherské církve*, Bratislava I, 1927, 210–228.

²³ Viz György Gyórfy, *István király és műve*, 141. Celkově se zabývá Gy. Gyórfy otázkou Astrika (Anastasia) v časopise Magyar Tudományos Akadémia II. Osztályának Közleményei 18, Budapest 1969, 199–225, a v Archivum Historiae Pontificiae 7, 1969, 79–113. Srov. k tomu též Margaret Uhrlirz, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter ... Otto III. 983–1002*. Berlin 1954, 566–571.

²⁴ Viz Albin Balogh, *Szent István egyházi kapcsolatai Csehországgal, Németországgal, Franciaországgal és Belgiummal* (Církevní styky svatého Štěpána s Čechami, Německem, Francií a Belgií), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján I*, Budapest 1938, 451.

sia-Astrika výraz legendy Maurovy „de terra Poloniensium“ s ohledem na krátkodobou nadvládu Boleslava Chrabrého v českých zemích, podobně jak to dělá Kútník v případě liptovských názvů, vysvětlovat českým původem Svoradovým s přihlédnutím k starobylým českým názvům Sverad, Sveraz, Zderad, Zderaz atd.²⁵

Do podobného výkladu se ovšem pouštět nemíním a nedomnívám se ani, že jde o výklad správný. Chci tím jen naznačit, že osvětlení doby působení Svoradova v Uhrách i jeho etnicko-teritoriálního původu není zdaleka tak jednoduché, a ani po cenných pracích Kútníkových je nelze pokládat za bezpečně vyřešené. Celá řada otázek se tu např. vynořuje v souvislosti s legendou o pěti bratřích od Bruna Querfurtského, životopisem Romualdovým od Petra Damianiho, kamaldulstvím a jeho vlivem v Uhrách atd.²⁶ Skutečnost, že v historii pěti bratří vystupují italsí benediktini, vyslaní do Polska Romualdem, aby zde zavedli přísnější asketičtější poustevnícký mnišský styl, jímž Romuald reformoval dosavadní benediktinský způsob života, a který je i ve shodě s oním způsobem poustevnícké askeze, kterou vedli Svorad a Benedikt, stojí jistě za zamyšlení, stejně tak jako okolnost, že v Životě pěti bratří Bruna Querfurtského, sepsaném v roce 1008, se zjevují po své smrti hlavní z pěti bratří mučedníci Jan a Benedikt jistému bratru Andreasovi.²⁷ Okolnost, že právě Svorad přijal po svém vstupu do zoborského kláštera klášterní jméno Andreas, zaslouží v této souvislosti zvláštní pozornost. Vždyť Svorad a Benedikt žijí přesně podle pravidel Romualdových, shodných s původními představami kamaldulskými. Především je to okolnost, že i jako poustevníci udržují nadále styk se svým opatem Filipem, který je odpovědný za jejich jednání, a také, že se cítí nadále členy širší klášterní pospolitosti, k níž náležejí.²⁸ To je v naprosté shodě s praxí Romualdovou, který podle Bruna Querfurtského byl „pater rationabilium heremitarum, qui sub lege vivunt“.²⁹ Popírat spojitost Svorada a Benedikta s počátky kamaldulství, jež jsou spojeny s reformním úsilím Romualdovým již od konce 10. století — třebaže kamaldulství oficiálně vzniklo až v letech 1023—1027 — a v jehož duchu kamaldulství působilo po celé 11. století,³⁰ by bylo zcela nehistorické a odporovalo by to —

²⁵ Srov. k tomu K. Chytil, l. c., 128—129. Většina místních názvů Sveraz, Zderaz (vznikly od osobních jmen Sverad, Zderad) je u nás doložena z 15. století. Pražský klášter na Zderaze vznikl již v roce 1190. (Srov. Antonín Profous — Jan Svoboda, *Místní jména v Čechách* IV, Praha 1957, 761 aj.) S ohledem na předcházení osobních jmen místním názvům lze předpokládat, že osobní jména Sverad, Zderad pocházejí u nás už z 11. a 12. století, jak naznačuje i jedno falsum z 12. století, hlásící se k roku 1046, v němž je jmenován „Swerad de Podlessin“ — z Podlešína u Slaného. Viz Gustav Friedrich, *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae* I, Praha 1904, 359, 532.

²⁶ Touto problematikou se hodlám zabývat později ve zvláštní studii Poustevnícká tematika v legendách 11. století (se zvláštním zřetelem k Životu pěti bratří a k legendě o Svoradovi a Benediktovi).

²⁷ Srov. Brunonis vita, quinque fratrum, *Monumenta Poloniae historica* VI, Kraków 1893, 383—428, o Andreasovi 422—423.

²⁸ Viz *Legenda* ss. Zoerardi et Benedicti SRH II, 357—361.

²⁹ Viz *Monumenta Poloniae historica* VI, 391.

³⁰ Bezpečným soudobým pramenem, který dokazuje věrnost původnímu pojetí Romualdovu u kamaldulců ještě i v poslední třetině 11. století, je např. listina biskupa Hermanna z Volterry z r. 1073, kdy daroval Hermann kamaldulcům klášter Adel-

jak naznačeno výše — i textu legendy o Svoradovi a Benediktovi jako nejautentičtějšímu prameni poznání jejich života.³¹

A tak Svorad a Benedikt v pojetí legendy Maurovy se nám jeví jako stoupenci italského reformního benediktinského směru Romualdova, který vedle clunyjského požadavku celibátu zdůrazňoval i přísnou askezi a ve svém zaměření se stavěl proti clunyjským hnutím podporovaným mocenským aspiracím církve. Benediktínské kamaldulství Romualdovo kladlo zvláštní důraz na poustevnictví jako druh křesťanské askeze spojené s tělesným sebeumrtvováním a sebetřýzněním, jež pokládali kamaldulci za nástroj skutečného křesťanského života a vzor pro lidové vrstvy. Jeho zakladatel benediktin Romuald, který žil v letech 952—1027, někdejší opat kláštera sv. Apolináře v Classis u Ravenny měl blízké styky i s římským klášteřem aventinským, spojujícím latinské benediktiny s řeckými basiliany, kteří byli rovněž vyznavači poustevnické askeze.³² Do římského aventinského kláštera přichází v roce 992 i poselstvo z Čech, vedené Vojtěchovým vychovatelem Radlou a strýcem Vojtěchovým Kristiánem, aby jej přivedli zpět na pražský biskupský stolec.³³

Z římského aventinského kláštera vycházeli misijní christianizační snahy na sever, tedy na východní pomezí ottonské říše, jež zde představovali zvláště Vojtěch a Bruno Querfurtský, znající se i s basilianským opatem Nilem.³⁴ S aventinským klášteřem měl úzké styky i břevnovský opat Anastasius — přišel odtud patrně jako řecký mnich do Břevnova — který snad pod vlivem Vojtěcha, autora homilie o sv. Alexiovi, šířil v břevnov-

mo. Viz Wilhelm Kurze, *Zur Geschichte Camaldolis im Zeitalter der Reform, Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049—1122)*, Milano 1971, 407n. Listinu Hermannovu obsahuje edice J. B. Mittarelli — D. A. Castadoni, *Annales Camaldulenses ordinis S. Benedicti II*, Venetiis 1757, 238, a nověji L. Schiaparelli - L. Baldasseroni, *Regesto di Camaldoli, Regesta Chart. Italiae* 2, 1907, č. 386. Obecně přijímané datum vzniku Camaldoli 1012 podrobil kritice poprvé Giovanni Tabacco, *La data di fondazione di Camaldoli*, Rivista di storia della Chiesa in Italia 16, 1962, 451—455, který tvrdí, že Camaldoli jako sídlo kamaldulského hnutí vzniklo až v letech 1023—1027.

³¹ V tomto směru třeba odmítnout negativní soud J. Kútnika, *l. c.*, 6, o vlivu kamaldulství na Svorada a Benedikta. Z novější literatury k působení Romualdovu a počátkům kamaldulství srov. zejména Giovanni Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese, L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, 73—119; W. Kurze, *l. c.* (pozn. 30) a též *Campus Malduli, Die Frühgeschichte Camaldolis*, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 44, 1964, 1—34. Dále viz též edice Giovanni Tabacco, *Petri Damiani Vita beati Romualdi, Fonti per la storia d'Italia* 94, Roma 1957, a ze starší literatury A. Pagnani, *Vita di s. Romualdo abbate*, Sassoferrato 1927.

³² U nás psal o Romualdovi a jeho vztazích k aventinskému klášteři R. Holinka, *l. c.*, 314—319.

³³ Viz Jaroslav Ludvíkovský, *Kristiánova legenda*, Praha 1978, 127 (podle Vojtěchovy biografie od Bruna Querfurtského z r. 1004).

³⁴ K tomu srov. např. Margareth Uhlirz, *Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Adalbert*, Göttingen 1957, 40 aj.; Ferenc Galla, *A clunij reform hatása Magyarországon* (Vliv clunyjského hnutí v Uhrách), Pécs 1931, 46—47 aj.; György Székely, *Poměr střeoevropských zemí k církevním reformám a k byzantskému světu v 11. století*, Sborník prací filosofické fakulty brněnské university (dále SPFFBU), C 8, Brno 1961, 30—31; Jan Vilíkovský, *Versus de passione S. Adalberti*, Sborník filozofické fakulty Komenského university v Bratislavě 6, č. 53 (4.), Bratislava 1929, 321 aj.

ském klášteře kult tohoto východního svätce.³⁵ Podle soudobé zprávy měl Anastasius přivést přímo z Aventina do břevnovského klášteřa, založeného prý roku 992 svätým Vojtěchem, šest mnichů.³⁶ Je nápadné, jak se tato zpráva shoduje s cestou Radly a Kristiána do aventinského klášteřa pro Vojtěcha, aby znovu zasedl na pražský biskupský stolec. Z tohoto hlediska je opravdu rok 992 jako datum založení břevnovského klášteřa důvěryhodnější než tradičně užívaný rok 993, udávaný tak podle pozdního falza.

Význam Anastasiův-Astrikův v christianizaci Uher v prvním období Štěpánovy vlády je dostatečně znám. Jeho spojení s aventinským klášteřem dokládá širokou mezinárodní základnu misijní činnosti v Uhrách, spojenou s christianizačními projekty Otty II. i Otty III. Také kamaldulský reformní směr se vázal k misijnímu christianizačnímu programu ottonské renesance, představoval však jeho radikální s lidovými vrstvami spjaté křídlo, navazující na starší náboženské tradice převahy mnišských kongregací nad církevní správou biskupskou, jak ji vyjadřovalo např. irské křesťanství Columbanovy řehole již od 6. století. Není proto náhodou, že kamaldulství zakotvilo právě na Nitransku, které tvořilo uherské území s nejstarší souvislou christianizační tradicí, ať už její počátky tkví přímo v iroskotské misii konce 8. století anebo se k ní váží nepřímo navázáním na iroskotské dědictví bavorského Řezna na sklonku první třetiny 9. století,³⁷ jak je zřejmé i ze zasvěcení nitranské baziliky sv. Emmeramovi.³⁸ S bavorským klášteřem St. Pölten souvisí i kult sv. Hipolyta na Slovensku, podle něhož bylo pojmenováno první benediktinské opatství na slovenském území, klášteř sv. Hipolyta na Zoboru u Nitry, založený Svatoplukem v době, kdy byl ještě údělným knížetem nitranským.³⁹

Velkomoravskému období zřejmě nebyly cizí ani některé prvky syrsko-palestinského křesťanství, které tu prožívají v 11. století svou renesanci právě ve spojení s kamaldulstvím.⁴⁰ Nesmíme zapomínat, že právě maronitský směr syrsko-palestinského křesťanství, k němuž patřil v legendě Maurově připomínaný palestinský opat Zosimus, měl na pomezí byzantské říše obdobnou úlohu jako iroskotské křesťanství v západní Evropě, totiž preferenci mnišských kongregací nad církevní správou biskupskou, a již od 9. století opat klášteřa sv. Marona zastával pravidelně i funkci samo-

³⁵ Viz Václav Chaloupecký, *Radla-Anastasius, druh Vojtěchův, organisátor uherské církve*, Bratislava I, 1927, 211.

³⁶ Srov. *Monumenta Poloniae historica* III, 741.

³⁷ Hypotézu o působení iroskotské mise v Nitře na sklonku 8. století vyslovil Josef Cibulka, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*, *Monumenta archeologica* VII, Praha 1958, 252n. Kritiku Cibulkovy hypotézy podal na více místech František Dvorník a jiní. Srov. např. František Dvorník, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970, 322 aj. Dvorník soudí, že kostel sv. Emmerama v Nitře, jímž se Nitransko přihlásilo k iroskotskému dědictví bavorského Řezna, pravděpodobně vznikl v roce 828, jak usoudil i J. Cibulka, *l. c.*, 266n.

³⁸ K Emmeramovi srov. např. Otto Ritz, *Svätý Emmeram, patrón nitranského kostela, Řiša velkomoravská*, Bratislava 1933, 71–100.

³⁹ Srov. J. Kútnik, *l. c.*, 50, a t.ž., *Początki christianizacji państwa Wislan*, *Życie i myśl* 16, Warszawa 1966, č. 9, 56–57.

⁴⁰ Srov. J. Kútnik, *Początki...* passim, a t.ž., *O pówode pustovníka Svorada*, 60, 76, 107–108, a rovněž J. T. Milik, *l. c.*, 72 a passim.

statného maronitského patriarchy, který i v době rozkolu západní a východní církve trvale zastával tezi podřízenosti Římu.⁴¹ Právě maronitský poustevnický asketický směr, představovaný opatem Zosimou již v 6. století, stál zřejmě nejbližší obdobným představám kamaldulským, neboť právě tak jako Zosimus dostával od svého řádu na postní období čtyřicet datlí, Svorad dostal od opata Filipa z kláštera sv. Hipolyta na Zoboru, kam příslušel, na čtyřicetidenní půst čtyřicet ořechů.⁴²

V souvislosti s tím třeba poukázat na jeden důležitý faktor. Zdá se, že v sociální funkci kamaldulství byl obsažen i prvek pacifikace lidových vrstev, nespokojených s ekonomickými podmínkami raně feudální společnosti, častokrát vyúsťujícími přímo v hladomory. Tato „hladová léta“ vyvolávala zřejmě nespokojenost i vůči církvi, a proto poustevnictví, spjaté s přísnými posty na hranici hladovění, mělo prokázat do jisté míry solidaritu církve s osudem hladovějících lidových vrstev. V západní Evropě proběhl např. podobný hladomor právě v letech 1032–1033, kam bývá zvykem klást datum Svoradovy smrti, a podle svědectví soudobého francouzského kronikáře Raoula Glabera vedl tento hladomor až ke kanibalismu.⁴³

Oproti Nitransku v oblasti dolních Uher, ve vlastní Pannonii, zejména v Tihanyi u Blatenského jezera a ve Visegrádu při Dunaji, již benediktinsko-basilánské poustevnické tradice splývají s tradicí východoslovan-skou a balkánskou. Tihanyjské a visegrádské „lávry“ se v mnohém podobají nejen kyjevské a pskovské lávře, nýbrž také posvátnému balkánskému Athosu, a to jak umístěním mnišských příbytků na poloostrovech vybíhajících do řeky či jezera, tak také svou vnitřní organizací.⁴⁴ Zavedl ji uherský král Ondřej I. — vládl 1046–1060 — vítěz nad pohanským povstáním, který po vyhnání z Uher nalezl roku 1034 útulek v Kyjevě, kde se oženil s dcerou velkoknížete Jaroslava Moudrého Anastasií a přijal jméno András po apoštolu Ondřejovi, s nímž bývá spojována christianizační misie v tzv. „studené Scythii“, to jest v jižním Rusku a Ukrajině.⁴⁵ Do basilánského visegrádského kláštera sv. Ondřeje uvedl Ondřej I. nejenom

⁴¹ K charakteristice maronitského směru syrsko-palestinského křesťanství srov. Imre Timkó, *Keleti kereszténység, keleti egyházak* (Východní křesťanství, východní církve), Budapest 1971, 175–179, a dále např. P. Dib, *Maronite (Église)*, *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, 10, Paris 1928, 1–52, a L. El Khasen, *I Siro Maroniti, La Nazione e la Chiesa*, Roma 1923.

⁴² Viz SRH II, 358. Text zde uveřejněný upravuje Peter Ratkoš, *Vznik kultu Ondreja-Svorada...*, 77, podle lekcionálu varadínské diecéze z r. 1454. Přidržíji se tohoto opraveného znění, kde se hovoří o čtyřiceti datlich, a nikoli o pětačtyřiceti, jak je uvedeno v SRH II, 358.

⁴³ Srov. Ernst Werner, *Zwischen Canossa und Worms, Staat und Kirche 1077 bis 1122*, Berlin 1973, 6–7.

⁴⁴ Srov. k tomu např. A. Tăutu, *Residui di rito bizantino nelle regioni balcanodanubiano nell'alto medioevo*, *Orientalia Christiana Periodica* 15, 1949, 41–70; Gyula Moravcsik, *Die Byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn*, Berlin 1956, 16, 27; György Székely, *l. c.*, 35 aj. Z dílčí speciální literatury srov. ještě alespoň József Csemege, *A tihanyi barlanglakások* (Tihanyjské jeskynní byty), *Archeológiai Értesítő* 3, 1946–1948, 396–406, a Dezső Dercsényi, *Visegrád műemlékei* (Umělecké památky Visegrádu), Budapest 1952, 12–15.

⁴⁵ Srov. František Dvorník, *Byzantské misie u Slovanů*, 265, a t ý ž, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, *Dumbarton Oaks Studies* 4, Cambridge, Mass. 1958.

ukrajinské ruské mnichy z Kyjeva, kteří přišli do Uher v doprovodu jeho manželky Anastasie, nýbrž přijal sem i slovanské mnichy sázavské⁴⁶ po jejich vypuzení ze sázavského kláštera v padesátých letech 11. století knížetem Spytihněvem.⁴⁷

Kult Ondřejův v Uhrách byl ovšem starší povahy a řecká církev jej tu rozšířila patrně již v 2. polovině 10. století v prostředí sedmihradském,⁴⁸ odkud pravděpodobně pronikl i na Slovensko, i když nelze vyloučit ani jiné pozdější možnosti, např. vzhledem ke vztahu Bruna Querfurtského k Uhrám i k Rusku atd. Také rolník Svorad přijímá při svém vstupu do zoborského kláštera klášterní jméno Andreas ještě řadu let před kyjevským pobytem Árpádovce Andráse. Dosud nikdo z badatelů nepoukázal na zajímavou okolnost, že svátek sv. Ondřeje se slavil ve stejný den jako svátek palestinského opata Zosima, to jest 30. listopadu,⁴⁹ a že tedy Svoradovo přijetí jména Ondřejova nejen dokládá vliv řeckého byzantského i pravoslavného prostředí na zoborský benediktinský klášter, ale svým způsobem potvrzuje zde i vliv maronitský. Je otázkou, nakolik je pravdivý dohad Milíkův, kladoucí příchod Svoradův do Uher z polského území do souvislosti s vyhnanecským dekretem Boleslava Chrabrého pro duchovní slovanského metodějského obřadu z roku 1022.⁵⁰

Byzantský vliv se mohl na Nitransku v oblasti zoborského kláštera v 1. polovině 11. století kromě pozůstatků kulturního dědictví epochy velkomoravské i soudobé byzantské politické orientace Štěpánovy nejvíce prozrazovat zřejmě pomocí kamaldulství, které přinášelo Ondřejův kult z Ravenny, tehdy ještě nejvýznamnějšího byzantského duchovního centra na severovýchodě Itálie kromě Benátek, v němž byl kult Ondřejův neobyčejně rozšířen už od 6. století.⁵¹ Ravenna se stala již za uherského krále Štěpána I. — který zde založil spolu s vévodou Romanem, vnukem Boleslava Chrabrého a synem Otto-Beszpréma, zakladatele Veszprému, útulek pro uherské poutníky, putující do Itálie — čelným centrem uhersko-italských náboženských a kulturních vztahů.⁵² Kult Ondřejův tak mohl být kromě kamaldulů z Ravenny přenášen z Itálie i přímo uherskými poutníky, kteří měli podobný útulek i v Římě, kde založil král Štěpán probošství mučedníka Štěpána, svého patrona.⁵³ Štěpán se snažil podporovat při těchto akcích v zahraničí stejně západní jako východní církev. Podle větší legendy ště-

⁴⁶ Viz I. Timkó, *l. c.*, 399.

⁴⁷ O vyhnaní slovanských mnichů sázavských Spytihněvem a jejich odchodu do Uher se zmiňuje i František Palacký, *Dějiny národu českého I*, Praha s. a. (vydání Riegrovo), 163.

⁴⁸ Srov. k tomu např. Gyula Moravcsik, *The Role of the Byzantine Churches in Medieval Hungary*, *The American Slavic and East European Review* 6, 1947, 134 až 151.

⁴⁹ Údaj o svátku Zosimově 30. listopadu uvádí Isidor Vondruška, *Životopisy svatých v pořadí dějin církevních II*, Praha 1931, 100.

⁵⁰ Viz J. T. Milík, *l. c.*, 33n., a J. Kútník, *l. c.*, 108–109.

⁵¹ Z 6. století pochází např. proslulá oratoř sv. Ondřeje, kterou dal vystavět ravennský biskup Petr I. a která náleží k nejznámějším italským památkám byzantského umění. Srov. např. Rosella Vantaggi, *Ravenna und seine Kunstschatze*, Narni — Terni 1977, 96n.

⁵² Viz János Karácsonyi, *Szent-István király oklevelei és a Szilveszter bulla* (Listiny krále sv. Štěpána a Silvestrova bula), Budapest 1891, 17.

⁵³ Psal o tom Vilmos Fraknoi, *Katolikus Szemle* 7, 1893, 170–196.

pánské měl založit chrámy i v Konstantinopoli, v Jerusalémě a v Římě,⁵⁴ a také v Ravenně. Tento chrám San Pietro in Vincoli nestojí přímo v Ravenně, ale 16 km od ní ve stejnojmenné obci, a je zajímavý tím, že ještě ve 13. století patřil kamaldulskému řádu a teprve později přešel do vlastnictví ravennských biskupů. Spolu s chrámem měl tu Štěpán zříditi na radu uherského biskupa Gellérta, rodáka z Benátek, i klášter. S ohledem na to, že tato zpráva sice pochází z falza 16. století, ale opírá se o věrohodnou listinu Ondřeje II. a jeho syna Bély z roku 1233, zasluhuje naší pozornosti.⁵⁵ Kdyby ji bylo možno ještě bezpečněji prokázat, stala by se bezprostředním svědectvím o Štěpánově vztahu ke kamaldulskému řádu, k němuž měl blízko i s ohledem na svůj vlastní poměr i vztahy svých církevních hodnostářů, zejména Anastasia, k Vojtěchovi i Brunovi Querfurtskému. Klášter San Pietro in Vincoli patří patrně k prvním majetkům kamaldulského řádu ještě z 1. poloviny 11. století a je tedy asi opravdu původní nadací uherského krále Štěpána.⁵⁶

Rozbor historického pozadí legendy o Svoradovi a Benediktovi ukazuje, že vznikla na půdě připravené iroskotskou misíí i údobím velkomoravským. K odkazu iroskotskému se hlásilo i kamaldulství ve spojení s velkomoravským dědictvím palestinsko-syrské tradice maronitské, přičemž kamaldulství bylo tehdy spojeno i s kulturou byzantskou, s níž mělo společné zdroje v italské Ravenně. Na údobí velkomoravské navazuje legenda kultem „slovanského“ apoštola Ondřeje, který je v jistém smyslu i christianizačním idolem Maďarů svými pouty k staré Scythii. Tato slovansko-maďarská christianizační ideová symbióza byla v době vzniku legendy v 11. století společensky velmi aktuální i na Slovensku a měla z hlediska tehdejší společenské potřeby raně feudálního uherského státu nesporně stejný, ne-li větší význam než dříve tolik zdůrazňované polsko-uherské souvislosti legendy, jež mají s ohledem na dobu a postavu Svoradovu sice nadále význam prvohradý, ovšem ve světle historického směřování soudobé raně feudální uherské společnosti v době vzniku legendy až význam druhořadý. Tuto polsko-uherskou symbiózu totiž v době zrodu legendy i v bezprostředním návazném vývoji přerůstá spolu s upevňováním a rozvojem jednotného raně feudálního uherského státu symbióza slovensko-maďarská. Postavy Svorada a Benedikta, od počátku spjaté s úředním knížectvím Árpádovců na slovenském území, nabývají postupně také výrazných rysů slovenských; markantním znakem toho je zvláště přejmenování nitranské baziliky Emmeramovy na baziliku „sanctorum Emmerami, Andree et

⁵⁴ Viz SRH II, 386. Viz též Gy. Gyórfly, *István király...*, 305.

⁵⁵ Srov. k tomu J. Karácsonyi, l. c., 16–17, Gy. Gyórfly, l. c., 304. K ravennskému klášteru, založenému Štěpánem, viz G. Savini, *Per i monumenti e per la storia di Ravenna*, Ravenna 1914, 285–286, a M. Mazzotti, *XVI. corso di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna 1969, 306–311.

⁵⁶ K tomuto závěru do jisté míry a samozřejmě jen podmíněně opravňuje soupis klášterů darovaných kamaldulcům od r. 1059, který pořídil Werner Kurze jako přílohu ke své studii *Zur Geschichte Camaldolis im Zeitalter der Reform, II monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122)*, Milano 1971, 413. K bezpečnému ověření této skutečnosti mně chyběly *Regesto di Camaldoli I–II*, vyd. L. Schiaparelli a F. Baldasseroni, *Regesta Chartarum Italiae* 2, 1907, 5, 1909, které mně zůstaly nedostupné, a o něž se mohl opírat Kurze, který ovšem zachycuje ve své příloze pouze léta 1049–1122.

Benedicti“ na počátku 12. století i kaple sv. Svorada na Trenčinsku, dar krále Ladislava zoborskému klášteru z poslední čtvrtiny 11. století.⁵⁷ Další fakta o místních názvech liptovských typu Mních, Svorad, Svoradovec, Sveradovec atd. z 13. a 14. století tyto skutečnosti potvrzují i v dalším historickém období.⁵⁸ Ještě ve větší míře to lze říci o kultu sv. Benedikta, jak o tom svědčí již založení benediktinského kláštera v Beňadiku nad Hronom v roce 1075 i jiné skutečnosti, zvláště z oblasti folklórní. Velmi stará je pověst o orlu, který pomáhal plavcům hledat ve Váhu tělo Benediktovo, vhozené tam loupežnými vrahy, kterou připomíná již legenda Maurova. S ohledem na nejnovější výzkumy o slovanském osídlení Liptova v 9.—12. století,⁵⁹ i na skutečnost, že k připojení Liptova k Uhrám došlo až kolem poloviny 12. století,⁶⁰ a především vzhledem k některým místním názvům liptovským, lze usuzovat, že tradice benediktinského poustevnictví sahá v Liptově možná až před dobu Svoradovu a je tu spojena s činností benediktinů zoborského kláštera sv. Hipolyta.⁶¹

Na druhé straně třeba říci, že již z 11 století máme také doklady o spojení kultu Svoradova a Benediktova s uherskou státní myšlenkou a o jeho péči v řadách árpádovských knížat. Svědčí o tom např. spojení Svorada s árpádovským orlem na hlavici pětikostelké románské katedrály, celouherské projevy kultu Svoradova a Benediktova, které se netýkaly jen Nitry, nýbrž i sídla uherských arcibiskupů Ostřihomi a Pětikostelí, sídla biskupa Maura. Kult Svoradův — ovšem jako kult Ondřejův — a také kult Benediktův měly své pevné místo vedle kultu Gellértova či kultu prvních árpádovských světců Štěpána a Imricha; ke kanonizaci Svorada a Benedikta došlo již 16. a 17. VII. 1083, tedy o měsíc dříve než u Štěpána, Imricha a Gellérta. Svátek sv. Ondřeje a Benedikta, připadající na 17. červenec, zaznamenává i kalendář Prayova kódexu z 12. století. A lidové stopy Svoradova kultu v Uhrách se nevází jen ke Slovensku, ale i k maďarským oblastem Kisalföldu, Somogye, kde je např. obec Szólád, aj.⁶²

Na ještě starší základ než rozbor historický ukazují literární a umě-

⁵⁷ Viz SRH I, 360. Srov. k tomu Richard Marsina, *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae* I, Bratislava 1971, 63—64, a též, *O neznáméj variante zoborskej listiny z r. 1111*, Historické štúdie 7, Bratislava 1961, 214, 218. Viz též Peter Ratkoš, l. c., 81.

⁵⁸ Tuto otázku podrobněji rozebral J. Kútnik, l. c., 20—76.

⁵⁹ Srov. např. Karol Pieta, *Slovanské osídlenie Liptova v 9.—12. storočí*, Vlastivedný zborník Liptov II, Ružomberok 1972, 67—82. Zmíněné místo legendy Maurovy viz SRH II, 359, a R. Holinka, l. c., 344. K folklórní tradici benediktovské srov. např. Juraj Hodál, l. c., 55; Sándor Bálint, *Ünnepi kalendárium* II, Budapest 1977, 59—61; *Csodák könyve, Szent hagyományok és népies mondák, amelyekben százötven csodák foglaltatnak* (Kniha zázraků, Svaté tradice a lidové pověsti, v nichž se jedná o stopadesát zázracích), Pest 1858, 180 aj.

⁶⁰ Srov. Daniel Rapant, *O starý Liptov*, Bratislava 7, 1933, 532.

⁶¹ Viz zejména Kútnikův výklad (l. c., 52—53) starého názvu vrchu Kráľova hoľa a Polta, jenž vznikl zřejmě hluboko před začátkem 12. století, kdy existovalo pro Kráľovu hoľu již nové pojmenování Golica, a který souvisel se slovem Hipolyt a označoval příslušnost této oblasti k zoborskému klášteru sv. Hipolyta.

⁶² Srov. k tomu např. Erzsébet Cs. Tompos, l. c., 113—120; György Gyórfy, *István király és műve*, 388, 393; János Melich, *Zoerardus*, Magyar Nyelv 1934, 129—135; Oszkár Sárkány, *Szent Maurus és a zaborhegyi remeték legendája*, Napkelet 1937, 88—92, Sándor Bálint, l. c. II, 59—61; Sándor Mikesy, *Szorád*, Magyar Nyelv 1957, 474 aj.

leckohistorické souvislosti legendy o Svoradovi a Benediktovi. Legenda tvoří přechod od legendistického pololiterárního útvaru *acta et miracula* k hagiografické básni. Její autor pětikostelský biskup Maur v ní vychází z autopsie, ze svědectví Svoradova učedníka Benedikta i Svoradova představeného opata Filipa z benediktinského kláštera sv. Hipolyta na Zoboru, a tento základní materiál přetváří zčásti již v duchu rýmované prózy, která je jednou z charakteristických forem literární tvorby evropského středověku od poloviny 10. století do století dvanáctého.⁶³ Legenda oplývá četnými stylistickými ozdobami jaké tvoří např. aliterace a chiasmus, užívá rétorické figury, např. *exornatio*, jež spočívá v opakování slov stejného základu, jako *visibilis — invisibilis*,⁶⁴ a má zajímavý onomatopoický zvukosled, opřený o opakování souhlásky „r“, již se naznačuje hřmot drcených kostí ve spojení „*sonus sonstarum elisarum graviter auditur*“.⁶⁵ Legenda působí kromě reflexivních pasáží o Svoradových asketických ctnostech i silně emocionálně, zejména v části o zázracích po světcově smrti. Jde tedy o dílo literární, třebaže autor literární stylizací nehodlá nikde ustoupit od věrohodnosti svého sdělení, opřeného o autopsii i hodnověrná svědectví současníků.

Výrazným rysem legendy, spojujícím ji zejména s tvorbou karolínského doby, je důraz na zbožnost, její okázalost je zde skryta v duchu kamaldulských ideálů za sebetryzněním, avšak má v sobě rys svobodné oběti křesťanskému bohu, tak jak je to příznačné pro díla karolínského epochy. Tato epocha přináší také smysl pro církevní dějiny, osudy jednotlivých biskupství a klášterů se zřetelem k jejich čelným představitelům. Obě tyto tendence — osobitě karolínského pojetí zbožnosti jako aktu lásky a oběti křesťanskému bohu a oslava osob, které přispěly k věhlasu určité konkrétní církevní instituce — nacházíme např. v díle Pavla Diakona, spjatého v 8. století rovněž s hlavním benediktinským klášteřem v Montecassinu, i u jeho současníků Alkuina, důvěrníka Karla Velikého, ctitele Vergiliova, a také u dalších karolínských spisovatelů.⁶⁶

Nejenom pro spojitosti s obdobím karolínským, ale i z hlediska bližšího určení literárního rodokmenu legendy o Svoradovi a Benediktovi bude nutné prozkoumat blíže také souvislosti rýmovaných částí legendy s raně středověkou hymnickou poesií, zčásti zasvěcenou i Svoradovu patronu Ondřejovi. Legendární elementy tvořily vždy výraznou součást latinské

⁶³ Srov. k tomu např. Karl Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin 1925.

⁶⁴ Srov. J. Horváth, l. c., 135, a J. Mišianik, l. c., 57.

⁶⁵ Viz J. Minárik, l. c., 161.

⁶⁶ Srov. k tomu např. Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I*, München 1911, 259–288 aj.; Ilja Nikolajevič Goleniščev-Kutuzov, *Sredněvěkovaja latinskaja literatura Italii*, Moskva 1972, 156–160; Ewald Erb, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis 1160*, II, Berlin 1965, 257–296; Josef Szövérfy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. I. Die lateinischen Hymnen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*, Berlin 1964, 15n., 58n., 317–319 aj.; Paul Lehman, *Das Problem der karolingischen Renaissance, Erforschung des Mittelalters II*, Stuttgart 1959, 109–138; M. L. W. Laistner, *Thought and letters in Western Europe A. D. 500–900*, London 1931, 193–206, 268 aj. Ze speciálních statí viz též H. B. Mayer, *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitgeschichte*, Zeitschrift für katholische Theologie 81, 1959.

hymnologie, přičemž hymny o středověkých světcích měly často zřetelný baladický ráz, a to především v nejstarších raně středověkých projevech hymnického básnictví, v hymnech ambrosiánských. Zajímavý typ kombinace legendární zprávy, hymnické písně i historické balady, kteréžto všechny tři prvky nacházíme také v legendě o Svoradovi a Benediktovi, obsahuje např. officium o přenesení ostatků sv. Martina od biskupa Radboda z Utrechtu z počátku 10. století, které jinak svou literární náplní a způsobem zpracování je od naší legendy značně odlišné, takže zde nelze předpokládat nějakou přímou závislost.⁶⁷

V souvislosti s legendou o Svoradovi a Benediktovi třeba vyzvednout i raně středověký kult Jeronýmův, který silně zapůsobil již v karolínské renesanci, avšak jehož životnost lze pozorovat až do pozdních období rozvinutého feudalismu. Jeroným se stal skutečně „nejpopulárnějším zprostředkovatelem mnišského ideálu na románsko-germánském Západě“⁶⁸ a jeho „mnišské životy“ svatých poustevníků Pavla Thébanského, Hilariona a Malchy upoutávaly svým přísným asketickým ideálem další generace pokračovatelů snažících se o prohloubení středověkého křesťanství tímto směrem.⁶⁹ V 11. století požadovala kromě kamaldulství zpřísnění klášterního života především reforma lotrinská, v této době silně ovlivňující i střední Evropu, a v souvislosti s legendou o Svoradovi a Benediktovi ji třeba rozhodně spíše připomínat než Horváthem zdůrazněnou reformu clunyjskou,⁷⁰ jejíž prvořadý vliv v Uhrách možno spojovat více až s legendami štěpánskými. Clunyjské hnutí bylo již nástrojem politické emancipace církve a papežství, kdežto lotrinská reforma neútočila proti světské vládě panovníků nad církví a měla spíše vnitrocírkevní ráz a význam. Pro souvislost s karolínskou epochou je zajímavé, že základy kultu hlavního patrona „Lotriňanů“ Lamberta lze spojit již také s karolínským obdobím, kdy se šířily Lambertovy kostely nejen v Lutychu, nýbrž např. i v trevírské diecézi. V 1. polovině 11. století nesli jméno Lambertovo i někteří příslušníci polských Piastovců i uherských Árpádovců, např. syn polského knížete Měška I. či syn uherského krále Bély I. a vnuk Měška II. Lambert má své pevné místo i v sanktoráliích uherských evangelistářů 11. století.⁷¹

Zajímavé jsou také některé uměleckohistorické skutečnosti, jež lze uvést do souvislosti s historickým pozadím legendy o Svoradovi a Benediktovi. Také tyto skutečnosti potvrzují literární souvislosti legendy s karolínským obdobím. Jde zejména o nástěnné malby v kostele sv. Jiří v Kostofanech pod Tribečom v nitranském okrese, které pocházejí zřejmě z poloviny 11. století. V těchto malbách jde o projev předrománského kresebního slohu, který se vyvinul nezávisle na hlavních školách karolínské dvorské

⁶⁷ Srov. J. Szövérfy, *l. c.*, 317–319.

⁶⁸ Viz G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 2. Band, 1. Teil, 2. Abt., Frankfurt 1955, 322.

⁶⁹ Srov. k tomu např. Dieter Horster, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal (III. Die Mönchsviten des Hieronymus)*, Köln 1963, 50–83.

⁷⁰ Srov. J. Horváth, *l. c.*, 133.

⁷¹ K problematice vlivu lotrinské reformy v Uhrách srov. György Székely, *l. c.*, 32–34.

malby a projevil se např. v ilustracích karolínských Apokalyps z Trevíru, v nástěnných malbách kostela sv. Prokula v Naturns aj. Směřoval k výrazové abstrakci antických i byzantských typů i k expresivní pojmové stylizaci a v okrajových oblastech přežíval do 10.—11. století. V pojetí Marie jako bohorodičky je tu patrný silný vliv byzantský a je tu i zajímavá kompozice tří mágů pozorujících hvězdu, která je syrského původu, neboť syrsko-palestiniští maronité slavili kromě Kristova narození a Tří králů jako třetí významný vánoční svátek tzv. Den objevení hvězdy.⁷² Tato kompozice v dobovém kostelíku z Nitranska je důležitá z hlediska známého maronitského prvku legendy Maurovy ve spojitosti s jejím připomenutím opata Zosima. Pokud se týče byzantských prvků, je známo, že to byla právě řezenská škola, která využívala karolínské tradice ve spojitosti s podněty byzantskými,⁷³ s ohledem na starší souvislosti Nitranska s Řeznem tato skutečnost ani příliš nepřekvapuje

Z hlediska legendy o Svoradovi a Benediktovi je nejdůležitější z celého cyklu nástěnných maleb v předrománském kostelíku v Kostofanech pod Tribečom votivní obraz druhého pásu jižní stěny chrámu, který obsahuje na pravém kraji postavu bíle oděného světce, jemuž donátor podává pravouhý kvádrový předmět, který zřejmě symbolizuje darování tohoto kostela. Jiná velmi poškozená postava světce v dlouhém bílém šatě stojí na opačné straně votivního obrazu.⁷⁴ S ohledem na to, že bílé roucho bylo oděvem kamaldulců, nazývaných „bílymi benediktiny“, lze vyslovit oprávněný dohad, zda patronem chrámu nebyl Svorad, případně jeho druh Benedikt. Naznačovaly by to dosti přesvědčivě dvě postavy bíle oděných světců. Stojí sice na opačných stranách obrazu, avšak z toho lze nanejvýš usuzovat, že patronem chrámu byl pouze jeden z nich. Vzhledem k blízkosti Kostofan Zoboru, by to bylo docela dobře možné, a postava černě oděného benediktina na nástěnné malbě kostofánské by pak nutně nemusila zobrazovat malíře kostofánských fresek, jak soudí umělci historikové, nýbrž možná i opata zoborského kláštera Filipa, někdejšího představeného Svoradova i Benediktova, popřípadě jen symbolizovala příslušnost kostela k zoborskému klášteru, která mohla být dána osobou jeho patrona. Vždyť předpokládáme-li, že nejstarší malířská výzdoba kostofánského kostelíka pochází z 2. poloviny 11. století, mohl být donátorem chrámu některý přední slovenský velmož z okruhu Gejzova či Ladislavova, který zřejmě znal Maurovu legendu. Pokud by se celá tato hypotéza ukázala pravdivou, byla by jedinečným potvrzením kamaldulství Svoradova a Benediktova i přesvědčivým dokladem jejich soudobého kultu na území Slovenska.

Při zkoumání umělecko-historických souvislostí legendy o Svoradovi a Benediktovi bude nutno přihlížet i k lombardskému slohu,⁷⁵ který umístil

⁷² Srov. Vlasta Dvořáčková - Josef Krása - Karel Stejskal, *Stredoveká nástenná malba na Slovensku*, Praha - Bratislava 1978, 105.

⁷³ Viz Rudolf Falck, *Italienisch-deutsche Kulturbeziehungen in der Zeit von 900 bis 1056*, Archiv für Kulturgeschichte 15, Berlin - Leipzig 1923, 205.

⁷⁴ Srov. Vlasta Dvořáčková - Josef Krása - Karel Stejskal, *l. c.*, 104, a Josef Krása, *Nástěnné malby v kostele sv. Jiří v Kostofanoch pod Tribečom*, Monumentorum tutela - Ochrana pamiatok 2, Bratislava 1968, 117-118.

⁷⁵ K lombardskému slohu srov. např. Ferdinando Bologna, *Die Anfänge der italienischen Malerei*, Dresden 1964, 37n. a tamtéž (str. 273-274) uvedenou literaturu.

do popředí martyrologickou stránku v životě světců a vznikl v severní Itálii právě na přelomu 10. a 11. století, kdy silí styky této oblasti s nově christianizovanými zeměmi středoevropskými, zejména s Uhrami. Je otázkou, zda právě odtud nepřejímá autor legendy biskup Maur, který byl ve styku s biskupem Gellértem a snad i s jinými osobnostmi pocházejícími z italského severu, ono plastické až malířsky pojaté líčení askeze a sebetřýznění Svoradova, připomínající silně právě martyrologické scény nástěnných maleb lombardských, jak je vidíme např. v Martyrologiu sv. Vincence v lombardském kostele S. Vincenzo v Gallianu z roku 1007. Také lombardský sluh jeví nepopíratelné spojitosti s karolínskou epochou.⁷⁶

Také literárněvědné a uměnovědné souvislosti legendy Maurovy podepírají hlavní závěry historického rozboru legendy a nově zvýrazňují její souvislost s karolínským obdobím. Legenda o Svoradovi a Benediktovi náleží nejen Slovensku a Uhrám, nýbrž je také svědectvím o zapojení těchto oblastí do významných proudů evropské kultury a christianizační politiky od období karolínské renesance a iroskotské christianizační misie přes Velkou Moravu až po utváření christianizované raně feudální společnosti ve střední Evropě v 11. století. Nacházíme tu spojení zvláště s centry byzantské kultury i ottonské renesance v oblasti italské, odkud přišlo do Uher i kamaldulství jako jeden z výrazných proudů církevně reformních snah, jež zasáhly i naše území. Při tom všem, co zde bylo řečeno, třeba pokládat legendu o Svoradovi a Benediktovi především za součást domácí tradice uherské a slovenské jako jednu z nejstarších památek domácí kultury, která je zároveň cenným historickým svědectvím o počátečním rozvoji christianizované raně feudální uherské společnosti i údělného knížectví nitranského v době, kdy Slovensko vchází do svazku uherského státu.

⁷⁶ Viz G. de Francovich, *Arte carolingia et ottoniana in Lombardia*, *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* VI, Roma 1942–1944 (uvádí F. Bologna, l. c., 273–274).

**DIE ÄLTESTE UNGARISCHE LEGENDE
LEGENDA SANCTORUM ZOERARDI
ET BENEDICTI IN BREITEREN HISTORISCHEN
UND KULTURELLEN ZUSAMMENHÄNGEN
IHRER ZEIT**

Die älteste ungarische Legende, die Legende über Svorad und Benedikt, wurde vom Bischof Maur von Fünfkirchen (Pécs) vor dem Jahre 1064 geschrieben. Sie gehört nicht nur zu den wertvollsten Werken des alten lateinischen Schrifttums in Ungarn, sondern sie hat auch eine breitere historische und kulturelle Bedeutung im europäischen sowie auch ungarischen Kontext. Sie ist ein Beispiel für eine Legende, die markant mit einer bestimmten Region verbunden ist und noch nicht die gesamtungarische vereinheitlichende Christianisierungsmission erfüllt, wie die St. Stefan-Legenden. Trotz ihrer engen Verbundenheit mit dem slowakischen Milieu ist die Legende des Bischofs Maur ein Beweis für die geistige Symbiose der slawisch-ungarischen Christianisierungsbestrebungen im Sinne der Bedürfnisse der frühfeudalen ungarischen Gesellschaft, in der im Rahmen des ungarischen Staates das eigenständige Teilfürstentum von Nitra bestanden hat, das erst im Jahre 1106 untergegangen ist.

Die Legende über Svorad und Benedikt gehört nicht nur der Slowakei und Ungarn an, sondern sie ist auch ein Zeugnis für die Eingliederung dieser Gebiete in die bedeutenden Strömungen der europäischen Kultur und Christianisierungspolitik seit der Zeit der Karolinger Renaissance und der irisch-schottischen Christianisierungsmission über Großmähren bis zur Herausbildung der frühfeudalen Gesellschaft in Mitteleuropa im 11. Jahrhundert. Wir finden hier Verbindungen besonders zu den Zentren sowohl der byzantinischen Kultur als auch der ottonischen Renaissance im italienischen Gebiet, von wo auch das Camaldulensertum nach Ungarn gelangte. Es handelte sich um eine der markant ausgeprägten kirchlich reformatorischen Strömungen, die auch in unser Gebiet eindringen, und an die sich auch die Legende über Svorad knüpft. Bei all dem, was hier gesagt wurde, ist die Legende über Svorad und Benedikt vor allem als Bestandteil der heimischen ungarischen und slowakischen Tradition zu betrachten, als eines der ältesten Denkmäler der heimischen Kultur, das zugleich ein wertvolles historisches Zeugnis von den Anfängen der Entfaltung der christianisierten frühfeudalen ungarischen Gesellschaft sowie auch des Teilfürstentums von Nitra in der Zeit darstellt, als die Slowakei in den ungarischen Staat eingegangen ist.