

Rastislav Kožiak

## Misionári, gentes a christianizácia

Cirkevno-historický výskum prešiel v poslednej štvrtine 20. storočia významnými zmenami. Pod vplyvom antropologického výskumu, ktorý ponímal náboženstvo ako dielčiu súčasť ľudskej kultúry, sa aj v cirkevno-historickom výskume začala venovať väčšia pozornosť sociálno-náboženským otázkam dejín kresťanstva<sup>1</sup>. Posun od tradičných cirkevných dejín k dejinám zbožnosti sa dotkol rovnako výskumu christianizácie a práve vďaka nemu začali bádatelia objavovať nové témy a nové interpretačné možnosti tohto procesu. Takto napríklad misijný a prozelytský charakter kresťanstva umožnil bádateľom skúmať realizáciu Kristovho posolstva učeníkom – „Choďte teda a učte všetky národy, krstiac ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého” (Mt 28, 19) – naprieč dejinami v intenciách akulturačného procesu.

Antropologický prístup nachádza svoje miesto aj vo výskume špecifickej problematiky christianizácie vo včasnom stredoveku, kedy do konfrontácie s kresťanstvom na územiach keltských, germánskych a slovanských kmeňov vstupujú miestne, predkresťanské systémy viery, zjednodušene označované ako pohanské<sup>2</sup>. Táto konfrontácia sa začína na kultúrnych hraniciach rozpadajúcej sa Západorímskej ríše a v nasledujúcich storočiach prechádza naprieč kmeňovými spoločnosťami barbarov, ktorí sa v priebehu *migratio mundi* usadili na oboch stranách bývalých *limes Romanus* alebo naďalej sídlili vo svojich domovských krajoch *in extremitate mundi*.

Skúmať túto konfrontáciu však nie je pre historika vôbec jednoduché, situáciu mu sťažuje predovšetkým nedostatok a jednostrannosť dochovaných písomných pra-

<sup>1</sup> J. Kłoczowski, *Historia chrześcijaństwa w obrębie nauk historycznych*, „Roczniki Humanistyczne”, 46, 1998, 2, s. 245–246.

<sup>2</sup> Uvažovanie v kategóriách „pohanstvo”, „pohan”, „pohanský” v kontrapozícii s „kresťanstvom”, „kresťan”, „kresťanský” často zvädza k predstave akoby maximálne dvoch kozmológií. Rímske impérium rovnako ako kmeňové spoločnosti včasnostredovekej Európy mali mnoho podôb „pohanstva”, pričom v konflikte s kresťanstvom ako pohanské bývali vnímané aj poverčivé praktiky obyvateľov kresťanských krajín včasného stredoveku, spojené napr. so zberom úrody, počasím, rodením detí, atď. Pod pojmom „pohanstvo” sa teda skrývalo mnoho dobových náboženských predstáv a ideí. I. Wood, *The Missionary life : Saints and the evangelisation of Europe, 400–1050*, Harlow: Longman, 2001, s. 4–6. Naopak, v jazykovom úze a vôbec v mentalite misionárov bol pojem „pohan” teologickou názorovou kategóriou, v rámci ktorej rôznorodosť vo vnútri systému viery nezohrávala podstatnú rolu. L.E. von Padberg, *Odin oder Christus?: Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche*, „Archiv für Kulturgeschichte”, 77, 1995, s. 257.

meňov. Oba faktory možno do určitej miery spájať s nízkou úrovňou gramotnosti vo včasnóm stredoveku, kedy písomná komunikácia a ňou sprostredkovaný obraz „sveta” boli úplne v rukách len jedinej, aj to menšinovej, spoločenskej vrstvy – kresťanského duchovenstva. Pôvodné pohanské spoločnosti boli neliterárne, a tak ich obrazy „sveta” a výklady udalostí, tradované v orálnej kultúre, sa postupnou inkulturáciou kresťanstva rozplynuli alebo transformované stratili svoj pôvodný význam. Takže pri skúmaní christianizácie zostáva historik, tradične fixovaný len na písomné pramene, nevdojak odkázaný na svedectvo „vítaznej” strany a jej spôsob výkladu dobových udalostí<sup>3</sup>.

Na skresľujúce dôsledky tejto jednostrannej optiky najprv vo výklade pohanského náboženstva upozorňovali niektorí bádatelia už od prvej polovice minulého storočia. Jedni tento výklad odmietali ako úplný výmysel stredovekých kronikárov, podľa druhých sa mal stať predmetom nových kritických výskumov s cieľom rozlíšiť v rozprávaniach cirkevných autorov vrstvu označovanú ako *interpretaatio Christiana*<sup>4</sup>. Rovnako vo výskume christianizácie sa v ostatných desaťročiach dostáva do popredia záujem problém jej interpretácie, keďže písomné pramene pochádzajú výlučne od jednej, aj to „vítaznej” strany. Predmetom výskumu sa následne stáva samotný spôsob rozprávania o christianizácii v dobových prameňoch a jeho jednostranné, nekritické reprodukovanie modernou historiografiou. Sledovanie zmeny očami „vítaznej” strany totiž skresľuje a zjednodušuje prebiehajúcu konfrontáciu v intenciách akoby historicky nevyhnutného, okamžitého a celkového víťazstva kresťanstva nad pohanstvom. Prioritou historického výskumu sa preto stalo hľadanie iných „uhlov pohľadu” na christianizáciu, prejavom čoho sú diskusie o hĺbke, intenzite a rôznorodosti celého procesu, o jeho vnímaní samotnými evanjelizujúcimi aktérmi, ale aj náprotivnou stranou „porazených” – elit i ľudových más, a vôbec o jeho začlenení do širšieho kontextu mocensko-politických a ideologických zmien vo včasnostredovekej Európe<sup>5</sup>.

\* \* \*

Pôvod písomných prameňov nás nabáda zamyslieť sa v prvom rade nad problémom vnímania christianizácie samotnými kresťanmi, teda nad tým, čo oni pokladali za christianizáciu a čo bolo pre nich mierou jej úspechu. Nápomocný k riešeniu

<sup>3</sup> J. Strzelczyk, *Niektóre problemy chrystianizacji Europy wczesnośredniowiecznej*. In: *Nihil superfluum esse: Studia z dziejów średniowiecza*. Ed. J. Strzelczyk, J. Dobosz. Poznań: Instytut Historii UAM, 2000, s. 64–66; A.J. Gurevič, *Nebe, peklo, svět: Cesty k lidové kultuře středověku*. Přel. J. Kolár. Praha: H&H, 1996, s. 19, 22–23.

<sup>4</sup> Vývoj názorov na problematiku kresťanskej interpretácie germánskeho, no hlavne slovanského pohanstva stredovekými autormi súhrnne predstavuje: S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku*, Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000, s. 7–12.

<sup>5</sup> Vidieť to napr. na prácach anglických historikov Petra Bowna a Iana Wooda, belgických historikov Luda Milisa, Marca Mosterta a Martine De Reu, nemeckých historikov Arnolda Angenendta, Lutza von Padberga a Cornely Nolte, holandského historika Rudiho Künzella či poľského archeológa Przemysława Urbańczyka, ktoré boli pre aj pre nás hlavnou inšpiráciou a na ktoré sa budeme bližšie odvolávať v nasledujúcom texte.

týchto otázok nám môže byť popredný znalec kresťanského sveta neskorej antiky Peter Brown<sup>6</sup>, ktorý navrhuje podrobiť analýze kresťanské zobrazenia christianizácie, t.j. v kresťanskom prostredí konštruované príbehy vysvetľujúce jej úspešnosť. Pramenný materiál zo 4. a 5. storočia, s ktorým pracuje, ponúka viacero inšpiratívnych úvah k tejto téme a aj keď ide o včasnejšie obdobie, než ktoré je v centre našej pozornosti, rovnaký prístup k historickému výskumu sa núka aj bádateľom temnejších vekov stredoveku<sup>7</sup>.

V kresťanských kruhoch rímskeho sveta boli vytvorené dva vysvetľujúce príbehy christianizácie. Prvý príbeh, ten dominujúci, je podľa Browna „reprezentáciou“ náboženských dejín, ktorú vytvorili a ďalej rozvíjali kresťanskí historici, nadväzujúci na Eusebia z Caesareie, polemici a kazatelia v 5. storočí<sup>8</sup>. Rozpráva o pomerne krátkom období vymedzenom tromi hlavnými udalosťami: Konštantínovo obrátenie roku 312, podľa tradície pod vplyvom víťaznej bitky pri Milvijskom moste, Theodósiovo povýšenie kresťanstva na štátne náboženstvo a nakoniec zákaz pohanských kultov. Celé obdobie bolo vnímané na pozadí súboja medzi kresťanstvom a pohanstvom, ktorý sa skončil veľkolepým víťazstvom kresťanstva<sup>9</sup>. Je zaujímavé, že pre tento príbeh christianizácie nie sú dôležité jednotlivé udalosti samy o sebe, ale len ako vsunuté do celkovej koncepcie dejín spásy, čím príbeh nadobudol nadprirodzenú povahu. Nie teda spolupráca cirkvi a štátu, ale príchod Krista na zem a jeho vykupiteľská cesta na kríž vopred predurčili raz a navždy koniec pohanstva a víťazstvo kresťanského Boha nad starými božstvami. Kristovo víťazstvo nad utrpením

<sup>6</sup> P. Brown, *Autorita a posvätné: Aspekty christianizace římského světa*. Přel. T. Suchomel. Brno: CDK, 1999, s. 29.

<sup>7</sup> Podobnú zmenu paradigmy vo výskume odporúča Ian Wood v nedávnej knihe *The Missionary life : Saints and the evangelisation of Europe, 400–1050* (Harlow: Longman, 2001), v ktorej za predmet vlastného výskumu stanovil nie misijnú aktivitu vo včasnom stredoveku, ale spôsob jej zobrazovania v súdobých pramenných textoch. Brownov aj Woodov postoj k analýze prameňov môžeme priradiť k špecifickému trendu v metodológii dejín, ktorý na rozdiel od tradičného prístupu k prameňom ako priamym odrazom minulosti preferuje textologický prístup. Prívržencov tohto smeru zaujímajú skôr samotné texty než v nich obsiahnutá „skutočnosť“, pričom k prameňom pristupujú ako ku „spôsobom konštruovania novej minulosti pre súčasnosť (*constructing the past approach*)“. Pre historika sa potom stáva nosným skúmanie funkcie, akú plní takto zámerne skonštruovaný obraz vlastnej minulosti v danej spoločnosti. J. Kujawiński, *Sojologiczne i antropologiczne inspiracje w badaniach tożsamości wczesnośredniowiecznej Europy*, „Kwartalnik Historyczny”, 111, 2004, 4, s. 115.

<sup>8</sup> Brown tu používa slovo *representation* (v českom preklade *reprezentace*) v kontexte (určitého) spôsobu naratívneho zobrazenia alebo uchopenia historickej náboženskej látky. Pojem si mal pôvodne vypožičať z dejín umenia, no pod vplyvom súčasných spoločenských vied ním rozumie skôr spôsob vyjadrenia vzťahu k sociálnemu svetu. É. Rebillard, *La conversion de l'Empire romain selon Peter Brown*, „Annales HSS”, juillet-août 1999, 4, s. 822.

<sup>9</sup> P. Brown, *Autorita a posvätné*, s. 10, 16–17. Podľa Ramsaya Macmullena ani novoveká historiografia dlho (až do 80. rokov 20. storočia) nespochybňovala obraz triumfujúceho nového náboženstva, definitívnej porážky a obrátenia všetkých pohanov, a tak konštantínovská a postkonštantínovská rímska ríša si naďalej zachovávala jednoznačný prívlastok „kresťanská“. R. Macmullen, *Christianisme et paganisme du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*. Trad. F. Regnot. Paris: Les Belles Lettres, 1998, s. 14–15, 18, 30.

a prísľub večnej spásy akoby vyhánali z chrámov porazených bohov a nastolili nový kozmologický poriadok.

Takto koncipovaná „reprezentácia“ náboženského vývoja umožnila podľa Browna odložiť na neurčito problém (faktickej) christianizácie rímskeho sveta. Pohanom tým dala možnosť ešte dlhší čas „sa ukrývať“ pod ochranou dominantnej viery. Takže aj keď kresťanskí autori poskytovali euforický obraz víťazstva kresťanstva, pohľad do každodenného života rímskej spoločnosti neodrážal proces jej christianizácie. Naopak, odzrkadľoval „rozkvet takej verejnej kultúry, ktorú mohli spolu bez väčších problémov zdieľať kresťania aj nekresťania“<sup>10</sup>.

S alternatívnou verziou príbehu christianizácie prišli kresťanskí biskupi a kazatelia, ktorí zastávali rigoróznejšiu formu monoteizmu. Svätý Augustín a jeho cirkevní spolubratia odmietli euforický obraz christianizácie a nahradili ho pesimistickou víziou úpadku cirkvi. Každodenný život rímskej spoločnosti im totiž potvrdzoval, že pohanská minulosť nebola zničená spolu s porážkou pohanských bohov, ale naďalej prežívala v praktikách prinesených do cirkvi nedávnymi konvertitami. Tvorcovia novej „reprezentácie“ tej istej doby preto odmietali akýkoľvek konsenzus náboženských praktík, odmietali ďalej tolerovať pohanské prvky<sup>11</sup>, čím znovu nastolili odložený problém christianizácie. Keďže víťazstvo kresťanstva ani po zákaze pohanských kultov nevymazalo všetky pozostatky predchádzajúceho spôsobu života, boli práve tieto označené za pohanské a pranierované cirkevnými hodnosťami. Kresťanskí kritici tak stotožnili pohanstvo s rímskou minulosťou<sup>12</sup>.

Pesimistický príbeh christianizácie príslušníkov Augustínovej generácie, rozšírený hlavne v západných provinciách *imperium Romanum*, sa v kresťanských kruhoch neskorej antiky nepresadil a zostával v tieni víťazoslávnej verzie, trefne označenej – „ideológia ticha“<sup>13</sup>. Podľa Browna však práve Augustínovi „rozhnevaní muži“ odkrývajú, v čom spočíva(l) problém christianizácie. Vzďialení vtedajším apologétom, no bližší dnešným historikom vracajú jej dejisko späť na zem, kde prebieha ako dlhý a heroický zápas, vopred odsúdený na neúplnosť<sup>14</sup>.

Predstavená analýza naratívneho diskurzu súčasníkov christianizácie odkrýva naplno zložitost' a nejednoznačnosť celého procesu a zároveň varuje pred dôverčivým opakovaním jej zjednodušených výkladov v dobových písomných prameňoch. Brownov varovne zdvihnutý prst nemožno prehliadať ani pri výskume ústrednej témy vývoja kresťanstva vo včasnom stredoveku – dejín christianizácie tzv. barbar-

<sup>10</sup> P. Brown uvádza konkrétne príklady hlavne z prostredia vládnucich elít, u ktorých by sme najskôr predpokladali kresťanskú povahu ich kultúrneho a sociálneho života. Naopak, symbolické formy, ktorými navonok prezentovali svoje mocenské postavenie, naznačujú, akoby nerozlišovali, na rozdiel od nás, striktné hranice medzi kresťanským a pohanským. P. Brown, *Autorita a posvätné*, s. 15, 21–28.

<sup>11</sup> P. Brown, *Autorita a posvätné*, s. 31–36.

<sup>12</sup> É. Rebillard, *La conversion de l'Empire...*, s. 821.

<sup>13</sup> É. Rebillard, *La conversion de l'Empire...*, s. 819–820. Ilúzia triumfu kresťanstva a následného konsenzu zahmlila skutočné následky zintenzívňujúcej sa náboženskej konfrontácie, neraz sprevádzanej perzekúciami pohanov. R. Macmullen, *Christianisme et paganisme...*, s. 30 n., 231–232.

<sup>14</sup> P. Brown, *Autorita a posvätné*, s. 38–39.



skej Európy, pod vplyvom staršej cirkevnej historiografie ponímaných skôr v intenciách tradičných *Missionsgeschichte*.

Vhodným príkladom sú hagiografické legendy, životy svätcov-misionárov, ktoré historici asi najviac využívali pri rekonštrukcii dejín christianizácie keltských, germánskych a slovanských národov. Ako vyplýva z inšpiratívnych bádání Marca Mosterta, hagiografické texty zobrazujú počiatkové *conversiones gentum* uskutočnené svätcami zhodne ako okamžité víťazstvo kresťanstva, resp. kresťanského Boha nad starými bohmi<sup>15</sup>. Rozprávanie o „obrátení“ pohanských národov pramení totiž z istoty jeho rozprávačov o konečnom víťazovi nadprirodzeného boja svetla s temnotou. Preto podľa Mosterta aj hagiografická optika korešponduje s kresťanskou víziou dejín spásy, ba dokonca posúva predstavu obrátenia, v zmysle hlbokšej psychologickkej premeny, akú zažil napr. sv. Pavol na ceste do Damasku (Sk 9, 1–19), z osobnej úrovne na úroveň obyvateľstva veľkých oblastí. Jedine neskoršie nápravy, obnovy, či znovunastolenia pravej viery medzi obyvateľmi kedysi „obrátенých“ národov bývali zobrazované v súlade s augustínovským kritickým diskurzom<sup>16</sup>.

Zmena paradigmy výskumu christianizácie sústredila pozornosť bádateľov na prehodnotenie sémantickej roviny tradične používaných historických pojmov „konverzia“ (alebo „obrátenie“) a „christianizácia“. Staršia cirkevná historiografia ich význam príliš nerozlišovala a christianizačné procesy prebiehajúce na individuálnej i kolektívnej úrovni označovala rovnako pojmom „konverzia“ (angl. *conversion*, nemec. *Bekehrung*). Tým nadhlo implantovala zjednodušenú a jednostrannú predstavu, v ktorej navzájom splývali kvalitatívne rôznorodé procesy. Totiž včasnostredoveké pramene, ktoré hovoria v prípade nejakej osoby alebo skupiny o *conversio* a *conversari*, majú na mysli buď prijatie kresťanstva alebo zmenu ariánskeho vyznania na katolícke, a to vo všetkých prípadoch, či už bol zámer samotného aktu dobrovoľný, pod nátlakom, pragmatický a jeho naplnenie skutočné alebo formálne, či sa týkalo nádejného askétu, mnícha alebo priemerného pohanského konvertitu. Následkom toho sa v myslení historikov udomácnil stereotyp stotožňujúci prijatie kresťanstva vôbec s hlbokou, radikálnou zmenou vonkajšieho a vnútorného správania „každého“, skôr v zmysle Augustínovej alebo súčasnej predstavy individuálnej slobodnej, úplnej a vnútornej konverzie (obrátienia /sa/). Potom aj prijatie krstu kráľom, kniežaťom alebo lokálnym suverénom spolu s jeho najbližším okolím bývalo v odbornej literatúre zamieňané s faktickou christianizáciou celej jeho krajiny, celého jeho *gens*<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Takýmto očami vníma napr. autor *Vita sancti Bonifatii (Vita altera)* pôsobenie Bonifácovho predchodcu, sv. Willibrorda, medzi pohanskými Frízmi, ktorých mal jedným razom obrátiť na kresťanskú vieru. Nasledovné misijné aktivity sv. Bonifáca vo frízskom prostredí však vykresľuje už len ako upevňovanie vo viere tých, ktorí boli predtým obrátení sv. Willibrordom. V podobnom duchu je opisované aj pôsobenie ďalších Willibrordových nástupcov, misionárov vo Frízsku, napr. sv. Plechelma vo *Vita Plechelmi*. M. Mostert, *New Perspectives for the Study...*, s. 176–178; M. Mostert, *La christianisation en profondeur en Silésie*, In: *Christianity in East Central Europe: Late Middle Ages*. Ed. J. Kłoczowski. Lublin: IESW, 1999, s. 106–107.

<sup>16</sup> Ako pozn. 15.

<sup>17</sup> C. Nolte, *Conversio und Christianitas: Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*. Stuttgart: Anton Hierseman, 1995, s. 14–16; I. Wood, *The Meanings of Conversion*, In: *Christianisation*

Zdá sa, že autorov včasnostredovekých prameňov skôr zaujímali vonkajšie aspekty celého procesu, ťažko v nich hľadať záujem o dianie vo vnútri duší „obrátených“ pohanov. Sama cirkev koncentrovala v tomto období svoju misionársku pozornosť hlavne na prijatie krstu, než na dôkladné vysvetľovanie tajomstiev kresťanskej viery pred vykonaním tejto sviatosti. V priebehu 7. a 8. storočia redukovala prípravu na krst na minimum a dokonca, ako vyplýva zo starších výskumov Richarda Sullivana, ktorý venoval osobitnú pozornosť katechetickému činnosti včasnostredovekých misionárov, aj táto fáza bývala v praxi často opomínaná. Kresťanom sa stával ten, kto prijal sviatosť krstu. Takže nie najprv vnútorné obrátenie (sa), ktoré by následne vyústilo do dobrovoľného a individuálneho rozhodnutia prijať krst, ako to odporúčala prax ranokresťanskej cirkvi, ale samotný akt krstu, aj keď bol realizovaný masovo, akoby urobil z pohana kresťana<sup>18</sup>.

Práve preto je veľmi dôležité pre pochopenie zmien, ku ktorým dochádza vo včasnom stredoveku, dôsledne rozlišovať v používaní historického pojmu „konverzia“ (a jeho rôznych gramatických tvarov), či odkazuje na „akt prijatia kresťanstva“ alebo „na proces formovania nového vnútorného vedomia“<sup>19</sup>. V každom prípade ide o kvalitatívne rôznorodé javy s odlišným priebehom, trvaním i dopadom na hĺbku mentálnej premeny jednotlivca a súdobej spoločnosti. Realita prijímania novej viery musela byť omnoho diferencovanejšia, než sa nás o tom snažia presvedčiť autori včasnostredovekých prameňov<sup>20</sup>.

*of Scandinavia*. Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. Alingsås, 1987, s. 21–22; M. Mostert, *La christianisation en profondeur...*, s. 107. Hutnú analýzu samotného fenoménu konverzie na základe jeho historického vývoja a jeho psychologických, sociologických, náboženských a filozofických aspektov encyklopedicky spracoval P. Hadot, *Conversion*. In: *Encyclopaedia Universalis*, version 10. Paris, 2004 (CD version).

<sup>18</sup> R. Sullivan, *The Carolingian Missionary and the Pagan*, „Speculum“, 18, 1953, s. 718–72. Zjednodušila sa liturgia krstu, prestali byť záväzné tri roky katechumenátu pred samotným prijatím krstu, zanikla výnimočnosť krstov v (pri)katedrálnej baptistériách a počas Veľkej noci, zintenzívnil sa tlak cirkvi na krstenie detí v čo najranejšom veku. Aj keď prax v krajinách západnej Európy nebola v tomto období úplne identická, neofítovi pred krstom stačilo buď odpovedať na dohodnuté otázky kňaza, prostredníctvom ktorých vyznal svoju vieru alebo naučiť sa *Credo* a *Pater noster* v domácom jazyku. V prípade dieťaťa mali vyznanie viery vykonať jeho krstní rodičia. Všetky simplifikácie naznačujú, akoby cirkev kládla skôr dôraz na počet obrátených. Motivácií zjednodušenia praxe z hľadiska mentality súdobej cirkvi mohlo byť viacero, napr. prispôbenie praxe nízkej kultúrnej úrovni pohanských *gentes* (napr. absencia písomnej formy domáceho jazyka, analfabetizmus), vízia blížiaceho sa druhého príchodu Ježiša Krista a nevyhnutnosti krstu všetkých ľudí ako podmienky ich spásy. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej, VI–VIII w.* Przeł. M. Radożycka-Paoletti. Warszawa: PAX, 1995, s. 485–488.

<sup>19</sup> C. Nolte, *Conversio und Christianitas*, s. 16.

<sup>20</sup> Ako vyplýva z výskumov L. von Patzberga, pohania sa v priebehu christianizácie dostávali nevyhnutne do konfliktov lojálnosti a orientácie vo vzťahu k „tradičnému“ a „novému“, „pohanskému“ a „kresťanskému“. Pramene cirkevnej proveniencie síce predstavujú zmenu viery ako priamočiary proces, ich konfrontácia s materiálnou kultúrou však odkrýva mentálny svet pohanov, ktorý je sprevádzaný náboženskou konkurenciou medzi novou vierou a starými kultmi. Prejavy jej prekonávania, často vo forme adície bohov, polyteistickej koalície starých božstiev a kresťanského Boha v „žitom náboženstve“, spätne odhaľujú písomnými prameňmi zahmlené napätie vo vzťahu pohanov ku „kresťanskému“, príp. ich oscilovanie medzi dvomi svetmi hlavne v prechodnom období. von L. Padberg, *Odin oder Christus*, s. 249–278.

V tomto duchu rozvíja svoj interpretačný model christianizácie aj leuvenský medievista Ludo Milis<sup>21</sup>. Zdôrazňuje, že inkulturácia kresťanstva do sociálnych štruktúr a inštitúcií pohanských spoločností prebiehala v dvoch rovinách: porážka a vyhubenie starých náboženstiev a osvojenie nových hodnôt. Dôležitú úlohu pritom mala zohrávať myšlienka nadradenosti kresťanského náboženstva<sup>22</sup>.

Prvú vlnu christianizácie dáva Milis do súvislosti s procesom romanizácie. Spolu s rímskou kultúrou sa do provincií ríše dostávalo nové náboženstvo. Druhá vlna christianizácie situuje do včasného stredoveku. Úpadok rímskej mestskej civilizácie spôsobil, že súdobí misionári sa obracali predovšetkým na rurálne pohanské obyvateľstvo. Úspešnosť misionárov pri konverzii bola vo veľkej miere podmienená ich spoluprácou s držiteľmi reálnej politickej moci<sup>23</sup>. Od suverénov sa im dostávalo mocenskej podpory a ochrany pri zavádzaní kresťanstva. Nezanedbateľnou bola aj pomoc pri zabezpečení materiálnej infraštruktúry, hlavne na zriadenie kultových miest a kláštorov a ich vybavenie liturgickými predmetmi. Cenou za získanú podporu bolo spojenie konverzie s ambíciami suveréna politicky ovládnuť nové územia (franský model tzv. *Reichmission*). Za týchto podmienok potom christianizácia, ktorú Milis označuje ako primárnu, mala značne povrchný charakter. Dôraz sa kládol skôr na geografický rozmer konverzie (*conversion géographique*), než na jej hĺbku. Pohania síce prijali kresťanstvo, dali sa pokrstiť, ale naďalej praktizovali rôzne pohanské rituály<sup>24</sup>.

Preto tým, čo najviac púta Milisovu pozornosť, je práve „konverzia do hĺbky“ (*conversion en profondeur*). V jej prípade nejde o okamžitú konverziu, ale skôr o sériu individuálnych konverzií v priebehu stáročia trvajúceho procesu christianizácie, ktorý sa tak stáva akoby procesom bez konca (*processus sans fin*). Inkulturácia

<sup>21</sup> L. Milis, *La conversion en profondeur: un processus sans fin*, „Revue du Nord“, 68, 1986, 269, s. 487–498; L. Milis, *Monks, mission, culture and society in Willibrord's time*. In: *Willibrord, zijn wereld en zijn werk*. Ed. P. Bange, A. G. Weiler. Nijmegen: Katholieke Universiteit, 1990, s. 82–92; L. Milis, *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie*. Przeł. J. Piątkowska. Kraków: Znak, 1996, s. 114–118.

<sup>22</sup> Najvýstižnejšie to hádam vyjadril biskup Daniel z Winchesteru v jedinečnom prameni – liste sv. Bonifácovi (723–724), v ktorom podáva rady, ako účinne presvedčať pohanov, aby zavrhli starých bohov a prijali kresťanského Boha. Biskup nabádal Bonifáca, aby pri diskusii s pohanmi porovnával úspechy kresťanstva a kresťanov v okolitom svete tak, aby sa červenali od hanby. Rozhodujúce mali byť argumenty, že kraje obývané kresťanmi boli teplejšie, úrodnejšie, ľudnatejšie, mocnejšie a nadmieru požehnané všelijakými inými pokladmi. „*Et per intervalla nostris, id est christianis, huiusmodi comparandae sunt dogmatibus superstitiones et quasi e latere tangendae, quatenus magis confuse quam exasperate pagani erubescant pro tam absurdis opinionibus et ne nos latere ipsorum nefarios ritus ac fabulas estimant. [...] et cur ipsi, id est christiani, fertiles terras vini que et olei feraces ceterisque opibus habundantes possident provincias, ipsis autem, id est paganis, frigore semper rigentes terras cum eorum diis reliquerunt, in quibus iam tamen toto orbe pulsi falso regnare putantur. Inferenda quoque sepius eis est orbis auctoritas christiani; in quorum comparatione ipsi paucissimi in vanitate antiqua adhuc perseverant*”. S. Bonifatii Epistolae (ďalej Ep. Bonifatii), 23. In: *Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius*. Ed. R. Rau. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, s. 82.

<sup>23</sup> L. Milis, *La conversion en profondeur...*, s. 487–488; L. Milis, *Monks, mission, ...*, s. 87–88.

<sup>24</sup> Milisova počiatková fáza zavádzania kresťanstva vlastne zodpovedá tomu, čo staršia cirkevná historiografia označovala konverziou, ale v omnoho ďalekosiahlejšom význame pre úroveň kresťanskej praxe.

sa uskutočňuje pomaly a na rôznych úrovniach. Po dost' rýchlej fáze christianizácie verejného (sociálneho) života nasledovala dlhšie trvajúca fáza adaptácie vonkajšieho individuálneho života na normy kresťanského náboženstva a napokon najdlhšia fáza zvnútorňovania kresťanstva v osobnom živote<sup>25</sup>.

Fázu christianizácie verejného (sociálneho) života ilustruje Milis na príklade rozšírenej praxe deštrukcie miest a symbolov pohanského kultu. Likvidácia pohanimi uctievaných objektov slúžila misionárom ako prostriedok presvedčania pohanov o bezmocnosti ich bohov. Misionári tým argumentovali, že pohanskí bohovia sú len prelud, príznak – *idolae* – a nemôžu sa rovnať jedinému, skutočnému a všemohúcemu Bohu kresťanov<sup>26</sup>.

Vo svete, ktorý kresťanskí duchovní reprezentovali, ktorého víťazstvo hlásali a dokazovali, nebolo predsa „inéboha, okrem jediného Boha, ktorý stvoril nebesia a zem, a všetko, čo je v nich“<sup>27</sup>. Mimo ich sveta sa nerozprestieralo nič iné, len pekelná ríša, vábiaca hriešnikov sochami nemých, hluchých a slepých pohanských idolov. Ich vzývanie bolo vzývaním samotného diabla, bolo službou pekle, napomáhalo udržiavaniu večného hriechu a zatratenia<sup>28</sup>. V takomto dualisticky vyhranenom svete sa preto nenašlo zo strany kresťanskej cirkvi príliš miesta pre porozumenie pohanských vier. Jedinou cestou ku spásu bolo „vyslobodiť (pohanov) z rúk diabla a vytrhnúť (ich) z pekelnej tlamy, aby [...]takto „omytí v kúpeli spásy“ mohli sa stať „kresťanmi v Kristovi a mali v ňom odpustenie hriechov a večné kráľovstvo nebeské“<sup>29</sup>. Spôsobom, ako ich o tom presvedčať, mala byť „misia činu“.

Príkladov radikálnej misijnej praxe, ktorá mala demonštrovať prevahu kresťanského Boha, nájdeme v dobových prameňoch viacero. Svätí misionári rovnako ako v časoch sv. Martina z Tours, tak aj v časoch bratov Hewaldov, Willibrorda, Bonifáca a ich známych i bezmenných nasledovníkov stínali posvätné stromy, zabíjali posvätný statok, búrali posvätné chrámy, či ináč znesväcovali pohanské kultové miesta. Mnohí z nich na miestach zničených pohanských svätostánkov zakladali kresťanské

<sup>25</sup> L. Milis, *La conversion en profondeur...*, s. 488 n; L. Milis, *Monks, mission, ...*, s. 88–89.

<sup>26</sup> L. Milis, *La conversion en profondeur ...*, s. 489–491.

<sup>27</sup> Z kázne sv. Willibrorda frízskemu vládcovi Radbodovi: *Non est enim Deus nisi unus, qui creavit coelum et terram, et omnia, quae in eis sunt, [...]*. ALCUINUS, *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis libri duo*, 10. In: *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Tomus 101, Col. 0700D-0701A.

<sup>28</sup> Obdobné argumenty zaznievajú z kázni, či dišpút viacerých svätcov-misionárov s pohanmi. R. Sullivan, *The Carolingian Missionary...*, s. 717–719. Podobné príklady zo slovanského prostredia uvádza S. Bylina, *La peur et l'espérance eschatologique dans la première christianisation des Slaves*. In: *Le Origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina*. Ed. S. W. Świerkosz-Lenart. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1992, s. 197–198, 201–202, 205–206.

<sup>29</sup> Týmito argumentmi mal sv. Vojtech vysvetľovať Prusom dôvod svojho príchodu: „*Venio vos tollere a manu diaboli et faucibus daemonis averni, ut cognoscatis creatorem vestrum et deponatis sacrilegos ritus, abrenuntiantes mortiferas vias cum inmunditiis cunctis, et ut loti balneo salutis efficiamini christiani in Christo, habentes in ipso remissionem peccatorum et regnum immortalium caelorum*“. Bruno z Querfurtu, *Život svätého Vojtěcha: Legenda Nascitur purpureus flos*, 25. Ed. M. Kyrálová. Praha: Zvon, 1996, s. 103.



kostoly alebo kláštory<sup>30</sup>. Pohanské chrámy dávali vypáliť alebo zbúrať aj svetskí patróni misionárskych aktivít, ktorí s vynúteným prijatím kresťanstva spájali buď svoje mocenské postavenie v domovskej krajine, napr. Vladimír I. na Rusi, Harald Modrozubý v Dánsku, Olaf Tryggvason v Nórsku, alebo na novodobytých územiach, napr. Karol Martel vo Frízsku, Karol Veľký v Sasku, nemeckí králi a cisári u polabských Slovanov<sup>31</sup>.

Tolerantnejší prístup k symbolom pohanského kultu odporúčal pápež Gregor Veľký. Spočiatku taktiež stúpenec „tvrdšej línie“, neskôr zásadne zmenil svoj názor na misijnú stratégiu. Namiesto demonštrácie sily<sup>32</sup> navrhoval všade tam, kde to bolo možné a kde to nenarúšalo základné princípy viery, prispôbovať zavádzanie kresťanskej viery religióznym predstavám pohanov. Pápež nabádal misionárov, aby nebúrali pohanské chrámy, ale aby ich menili na kresťanské kostoly, aby pohanské idoly nahrádzali kresťanskými oltármi alebo sochami a tradičné, pohanmi obľúbené sviatky, aby naďalej slávil ako kresťanské. Postupná transformácia mala pohanom uľahčiť zmenu náboženstva, lebo „nie je možné pozbaviť surovú myseľ všetkého odrazu“. Pôvodné kultové miesto sa nezmenilo, zmenil sa však Boh, kvôli ktorému bolo potrebné toto miesto navštevovať<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Sv. Martina zobrazuje jeho životopisec ako zápalistého hlásateľa novej viery na galskom vidieku, ktorý neváhal búrať a podpaľovať pohanské chrámy, vyvracať pohanské sochy, či posvätné stromy. Na týchto miestach dal potom postaviť nové kostoly a kláštory. SULPICJUSZ SEWER, *Żywot św. Marcina*, 13–15. In: SULPICJUSZ SEWER, *Pisma o św. Marcinie z Tours*. Kraków: Wyd. Benedyktynów Tyniec, 1995, s. 68–71. Bratia Hewaldovia, Biely a Čierny, mali znesvätiť pohanské kultové miesta niekde v Sasku tým, že napriek nevôli domácich na nich rozkladali prenosný oltár a odbavovali kresťanskú liturgiu. Baedae *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (ďalej BHE), V, 10. Používam francúzske vydanie BEDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*. Ed. P. Delaveau. Paris: Gallimard, 1995, s. 320–321. Sv. Willibrord zničil pohanské sanktuáriá, dal zabiť posvätný dobytok a znesvätil posvätný prameň niekde na hraniciach medzi Dánskom a Frízskom. ALCUINUS, *Vita Willibrordi*, 10, s. 123–124. Sv. Bonifác počas svojho pôsobenia v severnom Hesensku inicioval demonštratívne sťatie prastarého dubu, považovaného za pohanské sanktuárium, a z jeho dreva dal postaviť kostol zasvätený sv. Petrovi Apoštolovi. *Vita Bonifatii auctore Willibaldo*, 6. In: *Briefe des Bonifatius...*, s. 494–495. Neskoršie príklady radikálneho konania nemeckých cirkevných hodnostárov počas christianizácie polabských Slovanov pozri v D. Kurze, *Christianisierung und Kirchenorganisation zwischen Elbe und Oder*, In: „Wichmann Jahrbuch Kirchengeschichte“, 30–31, 1990–1991, s. 18–19, 21–22.

<sup>31</sup> *Powieść minionych lat*, 45. Ed. F. Sielicki. Wrocław; Warszawa; Kraków: Ossolineum, 1999, s. 92–93; P. Andrieu-Guitrancourt, *Histoire de l'Empire normand et de sa civilisation*. Paris: Payot, 1978, s. 152, 163; R. Sullivan, *The Carolingian missionary...*, s. 720; D. Kurze, *Christianisierung und Kirchenorganisation...*, s. 18.

<sup>32</sup> V jednom z listov po príchode rímskej misie pod vedením Augustína do anglosaského Kentu radí Gregor kráľovi Aethelberhtovi využívať ako misijné metódy nátlak zo strany kresťanského panovníka, búranie pohanských chrámov, využívanie strachu a napomínanie (Ep. XI, 37, z 22. júna 601). Św. Grzegorz, *Listy*. Tom IV. Ed. J. Czuj. Warszawa: Pax, 1955, s. s. 95–97.

<sup>33</sup> Nečakane a narýchlo, pravdepodobne pod vplyvom opatníckych, povrchných a nestabilných zmien v presadzovaní kresťanskej viery v živote anglosaskej spoločnosti, o ktorých sa dozvedá buď z aktuálnej korešpondencie alebo od nedávnej návštevy vyslancov jeho anglosaskej misie, sa rozhodol odvolať svoje pôvodné rady kráľovi. V liste adresovanom opátovi Mellitusovi kladie dôraz na prispôbovanie misijných metód miestnym špecifickým podmienkam, empatiu a pastoráciu (Ep. XI, 56, z 18. júla 601).

Uplatňovanie oboch misionárskych prístupov odráža napätie, určitú dichotómiu, ktorá prežívala vo vzťahu cirkevnej kultúry k pôvodnej kultúre christianizovaných národov. Na jednej strane jej odmietanie, prameniace z otvoreného nepriateľstva a zároveň nepochopenia, na druhej strane jej čiastočné prijímanie, ktoré si vyžadovala práve evanjelizačná prax<sup>34</sup>. A tak správy z misijného terénu sú neraz v ostrom protiklade s uzneseniami cirkevných synod, ktoré hovoria kriticky o kňazoch stavajúcich kríže a kaplnky alebo odbavujúcich omšu na rozličných miestach posvätených pohanskou tradíciou<sup>35</sup>. Ich prístup mohol byť síce prítlačlivejším a prijateľnejším pre povrchno obrátené obyvateľstvo, no cirkev si dobre uvedomovala, že tým necháva pootvorené dvere pre prežívanie pohanských praktík a vier. Prejavy „žitého náboženstva“ v prameňoch nás však presvedčajú, že nebolo v jej reálnych možnostiach úplne a nekompromisne odolávať pasívnemu odporu rurálneho prostredia, pričom aj morálna a vzdelanostná úroveň kléru v misijnom prostredí bývala často mizerná<sup>36</sup>.

Je pochopiteľné, že zmena správania nemohla byť zaručená len povinným masovým krstom, deštrukciou štruktúr a miest pohanského kultu, zákazmi a nariadeniami,

Šw. Grzegorz, *Listy...*, s. 121–122. V jedinečnom Gregorovom ponímaní potom misia splýva s pastoraáciou. R. Markus, *The papacy, missions and the gentes*. In: *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*. Ed. W. Pohl, M. Diesenberger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, s. 40–42. Príklady obdobnej adaptácie cirkevnej praxe na príklade kňazov vo vizigótskom Španielsku, ktorí požehnávali polia, vinice, manželské posteľe, oholenie prvej brady, uvádza P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 497.

<sup>34</sup> J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*. In: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*. Paris: Gallimard, 1977, s. 228–230.

<sup>35</sup> Na obľúbenosť praktík týchto kňazov medzi veriacimi si sťažuje sv. Bonifác v korešpondencii s pápežskou stolicou. Porovnaj Ep. Bonifatii, 80. In: *Briefe des Bonifatius...*, s. 261–262 a Ep. Bonifatii 59 (Akten der Römischen Synode von 745), s. 400–402. V podobnom duchu treba vnímať aj rozhodnutie synody v Soissons roku 744, ktoré nariaďuje zničiť kresťanské kríže vztýčené kňazmi na miestach mimo farností. *Concilium Suessionense*, VII. In: *Briefe des Bonifatius...*, s. 386. Ešte v roku 829 zaznieva na synode v Paríži dôrazný zákaz sláviť liturgiu mimo vysvätených bazilik. Pozri bližšie v *Concilia aevi Karolini*. Teil 2. Ed. A. Werminghoff. Hannover; Leipzig, 1908, s. 641. *Monumenta Germaniae Historica*, Legum Sectio III, Concilia, Tomus II.

<sup>36</sup> Špecifický spis z polovice 8. storočia *Indiculus superstitionum et paganiarum* sumarizuje 30, aj keď niekedy možno stereotypných, predkresťanských praktík a vier, ktoré prežívali na pokresťančených územiach. Spis, ktorý vznikol v klerikálnom okolí sv. Bonifáca, bol súčasťou konciliárnych dokumentov franskej cirkvi z rokov 734–744 a podľa novších názorov sa vzťahuje k územiu Saska. A. Dierkens, *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l' époque mérovingienne*. In: *Magie, sorcellerie, parapsychologie*. Ed. H. Hasquin. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, s. 18–26. Aj sv. Willibald, hagiograf sv. Bonifáca, sa zmieňuje o pretrvávajúci pohanských zvykov medzi obyvateľstvom Durínska a Hensenska, ktoré už dávnejšie – ešte pred Bonifácovým príchodom – prišlo do kontaktu s kresťanstvom alebo bolo dokonca pokrstené. *Vita Bonifatii auctore Willibaldo*, 5, 6. In: *Briefe des Bonifatius...*, s. 485, 495. Sťažnosti na zlú morálku a nedostatočné vzdelanie, dokonca nekompetentnosť kňazov i niektorých biskupských hodnostárov nájdeme na viacerých miestach v korešpondencii i hagiografii sv. Bonifáca (napr. Ep. Bonifatii, 28, 50, 51, 60, s. 101, 143–145, 151–153, 177; *Vita Bonifatii*, 7, s. 503), v dokumentoch z reformátorských synod franskej cirkvi z polovice 8. storočia (napr. *Concilium Germanicum*. In: *Briefe des Bonifatius...*, s. 378–380), ale aj v neskorších cirkevných dokumentoch (napr. pastoračné inštrukcie pravdepodobne z roku 798 – *Arnonis instructio pastoralis*, V. In: *Magnae Moraviae fontes historici /ďalej MMFH/ IV*. Ed. D. Bartoňková a i. Brno: Nakladatelství UJEP, 1971, s. 16).

aj keď v mnohom prispôbenými mentálnemu svetu pohanov. Ako výstižne poznamenáva Stanisław Bylina, nevyhnutná konfrontácia navzájom si cudzích svetov sa odohrávala na omnoho rozsiahlejšom priestore javov. S kresťanským náboženstvom prichádzal kult jediného Boha, dovtedy neznámy pohanským obyvateľom, cudzia morálka, cudzí systém hodnôt. Prekážkou boli aj nové predstavy, pojmy a slová, ktorým pohania vôbec nerozumeli a pre ktoré museli misionári vytvárať alebo nájsť pendanty v „barbarských“ jazykoch, samozrejme tak, aby sa čo najviac priblížili k podstate kresťanského významu<sup>37</sup>.

Rozhodujúci význam v inkulturácii kresťanstva preto pripisuje Ludo Milis nasledovným dvom fázam christianizácie, ktoré už priamo ovplyvňovali vonkajšie i vnútorné individuálne správanie. Spája ich s dlhotrvajúcim formovaním novej morálky, a teda so zavádzaním kresťanskej doktríny do systému kresťanských hodnôt. Celý proces sa vyznačuje okliešťovaním kresťanského života rôznymi inštitúciami a navonok je sprevádzaný rozširovaním siete farskej organizácie a prehĺbovaním praxe *cura animarum*. Až etablovanie farského systému totiž pomôže cirkvi intenzívnejšie atakovať tradičnú náboženskú mentalitu: umožní jej šíriť kresťanstvo po celej krajine a vyvíjať nátlak na dodržiavanie cirkevných požiadaviek a regulácií<sup>38</sup>. Formovanie novej morálky ilustruje Milis na príkladoch implantácie zachovávaní nedeľného pokoja<sup>39</sup> alebo rigorózneho sexuálnej morálky najmä do manželstva<sup>40</sup>. Pribeh implantácií oboch noriem odhaľuje nasledovný mechanizmus „konverzie do hĺbky“.

Kresťanské normy odvodené od doktríny (Biblia, patristickí autori) a formulované v normatívnych textoch (kapituláre synod) musia byť komunikované kresťanskej verejnosti. Najpoužívaniejším prostriedkom komunikácie sú kázne. Úspešnosť pastoračného procesu je následne kontrolovaná cirkevnými inštitúciami na základe miery podobnosti normy a žitého náboženstva. Verejný život je pod dohľadom cirkevných synod i svetskej moci, ktorá je úzko spätá s cirkevným životom a vnútorný život zas pod drobnohľadom spovedníka počas spovede. V prípade zisteného rozdielu na-

<sup>37</sup> Týkalo sa to kresťanskej predstavy nesmrteľnosti, nebies, pekla, hriechu, spásy, trojjediného Boha, cirkvi, atď. S. Bylina, *La peur et l'espérance eschatologique...*, s. 195–196; M. Rouche, *Double sens et contresens dans l'acculturation et l'inculturation du christianisme en Europe durant le Haut Moyen Age*. In: *Acculturation/inculturation du christianisme en Europe*. Ed. H. Durel. Paris: Didier Érudition, 1998, s. 37n. Napríklad v germánskom prostredí bolo pomenovanie pekla prevzaté z mena bohyně Hel, ktorá podľa starej nórskej mytológie vládla krajine smrti (nem. *Hölle*; lat. *infernum* – kniž. peklo, podsvetie, hovor. hlboko, dole). Na rozdiel od kresťanského negatívneho významu pekla, ktorý neskôr prebral aj jeho germánsky pendant, ríša bohyně Hel pôvodne nesugerovala negatívny obraz. Bola len miestom spočinutia mŕtvych a nie miestom, kde majú pykať všetci hriešnici. M. de Reu, *The Missionaries: The First Contact between Paganism and Christianity*. In: *The Pagan Middle Ages*. Ed. L. Milis. b.m.: Boydell Brewer, 1998, s. 19–21. Podobne ani v slovanskom prostredí neexistoval pendant rozdeleného kresťanského záhrobia pre „dobrých“ a „zlých“. S. Bylina, *La peur et l'espérance eschatologique...*, s. 208.

<sup>38</sup> B. Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, *Archéologie médiévale*, 7, 1977, s. 11–12.

<sup>39</sup> L. Milis, *La conversion en profondeur...*, s. 494–496.

<sup>40</sup> L. Milis, *La conversion en profondeur...*, s. 491–493.

stupuje sankcia (pri spovedi udelená spovedníkom podľa príslušného penitenciálu). Jej cieľom je potlačiť súkromné, od normy sa odlišujúce správanie, a to opätovným zaradením veriaceho do pastoračného cyklu. Pastoračný cyklus je ešte posilnený stimuláciou, a to prostredníctvom asketickej praxe (pôsty, modlitby, sexuálna abstinencia) a devocionálnych praktík (náboženské púte, stimulujúce náboženské čítanie hagiografických textov). Načrtnutý pastoračný proces, ktorého ideálnym cieľom má byť zvnútorňovanie kresťanských noriem v osobnom živote (na úrovni myslenia, cítenia, svedomia, kategórií dobra a zla), nadobúda podobu uzavretého kruhu, neukončeného, stále sa opakujúceho deja. Odkrýva tým priepasť mnohých stáročí, ktorá existuje medzi primárnou konverziou (verejný krst) a konverziou do hĺbky<sup>41</sup>.

Predstavenie a parciálne rozpracovanie Milisovho modelu christianizácie nám dáva do rúk presvedčivejšie argumenty vnímať celý proces v historickej perspektíve tzv. dlhého trvania (*longue durée*). História náboženského vývoja obsiahnutá v pojme „christianizácia” bola zložitejšia a nestabilnejšia než nás o tom presvedčajú dobové písomné pramene a staršia cirkevná historiografia. Inkulturácia kresťanstva nebola výsledkom mnohých okamžitých obrátení, ale dlhodobým a pozvoľným procesom, pričom, ako pripomína Wolfert van Egmond, musíme brať do úvahy aj fakt, že rôzne sociálne skupiny sa tomuto procesu podriaďovali odlišným tempom<sup>42</sup>.

\* \* \*

Nie je však jednoduché preniknúť do myšlienkového sveta jednotlivých sociálnych skupín pohanských spoločností a rekonštruovať ich vnímanie christianizácie. Ako sme už zdôraznili vyššie, problém spočíva nielen v deficite písomných prameňov z včasného stredoveku, ale aj v ich spôsobe nazerania, keďže vznikali výlučne v cirkevnom prostredí. Sami bádatelia sú tiež mentálnymi produktmi kresťanskej Európy<sup>43</sup>, a tak sa niet čo čudovať, že v kontexte týchto faktorov sa historický výskum dlhodobo koncentroval skôr na životné osudy misionárov a inštitucionalizáciu cirkvi v pohanskom prostredí. Ústrednou postavou dejín christianizácie „barbarskej” Európy sa stal misionár (v širšom zmysle duchovný vôbec) presne tak, ako ho do centra zápasu s pohanmi kedysi postavila hagiografická literatúra. Práve pod jej vplyvom bol obraz christianizácie v historiografii zúžený na *Missionsgeschichte*, pričom ostatným subjektom bola venovaná parciálna, ak nie minimálna pozornosť.

<sup>41</sup> L. Milis, *La conversion en profondeur...*, s. 494–496; L. Milis, *Monks, mission...*, s. 89–90. Je však otázne, či tretia fáza christianizácie – zvnútorňovanie kresťanských hodnôt v individuálnom živote – je tiež fázou, teda niečím, čo súvisí s postupným vývojom a prekonávaním starého v prospech nového. Tento jav má totiž iný charakter než prvé dva. Pokým v prvých dvoch prípadoch ide o prekonávanie pohanstva a jeho nahradzovanie kresťanstvom, v treťom prípade ide o zdokonaľovanie (nekonečné) individuálnej morálky v rámci kresťanstva a kresťanskej spoločnosti, ktorým vlastne, ako to komentuje aj sám Milis, prechádza každá generácia odzovu.

<sup>42</sup> W. van Egmond, *Converting Monks: Missionary Activity in Early Medieval Frisia and Saxony*. In: *Christianizing Peoples and Converting Individuals*. Ed. G. Armstrong, I. Wood. Turnhout: Brepols, 2000, s. 39. Najzreteľnejšie je to na príklade vyšších a nižších sociálnych skupín (elity a ľudových más) včasnostredovekej spoločnosti.

<sup>43</sup> P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*. Wrocław: FUNNA, 2000, s. 159.



*Vitae* včasnostredovekých svätcov-misionárov však vôbec neboli autormi koncipované ako histórie, a preto pri ich využívaní ako prameňov k dejinám misií je dôležité nazerať na misijné aktivity svätca cez prizmu účelu, akému mala hagiografia všeobecne, ale aj konkrétny text individuálne slúžiť. Je ľahké si predstaviť, ako upokojujúco museli vplývať na duchovných, ktorí sa chystali pôsobiť alebo už pôsobili v pohanských i christianizovaných regiónoch, práve hagiografické opisy priameho zásahu kresťanského Boha a okamžitých konverzií jednotlivcov, či celých národov. Hagiografi ponúkali mníšskemu a klerikálnemu auditóriu tiež vzory monastických cností a biskupskej podriadenosti hodné nasledovania predovšetkým v období reforiem – zjemňovania a organizácie – hrubého a často neusporiadaného života súdobej cirkvi. Niektoré texty zase slúžili ideologickej propagande, snažiac sa buď spojiť angažovanie svätca v príslušnej krajine s nárokmi na cirkevnú jurisdikciu jeho domovskej diecézy alebo zdiskreditovať oponentov propagáciou ich nekresťanského obrazu. Celkovo však hagiografie, ktorých hrdinom je svätec obdarený misijným elánom, evanjelizátor pohanov, či reformátor pohanských prežitkov v povrchno pokresťančenej spoločnosti, nepostihujú úplný obraz christianizácie, sú produktom cirkevnej kultúry, a teda aj jej „reprezentácie“ náboženského vývoja. Aktivita svätca totiž nie je jediným a osamoteným kanálom, ktorým do pohanského prostredia preniká kresťanstvo a vďaka ktorej sa tam presadzuje. Je časťou celkovej mozaiky, jedným z faktorov ovplyvňujúcich dlhodobý proces christianizácie. Ako výstižne glosuje svoje dlhoročné výskumy včasnostredovekých misionárov Ian Wood: „Misionársky príbeh christianizácie je len jedným z viacerých príbehov histórie christianizácie“<sup>44</sup>.

Samozrejme pre komplexný pohľad na christianizáciu ako kultúrny proces prenikajúci jednotlivými sociálnymi štruktúrami včasnostredovekej spoločnosti je nevyhnutné prelomiť túto tradičnú, jednostrannú pramennú i výskumnú optiku a prejsť tak na stranu „porazených“, t.j. elít a ľudových mäs. Záujem hagiografov a kronikárov o ich prežívanie zmeny viery je skôr výnimočný, sústreďujú sa na výsledok – na prijatie kresťanstva a nie na proces k nemu smerujúci. Bádateľia si preto pomáhajú komparáciami s archeologickými prameňmi. Na rozdiel od písomných prameňov, ktoré odrážajú pohľad úzkej klerikálnej elity, archeologický pramenný materiál postihuje širšie spektrum obyvateľstva, čím odráža rôznorodejšie aspekty mentality christianizovanej spoločnosti<sup>45</sup>. Iní zas hľadajú oporu v teoretických výstupoch

<sup>44</sup> I. Wood rozpracoval problematiku včasnostredovekých misionárov podrobne a kriticky vo viacerých štúdiách i monografií: I. Wood, *The Vita Columbani and Merovingian hagiography*, „Peritia“, 1, 1982, s. 63–80; I. Wood, *Pagans and Holy Men, 600–800*. In: *Irland und die Christenheit: Bibel-studien und Mission*. Ed. P. Ni Chatháin, M. Richter. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, s. 347–361; I. Wood, *The Missionary life*, hlavne s. 247–266.

<sup>45</sup> A.-S. Gräslund, *Ideologi och Mentalitet: Om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont*. Uppsala: Uppsala universitet, 2001, s. 144. V domácej odbornej literatúre cenný prehľad aktuálnych archeologických interpretácií procesu pokresťančovania nedávno predstavila H. Chorvátová, *K interpretáciám a metodologickým riešeniam problematiky prijímania kresťanstva vo včasnom stredoveku z pohľadu archeológie*. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*. Ed. R. Kožiak, J. Nemeš. Bratislava: Chronos, 2004, s. 163–169.

sociologických, psychologických a v poslednom období hlavne antropologických výskumov<sup>46</sup>. Vďaka týmto interdisciplinárnym aplikáciám sa darí rekonštruovať základné atribúty myšlienkového sveta predkresťanských spoločností a na základe ich konfrontácie s kresťanstvom potom odkrývať a typizovať modely správania pohanov v priebehu christianizácie. Aj keď v obdobných interpretáciách je potrebné počítat s nevyhnutnou mierou zovšeobecňovania, veď ich autori narábajú s materiálom časovo, miestne a často i kultúrne rôznorodým, ťažko si bez nich predstaviť hlbšie úvahy nad motívmi konverzie a príčinami úspešnosti novej viery v pohanských krajinách a regiónoch včasnostredovekej Európy.

Ak by sme chceli porozumieť, ako zasiahlo kresťanstvo do tradičných hodnôt príslušníkov pohanských spoločností a ako oni prežívali tieto zmeny, musíme – pociťovať hlavne náboženskou sociológiou – vnímať vzniknutú konfrontáciu v kontexte stretu dvoch odlišných náboženských mentalít. Slovanmi sociológov náboženstva, ktorí rozlišujú medzi univerzalistickým a kmeňovým/národným náboženstvom, odlišnosť vyplývala z univerzalistického charakteru kresťanstva, na hony vzdialeného a úplne cudzieho archaickým náboženským predstavám pevne zakotveným v konkrétnom kmeňovom zázemí<sup>47</sup>.

Kresťanstvo bolo náboženstvom evanjelia, dobrej zvesti o milosti Božej spásy, ktorá je určená všetkým ľuďom: „Boh chce, aby všetci ľudia boli spasení a došli k poznaniu pravdy. Jeden je totiž Boh, jeden aj prostredník medzi Bohom a ľuďmi, človek Ježiš Kristus, ktorý dal seba ako výkupné za všetkých, ako sa dosvedčilo v plnosti času” (1Tim, 2, 4–6, podobne 1Tim, 4, 10; Lk, 1, 12; Sk, 15, 7–11; R, 1, 16). Univerzalistická predstava kresťanského Boha a univerzálna platnosť kresťanskej „pravdy” majú byť hlásané všetkým národom, až na úplný koniec obývanej zeme (Mt, 24, 14; 28, 19; Sk 15,7; 13, 47; 28, 28) a zároveň vyzývať k činu každého jednotlivca, lebo jedine Kristus je bránou, úzkou bránou, ktorou sa dá vojsť do kráľovstva spasených (Lk, 13, 23–29; J, 10, 9)<sup>48</sup>.

V kontexte univerzalistických ambícií kresťanstvo potom nemohlo tolerovať (náboženské) „pravdy” iných spoločností a výzva k evanjelizácii nadobudla podobu civilizačnej misie. Civilizačný háv misijných aktivít možno vnímať vo viacerých rovinách. Na jednej strane ponúkal ospravedlnenie donucovacej stratégie na obráte-

<sup>46</sup> Príkladom môžu byť práce, ktoré sa k takýmto aplikáciám hlásia programovo: R. Künzel, *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age*, „Annales ESC, juillet-octobre” 1992, 4–5, s. 1055–1069; P. Urbańczyk, *Władza i polityka...*, s. 158–187; A. Angenendt, *Mission im Frühmittelalter: Die religiösen und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen*, „Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft”, 88, 2004, 2, s. 99–122.

<sup>47</sup> B. Wawra, *Salzburg und Hamburg: Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit*. Berlin: Duncker & Humblot, 1991, s. 15–17. Günter Kehrer bližšie charakterizuje univerzalistické náboženstvá ako *organised religions* a národné ako *diffused religions*, čo má samozrejme svoj odraz aj na charaktere spoločností, ktoré ich vyznávajú. G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*. Przel. J. Piegza. Kraków: Nomos, 1997, s. 82, 86n.

<sup>48</sup> Citácia prebratá z Biblia: *Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1978. K problematike univerzalistického chápania kresťanskej spásy pozri: *Slovník biblické teologie*. Ed. X. Léon-Dufour. Přel. P. Kolář. Řím: Velehrad, 1991, s. 465–467. Heslo Spása.

nie pohanov, sprevádzanej politickou a územnou expanziou<sup>49</sup>. Už v časoch nesko-  
rej antiky bývala misia zamieňaná s politickým včlenením podmanených národov  
do kresťanskej rímskej ríše, a tým do rímskeho kultúrneho orbisu. Po vzore cisára  
Konštantína sa aj od svetských autorít včasného stredoveku očakávalo, že budú pri-  
nášať podrobeným kráľom a národom vedomie jedinej „pravdy“, jediného Boha<sup>50</sup>.  
Na druhej strane pripojenie ku kresťanskému svetu, často spečatené rituálnym prija-  
tím do rodiny kresťanských vládcov<sup>51</sup>, stieralo hranice medzi „kresťanským“ a „po-  
hanským“, „priateľským“ a „nepriateľským“, „Božím“ a „diabolským“, „naším“  
a „cudzím“. Pokrsteným pohanským suverénom ponúkalo politický kapitál i materi-  
álny profit na blahobyte civilizačne vyspelejšieho kresťanského sveta, vnímaného aj  
cez prizmu nezvyčajných kamenných palácov, honosnej výzdoby kamenných Božích  
svätostánkov, znalosti a využiteľnosti písma, efektného systému mocenského apará-  
tu, či vôbec celkového životného štandardu kresťanskej nobility<sup>52</sup>.

Ďalšie odpovede na otázky, čo bránilo pohanom alebo čo ich motivovalo prijať  
kresťanstvo, už musíme hľadať priamo v náboženskej mentalite predkresťanských  
spoločností. Ako vidieť v prácach viacerých bádateľov christianizácie, inšpirácie  
k tomu nachádzajú hlavne v etnologických náhladoch na archaické spoločnosti a ich  
aplikácii do reálií včasnostredovekých *gentes*.

Život v archaických spoločenstvách sa vyznačuje primárne kolektívnym cha-  
rakterom, kde jednotlivec vystupuje skôr ako súčasť celku, osobne podriadený kmeň-  
ovej kolektívite. Preto aj všetky závažné životné rozhodnutia sú v tomto prostredí  
prijímané kolektívne, a nie individuálne. Svet archaického človeka úplne splýva so  
svetom vlastného spoločenstva a s krajinou, ktorú toto spoločenstvo obýva, preto  
akékoľvek vybočenie jednotlivca z kolektivity, porušenie žitého *status quo*, či vzdor-  
ovanie voči spoločným rozhodnutiam (prostredníctvom kmeňových rád – pozn.)

<sup>49</sup> P. Urbańczyk, *Władza i polityka...*, s. 166–167.

<sup>50</sup> R. Markus, *The papacy, missions...*, s. 38–42.

<sup>51</sup> V politickej praxi na Východe i na Západe sa vo včasnom stredoveku stretávame s využívaním inštitúcie  
kmtrovstva, kedy sa kresťanský panovník stáva patrónom krstu pohanského suveréna a jeho krstným ot-  
com, čím medzi nimi vzniká akoby príbuzenský vzťah. Politické pozadie celého aktu je očividné a slúži  
upevneniu spojeneckých zväzkov bývalých nepriateľov. Posvätenie spojenectva náboženským rituálom je  
doplnené aj inými prostriedkami, napr. sobášom s dcérou kresťanského panovníka, investitúrou symbol-  
mi politickej moci, udelením čestných politických titulov. Kmtrovstvo patrilo do politickej výbavy by-  
zantských cisárov, merovejských, anglosaských i karolovských kráľov, no jeho využitie trebárs i v trans-  
formovanej podobe mohlo byť uplatňované i širšie. A. Angenendt, *La parrainage dans le haut Moyen  
Age: Du rituel liturgique au cérémonial politique*. In: *Clovis – histoire et mémoire I.: Le baptême de  
Clovis, l'événement*. Ed. M. Rouche. Paris: Université de Paris-Sorbonne, 1997, s. 247–252. O inštitúcii  
kmtrovstva v byzantskej diplomatickej praxi I. Sevčenko, *Misje religijne z perspektywy Bizancjum*. In:  
*Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII wiek)*. Ed. J. Kłoczowski. Kraków:  
PAU, 1997, s. 42–43. Krstom sa novokrstenec stával členom novej rodiny kresťanských panovníkov  
v čele s byzantským cisárom. Tieto „rodinné pocity“ a z nich vyplývajúce záväzky sa však mali týkať  
nielen vzťahu kresťanského vládcu k cisárovi, ale aj voči ostatným kresťanským vládcom, členom tejto  
veľkej duchovnej rodiny.

<sup>52</sup> A. Angenendt, *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*. Stuttgart; Berlin;  
Köln: Kohlhammer, 1995, s. 423.

znamená jeho vyčlenenie mimo spoločnosti, a tým stratu vlastnej životnej istoty<sup>53</sup>. Teritoriálnymi hranicami spoločenstva bol zároveň vymedzený priestor pôsobnosti ním uctievaných božstiev, pričom iný kmeň mal zase vlastných bohov. Osobný vzťah k bohom je tu nepodstatný, jednotlivec ho môže precítiť svojou spoluúčasťou na kultovom živote spoločnosti, čím prispieva k zachovávaniu kolektívneho blaha, a teda žitého *status quo*<sup>54</sup>.

Vzťah archaického spoločenstva k bohom, umocňovaný rituálnymi obradmi, má potom vyslovene utilitárnu podobu a riadi sa zásadou reciprocity (*do ut des*). Účinnosť božstiev je preverovaná v úspešnosti ich intervencie v pozemskom, hmatateľnom svete, a tak prípadný neúspech, vnímaný buď ako ich odvrátenie sa alebo ako ich bezmocnosť, mohol byť dôvodom zmien v náboženskom systéme i božskej hierarchii. Pokým kresťanské náboženstvo prichádza s nárokom na jedinečnosť kresťanského Boha, archaické náboženstvá tolerujú existenciu božstiev iných „ľudí“ a v prospech potrieb spoločenstva sú prístupné ich včleneniu do domáceho panteónu<sup>55</sup>. Príležitosť na zmeranie síl a demonštráciu božskej moci prichádzala napríklad s každým vojnovým ohrozením, či zámerným vojenským ťažením, najmä ak máme na zreteli bojovný charakter germánskych kmeňov, či včasnostredovekých reálií vôbec, pre ktoré podľa Arnolda Angenendta mali boj, vojna a víťazstvo osobitný sakrálny význam. Podobnú cestu ku konverzii cez váhanie a overenie moci kresťanského Boha v boji, akou prešiel franský kráľ Chlodovik<sup>56</sup>, nasledovalo viacero vtedajších mocenských suverénov. Nasledujúca náhrada zlyhávajúcich starých bohov úspešným Bohom kresťanov preto poukazuje na iné, síce „nekresťanské“, no pohanom zrozumiteľné a pragmatické dôvody christianizácie<sup>57</sup>. Je zaujímavé, že terminológia „hmatateľnej“ prospešnosti prenikla dokonca do misijnej praxe a misi-

<sup>53</sup> Napr. staroirské zvykové právo rozlišuje ako trest za závažnejšie previnenie vyhnanstvo z kráľovstva alebo z ostrova. Potrestaný tým strácal svoj ľudský status, existenciálnu istotu a ochranu, čo mu zaisťovala len príslušnosť k vlastnému spoločenstvu. J. Holstein, *La peregrinatio pro Dei: la quête de l'idéal chez les saints irlandais et bretons*. In: *Irlande et Bretagne*. Ed. C. Laurent, H. Davis. Rennes: Terre de Brume, 1994, s. 58–59. Príklady zo slovanského prostredia uvádza K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*. Warszawa: Iskry, 2004, s. 457.

<sup>54</sup> B. Young, *Paganisme, christianisation...*, s. 7–8; B. Wawra, *Salzburg und Hamburg*, s. 15; podrobnejšie A. Angenendt, *Mission im Frühmittelalter*, s. 100–104.

<sup>55</sup> J. Strzelczyk, *Niektóre problemy chrystianizacji...*, s. 79–81.

<sup>56</sup> Podľa Gregora z Tours až pretrvávajúce ťažkosti vo vojne s Alamanmi mali Chlodovika donútiť, aby požiadal o pomoc kresťanského Boha, vďaka ktorému nakoniec zvíťazil. „Ježišu Kriste [...] ak mi dopraješ víťazstvo nad týmito nepriateľmi a ak sa presvedčím o onej zázračnej moci, ktorú ľud tvojim menom nazývaný ti prisudzuje, uverím v teba a dám sa v tvojom mene pokrstiť. Lebo vzýval som svojich bohov, tí však, ako vidím, sú vzdialení tomu, aby mi poskytlí moc. Preto verím, že nemajú žiadnu moc, ak nepomáhajú tým, ktorí ich poslúchajú“. ŘEHOŘ Z TOURS, *O boji králů a údělu spravedlivých: Kronika Franků (ďalej Kronika Franků)*, II, 30. Ed. J. Kincl. Praha: Odeon, 1986, s. 117–118.

<sup>57</sup> A. Angenendt, *Mission im Frühmittelalter*, s. 105–106. Bojovníckej mentalite Germánov bol vzdialený čisto novozákonný obraz Krista ako „baránka Božieho“. Omnoho zrozumiteľnejší a prijateľnejší bol Kristus ako hrdinský bojovník, či slávny vojvodca, ktorý spolu so svojimi družiníkmi (apoštolmi) bojuje proti hrozbám vonkajšieho sveta, ako ho pre saské prostredie upravil neznámy klerik v básni Heliand (Spasiteľ) z prvej polovice 9. storočia. A. Gurevič, *Nebe, peklo, svět*, s. 113–114.



onárskych kázní, ktoré všeobecne zdôrazňovali ako posmrtnú odmenu pre neofítov skôr nadpozemské kráľovstvo Božie. V modifikovanom, utilitárnom chápaní krst už nemusel byť len príslubom na lepší posmrtný osud, ale ponúkal nádej na zlepšenie kvality pozemského života i úrovne sociálnej prestíže<sup>58</sup>.

Otvorený prístup archaických náboženských systémov k cudzím vplyvom naznačuje, že pre pohanov nebolo problémom prípadné prijatie kresťanského Boha a jeho následné začlenenie do domácej božskej hierarchie. Problém vznikol až v súvislosti s nárokom na jeho jedinečnosť, čiže na jeho monoteistické postavenie<sup>59</sup>. Zrieknutie sa všetkých iných bohov, tak ako to vyžadovali krstné sľuby, opakujúce striktné posolstvo prvého prikázania – „Nebudeš mať iného boha okrem mňa“, hrozilo nielen zánikom sveta starých božstiev, ale vôbec zánikom celého sveta, tradičného, nadčasového poriadku, ktorým sa riadilo spoločenstvo odjakživa a prostredníctvom ktorého tvorilo pokrvnú jednotu so svojimi predkami. Archaické spoločnosti totiž nerozlišujú medzi „sagrálnym“ a „profánnym“, medzi „náboženským“ a „svetským“, *sacrum* preniká celým životom spoločenstva a dáva mu význam. Jednotlivé ľudské aktivity nemajú význam samé o sebe, ale ho nadobúdajú tým, ako sa podieľajú na transcendentnej realite, ktorá ich presahuje. Vesmír, príroda a ľudská spoločnosť tvoria jeden korporatívny celok, navzájom sa prelínajú a majú spoločnú vonkajšiu hranicu. Preto akákoľvek zmena v jednej z častí tohto celku ohrozuje všeobecne jeho ďalšiu stabilitu<sup>60</sup>. V tomto zmysle môžeme lepšie porozumieť vážnosti obáv, aké

<sup>58</sup> S. Bylina, *La peur et l'espérance eschatologique...*, s. 202–203. V Kristiánovej legende spája Metod prípadný Bořivojov krst s jeho osobným prospechom, hlavne v príslube následného zlepšenia jeho mocenského postavenia, ochrany pred nepriateľmi i zabezpečenia vlastného rodu... „*At ille [Bořivoj]: Quid, inquit, ob huiuscemodi rem pericli pacior vel quid boni michi conferet Christianitatis ritus? Si, inquit presul Metudius, abrenunciaveris ydolis et inhabitantibus in eis demonibus, dominus dominorum tuorum efficiaris, cunctique hostes tui subiciuntur dicioni tue et progenies tua cottidie augmentabitur velut fluvius maximus, in quo diversorum confluent fluenta rivulorum*”. *Kristiánova legenda/Legenda Christiani* 2. Ed. J. Ludvíkovský. Praha: Vyšehrad, 1978, s. 18–20. V tomto kontexte si môžeme pripomenúť aj slová biskupa Daniela z Winchesteru, ktorý vo svojich misijných odporúčaniach, ako presvedčať pohanov, spájal prijatie kresťanského Boha so zlepšením prírodných i materiálnych podmienok života. Ep. Bonifatii, 23, s. 82 (citáciu z listu pozri vyššie v pozn. 22).

<sup>59</sup> Počas pôsobenia sv. Anskara vo Švédsku mal miestnych pohanských bohov pobúriť fakt, že obyvatelia Birkí povýšili nad nich kresťanského boha. Obyvateľom však ponúkli, že ak by predsa len chceli mať viacej bohov, tak nech radšej priradia medzi nich zosnulého kráľa Erika, ako napokon učinili. „[...] *si etiam plures deos habere desideratis et nos vobis non sufficimus, Ericum quandam regem vestrum non unanimes in collegium nostrum accipimus, ut sit unus de numero deorum. [...] Nam et templum in honore supradicti regis dudum defuncti statuerunt et ipsi tanquam deo vota et sacrificia offerre coeperunt*”. *Vita Anskari auctore Rimberto*, 26. Ed. G. Waitz. Hannoverae: Hahn, 1848, s. 56. *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, LV. Gregor z Tours sa zmieňuje o nejakých Vizigótoch, ktorým nerobilo problém vyznávať súčasne kresťanského i pohanských bohov. „Medzi ľuďmi sa u nás hovorí, že nie je škodlivé, ak niekto prechádza medzi pohanskými oltármi a chrámami božími a uctieva oboje”. Řehoř z Tours, *Kronika Franků*, V, 43, s. 292. Podľa svedectva Bedu Venerabilisa mal aj anglosaský kráľ Raedwald uctievať zároveň Krista i tradičných bohov, nakoľko vo svojom chráme mal kresťanský oltár i oltárik, kde obetoval „démonom”. BHE, II, 15, s. 160.

<sup>60</sup> Mircea Eliade charakterizuje svet archaického človeka ako „otvorený svet”. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikúmené, 1993, s. 9–10; M. Eliade, *Posvátné a profánní*. Praha: Česká křesťanská aka-

prežívali pohanskí Prusi z prítomnosti svätého Vojtecha, ktorý ich nabádal zavrhnúť tradičné obrady (v jeho slovníku však *sacrilegos ritus* – pozn.): „Kvôli takýmto ľuďom [...] naša zem nedáva úrodu, stromy neplodia, staré zvieratá hynú a nové sa nerodia. Odíd'te rýchle z nášho územia, lebo ak sa čo najskôr nevzdialite, zahyniete po krutom mučení biednou smrťou”<sup>61</sup>. Dramatickosť celej situácie pre celé spoločenstvo stupňujú dokonca hrozby pre tých príslušníkov, ktorí svätca priviedli a sprevádzali po krajine: „Tým potom, ktorí sídlili pri vstupe do kráľovstva a dobrých cudzincov pustili až na toto miesto, vyhrážali sa smrťou: soptiac hnevom sľubovali, že im zapália domy, rozdelia si ich majetok a manželky a deti predajú”<sup>62</sup>. Podobne agresívnej odozvy sa ušlo i českému kniežaťu Bořivojovi po návrate z Moravy, kde spolu so svojimi družiníkmi prijal krst a s ním aj nový, kresťanský zákon. Zapudenie „otcovských mravov”, reprezentujúcich všeobjímajúcu tradíciu, ho stálo vyhnanstvo, dokonca bezmála by bol prišiel o život<sup>63</sup>.

Ciest, ktorými prenikalo kresťanstvo do pohanských spoločností a prostredníctvom ktorých boli pohania konfrontovaní s prejavmi i vymoženosťami kresťanskej kultúry, bolo vo včasnostredovekej Európe viacero. Kresťanskí vyslanci, kresťanskí

demie, 1994, s. 113–116; D. Třeštík, *Křest českých knížat 845 a christianizace Slovanů*, „Český časopis historický”, 92, 1994, 3, s. 443–452; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, s. 454–461. Mnohovravným príkladom sú odpovede pápeža Mikuláša I. na otázky obráteného bulharského kniežaťa Borisa o rozmanitých stránkach kresťanského učenia a náboženskej praxe. *Responsa Nicolai papae I. ad consulta Bulgarorum*. In: MMFH IV, s. 42–107. Z obsahu otázok vyplýva, že Bulhari nerozlišovali medzi náboženskými a svetskými záležitosťami, resp. záležitosťami týkajúcimi sa „viery” a verejného života. Prijatie kresťanstva vnímali ako prijatie nového poriadku, nového zákona, ktorý prestupuje všetky roviny života spoločenstva. Bulharský vládca sa radil s pápežom, či môžu naďalej tiahnuť do boja s konškým chvostom ako vojenskou štandardou (XXXIII, s. 66), či ženy môžu naďalej nosiť nohavice (LIX, s. 82–83), či môžu naďalej využívať osvedčené liečivé účinky určitého kameňa (LXII, s. 85), či môžu naďalej skladať prísahu pri meči (LXVII, s. 88), či môžu naďalej chorým kvôli uzdraveniu priväzovať pod krkom liečivú pásku (LXXIX, s. 93), či môžu jesť zvieratá a vtáky, ak neboli zabitú nožom, ale úderom rany (XC, s. 98) a tiež ohľadom ďalších otázok, ktoré sa týkali skôr vymožitelnosti svetského práva, napr. ako potrestať vzbúrencov voči kráľovi (XIX, s. 62), nepozorných strážcov hraníc (XXV, s. 64), vrahov príbuzných (XXVI, s. 65), zlodejov dobytká (XXXI, s. 66),... Samotný pápež sa divil nad otázkami, ktoré sa podľa neho týkali svetských záležitostí a odporúčal ich riešenie podľa svetských zákonníkov (XIII, s. 55). Nerozlišovanie medzi *ius divinum* a *ius humanum* dokladá aj samotné označenie prijatia kresťanského náboženstva ako prijatia nového „zákona”, ktorý považovali niektorí z bulharských neofitov za zlý, a preto sa voči nemu vzbúrili: „[...] *qualiter autem illi, postquam baptizati fuerunt, insurrexerint unanimiter cum magna ferocitate contra vos, dicentes non bonam vos eis legem tradidisse, volentes etiam vos occidere et regem alium constituere [...]*” (XVII, s. 59).

<sup>61</sup> „*Propter tales, inquiunt, homines terra nostra non dabit fructum, arbores non parturiunt, nova non nascuntur animalia, vetera moriuntur Exeuntes exite de finibus nostris; si citius non retro pedem ponitis, crudelibus poenis afflicti mala morte peribitis*”. Bruno z Querfurtu, *Život svätého Vojtecha*, 25, s. 103.

<sup>62</sup> „*Illi vero qui in ingressu regni positus bonos hospites eo loci dimisit, mortem minantur: domum incendere, divisis rebus uxores et filios vendere spumante ira pollicentur*”: Bruno z Querfurtu, *Život svätého Vojtecha*, 25, s. 103.

<sup>63</sup> „*Populum cunctum Boemorum in furorem principis accendit, eo quod paternos mores relinqueret et novam atque inauditam sanctitatis legem Christianorum arriperet. Surgunt adversus eum uno animo eademque sententia suisque eum a finibus perturbare conantur, seu etiam vitam auferre moliantur*”. *Kristiánova legenda*, 2, s. 20.

dobyvatelia, kresťanskí obchodníci, kresťanskí zajatci, zapálení hlásatelia evanjelia z radov kresťanského duchovenstva, tí všetci patrili medzi prvých, ktorí priamo i nepriamo sprostredkovávali pohanom povedomie o existencii kresťanského boha a reáliách kresťanského sveta. No spôsob, akým sa kresťanstvo v týchto spoločnostiach prijímalo, bol skoro vždy rovnaký. Medzi historikmi sa už dokonca ustálil ako topoi, podopretý i súhlasom archeológov, podľa ktorého kresťanstvo prijímali najskorej elitné vrstvy pohanských spoločností, odkiaľ sa následne vydalo na cestu medzi široké ľudové masy. V zhode s referenciami súdobých prameňov to mali byť lokálni vládcovia, ktorí ako prví prijímali krst a s ním aj nový a v mnohom odlišný, kresťanský „zákon“. Ústredné mocenské sídla vládnej elity sa preto stávali miestom, kde sa konali prvé konverzie a kde tiež vyrástli prvé centrá nového náboženstva.

Z dobových opisov konverzií však vyplýva, že panovník sa nerozhodoval sám, ale radil sa a hľadal dohodu vo svojom najbližšom okolí. Takto sa podľa Gregora z Tours musel o prijatí krstu poradiť franský kráľ Chlodovik najprv so svojim ľudom. Až potom, čo získal jeho jednomyselný súhlas, sa mohol dať spolu so svojimi družiníkmi pokrstiť<sup>64</sup>. Rovnako anglosaský kráľ Edwin sa najskôr radil so svojimi prednými priateľmi a radcami, šľachticmi a starcami, ba dokonca aj s pohanským kňazom. Nie sám, ale tiež spolu so svojimi šľachticmi a početnou časťou svojho ľudu následne podstúpil krstový obrad<sup>65</sup>. Švédsky kráľ Björn, ktorý držal ochrannú ruku nad misijnou činnosťou sv. Anskara, mal podľa svätcovho hagiografa povoliť hlásanie kresťanského evanjelia v krajine (len) po dohode *cum suis fidelibus*<sup>66</sup>. Ba dokonca knieža Vladimír I., ktorého násilná christianizácia vzbudzuje dojem ako by osobnej arbitrárnosti, dopredu konzultoval so svojimi bojarmi a starcami, aké náboženstvo zaviesť na Rusi<sup>67</sup>. Mechanizmus prijímania kresťanstva sa v uvedených prameňoch opakuje v dosť širokom chronologickom i geografickom rozpätí a zdá sa byť príznačný pre celý včasný stredovek<sup>68</sup>. V kontexte vyššie predstave-

<sup>64</sup> Na výzvu sv. Remígia, aby sa nechal pokrstiť, franský kráľ odpovedal: „S potešením som ti, svätý otče naslúchal, ale zostáva mi jedno: ľud, ktorý ide so mnou, nedovolí, aby som opustil jeho bohov. Ale pôjdem a prehovorím k nim podľa tvojich slov. Keď sa následne so svojim ľudom stretol [...] a skôr než prehovoril, zvolali všetci akoby jedným hlasom: Zapudíme smrteľných bohov a sme pripravení nasledovať Boha [...] nesmrteľného“. „Kráľ napokon prijal krst a „z jeho vojska bolo pokrstených viac ako 3000 ľudí“. Rehoř z Tours, *Kronika Franků*, II, 31, s. 118–119.

<sup>65</sup> BHE, II, 13–14, s. 156–158.

<sup>66</sup> *Vita Anskari*, 9, s. 30–32.

<sup>67</sup> *Powieść minionych lat*, 42, s. 84–86.

<sup>68</sup> Napr. v prípade prijatia krstu uhorským kniežat'om Gejzom môžeme taktiež predpokladať, že rozhodnutie museli najprv odobriť čelní predstavitelia politicky i vojensky vládnucej vrstvy, ktorí sa s ním nechali pokrstiť. Menšia svätoštepánska legenda spomína, že knieža Gejza *omnes militie sue comites* obrátil k uctievaniu pravého Boha. *Legenda minor S. Stephani regis*. In: *Scriptores rerum Hungaricarum II*. Ed. E. Szentpétery. Budapest, 1938, s. 394. Nepriamo tomu nasvedčuje fakt, že ešte v priebehu nasledujúcich dvadsiatich rokov od prijatia krstu zohrával v závažných rozhodnutiach kniežat'a významnú úlohu obecným snem (*per communis consilium colloquii*) popredných veľmožov s družiníkmi (*Ungarie primatibus cum ordine sequenti*), čo dokladá jeho zvolanie kvôli potvrdeniu nástupníckeho práva Gejzovho syna Štefana. *Legenda maior S. Stephani regis*. In: *Scriptores rerum Hungaricarum II*, s. 381.

ného kolektívneho charakteru archaických spoločností v ňom môžeme vidieť ohlas korporatívnej dohody, bez ktorej nebolo možné zrealizovať závažné zmeny v živote spoločenstva. Zmena náboženstva si vyžadovala právny akt, spoločné rozhodnutie politicky a vojensky vládnucej elity, ktoré by v korporatívnom zmysle bolo možné vzťahovať na celý *gens*<sup>69</sup>.

Zdá sa však, že kolektívne rozhodnutie nemuselo vyriešiť problém s prijatím kresťanstva a časť spoločnosti, samozrejme vrátane elity, sa nemusela dať presvedčiť, čím vznikalo riziko pre obráteného panovníka a jeho najbližšie okolie. Ako si všimol A. Angenendt, v dynastickej politike mnohých len nedávno obrátených panovníkov, ostrovných i kontinentálnych, zostávali ich nástupníci synovia nepokrstení. Mohlo by to podľa neho naznačovať na určitý druh kalkulácie ako zabezpečiť dynastickú kontinuitu v prípade pohanskej vzbury, nakoľko nepokrstený kráľovský syn by mohol bez problémov prebrať moc v krajine do vlastných rúk, čo sa v niektorých prípadoch naplnilo<sup>70</sup>.

\* \* \*

Prezentovaný pohľad na základné problémy súčasného výskumu christianizácie vo včasnom stredoveku odhaľuje naplno zložitost' a často aj protirečivosť celého procesu. Porozumieť mu, znamená pripustiť k slovu „všetkých“ jeho účastníkov a ich výpovede konfrontovať v dobovom sociálnom i kultúrnom kontexte. Zmenu „viery“, ktorou prechádzali pohanské *gentes*, je preto potrebné vnímať komplexnejšie ako kultúrnu konfrontáciu pohanstva a kresťanstva, v ktorej spolupôsobili silné akulturačné prvky. Jej výsledkom nebola hneď kompaktná kresťanská kultúra, prechod k nej bol zložitý a dlhodobý, determinovaný „uvolňovaním starých a krehkosťou nových väzieb a štruktúr“<sup>71</sup>.

Spätosť christianizácie v jej počiatkoch s elitnými vrstvami pohanských spoločností hovorí zas jasne o politickom charaktere takýchto konverzií. Christianizácia bola totiž súčasťou širšieho komplexu dynamických, navzájom prepojených sociálnych procesov, ktoré v priebehu včasného stredoveku pretvárali politickú, sociálnu a kultúrnu podobu etníc obývajúcich rôzne oblasti európskeho kontinentu. Ako

<sup>69</sup> A. Angenendt, *The conversion of the Anglo-Saxons considered against the background of the early medieval mission*. In: *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: L'area euroasiatica e l'area mediterranea*. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1993, s. 748–749.

<sup>70</sup> Z viacerých ostrovných i kontinentálnych príkladov, ktoré uvádza A. Angenendt, spomeňme aspoň: Eadbalda – nepokrsteného syna kentského kráľa Aethelberhta, ktorý ako prvý anglosaský panovník prijal krst; synov východoanglického kráľa Raedwalda, ktorí prijali krst až po smrti svojho otca; Vladimíra – syna kresťanského bulharského kniežata Borisa, ktorý sa pridá na pohanskú stranu alebo Svjatoslava a Vladimíra – nástupcov knažnej Olgy, ktorí zotrúvali pri starých vierach. Opačný prípad, ale tiež so zámerom zabezpečiť kontinuitu vlády kniežacej rodiny aj pod cudzím (bavorským) mocenským patronátom, pochádza z včasnostredovekého Korutánska, kde pohanský knieža Borut nechal svojho syna a synovca ako rukojemníkov bavorského vojvodu Odila pokrstiť a vychovať v kresťanskej viere. A. Angenendt, *The conversion of the Anglo-Saxons...*, s. 750–754.

<sup>71</sup> L.E. von Padberg, *Odin oder Christus*, s. 276; A. Avenarius, *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí* v 6.-12. storočí. Bratislava: Veda, 1992, s. 10n.



červená niť sa celým historickým obdobím vinie premena politických a sociálnych štruktúr kmeňovej spoločnosti na štátnu spoločnosť, pri ktorej práve kresťanstvo zohralo úlohu ideologického svorníka. Nové, univerzálne náboženstvo nielenže pre-stupovalo hranicami lokálnych, kmeňových spoločností, spätých s vlastnými kultmi, čím napomáhalo v ich spájaní do väčších politických celkov, no zároveň na úkor tradičných kmeňových inštitúcií koncentrovalo moc v rukách kresťanského panovníka a jeho nobility.

## Conversio Gentum and Christianization in Early Middle Ages

### Abstract

The view on basic problems of the contemporary research of christianization in early Middle Ages presented here reveals the complexity and also ambiguity of this process. For its comprehension is important to listen to all the participants and their opinions discussed in the social and cultural context of that time. The change of the belief, which pagan *gentes* underwent, should be understood in a more complex view as a cultural confrontation of paganism and christianity, where very strong acculturation influence took its part. Its result did not immediately compact the christian culture, but the transition was a complex one, took much time and was given by the releasing of the old and coming into existence of the fragile new structures.

Conjunction of an early christianization with elite people of pagan societies gives clear evidence of a political character of this conversing. Christianization was a part of a wider complex of mutually interweaved social processes which in early Middle Ages were changing political, social and cultural habits of the various ethnic groups living in the areas of the European continent. Resembling the red thread is a transformation of the political and social structures of the tribe society into the society of the state, where christianity played the big role. A new, universal religion not only transited borders of local tribal societies and helped integration of them into larger groups, but it also integrated the power into the competence of a christian ruler and his nobility at the expense of traditional tribal institutions.