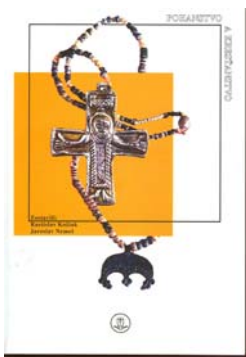




***Pohanstvo a kresťanstvo. Zborník z konferencie usporiadanej 5.-6. II. 2003 v Banskej Bystrici.***

Eds. Rastislav Kožiak – Jaroslav Nemeš.  
Bratislava: Chronos, 2004. 320 s.

**ISBN 80-89027-12-1**



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené. Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.



# *Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe*

**Rastislav Kožiak**

KOŽIAK, Rastislav: *Irish Missionaries and Beginnings of Christianity at Slavs in East-Central Europe*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava: Chronos, 2004, p. 103-124.

*The author introduces older historic polemic about Irish missions between the Slavs in the East-Central Europe in the Early Middle Ages. He devotes his attention to the analysis of the written, archaeological and linguistic sources, which were searched - or could be searched - for the traces of the Irish diasporas members' activities in this area. He critically re-valuates continually reviving interpretations about the influences of Irish missionaries at the beginnings of the Christianity at the Slavs, which is done in the wider context of the results of international discussions about the Irish influence on Christianization of European Continent.*

KEYWORDS: Mission, Monasticism, Peregrination, Hagiography, Irish Monks, Slavs, Bavaria, Central-East Europe

Téma článku nie je nová a aj keď bola v centre vedeckej polemiky hlavne v 50. a 60. rokoch minulého storočia, predsa len dodnes priťahuje, síce menej intenzívne, pozornosť bádateľov.<sup>1</sup> Súčasná diskusia však stratila punc pôvodne ostrej polemiky a samotná téma prežíva skôr v podobe stručných konštatovaní *pro aut contra* ohľadom pôsobenia írskych misionárov medzi Slovanmi nad stredným Dunajom.<sup>2</sup> Naším cieľom je oprášiť túto staršiu polemiku a preskúmať názory jej reprezentantov v širšom kontexte vedeckej diskusie o vplyve írskej diaspóry na európsku kultúru vo včasnom stredoveku. Zdá sa nám totiž, že vyhranenosť

---

<sup>1</sup> Naposledy LICHARDUS, J.: Grundriss einer altslawischen Holzkirche von Modrá. In: Slovenská archeológia, LI, 2003, 1, s. 109-118.

<sup>2</sup> Názory *pro* napr. SEDLÁK, P.: Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko. Levoča : Polypress, 1999, s 38; RUTTKAY, A.: Archeologický výskum cirkevných architektúr a christianizácia. In: Slovensko vo včasnom stredoveku. Ed. A. Ruttkay, M. Ruttkay, P. Šalkovský. Nitra : AÚ SAV, 2002, s. 159; názory *contra* napr. VAVŘÍNEK, V.: Velká Morava mezi Byzancí a latinským Západem. In: Velká Morava mezi Východem a Západem. Brno : AÚ AVČR, 2001, s. 414; GALUŠKA, L.: Kláštery a Velká Morava. In: Ve stopách sv. Benedikta. Ed. L. Jan, P. Obšusta. Brno : Matice moravská, 2002, s. 197-198; zdržanlivý postoj zastáva MARSINA, R.: Začiatky cirkevnej organizácie na Slovensku. In: Slovenská archivistika, 30, 1995, 2, s. 115.

protikladných názorov v českej i slovenskej historiografii odrážala všeobecnú tendenciu k polarizácii, ktorá prevládala vo výskume írského fenoménu na kontinente. Už pred polstoročím na ňu upozornil švajčiarsky historik Johannes Duft, vďaka ktorému sa v historiografii ustálili samostatné pojmy, ktoré označujú túto polarizáciu názorov ako irománia a irofóbia.<sup>3</sup>

Pritom nejde len o novodobý trend. Názory apologetizujúce alebo bagatelizujúce kultúrny vplyv Írov na kontinente môžeme nájsť rovnako v opisoch stredovekých hagiografov a kronikárov, ako aj v prácach novovekých historikov. Napríklad špecifické pestovanie askézy v írskom kresťanstve, či výnimočná erudícia niektorých írskych vzdelancov prítomných na dvore Karolovcov vytvorili stereotyp mimoriadnej zbožnosti a učnosti írskych duchovných. Preto ak sa v období včasného stredoveku objavil nejaký priveľmi zbožný muž alebo učenec neznámeho pôvodu, mohol byť ľahko vyhlásený za Íra. Rovnako vyhotené postoje sprevádzali v minulosti interpretácie špecifických praktík írského kresťanstva, ktoré ho vo včasnom stredoveku mali odlišovať od cirkevnej praxe na kontinente. Pokým katolícka historiografia kvôli týmto partikularizmom rozvíjala obraz heretického írského kresťanstva, skonštruovaný už včasnostredovekými protektormi „rímskych cirkevných praktík“, protestantská historiografia v ňom videla ideál kresťanstva verného evanjeliovým tradíciám a príliš zdôrazňovala jeho údajný odklon od pápežského Ríma. Nábožensky motivovaná polarizácia sa stupňovala hlavne v časoch reformácie a tiež v 19. storočí, v dôsledku konfesionálnych konfliktov v Európe. Koncom minulého storočia sme boli zas často konfrontovaní s názormi, snáď i pod vplyvom hnutia New Age, ktoré ponúkali mysteriózny a idylický obraz tzv. keltského kresťanstva ako ideálnej symbiózy pohanských a kresťanských prvkov.<sup>4</sup> Je celkom zrejmé, že uvedené historické opisy viac vypovedajú o dobe, kedy vznikli a kultúrnej determinácii autorov, ktorí ich vytvorili. Hmla času, ktorá oddeľuje súčasnikov od včasného stredoveku, kvantitatívna obmedzenosť dobových prameňov, ako aj významová nejednoznačnosť v nich používaných pojmov a obrazov poskytujú totiž bádateľom ideálny obranný štít pre takto polarizované interpretácie.<sup>5</sup>

Osobitný problém vo výskume írského kresťanstva už dlhodobo predstavuje riešenie otázky jeho akulturačného vplyvu na christianizáciu európskeho kontinentu, resp. oblastí západnej a strednej Európy.<sup>6</sup> Téma írskych alebo „iškótskych“ misionárov sa stala aktuálnou aj v prácach zameraných na počiatky kresťanstva v stredovýchodnej Európe. Predovšetkým niektorí slovenskí, českí a poľskí bádatelia po celé minulé storočie hľadali „premostenie“ počiatkov kresťanstva na Veľkej Morave alebo vo včasnopriateľskom Poľsku s misijnými aktivitami týchto vyslancov inzulárneho kresťanstva. Indície najčastejšie hľadali v možných interakciách slovanského prostredia s významnými cirkevnými strediskami v blízkom okolí, kde bola doložená aktivita írskych duchovných (napr. v Bavorsku), ďalej vo filologických rozboroch západoslovanského jazykového materiálu, ktorý odkazuje na možný írsky jazykový vplyv a v reliktoch sakrálnej architektúry alebo materiálnej kultúry vôbec.

Najoriginálnejšie podporné argumenty k pôsobeniu írskych misionárov v slovanskom prostredí stredovýchodnej Európy predstavili ešte v prvej polovici 20. storočia alebo krátko

---

<sup>3</sup> DUFT, J.: Iromanie – Irophobie : Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission exemplifiziert an St. Gallen und Alemannien. In: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 50, 1956, s. 243-244.

<sup>4</sup> DUFT, J.: Iromanie – Irophobie, s. 241-262; STRZELCZYK, J.: Iroszkoci w Europie średniowiecznej. In: Nasza Przeszłość, 61, 1984, s. 5-7; ALLCHIN, A. M.: Celtic Christianity, Fact or Fiction : An Inaugural Lecture. Bangor : University of Wales, 1993.

<sup>5</sup> A. M. Allchin to komentuje slovami: „Where so little is known, it is possible to project onto the past whatever one will. Where uncomfortable facts are not easily available, fantasy can wander freely.“. ALLCHIN, A. M.: Celtic Christianity ..., s. 2.

<sup>6</sup> Stav výskumu súhrnne podáva KOŽIAK, R.: Írski a anglosaskí mnísi, misijná prax a kresťanská kultúra vo včasnom stredoveku. In: Acta historica Neosoliensia, 6, 2003, s. 158-178.

po druhej svetovej vojne slovenský historik F. Hrušovský,<sup>7</sup> ruský filológ, emigrant pôsobiaci na Slovensku, Alexander V. Isačenko,<sup>8</sup> český historik umenia Josef Cibulka,<sup>9</sup> český filológ František V. Mareš<sup>10</sup> a z poľských bádateľov zase Alfons Parczewski<sup>11</sup> a Władysław Semkowicz.<sup>12</sup> Pokým v poľskej historiografii nenadobudla diskusia o írskych misiách výraznejších rozmerov,<sup>13</sup> v bývalom Československu rozpútala hlavne kniha Josefa Cibulku veľmi intenzívnu polemiku a samotná téma dodnes v latentnej podobe rozdeľuje bádateľskú obec na prívržencov alebo odporcov inzulárnej predohry západných misií v slovanskom prostredí nad stredným Dunajom. Dokonca, v prácach z cirkevnej historiografie môžeme vybadať zaužívaný topoi automaticky spájajúci počiatky kresťanstva na tomto území s „Iroškótmí“, avšak bez širšieho vysvetlenia.<sup>14</sup>

V uvedenej polemike však ide nielen o validitu hypotézy o misijných aktivitách „Iroškótov“ v slovanskom prostredí stredovýchodnej Európy vo včasnom stredoveku, ale aj o interpretáciu samotného procesu christianizácie pohanských spoločností v tejto časti európskeho kontinentu. Zástancovia „iroškótskej“ misie totiž rozvíjali a upevňovali niekedy až selankovitý obraz apoštolského misijného štýlu jej reprezentantov, ktorí na rozdiel od anglosaskej misijnej praxe mali uprednostňovať tzv. christianizáciu zdola. Mali teda pôsobiť predovšetkým medzi prostým ľudom, ktorý obracali dobrým príkladom, znalosťou domáceho jazyka, láskavosťou a všestrannou pomocou; ich nezištnosť, nezávislosť na svetských aspiráciách a nenásilnosť mali ostro kontrastovať so súdobou misijnou praxou.<sup>15</sup> Zodpovedá však tento tradovaný ideál obrazu christianizácie západných Slovanov (resp. christianizácie vôbec) vo včasnom stredoveku, ku ktorému dospel historický výskum v ostatných desaťročiach?

Rovnako polemické je používanie historického pojmu „Iroškóti“, ako aj jeho rôznych jazykových modifikácií, nakoľko je označením umelým a pre sledované časové obdobie má tucim. Pomenovanie *Scot(t)i*, zaužívané vo včasnom stredoveku na označenie Írov, bolo

---

<sup>7</sup> HRUŠOVSKÝ, F.: Írska misia a začiatky kresťanstva na Slovensku. Rukopis, 1930 (štúdiu sa nám nepodarilo bibliograficky identifikovať). Za informáciu ďakujem A. Ulejovej. ULEJOVÁ, A.: Prvý syntetik slovenských dejín univ. prof. F. Hrušovský : Diplomová práca. Banská Bystrica : FHV UMB, 2002, s. 72.

<sup>8</sup> ISAČENKO, A. V.: Začiatky vzdelanosti vo Veľkomoravskej ríši. Turčiansky Sv. Martin : Matica slovenská, 1948; ISAČENKO, A. V.: K voprosu ob írlandsoj missii u pannonskich i moravskich slavjan. In: Voprosy slavjanskogo jazykoznanija, 7, 1963, s. 43-72.

<sup>9</sup> CIBULKA, J.: Kostel v Modré u Velehradu a začátky kresťanství na Moravě. Praha : Nakl. ČSAV, 1958.

<sup>10</sup> MAREŠ, F. V.: Stopa předcyrilometodějských misií iroškótských v českostaroslavěnské slovní zásobě? In: Vznik a počátky Slovanů, 5, 1964, s. 7-11.

<sup>11</sup> PARCZEWSKI, A.: Początki chrystianizmu w Polsce i misja irlandzka. In: Roczniki Towarzystwa Nauk Poznańskiego, 29, 1902, s. 185-257.

<sup>12</sup> SEMKOWICZ, W.: Geneza imienia „Mieszko“ z historycznego punktu widzenia. In: Inter arma : Zbiór prac ofiarowanych prof. K. Nitschowi. Kraków, 1946, s. 67-84.

<sup>13</sup> Výskum problematiky v poľskej historiografii predstavil STRZELCZYK, J.: Irische Einflüsse bei den Westslawen im Frühmittelalter. In: Irland und die Christenheit ..., s. 451-457, 459-460.

<sup>14</sup> BAGIN, A.: Apoštoli Slovanov Cyril a Metod a Veľká Morava. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1987, s. 36; LACKO, M.: Svätý Cyril a Metod. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1991, s. 66.

<sup>15</sup> Takýto idylický obraz, samozrejme v rôznej miere, prezentujú napr. PARCZEWSKI, A.: Początki chrystianizmu ..., s. 257; ISAČENKO, A.: Začiatky vzdelanosti ..., s. 16-18; CIBULKA, J.: Kostel v Modré ..., s. 73, 75, 196, 239, 251; ŠPETKO, J.: Kristianizácia Slovienov v predcyrilometodskom období (od 5. až do polovice 9. storočia). In: Prvoučiteľ národa slovenského: Zborník na pamiatku 1100. výročia smrti sv. Metoda. Ed. I. Kružliak. Rím : Unipax, 1988, s. 21; PROVAZNÍK, A.: Britanie v raném středověku, charakter její christianizace a expanze misionářů do střední Evropy. In: Časopis Matice moravské, CX, 1991, 1, s. 22; ŠOLLE, M.: Od úsvitu křesťanství k sv. Vojtěchu. Praha : Vyšehrad, 1996, s. 62-63.

odvodené od *Scotia*, súvekeho latinského názvu Írska, používaného popri rímskom názve *Hibernia*. H. Krahwinkler upozorňuje, že až v priebehu 11. storočia sa pre Škótsko, pôvodne rímska *Caledonia*, udomácnilo v prameňoch označenie *Scotia minor* v protiklade k Írsku, označovanom *Scotia maior*.<sup>16</sup> Pokým v slovenskej, českej i poľskej historiografii sa naďalej uprednostňuje používanie jazykového hybridu „Iroškóti“, v zahraničnej literatúre dnes prevláda skôr označenie Íri a od neho odvodené jazykové modifikácie.

V nasledujúcom texte zameriame svoju pozornosť na analýzu písomných, archeologických i jazykových prameňov, ktoré sa vzťahujú k vývoju stredovýchodnej Európy vo včasnom stredoveku a v ktorých boli v minulosti hľadané alebo by mohli byť hľadané stopy aktivít príslušníkov írskej diaspóry. Keďže v slovenskej historiografii prevažujú práce, ktoré len parciálne riešia túto problematiku a len ojedinelo reflektujú zahraničnú diskusiu o írskom vplyve na christianizáciu európskeho kontinentu vo včasnom stredoveku, pokúsime sa o komplexnejšie zhodnotenie problematiky írského vplyvu na počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe.

\* \* \*

Jednu z najstarších správ o zámere misionárov priniesť posolstvo evanjelia pohanským Slovanom nachádzajú historici už tradične v prvej knihe hagiografického diela *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius*, ktoré jeho autor, mních Jonas z Bobbio, napísal niekedy v rokoch 639-642.<sup>17</sup> Ústredný hrdina prvej knihy, írsky mních sv. Kolumbán,<sup>18</sup> si mal totiž osvojiť myšlienku, že rozšíri svetlo evanjelia a ukáže cestu pravdy v krajinách Venetov, nazývaných tiež Slovanmi. Anjel Pána, ktorý sa mu zjavil počas modlitby, ho však mal varovať, že tento ľud ešte nie je pripravený, aby sa obrátil ku viere, a preto sa Kolumbán nakoniec vzdal svojho misijného plánu.<sup>19</sup> Nezrealizovaná misia k Slovanom už dávnejšie podnecuje záujem bádateľov

<sup>16</sup> KRAHWINKLER, H.: Spuren von Iren im frühmittelalterlichen Mitteleuropa. In: Slovanské štúdie, 1994, 1, s. 52.

<sup>17</sup> PAGANI, I.: Jonas v. Bobbio. In: Lexikon des Mittelalters (ďalej LexMa), 5. CD-ROM Ausgabe. b.m. : Verlag J. B. Metzler, 2000, st. 624-625; HAUPT, H.: Columban : 1. Leben. In: LexMa, 3, st. 65. Kritické vydanie oboch kníh *Vita Columbani* spolu s ďalšími hagiografickými prácami Jonasa z Bobbio obsahuje Ionaie Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis Ed. B. Krusch. Hannoverae; Lipsiae, 1905. Monumenta Germaniae Historica, SRG in usum scholarum separatim editi, vol. 37. Pokým prvá kniha sa sústreďuje len na životné osudy tohto írského svätca, teda obsahuje samotnú *Vita Columbani*, druhá kniha je už zostavená z viacerých textov o živote (*Vitae*) Kolumbánových nástupcov na opátskych stolcoch a žiakov v Bobbio, Luxeuil a Faremoutiers: *de Athala abbate Bobiensi* (kap. 1-6), *de Eustasio abbate Luxoviensi* (kap. 7-10), *de miraculis Evoriacensibus* (kap. 11-22), *de Bertulfo abbate Bobiensi* (kap. 23), *de miraculis a monachis Bobiensibus* (kap. 24, 25). Bližšie k obsahu a koncipovaniu druhej knihy pozri komentár B. Kruscha vo vyššie citovanej pramennej edícii na s. 52n. Historickú analýzu oboch kníh *Vita Columbani* podáva WOOD, I.: The Vita Columbani and Merovingian Hagiography. In: Peritia, 1, 1982, s. 63-80.

<sup>18</sup> Kolumbán, resp. Kolumbán mladší (ok. 543-615), írsky mních, ktorý okolo roku 590 opustil svoj domovský kláštor v Bangore a spolu s 12 druhmi sa vydal na *peregrinatio pro Christi amore*. Dobrovoľným vyhnanstvom pre Krista sa im stala Galia, kde Kolumbán založil koncom 6. storočia kláštor v Annegray, Luxeuil a Fontaines. Po vynútenom odchode z Galie našiel útočisko v severnom Taliansku, kde založil v roku 612 kláštor v Bobbio. Ku Kolumbánovi všeobecne pozri HAUPT, H.: Columban. In: LexMa, 3, st. 65-67; FARMER, D. H.: Oxfordský lexikón svätcov. Prel. H. Brtáňová, A. Oravcová, Ľ. Slobodníková, E. Vallová. Bratislava : Kalligram, 1996, s. 303-304, heslo Kolumbán. Kolumbánovo pôsobenie na území Galie z hľadiska religiózneho i vnútropolitického vývoja v merovejskom kráľovstve podrobnejšie predstavujú SCHÄFERDIEK, K.: Columbans Wirken im Frankenreich (591-612). In: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter. Ed. H. Löwe. Stuttgart : Klett-Cotta, 1982, s. 171-201 a PRINZ, F.: Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingische Klostekultur. In: Die Iren und Europa ..., s. 202-218.

<sup>19</sup> Vita Columbani, I, 27, s. 216-217.

odhaliť totožnosť Slovanov, ku ktorým sa mal Kolumbán vydať a dôvody, pre ktoré upustil od pôvodného evanjelizačného zámeru.

Ako vyplýva z textu príslušnej kapitoly *Vita Columbani*, svätec uvažoval o misii k Slovanom v čase, keď pôsobil v okolí Bodamského jazera, na juhovýchodnom okraji merovejského kráľovstva, čiže v rokoch 610/611-612. Práve miestny Bregenz (*Brigantium*) si zvolil po dohode s merovejským kráľom Theudebertom II. za východisko evanjelizačných aktivít k susedným *gentes*, ktorými mohli byť *nationes Suaeavorum*.<sup>20</sup> Geografický i historický kontext Kolumbánovho pôsobenia na krajných hraniciach *Germaniae* naznačujú, že mohol uvažovať o misijnej púti smerom na východ od Bregenzu, čiže ku Slovanom sídliačim vo východoalpskej oblasti alebo severnejšie ku podunajským Slovanom.<sup>21</sup>

Dôvodov, pre ktoré sa svätec vzdal svojho misijného zámeru, mohlo byť viacero, i keď samotný hagiograf sa celkom pochopiteľne snažil pred mníšskym auditóriom, ktorému text adresoval, ospravedlniť jeho rozhodnutie zásahom prozreteľnosti v podobe anjela. Kolumbánovo pôsobenie v Galii sa často opieralo o ochrannú i materiálnu podporu merovejských kráľov, no tá sa však práve v rokoch jeho pôsobenia v okolí Bodamského jazera mohla výrazne stenčiť kvôli vojenským konfliktom medzi vládcami Austrázie a Burgundska, bratmi Theudebertom II. a Theuderichom II.<sup>22</sup> Dokonca, Theuderichovo víťazstvo v roku 612, a tým aj možné rozšírenie jeho mocenského vplyvu na Austráziu, asi najvýznamnejšie prispelo ku Kolumbánovmu rozhodnutiu odísť vzápätí z Bregenzu do severného Talianska na dvor longobardského kráľa. Len tak sa mohol vyhnúť prípadnej konfrontácii s panovníkom, do nepriazne ktorého sa dostal už pred rokmi, keď odmietol pokrstiť jeho nemanželské deti, za čo bol vyhnaný z Burgundska a za čo mal byť eskortovaný späť do Írska.<sup>23</sup> Kolumbánove šance na úspešnosť organizovania misie k Slovanom mohla tiež zmenšiť hrozba obnovených avarských nájazdov zhmotnená v ich útoku na longobardské Friaulsko v roku 610.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Vita Columbani*, I, 27, s. 211-213; ANGENENDT, A.: Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800. In: Die Iren und Europa ..., s. 63-64; REIMITZ, H.: Grenzen und Grenzüberschreitungen im Karolingischen Mitteleuropa. In: Grenze und Differenz im Frühen Mittelalter. Ed. W. Pohl, H. Reimitz. Wien, 2000, s. 129-133. Pod *nationes Suaeavorum* v tomto období a v tejto oblasti treba rozumieť Alamanov, pričom ich označenie Svěbi, naďalej používané súdobými autormi, odráža povôdnú kmeňovú príslušnosť jedných zo zakladateľov tohto kmeňového zväzu. K Alamanom pozri MAČZYŃSKA, M.: Wędrowki ludów : Historia niespokojnej epoki IV i V wieku. Warszawa; Kraków : PWN, 1996, s. 162-174; BEDNAŘÍKOVÁ, J.: Stěhování národu. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 285-298.

<sup>21</sup> H. W. Fritze vo svojej staršej štúdií hľadal Kolumbánov misijný cieľ všeobecnejšie medzi podunajskými Slovanmi. FRITZE, W. H.: Slaven und Avaren im angelsächsischen Missionprogramm. In: Zeitschrift für slavische Philologie, 31, 1962, 2, s. 320. K. Schäferdiek situuje Kolumbánovu slovanskú misiu do sídiel južných Slovanov vo východných Alpách a J. Strzelczyk ešte konkrétnejšie ku korutánskym Slovanom, no nevyklučuje ani možnosť slovanských sídiel nad stredným Dunajom. SCHÄFERDIEK, K.: Columbans Wirken ..., s. 199; STRZELCZYK, J.: Irische Einflüsse bei den Westslawen ..., s. 446.

<sup>22</sup> WOOD, I.: The Missionary life : Saints and the evangelisation of Europe, 400-1050. Harlow : Longman, 2001, s. 34.

<sup>23</sup> K vyhnaníu Kolumbána z burgundského kráľovstva (v roku 610) a jeho následnému pobytu na neustrijskom dvore Chlothara II. a austrázijskom dvore Theudeberta II. pozri *Vita Columbani*, I, 19-20, s. 187-198, 24-25, s. 206-208, 27, s. 211; k vojne medzi merovejskými kráľmi Theudebertom II. a Theuderichom II. pozri *Vita Columbani*, I, 28-29, s. 217-220; ku Kolumbánovmu odchodu na longobardský dvor kráľa Agilulfa pozri *Vita Columbani*, I, 30, s. 220-221 a Pauli *Historia Langobardorum*, IV, 41. Používame vydanie PAWEŁ DIAKON: *Historia Longobardów*. Ed. I. Lewandowski. Warszawa : PAX, 1995, s. 277.

<sup>24</sup> I. Wood pripisuje útok Avarov na longobardské Friaulsko ich spojenectvu s Theuderichom II. voči longobardskej aliancii Theudeberta. WOOD, I.: The Missionary life, s. 34. Podrobné informácie o avarskom útoku podáva Pavol Diakon v *Historia Langobardorum*, IV, 37, s. 271-274.

Táto epizóda z Kolumbánovho života však môže mať aj iný rozmer, hlavne ak obraz svätca ako zapáleného misionára, ktorý vytvára jeho biograf Jonas<sup>25</sup> a ktorý pod jeho vplyvom automaticky zdôrazňovali generácie historikov, nadobúda ďalšiu trhlinu vďaka Kolumbánovmu vlastnému svedectvu. V liste adresovanom spolubratom v kláštore v Luxeuil, ktorý napísal tesne po vyhnaní z Burgundska, teda ešte pred svojím pobytom v Neustri, Austrázii a Alamansku, sa vyznáva, že túžil obracať pohanov a hlásať im evanjelium, avšak na radu nejakého Fedolia, že títo sú ľahostajní, stratil o ich obrátenie záujem.<sup>26</sup> Vzdanie sa misijného zámeru, rovnako ako v prípade neskôr plánovanej, no nenaplnenej misie k Slovanom, zjavne naštrbuje misionársku kariéru sv. Kolumbána a vyvoláva oprávnené otázky o jeho historickom obraze. Ten je však utváraný nielen Jonasovou *Vita*, ale aj dochovanou svätcovou korešpondenciou, jeho kázňami, básňami a rehoľnými predpismi.<sup>27</sup> Kolumbán vo všetkých týchto textoch vyznieva v prvom rade ako odhodlaný pútnik, opúšťajúci svoj domov pre Krista, horlivý askéta, zakladateľ kláštorov a organizátor mníšskeho života, jednoducho, slovami G. S. M. Walkera, ako „a monk by vocation“.<sup>28</sup> Svedectvom jeho evanjelizačnej práce je len niekoľko vyššie spomenutých, aj keď protirečivých, epizód v prvej knihe *Vita Columbani* (v dvoch z tridsiatich kapitol – pozn. aut.) a v jednom z vlastných listov.

Zdá sa teda, že misia k pohanom nebola v prvom pláne Kolumbánových aktivít na kontinente, tie sa viac pridržali írskej tradície *peregrinatio pro Christi amore*. Jej primárnym cieľom bolo individuálne sebazdokonaľovanie na púti do nebeskej domoviny prostredníctvom asketického života, ktorý sa realizuje v odlúčenosti od pozemského sveta najčastejšie medzi múrmi kláštora.<sup>29</sup> Avšak *peregrinus*, teda „mních z povolania“, má byť podľa jednej Kolumbánovej kázne lampou svietiacou v temnote nielen pre neho samotného, ale aj pre iných.<sup>30</sup> V tomto prípade potom *peregrinatio* splýva s misiou, ktorá sa tak stáva jej vedľajším produktom a peregrín zas misionárom podľa okolností. No ako dodáva G. S. M. Walker, primárnym cieľom peregrína zostáva naďalej velebenie Boha v kontemplácii.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Jonas už na začiatku prvej knihy *Vita Columbani* spája rozhodnutie Kolumbána a jeho írskych spolupútnikov pôsobiť v Galii s úmyslom hlásať tam alebo u susedných *gentes* evanjelium. *Vita Columbani*, I, 4, s. 160.

<sup>26</sup> COLUMBAN: Epistula, IV, 5. In: Sancti Columbani opera. Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1957, s. 26. Z textu však nevyplýva, akých pohanov mal na mysli.

<sup>27</sup> Kritické vydanie dochovaných Kolumbánových textov je obsiahnuté v Sancti Columbani opera. Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1957. *Scriptores Latini Hiberniae*, volume II.

<sup>28</sup> WALKER, G.S.M.: St. Columban: Monk or Missionary? In: *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*. Ed. G. J. Cuming. Cambridge, 1970, s. 39-40. K rovnakým záverom došiel aj I. Wood po komplexnej literárno-historickej analýze prvej knihy *Vita Columbani*, ktorá má podľa neho primárne charakter monastickej hagiografie. Práve dominujúci obraz Kolumbána ako nositeľa všetkých monastických ideálov mal slúžiť ako vzor pre mníchov kolumbánovských kláštorov, ktorým bola *Vita* určená. WOOD, I.: *The Vita Columbani* ..., s. 64-68.

<sup>29</sup> Kolumbána môžeme zaradiť skôr medzi tradičných írskych peregrínov, ktorých prínos na kontinente spočíval hlavne v propagácii asketických hodnôt, a tým aj *peregrinatio*, a zakladaní kláštorov, ktoré vychovávali nových mníchov, opátov, klerikov i biskupov. Bližšie pozri KOŽIAK, R.: Írski a anglosaskí mnísi ..., s. 159-160, 177-178, tam ďalšia literatúra.

<sup>30</sup> „Domine, da mihi, rogo te, in nomine Iesu Christi Filii tui, Dei mei, illum quae nescit cadere caritatem, ut mea lucerna accendi sciat, extinguere nesciat, mihi ardeat, aliis luceat.“ COLUMBAN: *Instructio*, XII, 3. In: Sancti Columbani opera, s. 114.

<sup>31</sup> WALKER, G.S.M.: St. Columban: Monk or Missionary, s. 39, 41-42. Kolumbán totiž v predchádzajúcej kázni pokračuje slovami: „Tu, Christe, lucernas nostras accendere digneris, dulcissime nobis Salvator noster, quo perpetuae luceant in templo tuo, ac perenne lumen a te perenni lumine accipiant, ut tenebrae nostrae illuminentur, mundi autem tenebrae a nobis fugentur. Sic lumen tuum meae largiaris, rogo, Iesu mi, lucernae, ut illius luce illa sancta sanctorum mihi appareant, quae te aeternum Pontificem aeternorum in antibus magni illius tui templi illic intrantem habeant, quo te iugiter

Zaradenie misionárskych epizód do *Vita Columbani* nemusí natoľko zodpovedať svätcovým autentickým ambíciám, ale môže odrážať ideály, ktorými žilo kolumbánovské hnutie až v časoch po smrti svojho zakladateľa a zároveň duchovného vzoru, ktorý hodno nasledovať.<sup>32</sup> Totiž po roku 615 rozvíjal aktívnu misijnú činnosť Kolumbánov žiak a nový luxeuilský opát, pôvodom Frank, Eustázius (615-629). Na rozdiel od opisu Kolumbánovej evanjelizácie v okolí Bregenzu len prostredníctvom univerzálnej príhody o protipohanskom vystúpení, pri ktorom Kolumbán fúknuťím rozbije nádobu s pivom obetovaných miestnymi obyvateľmi pohanskému božstvu,<sup>33</sup> v prípade Eustázia už Jonas zreteľne popisuje jeho cieľavedomú evanjelizačnú prácu okrem iného medzi Bavormi.<sup>34</sup> Eustázius sa, dokonca, snažil zabezpečiť jej kontinuitu pravdepodobne pomocou rehoľných bratov, ktorí museli byť, ako sám prízvukoval jednému z nich, vyškolení v náboženstve a obdarení cirkevnou cnosťou.<sup>35</sup> K pôsobeniu Eustáziových misionárov, spolubratov z Luxeuil, v Bavorsku sa viaže aj miestna tradícia o založení kláštora v podunajskom Weltenburgu (neďaleko Regensburgu, rezidencie Agilolfingovcov – pozn. aut.), doloženého archeologickým výskumom.<sup>36</sup>

Podľa I. Wooda však Eustázius, či jeho súputník Agilus, ba aj samotný Jonas z Bobbio, ktorý si vyslúžil misionárske ostrohy v spolupráci s Amandom,<sup>37</sup> predstavujú novú generáciu kolumbánovských mníchov, ktorí sa už nekonfrontujú len s írskou tradíciou *peregrinatio*, ale aj s galorímskym a franským záujmom o evanjelizáciu.<sup>38</sup> K rastu významu misionárskej idey v prvej polovici 7. storočia mohlo prispieť osvojenie si misijnej ideológie franskými

---

*tantummodo videam, aspiciam, desiderem, tantum te amans conspiciam ac coram te mea semper lucerna luceat, ardeat.*“. COLUMBAN: Instructio, XII, 3, s. 114.

<sup>32</sup> Indície, že *Vita Columbani* zodpovedá skôr náboženskej situácii vo Franskej ríši a pomerom v kolumbánovskom hnutí až po Kolumbánovej smrti, dokumentuje aj fakt, že Jonas úplne obchádza Kolumbánove neúspešné angažovanie v teologických sporoch s biskupmi a pápežmi o slávení Veľkej noci a tzv. Troch kapitolách, o čom sa dozvedáme priamo z jeho korešpondencie. V tomto období už kolumbánovské kláštory dodržiavali v týchto otázkach oficiálnu prax kontinentálnej cirkvi, takže Jonas sa pravdepodobne snažil očistiť Kolumbánovu povesť „heretika“ a svojho hrdinu dotvára podľa súdobých, všeobecne rozšírených ideálov. WOOD, I.: *The Vita Columbani* ..., s. 63-64; WOOD, I.: *The Missionary life*, s. 31-32; REIMITZ, H.: *Grenzen und Grenzüberschreitungen* ..., s. 132-133.

<sup>33</sup> *Vita Columbani*, I, 27, s. 231-214.

<sup>34</sup> „*Reversus ergo venerabilis vir Eustasius ad Luxovium, magistri praeceptum implere parat, ut gentes quae vicinae erant fidei pabolo alerentur. Progressus ergo Warasquos praedicat, quorum alii idolatriis cultibus dediti, alii Fotini vel Bonosi errore maculati erant. Hos ad fidem conversos, ad Boias, qui nunc Baioarum vocantur, tendit, eosque multo labore inbutos fideique liniamento correctos, plurimos eorum ad fidem convertit. Ubi cum quantisper moratus fuisset, dimisit sagaces viros, qui coepti laboris in studio desudarent; ipse ad Luxovium remeare studet.*“ *Vita Columbani*, II, 8, s. 243-244.

<sup>35</sup> *Vita Columbani*, II, 9, s. 246-247. Jonas nám tu poskytol zaujímavý odkaz na špeciálnu stratégiu v príprave misionárov.

<sup>36</sup> Spomedzi Eustáziových spolupracovníkov a nasledovníkov v Bavorsku poznáme po mene Agila, neskoršieho opáta kláštora v Rebais († ok. 650), a Agrestia. PRINZ, F.: *Weltenburg*. In: *LexMa*, 8, st. 2165-2166; WAWRA, B.: *Salzburg und Hamburg : Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit*. Berlin : Duncker & Humblot, 1991, s. 97-98; WOLLASCH, J.: *Agilus*. In: *LexMa*, 1, st. 209; FRIED, P.: *Bayern : Mission und frühe Kirchengeschichte*. In: *LexMa*, 1, st. 1699-1700. K diskusii o hodnovernosti miestnej tradície pozri PRINZ, F.: *Frühes Mönchtum im Frankenreich*. II. ed. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, s. 357-358; KOLLER, H.: *Die Iren und die Christianisierung der Baiern*. In: *Die Iren und Europa* ..., s. 360.

<sup>37</sup> Svoju spoluprácu s Amandom opisuje Jonas hneď v úvode k rukopisu oboch kníh: „... *quamquam me et per triennium Oceani per ora vehit et Scarbea lintris abacta ascoque Scaldeus molles secando vias madefacit saepe et lenta palus Elnonis plantas ob venerabilis Amandi pontificis ferendum suffragium, qui his constitutus in locis veteris Sicambrorum errores euangelico mucrone coeret.*“. *Vita Columbani*, s. 145-146.

<sup>38</sup> Galorímsky vplyv je potrebné spájať napr. s ohlasom hagiografických prác Sulpicia Severa (*Vita s. Martini*) a Gregora z Tours (*Liber Vitae patrum*) v súdobom cirkevnom prostredí, čiže aj v textoch Jonasa z Bobbio. WOOD, I.: *The Vita Columbani* ..., s. 75.



panovníkmi a formovanie vlastnej, merovejskej, misijnej politiky predovšetkým voči *gentes vicinae*, sídlacim pri hraniciach merovejského kráľovstva.<sup>39</sup> Impulzom mohlo byť angažovanie sa Frankov, čiastočne cirkevných hodnostárov, no najmä kráľovského dvora, v christianizácii Anglicka pred i počas rímskej misie pápeža Gregora Veľkého, ako aj úspechy, ktoré tam misia dosiahla.<sup>40</sup> Úvahy o využívaní misijnej ideológie v merovejskej politike však nachádzajú svoje opodstatnenie napr. aj v iniciatíve Theudeberta II. usadiť na juhovýchodných hraniciach kráľovstva skupinu mníchov s evanjelizačným poslaním v čele s Kolumbánom,<sup>41</sup> či v podpore viacerých misijných aktivít sv. Amand kráľom Dagobertom I.

Práve sv. Amand je vôbec najznámejšou postavou misionára zo 7. storočia, a to i vďaka početným *Vitae*, ktoré o ňom vznikli v priebehu včasného i vrcholného stredoveku.<sup>42</sup> Niektorí historici mu v minulosti mylne pripisovali írsky pôvod alebo sa ho snažili aspoň priradiť k priamym Kolumbánovým žiakom. Pochádzal však z Akvitánska a už raná hagiografia akoby v jeho životných osudoch spájala dve výzvy: asketickú pripravenosť vytrvať doživotne v cudzine a šíriť všetkým národom Božie slovo a dar krstu. V prvom prípade vidia viacerí bádatelia vplyv kolumbánovského hnutia, avšak len sprostredkovaný jeho kontaktmi s galskými duchovnými, ktorí z neho vzišli.<sup>43</sup> Naopak, predstavu „misie ku všetkým národom“ spájajú s rímskym vplyvom<sup>44</sup> a evanjelizačným programom Gregora Veľkého,<sup>45</sup> ktorý si Amand mohol osvojiť už počas svojho prvého pobytu v Ríme.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> WOOD, I.: *The Missionary life*, s. 32-34.

<sup>40</sup> WOOD, I.: *The Mission of Augustine of Canterbury to the English*. In: *Speculum*, 69, 1994, 1, s. 5-10; SCHARER, A.: *La conversion des rois anglo-saxons*. Ed. M. Rouche. In: *Clovis – histoire et mémoire I. : Le baptême de Clovis, l'événement*. Ed. M. Rouche. Paris : Université de Paris-Sorbonne, 1997, s. 883-885; ANGENENDT, A.: *La parrainage dans le haut Moyen Age : Du rituel liturgique au cérémonial politique*. In: *Clovis – histoire et mémoire I*, s. 249.

<sup>41</sup> *Vita Columbani*, I, 27, s. 211-212. Kráľom určené sídlo v Bregenzi predstavovalo podľa H. Reimitza už v neskej antike dôležitý dopravný bod. Zakladanie kláštorov na dôležitých, pre politické záujmy strategických miestach mohlo zabezpečiť kontrolu a prispieť k stabilizácii alebo zvýšeniu franského politického vplyvu. REIMITZ, H.: *Grenzen und Grenzüberschreitungen ...*, s. 131-132; SCHÄFERDIEK, K.: *Columbans Wirken ...*, s. 194.

<sup>42</sup> Amand, resp. Amandus (ok. 600-676, 679 alebo 684), všeobecne pozri: PRINZ, J.: *Amandus*. In: *LexMa*, 1, st. 510-511; FARMER, D. H.: *Oxfordský lexikón ...*, s. 41, heslo Amand. O jeho živote vzniklo viacero *Vitae sancti Amandi episcopi Traiectensis*, rôznej redakcie a z rôzneho obdobia, napr. *Vita auctore Baudemundo eius discipulo* (asi z druhej pol. 8. stor.), *ALIA VITA METRICA auctore Milone monacho Elnonsi* (asi z pol. 9. stor.), *ALIA VITA auctore Harigero Abb. Lobiensi* (z 10. stor.), *ALIA VITA Auctore Philippo Haruengio de Eleemosyna* (z 12. stor.), *ALIA VITA Auctore Aquitano anonymo* (zo 14. stor.). Pozri vydania napr. v BHL (*Bibliotheca hagiographica Latina*. Brüssel, 1898-1901) pod číslami 0332, 0333, 0336, 0334, 0335.

<sup>43</sup> „...vir sanctus oratione sua apud Deum obtinere mereret, ut numquam eum Dominus ad solum proprium remeare permetteret, sed omnem vitae suae cursum in peregrinatione expenderet.“ *Vita sancti Amandi episcopi Traiectensis auctore Baudemundo* (ďalej *Vita Amandi I.*), 4, vo vydaní BHL: *Caput I*, 5, Col. 0849E; ANGENENDT, A.: *Die irische Peregrinatio ...*, s. 66-67; PRINZ, F.: *Frühes Mönchtum ...*, s. 304; RICÉ, P.: *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII w.)*. Przeł. M. Radożycka-Paoletti. Warszawa : Pax, 1995, s. 343-344; VERHULST, A. - DECLERCQ, G.: *L'action et le souvenir de saint Amand en Europe centrale*. In: *Acum inter utrumque*. Ed. M. Van Uytvanghe, R. Demeulenaere. Steenbrugis : Abbatia s. Petri, 1991, s. 522. Kriticky ku kolumbánovskému vplyvu na Amandovu zbožnosť COLLINS, R.: *Europa wczesnośredniowieczna (300-1000)*. Przeł. T. Szafranski. Warszawa : PIW, 1996, s. 264-265. Na rozdiel od predchádzajúcich autorov zdôrazňuje skôr domáce, galorímske asketické vplyvy.

<sup>44</sup> H. W. Fritze konštatuje, že „*Amandus ... stellte die irische peregrinatio pro Christi amore in den Dienst der universalmissionarischen Forderung*“. FRITZE, W. H.: *Slaven und Avaren ...*, s. 318, k naplneniu misijnej idey „*docete omnes gentes*“ cirkvou v Rímskej ríši pozri s. 316-317.

<sup>45</sup> Gregorova misia do Anglicka nebola jediným ani prvým prejavom pápežovho záujmu o misiu. Ako na viacerých príkladoch dokazuje R. A. Markus, idea hlásať evanjelium heretikom, židom

Amandovo evanjelizačné angažovanie sa podľa svedectva hagiografie i miestnej tradície malo odohrávať na geograficky rozsiahlom priestore západnej a strednej Európy. Okrem obracania Frízov (prípadne christianizácie franských kolonistov – pozn. aut.) pri Šelde, Baskov v Pyrenejách, či eventuálnych aktivitách v niektorých oblastiach Raetie, Alamanska a Bavorska,<sup>47</sup> mal tento *vir sanctus* kázať Kristovo evanjelium aj pohanským Slovanom. Pôsobenie medzi Slovanmi však nenaplnilo svätcove očakávania a ako konštatuje hagiograf, nedosiahol ani ich úplné obrátenie, ani vytúženú palmu mučeníctva.<sup>48</sup>

Rovnako ako v prípade Amandovho írskoho predchodcu Kolumbána je aj táto pasáž o misii k Slovanom stále predmetom diskusií o ich lokalizácii. Pomoc historikom zo strany autora hagiografickej legendy je skôr symbolická, keď uvádza, že svätec sa k ich sídlam mal preplaviť cez Dunaj.<sup>49</sup> Jedným z riešení sa preto stalo identifikovanie autora dovtedy najstaršieho Života sv. Amandu, tzv. *Vita sancti Amandi episcopi Traiectensis auctore Baudemundo*, a na základe jeho geografickej polohy určenie smeru Amandovho prechodu cez rieku. Keďže väčšina bádateľov prijíma pôvod autora v severozápadnej Európe, pravdepodobne v niektorej z diecéz severnej Galie, z jeho pohľadu mala byť pasáž o prechode Dunajom myslená v smere zo severu na juh. Pravdepodobný misijný cieľ bol preto často hľadaný medzi Slovanmi sídliacimi vo východných Alpách, v Korutánsku a Štajersku.<sup>50</sup>

Zdá sa, že zaužívanú interpretáciu hagiografie by mohol vážnejšie modifikovať nález fragmentu ešte staršieho Života sv. Amandu, ktorý na včasnokarolovskom rukopise z konca 8. storočia objavil rakúsky bádateľ Josef Riedmann.<sup>51</sup> Konfrontácia nájdeného fragmentu s obsahom *Vita auctore Baudemundo*, či dokonca omnoho mladšej *Vita auctore Aquitano*

---

a pohanom sa vinie ako červená niť celým Gregorovým pontifikátom. MARKUS, R. A.: Gregory the Great and a papal missionary strategy. In: *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*. Ed. G. J. Cuming. Cambridge, 1970, s. 29-38.

<sup>46</sup> *Vita Amandi I.*, 6-7, vo vydání BHL: Caput II, 7-8, Col. 0850A; ANGENENDT, A.: *Die irische Peregrinatio ...*, s. 64; VERHULST, A. - DECLERCQ, G.: *L'action et le souvenir ...*, s. 522-523; COLLINS, R.: *Europa wczesnośredniowieczna ...*, s. 265, 267; WOOD, I.: *The Missionary life*, s. 39-40. O jeho kontaktoch s pápežstvom svedčí aj list pápeža Martina I. (649-653) z roku 649, ktorý je vlastne odpoveďou na (nedochovaný) Amandov list. Pápež sa v ňom vyjadruje k otázkam náboženskej praxe a tiež monoteizmu. SCHEIBELREITER, G.: *Griechisches – lateinisches – fränkisches Christentum : Die Brief Papst Martins I. an den Bischof Amandus von Maastricht aus dem Jahre 649*. In: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 100, 1992, s. 84-102.

<sup>47</sup> K polemike o Amandovom pôsobení v Raetii, Alamansku a Bavorsku pozri VERHULST, A. - DECLERCQ, G.: *L'action et le souvenir ...*, s. 515-523 a v prípade Bavorska porovnaj s PRINZ, F.: *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, s. 359-360; KOLLER, H.: *Die Iren und die Christianisierung ...*, s. 345-346.

<sup>48</sup> *Vita Amandi I.*, 16, vo vydání BHL: Caput IV, 15, Col. 0851D; *Magnae Moraviae fontes historici (ďalej MMFH) II. : Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Ed. D. Bartoňková a i. Brno : Universita J. E. Purkyně, 1967, s. 49-50; *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. 2. vyd. Ed. P. Ratkoš. Bratislava : SAV, 1968, s. 59-60.

<sup>49</sup> „*Illicque martyrij palmam se assequi posse confidens, transfretato Danubio, eadem circumiens loca, libera voce euangelium Christi Gentibus praedicabat.*“ *Vita Amandi I.*, 16.

<sup>50</sup> VERHULST, A. - DECLERCQ, G.: *L'action et le souvenir ...*, s. 512-513, 524, tam odkazy na práce zástancov tejto interpretácie, ku ktorým sme sa nedostali; PRINZ, J.: *Amandus*, st. 510-511; SLIVKA, M.: *Doterajšie poznatky z dejín a kultúry kresťanstva na Slovensku (4.-15. stor.)*. In: *Studia archaeologica Slovaca mediaevalia*, III-IV, 2000-2001, s. 26.

<sup>51</sup> J. Riedmann ho našiel medzi inými karolovskými rukopismi, ktoré pochádzali zo zbierky A. Roschmanna, učenca z 18. storočia, v knižnici Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum v Innsbrucku. RIEDMANN, J.: *Unbekannte frühkarolingische Handschriftenfragmente in der Bibliothek des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum*. In: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 84, 1976, s. 262-288. Rukopisy doteraz najstaršej *Vita sancti Amandi episcopi Traiectensis auctore Baudemundo* pochádzajú až z 9. storočia

*anonymo*,<sup>52</sup> totiž naznačuje, že v prípade nájdeného fragmentu by mohlo ísť o najstaršiu známu hagiografickú tradíciu, z ktorej čerpali nezávisle na sebe obe, vyššie citované, redakcie *Vita Amandi*.<sup>53</sup> Komparatívny textologický rozbor všetkých troch redakcií *Vita* dovoľuje A. Verhulstovi a G. Declercqovi datovať vznik tejto najstaršej hagiografickej tradície na začiatok 8. storočia a jej autora situovať do južných oblastí dnešného Francúzska. Vo svetle novej hypotézy menia aj geografickú orientáciu Amandovej cesty ku Slovanom tak, že svätec mal prejsť cez Dunaj z juhu na sever.<sup>54</sup> Interpretácia oboch belgických bádateľov spolu s hľadaním pôvodu Riedmannovho včasnokarolovského rukopisu v niektorom z kláštorov v starobylej Raetii alebo juhovýchodnom Nemecku tak nanovo otvárajú otázku Amandových (evanjelizačných) aktivít, resp. spomienky na ne v strednej Európe.<sup>55</sup>

Prípadný stredoeurópsky rámec svätcových aktivít by sme v danej dobe mohli spájať s východným kurzom francskej zahraničnej politiky, ktorý obnovil Dagobert I.<sup>56</sup> Amand sa totiž pohyboval v najbližšom okolí merovejského dvora a s kráľom ho spájali – niekedy až veľmi – tesné väzby. Dagobert viackrát prevzal patronát nad jeho aktivitami a svätec zase patril do okruhu panovníkových poradcov z radov cirkevných hodnostárov, ba dokonca sa stal aj krstným otcom jeho syna, budúceho kráľa, Sigiberta III.<sup>57</sup> Dagobertov zvýšený záujem o územia na východ od merovejského kráľovstva bol určite ovplyvnený vývojom na slovansko-avarskom pohraničí a vznikom „akejsi konfederácie nových slovanských kmeňov“ pod vedením Sama. Frankovia pravdepodobne poskytli Slovanom pomoc v boji proti Avarom, zdá sa, že vykúpenú sľubom vazalskej závislosti, pričom rozdielnosť názorov na jej podobu mohla byť príčinou ich neskoršieho vojenského konfliktu v roku 631/632.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> K datovaniu oboch textov pozri vyššie pozn. 42.

<sup>53</sup> RIEDMANN, J.: *Unbekannte frühkarolingische ...*, s. 281-287.

<sup>54</sup> VERHULST, A. - DECLERCQ, G.: *L'action et le souvenir ...*, s. 513-515, 525.

<sup>55</sup> Netreba však opomínať možné šírenie kultu sv. Amandy v oblastiach vplyvu salzburského arcibiskupa Arna, ktorý do Salzburgu prišiel z Amandovej kláštornej fundácie v Elnone, kde bol opätom. VERHULST, A. - DECLERCQ, G.: *L'action et le souvenir ...*, s. 516n.; RIEDMANN, J.: *Unbekannte frühkarolingische ...*, s. 288-289; KRÄMER, S.: Arn. In: *LexMa*, 1, st. 993-994. Napríklad na sklonku 8. storočia bol Arno poverený organizovaním christianizačných misií v avarskej Panónii, s čím môže súvisieť tamojší kult sv. Amandy a výskyt miestopisných názvov, ako „Ámánd“ (Ámándfalva) neďaleko Sabarie, „Omundessthorf“ pri Györi a „Amandhegy“ pri Pannonhalme. Niektorí bádatelia však tento výskyt starobylého amandovského kultu spájali len s pôsobením svätca medzi panónskymi Slovanmi v Zadunajsku. *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*, s. 60; ŠPETKO, J.: *Kristianizácia Slovienov ...*, s. 17; SEDLÁK, P.: *Christianizácia západných Slovanov ...*, s. 39. Na obe alternatívy (Amandovo pôsobenie v Zadunajsku alebo vplyv Arnovej misie) poukazuje CSÓKA, J. L.: *Geschichte des benedikтинischen Mönchtums in Ungarn*. St. Ottilien : EOS, 1980, s. 21.

<sup>56</sup> Odkaz, aj keď zveličený, na jeho politický program sa nám dochoval v tzv. Fredegarovej kronike: „*Timorem vero sic forte sua concusserat utelitas, ut iam devotione adreperint suae se tradere dicionem; ut etiam gente, que circa limite Avarorum et Sclavorum consistent, ei prumptae expetirint, ut ille post tergum eorum iret feliciter, et Avaros et Sclavos citerasque gentium nationes usque manum publicam suae dicione subiciendum fiducialiter spondebant.*“. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum continuationibus*, IV, 58. In: *MMFH I. : Annales et chronicae* Ed. D. Bartoňková a i. Praha : SPN 1966, s. 21.

<sup>57</sup> THEIS, L.: *Dagobert*. Bruxelles : Editons Complexe, 1984, s. 17, 24-25, 47, 64. Na dôležitú sociálno-politickú funkciu súdobej inštitúcie „kmetrovstva“, napr. aj ako záväzku podpory krstného dieťaťa v jeho zápase o trón, upozorňuje ANGENENDT, A.: *La parrainage dans ...*, s. 245-247.

<sup>58</sup> TYSZKIEWICZ, L. A.: *Słowianie w historiografii wczesnego średniowiecza od połowy VI do połowy VII wieku*. Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994, s. 140, 146n; TŘEŠTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy*. Praha : NLN, 2001, s. 27-30. Z prameňov, ktoré opisujú udalosti vzťahujúce sa k Samejovej ríši, pozri *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii ...*, IV, 68, 74, 75, s. 21-25 a *Gesta Dagoberti I. regis Francorum*, 27, 30, 31. In: *MMFH II*, s. 16-19. Sumarizujúci pohľad na

Práve do tohto kontextu fransko-slovanských vzťahov sa núka zasadiť Amandovu misiu k Slovanom (resp. jej zámer), rovnako ako jej neúspech (resp. jej nerealizovanie) zase do kontextu porážky franskej vojenskej výpravy pri Wogastisburgu, po ktorej nasledovalo obdobie pustošivých slovanských nájazdov hlavne na územia franského satelitu - Durínska. Nejde tu len o možné geografické, politické a cirkevné súvislosti, ale aj o chronologický rámec, keď opis Amandovej misie k Slovanom nasleduje po opise Amandovho prvého pobytu v Ghente, ktorí historici datujú do obdobia okolo alebo po roku 630.<sup>59</sup> Určité paralely môžeme vidieť aj na iných príkladoch Amandovho exponovania sa v politických záležitostiach spriazneného panovníka. Súdobý význam misijnej ideológie, zaradenej medzi politické inštrumenty Dagoberta I., mohol totiž spočívať v tesnejšom podriadení *gentes vicinae* vláde Frankov prostredníctvom obrátenia ich mocenských elít, ktoré tým vlastne prijímali systém hodnôt svojich dobyvateľov.<sup>60</sup>

Ďalšie z argumentov prívržencov írskych počiatkov kresťanstva v slovanskom prostredí vo včasnom stredoveku nás privádzajú ku skupine svätcov, ktorí mali pôsobiť v druhej polovici 7. a na začiatku 8. storočia v Bavorsku. Jednému z nich, sv. Emmerámovi, pripisuje hagiografia misijný plán k pohanským Avarom, druhému, sv. Rupertovi, evanjelizačné pôsobenie v dolnej Panónii, a dvojici, sv. Marinovi a sv. Anianovi, ktorí prišli do Bavorska snáď ešte včasnejšie, zase mučenícku smrť z rúk (alpských) Slovanov.<sup>61</sup> V širšom kontexte vedeckej polemiky o vplyve írskych duchovných na christianizáciu Bavorska, ktorú pred časom komplexnejšie predstavil H. Koller, sa však ukazuje, že zdôvodňovanie írskoho pôvodu týchto svätcov vôbec nie je spoľahlivé, lebo relevantné pramenné doklady k tomu buď chýbajú alebo sú mladšie, teda ťažšie verifikovateľné a podliehajú tradovaným stereotypom o Íroch a írskom kresťanstve.<sup>62</sup> K rozširovaniu týchto stereotypov prispeli aj sami bádatelia, keď automaticky pripisovali írsky pôvod alebo írsky duchovný vplyv všetkým bavorským svätým, ktorých životné osudy pripomínali napĺňanie ideálov *peregrinatio pro Christo* alebo tým biskupom, ktorí zároveň zastávali opátsku hodnosť, ako to dokumentuje napr. *Liber confraternitatum (vetustior)* salzburského opátstva sv. Petra.<sup>63</sup>

---

problematiku Samovej ríše naposledy LUTOVSKÝ, M. – PROFANTOVÁ, N.: Sámova říše. Praha : Academia, 1995.

<sup>59</sup> VERHULST, A. - DECLERCQ, G.: L'action et le souvenir ..., s. 525, hlavne pozn. 83.

<sup>60</sup> Napr. svätovo evanjelizačné pôsobenie medzi Baskami, ktoré zaznamenala jeho hagiografia, mohlo nasledovať po Dagobertovom úspešnom vojenskom ťažení proti Baskom v západných Pyrenejách v roku 635. Vita Amandi I., 20, vo vydání BHL: Caput V, 20, Col. 0852D-0852E; COLLINS, R.: Europa wczesnośredniowieczna ..., s. 266-267; COLLINS, R.: Baskové. Přel. M. Košťál. Praha : NLN, 1997, s. 92-93.

<sup>61</sup> CIBULKA, J.: Kostel v Modré ..., s. 119-122; ŠPETKO, J.: Kristianizácia Slovienov ..., s. 21; PROVAZNÍK, A.: Iroskotské misie a Slované na Moravě. In: Vlastivědný věstník moravský, XLIII, 1991, 3, s. 294.

<sup>62</sup> Napr. okrem franských biskupov Emmeráma a Ruperta († 716) pripisovala historiografia mylne írsky pôvod aj biskupom Korbiniánovi († ok. 728/730) a Erhardovi; všeobecne ku svätcom pozri RÄDLINGER-PRÖMPEL, Ch.: Emmeram. In: LexMa, 3, st. 1888-1889; WOLFRAM, H.: Rupert. In: LexMa, 7, st. 1106; STÖRMER, W.: Korbinian. In: LexMa, 5, st. 1443; SCHMID, A.: Erhard. In: LexMa, 3, st. 2138-2139. Výsledky výskumu syntetizuje KOLLER, H.: Die Iren und die Christianisierung ..., s. 342-365, 373. Aj keď sa H. Koller snaží načrtnúť určité možnosti írskoho vplyvu na kresťanstvo v Bavorsku v 7. storočí, predsa len na viacerých miestach svojej štúdie je nútený upozorniť na ohraničenosť a relativnosť takýchto interpretácií. Porovnaj s PRINZ, F.: Frühes Mönchtum ..., s. 345-351, 379-404; WAWRA, B.: Salzburg und Hamburg, s. 97-109; WOOD, I.: The Missionary life, s. 146-162. Jedinou lepšie zdokumentovanou „írskou“ stopou tak zostáva misia Eustáziových mníchov z Luxeuil začiatkom 7. storočia, aj keď ani v jej prípade už nemožno hovoriť o čisto írskom vplyve, ale iro-franskom mníšskom a misijnom vplyve.

<sup>63</sup> Vznik spisu je potrebné spájať s okruhom salzburského biskupa Virgila, pravdepodobne koncom jeho episkopátu okolo r. 784. Pozri poradie biskupov a opátov do 746/748, kde 4 so 7 opátov majú aj biskupský titul. MMFH III. : Diplomata, epistolae, textus historici varii. Ed. D. Bartoňková a i. Brno :

Kritické prehodnotenie si vyžaduje aj správa o Rupertovej evanjelizácii v dolnej časti Panónie, ktorú na rozdiel od ostatných svätcových biografíí, obsahuje len mladšie *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Jej prítomnosť v texte tohto tendenčného spisu mohla skôr poslúžiť ako jeden z príkladov na zdôvodnenie nárokov salzburskej arcidiecézy na cirkevnú správu panónskych misijných území, ktoré v roku 870 pripadli pápežským rozhodnutím novému Metodovmu arcibiskupstvu.<sup>64</sup> Príčiny náhleho odhodlania ďalšieho franského biskupa Emmeráma, niekedy v druhej polovici 7. storočia, konvertovať Avarov v Panónii, aj keď nezrealizovaného kvôli avarsko-bavorskej vojne, sú o čosi zložitejšou záležitosťou a môžeme si ich len domýšľať. Avšak svedectvo svätcovho hagiografa spolu s inými dovtedajšími zmienkami o misijných aktivitách, či zámeroch v strednej Európe predsa len naznačujú, že v rozsiahlom priestore franského politického vplyvu mohla byť v priebehu 7. storočia živá myšlienka o misiách k Avarom a Slovanom.<sup>65</sup>

Údelom Emmeráma i Ruperta nebola napokon misia k pohanským Avarom alebo Slovanom. Obaja biskupi podriadili svoje pôsobenie v Bavorsku počiatocným, síce nenaplneným, ambíciám agilolfingovského dvora vojvodu Theoda reformovať a inštitucionalizovať, aj s podporou pápežstva, bavorskú cirkev.<sup>66</sup> Gloriola misionára, zvečnená v prívlastku „apoštol Korutánska“, či dokonca „apoštol Slovanov“, nakoniec pripadla v poradí druhému „riadnemu“ salzburskému biskupovi, pôvodom z Írska, sv. Virgilovi.<sup>67</sup>

Ír Virgil mal po svojom príchode na kontinent, asi niekedy v rokoch 743/744, stráviť najprv dva roky na dvore franského majordóma, neskoršieho kráľa Pipina III. v Quierzy, až potom bol vyslaný k bavorskému vojvodovi Odilovi, pravdepodobne s poverením, aby mu bolo poskytnuté najbližšie uvoľnené biskupstvo. Vyslanie írskoho duchovného priamo franským majordómom a jeho „hladké“ prijatie na bavorskom dvore sa odohralo na pozadí zmenených mocenských pomerov potom, čo franské vojská porazili v roku 743 bavorskú armádu, dokonca, doplnenú o jednotky korutánskych Slovanov. Virgilovo poslanie, na rozdiel od jeho predchodcov, franských biskupov Emmeráma, Ruperta i Korbiniána, malo teda korešpondovať s politikou posilňovania franského vplyvu v podmanenom Bavorsku.<sup>68</sup>

---

Universita J. E. Purkyně, 1969, s. 297, pozn. 3. Na prvom mieste je uvedený sv. Rupert ako *episcopus et abbas*, čím niektorí historici dokladali írsky charakter jeho pôsobenia v Bavorsku, napr. CIBULKA, J.: *Kostel v Modré ...*, s. 122. Rupert, pôvodne biskup z Wormsu, však ešte nebol riadnym salzburským biskupom, keďže vznik tejto diecézy je potrebné spájať až s Bonifácovou reformou bavorskej cirkvi v roku 739. Pramene pripisujú Rupertovi založenie salzburského kláštora sv. Petra a ten sa neskôr po inštitucionalizácii salzburskej diecézy stal nadhlo sídlom jej biskupa. Preto aj prvý biskup Johannes, dosadený anglosaským cirkevným reformátorom sv. Bonifácom, je v *Liber confraternitatum* označený ako *episcopus et abbas*. Spájanie novozaložených biskupstiev s existujúcimi kláštorami nebolo vo franskom cirkevnom prostredí nezvyčajné a je doložené aj v anglosaskej cirkevnej praxi. PRINZ, F.: *Frühes Mönchtum ...*, s. 403, 407.

<sup>64</sup> *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (ďalej *Conversio*), 1. In: MMFH III, s. 294; k hodnovernosti správy pozri na tej istej strane pozn. 3 a WAWRA, B.: *Salzburg und Hamburg*, s. 104.

<sup>65</sup> WOOD, I.: *The Missionary life*, s. 151, 159-160.

<sup>66</sup> STÖRMER, W.: *Theodo*. In: *LexMa*, 8, st. 626. Na politické pozadie Rupertovej reformy kresťanstva a cirkevných inštitúcií hlavne v salzburskom predpolí Alp upozorňuje DOPSCH, H.: *Salzburg als Missions- und Kirchenzentrum*. In: *Slowenien und die Nachbarländer zwischen Antike und Karolingischer Epoche*. T. II. Ed. R. Bratož. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, 2000, s. 660-665.

<sup>67</sup> Virgil, resp. ír. Fergil (ok. 700-784), všeobecne pozri: PRINZ, F.: *Virgil*. In: *LexMa*, 8, st. 1711-1712; FARMER, D. H.: *Oxfordský lexikón ...*, s. 514-515, heslo Virgil.

<sup>68</sup> *Conversio*, 2, 4, s. 297, 299. Účasť Korutáncov v bavorskej armáde je dokladom ich súdobého podriadenia Bavorom, a teda výsledkom úspešnej expanzívnej politiky Odila do roku 743, ktorá mohla byť franskou stranou vnímaná ako ohrozujúca ich záujmy v regióne. WOLFRAM, H.: *Salzburg, Bayern, Österreich: Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*. Wien; München: R. Oldenbourg Verlag, 1995, s. 252-253, 257, 277; WOLFRAM, H.: *Les Carantaniens, le premier peuple*

Ako vidieť na príklade sv. Kolumbána, či ďalších írskych mníchov, ktorí prenikali v 7. storočí na kontinent, najčastejším dôvodom, pre ktorí opúšťali domovský ostrov, bolo napĺňanie asketického ideálu *peregrinatio pro Christo*. Je však otázne, či aj Virgilov príchod na kontinent môžeme spájať s touto asketickou praxou alebo s inými, možno prozaickejšími, dôvodmi.<sup>69</sup> Ďalšie indície k tomuto problému nám ponúkajú rozsiahle diskusie o Virgilovom pôvode, hlavne v súvislosti s jeho vzťahom ku kláštoru na ostrove Iona, ktorý sa v čase jeho odchodu potýkal s náboženskou schizmou.<sup>70</sup> Je totiž prekvapujúce, že už vyššie spomínaná *Liber confraternitatum Sancti Petri Salisburgensis* obsahuje kompletný zoznam 15 opátov i protiopátov tohto írskoho kláštora, od jeho počiatkov až do prítomnosti. Keďže Virgil bol už pred príchodom do Salzburgu opátom, Iona mohla byť len miestom jeho duchovného formovania. Kláštor, ktorý ako opát medzitým viedol, býva na základe stotožnenia s opátom Ferg(h)ilom, ktorého spomínajú Ulsterské anály a mladšie Anály Štyroch Majstrov, najčastejšie hľadaný v Achad Bó (Aghaboe) v strednom Írsku.<sup>71</sup>

Spolu s Virgilom tvorili jeho sprievod do Bavorska isto ďalší krajanovia. Popri blízkom spolupracovníkovi, kňazovi Sidoniovi, o ktorom sa dozvedáme z korešpondencie sv. Bonifáca,<sup>72</sup> ho na nové pôsobisko sprevádzal taktiež Dobdagraecus, ktorý v texte *Conversio* vystupuje ako jeho *episcopus proprius*.<sup>73</sup> V čase Virgilových sporov s bývalým reformátorom bavorskej cirkvi a súdobým pápežským legátom sv. Bonifácom, keď nemohol byť vysvätený a teda ani zastávať oficiálne post salzburského biskupa, len opáta kláštora sv. Petra, to bol práve Dobdagraecus, jeho „vlastný biskup“, ktorý údajne dva roky vykonával funkcie, ktoré podľa cirkevného práva prislúchajú biskupskému úradu. Ktovie, či za týmto riešením treba hľadať len určité politikum podmienené Bonifácovým zdĺhavým vzdorom voči Virgilovmu vysväteniu alebo skôr ohlas írskej cirkevnej praxe, kedy kláštorný biskup vykonávajúci len liturgické funkcie zostal hierarchicky podriadený svojmu opátovi.<sup>74</sup>

Ďalších príslušníkov asi nie veľmi početného írskoho okruhu, ktorí prišli s Virgilovým sprievodom alebo až počas jeho pôsobenia v Salzburgu, môžeme predpokladať medzi mníchmi

---

slave baptisé. In: Clovis – histoire et mémoire II. : Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire. Ed. M. Rouché. Paris : Université de Paris-Sorbonne, 1997, s. 281-283.

<sup>69</sup> Napr. Thomas O' Fiaich posúva jeho príchod na kontinent včasnejšie a kladie ho do spojitosti s írskym posolstvom na dvor Karola Martella po víťazstve nad Saracénmi alebo na jeho pohreb v roku 741. Informáciu preberám z STRZELCZYK, J.: Pierwszy apostoł Słowian i jego epoka. In: Przegląd Historyczny, LXXVIII, 1987, 2, s. 279-280. Na určité väzby Pipinovcov s írskym prostredím odkazuje existencia niekoľkých kláštorov, väčšina na hraniciach Neustrie a Austrázie, ktoré založili alebo podporovali v druhej polovici 7. storočia a ktoré v tom období zohrali dôležitú úlohu v politických i cirkevných záujmoch majordómskej rodiny. Tieto kláštory, dlhodobo označované v prameňoch ako *monasteria Scottorum*, plnili naďalej úlohu *xenodochia* pre penetrujúcich írskych mníchov. DIERKENS, A.: Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe-XIe siècles). Sigmaringen : Jan Thorbecke Verlag, 1985, s. 293-296, 303-311, 318-321.

<sup>70</sup> Mnišska komunita v Ione sa spolu so svojimi fíliami pripojila v otázkach výpočtu dátumu Veľkej noci i tonzúry k rímskej cirkevnej praxi ako posledná z írskych opátstiev v roku 716. Ukazuje sa však, že pre ionských mníchov bolo aj potom problematické prispôbiť sa novoprijatej rímskej cirkevnej praxi na úkor ich tradičných cirkevných obyčají. GROSJEAN, P.: Virgile de Salzbourg en Irlande. In: Analecta Bollandiana, LXXVIII, 1960, s. 94-96.

<sup>71</sup> Staršiu rozsiahlu diskusiu o Virgilovom pôvode asi najpregnatnejšie zosumarizoval a analyzoval známy bollandista P. Grosjean. Aj keď jeho interpretácie boli neskôr rôzne prijímané, predsa len jeho podrobná štúdia patrí dodnes k základným prácam. GROSJEAN, P.: Virgile de Salzbourg ..., s. 92-123. Porovnaj s novšími prácami KRAHWINKLER, H.: Spuren von Iren ..., s. 60-61; WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern ..., s. 253-255.

<sup>72</sup> WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern ..., s. 254-256.

<sup>73</sup> *Conversio*, 2, s. 297.

<sup>74</sup> *Conversio*, 2, s. 297-298; KAHL, H.-D.: Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern. In: Die Iren und Europa ..., s. 376-377; DOPSCH, H.: Salzburg als Missions- und ..., s. 666.

a kňazmi svätopeterského konventu alebo misionármi, ktorých vysielal do Korutánska. Je však dosť problematické identifikovať v oboch prípadoch skutočných Írov, ak nepoznáme z iných zdrojov írské pendanty ich latinizovaných mien, ktoré kvôli zjednodušeniu zápisu i výslovnosti uprednostňovali autori kontinentálnych písomností, ako napr. Virgilius namiesto Ferg(h)il alebo Dodbagraecus namiesto Dub-dá-C(h)rich.<sup>75</sup> Takýto stav potom odhaľuje nepevnú pôdu ďalších úvah o rozsahu írskeho okruhu salzburského biskupa, čo najlepšie vidieť na polemike o etnicite chorbiskupa Modesta, ktorého Virgil postavil do čela jednej z korutánskych misií a zároveň poveril správou tamojšieho misijného územia. Jedni mu pripisujú írsky, iní zase románsky pôvod.<sup>76</sup>

Virgil sa počas svojho dlhotrvajúceho vedenia salzburskej cirkvi až do roku 784 prejavil ako výnimočne schopná osobnosť a s jeho priamym alebo nepriamym zaangażovaním sa spájajú významné staviteľské, majetkovo-právne, cirkevno-organizačné i literárne aktivity nielen na území vlastnej diecézy.<sup>77</sup> Totiž podľa opisu autora *Conversio* vyznieva práve Virgil ako iniciátor biskupstvom vysielaných misií ku korutánskym Slovanom, ba dokonca aj do dolnej Panónie, ako sa nám to snaží nenápadne vsugerovať text na začiatku siedmej kapitoly.<sup>78</sup> Skutočnosť, že v čele týchto misií mal stáť Ír, viedla viacerých bádateľov k ich interpretácii ako írskych misií, či aspoň uplatňujúcich írské misijné metódy, samozrejme i v zmysle idealizujúcich prívlastkov, ktoré sme spomínali už v úvode nášho článku.

Ako však vyplýva z historického výskumu ostatných rokov, iniciovanie slovanských misií salzburskou diecézou nemusí byť tak jednoznačné a ani jediné. Hlavný prameň pre tieto udalosti, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, vznikol pravdepodobne pod vplyvom salzburského arcibiskupa Adalvina v roku 870<sup>79</sup> a ním často fabulovaný obraz vývoja cirkevnej správy v Korutánsku a dolnej Panónii mal podporiť územno-správne nároky bavorskej arcidiecézy na panónske územia v kompetenčnom spore s novým moravsko-panónskym arcibiskupom Metodom. Niet sa preto čo čudovať, že aj v prípade korutánskych misií sú

<sup>75</sup> Napr. na írsky pôvod mnicha z kláštora sv. Petra, ktorý sa volal Baithanus, by mohla odkazovať podobnosť s menom jedného opáta z Iony. STRZELCZYK, J.: Iroszkocki biskup w Salzburgu. Problem Antypodów i „Kosmografia“ Aethicus z Istrii. In: Przegląd Historyczny, LXXIV, 1983, 2, s. 224. Rovnako írsky pôvod kňaza menom Duplinterus, ktorého uvádza *Conversio* medzi účastníkmi misie vyslanej niekedy v r. 772-776, býva odvodzovaný na základe podobnosti s menom írkeho opáta Dublittira z Finglas, ináč jedného z vodcov írkeho reformného hnutia Céli-Dé. V minulosti s ním býval osobne identifikovaný, čo sa však v súčasnosti považuje za nepravdepodobné, keďže samotné hnutie propagovalo asketické zotrvanie v domáciach kláštoroch na úkor „zbožného putovania“ mimo írkej domoviny. *Conversio*, 5, s. 302; KRAHWINKLER, H.: Spuren von Iren ..., s. 59; DOPSCH, H.: Salzburg als Missions- und ..., s. 666.

<sup>76</sup> „... sed sua vice misso suo episcopo nomine Modesto ad docendam illam plebem ...“ *Conversio*, 5, s. 301; KAHL, H.-D.: Zur Rolle der Iren ..., s. 393-394. Výraz *missus episcopus* býva všeobecne prekladaný ako chorbiskup. WOLFRAM, H.: Les Carantaniens ..., s. 286. Podobne aj v prípade už vyššie spomínaného kňaza Sidonia sa stretávame s názormi, ktoré na základe mena pripúšťajú jeho galorománsky pôvod. Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius. Ed. R. Rau. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, s. 210-211, pozn. 2.

<sup>77</sup> Pozri hlavne WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern ..., s. 263-275.

<sup>78</sup> „Simili modo etiam Arn episcopus, successor Virgilii sedis Iuvavensis deinceps curam gessit pastoralem, undique ordinans presbyteros et mittens in Sclaviniam, in partes videlicet Quarantanas atque inferioris Pannoniae illis ducibus atque comitibus, sicut pridem Virgilius fecit.“ *Conversio*, 7, s. 304-305. Spájanie salzburského misijného územia s Korutánskom a dolnou Panóniou už za čias Virgila má v texte *Conversio* svoju predohru v zmienke o tzv. susedoch Korutáncov, ktorých si spolu s Korutánskom mali podmaniť Odilovi Bavori. Autor *Conversio* v oboch prípadoch manipuluje s minulosťou a rovnako ako v prípade ešte včasnejšej Rupertovej misie sa snaží vyfabrikovať kontinuálnu líniu v misijnom angažovaní sa Salzburgu v Panónii. *Conversio*, 3, s. 299.

<sup>79</sup> WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern ..., s. 193-197.

tendenčne vyzdvihované len aktivity a úspechy príslušníkov salzburskej diecézy, pričom prípadné nezdary alebo účasť iných inštitúcií anonymný autor úplne zamlčuje.

Eliminovaním salzburskej optiky z pasáží štvrtej kapitoly *Conversio* sa nám napríklad zreteľnejšie rysuje spojenie počiatkových misijných iniciatív s Chiemsee, ináč miestom, ktorému bola po podmanení Korutáncov zverená kresťanská výchova dôležitých rukojemníkov, kniežacích následníkov Kakatia a Chotimíra. Ako vyplýva z mladších prameňov, Chiemsee malo byť vojvodskou fundáciou, a preto pôvodcom misijného plánu mohol byť skôr bavorský vojvoda Odilo alebo jeho franský suverén Pipin. Samotné biskupstvo vstúpilo do evanjelizačného podniku asi až v druhej etape, v čase neploletosti a franského poručníctva Odilovho nástupcu Tassila III., pričom Virgilovo následné angažovanie sa podľa opisu v *Conversio* obmedzilo len na vysielanie počtom nevelkých misijných skupín.<sup>80</sup> Biskup vraj nereflektoval ani na jednu zo žiadostí korutánskych kniežat Chotimíra i Valtunka, aby navštívil svoje misijné územia a zdá sa, že počas celého episkopátu ho primárne pohlcovala práca pre salzburskú cirkev. Biskupstvo bolo v tých časoch ešte pomerne mladou, nedobudovanou inštitúciou, ktorej mohli chýbať štrukturálne i personálne predpoklady na realizáciu významnejšieho misijného podniku na rozsiahlom území Korutánska. Nepriamo na to poukazuje nedostatok archeologických nálezov na predpokladaných misijných územiach, ktoré by zodpovedali intenzívnejšej evanjelizačnej činnosti v druhej polovici 8. storočia.<sup>81</sup>

Pohanské povstania Korutáncov s prestávkami v rokoch 763-772 len potvrdzujú obmedzenosť tohto misijného pôsobenia, a preto po úspešných vojenských ťaženiach bavorského vojvodu Tasila III. sa ukázalo nevyhnutým zapojenie ďalších inštitúcií. Dôležitú úlohu mali zohrať predovšetkým kláštory vo východnej časti Bavorska, v ktorých už tradične hľadali poslední Agilolfingovci protiváhu voči mocenskému potenciálu vzráhajúcich sa biskupstiev. Obnovené salzburské misie, opäť s početne menšími skupinami misijného kléru, malo zase doplniť prístupenie frízinského biskupstva a možno i akvilejského patriarchátu.<sup>82</sup>

Vo svetle načrtnutého vývoja je potom otázne, či pasovanie Íra Virgila za duchovného otca misie k Slovanom má reálnu oporu v prameňoch a či ako reprezentant skôr franskej moci a zapálený obhajca záujmov svojej diecézy zodpovedá tradičnému obrazu írskych Božích pútnikov, ktorí ako šíritelia monastických ideálov a prísnej zbožnosti penetrovali kontinentom prevažne v minulom storočí. Tiež sa môžeme pýtať, či pôvodcom bavorskí, románski a írski duchovní, ktorých vyslal do Korutánska, spĺňajú idealizovanú predstavu „írskych misie“, keď aj v prípade korutánskych misií musíme primárne zdôrazniť ich politické pozadie. Naším cieľom nie je a priori negovať írsky vplyv v salzburskej cirkvi za Virgilovho episkopátu, naznačujeme len, že príčiny misií ku korutánskym Slovanom nepramenili v nejakom genetickom pnutí Írov

<sup>80</sup> Z textu *Conversio* vyplýva, že Virgil mal v priebehu rokov 757-784 vyslať do Korutánska desať misijných delegácií, z toho však 3 krát len jedného misionára. Najpočetnejšou a svojim poslaním najvýznamnejšou bola prvá misia v rokoch 757-763, ktorú okrem chorobiskupa Modesta tvorili 4 kňazi, jeden diakon a bližšie neurčený počet pomocných duchovných. Korutáncom mali vysvätiť „*ecclesiam S. Mariae et aliam in Liburnia civitate, seu ad Undrimas, et in aliis quam plurimis locis*“. *Conversio*, 5, s. 301-302. Pravdepodobne ešte nešlo o nejaké prestížne sakrálne stavby, ktoré dokonca mohli padnúť za obeť počas pohanských rebélií. KARPF, K.: Repräsentation und Kirchenbau : Zur Ausstattung karantanischer Eigenkirche im 8./9. Jahrhundert. In: Slowenien und die Nachbarländer ..., s. 712-713, 717.

<sup>81</sup> K problematike pozri a porovnaj KAHL, H.-D.: Zur Rolle der Iren ..., s. 388-393, 397-398; WAWRA, B.: Salzburg und Hamburg, s. 141-142, 144, 148-157; DOPSCH, H.: Salzburg als Missions- und ..., s. 667-669, 671-675, 689-690; TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy, s. 41-43.

<sup>82</sup> Virgil po roku 772 vyslal do Korutánska 6 krátkodobých misií, ktoré tvorili väčšinou 2-3 kňazi, niekedy tí istí, ktorých mal doprevádzať (aspoň podľa *Conversio*) taktiež nešpecifikovaný počet asi pomocných duchovných. *Conversio*, 4, s. 300. WAWRA, B.: Salzburg und Hamburg, s. 167-175; DOPSCH, H.: Salzburg als Missions- und ..., s. 675-683, 690; k bavorským kláštorným fundáciám pozri PRINZ, F.: Frühes Mönchtum ..., s. 440-445.



po misiách a že celkové súvislosti a misijné metódy neodkazujú na nejaký, špecificky írsky rukopis.

Ako uvidíme nižšie, postava írskoho biskupa Virgila mala ešte raz zohrať podstatnú úlohu pri dokazovaní írskej misie, tentoraz však severnejšie, na slovanskej Morave. *Žitije Konstantina*, prameň veľkomoravskej proveniencie, ktorý vznikol na podnet a za spoluúčasti Metoda,<sup>83</sup> vyratúva na jednom mieste 15. kapitoly rôzne bezbožnosti, ktoré pred príchodom solúnskych bratov mali na Morave šíriť latinskí kňazi. Predovšetkým jedna z nich, podľa ktorej žijú pod zemou ľudia s veľkými hlavami,<sup>84</sup> pripomínala viacerým bádateľom z vulgarizované učenie o antipódoch, našich protinožcoch, ktorí žijú na opačnej strane zemegule. Zástancom tejto (antickej<sup>85</sup>) kozmologickej koncepcie mal byť salzburský biskup Virgil, ako to vyplýva zo sťažnosti tvrdohlavého strážcu dogmatickej čistoty sv. Bonifáca, s ktorou sa obrátil priamo na svätopeterský stolec.<sup>86</sup>

Problematickosť možného Virgilovho učenia ani tak nemusela súvisieť s predstavou o guľatosti Zeme, ako s myšlienkou o existencii antipódov, ktorá všeobecne odporovala kresťanskej koncepcii spásy.<sup>87</sup> V historiografii sa v druhej polovici minulého storočia objavila téza, podľa ktorej mal Virgil na svoju obranu napísať parodické dielo *Cosmographia* takzvaného Aethica z Istrie. Najbizarnejšie príbehy, ktoré na svojich cestách zažil a opísal Aethicus, mal z gréčtiny do latinčiny prepísať samotný sv. Hieroným. Koncipovanie diela s mystifikovanými komentármi jedného z najvýznamnejších kresťanských učencov malo podľa niektorých bádateľov dodať punc skutočnosti fantazijným príbehom o iných svetoch a tým zosmiešniť Virgilových odporcov, ktorí ho obviňovali z herézy.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> MMFH II, s. 57.

<sup>84</sup> „Ale nielen to jediné hovorili, ale učili aj iné bezbožné veci a hovorili, že pod zemou bývajú veľkohlaví ľudia a každý plaz, že je diablovým stvorením; a kto zabije zmiju, pozbaví sa za to deväť hriechov; ak človeka zabije niekto, nech za tri mesiace pije z drevenej čaše a sklenej nech sa nedotýka. Ani nebránili obeť konať podľa prvotnej obyčaje a nebránili uzavierať nezákonné manželstvá.“ *Žitije Konstantina*, XV. In: MMFH II, s. 103; *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*, s. 226.

<sup>85</sup> V antickom svete boli známymi zástancami učenia o existencii anti(pólu) Zeme, na ktorom žijú protinožci, už pytagorejci, hlásajúci myšlienku o guľatosti Zeme. DIOGENES LEARTIOS: *Životopisy slávnych filozofov II*. Bratislava : SAV, 1954, s. 105.

<sup>86</sup> Bonifácov list sa nedochoval, a tak sa o obsahu sťažnosti dozvedáme až z listu pápeža Zachariáša, ktorý poslal svojmu legátovi pre Germániu v máji roku 748. Získané informácie o Virgilovom učení zhrňuje nasledovne: „De perversa autem et iniqua doctrina, quae contra Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod **alius mundus** et **alii homines sub terra** sint seu sol et luna, hunc habito concilio ab ecclesia pelle sacerdotii honore privatum.“ S. Bonifatii Epistolae, 80. In: *Briefe des Bonifatius ...*, s. 266.

<sup>87</sup> Podľa antickej predstavy o guľatosti Zeme mala obyvateľov, ktorí žili na opačných zemských pologuliach, oddeľovať navzájom nepriechodná hranica spaľujúceho rovníka a vriacej vody oceánov v jeho blízkosti. Tá bránila obyvateľom antickej *oikúmené*, situovanej na severnej pologuli, aby nadviazali kontakt so svojimi protinožcami, obyvateľmi *anoikúmené* na protiľahlej strane zemegule. Neznámy pôvod týchto ľudí, ktorí nemohli pochádzať od spoločných rodičov Adama a Evy a ktorým by apoštoli nemohli priniesť Kristovo posolstvo, komplikovala súdovým teológom zapojenie antipódov do kresťanského príbehu dejín spásy. STRZELCZYK, J.: *Iroszkocki biskup ...*, s. 227-229; ISAČENKO, A. V.: *K voprosu ob irlandskoj missii ...*, s. 53.

<sup>88</sup> Meno Aethicus Ister má byť Virgilovým pseudonymom, pričom „Ister“ odkazuje na Dunaj, ktorý preteká Bavorskom a „Aethicus“ na pôvod autora z írskoho ostrova Tíree (latinsky *Ethica insula*), v blízkosti kláštora Iona, kde mohol príp. prebývať. Hypotéza o Virgilovom autorstve, príp. vzniku diela vo Virgilovom okruhu v Salzburgu má svojich prívržencov i odporcov a polemika o tom stále pokračuje. STRZELCZYK, J.: *Iroszkocki biskup ...*, s. 231-235; STELZER, W.: *Ein Alt-Salzburger Fragment der Kosmographie des Aethicus Ister aus dem 8. Jahrhundert*. In: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 100, 1992, s. 132-149.

Presvedčenie o úzkom vzťahu medzi Aethicovou Kozmografiou, obsahom Virgilových názorov v Bonifácovej sťažnosti pápežovi a zmienkou o bezbožnom učení latinských kňazov v Živote Konštantína dovedlo niektorých slovenských i českých bádateľov k hľadanému dôkazu, i keď nepriamemu, o pôsobnosti írskych misionárov na Morave. Ved' kto iný, ak nie írski duchovní, ktorým zároveň pripisovali misijné pôsobenie v Korutánsku a dolnej Panónii počas Virgilovho episkopátu, by mohol šíriť myšlienky tohto salzburského biskupa.<sup>89</sup>

Ak by však citát v Živote Konštantína zachycoval naozaj z vulgarizovanú reminiscenciu na Virgilovo kozmologické učenie, známe v salzburskom prostredí, jeho šíriteľmi nemuseli byť len írski misionári, ale na Moravu sa mohol dostať aj neskôr prostredníctvom bavorských misionárov.<sup>90</sup> Je tu aj možnosť, pri ktorej nemusíme hľadať v texte legendy za každú cenu Virgilovu doktrínu. Pre autora legendy sú totiž ľudia, ktorí žijú pod zemou „veľkohlaví“ a ako ukazuje P. Gautier Dalché, nič podobné sa nenachádza v liste pápeža Zachariáša a ani známe latinské texty takto vôbec necharakterizujú antipódov. Určité stopy ho vedú skôr ku gréckej geograficky a etnograficky zameranej literatúre, teda kultúrnemu milieu, z ktorého mohol pochádzať autor legendy.<sup>91</sup> Na druhej strane by sme si mali všimnúť, že žiadna z ďalších bezbožností, ktoré cituje Život Konštantína, nemá súvislosti s nejakým vedeckým učením, že je to len výpočet najrôznejších predkresťanských povier, s ktorými sa solúnski bratia stretli po svojom príchode na Moravu. Predstava podzemného sveta obývaného malými (či inými najrôznejšími) bytosťami je totiž prítomná v predkresťanských vierach rôznych európskych etník a s jej zvyškami sa stretávame dodnes vo folklóre.<sup>92</sup>

Aj keď celkove Život Konštantína nie je tak protifranksy tendenčný ako mladší Život Metoda, ktorý je spisom nadmieru ideologickým, predsa len opísané nehoráznosti zaradil autor legendy zámerne do kontrastu s franskými a latinskými zástancami troch liturgických jazykov. Či už autor poznal cirkevné pomery v Bavorsku, čo sa nám zdá menej pravdepodobné, alebo prostredníctvom reminiscencií z gréckej literatúry opísal moravské pohanské povery, ich použitie v texte slúžilo len na zdôraznenie vieroučnej nedôslednosti franských kňazov, ktoré Konštantín, na rozdiel od nich vskutku pravoverný, musel nakoniec naprávať.

Stopy po írskych misionároch medzi Slovanmi nad stredným Dunajom boli hľadané tiež v materiálnej kultúre a v povedomí českej a slovenskej archeológie i historiografie sa neoddeliteľne spájajú so sakrálnym objektom v Modré u Velehradu. Za všetko môže kniha J. Cibulku „Kostel v Modré u Velehradu“ z roku 1958,<sup>93</sup> v ktorej autor predstavil svoju hypotézu, že kostol mohol byť dielom írskych misionárov alebo staviteľov nadväzujúcich na írské tradície.

Kľúčovým argumentom sa stal zvláštny pôdorys jednodňovej kultovej stavby s pravouhlým pretiahnutým presbytériom a architektonická zvláštnosť v interiéri, ktorá svojim tvarom pripomínala písmeno T. Podľa Cibulkovej interpretácie malo ísť o tzv. predkňazištnú priečku v tvare T, ktorá sa nachádzala pred víťazným oblúkom v lodi a odtiaľ pozdĺžnou stenou rozdeľovala priestor presbytéria. Typ pravouhlého pretiahnutého kňazišťa považoval J. Cibulka

<sup>89</sup> ISAČENKO, A. V.: K voprosu ob irlandskoj missii ..., s. 55; PAULÍNY, E.: Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy. Bratislava, 1964, s. 58-59; PROVAZNÍK, A.: Británie v raném středověku ..., s. 33.

<sup>90</sup> VAVŘÍNEK, V.: Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens. In: Historica, VII, 1963, s. 30; DVORNÍK, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha: Vyšehrad, 1970, s. 133.

<sup>91</sup> Staroslovienské slovné tvary „pod zemlieju“ a „veľglavy“ sú kalkom z gréčtiny a práve v antickej etnografickej tradícii sa vyskytujú bytosti s malými telami a veľkými hlavami žijúce v podzemí. GAUTIER DALCHÉ, P.: A propos des Antipodes: Note sur un critère d'authenticité *Vie de Constantin* slavonne. In: *Analecta Bollandiana*, 106, 1988, s. 117-118.

<sup>92</sup> GAUTIER DALCHÉ, P.: A propos des Antipodes ..., s. 118-119.

<sup>93</sup> Ako pozn. 9.

za špecifický írsky architektonický prvok, ktorý s írskymi misionármi prenikal na kontinent niekedy v 7.-8. storočí. Vzor pre predkňazištnú priečku našiel v írskom kláštornom kostole v Kildare, ktorého vzhľad v 7. storočí opísal Cogitosus v Živote sv. Brigity. Keďže miestny kláštor mal v tomto období status dvojitého kláštora, predkňazištná priečka uzatvárala presbytérium, do ktorého vstupovali muži a ženy oddelene bočnými priechodmi – ľavým abatiša s mníškami, pravým zase biskup s kňazmi.<sup>94</sup> Dôležitým pre úspešnosť hypotézy sa stalo aj včasné datovanie kostola na úplný začiatok alebo prvé desaťročie 9. storočia, ktoré sa opieralo o chronológiu hrobu č. 22 a dvoch v ňom nájdených opaskových kovanií.<sup>95</sup> Včasné datovanie napomáhalo začleniť vznik sakrálneho objektu do širšieho kontextu írskych vplyvov na misijnú činnosť, ktorá mala vychádzať z bavorských cirkevných inštitúcií a kláštorov (hlavne Kremsmünster) smerom do Korutánska a Panónie v predchádzajúcom storočí.<sup>96</sup>

Reakcie na knihu nedali na seba dlho čakať a s odstupom polstoročia možno konštatovať, že kniha vyvolala jednu z najvýraznejších polemík, snáď okrem zotrvačného problému lokalizácie Vogastisburgu, v najnovších dejinách českého a slovenského výskumu včasného stredoveku.<sup>97</sup> Väčšina kritických výhrad sa týkala chronológie, keďže na základe rozboru predmetov z hrobov patriacich ku kostolu bola stavba objektu posúvaná k roku 840, čiže do prvej polovice 9. storočia.<sup>98</sup> V otázke tzv. predkňazištnej priečky sa javila ako prijateľnejšia interpretácia V. Hrubého, ktorý aj po novom overení nálezovej situácie v roku 1963 uvažoval o pozostatkoch po krížových sondách, ktoré na týchto miestach mohol uskutočniť objaviteľ sakrálneho objektu prof. J. Nevěřil v roku 1911 pri hľadaní hrobu sv. Metoda.<sup>99</sup> Spochybňované bolo tiež pripisovanie írskemu pôvodu jednoduchoým sakrálnym objektom s pravouhlým presbytériom. Tieto stavby totiž patrili medzi konštrukčne najjednoduchší typ, ľahko realizovateľný v rustikálnom prostredí, a vyskytujú sa omnoho včasnejšie na franskej pôde ako možný ohlas neskororímskej tradície.<sup>100</sup> Ako nakoniec skonštatovali viacerí Cibulkovi kritici, v tomto období je vôbec zložité stotožniť architektonický pôdorys sakrálneho objektu s konkrétnym misijným prúdom, čo zužuje vypovedaciu schopnosť takýchto prameňov.

<sup>94</sup> CIBULKA, J.: Kostel v Modré ..., s. 108-113, 235-245. Z Cogitosovho opisu (pozri pozn. 60 na s. 111) však paradoxne vyplýva, že z predkňazištnej priečky v Kildare nevybiehala pozdĺžna stena do vnútra presbytéria, ako tomu malo byť v Modré, ale naopak do vnútra lode, aby prostredníctvom samostatných vstupov do sakrálneho objektu strikne oddeľovala mužov od žien. J. Cibulka si to asi uvedomoval, no nevyvodil z toho žiadne závery. Snažil sa skôr všemožne napasovať situáciu v Modré požadovanému zámeru, pričom samotný kostol interpretoval buď ako kostol kláštornej komunity alebo misijný kostol. Smerovanie pozdĺžnej priečky v Modré do vnútra presbytéria sa v tomto kontexte zdá úplne nelogické a kriticky sa k tomuto problému vyjadruje aj VAVŘÍNEK, V.: K otázce počátků christianizace Velké Moravy. In: Listy filologické, 82, 1959, s. 217-218.

<sup>95</sup> CIBULKA, J.: Kostel v Modré ..., s. 230-231.

<sup>96</sup> CIBULKA, J.: Kostel v Modré ..., s. 232-233.

<sup>97</sup> Podporné stanoviská k Cibulkovej hypotéze zaujali, resp. ju ďalej rozvíjali napr.: HEMMERLE, J.: Mission und Klöster der bayerischen Benediktiner in Böhmen. In: Tausend Jahre Bistum Prag 973-1973 : Beiträge zum Millenium. München, 1974, s. 52-53; LACKO, M.: Svätý Cyril ..., s. 66-71; TUREK, R.: Počátky české vzdělanosti. Praha : Vyšehrad, 1988, s. 29-33; KADLEC, J.: Přehled českých církevních dějin I. Praha : Zvon, 1991, s. 11-12; PROVAZNIK, A.: Iroskotské misie ..., s. 294-295; ŠOLLE, M.: Od úsvitu křesťanství ..., s. 64-65.

<sup>98</sup> HRUBÝ, V.: Staré Město – Velkomoravský Velehrad. Praha : ČSAV, 1965, s. 201; POŠMOURNÝ, J.: Stavební umění Velkomoravské říše. In: Architektura ČSSR, 1961, s. 131, 133-134.

<sup>99</sup> HRUBÝ, V.: Staré Město ..., s. 200.

<sup>100</sup> KOSTKA, J.: Velkomoravská kultová stavba v Modrej. In: Sbornik Filozofické fakulty Univerzity Komenského, Musaica, XVII, 1966, s. 146-148. Popri preferovaných západných analógiách uvádza J. Pošmourný aj dalmátske a grécke analógie, ktoré spája s misionármi z Ilýrie alebo Grécka. POŠMOURNÝ, J.: Stavební umění ..., s. 134.

Pre svoj archeologický výklad hľadal J. Cibulka oporu v historickom vývoji susedných regiónov na juh od Moravy, odkiaľ predpokladal vyžarovanie írskoho vplyvu.<sup>101</sup> Svoju historickú interpretáciu postavil hlavne na írskom charaktere bavorských misií za čias salzburského biskupa Virgila a írskych duchovných v jeho okolí. K bavorským misiám ku Slovanom sme sa už vyjadrovali vyššie, treba však dodať ešte jednu poznámku na margo kláštora v Kremsmünsteri, odkiaľ mali na Moravu prísť írski misionári. Kláštor založil niekedy v rokoch 772-777, po úspešnom ťažení proti Korutáncom, bavorský vojvoda Tassilo III. a ako prví sa v ňom usadili mnísi z kláštora v Mondsee. Keďže v Mondsee sú v tom čase doložení benedikťínski mnísi, môžeme predpokladať ich prítomnosť aj v novozaloženom kláštore v Kremsmünsteri, a teda tiež ich podiel na misijných aktivitách medzi Slovanmi.<sup>102</sup>

Pravdepodobne pod tlakom kritiky J. Cibulka svoje názory o pár rokov revidoval, ale len v otázke priameho vplyvu Írov na počiatky moravského kresťanstva. V článku publikovanom v roku 1963 konštatuje: „*Es waren keine iroschottischen Missionäre, wie dies oft missverstanden wird, sondern bayerische Missionäre, die die Tradition der vorkarolingischen keltisch-insularen Kirchen, die in Bayern durch das Wirken der eingewanderten Bischöfe und Mönche von den britischen Inseln schon im VII. bis VIII. Jahrhundert begründet wurde, bewahrten.*“<sup>103</sup> V súčasnosti sa však naďalej môžeme stretnúť s prácami, ktoré rozvíjajú jeho pôvodnú hypotézu a hľadajú pre ňu nové doklady.

Tak napríklad D. Bialeková ich nachádza v nálezoch dvoch opaskových kovaní inzulárneho štýlu z Brna-Lišně a z Prievidze-Štvrte (Hradec), ktoré považuje za doklad prenikania inzulárneho umenia z Bavorska medzi Slovanov nad stredným Dunajom v poslednej tretine 8. storočia.<sup>104</sup> Tieto nákončia však vôbec nemuseli byť súčasťou mníšskeho odevu írskych misionárov, ale ako poznamenáva L. Galuška, k Slovanom na Morave i na Slovensku sa mohli dostať prostredníctvom obchodu, ako korisť alebo iným spôsobom.<sup>105</sup> Najnovšie zase D. Lichardus<sup>106</sup> nadviazal na staršie interpretácie J. Böhma a V. Richtera,<sup>107</sup> ktorí sa snažili vysvetliť výskyt 24 otvorov po koloch na vonkajšej strane i v interiéri kostola v Modré. Na rozdiel od V. Hrubého, ktorý im neprpisoval väčší význam,<sup>108</sup> obaja zvažovali možnosť staršieho predchodcu - drevenej stavby, ktorá mohla plniť pohanský sakrálny účel. D. Lichardus naopak predpokladá existenciu staršieho dreveného kostola, ktorý v kontexte írskych kresťanských tradícií v Bavorsku mali založiť írski misionári.

<sup>101</sup> Najpregnatnejšie kritiku historických argumentov sformulovali GRAUS, F.: K počátkům křesťanství na Moravě. In: Československý časopis historický, 7, 1959, s. 478-483 a predovšetkým VAVŘÍNEK, V.: K otázce počátků ..., s. 219-224.

<sup>102</sup> PRINZ, F.: Frühes Mönchtum ..., s. 425-427. F. Prinz, významný znalec včasnofranského monasticizmu, sa vyjadril negatívne k hypotéze o írskych súvislostiach s počiatkami kresťanstva na Morave v štúdií PRINZ, F.: Die gesellschaftliche Bedeutung des frühmittelalterlichen Mönchtums für Süddeutschland und Böhmen. In: Tausend Jahre Bistum Prag ..., s. 45.

<sup>103</sup> CIBULKA, J.: Grossmährische Kirchenbauten. In: Sancti Cyrillus et Methodius : Leben und Wirken. Praha : Česká katolícka charita, 1963, s. 52-54, 56.

<sup>104</sup> BIALEKOVÁ, D.: Beginnings of contacts of Moravian Slavs with carolingian world. In: Thessaloniki – Magna Moravia. Thessaloniki : Hellenic Association for slavic studies, 1999, s. 133-138.

<sup>105</sup> GALUŠKA, L.: Kláštery a Velká Morava, s. 197.

<sup>106</sup> LICHARDUS, J.: Grundriss einer altslawischen ..., s. 109-118.

<sup>107</sup> BÖHM, J.: K rozboru kostela v Modré u Velehradu. In: Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica, 3, 1959, (Filipův sborník), s. 275-283; RICHTER, V.: Umění a svět. Praha : Academia, 2001, s. 116.

<sup>108</sup> V. Hrubý sa domnieval, že by mohlo ísť o pozostatky pomocnej konštrukcie, príp. drevenej ohrady okolo kostola. HRUBÝ, V.: Staré Město ..., s. 200.

Ešte ďalej posúva vplyv írskych kresťanských prvkov z Bavorska poľský cirkevný historik S. Pietrzak, ktorému myšlienky o prítomnosti írskych misionárov na Morave a v Nitriansku slúžia ako východisko pre nabaľovanie nových hypotéz, tentoraz v kontexte počiatkov kresťanstva v malopoľskom regióne nad Dunajcom. Staronové argumenty v prospech „írskosti“ pomáhajú autorovi skonštruovať dlhodobú kontinuitu írskoho kresťanského prvku v eremitických tradíciách nad Dunajcom, ktoré ústia až ku sv. Svoradovi. Na počiatok tejto kontinuity kladie iluzórnu predcyrilometodskú misiu z Nitrianska, niekedy v 50. rokoch 9. storočia, na ktorú mala neskôr nadviazať Metodova (už) „slovanská“ misia k Vislanom. Je prekvapujúce, že hlavne spájanie počiatkov kresťanstva na Veľkej Morave s írskymi duchovnými z Bavorska, ktorí už od čias sv. Patrika mali preferovať vo svojej asketickej praxi práve eremitický spôsob života, mu stačí na to, aby fabuloval akúsi včasnejšiu misiu na južnom území Malopoľska s prevahou írskych duchovných.<sup>109</sup>

\* \* \*

Pohľad na písomné i hmotné pramene nám poskytol len zriedkavé informácie o Íroch v stredovýchodnej Európe vo včasnom stredoveku, pričom aj ich ďalšie interpretačné možnosti ohľadom írskych vplyvov na počiatky kresťanstva v tomto regióne sa nám javia ako veľmi obmedzené. Ako sme mohli vidieť na viacerých príkladoch, takáto situácia otvára široký manévrovací priestor pre bádateľov, ktorí sa snažia za každú cenu narysovať červenú niť od írskych misionárov k počiatkom evanjelizácie Slovanov. Často to býva spôsobené kultúrnym zázemím, ktoré „diktuje“ autorom obraz minulosti, alebo obchádzaním širšieho kontextu motívov a následkov írskej prítomnosti na kontinente, ktoré neboli vždy rovnaké. V historiografii sa totiž rozlišuje niekoľko „fáz“ alebo „periód“ pôsobenia Írov na kontinente v rozsiahlom období od konca 6. do prvej tretiny 13. storočia, ktoré sa navzájom odlišujú chronologicky i svojim charakterom.

Počiatočná, ergo prvá fáza mala v podstate monastický charakter, o čom svedčí nielen jej primárny motív, ktorým bola asketická prax *peregrinatio pro Christi amore* rozvíjaná v írskom monasticizme, ale aj charakter a dôsledky prítomnosti írskych peregrínov na kontinente od konca 6. a hlavne v priebehu 7. storočia.<sup>110</sup> Títo na všetko odhodlaní, veční pútnici sa vyznačovali špecifickými náboženskými praktikami, nadšením pre zakladanie kláštorov a nadmieru asketický život vôbec. Zmysel svojho putovania hľadali v putovaní samotnom, akosi očistnom rituály, ktorý ich mal previesť najrýchlejšou cestou k Bohu a nebeskej domovine. Niektorí z nich vďaka svojej charizme pôsobili na dvoroch svetských suverénov i vysokej aristokracie, ktorí o autoritu týchto svätých mužov opierali svoje politické ambície.<sup>111</sup>

Írskymi stopami, ktoré najvýraznejšie vyčnievajú v súdobom západnom kresťanstve, sú preto početné kláštorné fundácie, popularita ideálov mníšskeho života a nová prax pokánia

---

<sup>109</sup> Autor operuje naozaj so všemožnými argumentmi, či už ide o spomínané rozšírenie a presadenie eremitických ideálov v regióne, írsky pôvod mien niektorých svätcov (napr. opáta Astrika), základy románskeho kostola v Tropie, ktoré porovnáva s írskymi stopami v sakrálnej architektúre na Morave a v Korutánsku, atď. PIETRZAK, S.: Św. Świerad a początek chrystianizacji w Małopolsce IX wieku. In: Początki chrześcijaństwa w Małopolsce. Red. J. Gancarski. Krośno : Podkarpackie Towarzystwo Historyczne, 2001, s. 102-104. Autor v štúdiu rozvíja svoje včasnejšie hypotézy o „irowských tradíciách, ktoré predstavil už v texte: PIETRZAK, S.: Metodianskie czy irowskie tradycje w naddunajackim eremityzmie w X/XI wieku? In: Tarnowskie Studia Teologiczne, t. 12, 1993, s. 379-391.

<sup>110</sup> KRAHWINKLER, H.: Spuren von Iren ..., s. 50-51; DUFT, J.: Iromanie – irophobie, s. 249-251.

<sup>111</sup> Najlepším príkladom je postava sv. Kolumbána, ktorý mohol byť na merovejskom dvore vnímaný ako dynastický svätec. WOOD, I.: The Missionary life, s. 34-35. Dôležitú politickú úlohu v mocenských plánoch austrázijských majordómov mali zohrať aj írski peregríni Fillan a Ultan, ktorí za ich podpory založili a riadili v druhej polovici 7. storočia niektoré kláštory na austrázijsko-neustrijskom pohraničí. DIERKENS, A.: Abbayes et chapitres ..., s. 76, 306-309, 320-321.

s tzv. ušnými svedkami, len nie zámerná evanjelizácia medzi pohanmi. Význam zakladania kláštorov môžeme naplno oceniť len v kontexte charakteru súdobej cirkvi, ktorá bola zväčša cirkvou mníchov a kedy kláštory boli dôležitými ohniskami náboženského života v povrchne christianizovanej spoločnosti.<sup>112</sup>

Druhá fáza nastáva po nájazdoch Vikingov na Írsko a jej reprezentantmi sú zväčša exulanti a učenci, ktorí sa grupujú v okolí karolovského dvora.<sup>113</sup> Nie všetci však boli vandrujúcimi učencami, niektorí z nich si zvolili život pustovníka alebo pútnika, vydávali sa po stopách svätých krajanov a navštevovali ich hroby. Avšak inými nie sú len motívy a charakter írskej prítomnosti na kontinente v tejto perióde, inou je aj cirkev, ktorú svojou centralizačnou politikou podporuje Karol Veľký. Na úkor monastických štruktúr, ktoré postupne strácajú svoj pôvodný politický význam, sústreďuje nová dynastia svoju pozornosť na organizáciu metropolitného zväzu.<sup>114</sup> Kritika putovních mníchov, kňazov, ba dokonca biskupov, ktorá zaznieva z karolovských kapitulár, je potom ozvenou týchto nových cirkevno-organizačných zmien, ktoré sa dotkli aj života v kláštoroch, či už postupným presadzovaním benediktínskej rehole alebo ich podriadením diecézemu dozoru.

Nasledujúca tretia (10.-11. stor.) a štvrtá fáza (koniec 11.- prvá tretina 13. stor.), ktorých reprezentantmi boli najprv írski pútnici, mnohí putujúci do Ríma a Jeruzalema, a potom benediktínske tzv. „škótske kláštory“, už nikdy nedosiahli ani intenzitu, ani geografický rozsah a ani význam oboch predchádzajúcich období.<sup>115</sup>

Vráťme sa však k ústrednej téme a chronologickému vymedzeniu nášho príspevku. Ako sme už konštatovali vyššie, stopy v prameňoch nenásvedčujú, že by slovanské územia stredovýchodnej Európy mali byť vo včasnom stredoveku živnou pôdou pre zvýšené misijné aktivity írskych duchovných. Ved' nakoniec ani na územiach, kde Íri zohrávali „historickú“ úlohu, či už išlo o franskú ríšu alebo niektoré s ňou susediace *gentes*, niet výraznejších dokladov po zámernej, nebudaj úspešne zavŕšenej írskej misii, ktorá by mala charakter počiatkovej evanjelizácie pohanov. Samozrejme môžeme predpokladať, že nimi zakladané kláštory plnili aspoň v blízkom okolí dôležitú úlohu aj pri vnútornej konverzii povrchne obráteného alebo christianizácii miestneho, odpadlickeho či naďalej prežívajúceho, pohanského obyvateľstva.

Rovnako vzdialená dobovým reáliám sa nám javí príliš stacionárna predstava írskych duchovných a ich náboženskej praxe, akoby nemenná od čias sv. Kolumbána až k sv. Virgilovi, či k hypotetickým írskym misionárom na Morave začiatkom 9. storočia. Zabúdame totiž, že írška kresťanská diaspóra na kontinente i samotná ostrovná cirkev prešli v priebehu celého 7. storočia závažnými zmenami v oblasti približovania sa predtým špecifických írskych cirkevných praktík súdobej kontinentálnej praxi.<sup>116</sup> Preto aj niektoré príklady v mladších prameňoch, ktoré pripomínajú írsku cirkevnú prax, a tým prítomnosť írskych duchovných, môžu byť skôr prejavom variability dobových cirkevných pomerov.

Koncepciou i obsahom nášho príspevku teda rozširujeme rady skeptických bádateľov, ktorí spochybňovali a spochybňujú stále oživovanú inzulárnu predohru christianizácie Slovanov v stredovýchodnej Európe. Domnievame sa, že rovnako ako v prípade germánskych oblastí

<sup>112</sup> PRINZ, F.: Die gesellschaftliche Bedeutung ..., s. 41.

<sup>113</sup> KRAHWINKLER, H.: Spuren von Iren ..., s. 51; DUFT, J.: Iromanie – irophobie, s. 249, 251-253. Pôsobeniu a úlohe írskych učencov na karolovskom dvore sa bližšie venuje RICHÉ, P.: Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIII et IX siècles. In: Die Iren und Europa ..., s. 735-745.

<sup>114</sup> KOLLER, H.: Zur Salzburger Missionmethode der Karolingerzeit. In: Österreich in Geschichte und Literatur, 14, 1970, 6, s. 274.

<sup>115</sup> KRAHWINKLER, H.: Spuren von Iren ..., s. 51; DUFT, J.: Iromanie – irophobie, s. 249-250, 253.

<sup>116</sup> K problematike partikularizmov írského kresťanstva a zblížovania írskych cirkevných praktík s rímskou praxou pozri KOŽIAK, R.: Írski a anglosaskí mnísi ..., s. 160-165, tam odkazy na zahraničnú literatúru.

na východ od Rýna, počiatky kresťanstva v stredovýchodnej Európe vo včasnom stredoveku je potrebné spájať s franskou hegemonistickou politikou, pričom konverzia a následné organizovanie miestneho cirkevného života boli chápané ako mocenský prostriedok na ovplyvňovanie vnútropolitického vývoja v susedných alebo ovládnutých *gentes*. Negovanie írskych misií však nevyklučuje individuálnu prítomnosť etnických Írov medzi misionármi na územiach pokrstených slovanských *gentes*.

Mgr. Rastislav Kožiak; Katedra histórie, Fakulta humanitných vied UMB,  
Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica (koziak@nexta.sk)

### Summary

#### **Irish Missionaries and Beginnings of Christianity at Slavs in East-Central Europe**

Rastislav Kožiak

The author introduces older historic polemic about Irish missions between the Slavs in the East-Central Europe in the Early Middle Ages. He devotes his attention to the analysis of the written, archaeological and linguistic sources, which were searched – or could be searched – for the traces of the Irish diasporas members' activities in this area. The author shows strongly formed opposite opinions in the older Czech and Slovakian Historiography which reflected a general tendency for polarization (“Iromania” or “Irophobia”) in the research of the Irish phenomena in the continent. But a glance at the written and material sources provides only rare information about the Irish in the East-Central Europe in the Early Middle Ages, and also their further interpretative possibilities concerning Irish influences on the beginnings of Christianity in this area are very limiting. Such a situation opens wide area for the researches who are straining to find a red thread from the Irish missionaries to the beginnings of Evangelization of the Slavs. It is often caused by the cultural background which “dictates” the picture of the past to the authors, or by neglecting wider context of the motives and effects of the Irish presence in the Continent, which were not all the time the same. Among the Irish traces, which are the most attracting the attention in the present western Christianity, can be found numerous monasteries, popularity of the ideals of the monkish life and the new practice of so called “ear” confessions. Latest foreign researches on the other hand either contest intentional evangelization activity of the Irish among the pagans, or put it into relativity. The author supposes that as the case of the German areas east from the Rhone, the beginnings of the Christianity in the East-Central Europe in the Early Middle Ages are necessary to link with the Franc predominant politics, yet the conversion and following organization of the local church life were comprehended as a power tool for influencing the internal development in the neighbouring or controlled *gentes*. However, contesting the Irish missions does not exclude individual presence of the ethnic Irish among the missionaries in the areas of the Christianized Slavonic *gentes*.