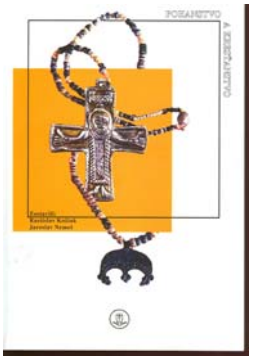
Pohanstvo a kresťanstvo. Zborník z konferencie usporiadanej 5.-6. II. 2003 v Banskej Bystrici.

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.

K náboženskému synkretizmu v strednej Európe

Michal Slivka

SLIVKA, Michal: *On Religious Syncretism in the Central Europe*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava: Chronos, 2004, p. 147-162.

Author focuses in his study on the aspects of coexistence of paganism and Christianity. The origins of the following historical concepts shall be explained: sacred and profane; central place and its function in cult; pagan cult and a grove; sacrificial place and a stone idol; names of settlements giving evidence of pagan idols; some Slavonic concepts (Veča and Radunica); and the meaning of sacrifice in the religious belief. Knowledge from the fields of Archaeology, Anthropology and Linguistics are incorporated in the research.

KEYWORDS: Central Europe, Early Middle Ages, Religious Syncretism, Paganism and Christianity

Človek minulosti, ale i prítomnosti ako telesno - duchovná bytosť je náboženský tvor - *homo religiosus*, a tak sa snažíme vypátrať jeho náboženské cítenie, myslenie a prejavy v dejinnom jestvovaní. Pramenné dokumenty k tomu nech sú akokoľvek početné sú vždy neúplné a často nepriame, a tak je ich treba vzájomne prepájať. Každé náboženstvo je substanciou kultúry (spoločný jazykový koreň „kultu“ a „kultúry“). Pri stretnutí dvoch vyhranených ideových a ideologických substancionálnych foriem dochádza ku kontaktu, vzájomnému prelínaniu, a tak celý tento proces je v antropologickej literatúre nazývaný ako „akulturácia“ (Herskovits 1997, Murphy 1998, s. 206-208). Tie stránky kultúry, ktoré sú navzájom zavádzané alebo odovzdávanie noriem starých zvykov novej kultúrnej forme sú každopádne výsledkom zvláštnych historických okolností, ktoré ovplyvňujú psychologické motívy a určujú ich výberovosť. A to aj z dôvodu, že kultúra je nielen všeľudský, ale i časový jav - historický a vytvára ju každá doba (obšírne Hanus 1997). Kultúra je verným obrazom človeka, spoločnosti, generácie, spolu aj obrazom zmýšľania a konania. Tento fenomén možno pozorovať už od čias starozákonného ľudu v Izraeli s výraznými protikladmi v uctievaní božstiev a Boha, čo jasne stanovilo 10 príkazov na Mojžišových tabuliach na Sinaji. Zákon dekalogu stanovil: „nebudeš mať iných bohov okrem mňa, aby si sa im klaňal“ (Exod 34, 28). Dejiny starozákonného ľudu sú ustavičným zápasom medzi modloslužbou a pravou bohoslužbou v zmysle monoteistickom. Výklad Desatora, ktorý dal Ježiš v kázaniu na hore nadobudol inú dimenziu, nakoľko k veľkému prikázaniu „milovania Pána - svojho Boha“ priradil i „milovať blížneho ako seba samého“ (Lukáš 18, 18-27, Matúš 22, 36-40). Tieto spojené nádoby príkazu idú potom celými dejinam cirkvi.

Pohanstvo a kresťanstvo ako základnú kultúrnu konfrontáciu pozorujeme v životnej praxi cez ríty a objekty kultového uctievania, ale predovšetkým vo vzájomných spoločenských väzbách, event. diferenciáciách. Zásada, že kresťania sú „údy jeden druhého“ platila nielen

formálne. Eric Dodds (1997, s.152) konštatoval, že to „bola hlavná príčina a snáď i najsilnejšia samostatná príčina rozšírenia kresťanstva“. Teda cez filantropiu, cez to „ľudské teplo“ cirkev dávala základné spoločenské istoty, a to nielen pre „vyvolených“. Staroveký človek mal rovnako vedomie posvätna, ktoré vyjadroval kultickým náboženstvom, zahaleným do plášťa rozličných mytológií. Jeho náboženstvo bolo projekciou jeho inštinktívnych potrieb, ako zdravie, život, plodnosť, ochrana proti neznámemu.

Systematizácia procesu prechodu pohanstva do kresťanstva má v európskych dejinách zložitý a diferenciačný vývoj už len z dôvodu, že Európa predstavuje etnický, kultúrny a náboženský „Flickenteppich“ (splietaný koberec), ako ho nazval Arnold Angenend (1997). Teda neexistoval žiadny spoločný rámec a v ňom spoločný ideový obsah. V poznávacom procese kristianizácie a konsolidovania svetskej moci vidno rozdielne kristianizačné cesty napr. vo Franskej ríši, iné u Írov a Anglosasov a odlišné v našej oblasti, resp. vo východnej Európe, či Škandinávii (Angenendt 1984 a 1997, Rahner 1986, G. R. Murphy 1989, P. Brown 1996, Wenskus 1994, Jenal 1986, Wood 1987, L. E. von Padberg 1995a, b a 1998, Sommer 1996 a 2001, Lowmiański 1986 a i.). V konečnom nemožno strácať zo zreteľa, že kristianizácia a s ňou spojené otázky vieroučného sprostredkovania predstavujú „nekonečný proces“, ako to výstižne vyjadril známy belgický historik Ludo Milis (1986) a zopakoval súčasný nemecký historik Lutz E. von Padberg (1998, s.197, 217). Isté je, že to čo v stredoveku charakterizuje kultúrnu identitu Európy a jej integráciu, je kresťanstvo. A to nielen s etablovaním novej viery, ale osobitne pri jej politickej stabilite v jej efektívnej inštitúcii, akú Cirkev predstavovala. Fenomén premeny viery má význam pri zakladaní a konštituovaní Európy (Angenendt 1984, Kahl 1978, s.20). Hans Dietrich Kahl, ktorý ako prvý skúmal z hľadiska náboženskej sociológie proces kristianizácie Európy, dospel k záveru, že kristianizácia *„bola udalosť sotva dohliadnuteľného dosahu, udalosť priamo svetodejinného významu: západná Európa sa konštituovala nielen ako geografický pojem, ale tiež ako historická kvalita“*. Vystriedali sa dve základné štruktúry, ktoré možno označiť ako „rodové náboženstvo“ a „univerzálne náboženstvo“. V jednotlivých krajinách sa pokresťančovanie dialo viac „zhora“. To je od pokrstenia panovníka (kniežaťa) a jeho najbližších, ku ktorým sa pospolitý ľud viac alebo menej dobrovoľne napodobil, alebo bol k tomu donútený. Zmena, či premena viery panovníkov a ich ľudu sa väčšinou udiala a je ponímaná ako výsledok spolukonania. „Dobrý kráľ“ - sakrálny kráľ bol vždy „primus inter pares“ - prvý medzi služobníkmi (problematike sa venoval VII. medzinárodný kongres dejín náboženstiev v Leiden 1959). Panovník je Boží „zástupca“, je Jeho strážca a pomocník (byzantský cisár Justinián /705-711/ je na minciach vyobrazený s glóbusom a nápisom PAX a ďalším nápisom Iustinianus servus Christi = služobník Krista). Dobrého vládcu ľud vždy nasledoval, a to aj v konverzii na kresťanskú vieru (porovnaj Rothenhäusler 1957). Na druhej strane prejav tzv. dvojviery sa udržal dlho, čo zodpovedá každému stavu historického medziobdobia.

Ponajprv nás bude zaujímať pohanské náboženstvo, pokiaľ to slovo môžeme teoreticky používať (prof. Claudé Lecouteux /1997, s. 126/ uvádza, že tento pojem pre severské krajiny neexistuje, iba pojem „obyčaj“). L.E. Von Padberg (1995b, s. 258) konštatoval, že pohanstvo vo svojej filozofii života „nie je učením, ale v životnom kontexte stáva sa naučeným“, čo je prirodzeným procesom relígie. D. Třeštík v najnovšej svojej práci „Mýty kmene Čechů“ (2003, s. 155) uvádza, že „slovanské náboženstvo bolo ako každé archaické náboženstvo náboženstvom verejným a nie súkromným, zahrnovalo v sebe celú štruktúru spoločnosti, všetky oblasti jeho života, ktoré sa tak stali sakrálnymi“. Samotný termín „pohan“ je odvodený z cirkevnej staroslovančiny, ktorá pretvorila latinský paganus = vidiečan, dedinčan, obyvateľ vidieka, dediny (pagus), kde sa udržiavala ešte modloslužba (ku vzniku pojmu L. Moszyński 1992, s. 87). Nemecký historik H.-W. Goetz v štúdii venovanej mentalite roľníkov vo včasnom stredoveku (1993, s. 163-165) priniesol doklady, že pre roľníka platilo synonymum „ako pohan“. V antike, ale i stredoveku má pojem „pohan“ z hľadiska kresťanstva význam „neveriaceho“ a do značnej miery je synonymný s pojmom „barbar“ (termín použil už apoštol

Pavol /Rím 1, 14, Kol. 3, 11/), t. j. od barbarus = cudzinec, nevzdelaný, „hrubý“ (G. Vismara, in: LMA I, stl. 1435; R. W. Mathisen 1997, s. 665, Piekarczyk 1968). Ešte aj autori osvietenského obdobia udržiavali ideu „barbarion“ stredoveku (termín uviedol nemecký pedagóg Krištof Keller vo svojom diele z roku 1675, kde rozdeľuje: starovek - stredovek a novovek - Gilbert 1997,s. 12). Pohanské náboženstvo je z nášho pohľadu archaické, či „primitívne“, i keď rovnako má svoj dobový výraz, zvlášť v nábožensko - fenomenologickom pohľade s jeho špecifickými formami v náboženskej manifestácii. Od čias predstaviteľa sociologickej školy v religionistike - Émile Durkheima (1858-1917), ktorý vo svojom diele Elementárne formy náboženského života (Paris 1912, poľsky preklad Warszawa 1993) rozdelil svet na sacrum a profanum, čo neskôr jeho súčasník - nemecký ev. teológ Rudolf Otto (1869-1937) uviedol v knihe Posvätno (1917, český preklad vo vyd. Vyšehrad 1998). Odhaľovanie Boha a bohov bolo prenechané na teológiu (termín označuje „rozprávanie“ alebo logos na tému Boha) a porovnávacie štúdium náboženstiev sa skoncentrovalo na skúmanie spôsobu, akým je sacrum chápané, ako sa s ním človek vyrovnáva, a na skúmanie vplyvu sacra na ľudský život. Teda predmetom štúdia náboženstiev v protiklade k teológii nie je Boh, ale ľudská bytosť vo vzťahu k sacru. Výskum dejín náboženstva sa zameral na fenomenologický prístup. Vo „Fenomenológii náboženstva“ Gerarda van der Leeuwa sa náboženstvo chápe psychologicky ako prežitá skúsenosť, ktorá vo svojej rekonštrukcii je fenoménom (v poľskom preklade z roku 1978). Aj keď v súčasnej religionistike sa operuje pojmom sacrum alebo numinózum (od lat. numinis - moc, pôsobenie božstva), ktoré ako také nie sú definované. Problém definície spočíva v tom, že obe – božská aj ľudská kreativita a sacrum môže a niekedy nemusí manifestovať samé seba v ktoromkoľvek mieste, objekte, slove a či geste (podľa M. Eliade 1993).

Sacrum zaujíma vždy reálne miesto a musí byť s ním kontakt - to sacratum. Aj keď pojem „sacrum“ sa vo vedeckej literatúre objavil až na začiatku 20. stor. (Durkheim 1912, Otto 1917), v dištinktívnom charaktere k profanum je známy odpradávna. Už starozákonný prorok Ezechiel uviedol, že „kňazi majú ľud učiť o rozdiele medzi svätým a obyčajným“ (Ez 44, 23) a tak napríklad v 19. dekréte uznesenia IV. Lateránskeho koncilu /1215/ sa v praktickej rovine operuje kategóriami sacrum - profanum (Mansi, zv. 22, stĺ. 1007D). Pro-fanum je to, čo je mimo svätyne - mimo chrámu (Daniélou 1986, 14). I napriek všetkým doterajším názorom na fenomenológiu sakrálnehho rámca v jednotlivých náboženstvách (Heiler 1961, 128-150; Colpe 1970, s. 19-30 a 1993, prehľad u Bronk 1996, 68-68, 177n. a Dabrówka 2001, s. 60n.), ktoré sakrálnu sféru v rôznych náhľadoch špecifikujú a definujú v jej procesuálnom historickom kontexte, ona zostáva reálnym faktorom (Eliade 1957 a 1993a, s. 442 - hovorí o „manifestácii svätosti“). Každý sakrálny objekt býva ohraničený a v jeho priestore sa poväčšine archeologicky nájdu stopy súvisiace s významom rituálu (Renfren - Bahn 1991, 359-360). Takéto kultové centrá sú vždy miestami, kde je numinózum (Otto 1998, 21), pričom môžu byť predestinované, alebo ako prirodzený symbol (vrch, prameň, strom, jaskyňa - por. Fink 1993, s. 148-149). „Centrálne miesta“ (termín zavedený do literatúry nemeckým geografom Walterom Christallerom /zomrel v r. 1969/ v roku 1933, ktorý metodicky sformuloval základné funkcie charakterizujúce ducha týchto miest) stali sa predmetom bádania nielen pre svoj priestorový význam „centrálnosti“, ale aj pre funkcie uskutočňujúce sa v týchto strediskách (mocenské postavenie, produkcia, obchod, kult, ochrana) a v nadväznom funkčnom vzťahu na svoje okolie.

Vzťah centra a periférie je vzájomne ovplyvňovaný, rovnako ekonomicky, politicky a výrazne v procese náboženského prejavu. V dejinnej etapizácii feudálnej spoločnosti polycentrický priestor konštituoval najprv hrad (hradisko), neskôr mestské aglomerácie so všetkými riadiacimi mechanizmami a vplyvmi na svoje zázemie či periférium. Slovanské hradiská boli tak predurčené, aby slúžili kultovým účelom, na čo poukázali ruskí bádatelia I. P. Rusanova a B. A. Timoščuk (1993: gorodišča = svjatilišča). Pri stopovaní bodov preniku kresťanstva, nepochybne zhora, treba sledovať širšie rezidenčné centrá, ktoré v krajinnom obraze symbolizovali trvalosť. Pohanské posvätné hory participovali v priestorovej symbolike nadprirodzena, t. j. ako sídla bohov, zároveň vo väzobnom spojení medzi nebom a zemou

(Eliade 1993). V kresťanskom vrch susedí s nebom, ktoré zasa symbolizuje trón Boha (Kirchgässner 1959, s. 332). Vrch sa tak stáva sakrálnym miestom (znamenité príklady poľskej Ślezy, alebo Świety Krzyż, či Wawelu /Słupecki 1992 a 1994, s. 185-197/; najnovšie archeologicky prezentovaná situácia v Kalduse - hora sv. Vavrinca /Chudziak 2003/; českého Řípu /Třeštík 2003, s. 68-76/ a zaiste i slovenská Nitra alebo Devín). Pohanské kultové miesto je tak nahradené kresťanskou stavbou, najčastejšie dedikovanou kresťanským rytierom sv. Jurajovi alebo sv. Michalovi (pozri J. Bláha 2002), resp. svätokrížskemu zasväteniu. Náhradu pohanského kultu kresťanským, resp. prevzatie starých zvyklostí a rituálov do novej kresťanskej praxe možno pozorovať na širokom geografickom území a tiež časovom priestore. Pri nastupujúcom kresťanstve cirkev nemohla tie rudimenty pohanstva odrazu odstrániť, a tak bola nútená dať im istú pokresťančenú formu. V známom liste pápeža Gregora I. Veľkého (pontifikát 590-640) napísanom 18. júla 601 a adresovaného canterburskému arcibiskupovi Mellitovi dáva isté inštrukcie pri kristianizovaní Anglosasov: *„/.../ nie je treba búrať pohanské svätyne tohto ľudu, ale len zničiť v nich sa nachádzajúce modly; je treba tie svätyne pokropiť svätenou vodou, postaviť v nich oltáre a uložiť ostatky svätých /relikvie/. Lebo ak sú tie svätyne dobre postavené, je treba na miesto kultu démonov vymeniť ich za miesta k cti pravdivého Boha, aby ten ľud videl, že sa nebúrajú jeho svätyne, ale aby sa vypudil omyl zo srdca a priznajúc i ctiac pravdivého Boha s väčšou dôverou sa ponáhľal na miesta, na ktoré si privykli. A keďže majú vo zvyku zabíjať veľa /hovädzieho/ dobytka na obetu pre démonov, treba im namiesto toho poskytnúť niečo užitočného, či sviatočného, aby napríklad v deň zasvätenia kostola alebo v deň smrti svätých mučeníkov, ktorých relikvie sú tam k obradu uložené, aby sa tak zhromažďovali k sviatočným hostinám /eucharistii/. A nech neprinášajú zvieratá ako obeť diablovi, ale nech ich zabíjajú aj na chválu Boha a vlastný pokrm. Keď sa im poskytne nejaké vonkajšie potešenie a za nasýtenie vďaky vzdajú Tvorcovi všetkého a ľahšie pocítia vnútornú radosť. Treba mať na pamäti, že je vec nemožná zbaviť sa toho prísneho myslenia odrazu, pretože kto sa usiluje vyšplhať na vrchol /slávy/, ide po stupňoch krokmi a nie skokmi“* (L. E. von Padberg 1998, dok. 11 na s. 238; R. A. Markus 1960, s. 29-38). V správe o pohanskej vzbure proti kresťanstvu v poľskom Štetíne v roku 1126 sa hovorí, že do kresťanského chrámu boli umiestnené i pohanské oltáre: *„ľud vyslovil súhlas, aby povedľa Pánovho oltára bol postavený iný oltár, zasvätený bôžikom“* (Modzelewski 1987, s. 265). Tento kultový synkretizmus dobre doložil František Graus (1965, s. 169-170), vychádzajúc zo svedectva Gregora z Toursu, jeho stretnutí sa s ariánskou herézou a používaním oltárov obidvoch náboženstiev. Známy poľský odborník H. Łowmiański (1979, s. 228) vyslovil názor, že v Poľsku nebolo pohanských svätýň, zatiaľ čo novšie výskumy priniesli už priame doklady (napr. Vroclav - pozri Słupecki 1994, s. 95n.; Z. Klanica 1988 a 1996). Pohanský chrám opísal Adam z Brém (z r. 1072-1076), a to svätyňu v starej Uppsale: Švédi *„majú veľkolepý chrám, ktorý nazývajú Ubsola... V tomto chráme bolo všetko urobené zo zlata, ľudia uctievajú sochy troch bohov, z ktorých Thor ako najsilnejší mal trón na vyvýšenom mieste, Vodan a Freya mali miesta vedľa neho. Chrám bol v opatere kňazov a obety sa konali v blízkom háji“* (Rosik 2000, s. 180n.). Všeslovanské slovo háj (gajъ) pôvodne znamenalo oddelené miesto pobytu mŕtvych predkov, doslovne „miesto, kde prebývajú mŕtvi“ (Rytter 1987, s. 133). Miesta bývalých slovanských mohylníkov sa dodnes dajú dobre vystopovať pod chotárnymi názvami typu Háj, či Chrasť (Chrastovec) - Skalica, Veľké Hostie, Brezolupy, Abrahám, Beluša, Sverepec, Žilina, Bitarová, Krasňany, na Morave napr. Uherský Brod, Skáčovice, Nevšová, Slavičín a iné. Stretávame sa s nimi aj v stredovekých listinách v podobe Gaj (zmena spoluhlásky „g“ na „h“ sa realizovala od zač. 12. storočia), napr. v r. 1075/1217 pri obci Rybník (CDSl 1. zv., s. 55), dedina Háj v Turci (1264: Hai, 1340: Gay alias Hay) alebo v Liptove, kde názov kopca Háj (pri Bobrovci) bol v listine z r. 1294 preložený do latinčiny ako Nemus (RRSA II, 250, č. 3069). V katastri obce Necpaly (okr. Martin) je chotárny názov „Do hája“ a tiež „Kostoľiské háje“ a v nich poloha Kostolište, kde podľa miestnej tradície sa predpokladá sakrálna stavba (Jarkovský 1980, s. 218 a 221). Každopádne ide o uzavreté miesto, pre ktoré posvätný háj

znamenal „svätý les“. Kultovým miestom bolo aj niekoľkohektárové hradisko na kopci Veľký Vrch v Divinke (okr. Žilina). Sám názov obce odvodený od koreňa „div“ má podľa A. Gieysztora (1982, s. 35) silný náboženský význam, čo potvrdili výskumy na hradisku zvanom Dziwna v meste Wolin s objavom drevenej pohanskej svätyne (Słupecki 1994, s. 86-89, obr. 18-20). Slovanské hradisko bolo tak predurčené, aby tak slúžilo zároveň kultovým účelom (povedľa hradiska je chotár Háj).

Iným všeslovanským slovom je „balvan“, predstavujúcim pohanskú modlu (Gieysztor 1984, s. 258). V Strede nad Bodrogom je kopec s maďarským názvom Bálványhegy, na úpätí ktorého boli odkryté mohyly zo 7. - 8. storočia a mladšie hroby z 9. - 10. storočia. Medzi majetkami Hronskobeňadického opátstva obdareného kniežaťom Gejzom v r. 1075 sa spomína i villa Balwan (CDSl 1 zv., s. 55), ba v Haniskej pri Košiciach je k roku 1267 doložený posvätný háj so 100 stromami a južne od neho „balwankev“, t. j. kamenná modla (Halaga 1992, s. 66); tiež „Balvany“ (súčasť obce Kameničná, okr. Komárno), kde v polohe Pustatemplom stál kostol sv. Juraja (VSO II, 1977, 14-15). Dnes je k dispozícii niekoľko kamenných plastík z Pobaltia, ale hlavne z oblasti Kyjevskej Rusi, ba aj drevených modiel (Sedov 1982, 287-288; Słupecki 1993 a 1994, s. 198-228, Rosik 1995). Archeologické výskumy priniesli prvé doklady takýchto kultových miest, obvykle kruhového pôdorysu s centrálnym idolom obklopeným ďalšími idolmi alebo ohniskami (napr. Novgorod s modlou Perúna, Svantovít v sakrálnom obvode na vrchu Bogit pri Zbruči, Pohansko u Břeclavi a iné - Sedov 1982, s. 286, Słupecki 1994, s. 144-151, B. Dostál 1992, Rusanova 1992, Szymański 1996). Po obvode vystupuje zvyčajne osem ohnísk (Novgorod) alebo drevených kolov (Břeclav - Pohansko), čo je číslo vyjadrujúce vo väčšine kultúr totalitu - celok (Třeštík 2003, s. 92). Topos mýtickej osmičky znázorňuje prekročenie plnosti (čo značí číslo 7) času, koniec i začiatok zároveň (výrazne v symbolike kresťanských oktogonálnych baptistérií - pozri Staats 1972).

Problematický je nález tzv. idolu Peruna, vyhotoveného z vypálenej hliny a nájdeného v priestore Leopoldovskej brány Bratislavského hradu ešte v r. 1959 (uložený v SNM i.č. HF 5808). D. Čaplovič (2000-2001, s. 98-99, obr. 2) ho jednoznačne považuje za domáceho bôžika, snáď Peruna, ako ho pôvodne pri vybagrovaní zadokumentoval do inventárnej knihy B. Polla (tamže v pozn. 44 na s. 105). „Idol“ s dvomi opracovanými stranami (v. = 12,7 cm, v základni 5,6 x 5 cm) a s reliéfom bradatej hlavy predstavuje azda architektonický (možno až renesančný) detail, ktorý mohol byť zakomponovaný do nárožia pece alebo krbu (?). V panteóne slovanských bohov (Strzelczyk 1998, N. Profantová - M. Profant 2000) dominantné postavenie predovšetkým u východných Slovanov mal Perun (od per = úder, biť sa, čo zodpovedá jeho sile, t. j. ten, ktorý udiera bleskom – Słupecki 1994, s. 49; Halaga 1992, s. 67). Na miestach výskytu pohanských modiel sa potom stretávame s kresťanskými stavbami zasvätenými buď sv. Michalovi (Streda nad Bodrogom) alebo Sv. Krížu (dedina Balvan z r. 1075, dnes Gondovo, okr. Levice alebo v Haniskej pri Košiciach). V Thietmarovej kronike je údaj (kap. VIII, 4), že na dvore uhorského kniežaťa Gejzu uctievali Krista i modlu (Kronika Thietmara, ed. Jedlicki 1953, alebo Thietmar von Merseburg: Chronik /ed. W. Trillnich/, Berlin, b.r., s. 445). Problém koexistovania tzv. dvojviery možno pozorovať na území celej Európy (Hartinger 1992, s. 62n. a 238n., Bylina 1999, Sommer 2001, s. 13n., A.-S. Gräslund 2001, s. 33n, Smetánka 2003, s. 110-119).

Na verejné poradné zhromaždenia v onomastike slovanských krajín poukazujú osadné názvy typu Veča (napr. Veča pri Šali na ľavom brehu Váhu /dol. v r. 1113/, Veča pri Somotore /dol. r. 1214/), ktorým sa podrobne venoval Piotr Boroń (1999). Poradné zbory sa konali vo výročné sviatky, na ktorých sa akýmsi ľudovým referendom rozhodovalo o dôležitých ideovo-politických a vojenských otázkach, ba i v otázkach prijatia krstu panovníkom (Boroń 2000, s. 53). Najčastejšie boli to sviatky na počesť mŕtvych predkov, a to v najdlhšom dni roka - totožným s cirkevnou vigíliou sv. Jána (Lowmiański 1979, s. 164, 178-180; L. Niederle 1953, s. 224-226; pozri i W. Klinger 1931, s. 29). Tie rovnako poskytovali priestor k rôznym magickým vešteniam (Wienecke 1940, s. 270-277, Vyncke 1968 a Słupecki 2003) a úkonom právneho

charakteru. Sviatky zvané radunica (totožné s kresťanskými Zelenými sviatkami) súviseli s úctou predkov a podľa etnológa Borysa A. Uspieńskiho (1985, s. 103 a 207-211) boli totožné s poveľkonočným týždňom zvaným Krasnaja gorka (t. j. ako dni modlitbovej pamiatky za mŕtvych). V tom čase sa na území Starej Rusi praktizoval zvyk rituálneho „oborávania" osád a tiež známe hosťovanie na hroboch zosnulých príbuzných. Vystihuje to obsahová podstata sviatku „radunica", vychádzajúca z koreňa „rad", t. j. radovať sa (A. Brückner 1985a, s. 452). Na širokom slovanskom území je niekoľko osadných názvov typu Radunica - Radunia s koreňom „rad" (Słupecki 1992, M. Lutovský 2001, s. 278-281). Na území Slovenska sú to: Rad v Zemplíne s radovým pohrebiskom z 11.-12. storočia (Miroššayová 1982), Radola na Kysuciach, Radoma v Šariši (J. Beňko 1985, s. 192), Radvaň (súčasť Banskej Bystrice, Radvaň nad Dunajom alebo Radvaň nad Laborcom). Tiež názvy typu Krásno (v maď. forme Széplak, od szép = krásny), ktorými sa zaoberal V. Uhlár (1988); vidí v nich pôvodne *„pohanský kult miesta pokoja – posmrtného odpočinku ľudí"*. Doterajšie výskumy ukazujú, že rovnako i spomenuté miesta boli nahradené kresťanskými stavbami, napr. v Radole na Kysuciach, kde v polohe Koscelisko bol odkrytý románsky kostol (A. Petrovský-Šichman 1963), tiež v Krásne - poloha Chríb (okres Topoľčany - O. Krupica 1981) alebo benediktínsky kláštor v Krásnej nad Hornádom (B. Polla 1989).

Esenciou každej relígie je obeta (všeobecne slovanský termín „obiata" - A. Brückner 1985a, s. 370), cez ktorú sa rozumie zloženie daru božstvu (Bohu) a vo viere prostého ľudu, vychádza to zo žičenia „do ut des" (= dám /ti/, aby i ty dal /mne/ - G. van der Leeuw 1920 /21). Motivácia ritualizovania vo formule „do ut des" má podľa A. Bertholeta (1942, s. 18n.) vždy merkantilný zmysel obety v ním vyjadrenej formule „do ut accipiam", t. j. prostredníctvom nej, aby som prijímal „odplatu". V tomto duchu uvažoval i psychoanalytik Carl Gustav Jung (1998, s. 96-97): spomenutá zásada „do ut des" je zviazaná s darom, a ten je zviazaný s našim osobitným zámerom, so svojím vnútorným „ja", osobitne s nárokom (k tematike daru Mauss 1999, hlavne s. 27n.). To, čo je podarované - ak je to obeta- povinne má zostať odovzdané tak, akoby zostalo zničené. Podobne uvažoval etnológ A. Fischer pri svojich výskumoch ľudového pohrebného obradu, keď napísal, „že to, čo sa obetuje mŕtvemu, má byť umŕtvené" (Fischer 1921, s. 164). Paralelu má tak v celkovom zničení obetovaného daru cez spálenie v ohni, cez vhodenie do vody alebo do priepasti (na tému obety existuje množstvo samostatných prác, napr. W. Burkert 1987, F. Heiler 1961, s. 204-205). Najstaršie obety sa skladali z jedla i nápoja, čo bol symbolický výraz uznania božskej suverénnosti (pozri M. Müller-Wille 1989, 1999). Dominantnú rolu v kresťanstve hrá význam obetnej Kristovej smrti, pričom k obetnému daru patrí predovšetkým modlitba ako „duchovný dar" (k tomuto pozri O. G. Oexle 1976, s. 87n., tiež 2000, s. 64n.). Miesta vykonávania týchto obetí sú známe už z franských písomných prameňov (tzv. Capitularia z 8. storočia), v ktorých sú veriaci varovaní, aby svoje obety neprinášali v hájoch k posvätným stromom, ku skalám, studničkám a na rázcestia, či ku križovatkám ciest. To potom opakuje i penitenciár Burcharda z Wormsu, pražský Kozmas a uhorský zákonník Ladislava z 11. stor. (Sommer 2001, s. 118, 53-55, Zíbrt 1894, Závodský 1904, s. 161). Nesporne takýmito miestami, kde sa konali obety boli „trebišča", ako ich nazývajú ruské kroniky. Staroslovienské slovo „třeba" znamená obetu, doloženú v Capitulariu z Paderbonu k roku 785 ako „idolothita quod trebo dicitur" (Gieysztor 1984, s. 251 a 257). U nás v najstaršej tzv. zoborskej listine z roku 1113 sa spomína "villa Trebeta" (dnešné Trebatice) a pri „villa Morowa" (= Zlaté Moravce) je les zvaný „Trebisc" (= Tribeč - CDSl 1. zv., č. 89, s. 66). K tomu možno priradiť i miestne názvy Trebišov, Trebušovce, resp. poľské mesto Trzebiatów s doložiteľným pohanským kultom (Filipowiak 1957).

K pojednávanej téme azda najviac informácií získava archeológia pri výskume pohrebísk (resp. cintorínov), a to nielen v ich terénnom situovaní, rozložení, úprave a výbave pochovaných, ale celkovom vzťahu tzv. communio mortuorum - vzťahu živých k mŕtvym (Fischer 1921, Bylina 1992 a 1999, Ohler 1990, Hanuliak 2000/2001 a i.). Sám cintorín je zdrojom individuálnej i kolektívnej pamäti (memoriae). Keď sv. Augustín vo svojich

Vyznaniach (1997) napísal: Magna vis est memoriae (veľká sila je v pamäti), hovoril viac o jej potencii, na druhej strane aj o sile spomienky. V tom tkvie komunikatívny vzťah medzi živými a mŕtvymi, ako to najvýstižnejšie podal nemecký historik Otto G. Oexle (2000, s. 13-73). Isté ťažkosti spôsobuje archeológii interpretácia pohrebných zvykov vo vzťahu k náboženskej viere, ktorá by sa dala charakterizovať ako pohanská, či kresťanská. Tu sa rovnako prejavil synkretizmus, a tak pramene nemôžu poskytnúť adekvátny obraz žitého kresťanstva. Tradičný predpoklad, že náboženstvo, tak ako ho prežívala laická spoločnosť (tzv. ľudové), bolo vulgárnou formou modelu, ktorý vytvoril klérus, je neustále diskutovaným problémom (pozri P. J. Geary 1980). Táto predstava sa zakladá na koncepte dvojstupňovej kristianizácie: v prvom štádiu misionári ničia pohanské kultové objekty a nahrádzajú ich obrazmi svätcov, krstia pohanov a zavádzajú kresťanské rituály. Obyvateľstvo zostáva v podstate pohanské a jeho náboženstvo bolo len pokresťančené. V druhom štádiu sa vďaka posilneniu viery a kresťanskej morálky uskutoční „vnútorné obrátenie" pohanského obyvateľstva. V tomto modeli kristianizácie prežívajú pod kresťanským náterom pohanské elementy ako povery vo forme mágie (napr. pohanské oslavy, ktoré sa preformovali do slávnosti svätcov). Historický antropológ v ľudovom náboženstve už nevidí vulgarizovanú formu oficiálneho kresťanstva, ale integrálnu súčasť kultúrneho systému na báze danej spoločnosti. Poznávací proces sa neustále prehlbuje, a tak v porovnaní so západnou historiografiou vidno, ako zaostávame v základných otázkach sprístupnenia kristianizačného procesu u nás (na isté problémy sme poukázali na konferencii " Korene európskej civilizácie" uskutočnenej v Jubilejnom roku - Slivka 2000-2001 a isté problémy naznačil R. Kožiak 2001).

Fenomén premeny viery, v lojalite k novému Bohu, sa javil aj ako kladný postoj k novokonštituovaným štátnym zriadeniam, predovšetkým k jej predstaviteľom. V kristianizačnom procese nás zaujímajú motivácie misionárov, pragmatika a stratégia jeho postupu, spôsobov reakcie z polyteistického kultu, formy sprístupnenia Evanjelia, výklad biblických pojmov v ľudovej reči, problém preberania starých zvyklostí, nácvik kresťanskej vierouky, budovanie cirkevnej organizácie a jej kreatívny postup. Po zvládnutí týchto postulátov bude možné detailne vykresliť prejavy synkretizmu v jednotlivých formách spoločenského života.

doc. PhDr. Michal Slivka, CSc.; Katedra archeológie Filozofickej fakulty,
Univerzita Komenského, Gondova ul. č. 2, 818 01 Bratislava

Literatúra:

ANGENENDT, A., 1984: *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte.* Berlin - New York.

- 1994: *Heilige und Reliquien.* München.
- 1997: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter.* Darmstadt.

BEŇKO, J., 1985: *Osídlenie severného Slovenska.* Košice.

BERTHOLET, A., 1942: *Der Sinn des kultischen Opfers.* In: Abhandlungen der prussischen der Akademie und Wissenschaften. Phil.-hist. kl. (Berlin) Nr. 2, s. 3-27.

BLÁHA, J., 2002: *K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku.* In: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Philosophica - Aesthetica 23, Historia artium IV, s. 37-49.

BOROŃ, P., 1999: *Słowiańskie wiece plemienne.* Katowice.

- 2000: *Zgromadzenie ludowe w Pyrzycach w 1124 roku. Relikt plemienny czy wiec grodowo-miejski.* In: Wieki stare i nowe. T.1. (red. I. Panic), Katowice, s. 30-54.

BRONK, A., 1996: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii).* Lublin.

BROWN, P., 1996: *The Rise of Western Christendom.* London.

BRÜCKNER, A., 1985: *Mitologia slowiańska i polska.* Warszawa.

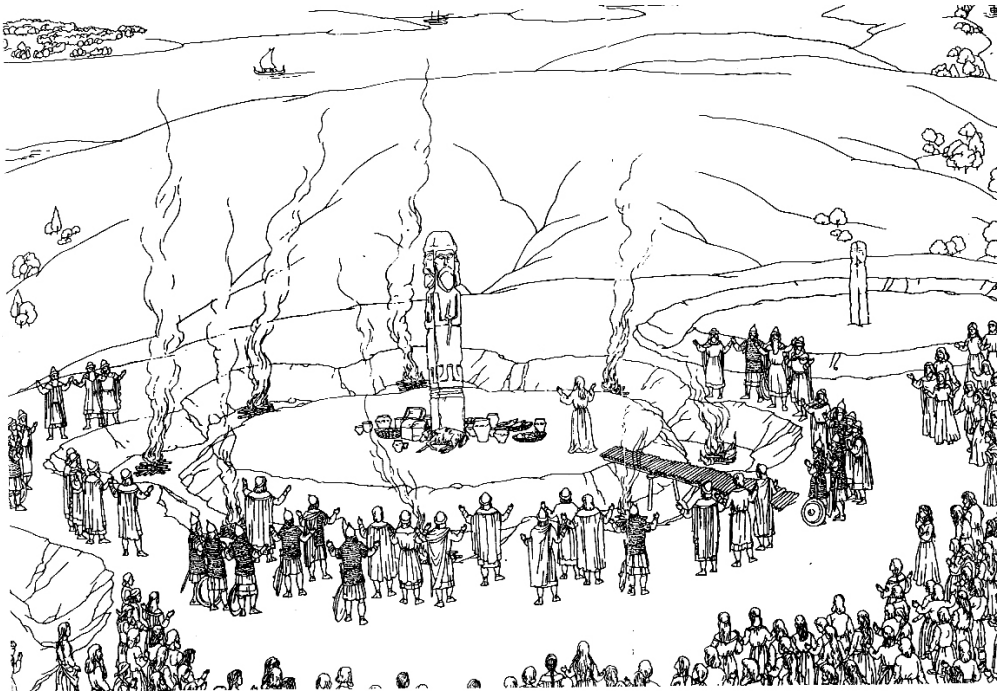
- 1985: *Słownik etymologiczny języka polskiego.* Warszawa.
BURKERT, W., 1987: *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt.* 2. vyd. München.
BYLINA, S., 1992: *Człowiek i zaświaty.* Warszawa.
- 1999: *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej.* Warszawa.
CDSl = *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. I.* (ed. R. Marsina). Bratislava 1971.
ČAPLOVIČ, D., 2000-2001: *Pohanské náboženstvo Slovanov - kontexty a hodnoty.* In: Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia III-IV, s. 93-108.
COLPE, C., 1993: *Heslo „Das Heilige".* In: HRWG 3, s. 80-99.
DABRÓWKA, A., 2001: *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia - cywilizacja - estetyka.* Wrocław.
DANIÉLOU, J., 1986: *Chrám jako znamení Boží.* Řím.
DELARUELLE, É., 1975: *La pieté populaire au Moyen Age.* Torino.
DINZELBACHER, P., 1990: *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie.* In: Dinzelbacher, P. - Bauer, D. R. (ed.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn, s. 9-28.
DODDS, E. R., 1997: *Pohané a křesťané ve věku úzkosti.* (preklad). Praha.
DOSTÁL, B., 1992: *K pohanství moravských Slovanů.* In: Sborník prací FF BU C 39, s. 7-16.
DURKHEIM, E., 1912 (1990): *Elementarne formy życia religijneho.* (preklad). Warszawa.
ELIADE, M., 1993: *Traktat o historii religii.* (preklad). Łódź.
- 1995, 1997: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. I-III.* (preklad). Bratislava.
FILIPOWIAK, W., 1957: *Słowiańskie miejsca kultowe z Trzebiatowa, pow. Grytice.* In: Materialy Zachodnopomorske 3, s. 75-97.
FINK, E., 1993: *Hra jako symbol světa.* (preklad). Praha.
FISCHER, A., 1921: *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskieho.* Lwów.
GEARY, P. J., 1980: *Zur Problematik der Interpretation archäologischer Quellen für die Geistes und Religionsgeschichte.* In: Archeologia Austriaca 64, s. 111-118.
- 1999: *Die Bedeutung von Religion und Bekehrung im frühen Mittelalters.* In: Die Alemannen und Frankes bis zur Schlacht bei Zäplich. ed. D. Geuenich, Berlin, s. 438-450.
GIEYSZTOR, A., 1982: *Mitologia Słowian.* Warszawa.
- 1984: *Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung.* In: Frühmittelalterliche Studien 18, s. 249-265.
GILBERT, P. P., 1997: *Wprowadzenie do teologii średniowiecza* (preklad z tal. T. Górski). Kraków.
GOETZ, H. W., 1993: *Zur Mentalität bäuerlicher Schichten im frühen Mittelalter.* In: Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftgeschichte 80, s. 153-174.
GRÄSLUND, A.-S., 2001: *Ideologi och Mentalitet. Om religionsskiftet i Skandinavien frăn en arkeologisk horisont.* Uppsala.
GRAUS, F., 1965: *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merovinger.* Prag (Praha).
HALAGA, O. R., 1992: *Počiatky Košíc a zrod metropoly.* Košice.
HANULIAK, M., 1990: *K zmenám náboženských predstáv v 9. - 10. storočí.* In: Archaeologia historica 15, s. 323-333.
- 2000/2001: *Pohansko - kresťanský synkretizmus a jeho prejavy na nekropolách z mladšieho úseku včasného stredoveku.* In: Studia Archaeologia Slovaca Medieevalia III-IV, s. 109-125.
HANUS, L., 1997: *Človek a kultúra. Filozofická esej.* Bratislava.
HARTINGER, W., 1992: *Religion und Brauch.* Darmstadt.
HEILER, F., 1961: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Stuttgart.
HERSKOVITS, M. J., 1997: *Akulturace: proces kulturního přenosu.* In: Cahiers du CEFRES 12 (Praha), s. 12-48.
CHRISTALLER, W., 1972: *Das System der Zentralen Orte (1933).* In: P. Schöller (Hrsg.): Zentralitätsforschung. Darmstadt, s. 3-22.
CHUDZIAK, W., 2003: *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim.* Toruń.
JAGUŚ, J., 2000: *Synkretyzm pogańsko - chrześcijański w świetle źródeł pisanych i archeologicznych na zemiach polskich w wiekach średnich.* In: Z ochtlani Wieków 55, nr. 3-4, s. 106-114.
JARKOVSKÝ, J., 1980: *Chotárne názvy obce Necpaly.* In: Zborník SNM - Etnografia 74, s. 216-226.
JENAL, G., 1986: *Gregor der Grosse und die Anfänge der Angelsachsenmission (596-604).* In: Angli e sassoni al di qua e al di lâ del mare. Spoleto, s. 793-849.
JONES, P. - PENNICK, N., 1995: *A History of Pagan Europe.* London - New York (2. vyd. 1997).

JUNG, C. G., 1998: *Symbol przemiany w mszy.* (preklad). Warszawa.
KAHL, H. D., 1978: *Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050.* In: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 2/1. München, s. 11-76.
KIRCHGÄSSNER, A., 1959: *Die mächtigen Zeichen.* Freiburg im Braslau.
KLANICA, Z., 1988: *Slovanský templ, palác a kostel.* In: Rodná země (Brno), s. 156-166.
- 1996: *Křesťanství a pohanství Staré Moravy.* In: Svätopluk 894 - 1994. Nitra, s. 93-138.
KLINGER, W., 1931: *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko - rzymskie.* Kraków.
KOŽIAK, R., 2001: *Kristianizácia ako problém historického výskumu.* In: Acta Historica Neosolensia IV, s. 87-93.
Kronika Thietmara, ed. a prekl. M. Z. Jedlicki. Poznań 1953 (2. vydanie vyšlo v r. 2003).
KRUPICA, O., 1981: *Stredoveké Krásno II.* In: Západné Slovensko - vlastivedný zborník 8, s. 90-229.
LECOTEUX, C., 1997: *Přízraky a strašidla středověku.* (preklad). Praha.
LEEUW, G. van der, 1920/21: *Die do-ut-des. Formel in der Opfertheorie.* In: Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig) 20, s. 241-253.
- 1978: *Fenomenologia religii.* (preklad). Warszawa.
ŁOWMIAŃSKI, H., 1979: *Religia Slowian i jej upadek.* Warszawa.
LUTOVSKÝ, M., 2001: *Encyklopedie slovanské archeologie.* Praha.
MANSI, J. D. (red.): *Sacrorum Concilliorum nova et amplissima collectio,* zv. 1-53. Paris 1901-1927 (2. vydanie).
MATHISEN, R. W., 1997: *Barbarian Bishops and the Churches "in barbaricis gentibus" during Late Antiquity.* In: Speculum 72, s. 664-697.
MAUSS, M., 1999: *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společenstvech.* (preklad). Praha.
MARKUS, R. A., 1960: *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy.* Studies in Church History 6, The Mission of the Church and the Propagation of the Faith, vyd. C. J. Cuming, Cambridge, s. 29-38.
MILIS, L., 1986: *La conversion en profondeur: un processus an fin.* In: Revue du Nord 68, nr. 269, s. 487-498.
MIROŠŠAYOVÁ, E., 1982: *Slovanské radové pohrebisko v Rade, okr. Trebišov.* In: Archeologické rozhledy 34, s. 36-43.
MOSZYNSKI, L., 1992: *Die vorchristliche Religion der Slawen.* In: Slavistische Forschungen NF Bd. 1 (Köln-Weimar-Wien), s. 87-95.
MODZELEWSKI, K., 1987: *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej.* Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź.
MÜLLER-WILLE, M., 1989: *Heidnische Opferplätze in frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen.* Hamburg.
- 1999: *Opferkulte der Germanen und Slawen.* Stuttgart.
MURPHY, R. F., 1998: *Úvod do kulturní a sociální antropologie.* Praha.
NIEDERLE, L., 1953: *Rukověť slovanských starožitností.* Praha.
OEXLE, O. G., 2000: *Społeczeństwo średniowiecza. Mentalność - grupy społeczne - formy życia.* (preklad z nem.). Toruń.
OHLER, N., 1990: *Sterben und Tod im Mittelalter.* München.
OTTO, R., 1917: *Das Heilige.* Breslau (český preklad *"Posvátno"* od J. Škodu vyšiel v Prahe 1998).
PADBERG, L. E. von, 1995a: *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert.* Stuttgart.
- 1995b: *Odin oder Christus? Loyalitäts - und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche.* In: Archiv für Kulturgeschichte 77, s. 249-278.
- 1998: *Die Christianisierung Europas im Mittelalter.* Stuttgart.
PETROVSKÝ - ŠICHMAN, A., 1963: *Výskum zaniknutého stredovekého kostola v Radole.* In: Študijné zvesti AÚ SAV 11, Nitra, s. 229-262.
PIEKARCZYK, S., 1968: *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo.* Warszawa.
POLLA, B., 1989: *Košice - Krásna nad Hornádom. K stredovekým dejinám Krásnej nad Hornádom.* Košice.
PROFANTOVÁ, N. - PROFANT, M., 2000: *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů.* Praha.
RAHNER, H., 1986: *Kościoł i państwo we wczesnym chrześcijaństwe.* (preklad). Warszawa.
RENFREN, C. - BAHN, P., 1991: *Archeology, theoris, methods and practice.* London.
ROSIK, S., 1995: *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posagów kultowych u Słowian zachodnich.* Wrocław.

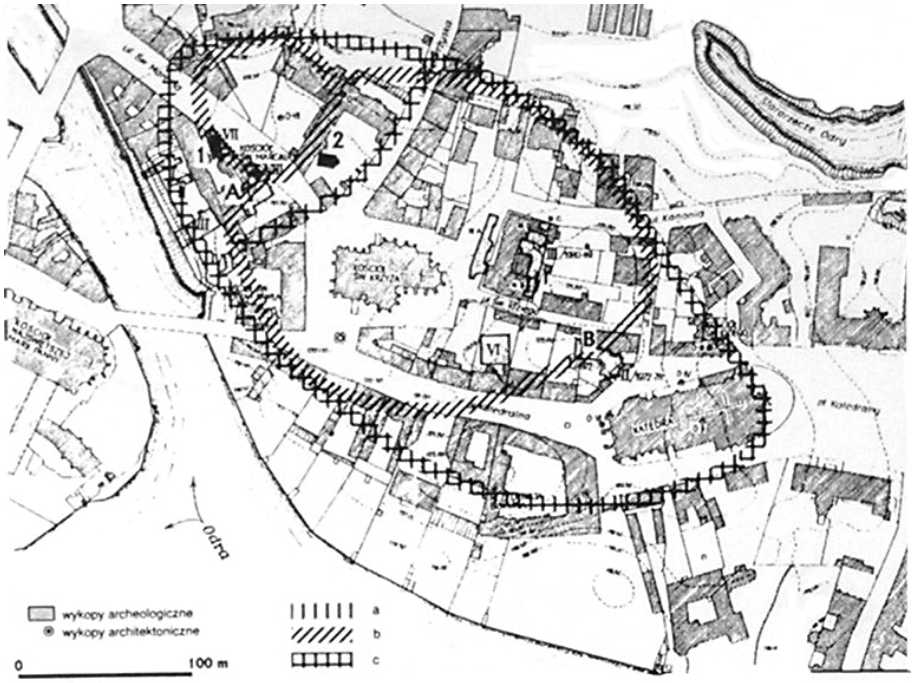
- 2000: *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold).* Wrocław.
ROTHENHÄUSLER, M., 1957: *Conversio morum.* In: Reallexikon für Antike und Christentum III (Stuttgart), s. 422-424.
RRSA = *Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica II/1* (ed. Szentpétery, E.). Budapest 1942.
RUSANOVA, I. P., 1992: *Kul'tovije mesta u jazyčeskije svjatilišča Slavjan VI-XIII vv.* In: Rossijskaja archeologija 4, s. 50-67.
RUSANOVA, I. P. - TIMOŠČUK, B. A., 1993: *Jazyčeskije svjatilišča drevnich Slavjan.* Moskva.
RYBAKOV, B. A., 1987: *Jazičevstvo drevnej Rusi.* Moskva.
RYTTER, R., 1987: *O badaniach nad prasłowiańska terminologia religijna.* In: Slavia Occidentalis 43 (1986), s. 129-134.
SEDOV, V. V., 1982: *Vostočnoe Slavjane v VI-XIII v.* Moskva.
SLIVKA, M., 2000-2001: *Doterajšie poznatky z dejín a kultúry kresťanstva na Slovensku (4.-15. stor.).* In: Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia III-IV., s. 17-50.
- 2004: *Hranice v mentálnom chápaní stredovekého človeka.* In: Archaeologia historica 29, v tlači.
SMETÁNKA, Z, 2003.: *Archeologické etudy.* Praha.
SŁUPECKI, L. P., 1992: *Śleża, Radunia, Wieżyca. Miejsca kultu pogańskiego Słowian w średniowieczu.* In: Kwartalnik Historyczny 99, Nr. 2, s. 3-15.
- 1993: *Słowiańskie posągi bóstw.* In: Kwartalnik HKM 41, nr. 1, s. 35-67.
- 1994: *Slavonic Pagan Sanctuaries.* Warsaw.
- 2003: *Wróżbiarstwo pogańskich Słowian.* In: Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu (red. M. Dulinicz), Warszawa-Lublin, s. 73-80.
SOMMER, P., 2001: *Začátky křesťanství v Čechách.* Praha.
STRZELCZYK, J., 1998: *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian.* Poznań.
- 2001: *Niektóre problemy chrystianizacji Europy wczesnośredniowiecznej.* In: Nihil superfluum esse. Prace z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej. Poznań, s. 61-84.
SZYMAŃSKI, W., 1996: *Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie.* In: Przeglad Archeologiczny 44, s. 75-116.
STAATS, R., 1972: *Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung.* In: Vigiliae Christianae 26, s. 29-52.
TŘEŠTÍK, D., 1988: *Mír a dobrý rok. Státní ideologie raného přemyslovského státu mezi křesťanstvím a „pohanstvím".* In: Folia Historica Bohemica 12, s. 23-45.
- 2001: *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791-871.* Praha.
- 2003: *Mýty kmene Čechů (7.-10. století).* Praha.
UHLÁR, V., 1988: *Miestne názvy zo základu Kras- a otázka kultových pohanských miest.* In: Slovenská reč 53, s. 328-336.
URBAŃCZYK, P., 1991: *Dawni Słowianie. Wiara i kult.* Wrocław-Warszawa-Kraków.
- 1995: *Religia pogańska jako ideologia społeczeństw pogańskich.* In: Światowit 40, s. 168-173.
USPIEŃSKI, B. A., 1985: *Kult św. Mikołaja na Rusi.* Lublin.
VÁŇA, Z., 1985: *K současnému stavu studia slovanského pohanství.* In: Památky archeologické 76, s. 228-250.
- 1990: *Svět slovanských bohů a démonů.* Praha.
VSO = *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku II.* Bratislava 1977.
VYNCKE, F., 1968: *La divination chez les Slaves.* In: La Divination, A. Caquot-M. Leibovici, zv. 1 (Paris), S. 303-332.
WENSKUS, r., 1994: *Religion abâtardie. Materialen zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie der Franken.* In: Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Socialgeschichte Alteuropas. Berlin-New York, s. 179-248.
WIENECKE, E., 1940: *Unterschungen zur Religion der Westslawen.* Leipzig.
WILSON, D., 1992: *Anglo-Saxon Paganism.* London-New York.
WOOD, I., 1987: *Christians and pagans in ninth-century Scandinavia.* In: The Christianization of Scandinavia (ed. B. Sawyer a kol.). Kungälv, s. 36-67.
ZÁVODSZKY, L., 1904: *A Szent István, szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* Budapest (reedícia vyšla rotaprintom v r. 2002).
ZÍBRT, Č., 1894: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku.* Praha (reedícia 1995).



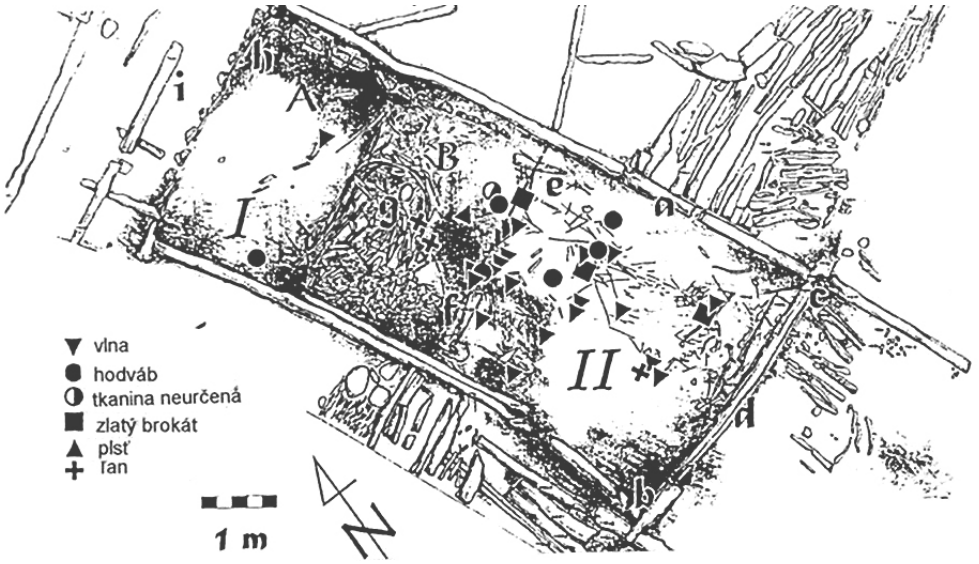
Obr. 1. Rekonštrukcia slovanského mohylníka



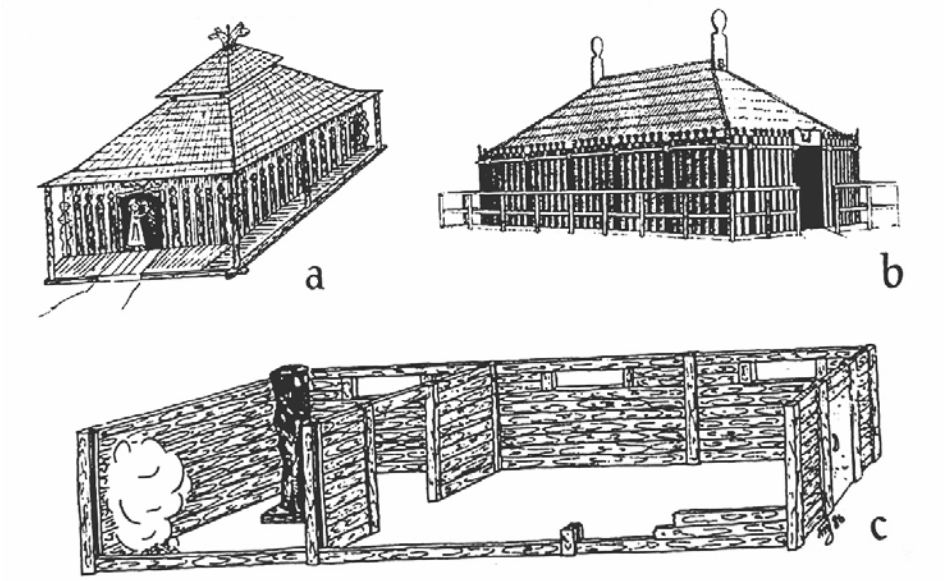
Obr. 2. Novgorod, rekonštrukcia pohanského obetného miesta (podľa Z. Váňu 1983)



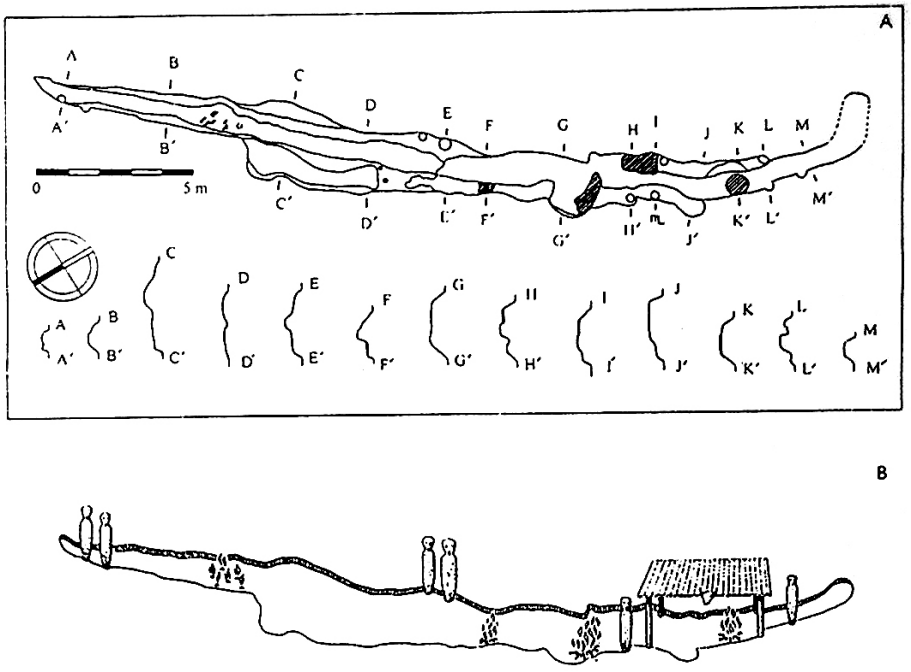
Obr. 3. Hradisko na Ostrowie Tumskim vo Vroclavi



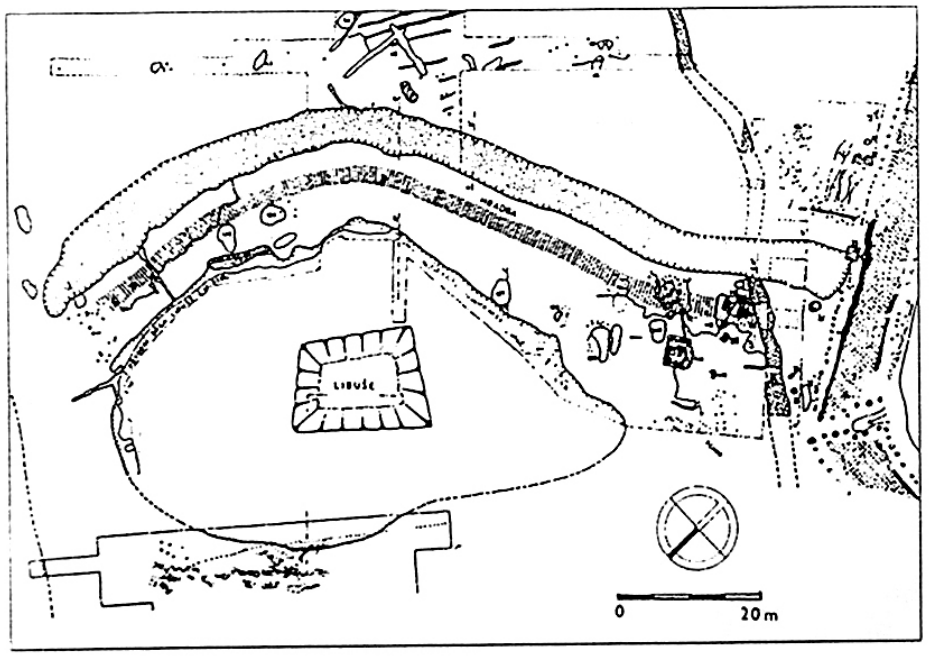
Obr. 4. Vroclav – pohanská svätyňa



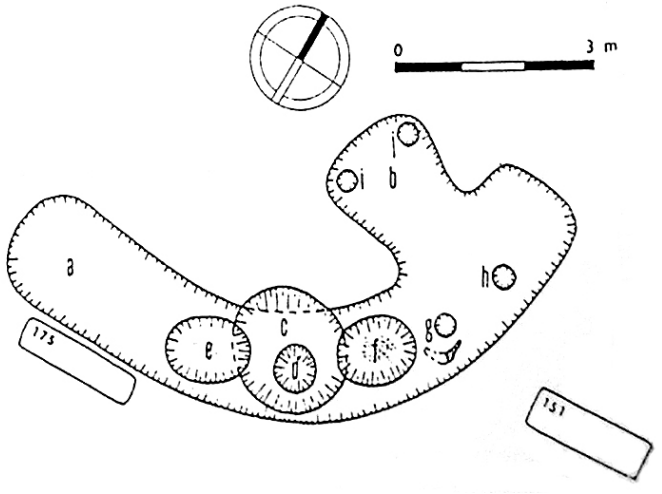
Obr. 5. Rekonštrukcia slovanských svätýň: a – Arkona, b – Gross Raden, c – Wolin



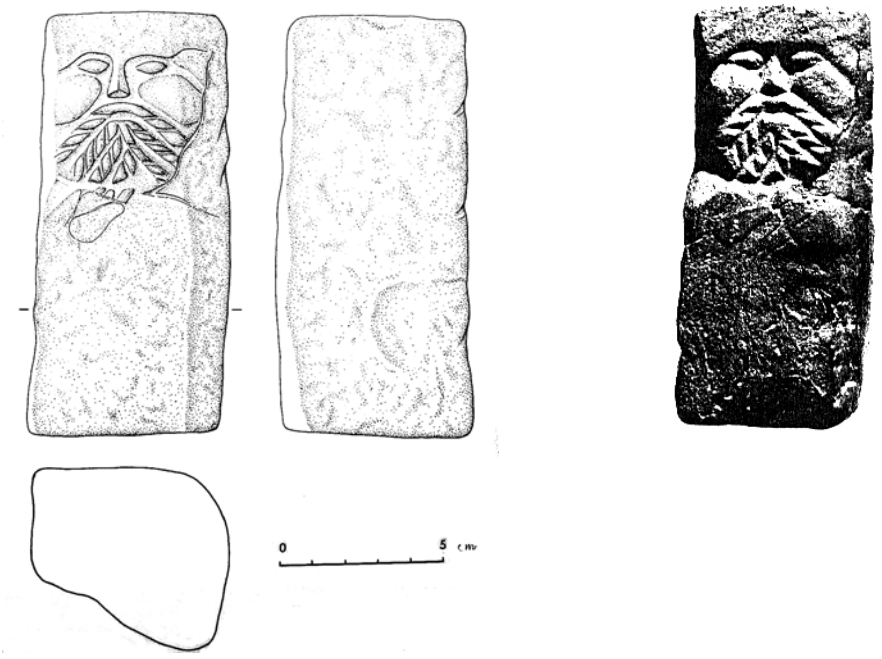
Obr. 6. Most pri Bratislave. Kultový objekt na slovanskom sídlisku. Pôdorys objektu č. 14 (A) a pokus o rekonštrukciu svätyne (B). Podľa V. Turčana 2000



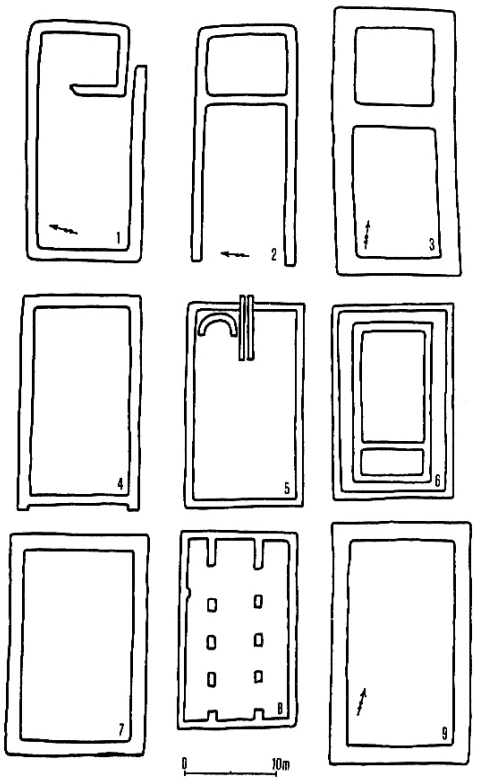
Obr. 7. Stará Kouřim (okr. Kolín). Kultový okrsek s jazierkom Libuša na hradisku z polovice 9. storočia. Podľa M. Šolleho 1996



Obr. 8. Uherské Hradište – Sady, pohrebisko v trati Horní Kotvice. Kultové miesto v severozápadnom rohu pohrebiska. Podľa K. Marešovej 1983



Obr. 9. Bratislava – Hrad: problematický „idol“ považovaný za Peruna, pálená hlina, v = 12,7 cm, š = 5 cm (v zbierkach SNM i.č. HF 5808)



Obr. 10. Templum a jeho odraz
vo včasnostredovekej architektúre:
1. Mikulčice-Kláštefisko, 9. stor.
2. Mikulčice, tzv. kniežací palác, 9. stor.
3. Wiślica, tzv. palatium, 10.-11. stor.
4. Munningen, kultová stavba, 2. stor.
5. Mautern, kláštorný kostol (?), 5. stor.
6. Madara, templum, 8. stor.
7. Pliska, templum, 8. stor.
8. Biskupija-Crkvina, kostol P.Márie, 8. stor.
9. Przemyśl, palatium, 10.-11. stor.
(podľa Klanica 1988, obr. 3-4)

Summary

On Religious Syncretism in the Central Europe

Michal Slivka

Syncretism was also inherent in religion and, therefore, archaeological sources cannot give us an adequate image of the existing Christianity. Traditional assumption that religion in the sense of the perception of laic society (so called popular religion) was a vulgar form of the model created by clergy is a constantly discussed problem. This idea is based on the conception of the double-staged christianization: at the first stage missionaries destroy pagan cult objects and substitute them by pictures of saints, they baptise pagans and introduce Christian rituals. In their essence people remain pagans and their original religion is only christianised. At the second stage, there is an ´inner conversion´ of pagan people based on the strengthening of the belief and Christian morality. In this model of christianization, under the Christian surface there are pagan elements in the form of the magic (e.g. pagan festivals transformed into the festivals of the saints). History anthropologist does not perceive the popular religion as a vulgarised form of the official Christianity, but as an integral part of the cultural system based on particular society. The cognitive process concerning the elementary questions of the accessibility of the process of christianization is being constantly broadened.

The phenomenon of the change of the belief, in its loyalty to the new God, was manifested by the positive approach to the newly established state institutions and, predominantly, to their representatives. In the process of christianization we concern the motivation of missionaries; the pragmatics and strategy of its advancement; the kinds of reaction coming from the polytheist cult; the forms of the access of the gospel; the explanation of biblical concepts in the popular speech; the problem of the takeover of the old habits; the practice of the Christian religious doctrine; the establishment and development of the church organisation and its creative advancement. After mastering these postulates, it shall be possible to draw a detailed study concerning the manifestation of syncretism in particular forms of the social life.