
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I.

Eds. Rastislav Kožiak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 440 s.
ISBN 80-89027-19-9



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji:

Príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok?

Rastislav Kožiak

KOŽIAK, Rastislav: *The Christianization of the Avars and the Slaves in the Region of the Middle Danube: A Story of the Saints-Missionaries, the Saint War or the Cultural Shock?* In: Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I. Bratislava : Chronos, 2006, p. 121-147.

Charlemagne established a territory in the Danube Valley known as "Ostmark" in 803, and the area became Christianized and predominantly Germanic. During the period of the Teutonic migrations the Slavs had come into contact with Christianity. The power of the Avars was broken in 795-796, when the Franks destroyed the residence of the kaganat (the hring).

KEYWORDS: Slaves, Avars, Franks, Historiography, Early Middle-Ages, Christianity, Missions, Elites

Počiatky kresťanstva v slovanských oblastiach stredovýchodnej Európy sú už dlhodobo predmetom historického výskumu. Historici v 19. i 20. storočí hľadali medzi písomnými prameňmi priame i nepriame odkazy na prenikanie kresťanstva ku Slovanom. V staršej historiografii býval tento proces spájaný predovšetkým s misijným pôsobením Konštantína a Metoda a ich žiakov nielen na Veľkej Morave, ale aj na priľahlých územiach Panónie, Čiech a Poľska. Obom bratom preto pripadol prívlastok „apoštoli Slovanov“.

Na jednej strane táto „vierožvestská“ interpretácia korešpondovala s ideovým zameraním slavistického a historického výskumu v 19. storočí, ktoré tendovali k ustanoveniu a využívaniu cyrilometodskej tradície na sprítomnenie a zvýraznenie „slávnej“ všeslovanskej alebo národnej minulosti. Takéto ideové zameranie nadobudlo osobitný význam v kontexte dualistickej schémy nemeckého dejepisectva, ktoré skonštruovalo dom európskej histórie na základoch zložených z germánskych a románskych prvkov. Cyrilometodská misia a spájanie jej významu s rozvojom kresťanstva a (hlavne) písomníctva v slovanskom priestore ako významných kultúrnych a civilizačných atribútov mali Slovanom otvoriť dvere do domu európskej histórie ako rovnocenným fundátorom popri Germánoch

a Rimanoch.¹

Na druhej strane tomuto „vierozevstskému“ výkladu napomáhal aj nepomer dochovaných písomných prameňov, ktoré vypovedali o počiatkoch kresťanstva u Slovanov v stredoeurópskom priestore. Výrazne prevažovali tie, ktoré sa vzťahovali práve k aktivitám cyrilometodskej misie. V tieni historického výskumu sa tak ocitli správy latinských i starslovienskych pamiatok o staršom prenikaní kresťanstva, z ktorých najmä vďaka slovinským bádateľom vyčnievali len aktivity salzburskej diecézy a neskôr arcidiecézy u korutánskych a panónskych Slovanov.² Význam ďalších z nich, či už išlo o vysvätenie kostola na Pribinovom panstve v Nitre salzburským arcibiskupom Adalrámom,³ pokrstenie Moravanov pasovským biskupom Reginhariom v roku 831,⁴ krst štrnástich českých kniežat v roku 845⁵ alebo pôsobenie misionárov z „Vlách, Grécka a Nemiec“ na Veľkej Morave,⁶ bol nedoceňovaný a buď radšej obchádzaný alebo spájaný s prítomnosťou cudzích obchodníkov, diplomatov a vojenských odborníkov v blízkosti slovanských kniežat.⁷

¹ HADLER, F.: Historiografický mýtus Veľké Moravy v 19.-20. storočí. In: Časopis Matice moravské, 120, 2001, 1, s. 156-157, 160-164; TŘEŠTÍK, D.: Velká Morava v dějinách Evropy. In: <http://www.sendme.cz/trestik/velmordejevropy.htm> (4.5.2005). K problematike „renesancie“ cyrilometodskej tradície v historiografii (a kultúre vôbec) v 19. storočí pozri tiež CHODKIEWICZ, A.: Tradycja cyrylo-metodiańska w Polsce. In: Cyryl i Metody I. Ed. J. S. Gajek, L. Górka. Lublin : KUL, 1991, s. 130-132; BAGIN, A.: Cyrilometodská tradícia u Slovákov. Bratislava : SAP, 1993, s. 17-32; ŠKVARNA, D.: Začiatky moderných slovenských symbolov. Banská Bystrica : UMB, 2004, s. 110-115.

² Významne tomu napomohlo kritické vydanie základného prameňa k dejinám salzburskej arcidiecézy „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“ slovinským autorom Milkom Kosom. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Ed. M. Kos. Ljubljana : Znanstvene društvo, 1936.

³ *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, 11. In: *Magnae Moraviae fontes historici* (ďalej MMFH) III : Diplomata, epistolae, textus historii varii. Ed. D. Bartoňková a i. Brno : Nakladatelství UJEP, 1969, s. 312.

⁴ *Notae de episcopis Pataviensibus*. In: MMFH IV. Ed. D. Bartoňková a i. Brno : Nakladatelství UJEP, 1971, s. 407. Vierohodnosť výpovede mladšieho prameňa nepriamo potvrdzuje obsah listu bavorského episkopátu pápežovi Jánovi IX. z roku 900 (In: MMFH, III, s. 232-244), ktorý podrobnejšie rozoberá aktivity pasovského duchovenstva na Morave.

⁵ *Annales Fuldenses*, a. 845. In: MMFH I. Ed. D. Bartoňková a i. Praha : SPN, 1966, s. 89.

⁶ *Žitije Mefodija*, V. In: MMFH II. : *Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Ed. D. Bartoňková a i. Brno : Nakladatelství UJEP, 1967, s. 144.

⁷ Tak napr. František Dvorník v práci „*Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*“, vydanéj Slovanským ústavom v Prahe v roku 1933, naznačoval, že to boli byzantskí misionári Konštantín a Metod, ktorí obrátili moravských Slovanov na kresťanstvo (s. 1), a preto aj Moravanov za cyrilometodských čias nazýva novými konvertitami (s. 77, 78). Kritický postoj k Dvorníkovej interpretácii zaujal krátko po vyjdení knihy Fantišek Pastrenek. PASTRNEK, F.: Či môžu Moravia v dobe cyrilometodskej nazývaní byť „konvertiti“? In: *Ríša Veľkomoravská*. Ed. J. Stanislav. Praha : Nakladatelství L. Mazáča, 1933, s. 227- 229. Josef Cibulka zase pripúšťal prítomnosť kresťanských misionárov z rôznych oblastí na rôznych miestach Veľkej Moravy ešte pred príchodom solúnskych bratov, no zvažoval, aký mohli mať vplyv na domáce obyvateľstvo a či nestáviseli s prítomnosťou kresťanských cudzincov. Rovnako zvažoval, či Mojmir I. mohol byť už kresťanom. V tomto duchu interpretoval aj stavbu a vysvätenie kostola (pravdepodobne dreveného oratória) na Pribinovom panstve v Nitre, ktorý mal slúžiť cudzincom, povolaným kniežatom „k službám, na ktoré domáci ľudia nestačili, napr. obchodným, diplomatickým a vojensko-organizačným.“. CIBULKA, J.: Pribina a jeho kostol v Nitre. In: *Ríša Veľkomoravská*, s. 26-28, 31-52. Doterajší historický výskum krstu českých kniežat v roku 845 spolu s novou interpretáciou problematiky naposledy predstavil TŘEŠTÍK, D.: Křest českých knížat roku 845 a christianizace Slovanů. In: *Český časopis historický*, 92, 1994, 3, s. 425-457.

Ako už dávnejšie výstižne poznamenal Vladimír Vavřínek, v otázke predcyrilometodského kresťanstva u naddunajských Slovanov prevládla v staršej historiografii perspektíva „rudis christianitatis“, tak ako ju nastolila mohučská synoda usku-točnená v roku 852.⁸

K udržovaniu tejto perspektívy výrazne prispieval aj slavistický výskum. Pod vplyvom množstva i úrovne dochovaných pamiatok staroslovienskeho písomníctva pripisovali viacerí slavisti počiatky kresťanskej kultúry na Veľkej Morave, rovnako aj u jej slovanských susedov, pôsobeniu solúnskych bratov a ich žiakov.⁹ Problém spočíval v úzkom a elitárskom ponímaní pojmu „kultúra“, bádatelia totiž pri svojich hodnoteniach preferovali obsahové a estetické kritériá. Zavedenie slovanského jazyka do liturgickej praxe sa pre nich stalo najdôležitejším argumentom pre kvalitu kresťanskej kultúry, práve ním sa mala misia priblížiť viac k domácomu obyvateľstvu.¹⁰

Objavovali sa však aj práce slavistov, ktorí ako archeológovia jazyka hľadali v kresťanskej terminológii západoslovanských jazykov také lexikálne prvky, ktoré by odkazovali na (včšašie) latinské alebo starohornonemecké jazykové vplyvy. Rovnako v opise misijných aktivít salzburského cirkevného strediska medzi Slovanmi v Korutánsku a Panónii v 8. a v prvej polovici 9. storočia, tak ako ich prezentoval spis o obrátení Bavorov a Korutáncov, nachádzali potrebné historické argumenty k úvahám o jazyku realizovanej katechézy, ktorá aspoň v sprostredkovaní základov vierouky musela byť zrozumiteľná slovanským konvertitom. Zdá sa, že práve časť filológov, hoci niektorí z nich sami niekedy sklzli k preexponovaniu vlastných interpretácií, napokon rehabilitovala vklad západných misionárov, hlavne z bavorského (v širšom zmysle franského) cirkevného prostredia, k počiatkom kres-

⁸ VAVŘÍNEK, V.: Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě. In: *Slavia*, 32, 1963, s. 465.

⁹ WEINGART, M.: Pribina, Kocel' a Nitra v zrkadle prameňov doby cyrilometodskej. In: *Riša Veľkomoravská*, s. 336; STANISLAV, J.: Slovanskí apoštoli Cyril a Metod a ich činnosť vo Veľkomoravskej ríši. Bratislava : SAVU, 1945, s. 83; JAKOBSON, R.: The Beginnings of National Self-Determination in Europe. In: *The Review of Politics*, 7, 1945, 1, s. 29-42 (článok publikovaný v reedícii JAKOBSON, R.: *Cyrilo-metodějské studie*. Praha : FF UK, 1995, s. 11-24).

¹⁰ Niektorí autori dokonca spájali zavedenie slovanskej liturgie a vznik staroslovienskeho písomníctva s prvou formuláciou národnej myšlienky v celých slovanských dejinách. JAKOBSON, R.: *Cyrilo-metodějské studie*, s. 11-24. Dušan Třeštík právom vytýka týmto interpretáciám historický anachronizmus. Pokým pre intelektuálov zakotvených v paradigme národných dejín, skonštruovanej v 19. storočí, môže byť zavedenie domáceho („národného“) jazyka cyrilometodskou misiou vnímané ako pokrokové, je otázne, či pre Svätopluka a moravskú nobilitu 9. storočia zakotvenú v paradigme plnej archaických rezidií nemalo plnohodnotnejší význam celebrowanie omše v latinčine. Svoju výčitku dôvodí tým, že „srozumiteľné sacrum prostě není plnohodnotné, zejména jako tremendum, magický rituál (mše) nemusí být „srozumitelný“, spíše mu to – jakožto magii – škodí“. Namiesto zotrvačne prežívajúceho elitárskemu chápaniu kultúry, ktoré anachronicky stotožňuje estetické hodnoty a symbolické reprezentácie v rôznych nielen chronologicky odlišných historických epochách, by mal historik prijať ako svoje východisko socio-etnologické chápanie kultúry „jako všeho toho, čemu se lidé učí v procesu své socializace a co předávají následující generaci“. TŘEŠTÍK, D.: Místo Velké Moravy v dějinách. In: *Český časopis historický*, 97, 1999, 4, s. 693-694.

ťanskej kultúry v slovanských oblastiach stredovýchodnej Európy.¹¹

Nové impulzy k výskumu christianizácie Slovanov priniesli až systematické archeologické výskumy, ktoré sa realizovali hlavne po druhej svetovej vojne.¹² Nečakané odkrytia základov murovaných sakrálnych stavieb,¹³ početných pohrebísk a materiálnej kultúry s kresťanskou symbolikou, na rozdiel od skromnosti písomnej produkcie súdobých skriptórií, významne rozšírili doklady procesu prechodu od pohanstva ku kresťanstvu. Napríklad v otázke predcyrilometodského kresťanstva naddunajských Slovanov sa práve archeológom podarilo vyvrátiť perspektívu „rudis christianitatis“ a vrátiť späť do pozornosti historikov diskusiu o pôvode a podiele misionárov, ktorých Život Konštantína a Život Metoda identifikujú ako latinských a franských kňazov, či ako kresťanských učiteľov z Vlách, Grécka a Nemiec.¹⁴ Už polstoročie trvajúce archeologické výskumy v západnom Maďarsku, mapujúce stopy účinkovania salzburskej cirkvi v Panónii, zase rozvinuli diskusiu o rozsahu salzburskej misie medzi panónskymi Slovanmi a prípadnej nadväznosti Metodovho účinkovania na jej výsledky.¹⁵ Všeobecnejší dosah na výskum problematiky malo sledovanie zmeny pohrebného rítu a lokalizácie prvých sakrálnych objektov v areáli hradísk s centrálnou správnu funkciou alebo so sídlom

¹¹ Najlepším príkladom sú práce ruského slavistu, emigranta pôsobiaceho na Univerzite Komenského v Bratislave, Alexandra V. Isačenka, ako napr. *Jazyk a pôvod Frizinských pamiatok*. Bratislava : SAVU, 1943; *Začiatky vzdelanosti vo Veľkomoravskej ríši*. Turčiansky Sv. Martin : Matica slovenská, 1948. Spomedzi slovinských autorov môžeme okrem vyššie spomenutého M. Kosa odkázať napr. aj na filológa Iva Grafenauera. GRAFENAUER, I.: *Karolinška katecheza ter izvor Brižinskih spomenikov in Čina nadž ispovedajajštim se*. Ljubljana : Znanstvene društvo, 1936. A. V. Isačenko kritizoval názory niektorých slovinských autorov, ktorí podľa neho z vlasteneckej horlivosti umelo slovinizovali slovanské etnikum v Panónii vo časnom stredoveku. Sám sa však nevyhol preceňovaniu významu iroškótskej misie a v súvislosti s ňou preceňovaniu významu christianizácie „zdola“ pri pokresťančovaní stredoeurópskych Slovanov. ISAČENKO, A. V.: *Začiatky vzdelanosti ...*, s. 14-25. K preceňovaniu tzv. iroškótskych misií počas christianizácie stredoeurópskych Slovanov pozri KOŽIAK, R.: *Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe*. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava : Chronos, 2004, s. 103-124.

¹² K hodnoteniu výsledkov archeologických výskumov v kontexte christianizácie len výberovo: VAVŘÍNEK, V.: *Předcyrilometodějské misie ...*, s. 465-480; KLANICA, Z.: *Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech*. In: *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Ed. J. Poulik, B. Chropovský. Praha; Bratislava : Academia; Obzor, 1985, s. 107-139; SOMMER, P.: *Christianizace střední Evropy a archeologické prameny*. In: *Slavia Antiqua*, 37, 1996, s. 137-142; ŠTEFANOVIČOVÁ, T.: *Stav a perspektivy bádania o Veľkej Morave na Slovensku*. In: *Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, Historica*, 44, 1999, hlavne s. 11-15.

¹³ J. Cibulka vo svojej štúdií z roku 1933 ešte predpokladal, že architektúra misijných kostolov v strednej Európe musela byť v prevažnej miere drevená. CIBULKA, J.: *Pribina a jeho kostol ...*, s. 36-44.

¹⁴ VAVŘÍNEK, V.: *Předcyrilometodějské misie ...*, s. 465-480; VAVŘÍNEK, V.: *Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens*. In: *Historica*, 7, 1963, s. 5-56; HAVLÍK, L. E.: *Učitelé křesťané z Vlach i z Řecka a z Němce*. In: *Šorník Josefu Poulikovi k šedesátinám*. Ed. B. Klíma. Brno : Archeologický ústav ČSAV, 1970, s. 117-119; DVORNÍK, F.: *Byzantské misie u Slovanů*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 95-105; RATKOŠ, P.: *Kristianizácia Veľkej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda*. In: *Historický časopis*, 19, 1971, 1, s. 71-84.

¹⁵ von BOGYAY, T.: *Die Salzburger Mission in Pannonien aus der Sicht der Archäologie und der Namenkunde*. In: *Salzburg und die Slawenmission*. Ed. H. Dopsch. Salzburg : Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 1986, s. 273-290; SZÓKE, B. M.: *Zalavár a Karoling-korban*. In: *Paradisum plantavit : Bencés monostorok a középkori Magyarországon*. Ed. I. Takács. Pannonhalma : a Pannonhalmi Bencés Főapátság, 2001, s. 21-34.

veľmoža, nakoľko pomohli podporiť staršiu tézu historikov o christianizácii „zhora“ a uvažovať tiež o spätosti náboženskej zmeny s prechodom od archaickej „kmeňovej“ spoločnosti k včasnostredovekému štátnemu útvaru.¹⁶

Historický výskum christianizácie Slovanov bol však do roku 1989 handicapovaný ideologickými požiadavkami na historické vedy, kvôli čomu absentoval hlbší výskum religióznej stránky vývoja včasnostredovekých spoločností. Badaateľom tiež chýbala prirodzená konfrontácia s výskumami spoza „železnej opony“, kde cirkevno-historický výskum nielen naďalej rozširoval svoju faktografickú základňu, ale prechádzal dôležitými zmenami v oblasti metodologického prístupu smerom od tradičných, inštitucionálne poňatých cirkevných dejín k dejinám zbožnosti, čo sa dotklo aj výskumu zložitého procesu prijímania kresťanstva.¹⁷ S odstupom času sa prejavujú následky týchto obmedzení v podobe naďalej zaužívaných schematických interpretácií akoby zlomového priebehu prechodu od pohanstva ku kresťanstvu, blízko predstavám nejakej administratívnej reformy, ktorej obsahom i výsledkom má byť hotová vec.¹⁸ Rovnako zjednodušenou a jednostrannou sa javí predstava o prijímaní kresťanstva slovanskými *gentes* len v intenciách závislosti, či podriadenia sa hegemonistickým ambíciám franskej alebo byzantskej ríše, v ktorej historici prisudzujú Slovanom úlohu pasívnych recipientov.

V takýchto prípadoch je potrebné použiť viacero kľúčov, ako vystihnúť skutočný význam písomných alebo hmotných prameňov. Vo výskume christianizácie ľahko podliehame perspektíve cirkevných autorov dobových prameňov, ktorí očami „víťaznej strany“ opisujú konverziu v zmysle okamžitého víťazstva kresťanstva nad pohanskými bohmi ako dejinnú nevyhnutnosť alebo zámerne zastierajú prínos iných štátov, cirkevných a misijných inštitúcií pri christianizácii.¹⁹ Písomné a hmotné pramene zas svorne naznačujú spätosť celého procesu so slovanskými elitami, ktoré od 8. storočia začínajú výraznejšie vystupovať z egalitárskeho slovanského pro-

¹⁶ Na súvzťažnosť medzi christianizáciou a vznikom štátneho útvaru u Slovanov vo včasnom stredoveku poukázali napr. viaceré príspevky v zborníku z konferencie *L'Europe aux IX-XI siècles : Aux origines des États nationaux*. Ed. T. Manteuffel, A. Gieysztor. Warszawa : PWN, 1968.

¹⁷ V prvom prípade ide o staršiu výskumnú oblasť, charakteristickú hlavne pre koniec 19. a prvú polovicu 20. storočia, ináč označovanú aj ako inštitucionálna história (*histoire institutionnelle*). Predmetom jej záujmu sú dejiny cirkvi ako inštitúcie, teda aj otázky cirkevnej organizácie, cirkevnej hierarchie a jej vzťahov so suverénmi. V druhom prípade ide o mladú výskumnú oblasť, nazývanú dejiny zbožnosti (*histoire religieuse*). Jej hlavný prínos tkvie v obrátení pozornosti na duchovný svet ľudí, náboženskú prax a náboženské mentality. V poslednom období zaznamenávame trend opúšťajúci izolovaný prístup zástancov jedného alebo druhého aspektu historiografie stredovekého kresťanstva a historický výskum smeruje k vzájomnému zmiešavaniu oboch skúmaných oblastí. ALIBERT, D. et al.: *Chrétientés médiévales : VII-XI siècle*. b.m. : Atlante, 1997, s. 23-27; MOSTERT, M.: *Perspectives for the Study of East Central European Christianization?* In: *Early Christianity in Central and East Europe*. Ed. P. Urbańczyk. Warszawa : Semper, 1997, s. 175n.

¹⁸ Túto schematickosť v historickom i archeologickom výskume môžeme najčastejšie pozorovať v interpretáciách zmeny pohrebneho ritu alebo ubúdania inventára v kostrových hroboch, ktoré bývali jednostranne vnímané ako prejavy kresťanstva. Kriticky k problematike: HANULIAK, M.: *Ku vzťahu pohanstva a kresťanstva na podklade archeologických prameňov*. In: *Slavica Slovaca*, 28, 1993, 1-2, s. 15-20; CHORVÁTOVÁ, H.: *K interpretáciám a metodologickým riešeniam problematiky prijímania kresťanstva vo včasnom stredoveku z pohľadu archeológie*. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*, s. 163-169.

¹⁹ KŁOCZOWSKI, J.: *Młodsza Europa*. Warszawa : PIW, 1998, s. 35; URBAŃCZYK, P.: *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*. Poznań : FUNNA, 2000, s. 158-159.

stredia a ktoré sa v priebehu nasledujúcich storočí stanú hlavnými implementátormi etnických, politických i ideologických zmien na rozsiahlom území stredovýchodnej Európy.²⁰ Cesta ku včasnostredovekému štátu cez „konverziu“ býva teda v dobových prameňoch spájaná s blízkym okruhom okolo mocného kniežata a často s násilným presadzovaním kniežacej vôle. Následný odpor voči kresťanstvu spojený v niektorých prípadoch s pohanskými vzburami by však mohol naznačovať nevyhnutnú účasť kmeňového zhromaždenia na tomto rozhodnutí, určitý konsenzus celého obyvateľstva, čo sa potom v religióznej rovine prejaví vzájomným prelínaním starého s novým.²¹

Náčrtnutý prehľad vývoja a súčasného stavu výskumu počiatkov kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe odkazuje na zložitú výskumnú problematiku. Pre bádateľa je dôležitým nielen kritický prístup k prameňom písomnej alebo hmotnej povahy, kritický prístup si vyžaduje aj historiografická analýza prác historikov a archeológov, ktoré treba čítať vždy v kontexte dobových konfliktov a ideológií. Veda je taktiež súčasťou kultúry, a tak rovnako podlieha diktátu dobových paradigiem.

V nasledujúcom texte sa preto chceme bližšie pozrieť na počiatočné fázy prenikania a etablovania kresťanstva v stredovýchodnej Európe. Intenzívny politický a kultúrny tlak franskej ríše, rozpad avarského kaganátu a následná zmena mocenských pomerov v strednom Podunajsku a jeho okolí, to všetko vplývalo na sociálny i kultúrny vývoj tohto regiónu. Nás bude zaujímať, ako tieto priame vzťahy s franskou ríšou determinovali samotný počiatok a priebeh christianizácie a ako doň, z hľadiska ambícií a reálnych možností, vstupovali franské cirkevné inštitúcie a misijné strediská. Povestnou Skyllou a Charybdis na tejto ceste zostáva preklenutie mentálnej priepasti, ktorá oddeľuje novodobých bádateľov od perspektívy, cez ktorú hľadeli na christianizáciu jej súčasníci.

* * *

Po dlhodobom dobýjaní Saska a naopak, prekvapivo krátkej vojne s Bavorskom, ktorá podľa Einharda rovnako náhle začala, ako skončila jeho pripojením v roku 788, sa hranica franskej ríše na východe dramaticky priblížila k Avarom. Karolov verný životopisec spájal kráľov hnev voči Tassilovi s nezvyčajnou koalíciou, ktorú bavorský vojvoda, príkladný kresťan, opierajúci sa predtým o dobré vzťahy s domácim klérom i pápežstvom, uzavrel s pohanskými Avarmi proti Frankom. Aspoň tak toto spojenectvo chcela vidieť a navonok prezentovala oficiálna ríšska rétorika, keď práve úkladné spojenectvo s pohanmi malo byť jedným

²⁰ TŘEŠTÍK, D.: České kmeny : Historie a skutečnost jedné koncepce. In: *Studia mediaevalia Pragensia*, I, 1988, s. 138-140; BRACHMANN, H.: Tribal Organizations in Central Europe in the 6th-10th Centuries A.D. : Reflections on the Ethnic and Political Development in the Second Half of the First Millennium. In: *Origins of Central Europe*. Ed. P. Urbańczyk. Warszawa : Polish Academy of Sciences, 1997, s. 29-32; GAŚSOWSKI, J.: Cult and Authority in Central Europe. In: *Origins of Central Europe*, s. 60-64.

²¹ BOROŃ, P.: Wiece słowiańskie a decyzja o przyjęciu chrześcijaństwa - możliwości poznawcze. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*, s. 95-102. Piotr Boroń poukazuje hlavne na príklady z Korutánska a Čiech, kde zavádzanie kresťanstva kniežacou mocou bolo sprevádzané pohanskou rezistenciou alebo príklad zo vzdialenejšieho Bulharska, kde krátko po konverzii odstúpili od nového náboženstva mnohí z konvertitov.

z hlavných dôvodov, aby bol Tassilo zbavený vojvodcovského úradu a zavretý za múrmi kláštora.²² Ešte v tom istom roku vtrhli Avari do Bavorska a Friaulska, sťaby spojenci bavorského vojvodu, a aj keď utrpeli porážku, ich neúspešná výprava stojí len na začiatku osemročnej vojny (788-796) s Frankami, ktorá sa skončí až koncom storočia rozpadom kaganátu a christianizáciou.²³

Vojna to mala byť najväčšia spomedzi franských ťažení a oprávnená za všetky krivdy a rabovanie, ktorých sa mali Avari dopustiť na národoch žijúcich v Panónii.²⁴ Prechod armády cez pohanskú hranicu počas prvého veľkého ťaženia v roku 791 sprevádzali dokonca trojdňové liturgické obrady, verejné modlitby a pôsty na získanie Božej pomoci pre šťastný a zdarný výsledok.²⁵ Boj proti Avarom tak od počiatku nadobudol charakter svätej alebo misijnej vojny, na čom sa zhodujú karolovské pramenné texty. Obraz pohanských Avarov, ktorí obcujú s diablom,²⁶ či páchajú neznesiteľné násilie na svätej cirkvi a kresťanskom ľude,²⁷ je v nich konfrontovaný s obrazom franského panovníka, kresťanského vládcu, ktorý s Božou pomocou víťazí nad pohanskými národmi.²⁸ Zvečnený ideál kresťanského vládcu, ktorý vyslobodzuje pohanské národy z omylov bezbožnosti a privádza ich na cestu „pravdy“, do „kresťanského kráľovstva“, mal v očiach verejnosti legitimizovať dobyvateľskú politiku franského panovníka. Prípravy na vojenské podrobenie a neskôr začlenenie Avarov do franskej ríše znamenali totiž v ideológii karolovských čias zároveň christianizáciu dobytých teritórií.

Akú úlohu zohrávalo obrátenie vo franských predstavách o politickej budúcnosti a usporiadaní vzťahov na území podrobeného avarského kaganátu, naj-

²² EINHARDUS: ... a neuniknout budoucímu věku : Vita Caroli Magni, 11. Ed. P. Daniš. Praha : SET OUT, 1999, s. 85; CHÉLINI, J.: L'aube du Moyen Age : Naissance de la chrétienté occidentale. Paris : Picard, 1991, s. 62-66, 71-72. Propagandistickú prezentáciu Tasilovho zosadenia a internovania v kláštore vo franskej analýze rozoberá HÄGERMANN, D.: Karel Veliký : Vládce Západu. Přel. A. Valenta. Praha : Prostor, 2002, s. 216-235.

²³ Názory historikov na trvanie fransko-avarskej vojny sa rôznia. Prikláňame sa k názorom, ktoré kladú koniec vojny do roku 796, kedy po úspešných vojenských ťaženiach v rokoch 795 a 796, ktoré skončili dobytím avarského hrunku, pristúpil karolovský dvor k cirkevno-správnemu rozdeleniu území dobytého avarského kaganátu. Nasledujúci vývoj fransko-avarských vzťahov bol síce poznamenaný vzájomnými vojenskými konfliktami rôznej intenzity, tie však mali skôr charakter individuálnych stretov so zvyškami avarských síl. POHL, W.: Die Awaren : Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr. München : C. H. Beck, 1988, s. 312-323; SZÁDECKY-KARDOSS, S.: Histoire des Avars et leur héritage en Europe. In: Les Hongois et l'Europe : Conquête et intégration. Ed. S. Csernus, K. Korompay. Paris; Szeged, 1999, s. 163-169; POLEK, K.: Wojna awarska Karola Wielkiego i jej wpływ na stosunki polityczne, etniczne i kulturowe w strefie środkowego Dunaju w końcu VIII i na początku IX wieku. In: Acta Universitatis Wratislaviensis, Historia, 152, 2001, s. 131-141; TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy. Praha : Lidové noviny, 2001, s. 53-70; STEINHÜBEL, J.: Kaganát a tudunát. In: Studia historica Tyrnaviensia, III, 2003, s. 15-30.

²⁴ Vita Caroli Magni, 13, s. 86.

²⁵ Udalosť sa odohrala pred prechodom rieky Enže, tradičnej bavorsko-avarskej hranice. Annales regni Francorum, a. 791. In: MMFH, I, s. 38. Podrobnejšie udalosť v kontexte liturgického významu vojny rozoberá McCORMICK, M.: The liturgy of war in the early Middle Ages: crisis, litanies and the carolingian monarchy. In: Viator, 15, 1984, s. 8-10.

²⁶ Carmen de Pippini regis victoria Avarica a. 796 (ďalej Carmen de Pippini), 2-3. In: MMFH, II, s. 13.

²⁷ Annales regni Francorum, a. 791. In: Pramene k dejinám Veľkej Moravy. Ed. P. Ratkoš. Bratislava : SAV, 1968, s. 66.

²⁸ Carmen de Pippini, 4, 5, 13, 15, s. 14-15.

lepšie odzrkadľuje návšteva avarského tuduna u Karola Veľkého v roku 795. Príchod avarského hodnostára do Cách mohol súvisieť s občianskou vojnou, ktorá vypukla v kaganáte a ktorej obeťami sa stali kagan i jugur. Podľa svedectva franských análov sa mal tudun „podať so svojim ľudom a celou krajinou kráľovi a prijať podľa jeho nariadenia kresťanskú vieru“. Pri späťcjej ceste domov bol ešte poctený darmi.²⁹ Priebeh udalosti bol pravdepodobne podobný ako v prípade saského vodcu Widukinda, ktorý pred niekoľkými rokmi rovnako v cášskom paláci prijal krst. Z krstiteľnice ho vytiahol kráľ, ktorý sa stával jeho krstným otcom, a čerstvý novokrstenec bol nakoniec poctený mnohými darmi.³⁰ Politický význam Widukindovho, či tudunovho krstu je zjavný, náboženský rituál sa v oboch prípadoch mieša s politickým. Podriadenie sa kráľovi je spečatené krstom, ktorým novokrstenec uzatvára politický i duchovný, príbuzenský zväzok so svojim krstným otcom a zároveň suzerénom.³¹

V neusporiadaných pomeroch krízou zmietaného kaganátu, ktoré asi nevyriešilo ani ustanovenie nového kagana, videl tudun svoju najbližšiu politickú budúcnosť a zachovanie svojho mocenského statusu v podrobení sa franskému kráľovi.³² Rovnako postupovali v priebehu meniacich sa mocensko-politických pomerov v Panónii aj iní avarskí hodnostári, v prameňoch nachádzame zmienky o dvoch.³³

²⁹ Annales regni Francorum, a. 795, 796. In: MMFH, I, s. 40-41. Ohlas udalosti sa zachoval aj v *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (ďalej *Conversio*), 6. In: MMFH, III, s. 303-304. TŘEŠTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy*, s. 66.

³⁰ ANGENENDT, A.: *Le parrainage dans le haut Moyen Age : Du rituel liturgique au cérémonial politique*. In: *Clovis – histoire et mémoire I. : Le baptême de Clovis, l'événement*. Ed. M. Ruche. Paris : Université de Paris-Sorbonne, 1997, s. 250.

³¹ V politickej praxi na Západe i Východe sa vo včasnom stredoveku stretávame s využívaním inštitúcie kmotrovstva, kedy sa kresťanský panovník stáva patrónom krstu pohanského suzeréna a jeho krstným otcom, čím medzi nimi vzniká akoby príbuzenský vzťah. Politické pozadie celého aktu je očividné a slúži upevneniu spojeneckých zväzkov medzi bývalými nepriateľmi. Posvätenie spojnectva náboženským rituálom býva doplnené aj inými prostriedkami, napr. sobášom s dcérou kresťanského panovníka, investitúrou symbolmi politickej moci, udelením čestných politických titulov. Kmotrovstvo patrilo do politickej výbavy merovejských, anglosaských a karolovských kráľov, rovnako aj byzantských cisárov, no jeho využitie trebárs i v transformovanej podobe mohlo byť uplatňované i širšie. ANGENENDT, A.: *La parrainage dans ...*, s. 247-252. O inštitúcii kmotrovstva v byzantskej diplomatickej praxi ŠEVČENKO, I.: *Misje religijne z perspektivy Bizancjum*. In: *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X-XVII wiek)*. Ed. J. Kłoczowski. Kraków : PAU, 1997, s. 42-43. Krstom sa novokrstenec stával členom novej rodiny kresťanských panovníkov v čele s byzantským cisárom. Tieto „rodinné pocity“ a z nich vyplývajúce záväzky sa však mali týkať nielen vzťahu kresťanského vládku k cisárovi, ale aj voči ostatným kresťanským vládcom, členom tejto veľkej duchovnej rodiny.

³² Annales regni Francorum, a. 796, s. 41; SZÁDECKY-KARDOSS, S.: *Histoire des Avars ...*, s. 166; POLEK, K.: *Wojna awarska ...*, s. 136.

³³ Franské anály sa zmieňujú ešte o tudunovi (v prameňoch uvádzaný ako Zodan), vládcovi Panónie, ktorý sa v roku 803 spolu so svojimi Slovanmi a Avarmi poddal Karolovi Veľkému v jeho sídle v Regensburgu. Pravdepodobne nešlo o toho istého tuduna z roku 795, ale o jeho prípadného nástupcu, ktorý po uchopení moci demonštroval týmto aktom kontinuitu v uznávaní franskej zvrchovanosti. Pramene síce nehovoria nič o jeho prípadnom krste, ale v kontexte zaužívanej karolovskej praxe, ako tomu bolo i v prípade tuduna z roku 795 a ďalších dvoch avarských hodnostárov, o ktorých píšeme ďalej v texte, je takýto predpoklad oprávnený. Annales regni Francorum, a. 803, s. 42; Annales Mettenses priores, a. 803, s. 55. Podľa editora prameňa Zodan nie je meno, ale skomolený názov hodnosti tudun (MMFH, I, s. 42, pozn. 2 k roku 803). K identifikácii tuduna a jeho slovanského a avarského sprievodu porovnaj TŘEŠTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy*, s. 67-68 a STEINHÜBEL, J.: *Kaganát a tudunát*, s. 26.

Prvým bol kapkan Theodor, ktorý v roku 805 žiadal cisára o pomoc proti Slovanom, ktorí „suzujú jeho ľud“ a zaberajú ich pôvodné sídla. Pred cisárom vystupoval už ako kresťan, o čom svedčí aj jeho kresťanské meno.³⁴ Krst musel prijať preto včasnšie, dôvodov na tento krok, ktorý sa spájal s uznaním franskej zvrchovanosti, bolo počas vojenského konfliktu i bezprostredne po ňom isto viacero. Druhým bol zasa kagan, ktorý prijal krst a s ním tiež kresťanské meno Abrahám až v roku 805 niekde na rieke Fischa. Ešte predtým však vyslal k cisárovi posolstvo, v ktorom žiadal „pre seba bývalú úctu, akú kagan medzi Hunmi (kedysi) mával“. Karol Veľký jeho žiadosti vyhovel a „nariadil, aby kagan mal podľa ich starej obyčaje zvrchovanú vládu nad celým kráľovstvom“.³⁵ Aj v tomto prípade ako primárne vyznievajú politické súvislosti kaganovej konverzie, tým viac, že k nej došlo v časoch, keď Panónia bola už niekoľko rokov aspoň formálne pod nadvládou Frankov.

Podobné osudy troch avarských suverénov, ktoré sa odohrali v priebehu desiatich rokov franského angažovania v Panónii, naznačujú, na akých princípoch plánovali Frankovia organizovať politické a sociálne vzťahy na dobytom území. Podrobenie Avarov a ich obrátenie znamenali vo franskom politickom slovníku jedno a to isté, resp. dva neoddeliteľné aspekty „nového poriadku“, ktorý mal zavládnuť v celom východnom regióne. Meradlo franského úspechu malo dve strany - politickú i duchovnú a cesta avarskej elity k zachovaniu si svojho sociálneho statusu prechádzala cez deklarovanie lojálnosti novému svetskému suverénovi i novému kresťanskému Bohu.³⁶

Pramenný obraz avarských hodnostárov, ktorí vysielajú na dvor Karola Veľkého posolstvá, jednájú s ním, poddávajú sa mu, prijímajú krst a potvrdenia vlastných mocenských hodností (všetko tradične avarských – pozn.) alebo sídelných území naznačuje, že Frankovia plánovali na dobytom území zachovať avarské mocenské štruktúry a prostredníctvom nich ho celé ovládať.³⁷ Ešte aj v časoch avarsko-slovanských konfliktov, ktoré sa zintenzívňovali začiatkom 9. storočia, ako logický dôsledok avarskej porážky a rozkladu ich hegemonie v Panónii, Karol Veľký počítal s usporiadaním mocenských pomerov za pomoci a v prospech avarskej elity, ktorú všemožne podporoval. Dokladom toho by mohol byť jeho súhlas s požiadavkou kagana Abraháma, ktorý sa v roku 805 uchádzal o obnovenie starej kaganskej hod-

³⁴ Annales regni Francorum, a. 805, s. 42-43; Annales Mettenses priores, a. 805, s. 55; Annales Maximiniani, a. 805, s. 63.

³⁵ Annales regni Francorum, a. 805, s. 43, pozri tiež pozn. 6; Annales Mettenses priores, a. 805, s. 55, pozri tiež pozn. 8; Annales Maximiniani, a. 805, s. 64, pozri tiež pozn. 5.

³⁶ REIMITZ, H.: Conversion and control : The establishment of liturgical frontiers in Carolingian Pannonia. In: The transformation of frontiers: from late antiquity to the Carolingians. Ed. W. Pohl. Leiden; Köln : Brill, 2001, s. 189-191.

³⁷ Príklady sa viažu k jednaniam avarských hodnostárov z rokov 795 (najprv vyslanie posolstva, potom vazalská prísaha a krst tuduna), 796 (vazalská prísaha kagana, tarkanov a kaganovej ženy „katun“ po dobytí avarského hrinku), 803 (vazalská prísaha panónskeho tuduna a jeho avarského a slovanského sprievodu), 805 (pridelenie nových sídelných území ľudu kapkana Theodora medzi Carnuntom a Savariou; vyslanie posolstva, uznanie kaganskej hodnosti, vazalská prísaha a krst kagana Abraháma) a 811 (jednania avarských hodnostárov v Cáchach), buď priamo alebo prostredníctvom vyslancov, s Karolom Veľkým. Literatúru k rokom 795, 803, 805 vid' v pozn. 29, 33-35; k roku 796 Carmen de Pippini, s. 14, 15; k roku 811 v pozn. 39-40. TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy, s. 68-70, 86.

nosti a zjednotenie Avarov pod vlastným vedením.³⁸ V rovnakých intenciách môžeme vnímať vyslanie vojenskej výpravy v roku 811 do Panónie, pravdepodobne na žiadosť samotných Avarov, ktorá mala ukončiť protiavarské útoky Slovanov.³⁹ Našu pozornosť si však zasluhuje príchod akéhosi *canizauci*, pravdepodobne kagana Izáka, spolu s tudunom a slovanskými kniežatami na cášsky dvor v roku 811, kde mali prebehnúť rokovania o obnovení mieru v panónskom regióne. Kresťanské meno prítomného kagana by len potvrdzovalo kontinuitu v konverzii profransky orientovaných avarských elít, s ktorou sa neodmysliteľne spájal ich nový sociálny i politický status.⁴⁰

V súvislosti s triumfálnym obrazom franského ťaženia proti Avarom, ako ho predstavujú rôznorodé karolovské pramene, sa vynára otázka, nakoľko predstavy karolovského dvora o etablovaní franskej moci v avarskej ríši zodpovedali politickej realite v Panónii. Územie, ktoré malo po vojne pripadnúť Frankom, bolo svojou rozlohou veľmi veľké: na jednej strane ohraničené longobardskou hranicou, na druhej zas stredným Dunajom. Navyše, avarský kaganát bol multietnickým útvarom v čele s jedným dominujúcim etnikom, avarským a celým radom slovanských etník, ktoré sa navzájom líšili mierou svojej závislosti od Avarov, pričom platilo, že smerom k periférii sa miera ich samostatnosti zväčšovala. Popri nich musíme počítať tiež s inými etnickými skupinami, ktoré tvorili Bulhari, Gepidi a zvyšky rôznorodého germánskeho substrátu, ako aj romanizovaného obyvateľstva. Multikultúrny charakter celého regiónu sa preto mohol ľahko stať závažnou prekážkou jeho bezproblémového včlenenia do franskej ríše,⁴¹ s akým sa na karolovskom dvore rátať aspoň v časoch eufórie z veľkých víťazstiev v rokoch 795 a 796.⁴² Nasvedčovalo by tomu

³⁸ Ako pozn. 35.

³⁹ *Annales regni Francorum*, a. 811, s. 44; *Annales Maximiniani*, a. 811, s. 64.

⁴⁰ „[...] *fuertunt etiam Aquis adventum eius expectantes, qui de Pannonia venerunt, canizauci princeps Avarum et tudun et alii primores ac duces Sclavorum circa Danubium habitantium* [...]“ *Annales regni Francorum*, a. 811, s. 44; „[...] *venerunt et de Pannonia Canizauci princeps Avarorum et Tudun et alii priores ac duces Sclavorum circa Danubium habitantium*.“ *Annales Maximiniani*, a. 811, s. 64. *Canizauci* býva historikmi najčastejšie interpretované ako spojenie kaganského titulu *can* so skomoleninou osobného mena *Izau*, *Jezaui*, *Izaka*, *Izák*. Pozri poznámky editorov v MMFH, I, s. 44, pozn. 8; Pramene k dejinám ..., s. 70, pozn. 10a; STEINHÜBEL, J.: Kaganát a tudunát, s. 29. D. Třeštík tieto interpretácie odmieta a označenie *canizauci* navrhuje vysvetľovať, ako *kam* – *šaman* a *savčy* – *posol*, *sprostredkovateľ*, čo by znamenalo, že išlo o avarského vyslanca, ktorý mal aj sakrálnu autoritu šamana. TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy, s. 86. Podľa W. Pohla označenie slúžilo len ako *honor antiquus* pre kagana z roku 805. Podobný titul používal mocný a úspešný bulharský chán a jeho napodobňovanie avarským kaganom malo napomôcť k obnoveniu jeho prestíže a zvrchovanosti nad všetkými Avarmi, a tým aj k rozlíšeniu od ostatných avarských a slovanských *primores* a *duces*. POHL, W.: Die Awaren, s. 304-305.

⁴¹ Avarske a slovanske osídlenie panónskych území v časoch fransko-avarských vojen rozlišuje aj Conversio, 6, s. 304. BRATOŽ, R.: La cristianizzazione degli Slavi negli Atti del Convegno „Ad ripas Danubii“ e del Concilio di Cividale. In: XII Centenario del Concilio di Cividale (796-1996). Udine, 1998, s. 155. Vývoj etnickej štruktúry avarského kaganátu podrobne rozoberá POHL, W.: Die Awaren, s. 225-236.

⁴² *Annales regni Francorum* (*Annales qui dicuntur Einhard*), a. 796, s. 39; *Annales regni Francorum* (*Annales Laurissenses maiores*), a. 796, s. 41; *Conversio*, 6, s. 303-304. Einhard opisuje rozprávkové bohatstvo, ktoré Frankovia ukoristili a priviezli z vyvráteného hrnku v roku 795, čo len posilňovalo výnimočnosť avarskej porážky. *Vita Caroli Magni*, 13, s. 86. Podobná víťazná rétorika zaznieva i z vyššie citovaných franských análov.

rýchle zvolanie biskupskej synody hneď v roku 796, ktorá priamo vo vnútrozemí porazených Avarov, niekde „na brehoch Dunaja“, mala pripraviť program ich christianizácie.

Vskutku symbolicky vyznieva, že jedným z prvých, ak nie vôbec prvým zhromaždením karolovskej elity na dobytom území, ktoré malo rozhodnúť o etablovaní franskej moci, a teda zavedení „nového poriadku“, bola biskupská synoda. Zdá sa, akoby primárnym princípom, na ktorom malo dôjsť k zjednoteniu celého územia, bola jednota liturgických hraníc. Tak včasné zvolanie cirkevného zhromaždenia, ktoré malo prejednávať otázky súvisiace s plánovanými misiami v Avárii, naznačuje opäť určitú súčinnosť medzi zavádzaním politickej a náboženskej disciplíny na dobytých územiach.⁴³ Obsah jednania synody poznáme len z protokolu, ktorý bol napísaný v sídle akvilejského patriarchu Paulina, pravdepodobne hneď po jeho návrate z Panónie, keďže samotný rukopis nesie podtitul *dictatus Paulini patriarchae*.⁴⁴ Práve akvilejský patriarchát spolu sa salzburským biskupstvom mali prebrať hlavnú iniciatívu v cirkevnom začleňovaní východných oblastí do politického rámca karolovskej ríše. Vyplýva to z bohatej korešpondencie Alkuina, hlavného teológa na karolovskom dvore,⁴⁵ ktorú v priebehu príprav i počas realizácie avarskej misie viedol s oboma metropolitami týchto diecéz, akvilejským patriarchom Paulinom⁴⁶ a salzburským biskupom Arnom.⁴⁷ Voľba v prospech Akvileje a Salzburgu vyplývala z ich bezprostredného susedstva s avarsko-slovanským svetom.

Biskupská synoda sa uskutočnila niekedy v lete roku 796, pravdepodobne po podrobení sa kagana,⁴⁸ ale ešte pred dobytím avarského hrinku vojskom italského kráľa, syna Karola Veľkého, vtedy ešte devätnásťročného Pipina.⁴⁹ Protokol z dunajskej synody totiž obsahuje hneď v úvode indicie, akoby k podrobeniu kagana

⁴³ REIMITZ, H.: Conversion and control, s. 190.

⁴⁴ V súvislosti so špecifickou podobou zachovaného záznamu vyjadruje slovinský bádateľ Rajko Bratož pochybnosť, či išlo vôbec o oficiálnu cirkevnú synodu v pravom slova zmysle, a nie skôr o neformálne stretnutie, či zasadnutie cirkevných a svetských elít. BRATOŽ, R.: La cristianizzazione degli Slavi ..., s. 160. Patriarchov záznam z jednania je publikovaný v *Conventus episcoporum ad ripas Danubii* (ďalej *Conventus*), a. 796. In: *Concilia aevi Karolini*. II./1. Ed. A. Werminghoff. Hannover; Leipzig, 1906, s. 172-176, n. 20; podtitul *Dictatus Paulini patriarchae* na s. 173 (lemma in *Cod. Salisb.*); latinsko-české vydanie výňatkov zo synodálneho protokolu v *MMFH*, IV, s. 18-20; slovenské vydanie výňatkov zo synodálneho protokolu v *Pramene k dejinám* ..., s. 140-141.

⁴⁵ K Alkuinovi (730-804) pozri HEIL, W.: Alkuin : Leben und Wirken. In: *Lexikon des Mittelalters* (ďalej *LexMa*), 1. CD-ROM Ausgabe. b.m. : Verlag J. B. Metzler, 2000, s. 417-419. Alkuinova korešpondencia, ktorá sa viaže k misii v Panónii, je v podobe registrov čiastočne zozbieraná v *MMFH*, III, s. 137-140; latinské vydanie súčasťou *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Tomus 100 (ďalej *ALCUINUS, Ep.*), hlavne listy patriarchovi Paulinovi, salzburskému biskupovi Arnovi, kráľovskému komorníkovi Meginfridovi, Pipinovi a Karolovi Veľkému.

⁴⁶ K Paulinovi (750-802; ako akvilejský patriarcha Paulinus II. od 750) pozri HÄRTEL, R.: Paulinus II. In: *LexMa*, 6, s. 1814-1815.

⁴⁷ K Arnovi (asi 740-821; ako salzburský biskup od 785, ako salzburský arcibiskup od 798) pozri KRÄMER, S.: Arn. In: *LexMa*, 1, s. 993-994.

⁴⁸ O podrobení sa kagana, pravdepodobne bez boja, informuje Pipin v prvom posolstve, ktoré vyslal Karolovi Veľkému. *Annales regni Francorum*, a. 796, s. 41. Udalosť opisuje aj *Carmen de Pippini*, 8-12, s. 14-15.

⁴⁹ O dobytí hrinku informoval Pipin až v druhom posolstve, ktoré vyslal Karolovi Veľkému. *Annales regni Francorum*, a. 796, s. 41.

došlo v Pipinovom tábore počas jej priebehu.⁵⁰ Skúposť prameňov nám však neumožňuje presne identifikovať miesto jej konania označované príliš všeobecne ako *ad ripas Danubii*. Staršia historiografia ho hľadala v niektorom z bavorských cirkevných stredísk, uvažovalo sa o Regensburgu alebo Pasove.⁵¹ V súčasnosti skôr prevláda názor, ktorý spochybňuje možnosť presnejšej lokalizácie, na základe dostupných prameňov je možné len všeobecne stotožniť miesto jej konania s poľným táborom, ktorý niekde v Panónii „na belavom Dunaji“ zriadil Pipin.⁵²

Protokol z jednaní synody taktiež neobsahuje žiadne bližšie údaje o prítomných cirkevných či prípadne svetských hodnostároch. S určitosťou vieme doložiť len účasť spomínaných hláv akvilejskej a salzburskej cirkvi, pričom aj prítomnosť Arna vyplýva len z Alkuinovho listu, podľa ktorého mal Arno sprevádzať Pipinovu protiavarskú výpravu.⁵³ Paulinova zmienka o prizvaných účastníkoch, *accersito quin etiam quorundam episcoporum reverendo collegio*,⁵⁴ akokoľvek nekonkrétna, nabáda uvažovať o účasti aj iných biskupov z Bavorska alebo akvilejského patriarchátu, hlavne však pasovského biskupa Waltricha, ktorého podunajská diecéza taktiež susedila s avarskou ríšou.⁵⁵

Zo svetských hodnostárov nemožno opomenúť mladého italského kráľa Pipina, ktorý v zastúpení Karola Veľkého synodálne zhromaždenie zvolal a pravdepodobne mu aj formálne predsedal.⁵⁶ Dunajská synoda však zostala posledným dokladom misionárskeho súladu reprezentantov salzburskej a akvilejskej cirkvi vo východných oblastiach, obývaných *ferocium gentes*, nakoľko v priebehu nasledujúcich rokov ich spoločné dišputy o evanjelizáčnom poslaní vystriedali spory o jurisdikčnú autoritu a misijné hranice. Tie potom vyriešil až v roku 811 Karol Veľký, keď rozhodol, aby

⁵⁰ „[...] *ferocium gentium mentes ad lenitatis mansuetudinem*.“ Conventus, s. 172. WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern, Österreich : Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit. Wien; München : R. Oldenbourg Verlag, 1995, s. 286.

⁵¹ CIBULKA, J.: Velkomoravský Kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1958, s. 175.

⁵² „*Rex accintus Dei virtute Pippinus, rex catholicus, castra figit super flumen albidum Danubium, hostibus accingens totum undique presidia*.“ Carmen de Pippini, 5, s. 14. „[...] *quatenus Christianas exercituum legiones per dilectissimum Pippinum suum [...] supra ripas Histri Danubii adgregandas non retardaret, castra calcatus metatus in eodem loco isdem venerabilis Pippinus rex [...]*.“ Conventus, s. 173. WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern, ..., s. 286; KRAHWINKLER, H.: Friaul im Frühmittelalter. Wien-Köln-Weimar, 1992, s. 162, pozn. 254. Pipin viedol do avarskej ríše bavorsko-longobardské vojsko, čo naznačuje určité možnosti trasy vojenského pochodu. Predtým než vylúpil avarský *hringus*, zahnal časť Avarov za riekou Tisu, preto miesto hrinku i samotného Pipinovho tábora môžeme lokalizovať v širšom potiskom regióne, čiže niekde v strednom Maďarsku. BRATOŽ, R.: La cristianizzazione degli Slavi ..., s. 164.

⁵³ ALCUINUS, Ep. 34, a. 796, Col. 0190Cn.

⁵⁴ Conventus, s. 173.

⁵⁵ CIBULKA, J.: Velkomoravský kostel ..., s. 174; WAWRA, B.: Salzburg und Hamburg : Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit. Berlin : Duncker & Humblot, 1991, s. 183. O účasti Pasova na christianizácii avarskeho kaganátu aj STEINHÜBEL, J.: Velkomoravské územie v severovýchodnom Zadunajsku. Bratislava : Veda, 1995, s. 15-18.

⁵⁶ Conventus, s. 173. Možno kvôli mladému veku kráľa pripadlo rozhodujúce slovo na synode akvilejskému patriarchovi Paulinovi. BRATOŽ, R.: La cristianizzazione degli Slavi ..., s. 165. Patriarcha bol tiež hierarchicky najvyšším hodnostárom spomedzi cirkevných účastníkov synody.

„mokrou“ hranicou medzi oboma provinciami bola rieka Dráva.⁵⁷

Paradoxne k ďalšiemu vývoju akvilejsko-salzburských vzťahov sa protokol vôbec nevenuje praktickým otázkam jurisdikčného rozhraničenia východných území. V centre pozornosti, a podľa svedectva zapisovateľa aj na prvom mieste v rokovani, ⁵⁸ boli výhradne otázky týkajúce sa sviatosti krstu. Prekvapujúca je podrobnosť, s akou účastníci synodálneho zhromaždenia rozoberali správnosť termínov, formy, či slovnej formulácie krstového rituálu alebo s akou hľadali ospravedlnenie prípadných výnimiek v kánonických textoch a apoštolskej tradícii. Krst sa v zhode s Písmom svätým a rozhodnutiami minulých koncilov mohol vykonávať len dvakrát ročne, a to na Veľkú noc (*Pascha*) a na Turíce (*Pentecosten*), pri dodržaní správnej formy krstu. Tou malo byť predovšetkým trojnásobné ponorenie vo vode, ktoré účastníci synody odôvodňovali nasledovne: „[...] *tertia elevatio ab unda tertiae diei gaudium dominicae resurrectionis demonstrat.*“⁵⁹ V zhode s apoštolskou i kánonickou tradíciou boli prípustné i výnimky, no len v prípadoch blížiacej sa smrti, kedy mohol byť obrad krstu vykonaný v ľubovoľnom čase. Podobné výnimky platili aj v prípadoch vojny, hroziaceho stroskotania lode, či zajatia.⁶⁰

Pomerne obsiahla pozornosť bola venovaná významu poučovania pohanov o viere ešte pred prijatím krstu, lebo *non qui baptizatus fuerit et crederit, sed qui crediderit et baptizatus fuerit, hic salvus erit*. Nevyhnutnosť realizácie katechézy pred krstom odôvodňoval Paulinus hrubosťou, nerozumnosťou a nevzdelanosťou národa, ktorý má byť christianizovaný (*gens bruta et irrationabilis vel certe idiotae et sine litteris, tardior atque laboriosa ad cognoscenda sacra mysteria*), a teda vlastnosťami nezrovnateľnými so židovskými a rímskymi pohanmi.⁶¹ Poučovanie má byť láskavé, starostlivé a mierne, má skôr presvedčať sľubom večného života a strachom večného zatratenia, než strachom z násilia. Krst nesmie byť prijímaný pod nátlakom či nebudaj proti vôli, rozhodovať má milosť Ducha svätého a túžba duše po spáse.⁶² Zvýšená pozornosť charakteru samotného misijného pôsobenia v Panónii odrážala podľa názoru niektorých bádateľov diskusiu klerikálnych kruhov o násilnom priebehu a neuspokojivých výsledkoch misií medzi

⁵⁷ Diplomata, 4. In: MMFH, 3, s. 19. KRAHWINKLER, H.: Friaul im Frühmittelalter, s. 166-168, HÄGERMANN, D.: Karel Veliký, s. 309-310; 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. 683-685.

⁵⁸ „[...] *requisitum est primum de sacro regenerationis lavacro* [...]“ Conventus, s. 173.

⁵⁹ Conventus, s. 173.

⁶⁰ Conventus, s. 173.

⁶¹ Conventus, s. 174

⁶² „*Ipsa vero praedicatorum doctrina non debet esse violenta humanoque pavenda timore, sed benigna, suadibilis et cum dulcedini inrorata, suadibilis nempe de praemio vitae aeternae, terribilis de inferni supplicio, non de gladii cruento mucrone, nec coacti aut inniti trahantur ad baptismi lavacrum, sed quos Spiritus sancti gratia perfuderit et ex desiderio animae suae expetierint salutem.*“ Conventus, s. 175.

Sasmi v priebehu predošlých dvoch desaťročí.⁶³ Vyplýva to aj z Alkuinovho listu Karolovi Veľkému z augusta roku 796, teda z obdobia počiatkov plánovaných misíí v Panónii, v ktorom vyzýva neopakovať chyby v christianizácii Sasov, lebo nie desiatky od Avarov, ale ich duše je potrebné získať.⁶⁴

Alkuinova čulá korešpondencia s ďalšími, ktorí boli zainteresovaní na príprave a organizovaní misijnej činnosti,⁶⁵ spolu s obsahom diskusie na dunajskej synode naznačujú koncipovanie novej miernejšej misijnej metódy. Vo vyššie spomenutom liste Karolovi Veľkému kráľovský teológ a radca dokonca prízvukuje, že úloha vládcu nekončí podmanením divokého a strašného národa „Hunov“, ale kladie pred neho nového úlohu, poslať mu zbožných kazateľov, pripravených nasledovať príklady svätých apoštolov. Najväčšiu pozornosť si pritom zasluhuje *praedicationis officium*, ktoré predchádza sviatosti krstu, lebo krst neslúži ničomu, keď len telo je omyté svätým krstom, no duša, ktorá používa rozum, nespoznala ešte predtým kresťanskú vieru.⁶⁶ Alkuin sa pri prezentácii svojho misijného programu často odvoláva na autoritu sv. Augustina a jeho myšlienky o významne a priebehu katechetickej prípravy pohanov ešte pred prijatím krstu. Záštitu nachádzal hlavne v Augustinovom diele *De catechizandis rudibus*, pravdepodobne pod vplyvom ktorého rozdelil postup konverzie do štyroch krokov. Prvé tri kroky sú obsahom samotnej katechézy: kázanie a povzbudenie ku viere, poučenie o morálnych pri-

⁶³ SULLIVAN, R. E.: Carolingian missionary theories. In: *The Catholic Historical Review*, 42, 1956, 3, s. 280-281; CHÉLINI, J.: *L'aube du Moyen Age ...*, s. 65-66; REIMITZ, H.: *Grenzen und Grenzüberschreitungen im Karolingischen Mitteleuropa*. In: *Grenze und Differenz im Frühen Mittelalter*. Ed. W. Pohl, H. Reimitz. Wien, 2000, s. 158-159; WOOD, I.: *The missionary life : Saints and the evangelisation of Europe, 400-1050*. Harlow : Longman, 2001, s. 85-89. V cirkevných kruhoch rezonovali asi najviac výnosy *Capitulatio de partibus Saxoniae* z roku 782, ktoré zlegalizovali násilnú christianizáciu Sasov. Podľa *Capitulatio* mohlo byť akékoľvek násilie voči misionárom a cirkvi, ako aj realizovanie pohanských praktík (obetovanie, nerešpektovanie kresťanských pôstnych dní, spaľovanie mŕtvych, uctievanie pohanských božstiev v tradičných chrámoch alebo na posvätných miestach, všetky druhy veštenia) potrestané smrťou, ťažkým trestom alebo pokutou. Počas christianizácie sa nekládol dôraz na nejakú prípravu pred krstom, samotným prijatím krstu mali dať Sasi najavo, že sa stali kresťanmi. Tvrdá legislatíva spolu s okamžitým zavedením platenia cirkevných desiatok však neprinesla očakávaný obrat v postoji saského obyvateľstva, naopak viedla k ďalšej vzbure v roku 785 pod vedením saského vodcu Widukinda. SULLIVAN, R. E.: *The Carolingian Missionary and the Pagan*. In: *Speculum*, 18, 1953, s. 732; WOOD, I.: *The missionary life*, s. 86.

⁶⁴ ALCUINUS, Ep. 33, a. 796, Col. 0188A, 0188D, 0189A. Kritický postoj k dobyvateľskému priebehu saskej misie prezentuje aj v liste kráľovskému komorníkovi Meginfridovi. Na margo misijného poslania kňazov potom prízvukuje „*Sint praedicatores, non praedatores.*“. Ep. 42, a. 796, Col. 0205D-0206A.

⁶⁵ Alkuin vo viacerých listoch adresovaných hlavne Arnovi, Karolovi Veľkému a Meginfridovi prízvukuje, aby počas misie neutrpela viera, aby sa misia nezmenila na vyberanie desiatok a aby jej účastníci poučovali pohanov o viere miernymi prostriedkami a rozumnými slovami. Prehľad pozri v regestoch MMFH, III, Ep. 3-5, 7, 8, 10, s. 139-140.

⁶⁶ ALCUINUS, Ep. 33, a. 796, Col. 0188B, 0190A, 0190B. Podobne v listoch Meginfridovi: „*Primo fides docenda est, et sic baptismi percipienda sunt sacramenta.*“ Ep. 42, a. 796, Col. 0205A-0206A a Arnovi „*Ideo Dominus noster Jesus Christus discipulis suis mandavit, dicens: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti: docentes eos servare omnia quaecunque mandavi vobis. In istis paucissimis verbis totius sanctae praedicationis ordinem exposuit. Bis docere dixit, et semel baptizare. Primo omnium fidem catholicam docere praecepit, et post fidem acceptam in nomine sanctae Trinitatis baptizare jussit. Deinde fide imbutum, et sacro baptismate ablutum evangelicis instruere praeceptis mandavit.*“ Ep. 36, a. 796, Col. 0193D-0194B.

kázaniach a poučenie o symbole viery a až posledným krokom je akt krstu, v ktorom sa už odráža nadobudnutá viera.⁶⁷

Saský kontext a vplyv Alkuina môžeme teda považovať za primárne faktory, ktoré ovplyvnili presadenie následnosti krstu až po realizácii katechumenátu v uzneseniach dunajskej synody. Dokonca, pravdepodobne vďaka Arnovi bol Alkuinov misijný program zakomponovaný aj do bavorských misijných a katechetických príručiek *Ratio de catechizandis rudibus* a *Ordo de catechizandis rudibus*, ktoré vznikli na prelome 8. a 9. storočia a z ktorých mali čerpať klerici pri konverzii po-



Obr. 1. Karol Veľký - bronzová jazdecká soška z katedrály v Métach (9. storočie)



Obr. 2. Alkuin - medailón z Bamberskej biblie (9. storočie)

⁶⁷ BOUHOT, J.-P.: Alcuin et le „De catechizandis rudibus“ de saint Augustin. In: Recherches Augustiniennes, 15, 1980, s. 192-193. Augustinov spis *De catechizandis rudibus* však nie je nejakou všeobecnou príručkou o obsahu katechézy počas celej prípravy katechumena, ktorá sa mala ukončiť krstom. Spis sa zameriava len na prvú fázu, teda na vymedzenie určitého minima náboženských vedomostí, ktoré má potenciálny konvertita ovládať predtým, ako bude vôbec prijatý do kresťanskej komunity. Po získaní týchto vedomostí, ktoré mu sprostredkoval jeho lektor, mal byť pripravený vysvetliť dôvody, ktoré ho viedli stať sa kresťanom a preukázať znalosti základných prvkov viery a až potom mohol podľa Augustína začať rozsiahlejšie vzdelávanie vo viere. Predmetom spisu teda nebol obsah katechetickkej prípravy, ktorá mala predchádzať prijatiu krstu, preto nie je možné úplne stotožňovať obsah Augustinového spisu s Alkuinovou misijnou stratégiou. Alkuin hľadal po saskom debakli prostriedky ako vplyvať na avarských pohanov, aby našli pochopenie pre prijatie kresťanskej viery, nebúrili sa proti nej a neodpadávali od nej ako Sasi. Augustinov čiastočný vplyv sa nepriamo premieta práve v Alkuinovom konečnom riešení, ktorým bolo zavedenie katechetickkej prípravy ešte pred prijatím krstu a v stanovení jej obsahu na najzákladnejšie súčasti kresťanskej doktríny. SULLIVAN, R.: Carolingian missionary theories, s. 282-284. Podobne BOUHOT, J.-P.: Alcuin et ..., s. 237-238.

hanov a výchove katechumenov.⁶⁸ Praktické uplatnenie Alkuinovej koncepcie sa premieta v tých častiach protokolu, ktoré už priamo opisujú priebeh katechézy. O dĺžke katechézy smeli viac-menej rozhodnúť sami kňazi, isto v závislosti od schopností katechumenov, keďže synoda odporúčala dva, tri alebo i viacej týždňov. Počas siedmich dní sa mal kandidát na krst pripravovať pôstom na prijatie tejto sviatosti. V sobotu pred dňom krstu kňaz mal posvätiť vodu v krstiteľnici alebo v podobnej nádobe, kde bolo možné udeliť krst ponorením. Pred samotným aktom krstu mal katechumen vyznať svoju vieru v trojjediného Boha, zrieknuť sa diabla, na čo kňaz vysloví obradovú formulu, ponorí ho trikrát v krstiteľnici a poručí krstnému otcovi.⁶⁹

⁶⁸ Alkuin na Arnovu žiadosť, aby mu napísal ako kázať pohanom na misijných územiach, odpovedal obširným listom o potrebe a spôsoboch katechézy dospelých pred krstom. ALCUINUS, Ep. 36, a. 796. Col. 0192D-0196D. Práve tento list sa stal podkladom pre zostavovateľov oboch spisov, ktorí pochádzali z bavorského okruhu arcibiskupa Arna. V prípade *Ratio* sa uvažuje o Regensburgu alebo Salzburgu a v prípade *Ordo* o Frizinkách. *Ratio* pravdepodobne slúžilo klerikom, ktorí mali byť vyslaní krstiť Avarov. Spis sa však vzťahuje na pomery, kedy misionári jednajú s pohanmi, ktorí sú už rozhodnutí prijať kresťanstvo, čo nabáda k predstave, že na ich rozhodnutie najprv vplývali predsa len iné faktory. Podľa *Ratio* mali misionári preverovať, aké motívy viedli pohanov stať sa kresťanmi, pričom mali dbať na to, aby to nebola túžba po svetskej odmene, ale po večnom živote. Z hľadiska obsahu misijnej praxe sa v spise opakujú tradičné motívy porovnávať kresťanského Boha s pohanskými bohmi, pričom cieľom má byť presvedčiť pohanov o bezhraničnej moci nového božstva buď v prospech tých, čo sa mu podriadia a uctievať ho alebo v neprospech tých, čo ho zavrhnú. *Ratio de catechizandis rudibus*. In: MMFH, IV, s. 26-27; SULLIVAN, R.: *Carolingian missionary theories*, s. 277, 284-285. (Pripomeňme si v súvislosti s touto zaužívanou misijnou praxou aspoň známy list biskupa Daniela z Winchesteru z rokov 723-724, v ktorom sv. Bonifácovi radí, ako účinne presvedčať pohanov, aby prijali nového, kresťanského Boha. Pri diskusií s pohanmi mal porovnávať úspechy kresťanov v okolí svete tak, aby sa červenali od hanby. Rozhodujúce mali byť argumenty, že kraje obývané kresťanmi boli teplejšie, úrodnejšie, ľudnatejšie, mocnejšie a nadmieru požehnané všelijakými inými pokladmi. S. Bonifatii Epistolae, 23. In: *Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius*. Ed. R. Rau. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, s. 82.). *Ordo* zase podrobne rozoberá priebeh kresťanského zasvätenia od počiatku až po začlenenie neofitu do cirkevného spoločenstva. Spis je zložený zo štyroch častí, v ktorých sa podrobne rozoberajú dôvody nevyhnutnej prípravy katechumenov, program katechézy, vysvetlenie obradov, ktoré predchádzajú samotnému krstovému rituálu a význam krstu. Prijímanie krstu sa malo vykonávať podľa nasledovného obradu: zrieknutie sa diabla (symbolicky vykonané aj vydýchnutím), ochutnanie soli na znak daru Božskej múdrosti, dotýkanie sa nosa a uší, ktoré symbolizuje pripravenosť na prijatie Božej milosti katechumenom, potom sa pokračovalo verejným vyznaním viery, krstovými rituálmi a končilo sa oblečením do bieleho rúcha. V spise sa tiež presnejšie vymedzuje chápanie katechumena ako človeka, ktorý opustí omyly modloslužobníctva, aby spoznal Krista ako jediného Boha tým, že sa pripravuje na krst. Najstaršie dochované *Ordo* frizinskej proveniencie bolo koncipované ako odpoveď na okružný list Karola Veľkého *De baptismi sacramento*, rozoslaný v rokoch 811/812 všetkým franským arcibiskupstvám, no J.-P. Bouhot predpokladá existenciu staršej salzburskej predlohy spisu, ktorú pre misijné potreby v Panónii zostavil ešte Arno priamo na základe Alkuinovho listu. BOUHOT, J.-P.: *Alcuin et ...*, s. 193-200, 230-236.

⁶⁹ „*Denique si visum fuerit sacerdoti, et non aliter res exigat, per duas vel tres aut amplius minusur ebdomadas iuxta definitio numero vel non protrahere caticuminum, faciat, qualiter illi recte paruerit. Per septem tamen illos dies, in quibus vespere sabbati, quae in prima lucescit sabbati, baptizandus est, indicto ieiunio catacizetur cotidie audiens unguaturque oleo sancto et in vespere, sicut diximus, sabbati sanctificetur aqua in fonte vel in tali vase, ubi in nomine sanctae trinitatis trina mersio fieri possit. Et postquam se professus fuerit credere in Deum patrum omnipotentem et in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum, et in Spiritum sanctum et abrenuntiare se confiteatur diabolum et pompis eius, mundum et pompis eius, tunc semel dicatur a sacerdoti: 'Et ego te baptizo in nomine patris et filii et Spiritus sancti'. Mox levatus tertia de unda suscipiatur ab eo, qui ei spiritalis pater electus est.*“ *Conventus*, s. 175.

Podľa Helmuta Reimitza by misijný kurz presadzovaný na synode, ako aj Alkuinova starostlivosť o mierumilovný charakter misijného angažovania Frankov v Avárii, opakovane zdôrazňovaná v jeho korešpondencii so svetskými i cirkevnými hodnosťami, mohli odrážať súdobý napätý vzťah medzi politickým rozmerom krstu a jeho duchovno-náboženským obsahom. Veľavravný je v tejto súvislosti aj postoj patriarchu Paulina, ktorý v roku 794 upozorňoval Karola Veľkého, aby si nezamieňal ozbrojený konflikt s bojom za vieru. H. Reimitz nachádza určité prejavy tohto napätia aj v predpokladanej polemike okolo dátumov krstu. Pokým správa zo synody najprv určuje ako jediné platné termíny krstu Veľkú noc a Turíce, teda názor prezentovaný aj inými koncilmi v 8. a 9. storočí, neskôr v súvislosti s nedostatkom kňazov pripúšťa aj možnosť nedeľných krstov. Výnimka mala byť motivovaná faktom, že bolo treba krstiť všetok ľud, no k dispozícii bolo len málo kňazov.⁷⁰ Pramene však neprinášajú žiadne zmienky o intenzívnejších krstoch Avarov, čomu táto výnimka mala napomôcť, dokonca, v prípade krstov avarských hodnostárov sa zdá, že im nepredchádzalo žiadne dlhšie poučovanie. Pripomeňme si reálie okolo krstu kagana Abraháma z roku 805 alebo včasnejší príklad tuduna, ktorý v roku 795 navštívil Čáchy, kde prijal krst a odkiaľ si podľa svedectva análov mal odniesť rozličné dary. Ani v jednom prípade niet zmienky o poskytnutí nejakých franských misionárov. Z podobných úvah sa potom vynára ako rečnícka otázka, či niekto nevyvíjal tlak na urýchlené pokrstenie porazených Avarov bez predchádzajúceho poučenia o viere.⁷¹

Posledná časť protokolu prináša cenné informácie o prítomnosti kresťanského obyvateľstva na územiach bývalej avarskej ríše ešte pred jej dobytím v roku 796. Účastníci synody totiž venovali osobitnú pozornosť prešetreniu rôznych prípadov, kedy udelenie krstu úplne nezodpovedalo alebo sa len čiastočne líšilo od predpísaných noriem. Prvú skupinu tvoria tí, ktorí môžu preukázať, že prijali krst od *sacerdotes terrae istius* v mene svätej Trojice, a preto ich netreba znovu pokrstiť.⁷² Druhú skupinu predstavujú tí, ktorých krstili kňazi vodou požehnanou v mene svätej Trojice, čo môžu vyznať sami krstiteľia alebo pokrstení, a preto nemusia opakovať krst, len vkladáním rúk sa im dajú duchovné dary, ktoré mali dostať skôr, *ante baptismum et post baptismum*.⁷³ V tretej skupine sa ocitli tí, *qui ab inlitteratis clericis baptizati existunt*, a preto ich treba považovať za nepokrstených. Nevzdelanosť krstiacich kňazov, ktorí nepoznali alebo skomolili krstnú formulu, či prípadne krstili nesvätenou vodou, bola zásadnou prekážkou pre uznanie ich krstu

⁷⁰ Výnimka sa netýkala iba dojsiat, pre ne i naďalej platili dva možné termíny krstu na Veľkú noc a Turíce. Conventus, s. 175.

⁷¹ REIMITZ, H.: Grenzen und Grenzüberschreitungen ..., s. 160-161. Podobne Dieter Hägermann upozorňuje na zreteľný kontrast v súdobej analistike medzi zobrazovaním triumfálneho víťazstva nad Avarmi a obrovského pokladu, ktorý sa Frankom podarilo ukoristiť na jednej strane a absenciou akýchkoľvek správ o franských misijných aktivitách medzi Avarmi na strane druhej. HÄGERMANN, D.: Karel Veliký, s. 309.

⁷² Conventus, s. 175.

⁷³ Conventus, s. 176.

a bolo nevyhnutné ich krst celý zopakovať.⁷⁴

Informácie o troch rôznorodých skupinách kresťanského obyvateľstva, ktoré žilo na územiach avarskeho kaganátu, zaraďujú protokol z dunajskej synody medzi ojedinelé pramene k včasnejšiemu vývoju kresťanstva v Panónii. Bohužiaľ tieto informácie sú príliš všeobecné, aby sme z nich mohli robiť akékoľvek konkrétne uzávery, no netreba ich ani bagatelizovať. Nezabúdajme, že biskupské zhromaždenie, ktoré sa nimi zaoberalo, ich považovalo za problém a že sa pritom odvolávalo na pôsobenie *sacerdotes terrae istius*. V súvislosti s multietnickým a multikultúrnym charakterom kaganátu, na ktorý sme upozorňovali už vyššie, sa nám ponúkajú otázky o rozsahu a sídlach kresťanského obyvateľstva, ako aj o jeho etnickej a sociálnej príslušnosti.

Vhodnou zámenkou na diskusie o kresťanstve medzi Avarmi sa v minulosti stali hlavne archeologické nálezy kresťanských krížov, rôznych predmetov zdobených krížmi či inou kresťanskou symbolikou, ako aj liturgického príslušenstva, ktoré boli objavené v avarských hrobách. Bádatelia si pomáhali tiež zmienkami v hagiografických legendách o záujme sv. Ruperta a sv. Emmeráma šíriť kresťanstvo medzi Avarmi, čo sa obom svätcom nakoniec aj tak nepodarilo a ich osudy zostali späté s rozvojom kresťanstva v Bavorsku. Franské správy o pohanských Avaroch, i keď propagandistické, spolu s priebehom franskej christianizácie na prelome 8. a 9. storočia dávajú skôr za pravdu tým bádateľom, ktorí pripisujú včasnejší výskyt kresťanských predmetov všeobecnej otvorenosti barbarov voči preberaniu rôznych kultúrnych symbolov a vzorov. Podľa Waltera Pohla podobné nálezy nedokazujú žiadne avarské kresťanstvo, ich vlastníci si mohol i nemusel byť vedomý náboženského významu príslušných symbolov, prípadne ich mohol bez problémov včleniť do svojho polyteistického svetonázoru.⁷⁵

S väčšou istotou môžeme súdobých kresťanov hľadať len medzi potomkami romanizovaného obyvateľstva, ktoré v niektorých panónskych oblastiach prežívalo od rímskych čias. Ich náboženský život však prebiehal v určitej náboženskej izolácii a bez kontaktu so západnými alebo východnými cirkevnými strediskami. V takýchto podmienkach mohlo preto ľahšie dôjsť k úpadku náboženského života, dokonca tu

⁷⁴ „[...] eum intinguerentur in aqua, nec illi fidem, quia nesciebant, professi sunt, nec ille, qui baptizabat, dixit: ‘Baptizo te in nomine patris et filii et Spiritus sancti’ nec ‘in nomine Iesu Christi’, sicut cuiusdam horum idioaturum professione conperimus, sed sola aqua solum corpus abluit, hi profecto pro non baptizatis habendi sunt. Sola enim aqua sine sancti Spiritus ammixtione nihil valet aliud nisi sordes carnis aut quaruncumque rerum abluere.“ Conventus, s. 176. Peter Ratkoš usudzoval, že v prípade clerici illiterati by mohlo ísť o „i-roškótsky“ misionárov. RATKOŠ, P.: Kristianizácia Veľkej Moravy ..., s. 74-75. Text však neodkazuje na nejakú špecifickú cirkevnú prax, ale jednoznačne na nevzdelaných a nekompetentných kňazov. Na podobných kňazov si kedysi sťažoval sv. Bonifác pápežovi Zachariášovi (741-752). Jeden z nich krstil podľa formuly „Baptizo te in nomine Patria et Filia et Spiritu sancto“ a druhý zase tvrdil, že kresťanom sa môže stať človek i bez krstu, vystačí na to biskupovo vkladanie rúk. S. Bonifatii Epistolae, 80, s. 264.

⁷⁵ POHL, W.: Die Awaren, s. 203-204, 309-310. Súbor predmetov s kresťanskou symbolikou, ktoré pochádzajú z avarských (avarsko-slovanských) pohrebísk, doplnia aj pásové kovanie s motívom orla a kríža, ktoré sa našlo na Slovensku v lokalite Komárno-lodenice. Naposledy o jeho kresťanskej ikonografii písal CHARVÁT, P.: Dálkový obchod v rané stredoveké Evrope. Brno : Masarykova univerzita, 1998, s. 30. K evanjelizačným plánom západných misionárov medzi Avarmi pozri KOŽIAK, R.: Írski misionári a počiatky ..., s. 113-114, tam odkazy na pramene i zahraničnú literatúru.

bola väčšia príležitosť pre vznik a šírenie heréz.⁷⁶ V nepatrnnej miere môžeme počítať aj s potomkami kresťanských zajatcov, ktorí potom, čo sa stali opäť slobodnými, zostali žiť v kaganáte.⁷⁷ Spomedzi Slovanov zas prichádzajú do úvahy len ojedinelé slovanské elity najskôr v pohraničných longobardských a neskôr franských oblastiach.⁷⁸

Špecifickým problémom dunajskej synody je už dlhodobo otázka, či zhromaždení biskupi diskutovali aj o vymedzení misijných oblastí na novodobytých územiach. V protokole o tom totiž nenájdeme žiadnu zmienku. Jediným dokladom, ktorý na túto možnosť nepriamo odkazuje, je spis salzburskej proveniencie *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* z roku 870. V jeho šiestej kapitole nachádzame správu o kráľovi Pipinovi, ktorý „pridelil časť Dolnej Panónie okolo Blatenského jazera za riekou, ktorá sa nazýva Rába, a to až po rieku Drávu a až po miesto, kde sa Dráva vlieva do Dunaja, kam až siahala jeho moc, salzburskému biskupovi Arnovi až do príchodu svojho otca cisára Karola, aby sa vyučovaním a cirkevnými službami staral o ľud, ktorý zostal z Avarov a Slovanov v oných krajinách“.⁷⁹ Platnosť Pipinovej misijnej donácie pre salzburskú diecézu mal potom v roku 803 počas návštevy Salzburgu potvrdiť cisár Karol Veľký, aby „sa stalo na veky nezrušiteľným“.⁸⁰ Z textu však nevyplýva miesto ani okolnosti Pipinovho stretnutia so salzburským biskupom. Udalosť sa mala odohrať po Pipinovom návrate z výpravy, počas ktorej vyvrátil avarský hrnk, teda v roku 796. Autor *Conversio* však skracuje priebeh udalostí a podrobenie sa avarskej nobility Pipinovi spája až s dobytím hrnku. Hľadanou súvislosťou by potom mohla byť Arnova prítomnosť v Pipinovom poľnom tábore na zasadnutí dunajskej synody.⁸¹ Práve na základe týchto dokladov sa v historiografii spája synoda aj s rozdelením cirkevnej správy medzi tri susediace cirkevné provincie: Salzburg, Akvileju a Pasov, pričom diecézne

⁷⁶ Cenné doklady pochádzajú z územia Maďarska, hlavne z oblasti Blatenského jazera, a vzťahujú sa k 7.-8. storočiu (Fenekpuszta pri Keszthely, Savaria/Szombathely, Sopiana/Pécs). POHL, W. Die Awaren, s. 204; BRATOŽ, R.: La cristianizzazione degli Slavi ..., s. 178.

⁷⁷ SZÁDECKY-KARDOSS, S.: Histoire des Avars ..., s. 160.

⁷⁸ Takým mohol byť napr. Vonomír, slovanské knieža z Posávka, ktorý sa pohyboval v blízkosti franskej nobility a v roku 795 bol friaulským markgrófam vybraný za veliteľa veľmi dôležitej protiavarskej výpravy. BRATOŽ, R.: La cristianizzazione degli Slavi ..., s. 153, 179.

⁷⁹ „*Qui inde revertens partem Pannoniae circa lacum Pelissa inferioris, ultra fluvium qui dicitur Hrapa, et sic usque ad Dravum fluvium et eo usque ubi Dravus fluit in Danubium, prout potestatem habuit, praenominavit cum doctrina et ecclesiastico officio procurare populum qui remansit de Hunis et Sclavis in illis partibus, Arnoni Iuvavensium episcopo usque ad praesentiam genitoris sui, Caroli imperatoris.*“ *Conversio*, 6, s. 304. Nové diecézne hranice Salzburgu bližšie popisujú aj nasledovné kapitoly, ktoré sa viažu najprv k aktivitám biskupa Arna a potom biskupa Theodoricha, ktorý mal po povýšení Salzburgu na arcibiskupstvo prevziať organizovanie salzburských misií: „Podobne aj biskup Arno ... vysväcuje všade kňazov a posielajúc ich na územia Slovanov (*in Sclaviniam*), totiž do krajín korutánskych a do Dolnej Panónie (*in partes videlicet Quarantanas atque inferioris Pannoniae*), k oným vojvodom a grófam, ako činil predtým Virgilius.“ *Conversio*, 7, s. 304-305; „Vtedy vysvätil ... Arno na biskupa Theodoricha (*Deodericus episcopus*) a sám Arno a gróf Gerold ho sprevádzali *in Sclaviniam*, odovzdali ho do rúk kniežat, zverujúc onomu biskupovi krajinu Korutáncov a ich pomedzie na západnom brehu rieky Drávy, až kde sa Dráva vlieva do rieky Dunaj (*regionem Carantanorum et confines eorum occidentali parte Dravi fluminis, usque dum Dravus fluit in amnem Danubii*).“ *Conversio*, 8, s. 306-307.

⁸⁰ *Conversio*, 6, s. 304. Editori odkazujú (pozn. 19, s. 304) na zhodnosť s *Ann. Iuvav. mai., a. 803a Ann. s. Emmerammi Ratisp. mai., a. 803*.

⁸¹ *Conversio*, 6, s. 304. WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern ..., s. 286-287.

hranice posledných dvoch bývajú historikmi odvodzované od salzburských hraníc. V prípade akvilejského patriarchátu by mohlo ísť len o územia rozprestierajúce sa na juh od Drávy, ktorá aj v roku 811 bola Karolom Veľkým uznaná ako spoločná salzbursko-akvilejská hranica.⁸² V súvislosti s vyčlenením Dolnej Panónie ako súčasť salzburského biskupstva sa o čosi zreteľnejšie črtajú aj pasovské diecézne hranice, ktoré sa mohli rozšíriť o územia Hornej Panónie.⁸³

Vymedzenie liturgických a teritoriálnych hraníc dunajskou synodou síce vytvorilo predpoklady pre christianizáciu panónskych území, predsa len určitá miera opatrnosti v súvislosti s jej realizáciou a vôbec jej výsledkami je namieste. Očakávaná úspešného etablovania „nového poriadku“ v avarskom kaganáte prostredníctvom christianizácie museli byť zo strany franskej svetskej a cirkevnej elity veľmi veľké. Politickým kruhom okolo karolovského dvora isto záležalo na čo najvčasnejšom pokrstení Avarov, možno práve preto vkladal Alkuin toľko energie do presvedčania kompetentných, aby sa viac neopakovali saské chyby. Karol Veľký dokonca v roku 798 povýšil salzburské biskupstvo na arcibiskupstvo a „prikázal arcibiskupovi Arnovi, aby zamieril do slovanských krajov (*in partes Sclavorum*), postaral sa o ne (*providere omnem illam regionem*), spravoval cirkevný úrad podľa biskupskej obyčaje a aby kázaním upevňoval ľud vo viere a kresťanstve“.⁸⁴ Spojitosť vzniku bavorskej metropoly s politickými zámermi vo východných oblastiach je zjavná.

Očakávaná cirkevných kruhov sa zase spájali s novou misijnou stratégiou, ktorá si zakladala na katechetickú prípravu pred krstom a dobrovoľnom rozhodnutí katechumena o krste. Aspoň to tak vyplýva zo záverov, ktoré účastníci dunajskej synody prijali. Ústupky v prospech rozšírenia termínov krstu na jednej strane a lipnutie na katechetickú prípravu pred krstom na druhej strane však môžu odrážať určité napätie medzi karolovskou politikou presvedčania a cirkevnou misijnou stratégiou.⁸⁵ Reálnosť obidvoch očakávaní mala byť zakrátko preverená politickým vývojom v rozpadajúcom sa kaganáte.

⁸² Ako pozn. 57.

⁸³ V historiografii sa dlhodobo vedie polemika, či rieka Rába bola skutočnou pasovsko-salzburskou hranicou, ako to vyplýva z *Conversio* a či Pasov od počiatku získal všetky územia Hornej Panónie. Z listiny „bavorského kráľa“ Ľudovíta Nemca z 18. novembra 829, považovanej za falzum, vyplýva, že medzi pasovským biskupom Reginhariom a salzburským arcibiskupom Adalrámom došlo k sporu o jurisdikciu nad územiaми medzi Viedenským lesom a Rábou. Podľa Adalrámovej interpretácie mali aj tieto územia spadať pod salzburskú jurisdikciu, a to už od čias biskupa Arna. Podľa listiny kráľ rozhodol v prospech zachovania starej pasovsko-salzburskej hranice, ktorá mala viesť východne od Viedenského lesa pozdĺž riek *Spraza* a *alia Spraza*, ktorá sa vlieva do Ráby. Salzburgu teda mali zostať len územia rozprestierajúce sa na východ a juh od týchto riek. Aj keď v prípade listiny ide o falzum, priebeh hraníc, ktorý opisuje, zodpovedá ozajstným pomerom v druhej polovici 9. storočia, a preto jej býva pripisovaná určitá vierohodnosť. Diplomata, 107. In: MMFH, III, s. 119-121, k identifikácii riek *Spraza* (Spratzbach) a *alia Spraza* (Rábnica) pozri pozn. 2, 3 na s. 120. K polemike pozri bližšie WAWRA, B.: Salzburg und Hamburg, s. 186-189; STEINHÜBEL, J.: Veľkomoravské územie ..., s. 15-17. Porovnaj s CIBULKA, J.: Veľkomoravský kostel ..., s. 262-265, ktorý obhajuje salzburské územné nároky na Hornú Panóniu. Podľa jeho ničím nepodloženú interpretáciu, mali byť územia Hornej Panónie, ktoré dobyl Karol Veľký už v roku 791, pridelené Arnovi a až v roku 829 na základe Ľudovítovej listiny pasovskému biskupovi.

⁸⁴ *Conversio*, 8, s. 306.

⁸⁵ REIMITZ, H.: Conversion and control, s. 202.

Ako sa teda s novými úlohami, ktoré pred ne postavila dunajská synoda, vysporiadali tri cirkevné strediská zainteresované na misiách v avarsko-slovanskej Panónii? Povýšenie Salzburgu na arcibiskupstvo postavilo pred jej metropolitu Arna závažné úlohy. Podľa svedectva *Conversio* mal Arno uposlúchnuť nariadenia cisára a odísť do *partes Sclavorum*, kde „posvätil kostoly, vysvätil kňazov a ľud kázaním poučil“. Po svojom návrate oznámil cisárovi, že „by sa tam mohlo vykonať mnoho užitočného, keby sa niekto odtiaľto chcel o to usilovať“.⁸⁶ Herwig Wolfram pripúšťa možnosť krátkodobého misijného pôsobenia Arna *in partes Sclavorum*, pričom pod týmto označením nerozumie Korutánsko, ale nové misijné oblasti, kde predtým Salzburg ešte nepôsobil. Vyplyvalo by to z cisárovho poverenia, aby tam preskúmal vôľu ľudu a hlásal slovo Božie (*exquirere voluntatem populi ilius et praedicare ibi verbum dei*).⁸⁷ Arnove skúsenosti z misie a cisárov záujem pokračovať v nich mali rozhodnúť o opätovnom vyslaní misie *in Slaviniam*, tentoraz v čele s novovysväteným chorbiskupom Theodorichom, ktorého sprevádzali Arno a gróf Gerold. H. Wolfram opätovne pripúšťa, že obaja Theodorichovi sprievodcovia ho najprv priviedli k slovansko-avarským kniežatám, no obnovené vojenské konflikty s Avarmi, v ktorých zahynul sám Gerold, spôsobili, že nakoniec ťažiskom jeho pôsobenia, ako aj jeho nástupcov, sa stalo Korutánsko.⁸⁸ O ďalšom prípadnom angažovaní Salzburgu na bývalých územiach kaganátu sa už *Conversio* alebo iné písomné pramene vôbec nezmiňujú. Dôvody môžeme hľadať v avarských povstaniach po roku 799, či o pár rokov neskôr v slovansko-avarských vojnách, ktoré bránili takýmto aktivitám.⁸⁹ K obnoveniu salzburských misií na bývalých avarských územiach, ktoré si opäť všima autor *Conversio*, súvisia až s vysvätením kostola v sídle nitrianskeho kniežata Pribinu⁹⁰ a potom s obdobím po jeho vyhnaní z Nitrianska v 30. rokoch 9. storočia, keď nachádza v zadunajských oblastiach nielen svoj azyl, ale aj miesto na demonštráciu svojej novej viery v podobe výstavby veľkého počtu kostolov.⁹¹

⁸⁶ *Conversio*, 8, s. 306.

⁸⁷ *Conversio*, 8, s. 306. Označenie *in partes Sclavorum* by sa v tomto prípade mohlo vzťahovať na nejakú slovansko-avarskú oblasť pri Dunaji. WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern, ..., s. 292-293. Rovnako podľa B. Wawra nejde o územie Korutánska, ale o nedávno podrobenú časť avarskej ríše. Autor *Conversio* označením *partes Sclavorum* vyjadril priamy vzťah k zadunajským realitám v roku 870, kedy už Avari viac nezohrávali politickú rolu. WAWRA, B.: Salzburg und Hamburg, s. 189.

⁸⁸ „[...] *quem ipse Arno et Geroldus comes perducentes in Slaviniam, dederunt in manus principum, commendantes illi episcopo regionem Carantanorum et confines eorum occidentali parte Dravi fluminis, usque dum Dravus fluit in amnem Danubii* [...]“ *Conversio*, 8, s. 306-307, pozri tiež pozn. 7 na s. 307. Vyslanie Theodoricha a jeho prípadné krátke pôsobenie v slovansko-avarskej oblasti ohraničuje H. Wolfram rokmi 798 (založenie arcibiskupstva) a 799 (zabitie Gerolda Avarmi v Panónii, podľa *Ann. Einhard., a. 799*). K pôsobeniu chorbiskupa Theodoricha a jeho nástupcov v Korutánsku sa vzťahuje *Conversio*, 9, s. 307. WOLFRAM, H.: Salzburg, Bayern, ..., s. 293-294. D. Třeštík usudzuje, že Theodorich mohol pokrstiť a zároveň byť aj kmotrom avarskeho kapkana s kresťanským menom Theodor, ktorý v roku 805 žiadal cisára o pridelenie nových sídel medzi Carnuntom a Sabariou. Nasvedčovalo by tomu nezvyčajné meno, ktoré mohol dostať po svojom krstiteľovi. TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy, s. 69.

⁸⁹ SZÁDECKY-KARDOSS, S.: Histoire des Avars ..., s. 166-167; POLEK, K.: Wojna awarska ..., s. 137-139; TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy, s. 67-69; STEINHÜBEL, J.: Kaganát a tudunát, s. 25-29.

⁹⁰ *Conversio*, 11, s. 312.

⁹¹ *Conversio*, 11, s. 312-316. WAWRA, B.: Salzburg und Hamburg, s. 193; von BOGYAY, T.: Die Salzburger Mission in Pannonien ..., s. 281-290; SZÓKE, B. M.: Zalavár a Karoling-korban, s. 21-34.

Ešte skromnejšie sú písomné pramene v prípade misijného pôsobenia Pasova alebo Akvileje po roku 796. Misijnú činnosť pasovských duchovných môžeme na základe dostupných archeologických prameňov predpokladať po roku 800, kedy boli na južnej Morave budované prvé kostoly pravdepodobne na žiadosť domácej slovanskej elity. Nasvedčovalo by to včasnejším kontaktom alebo nejakej voľnej forme závislosti moravskej elity voči franskej ríši.⁹² Úsilie pasovských duchovných malo nakoniec vyústiť do pokrstenia Moravanov v roku 831, čo zdôrazňujú mladšie písomné pramene pasovskej proveniencie.⁹³ Stopy pasovskej misie medzi Slovanmi môžeme na základe určitej podobnosti kresťanskej materiálnej kultúry (typologicky podobné olovené krížiky – pozn.) sledovať okrem Moravy aj v širšom slovanskom priestore Waldviertelu a severne od Dunaja v podhorí Šumavy, avšak tiež len v priebehu 9. storočia.⁹⁴

Zdá sa, že ani významná úloha, akú na synode zohral patriarcha Paulinus, neovplyvnila hneď po jej skončení misijné aktivity Akvileje v nových oblastiach. Niekedy sa to dáva do súvislosti s pesimistickým náhľadom Paulina na evanjelizáciu Avarov, ktorý prezentoval v protokole z dunajskej synody,⁹⁵ no dôvody treba hľadať skôr inde. Patriarcha venoval značnú časť energie teologickému angažovaniu proti adopcianskej heréze a tiež reorganizovaniu akvilejskej cirkvi. Hneď po návrate z Pannonie zorganizoval v Cividale koncil, ktorý však nebol venovaný misionarizácii Slovanov. Výlučnou témou bola cirkevná reforma a zavádzanie uznesení frankfurtskej ríšskej synody z roku 794 na území akvilejskej provincie.⁹⁶ Akvilejská cirkev sa zase viac sústreďovala na istrijské pobrežie so starobylými biskupskými sídlami, ktoré sa od roku 787 stalo súčasťou franskej ríše. Predsa len išlo o hospodársky i politicky významnejšiu oblasť najmä v súvislosti so spormi, ktoré dlhodobo o ne zvädzala so susedným gradským patriarchátom.⁹⁷

K zmene malo dôjsť až za Paulinových nástupcov, no primárnym motívom bolo povýšenie Salzburgu na arcibiskupstvo a zintenzívnenie salzburských misií medzi korutánskymi Slovanmi. Nový patriarcha Ursus (802-811) sa obával o postavenie svojej metropoly, a preto začal uplatňovať starobylé právo Akvileje na korutánske územie, ktoré ešte v rímskych časoch spadalo do akvilejskej cirkevnej provincie. V snahe potvrdiť svoje starobylé práva organizoval misie do slovanských oblastí severne od rieky Drávy, kde pre ne budoval misijné základne. V spore o juhový-

⁹² Hlavné kostoly s pravouhlým presbytériom v Modré u Velehradu a Mikulčiciach (č. 2). KLANICA, Z.: Náboženství a kult ..., s. 123-124; BLÁHOVÁ, M.- FROLÍK, J.-PROFANTOVÁ, N.: Velké dějiny země Koruny české I. Praha : Paseka, 1999, s. 193-194, 211.

⁹³ Literatúru k písomným prameňom pozri vyššie v pozn. 4. STEINHÜBEL, J.: Štyri veľkomoravské biskupstvá. In: Slovanské štúdie, 1994, 1, s. 21-24.

⁹⁴ TŘEŠTÍK, D.: Grossmährens, Passau und die Ungarn um das Jahr 900. In: Byzantinoslavica, 59, 1998, s. 144-147.

⁹⁵ „Haec autem gens bruta et irrationabilis ve certe idiotae et sine litteris tardior atque laboriosa ad cognoscenda sacra mysteria invenitur.“ Conventus, s. 174.

⁹⁶ BRATOŽ, R.: La cristianizzazione degli Slavi ..., s. 180-188.

⁹⁷ DOPSCH, H.: Salzburg als Missions ..., s. 681-683. Bližšie k sporom medzi akvilejským a gradským patriarchátom pozri KRAHWINKLER, H.: Friaul im Frühmittelalter, s. 79n, 172-179; SWOBODA, W.: Akwileja czy Grado? : Przyczynek do interpretacji Vita Methodi, s. P. In: Kraje słowiańskie w wiekach średnich : Profanum i sacrum. Poznań, 1998, s. 488-489; SCHMIDINGER, H.: Aquileia : Patriarchat. In: LexMa, 1, s. 827-828; SCHMIDINGER, H.: Grado. In: LexMa, 4, s. 1632-1633; SPEIGL, J.: Dreikapitelstreit. In: LexMa, 3, s. 1381-1382.

chodné oblasti, ktorý vypukol medzi metropolitami Ursusom a Arnom, sa salzburský arcibiskup odvolával na rozhodnutia troch pápežov Zachariáša, Štefana II. a Pavla I., ktorí ešte jeho predchodcom mali prisúdiť korutánske územia. Celý spor napokon vyriešil známym rozhodnutím o drávskej hranici v roku 811 cisár Karol Veľký, na základe ktorého sa akvilejské právomoci mali vzťahovať len na južné oblasti Dolnej Panónie.⁹⁸ Dokladom, že Dráva nemusela byť až tak nepriepustnou hranicou, by podľa niektorých historikov mohla byť zmienka v Živote Metodovom o kresťanských učiteľoch z Vlách, ktorí mali ešte pred príchodom Konštantína a Metoda pôsobiť na Veľkej Morave.⁹⁹

Rozsah aktivít všetkých troch cirkevných stredísk bezprostredne po skončení dunajskej synody protirečí veľkým slovám a veľkým plánom, s akými ku christianizácii avarských území spočiatku pristupovali franskí svetskí i cirkevní hodnostári. Ukazuje sa, že očakávania v prípade christianizácie išli nad rámec reálnych možností všetkých troch cirkevných stredísk, diskutabilná je vôbec ich reálna predstava o rozsahu nadobudnutých misijných území a pomeroch, aké tam vládli. Veď ani písomné pramene opisujúce priebeh fransko-avarských vojen nedisponujú príliš konkrétnou geografickou a etnickou predstavou o vnútrozemí avarského kaganátu a referenčných bodov, na ktoré sa pritom odvolávajú je poskromne.¹⁰⁰ Cirkevné strediská sa pritom potýkali s vlastnými hospodárskymi i organizačnými problémami. Ako vyplýva z výskumov Heinricha Kollera, závažným problémom pre salzburské arcibiskupstvo na sklonku 8. a v prvej polovici 9. storočia bol citeľný nedostatok kňazov.¹⁰¹ Na to si predsa sťažovali už účastníci dunajskej synody, takže šlo o problém, ktorý sa týkal aj ostatných cirkevných provincií. S hospodárskymi potiažami na začiatku 9. storočia zápasila akvilejská cirkev, dokonca prestavbu ústrednej akvilejskej baziliky za čias patriarchu Maxentia (811-837) mohla dokončiť len za finančnej pomoci cisárskeho dvora.¹⁰² Plánovaná avarská misia sa tak zúžila len na politicky motivované konverzie príslušníkov profransky orientovanej avarskej nobility, prípadne slovanskej elity.¹⁰³

Nenaplnenie misijných zámerov v Avárii šlo ruka v ruke s celkovým neúspechom karolovskej politiky, ktorej sa vo východných oblastiach nakoniec nepodarilo stabilizovať „nový poriadok“. Frankovia precenili mocenské postavenie avarskej no-

⁹⁸ Ako pozn. 57.

⁹⁹ VAVŘÍNEK, V.: Předcyrilometodějské misie ..., s. 468-471.

¹⁰⁰ REIMITZ, H.: Conversion and control, s. 191-192

¹⁰¹ Karolovci vo svojej cirkevnej politike prenášali celé bremeno starostlivosti o správu kostolov a vzdelávanie kňazov v diecéze, teda aj na vidieku, na biskupov, čo však vždy nezohľadňovalo konkrétne možnosti a špecifiká jednotlivých cirkevných provincií. Salzburg navyše získal rozsiahle misijné územia na východe, preto nebolo v jeho možnostiach zabezpečiť podľa dvorských nariadení každý kostol majetkom a jedným vzdelaným kňazom. Zdá sa, že salzburská misijná stratégia sa preto obmedzila na podporu výstavby tzv. vlastníckych kostolov, pre ktoré diecéza poskytovala vlastných stavebných odborníkov. Početné sakrálné stavby avšak bez zabezpečenia stálej *cura animarum* mali podľa H. Kollera zostať nadhlo hlavným symbolom novej viery na christianizovaných územiach. KOLLER, H.: Zur Salzburger Missionmethode der Karolingerzeit. In: Österreich in Geschichte und Literatur, 14, 1970, 6, s. 274-278, 281-283.

¹⁰² VANČO, M.: Počiatky kresťanskej architektúry : Veľkomoravská sakrálna architektúra na Slovensku. In: Problém dejín výtvarného umenia Slovenska. Ed. J. Bakoš. Bratislava : Veda, 2002, s. 45.

¹⁰³ Veď ako si ináč vysvetliť tak časné počiatky sakrálnych objektov na Morave. Pozri text k pozn. 92.

bility, ktorá v ich plánoch predstavovala najdôležitejší politický faktor v oblasti. Porážka Avarov nevedla totiž k stabilizácii vo vnútri kaganátu, naopak rozpútala sériu slovansko-avarských vojen. Výsledok vojen najvýstižnejšie dokumentuje postupné miznutie Avarov z pozornosti franských análov, pričom poslednýkrát ich ako politickú skupinu zaznamenajú na sneme vo Frankfurte v roku 822.¹⁰⁴ Budúcnosť východných oblastí strednej Európy sa tak dostáva do rúk úspešných víťazov „vyhladzovacích“ protiavarských vojen – *duces Sclavorum*, podobných tým, ktorí sa v roku 811 zúčastnili v Cáchach rokovania o mieri v Panónii.¹⁰⁵ Politická mapa avarských území ovládaných franskou správou prostredníctvom avarskej nobility sa v priebehu týchto vojen zreteľne menila a postupne zaplňovala množstvom nových, slovanských *gentes*, ktoré Frankovia predtým nielenže nerozlišovali, ale s ktorými vo svojich mocenských plánoch ani nepočítali.¹⁰⁶

* * *

Objavenie sa slovanských *gentes* na politickej mape franských záujmov však nevedlo k obnoveniu politiky ich prípadného začlenenenia do monarchie. Karolovci v priebehu 9. storočia uprednostňovali voči nim diplomaciu vplyvu, podpory a ochrany alebo príležitostnej intervencie, súčasťou čoho bola kultúrna a náboženská expanzia. Poslaním kresťanského vládcu bolo predsa šíriť kresťanstvo (ako to vo svojej koncepcii *imperium Christianum* prízvukoval aj karolovský teológ Alkuin) a v ponímaní karolovských panovníkov im rovnako zaručovalo nadvládu, len iným spôsobom. Cirkevné štruktúry, ktoré pre východné oblasti zriadili Frankovia ešte na sklonku 8. storočia, mali v staronových podmienkach prevziať zodpovednosť za christianizáciu a hlavne organizáciu cirkevného života v novovznikajúcich slovanských štátnych útvaroch. Rozširovaním liturgických hraníc a novej náboženskej disciplíny rozširovali (tentoraz nepriamo) hranice franského politického vplyvu.¹⁰⁷

Avšak Slovania neboli len pasívnymi prijímateľmi. Rozhodujúci význam pre ich konverziu mala hlbšia spoločenská zmena vyvolaná koncom 8. storočia rozpadom avarského kaganátu a následným tesnejším stretom s vyspelejšou kultúrou a hegemonistickou politikou franskej ríše. Slovami Dušana Třeštíka môžeme tento stret označiť ako kultúrny šok, ktorý prežívala slovanská elita pri kontakte s franským svetom, ktorého každodennou súčasťou bolo aj kresťanstvo, prenikajúce všetkými sférami života franskej spoločnosti. Prvými centrami nového náboženstva sa stávali výlučne ústredné mocenské sídla vládnej elity, čo navonok symbolizujú v nich umiestnené stavby kresťanských kostolov. Úloha misionárov teda nevyznieva

¹⁰⁴ „*In quo conventu omnium orientalium Sclavorum, id est Abodritorum, Soraborum, Wilzorum, Beheimorum, Marvanorum, Praedenecentorum, et in Pannonia residentium Abarum legationes cum muneribus ad se directas audivit.*“ *Annales regni Francorum*, a. 822, s. 50.

¹⁰⁵ Slovanskí účastníci na rokovaní sú v prameňoch zhodne označovaní ako „*primores ac duces Sclavorum circa Danubium habitantium*“ *Annales regni Francorum*, a. 811, s. 44; „*priores ac duces Sclavorum circa Danubium habitantium.*“ *Annales Maximiniani*, a. 811, s. 64.

¹⁰⁶ POLEK, K.: *Wojna awarska ...*, s. 138-140; TŘEŠTÍK, D.: *Počátky Přemyslovců*. Praha : Lidové noviny, 1997, s. 267-269; STEINHÜBEL, J.: *Kaganát a tudunát*, s. 26-30.

¹⁰⁷ HEATHER, P.: *Frankish imperialism and slavic society*. In: *Origins of Central Europe*. Ed. P. Urbańczyk. Warszawa : Polish Academy of Sciences, 1997, s. 180-182; INNES, M.: *Franks and Slavs c. 700-1000: the problem of European expansion before the millenium*. In: *Early Medieval Europe*, 6, 1997, 2, s. 204-205, 210-212.

ako iniciátorov christianizácie, o čom sa nás často snaží presvedčiť hagiografická tradícia, ale ako zakladateľov a organizátorov cirkevného života na christianizovaných územiach. Naopak, zdá sa, že iniciatívu drží v rukách mocenská elita, ktorá prijíma kresťanskú ideológiu ako nový spôsob života, usporiadania „sveta“ a organizácie moci. Preto s prijatím kresťanstva v prostredí slovanskej elity ide ruka v ruke aj vznik centralisticky organizovaného modelu včasnostredovekého štátu.¹⁰⁸

Na východných perifériách franskej ríše sa tak v priebehu 9. storočia formuje nový európsky priestor zložený zo slovanských politických subjektov, ktorých najviditeľnejšími predstaviteľmi v písomných i hmotných prameňoch sú slovanské kniežatá a im lojálne elitné vrstvy. Kresťanstvo do týchto periférnych oblastí preniká najprv ako výsledok franského akulturačného vplyvu na domáce elity, ktoré z franského prostredia preberali životný štýl elitnej karolovskej vrstvy. Prijatie kresťanstva sa pre nich stáva prostriedkom uznania ich sociálneho statusu navonok, je určitým nobilitujúcim faktorom, a zároveň zjednodušuje ich integráciu s kultúrne vyspelejším kresťanským svetom. Záujem elit o nové náboženstvo súvisel tiež s univerzálnym charakterom kresťanstva, nakoľko jeho prijatie ponúkalo možnosť preklenúť hranice starých, lokálnych kmeňových štruktúr spätých s vlastnými kultmi, a tým napomôcť k ich spájaniu a vytváraniu nových rozsiahlejších politických útvarov. Akceptácia kresťanstva v súdobej spoločnosti si však vyžadovala právny akt, spoločné rozhodnutie vládnucej elity, prípadne reziduí tradičných kmeňových zhromaždení, ktoré by v korporatívnom zmysle bolo možné vzťahovať na celý *gens*. Kresťanstvo tak zohralo úlohu ideologického svorníka pri premene politických a sociálnych štruktúr kmeňovej spoločnosti na štátnu spoločnosť.¹⁰⁹

Kultúrny proces, ktorý započal na prelome 8. a 9. storočia v stredodunajskom regióne, väčšina jeho súčasníkov asi nevnímala ako prelomový, ak neberieme na zreteľ súdobú duchovnú alebo svetskú špičku. Pritom základy, na ktorých budovali svoju novú prítomnosť (centralizovaný štát a kresťanská kultúra), mali v perspektíve dlhého trvania (tzv. *longue durée*) naozaj ďalekosiahlo ovplyvniť vývoj stredo-európskeho regiónu.

Pokým franská ríša zohrala úlohu mediátora kresťanstva, resp. v širšom chápaní kresťanskej kultúry, v regióne stredného Dunaja najintenzívnejšie od posledných desaťročí 8. storočia, neskôr to bude Veľká Morava, politický útvar dominujúci tomuto regiónu hlavne v druhej polovici 9. storočia, ktorá preberie úlohu sprostredkovateľa týchto civilizačných zmien pre *gentes* žijúce v jej blízkosti.

PhDr. Rastislav Koziak, PhD.; Katedra histórie Fakulty humanitných vied,
Univerzita Mateja Bela, Tajovského 40, Banská Bystrica 974 01
(koziak@fhv.umb.sk)

¹⁰⁸ TŘEŠTÍK, D.: Počátky Přemyslovců, s. 269-271; TŘEŠTÍK, D.: Místo Velké Moravy ..., s. 703-705; TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy, s. 127-128.

¹⁰⁹ Proces prijímania kresťanstva v pohanských, germánskych i slovanských, spoločnostiach vo včasnom stredoveku podrobnejšie z hľadiska politických, sociálnych a kultúrnych zmien analyzujú von PADBERG, L. E.: Odin oder Christus? : Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche. In: Archiv für Kulturgeschichte, 77, 1995, s. 249-278; ANGENENDT, A.: Das Frühmittelalter : Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart; Berlin; Köln : Kohlhammer, 1995, s. 420-430; TŘEŠTÍK, D.: Křesť českých knížat ..., s. 443-452; BORON, P.: Wiece słowiańskie a decyzja ..., s. 95-102; MODZELEWSKI, K.: Barbarzyńska Europa. Warszawa : Iskry, 2004, s. 454-463.

Summary

The Christianization of the Avars and the Slaves in the Region of the Middle Danube: A Story of the Saints-Missionaries, the Saint War or the Cultural Shock?

Rastislav Kožíak

In our study we documented the connection of political and religious context of the Frankish missionary activities as shown in the saint glory of the army attack against Avars, which was depicted in the contemporary sources as the „saint war“, and also in the Christianization plans of the Carolingian court during the missions in the dominated Avar empire at the turn of 8th and 9th century. Politically motivated conversions of the Avar elite shows a political meaning of the christening ritual, during which the christening person acclaimed the loajality to the new wordly sovreign and the pertinence to imperium Christianum, which was ruled by the Frankish ruler. Connecting of the newly conquered eastern areas should have be done on the basis of the united political and religious discipline. The conditions to itshould have been created by the bishop synod which was held immediatelly after the capitulation of the Avar kagan in 796 somewhere *ad ripas Danubii*. The soones Christianization of the Avars was very important to the Carolingian court, which was helped not only by the division of tne new territories under the administration of the Frankish church provinces (Salzburg, Passau, Aquileia), but also by the following upgrading of the Salzburg bishopric to the archbishopric. However, the real possibilities of individual church provinces, which fought many organizational and economic problems, show that planned Avar mission was narrowed only for politically motivated conversions of the members of the Avar elite, possibly the Slavonic one, especially if we také into account earlier date (after the year 800) of some sacral buildings in southern Moravia. New borders of the Frankish church provinces, which became wider for the missionary territories in the east, had however remained for the long time the only result of the first phase of the Christianization of the Middle-Eastern Europe, which showed in the end being unsuccessful. This failure was the conclusion of the wrecking of the whole Frankish plan to establish „new order“ in the eastern territories after the „exterminating“ war lead by the Slavs against Avars radically changed the power situation in the area of the Middle Danube.

On the eastern periferies of the Frankish empire the new European area was being formed during the 9th century, which was the compound of the Slavonic political subjects from which the most visible representatives in the written and material sources are slavonic princes and their loyal elite sections. Christianity comes to these periferic areas first as a result of the Frankish acculturative influence on the local elites, which took a new lifestyle from the elite Carolingian section. The acceptance of Christianity becomes to them a means of outer appreciation of their social status, it is a certain nobilizing factor and also simplifies their integration to the culturally more developed Christian world. The interest og the elites in the new religion was also connected with the univerzal character of Christianity because its

acceptance offered also the possibility to transcend the limits of the old, local tribal structures connected with their own cults, and in this way it helped in the integration and creating of the new, larger political forms. Acceptance of the Christianity in the contemporary society however needed an act of law, united decision of the ruling elite, or residues of the traditional tribal meetings, which in the corporative sense could be possible to relate to the all *gens*. Christianity played the role of ideological clasp during the transformation of the political and social structures of the tribal society into the society of a state.

