

I. ÚVOD¹

Nora Berendová

1. PROJEKT

Tato kniha je výsledkem ročního výzkumného projektu uskutečněného ve spolupráci s Centrem medievistických studií Univerzity v Bergenu a s badateli z několika zemí, který jsem měla tu čest koordinovat. Dohodli jsme se na souboru otázek, kterými se budeme zabývat, vzájemně jsme pročítali pracovní verze svých textů a společně diskutovali na několika seminářích. Výsledkem je kniha, která není jen souborem článků, nýbrž i logickým celkem, jehož jednotlivé kapitoly se zabývají toutéž problematikou. Jelikož jsme pracovali jako tým, není příspěvkem každého z členů pouze příslušná kapitola v tomto svazku. Svým způsobem je celá kniha, včetně tohoto úvodu, výsledkem naší společné práce.

Rozšíření hranic křesťanstva prostřednictvím christianizace Skandinávie a střední a východní Evropy, jež byla jednou z rozhodujících fází formování Evropy, souviselo mimo jiné s vytvářením nových knížectví a království. Výsledkem tohoto procesu bylo začlenění rozsáhlých území do politického systému, z něhož nakonec vznikly evropské státy, jak je známe dnes. Ve středověkém „utváření Evropy“ najdeme několik typů regionů. Na jedné straně stojí území, která se ke křesťanské Evropě připojila pod vedením vlastních elit, na straně druhé pak ta, která zůstala vně křesťanstva nebo byla podmaněna silou. Zaměřili jsme se na první z těchto případů, kdy současně docházelo ke dvěma procesům: zatímco bylo zaváděno křesťanství, upevňovali místní panovníci svou moc nad daným územím. Rozhodli jsme se tedy zkoumat vztah mezi změnou náboženskou a politickou, mezi christianizací a vznikem křesťanské monarchie v období kolem roku 1000, a to v mezioborovém a srovnávacím rámci. Abychom jasně upozornili na specifický charakter tohoto vývoje, probereme ve třetí části tohoto úvodu další vzory charakteristické pro proces christianizace a politické vlády v jiných zemích.

Dánsko, Norsko a Švédsko ve Skandinávii a Čechy, Uhry a Polsko ve střední Evropě se připojily k latinskému křesťanstvu v období dlouhém

přibližně sto padesát let počínaje pozdním 9. stoletím po polovinu 11. století; Rus pak v téže době přijala křesťanství byzantské. Uvedené datování je odvozeno od přijetí víry panovníkem. Tato „oficiální přijetí víry“ neměla okamžitě za následek christianizaci obyvatelstva, a to ani v institucionálním smyslu, natož ve smyslu vnitřního přijetí víry. Neznamenala však nutně ani nucené obrácení obyvatelstva ke křesťanství. Křesťané a pohané žili po jistou dobu vedle sebe, snadněji nebo komplikovaněji; v některých případech před přijetím víry panovníkem, v jiných po něm. Přesto však oficiální přijetí víry ve zkoumaných případech předznamenávají bod, ze kterého již nebylo návratu, po němž náboženská změna již pokračovala pouze jedním směrem, k přijetí křesťanského náboženství, a to navzdory pohanským povstáním v některých oblastech. Poukazují také na souvislost mezi křesťanstvím a vladařskou mocí.

Na tomto projektu spolupracovali badatelé z oborů historie, archeologie a historie umění. Díky tomuto interdisciplinárnímu přístupu jsme se vyhnuli oběma extrémům, tzn. použití pro objasňování dějů pouze výsledky uměleckohistorického a archeologického výzkumu, nebo je na druhé straně zcela ignorovat a použití přístup založený čistě na interpretaci písemných pramenů. Srovnávací charakter našeho projektu zpochybňuje vysvětlení založená na čistě národním, případně západoevropském pohledu. Podíváme-li se na příčinné souvislosti a historické procesy v severní a středovýchodní Evropě jako celku, uvidíme je v novém světle, které zvýrazní nedostatky čistě lokálních výkladů. Objevují se regionální vzory, v jejichž rámci lze důkladně analyzovat podobnosti i rozdíly. Ačkoli na povrchu probíhaly ve všech uvedených oblastech podobné procesy, při bližším zkoumání objevíme i mnoho významných rozdílů. Proto jsme při studiu vzájemně propojených procesů přijímání křesťanství a politické konsolidace zkoumali vztah mezi výpůjčkami (převážně ze západní Evropy), adaptacemi a místními specifiky. Některé aspekty jsou společné pro celé zkoumané území, zatímco jiné jsou specifické pouze pro některé regiony či země. Prozkoumáme-li lokální rozdíly do hloubky, vyjde jasně najevo, že nelze položit rovnítko mezi proces christianizace a politické konsolidace na jedné straně a mechanické přejímání vzorů ze západní Evropy na straně druhé.

Jak christianizace, tak konsolidace raných států jsou tématy bádání s úctyhodnou minulostí. Nechceme zde opakovat terminologické diskuse, je však třeba ujasnit používané pojmy. Termín konverze (přijetí víry, přechodu či obrácení na víru) budeme používat k označení změny

náboženství jednotlivce, termín christianizace pak ve smyslu pronikání křesťanství do společnosti a společenských změn, které je doprovázely.²

Informace o náboženských změnách nalezneme mimo jiné v sociologických studiích náboženství.³ Sociologové se však primárně zabývali a zabývají změnami náboženství v současné době, a navíc jde převážně o přijetí víry jednotlivci. Zdroje i psychologický vhled, které jsou k dispozici pro takové studie, se proto značně liší od těch, které mají k dispozici medievisté.⁴ Užitečné analogie poskytuje kulturní antropologie, která se ve větším rozsahu zabývala výzkumem konverze komunit a celých společností, stejně jako některé sociohistorické studie christianizace společností.⁵ Pierre Hadot upozorňuje na způsob, jakým je konverze specifická pro náboženství „úplného rozchodu“, která s sebou nesou absolutní víru ve slovo boží.⁶ Badatelé však mají přístup pouze ke zprávám o přestupech na víru a k jejich interpretacím, nikoli k samotnému prožitku takové konverze.⁷ V našem případě máme velmi málo informací dokonce i o názorech na pocity jednotlivce doprovázející přijetí nové víry. Ačkoli písemné prameny zmiňují několik případů konverze jednotlivců, nemáme k dispozici žádné doklady, které by se vyrovnaly Augustinovi z Hippo nebo Hermanu-Judovi (bez ohledu na obtíže, na které narážíme i v těchto textech, jako je například vztah mezi literárním konstruktem a skutečným prožitkem).

Přechod na víru nebyl dokonce ani v dobře dokumentovaných případech jednotlivců čistě individuální záležitostí. Badatelé ze všech oborů naopak zdůrazňují, že konverze je podmíněna společenskými souvislostmi.⁸ Pravděpodobnost skupinové konverze je dávana do souvislosti s větším stupněm nestability, sociokulturní krizí a se ztrátou platnosti starých explikativních konstrukcí.⁹ V našem kontextu však nemůžeme změnu náboženství připisovat nespokojenosti s vysvětleními nabízenými stávající vírou. Abychom pochopili náboženské změny, musíme studovat kombinaci okolností, za nichž k těmto změnám došlo, včetně politických pohnutek a nátlaku. V této práci se zabýváme převážně změnou náboženství iniciovanou panovníkem a vlivem, který měla na společnost.¹⁰ Vzhledem k tomu, že náboženství bylo ve zkoumaných společnostech před christianizací i po ní ústředním bodem společenského života, byla konverze otázkou kolektivní identity. Změna náboženství má za následek přesun pocitů posvátné bázně a úcty k jinému zdroji a změnu obřadů. V našich případech existovalo rozlišení mezi tím, co bylo posvátné a co světské, před christianizací i po ní. Změnil se ale obsah obou pojmů – například posvátné stromy přestaly být za posvátné považovány.

Jak již před dlouhou dobou poukázal Émile Durkheim, náboženství se neskládá pouze z víry; jeho stěžejními prvky jsou rovněž kolektivní ceremoniální a rituální aktivity prováděné za účelem vytvoření či posílení skupinové solidarity.¹¹ Ty byly nanejvýš důležité i v raně středověkém křesťanství s jeho zaměřením na veřejné obřady a s úzkým propojením mezi náboženstvím a světskou mocí, jak ve své analýze výstižně ukazuje Mayke de Jongová.¹² Christianizace znamenala nahrazení jedné sady rituálů jinou, přičemž tento proces byl doprovázen příchodem nových náboženských specialistů vnucených shora. Těmi byli zpočátku cizinci, přistěhovalci. Konverze jednotlivce znamená opuštění jednoho společenského prostředí a začlenění do jiného, kolektivní přijetí víry pak transformaci společenského prostředí jako takového. V novém božím řádu kupříkladu nebyly přijatelné některé společenské praktiky, mimo jiné ty, které se týkaly manželství či infanticidy.

V následující části se budeme zabývat konkrétnějšími významy christianizace ve zkoumaném období a oblastech. První a základní problematikou, které je třeba se věnovat, je definice pojmů „křesťan“ a christianizace. Moderní studie zdůrazňují existenci více významů a rozdílných typů konverze, jakož i vyjednaného charakteru křesťanského závazku.¹³ Definice „zbožnosti“ je obtížná i pro moderní religionistiku. Zvolíme-li například jako kritérium zbožnosti návštěvy kostela na jedné straně a konkrétní věroučné názory na straně druhé, dojdeme k rozdílným výsledkům.¹⁴ Je zřejmé, že je třeba se vyhnout definování „autentické“ zbožnosti pomocí motivace (například prohlášením, že chování motivované zajištěním bezpečí, statusu či štěstí není zbožné), protože takovýto přístup znemožňuje zkoumání významu zbožnosti.¹⁵ Robert Markus prokázal potřebu zaměřit se na pojetí křesťanství, které existovalo v dané době, a ukázal, jak se samo křesťanství během prvních několika staletí měnilo.¹⁶ Stejně tak je třeba, aby moderní definice křesťanství ve zkoumané době vycházely ze středověkého chápání významu slova křesťan, abychom se vyhnuli anachronismu. Víra, náboženské praktiky (obřady a oddanost víře), zážitek základní podstaty skutečnosti, vědomí víry a jejích následků v chování člověka, to vše bývá označováno za měřítko zbožnosti. Otázkou však je, co bylo rozhodující pro určení dělicí čáry mezi křesťany a nekřesťany v dané době.

Ani samo středověké pojetí konverze ale nebylo statické. V 11.-12. století již existovaly v řeholních teologických kruzích propracované koncepce, které však nebyly sdíleny všemi členy společnosti. Středověk chápal konverzi jako proces o dvou základních složkách: přijetí víry jakožto

vykoupení a jeho uskutečnění, tzn. vstup do společenství věřících, do církve. První z těchto pojmů znamenal, že přijetí víry vedlo k pravdě a životu, že bylo obrácením srdce k Bohu. Z toho však vyplývaly dva možné závěry. Podle prvního není přijetí víry výsledkem lidského snažení, ale pouze boží milosti, a proto je nelze nikomu nutit, musí být dobrovolné.¹⁷ Existoval však i opačný názor, který vycházel z toho, že konečný cíl, tzn. záchrana duší, dovoloval a ospravedlňoval použití nátlaku či dokonce násilí. Tento názor i přes soudobou kritiku získával na síle ve 13. století. Tvrdil, že stejně jako léčba vede k uzdravení, ačkoli působí bolest, je možné násilím působit bolest za účelem uzdravení duše. Tento přístup zahrnoval mezi přijatelné prostředky obracení na víru vojenské hrozby i samotnou válku.¹⁸ Druhá z výše zmíněných složek konverze se týkala charakteru přestoupení na víru. Jak středověcí komentátoři, tak novodobí badatelé se liší v názoru na to, zda je přijetí víry událostí, mezníkem (v tomto případě se jedná o křest), nebo procesem, který může trvat až do konce života. Většina současných názorů se příklání ke druhé variantě.¹⁹ Přestože K. Morrison ukázal, že autoři 11. a 12. století chápali přijetí víry ve smyslu sebezlepšování křesťanů (napodobování Krista) jako proces končící až smrtí, je neméně zřejmé, že se mnozí misionáři při hromadném obracení pohanů na víru řídili zásadou „nejprve pokřtít, poté učit“.²⁰ Podobně zpřísnění papežské politiky ve 13. století, kdy byl křest považován za neodvolatelný i v případě židů pokřtěných pod nátlakem, naznačuje, že tato svátost byla chápána jako základní bod, který s sebou nesl nezvratné důsledky.²¹ I pokud přijmeme názor, že křest coby jediný akt je pouze součástí procesu přijetí víry, je zřejmé, že ve zkoumané době a na daném zeměpisném území byl považován za rozhodující prvek tohoto procesu. Významným faktem je, že ačkoli se středověcí autoři 11. a obzvláště 12. století široce zabývali internalizovaným sebezlepšováním a neustálým hledáním Boha, mělo obracení severní a střední Evropy na víru výrazně jinou podobu. Idea úplného přetvoření starého člověka a vzniku člověka nového byla standardní součástí chápání přijetí křesťanství. V našem případě se jednalo o dlouhodobý proces, který probíhal *po* křtu, a nikoli před ním. Nebudeme se však zabývat líčením procesu vnitřního přijetí křesťanství, protože to by vyžadovalo další výzkumný projekt, který by mimo jiné obsahoval určení přesných kritérií, abychom se vyhnuli implicitnímu odmítnutí určitých forem zbožnosti, a posouzení hodnot podstatných pro určení etapy, v nichž se lidé stali „opravdovými“ křesťany.

Na zkoumaných územích existovala souvislost mezi christianizací a utvářením raného státu. Ačkoli pracovní název této knihy obsahoval

výraz „formování států“, rozhodli jsme se nezabíhat do diskuse, zda vznikající útvary byly „státy“, neboť by nás zavedla příliš daleko od našeho záměru. Protože však širší problém formování a charakteristik států má vliv na diskusi o mocenské a politické konsolidaci, je záhodno poukázat na umístění našeho tématu v tomto rámci. Názory na počátky států se liší jak mezi sociology, tak mezi medievisty. Mnozí tvrdí, že je zavádějící nazývat „státem“ pouze novodobý národní stát, jehož vláda vykonává suverénní moc nad občany definovaného území, a jeho přímé předchůdce, kteří mohou podle některých autorů sahát až do středověku, a poukazují na to, že slovo stát bylo a je používáno pro řecké polis, římskou říši, italské městské státy a další útvary. Teorií utváření států existuje mnoho, přičemž zdůrazňují různorodé příčiny, od zemědělství se zavlažováním přes válku či dobrovolné podřízení se až po hospodářskou směnu.²² Charakteristické vlastnosti státu a rozdíly mezi ním a ostatními politickými útvary byly a jsou předmětem diskusí mezi sociology. Dělicí čára se obvykle klade mezi politickou centralizací bez plně vyvinutých států, v nichž vládá náčelník (válečník či kněz) se svou radou a lid mu byl povinován věrností, a státy, v nichž má panovník k dispozici dvůr a ovládá ozbrojenou moc, zatímco správu a justici vykonávají profesionální úředníci.²³ Stephen K. Sanderson rozlišuje mezi kmenovým zřízením a státem, přičemž první z nich definuje jako formu sociopolitické organizace, která je nezbytným předchůdcem státu. Přes mnohé podobnosti mezi státy a kmenovým zřízením mezi nimi vidí zásadní kvalitativní rozdíl: stát má monopol na násilí, zatímco kmenové zřízení nikoli.²⁴

Ne všichni však souhlasí s takovým dělením. Vzhledem k tomu, že se liší definice státu jako takového, na použité definici nutně závisí i kategorizace určitého politického zřízení jako státu. Max Weber považuje za stát sdružení s nuceným členstvím, jež si nárokuje legitimní použití fyzického násilí na svém území, Charles Tilly pak organizaci vykonávající donucování, která má v jistých ohledech zřetelnou prioritu před všemi ostatními organizacemi v rámci rozsáhlých území. Anthony Giddens definuje stát jako politický aparát vlády panující nad určitým územím, s právním systémem a schopností podepřít svou moc silou, a konečně Joseph Strayer používá k určení existence státu jednoduchou sadu „znaků“: dlouhodobou geografickou stabilitu skupiny lidí, existenci neosobních a relativně stálých politických institucí s politickou mocí a věrnost lidu těmto institucím.²⁵ Někteří badatelé zdůrazňují, že existovalo mnoho různých typů států, včetně takových, které měly jen malý trvalý státní aparát.²⁶ Proto nepřekvapí, že ačkoli nikdo nepopírá

význam osobních vazeb a překrývajících se jurisdikcí ve středověku ani skutečnost, že středověká moc neměla formu výlučné územní suverenity, navrhuji sociologové a také medievisté rozličné datace ohledně počátku rozvoje evropských (obvykle ve významu západoevropských) států. Můžeme nalézt názory, že státy existovaly již v 7. století, že vznikly v období let 1000–1300, případně ve 12. století, nebo že ke zrození „moderního státu“ došlo ve 14. a 15. století.²⁷ Jiní autoři hovoří v souvislosti se středověkem o bezstátních či polycentrických společnostech.²⁸ Nedávná kritika použití konceptu „státu“ pro období středověku tvrdí, že zatemňuje komplikovanost mocenských struktur a fakt, že kromě krále existovaly i jiné mocenské zdroje, a že vyvolává nesprávný dojem delegované moci.²⁹

Do této debaty se zaplést nechceme. Je zjevné, že námi zkoumaná politická zřízení lze považovat za státy, nebo nikoli, v závislosti na použité definici státu. V oblastech, kterými se zabýváme, ve zkoumané době kupříkladu ještě neexistovaly rozsáhlé správní struktury a složité instituce. V analyzovaném období naopak již začaly vznikat panovnické instituce, jako například kancelář, soudní systém či panovnická ideologie. Bez ohledu na to, zda se rozhodneme vznikající politické útvary nazývat státy, je jejich pozice na kontinuu politické centralizace zřejmá. Je proto vhodné zmínit zde některé sociologické závěry, které jsou pro náš výzkum obzvláště relevantní.

Někteří badatelé zdůrazňují, že vývoji států lze porozumět pouze ve vztahu k ostatním státům.³⁰ Je zřejmé, že na historický rozvoj politických útvarů, kterými se zabýváme v této práci, je třeba nahlížet z hlediska vzájemných vztahů, a nikoli v izolaci novodobých státních hranic. Norbert Elias zdůrazňuje dlouhodobý charakter procesu formování státu a hledá příčiny integrace částí společnosti a zvyšování jejich vzájemné závislosti v průběhu staletí (přičemž každý krok směrem k užší integraci vedl k napětí a konfliktům).³¹ Náš projekt, který se zaměřuje na rostoucí konsolidaci panovnické moci a politického uspořádání, do tohoto analytického rámce zapadá, třebaže se nezabývá otázkou, kdy přesně politická centralizace přerostla ve vznik státu. Všechny vzniklé rané státy se postupně staly „královskými komunitami“, jak je definuje Susan Reynoldsová.³²

Christianizaci a vznik raných států lze studovat nezávisle, nás ale zajímá jejich průnik a vzájemný vztah. Do jaké míry jsou tyto procesy propojeny? Do jaké míry christianizace napomáhá konsolidaci politických útvarů, a naopak politická konsolidace usnadňuje pokřesťanství? Jaké byly souvislosti mezi oběma procesy, co se týče osob, metod řízení

a komunikace (včetně použití písma), institucí a struktur? Naše práce nabízí podrobnou srovnávací studii, která v bádání dosud chyběla. Ačkoli christianizace a počátky státu zaujímají hrdé místo v rozsáhlých národních dějepisectvích, srovnávací práce jsou vzácné a nejsou zaměřeny na místní rozdíly. Zkoumání dějin přijetí víry ve střední a severní Evropě bylo proto ovlivněno dvěma odlišnými tendencemi. Na jedné straně této oblasti výzkumu dlouho dominovaly vzájemně si konkurující národní pověsti, na straně druhé ale medievisté vně uvedených zemí tento proces studovali především jako západoevropskou expanzi, ať už probíhala primárně prostřednictvím aristokracie (Robert Bartlett) či misionářů (Richard Fletcher).³³ Existují studie o christianizaci Skandinávie jako celku (ačkoli většina prací se zabývá jednotlivými zeměmi). Není však k dispozici žádná podrobná analýza tohoto tématu pro střední a východní Evropu a - kromě stručných přehledů - ani ve srovnávací perspektivě pro všechna tato území.³⁴

Změny v severní a středovýchodní Evropě byly součástí dlouhodobých procesů, které vedly na jedné straně k vzestupu křesťanství jako převládajícího náboženství v evropských společnostech, na straně druhé k rozvoji systému států jako politické struktury těchto společností. Tento proces začal dlouho před obdobím, na něž se zaměřujeme, a v jistých ohledech pokračoval i po něm. Proměny, kterými se zabýváme, však byly pro vytvoření „Evropy“ rozhodující. Přijetí křesťanství císařem Konstantinem a zavedení vlády jednotlivce (dynastie) vedly k politickému vzestupu náboženství a vytvořily vazbu mezi křesťanstvím a mocí, která se během staletí projevovala množstvím různých způsobů. Následné šíření křesťanství bylo ve všech fázích doprovázeno kompromisy a vzájemným přizpůsobováním, jak to ve své analýze výmluvně popisuje Peter Brown.³⁵ Mezi mnoha mezníky bylo obzvláště významné 8. století, kdy vznikly politické systémy, které již nebyly spojeny s antickým světem, kdy aristokracie již neznala latinu a kdy se ustavily vazby mezi franskou říší a papežstvím. Toto lokální křesťanstvo se později rozšířilo. K tomu došlo nejprve na jeho okrajích christianizací Fríska a Saska, která vedla k podrobení těchto zemí franskými panovníky. Křesťanství bylo dáváno do vztahu ke království, pohanství pak k hrubé společnosti bez krále. Pod ochranou panovníků začali z křesťanských zemí vycházet misionáři, jejichž prvotním cílem bylo ukončit společnou existenci křesťanských a pohanských zvyků a konečným záměrem přesvědčit pohany k přijetí víry. Byla to doba „vzniku osobitého křesťanství na západě (...) charakterizovaného (...) spojenectvím mezi výrazně novou církví a novým politickým systémem“,³⁶ jejichž společným

cílem byla další expanze. Na centrálních územích byl proces šíření křesťanství spojen s opravdovým vzděláváním, v hraničních oblastech však často šlo o pouhé rychlé křty. „Křesťanství se stalo po celé severozápadní Evropě součástí mocenského jazyka.“³⁷ Obrácení severní a středovýchodní Evropy na víru bylo posledním krokem tohoto „vzestupu západního křesťanstva“.

Vývoj křesťanstva však měl i jiné aspekty než pouze šíření nového náboženství. Mnozí badatelé poukázali na to, že období 9.-11./12. století bylo dobou „zrodu Evropy“. Politické útvary, které tehdy vykristalizovaly, s určitými změnami přetrvaly, až se staly Evropou, jak ji známe dnes.³⁸ Naše bádání spadá do období, které R. I. Moore nazývá „první evropskou revolucí“,³⁹ kdy byly položeny základy monarchismu. Byla to éra významného rozvoje vlastní západní Evropy, kdy se rozvíjela papežská moc, farnosti a řeholní řády. Některé z těchto novinek rychle pronikly i do zemí, které se součástí tohoto společenství staly teprve nedávno. Období „evropské expanze“ však nespočívalo pouze v připojování nových území. Znamenalo hlubší diverzifikaci, která s sebou nesla další růst rozmanitosti náboženských praktik a zvýšení počtu politických hráčů.

2. SKANDINÁVIE A STŘEDOVÝCHODNÍ EVROPA: SROVÁVACÍ ANALÝZA

V následujících kapitolách se budeme zabývat shodnou problematikou týkající se christianizace a vzniku raných křesťanských států v jednotlivých zemích. Vzhledem k tomu, že každý z autorů je omezen svou konkrétní odborností, bylo jedinou možností, jak vytvořit srovnávací analýzu, opřít se o rámec založený na současných národních státech. Čtenář si může udělat vlastní závěry z materiálu předloženého v jednotlivých kapitolách. V tomto úvodu nabízíme základní porovnání a celkové úvahy.⁴⁰ Mnohé otázky samozřejmě zůstávají otevřené. Další výzkum může osvětlit například problematiku spojenou s pohanským náboženstvím či význam misionářských center a nabídnout nové odpovědi.

Značné problémy působí charakter pramenů, které máme k dispozici, ať již písemných, archeologických či uměleckohistorických. Tyto prameny často poskytují pouze útržkovité doklady, které umožňují protikladné interpretace. Neustále je třeba brát v úvahu zaujatost písemných pramenů a problémy s interpretací archeologických nálezů. Tam, kde je to možné, může jasnější vhled do problematiky nabízet porovnání

svědectví založených na různých pramenech. Při analýze panteonu skandinávských bohů mohou například jiný obrázek o bozích důležitých pro určité místo poskytnout místní jména a jiný vyprávění vytvořená v křesťanském období. Takové porovnání však není vždy možné; v mnoha případech jsou kupříkladu k dispozici pouze archeologické doklady. Podobně lze často jen hádat, co je v křesťanských narativních pramenech hodnověrné a co pozdější invencí. Souvislost mezi uměleckými vlivy a politickými či náboženskými dopady je též často pouze spekulativního charakteru. Rozhodli jsme se proto nepředkládat plynulé vyprávění, ale odkrýt zdroje, na nichž je naše práce založena, a přiznat pochyby, problémy, nejistoty i alternativní interpretace. Cílem je ukázat, jak víme to, co víme, připustit, co nevíme, a naznačit možnosti mezi těmito krajnostmi.

Předkřesťanská náboženství a první kontakty s křesťanstvím

Při pohledu na christianizaci a vznik křesťanských monarchií ze srovnávací perspektivy je zřejmé, že jak pozoruhodné podobnosti, tak stejně nápadné rozdíly přesahují hranice mezi jednotlivými ranými státy.

V naší analýze se budeme i zde držet zvoleného pořadí hlavních tematických okruhů. První z nich představuje pohanské náboženství.⁴¹ O skandinávských původních vírách a náboženských praktikách víme mnohem více než o náboženstvích střední a východní Evropy. Předkřesťanské kultury ve Skandinávii patrně trvaly delší dobu, přinejmenším na některých místech, o předkřesťanské mytologii na začátku 13. století navíc velmi obšírně píše Snorri Sturluson. Ve střední Evropě a na Rusi byly místní kultury zakazovány, potlačovány a zmínky o nich byly odstraňovány z písemných pramenů. Přesto problémy týkající se písemných a archeologických pramenů nejsou nepodobné; jejich analýzu nabízí v následující kapitole Robert Bartlett. Již ve 4. století považovali křesťané pohanství (samotné slovo *paganus* je známo od konce 4. věku) nikoli za formu náboženství, nýbrž za klamné představy. Co se týče zkoumaného období, zůstává předmětem debat, v jakém rozsahu křesťanští autoři píšící po (často dlouho po) přijetí křesťanství přepracovali původní víry podle klasických, případně křesťanských vzorů. Hmotné doklady místních předkřesťanských náboženství jsou mnohem bohatší ve Skandinávii, což poukazuje na rozdíly ve vyjádření původních věr. Přesto i některé z těchto dokladů jsou v mnoha ohledech kontroverzní,

například rozdíly mezi pohanskými a křesťanskými pohřebními rituály jsou často nejasné. Co se týče víry a náboženských zvyklostí, existuje ve všech zkoumaných regionech jen málo dokladů (pokud vůbec nějaké) o samostatně organizovaném náboženství s doktrínou a bohy. Namísto toho doklady naznačují existenci místních komunit, jejichž zvyklosti se týkaly přírodních prvků, například posvátných stromů či pramenů, různých způsobů věštby a konání obětí. Předmětem rozsáhlých diskusí je existence a případně i role kultovních budov a kněží. Nejednalo se tam, kde je jejich existence nesporná, tzn. mezi Polabskými Slovy v 11.–12. století a v některých částech Skandinávie, o imitaci křesťanských praktik?

Za druhé jsme analyzovali znalost křesťanství v jednotlivých raných státech a případné styky s ním před formální christianizací daného území. Většina zkoumaného obyvatelstva přišla do styku s křesťanstvím (a v některých případech i s jinými monoteistickými náboženstvími) již nějakou dobu před svým přestoupením na víru. Obchodníci a nájezdníci, kteří pronikali do křesťanských zemí (Skandinávci, obyvatelé Rusi a Maďaři), měli přirozeně takovýchto kontaktů více než příslušníci usedlých společností (Poláci, Češi). I jejich privilegované vrstvy se však prostřednictvím diplomacie a spojenectví vzájemně ovlivňovaly s elitami svých mocných křesťanských sousedů, obzvláště Franků, což mohlo vést ke kulturním výpůjčkám. Pohřební nálezy dokládají používání křesťanských objektů, například šperků, v jinak nekřesťanských hrobech.

Tyto kontakty vedly někdy, nikoli však vždy, ke konverzím jednotlivců ke křesťanství. Známe případy Skandinávců (obzvláště Sveů a Norů) a náčelníků obyvatel Rusi a Uher, kteří se stali katechumeny (*prima signatio*), popřípadě byli pokřtěni.⁴² Otevřenou otázkou však někdy zůstává charakter takovéto konverze; motivací mohla být snaha o získání obchodních výhod, nebo se mohlo jednat o součást diplomatické strategie. Křesťanské prameny si stěžují na „falešná“ přijetí víry (jejich postoj je podobný Nockově pojetí oddanosti).⁴³ Jindy vedla konverze k trvalejšímu christianizačnímu úsilí. Příkladem mohou být norští panovníci, kteří byli obráceni na víru v cizině ve druhé polovině 10. a na počátku 11. století v souvislosti s uzavíráním politických spojenectví, a kteří následně šířili křesťanství ve svých zemích, nebo byzantský misijní biskup, který byl uveden do úřadu ve východních oblastech Uher, poté co byl v polovině 10. století pokřtěn jeden z místních náčelníků. V některých případech, zejména v Dánsku či ve švédské Birce, byli franští misionáři přítomni již několik generací před oficiálním přijetím víry. Z Rusi známe případ misie vyžádané příslušnicí

vládoucí dynastie, kněžnou Olgou, přibližně v roce 960, která však narazila na odpor místních obyvatel (ještě dříve v zemi působila misie z německé říše). Znalost křesťanství ale mohla vést i k reakcím proti němu: ruský Vladimír se nejprve pokusil zavést povinný pohanský kult a rovněž některé další slovanské národy přesněji vymezily pohanské náboženství.

Do jaké míry byly místní společnosti ovlivněny křesťanstvím již předtím, než bylo formálně zavedeno a vynucováno? Ve Skandinávii dokládá hmotná kultura přítomnost křesťanského kultu již před oficiálním zavedením tohoto náboženství. Někdy je nemožné určit, zda byla christianizace nevýznamná či zda o ní pouze neexistují doklady, resp. jsou nejednoznačné. V případě Uher nálezy náprsních křížů v hrobech a možnost přežití křesťanského obyvatelstva z dob před dobytím Karpatské kotliny Maďary nepostačují k určení, zda v zemi v 10. století docházelo ke konverzím; existují však písemné doklady evangelizace. Jindy, kupříkladu v případě Polska, kde chybějí písemné i archeologické prameny, lze spolehlivěji dospět k závěru, že zde žádná christianizace neprobíhala. Zajímavým příkladem nezdařené christianizace je Birka v 9. století. V tomto obchodním středisku se sice křesťanství na zhruba dvě desetiletí zachytilo, poté však mizí, snad v souvislosti s přesunem cílů obchodu. Rovněž česká knížata v 9. století experimentovala s křesťanstvím, poté je však odmítla. Příčiny obou událostí můžeme pravděpodobně hledat v politické strategii. Křesťanské vlivy byly zřejmě nejsilnější na Rusi, kde došlo k christianizaci části elity ještě před Vladimírovým obrácením na víru, a v některých částech Skandinávie před konverzí místních vládců. Křesťanství však před oficiálním přijetím víry nikde nepřevládlo, neexistovala křesťanská většina, která by mohla ovlivnit běh událostí. Díky studiu raně středověkých konverzí se do centra pozornosti dostalo období povědomí o víře, předcházející jejímu vlastnímu přijetí.⁴⁴ Toto období je zdůrazňováno i v sociologických a antropologických studiích. Může být nahodilé nebo úmyslně podněcené, může mít různou délku a zahrnovat vnější či vnitřní tlaky, prostou výměnu informací či přímé misijní působení.⁴⁵ V našich případech se zdá, že mnohá území byla skutečně v kontaktu s křesťanstvím již po určitou dobu před přijetím víry, avšak nebylo tomu tak všude. Ve většině případů pak křesťanství získalo opravdový vliv až v souvislosti s rozhodnutím panovníka přijmout novou víru. V Čechách tak nabyl křesťanský kult na významu na konci 9. století, v Norsku od poloviny 10. století (ačkoli v určitých omezených oblastech možná již dříve), na Rusi, v Polsku, Dánsku a ve Švédsku (kromě Birky) na sklonku 10. století

a v Uhrách pak na počátku 11. století (ve východních oblastech ale již na konci 10. věku).

Konverze panovníků a jejich důsledky

Jako na třetí v pořadí jsme se zaměřili na rozhodnutí panovníků přijmout víru a a na důsledky tohoto aktu. V dobách předkřesťanských i křesťanských se vladaři snažili o ovládnutí posvátna, aby tak legitimizovali svou moc.⁴⁶ Je třeba prozkoumat souvislosti mezi panovnickou mocí a christianizací. Co panovníci přijetím víry získali?⁴⁷ Některé odpovědi na tuto otázku nabízejí dřívější příklady, skutečné i literární. Za raného středověku vytvářela konverze ke křesťanství spojení s římským světem a propůjčovala mu politickou identitu. Dlouhá literární tradice zabývající se rozhodnutími panovníků přijmout křesťanskou víru začíná již císařem Konstantinem. Prameny uvádějí, že v raném středověku toto rozhodnutí vladaři činili po poradě se svým lidem, jak o tom svědčí Řehoř z Tours v případě Chlodvíka či Beda Ctihodný v případě Æthelberta z Kentu a Edwina z Northumbrie.⁴⁸ Takováto rozhodnutí jsou pak považována za akt vzniku nových křesťanských národů. Tyto vzory je ale možné použít pro konverze analyzované v této práci pouze částečně. Odpovědi, které jsou pro úvodní otázku udávány pro období, jímž se zabýváme, obvykle zmiňují dva faktory: snahu vytvořit silnou moc doma a vyhnout se vnějším hrozbám, obzvláště podrobení německou říší. Ani jeden z nich však není prost problémů. Mnozí mužové se přestupem ke křesťanství snažili upevnit svou moc nad společností či proti svým rivalům, často v naději, že získají vojenskou pomoc od některé křesťanské mocnosti, obvykle franské/německé říše. To, že tato metoda zdaleka neúčinkovala vždy, ilustruje případ dánského krále Haralda Klaka, který byl pokřtěn v Mohuči v roce 826, vrátil se do Dánska, aby zde vládl, avšak zanedlouho byl svržen. Existují i další příklady, kdy přestup panovníků na víru nevedl ke christianizaci. Konverze českých knížat v roce 845 sice nebyla odmítnuta obyvatelstvem, víry se však brzy zřekla sama knížata. Švédsku vládlo několik křesťanských králů, země se však přesto oficiálně křesťanskou nestala. Konverze tedy nutně nebyla cestou k moci. Ve všech případech, kterými se v této práci zabýváme, však panovníci, kteří úspěšně prosadili křesťanství, rovněž dále upevnili svou moc.

Pokud jsme schopni zjistit z pramenů, zpočátku všude existovala pestrá mozaika společenství bez svrchované politické moci, případně

s mnoha místními vůdci (náčelníky). Z řad těchto místních předáků se postupně vynořili panovníci s různým stupněm moci nad určitými územími. Mezi způsoby, jakými pro sebe získávali část bohatství a prestiže západní Evropy, patřilo vedle kořistných výprav a obchodu i přijetí křesťanské víry. Panovníci hráli ve všech zkoumaných případech v procesu christianizace určitou roli. Všichni křesťanství importovali, jejich vlastní přestup na víru však probíhal dvěma způsoby: někteří ji přijali v cizině, jiní byli pokřtěni „doma“. Ti z panovníků, kteří své země pokřesťanštili, nastolili svou moc nad větším územím než jejich předchůdci (snad s výjimkou Švédska, kde ale kvůli nedostatku pramenů nemůžeme s určitostí vyvodit žádné závěry). Tato povrchní podobnost však skrývá významné rozdíly. Rozsah změny se mezi jednotlivými zeměmi významně lišil. V některých byla rozšířena již dříve existující silná mocnost, v jiných byla centralizující moc ustavena poprvé. V některých případech panovníci (například ruský Vladimír či polský Měšek) nejprve upevnili svou moc a poté podporovali či vynucovali přijetí křesťanství. Jiní (český Bořivoj a jeho syn) dosáhli konsolidace moci a christianizace souběžně. Lišit se proto mohlo i to, co křesťanství jednotlivým panovníkům přinášelo: prestiž, legitimitu a možné zlepšení společenského postavení v prvním případě, ve druhém často materiální pomoc při upevňování vlády, opět spolu s prestiží. Mocenská konsolidace, která nakonec vedla k ustavení monarchie, byla v Dánsku v plném proudu již před počátkem christianizace, v Norsku (za vlády Haralda Hårfagreho na přelomu 9. a 10. století) a v Polsku (za Měškovy vlády, předtím než přijal víru) začala krátce před ní, v Čechách (přibližně v období let 884–935 a později) a v Uhrách (za vlády Gejzy a Štěpána) postupovaly oba procesy více méně současně, zatímco ve Švédsku pokračovala ještě dlouho po přijetí křesťanství (zde bylo království upevněno až ve 13. století). Výjimku představuje Rus, kde se prosazování křesťanství časově shodovalo s obdobím vlády jednotlivce, která se zde ale nestala normou.

Po přijetí víry panovníkem došlo k propojení světské vlády a křesťanství mnoha způsoby; tato provázanost ostatně sahá až do doby christianizace římské říše.⁴⁹ Ve středověku jsou hlavními příklady panovnícký dohled nad církví a personálními otázkami v ní; územní a správní organizace, zavádění daní a prosazování gramotnosti, které mohlo křesťanství přinést; využití duchovních ve státní správě. I zde však existovaly velké rozdíly: ve Švédsku kupříkladu hráli důležitou roli v královské vládě cisterciáci, a nikoli světští kněží. Významnou výjimkou byla opět Rus, jejíž panovníci se na pomoc duchovních při své vládě nespolehali. Křesťanství přinášelo rovněž ideologickou legitimitu,

obzvláště ve zdůraznění královského majestátu. Křesťanská rétorika, jež sloužila pro krále jako nástroj mocenské ideologie, vytvářela pro křesťanství politický kontext již od pozdní antiky. Království se stalo archetypem politického útvaru a královská hodnost, čerpající z Bible, poskytovala prestiž, kterou nebylo možno získat žádným jiným způsobem.⁵⁰ Bylo by však chybou se domnívat, že nemohli existovat mocní vládci i bez královské hodnosti: české země získaly trvale královský titul až na počátku 13. století a polští panovníci také většinou nebyli králi. Existovalo mnoho způsobů, jak projevit moc a získat legitimitu. Ty nemusely nutně odrážet rozdílnou sílu panovnické moci, ale pouze rozdílné vlivy a potřeby. Navíc, třebaže christianizace poskytovala příležitost k získání legitimacy a prestiže, přínos křesťanství k panovnické moci se často plně rozvinul až poté, co byly křesťanské rané státy pevně etablovány. Křesťanská královská ideologie se v mnoha případech dostala do popředí až několik generací po prvotní christianizaci. Ve Skandinávii tomu tak bylo například až ke konci 12. století, přičemž první korunovace se konaly až ve 13. století. Je proto třeba rozlišovat mezi motivy pro zavádění křesťanství a jeho pozdější rolí v trvalém etablování nového náboženství i monarchie.⁵¹ V upevňování moci navíc hrály významnou roli i bohatství, spojenectví a sítě osobních kontaktů, kterých nebylo možno dosáhnout pouze christianizací.

Geopolitické souvislosti

Panovníci svá rozhodnutí konvertovat ke křesťanství nečinili ve vzduchoprázdnu. Je proto důležité vzít v úvahu vazby na tehdejší křesťanské mocnosti. Konkrétně se jedná o německou a byzantskou říši a o anglosaská království. Vzhledem k tomu, že nově christianizované země mohly novou víru samy dále exportovat, jsou důležité i vztahy s jejich bezprostředními sousedy. Anglosaská království nikdy neměla moc ani možnost vytvářet hrozby, a v procesu přechodu na víru proto hrála jen omezenou roli. Poskytovala příležitost, a to obzvláště pro dánské krále, k získání misionářů a případně i církevních struktur pro vlastní účely. Anglosaská království tedy vykonávala vliv převážně prostřednictvím misijních aktivit. Franská vojenská moc oproti tomu hrála v christianizaci úlohu již od dob Karla Velikého. Role německé říše při utváření nových raných křesťanských států, a obzvláště úloha Oty III. (král 983–1002, císař 996–1002) byly předmětem mnoha sporů. Debaty týkající se Otovy osobnosti a jeho údajné politiky (či nerealistického

snu) obnovení starověké římské říše dosud neskončily. Podle jedné z interpretací Ota společně s papežem Silvestrem II. plánovali realizaci své strategie v souladu s ideologií obnovy římské říše. Hodnocení tohoto jejich plánu historiky se ale liší podle toho, zda jej schvalují, či odmítají.⁵² Podle jiné interpretace pak nebyly Otovy akce založeny na žádné ideologické motivaci a nebyly ani součástí žádné „strategie“.⁵³ Zastánci koncepce *renovatio imperii Romanorum* chápou vytvoření nových arcibiskupství v Polsku a Uhrách, povýšení Štěpána na krále a udělení (kontroverzního) zvláštního statusu Boleslavu Chrabrému jako součást Otova velkého projektu obklopení císaře rodinou králů. Přestože podrobnosti zůstávají předmětem rozsáhlé diskuse, Otova významná úloha ve vzniku nových církevních provincií a raných států je nepochybná. Podle názoru Gerda Althoffa je ale třeba snahu o obnovení chápat v kontextu středověké výzvy k neustálému zlepšování, nikoli jako konkrétní politickou ideologii. Jak významná tedy byla role římskoněmeckých panovníků v obrácení na víru a ve vytváření raných států? To, že rozhodně reprezentovali jednu z mocností, které bylo nutno brát úvahu, dokládá fakt, že český Boleslav, polský Měšek i obodritský Mstivoj původně podporovali Jindřicha Svárliového proti Otovi III. Boleslav a Měšek se po Otově uznání Jindřichem zúčastnili Otových oslav Velikonoc v Quedlinburku. Ve svých vlastních konfliktech využíval Boleslav pomoci Luticů, zatímco Měšek spoléhal na Otovu vojenskou podporu. Přátelství s císařem mohlo znamenat povýšení jak v hodnosti, tak v prestiži.

Ota III. zřejmě podporoval povýšení uherského panovníka na krále a vytvoření nezávislých církevních provincií v Uhrách a Polsku, jeho přesná úloha v tomto procesu však zůstává otevřenou otázkou. Podle jedné z hypotéz mohly být jeho činy v Hnězdně reakcí na partnerství mezi Byzancí a Rusí.⁵⁴ Je ale rovněž možné, že se jednalo pouze o odezvu na lokální aspirace na povýšení do královského stavu a na ustavení církevní hierarchie.⁵⁵ Otázkou rovněž zůstává, do jaké míry byla rozhodnutí panovníků přijmout křesťanství motivována vojenským tlakem a hrozbou vojenským podrobením. Tlak na přijetí víry rozhodně existoval, obzvláště v případě sousedů německé říše v dobách, kdy byla říše silná. Panovníci však zaváděli křesťanství i bez vnější hrozby, jak je vidět na příkladu Norska. Je možné, že německá vítězství nad Uhry (v letech 933 a 955) přispěla k christianizaci země o generaci později, německá vojska však napadala i křesťanské Poláky a Uhry. Přejít na víru nezajišťoval mír, stejně jako německé útoky nebyly synonymem dobytí a připojení daného území. Nátlak a strach samy o sobě k vysvětlení

přijetí křesťanství nepostačují, ačkoli v některých případech k tomuto rozhodnutí pravděpodobně přispěly.⁵⁶

Také role, kterou v obracení na víru sehrála byzantská říše, byla předmětem výrazně rozdílných interpretací, od myšlenky, že byzantští misionáři byli agenti zahraniční politiky říše pokoušející se přilákat různé země do svazku, který soupeřil s německou mocí, až po pojetí, podle kterého Byzanc žádnou obecnou misionářskou strategii vzhledem k ne-křesťanským zemím neměla.⁵⁷ Podle druhé z uvedených teorií byzantští císaři zčásti reagovali, když místní vládcí žádali o křest či o vyslání misionářů, a zčásti využívali některých příležitostí. Křesťanství se šířilo rovněž neoficiálními cestami, zejména úsilím jednotlivých mnichů.⁵⁸ Podobně jako římskoněmečtí císaři i byzantští vládcí vedli válečná tažení na území, jež považovali za rozhodující pro bezpečnost své říše, a někdy je i anektovali. Ve skutečnosti však byla v době, kterou se zabýváme, i přes silnou rétoriku rozšiřování hranic říše územní expanze jen málokdy hlavním cílem. Přístup k národům usídleným na území byzantské říše se lišil od přístupu k národům za jejími hranicemi.

Ve druhém případě hrála v jednání s „barbary“, ať už potenciálními nepřáteli či spojenci, často důležitější úlohu než válka diplomacie, a to včetně udělování titulů, přístupu k obchodu či placení tributu. Tato diplomacie ale mohla být pružnější, než naznačují soudobé byzantské prameny.⁵⁹ Takovéto vztahy někdy zahrnovaly i uznání podmínek stanovených samotnými barbary. Při uzavírání spojenectví s Bulhary císař například přísahal nad pobitými psy. Součástí této diplomatické strategie, zaměřené na získání věrnosti prostřednictvím udělování statusu a darů, bylo rovněž křtění místních vůdců. Badatelé se v současnosti přiklánějí spíše k názoru, že byzantská angažovanost byla převážně reakcí na lokální iniciativy, ačkoli při ní říše využívala možností, které se jí naskytlly k zajištění své stability prostřednictvím občasného tlaku na nejvýznamnější vládcí. Je jisté, že byzantské křesťanství se rychle rozšiřovalo v 60. letech 9. století (Morava, Bulharsko, Srbové, Rus), ať už šlo o aktivnější byzantskou misijní činnost spojenou s diplomacií nebo o reakci na místní podněty.

Role všech tří zmíněných křesťanských mocností byla omezena pouze na určitá území. Země sousedící s německou říší musely čelit německému tlaku a vlivu. Byzantský vliv sahal na Moravu a (prostřednictvím staroslověnské gramotnosti a liturgie) do Čech pouze v počáteční části našeho období, na Rus a do Uher pak po celé toto období. Je možné, že se prostřednictvím Vikingů v byzantském vojsku

(Varjazi) či přes Rus rozšířil i do částí Skandinávie, v takovém případě však byl spíše kulturního než politického charakteru. Anglosaské vlivy pak hrály úlohu ve Skandinávii. Při analýze rozhodnutí přijmout křesťanství je proto třeba uvážit geopolitickou situaci, okamžité politické souvislosti i relativní sílu daného panovníka.

V úvahu je třeba vzít i další mezinárodní veličinu – papežství. Raně středověcí papeži pouze výjimečně přebírali iniciativu a vysílali misie (činil tak například Řehoř Veliký), většinou však ponechávali takové záležitosti na panovnicích a na ostatních duchovních a sami nanejvýš takové iniciativy podporovali radou či schválením.⁶⁰ V letech 900–1050 intervenovali papežové více, avšak stále spíše v reakci na dotazy či vyjádření obav. Rozsah území, kterých se papežské reakce týkaly, se však značně rozšířil a většina nových států udržovala s papeži nějakou formu styků.⁶¹ Některé (Morava, Dánsko, Polsko, možná Uhry) s nimi rozvíjely i bližší vazby například tím, že platily Petrův halér nebo se staly papežskými vazaly. Jejich seznam naznačuje, že existovala souvislost mezi sférou německé moci a vazbami na papežství, ať už proto, že dané státy využívaly papežství jako protiváhu německé moci, nebo z důvodu spolupráce mezi římskoněmeckými císaři a papeži. Papež Řehoř VII. korespondoval se všemi novými státními útvary; prosazování papežské moci, které bylo součástí jeho reformy, zahrnovalo posilování vztahů s těmito územími.

Proces christianizace

Za čtvrté jsme se zabývali různými aspekty procesu christianizace: metodami a postupem pokřesťanstvování, vzájemným ovlivňováním mezi pohany a křesťany a budováním církevních struktur.⁶² V textech není křesťanský křest (na rozdíl od některých jiných přestupů na víru ve středověku) definován tak, že musí nutně znamenat intelektuální či duchovní porozumění obsahu víry. Stojí však za povšimnutí, že i moderní společenské vědy zdůrazňují, že lidé často přijímají učení nové víry až po svém obrácení na ni, a nikoli před ním.⁶³ Hlavní překážkou přijetí nové víry, pokud se vyskytla, nebyla neshoda o charakteru Boha či sv. Trojice, ale znepokojení nad tím, že člověk má opustit zákony a zvyklosti otců a oddělit se od nich v posmrtném životě, a obava, že se staří bohové za své opuštění budou mstít, například špatnou sklizní či jinými pohromami.⁶⁴ Proto byla nejsilnější pohnutkou k přijetí víry vojenská porážka od křesťanů nebo naopak vítězství pod znamením kříže, protože

ty demonstrovaly nadřazenou moc nového boha. K podobným závěrům dospěly i antropologické studie skupinových konverzí na Samoi a v Americe.⁶⁵ Možným řešením problému s pohanskými předky bylo zahrnout je do přijetí víry posmrtnou christianizací. Gorm, otec dánského Haralda I. Modrozubého, byl možná znovu pohřben podle křesťanských zvyklostí. Na Rusi byla některá pohanská knížata posmrtně pokřtěna a znovu pohřbena v kostele. V Uhrách postavili kostel poblíž údajného hrobu Arpáda, pohanského předka vládnoucí dynastie.⁶⁶

Jednou z metod christianizace byla evangelizace (ta však častěji přicházela až po křtu), stejně jako různé druhy donucení; podobně jako v rané středověké západní Evropě, christianizace většinou probíhala směrem „shora dolů“.⁶⁷ Často je zdůrazňována zásadní úloha, kterou v úspěchu christianizace sehráli králové.⁶⁸ V některých případech předcházela oficiálnímu přijetí víry misijní činnost. I po něm však panovníci povolávali misionáře, aby šířili nové náboženství, které bylo propojeno s jejich mocí při utváření společnosti.⁶⁹

Jako příklad důležitých a vlivných osobností můžeme jmenovat Metoděje a Konstantina, kteří byli v roce 863 či 864 vysláni na Moravu na žádost knížete a jejichž dílo (vytvoření staroslověnštiny) ovlivnilo křesťanství ve střední a východní Evropě. Úloha misionářů však byla v nedávné minulosti zásadně přehodnocena. Představa misionářských hrdinů, kteří účinně šířili křesťanství, byla nahrazena názorem, že křesťanství pronikalo na nová území postupně a podrobnosti o roli vybraných jednotlivců v tomto procesu byly přidány až později, a to za konkrétními účely. Bylo ukázáno, že *Životy* misionářů jsou v mnoha případech spíše než vyprávěným záznamem skutečných událostí výrazem nároků jednotlivých biskupství na území, o nichž autoři tvrdí, že byla obrácena na víru misionáři z daného centra.⁷⁰ To platí i pro oblasti, kterými se zabýváme v této práci. Misijní centra, například hambursko-brémské arcibiskupství, prosazovala vlastní cíle, a to nikoli pouze na územích, kde bylo křesťanství neznámé. V tom následovali příkladu raně středověkých biskupů, kteří organizováním misí rozšiřovali vlastní moc. Adam z Brém ve svém vyprávění zamlžuje dřívější vlivy a přítomnost křesťanství na územích, která si jako své misijní pole nárokovala hambursko-brémská arcidiecéze.⁷¹ Dalším příkladem je sv. Vojtěch, který byl vydáván za hlavního evangelizátora Uher, aby se zakryla aktivita německých misionářů, která se vyznačovala výraznějším politickým nábojem. Přestože bylo hrdinství misionářů zřejmě často jen řečnickou figurou, je jisté, že kněží a mniši opravdu křtili a učili místní

obyvatelstvo. Obecně však byl křest udělován jen po minimálním poučení, nebo dokonce zcela bez něj, a výuka základních křesťanských zásad následovala až později.⁷² Na některých místech, obzvláště na Rusi a v Uhrách, bylo významným činitelem christianizace mnišské hnutí. Příčinou mohl být byzantský vliv, ačkoli v obou zemích působili latinští i řečtí mniši a nejméně do 10. století byly kláštery významnými centry christianizace a pastorační péče i v západní Evropě. Úloha žen v šíření křesťanství se zdůrazňuje ve Skandinávii. Na žádném jiném ze zkoumaných území nemáme solidní doklady o takovéto aktivitě, kromě příslušnic vládnoucích dynastií, jako byly Olga na Rusi či Ludmila v Čechách.⁷³

Určitou úlohu v christianizaci mohl hrát i nátlak různých stupňů, avšak k dispozici máme více informací o výrazném odporu privilegovaných vrstev než o procesech, které zasahovaly celou populaci. I když bylo možné užití násilí při christianizaci ospravedlnit,⁷⁴ je třeba rozlišovat mezi jeho použitím při upevňování moci a násilím proti obyvatelstvu jako celku za účelem jeho obrácení na víru.

Převažoval první případ – válka proti rivalům (přičemž někteří z nich byli pohané) za účelem vybudování či posílení panovnické moci. Druhý případ se ve zkoumaných oblastech nevyskytoval často, snad s výjimkou Norska a Uher, máme-li věřit ságám a pozdějším hagiografickým záznamům. Určité prvky donucování však byly přítomny poměrně často. Příkladem jsou zákony vydávané v době utváření raných křesťanských států; doklady máme k dispozici z Norska (ačkoli jsou předmětem sporů),⁷⁵ Uher a v jistém rozsahu i z Čech. Zákony zakazovaly nebo naopak nařizovaly mnohé praktiky. Podle pramenů existovaly na Rusi a v Polsku tresty za tytéž skutky, například za pohanské pohřební a kultovní rituály, mnohoženství, cizoložství a další obyčeje, které byly v rozporu s křesťanským pojetím manželství. Zákonodárství rovněž zavádělo množství povinných prvků křesťanského kultu, například stavbu kostelů, posty, dodržování svátků svatých a nedělí či nedělní návštěvu kostela. Další dříve existující obyčeje byly přetvořeny. V Norsku například z obřadních pitek na počest bohů vznikly podobné pitky na počest Krista a Panny Marie.

Nátlak však sám o sobě k objasnění christianizace nestačí, protože ta se odehrávala na mnoha rovinách, včetně dobrovolného přijetí nového náboženství. Christianizace „shora dolů“ nebyla vždy násilného charakteru. Její průběh byl určován různými politickými a kulturními faktory, mezi nimiž byl klíčový typ moci vykonávaný ve společnosti. Antropologové poukazují na roli „vlivných osob“ ve společnosti, jejichž

příklad byl široce následován.⁷⁶ Role panovníka jako takovéto „vlivné osoby“, jednající v mnoha oblastech po poradě s privilegovanými vrstvami, pravděpodobně hrála důležitou roli i v procesu přijetí křesťanství. Vysvětlení příčin přitažlivosti světových náboženství, jakým je i křesťanství, v tradičních společnostech nabízí jak sociologie, tak historie. Studium raně středověké christianizace i šíření křesťanství v novověku ukazuje, že na přijetí nového náboženství měly významný vliv sítě společenských a rodinných vztahů, sociokulturní soudržnost, charakter převládajícího světového názoru, vývojová úroveň nebo asociace nového náboženství s politickými cíli společností, které již byly křesťanské.⁷⁷

Po příchodu křesťanství následovala různě dlouhá období vzájemných styků mezi pohany a křesťany.⁷⁸ Mohlo tomu tak být před panovníkovým rozhodnutím přijmout novou víru, po něm, nebo před ním i po něm. Tyto styky mohly mít charakter vzájemného ovlivňování i odporu pohanů. Součástí křesťanství teoreticky bylo úplné oddělení křesťanů a pohanů; tyto teorie byly ale často založeny na učených výkladech pohanství, nikoli na pozorování skutečných zvyklostí.⁷⁹ V praxi často docházelo k adaptacím a kompromisům. Misijní strategie a jejich vliv na přijetí víry byly a jsou předmětem důkladného studia, třebaže většina dokladů nepochází ze středověku, nýbrž z novověku.⁸⁰ Proměnlivost náboženství, která doprovázela příchod křesťanství a první fázi christianizace, je doložena v pozdním starověku, v raném středověku i ve všech následujících časových obdobích. Zavádění křesťanství jako oficiálního náboženství vedlo k růstu náboženské diverzity – vyvíjely se nové formy pohanství a mezi křesťany vznikaly synkretické praktiky,⁸¹ přičemž hranice mezi zákonnou a nezákonnou vírou a obyčejí často zastírali a překračovali jak křesťané, tak pohané.⁸² Mezi příklady můžeme jmenovat křesťany v římské říši ve 4. a 5. století, kteří uznávali vliv nižších mocností v každodenním životě, křesťanské kněží v germánských zemích v polovině 8. století, kteří jedli posvátné maso, východoanglického krále Rædwalda, který vedle sebe postavil dva oltáře, jeden Kristu a druhý pohanským bohům, či Pomořany, kteří vedle kultu „německého boha“ pokračovali i v uctívání svých starých bohů.⁸³ Doba po přijetí křesťanství je tedy charakterizována jak procesem „náboženské fúze“, tak výskytem „nových výkladů (...) křesťanského paradigmatu“.⁸⁴ Na podobný vývoj upozorňují i současné kulturně antropologické studie konverze malých společností.⁸⁵ V oblastech, kterým nebylo křesťanství vnuceno čistě násilím, kde misionáři za sebou neměli vojenskou moc či kde bylo nové náboženství přijato konsenzuálně, se museli

kněží přizpůsobit lokálním zvyklostem. Křesťanství mohli prosadit, jedině pokud je učinili přijatelným pro místní obyvatelstvo. To přijímalo Krista pouze v případech, že jim byl užitečný, že měl co nabídnout, a často jej vnímalo jako jiného, silného boha, a nikoli jako součást odlišného, monoteistického náboženství.⁸⁶

V našich případech existovala na jedné straně souvislost mezi charakterem vztahů mezi pohanstvím a křesťanstvím a případným vytvářením jejich synkretických propojení a na straně druhé mezi různými úrovněmi a kombinacemi společenské shody a panovnického donucování při zavádění křesťanství. V Dánsku se i po oficiální konverzi ke křesťanství vyráběly ve stejných formách amulety i kříže, zatímco v Norsku žili pohané a křesťané v geograficky oddělených lokalitách. Pohřební zvyklosti ve všech studovaných raných státech svědčí o období, kdy lidé věřili v oba náboženské systémy současně, přinejmenším na úrovni pohřební výbavy, ve které se například nacházely kříže i amulety. Prostřednictvím takovýchto procesů se formoval lokální význam křesťanství, jak je popisován dále. Ke konečné reinterpretaci pohanství došlo až dlouho po zavedení křesťanské víry. S postupnou konsolidací křesťanství byla pohanská minulost, často zásadně přetvořená, začleňována do vzdělané křesťanské kultury. Dělo se tak prostřednictvím duchovních, kteří psali o pohanských předcích jednotlivých králů či národů. Věrnost podání takto popsané pohanské minulosti je charakterističtější pro Skandinávii.⁸⁷

Stýkání mezi pohany a křesťany ale mělo i formu potýkání. Narativní záznamy, které jsou všechny psány z křesťanského a obvykle kněžského pohledu, často konfrontaci zdůrazňují a skrývají soužití, které je však doložitelné archeologickým výzkumem. Podle Snorriho Sturlusona norský král Olaf Tryggvason (995–1000) dal skupině náčelníků na výběr: buď přestoupí na víru, nebo budou obětováni starým bohům. Olaf také nabídl manželství švédské královně Sigrid, názor však změnil poté, co se odmítla vzdát své víry, udeřil ji do tváře rukavicí a řekl: „Proč bych si tě měl brát, pohanská děvko?“⁸⁸ Ke konfrontaci vedly pohanské reakce či povstání v Čechách, Uhrách, Polsku a Švédsku. Antropologové spojují mírové a konsenzuální přijetí víry, které mělo za následek přetvoření nového náboženství tak, aby odpovídalo kultuře přijímající společnosti, se stabilitou nového náboženství, a naopak vnucení nové víry s její nestabilitou.⁸⁹ V našich případech může být absence takovýchto povstání buď znamením společenské shody, nebo silné moci panovníka a z ní plynoucího strachu stavět se na odpor. V pohanských povstáních se mísila opozice politická a náboženská,

tn. odpor k formě vlády nebo k osobě panovníka, s odporem ke změně náboženských zvyklostí. Bylo dokázáno, že v případě absence ostatních faktorů je typickou reakcí většiny lidí postavených před nově náboženství odpor k obrácení na jinou víru.⁹⁰

V našich případech to navíc byli příslušníci staré elity či dynastie, kteří byli zbaveni moci, nebo jimž takový vývoj hrozil, kdo se pokoušeli si moc udržet, popřípadě ji získat nazpátek. Tak vypuklo po Bořivojově přijetí víry povstání v Čechách, potlačené s pomocí velkomoravského panovníka Svatopluka, který tehdy Čechy ovládal. I v Polsku bylo dlouhé pohanské povstání, které v letech 1032–1038 vedlo k úplnému zničení církevních struktur, panovníkem potlačeno za pomoci zvnějšku. V Uhrách nacházíme spiknutí proti králi Štěpánovi a povstání v letech 1046 a 1060–1061, která měla za následek svržení panovníka (Petra), vraždění kněží, ničení kostelů a přání návratu k pohanským obyčejům. Ve Švédsku nejprve pohanská reakce zasáhla pouze jednu lokalitu – Birku, centrum raně středověkých přechodů na víru. Pozdější povstání byla spojena se Svey a jejich soupeřením o moc s Geaty v roce 1080 a ve 20. letech 12. století. Zatímco v provinciích Götalandu se křesťanská monarchie pevně etablovala, ve Svealandu opakovaně docházelo k odboji proti křesťanským králům, kteří se snažili o centralizaci, a jimi reprezentované církevní organizaci. Spouštěcími mechanismy takových povstání mohla být neznalost křesťanství prostřednictvím kontaktů před oficiálním přijetím víry v dané zemi, nucená christianizace shora, která vedla k neobvykle náhlé náboženské změně, radikální změna ve formě vlády (například ustavením moci jednotlivce) nebo politická rivalita. Pohanský odpor se mohl projevovat i jinak, jak je vidět na příkladu pohanských pohřbů s nebyvale okázaným použitím tradičních forem, v některých případech dokonce zahrnujících znesvěcené křesťanské předměty.

Zatímco dobu pokřtění panovníka lze určit relativně snadno, mapování postupu christianizace mezi obyvatelstvem je náročné a jeho chronologie je obvykle složitá. Narativní vzory přijetí víry jsou známy již od pozdního starověku, a to jak okamžité, Bohem dané christianizace, tak dlouhého boje proti pohanským pověrám. Tento druhý model přijímá i současná historie, když hovoří o pomalé christianizaci ve formě neustálého zápasu. Ve vyprávění pozdně starověkých autorů nalezneme vysvětlení křesťanského triumfu i ukrývajících se pohanských obyčejů („pověř“), které nebylo snadné vymýtit. Žádné z nich však nebylo popisem skutečnosti, neboť christianizace římské říše neprobíhala jednotným způsobem.⁹¹ Podobně našim případům neodpovídá žádný

z obou stereotypů (rychlé přijetí víry na základě rozhodnutí panovníka versus postupné pomalé pronikání nového náboženství), neboť se jednalo o množství různých procesů.⁹² Ve skládání střípků vědomostí nám napomáhají změny pohřebních obyčejů (obzvláště mizení pohanských hrobů), runové kameny ve Skandinávii, umělecké doklady i psané texty.

Náš výzkum ukazuje, že jako první byla všude pokřesťanštěna území, nacházející se pod silnou panovnickou mocí – jako příklad mohou sloužit přímořská území v Norsku, města na Rusi či západní část Uher. Naopak okrajová území z hlediska vladařské moci, jako například severovýchodní lesnatá území na Rusi se svými *volchvy* (čaroději) či severní Norsko, které se pod skutečnou pravomoc norských králů dostalo až ve 12. století, vzdorovala křesťanství déle.⁹³ Christianizace nebyla v žádném z případů okamžitou událostí, její délka se však značně lišila, a to nikoli jen mezi jednotlivými ranými státy, ale i v jejich celku. V pronikání křesťanství všude existovaly regionální rozdíly, největší pak v Norsku, kde byli na severu žijící Sámové (Laponci) pokřesťanštěni převážně až od sedmnáctého století. Ve většině raných států bylo obyvatelstvo (v některých případech s výjimkou obyvatel žijících v periferních oblastech vzhledem k panovnické moci) christianizováno během přibližně 50-100 let od vlády prvního pokřtěného panovníka. Výjimkou je Švédsko, kde tento proces trval v mnoha oblastech déle, často až do 12. století. Opakovaně se objevující tvrzení o „pozdní“ christianizaci Švédska ale nejsou v plném souladu s historickými záznamy. K prvním královským křtům a ustavení prvního biskupství zde došlo na počátku 11. století, tedy ne později než v Norsku, avšak pohanská povstání zde trvala mnohem déle než jinde. Příčina švédských rozdílů leží v mocenských strukturách. Ve Švédsku trvalo déle než jinde upevňování moci; konec pohanských povstání a možnosti odvrátit se od křesťanství se zde pojí s ustavením dynastie Sverkerovců ve 30. letech 12. století. Území, která již byla obrácena na víru, poté začala křesťanství sama vyvážet: skandinávské rané státy do oblastí kolem Baltského moře a středoevropské země ke svým severním a východním pohanským sousedům.

Součástí procesu christianizace bylo vytváření církevních struktur pod panovníkově rozhodnutí přijmout víru. Ustavování trvalých církevních struktur začínalo na úrovni diecézí; ty první často vznikaly na území pod přímou kontrolou vladaře. Podnět k tomu dal ve většině případů první křesťanský panovník (v Polsku na konci 10. století, v Uhrách na začátku 11. století, v Dánsku ve druhé polovině 10. věku, ve Švédsku v polovině 11. století, ve Svealandu ale až od 12. století, na Kyjevské Rusi

na konci 10. století); v Čechách (973) a v Norsku (po roce 1075) k tomu však došlo až po vládě několika křesťanských panovníků. V Dánsku byla původní struktura zcela nahrazena (asi roku 1021) a v Polsku musela být obnovena (na konci 11. století).

Ve všech zemích pak vznikaly další diecéze po generace a v některých případech dokonce po staletí poté, co byla vybudována první. To znamená, že církevní struktury nebyly ustaveny v krátké době, ale vyvíjely se v čase. Uhry a Polsko, které rychle získaly vlastní arcibiskupství, byly výjimkou. Dánsku byla nezávislá církevní provincie přiznána až v roce 1103 (zde se ale panovník až do roku 1043 opíral o arcibiskupství canterburské), Norsku v letech 1152-1153, Švédsku v roce 1164 a českým zemím dokonce až v roce 1344. Je proto zřejmé, že ačkoli existence nezávislého arcibiskupství měla bezpochyby velký symbolický význam (soudě podle úsilí, které mnohé rané státy vyvíjely, aby je získaly), v praxi chybějící arcibiskupství neumenšovalo sílu monarchie či autonomie země. Panovníci, kteří měli duchovní ve svých říších pod kontrolou, po většinu času zajišťovali nezávislost svých církví de facto.

Srovnatelný význam s ustavováním diecézí mělo zavádění dalších církevních institucí, budov a funkcí. Stavba kostelů započala ihned po přijetí víry panovníkem. Nežádka se nejprve jednalo o dřevěné stavby (ty hrály obzvláště důležitou úlohu ve Skandinávii), někdy ale i kamenné. Zásadní roli při zakládání kostelů často hrál panovník. Kláštery vznikají v Čechách, Uhrách a na Rusi nedlouho po přijetí víry panovníkem, v Polsku mezi oběma událostmi uplynulo více než třicet let a v Dánsku, Norsku a Švédsku pak dokonce celé století. Tento pozoruhodný rozdíl mezi středovýchodní Evropou a Skandinávií by si zasluhoval podrobnější studium. Následkem toho hrály kláštery v jednotlivých zemích různé úlohy. V Uhrách a na Rusi se například účastnily christianizace a duchovní péče, zatímco ve Švédsku byly významnou součástí panovnícké správy a ideologie. Od poloviny 12. století se však nově ustavované církevní řády objevují v našich raných státech (kromě Kyjevské Rusi, která nepatřila do sféry latinského křesťanství) velmi rychle po svém založení v západní Evropě, což dokazuje, že tou dobou již byly všechny tyto země integrální součástí křesťanstva. Zakládání kolegiálních kostelů a katedrálních kapitul většinou začíná na konci 11. a ve 12. století. Světští i řádoví kněží zpočátku přicházeli z ciziny. Do Čech tak putovali Moravané a Němci, do Uher Němci, Češi a Italové, do Polska Češi a Italové a do Norska Angličané. Místní obyvatelé začali ve větší míře přebírat významnější úlohy ve společenství kleriků o generaci až dvě později. Byl zaváděn desátek, ve většině zemí ale až s určitým odstupem

po přijetí křesťanství. Systém farností se rozvíjel jen postupně a nepravidelně, to však platilo i o západní Evropě. Církevní okrsky, snad ve formě „velkofarností“, byly pro mnohá území charakteristické od 11. století. Struktura farností se však rozvíjela až od konce 12. věku, ve větší míře pak během 13. století, někde s přesahem až do 14. věku.

Význam christianizace

Za páté je třeba prozkoumat význam christianizace v daném časovém období. V jednotlivých prostředích panovaly rozdíly v tom, co bylo nutné po přijetí křesťanství změnit a co bylo možné zachovat, přičemž důraz byl v tomto ohledu kladen na zvyklosti. Různé definice toho, co znamená být křesťanem, byly navrhovány již v pozdním starověku. Podle jedné z nich postačovalo vzdát se nejdůležitějších pohanských obřadů, například krvavých obětí; mnoho společenských zvyklostí však mohlo nadále existovat. Podle jiné, prosazované sv. Augustinem, byly pro křesťany mnohé formy chování nevhodné.⁹⁴ Známy je spor mezi papežstvím a byzantskou církví z roku 866 týkající se možnosti přijmout společenské zvyklosti v případě Bulharska.⁹⁵ Často se ukazuje, že ve středověku bylo přijetí víry otázkou chování a praktik. Koneckonců i příběhy o novověké náboženské konverzi zahrnují rámce, do kterých se musí jednotlivci přijímající křesťanství vejít. Náboženské praktiky a vnější konformita zůstávají v procesu přijetí nové víry základními prvky.⁹⁶ Vymezení určitých souborů praktik jako pohanských, nebo naopak křesťanských záviselo do jisté míry na učené křesťanské kultuře a na tom, jaké společenské zvyklosti převládaly na daném území nato-lik, že je misionáři považovali za pohanské. Pro rané státy zkoumané v této práci nemáme k dispozici tak podrobné zprávy o místním významu křesťanství, jako jsou například informace obsažené v odpovědi papeže Mikuláše I. Bulharům. Určitý vhlad do významu křesťanství nám ale nabízejí zákony, obsahující seznamy zvyklostí, jež se panovníci pokoušeli během christianizace potlačit.⁹⁷ Důraz přitom kladli na dodržování křesťanských rituálů (křest, návštěvy kostela, dodržování půstů, křesťanské pohřební zvyklosti apod.) a nekompromisní odmítání pohanského kultu. Za pohanské a tudíž odmítané však nebyly považovány pouze náboženské zvyklosti, ale i jiné praktiky, například infanticida, způsoby pohřbívání, svatební zvyklosti či požívání koňského masa. Změna těchto praktik byla předmětem soustředěného úsilí. Sex a manželství byly regulovány, potraty a zabíjení nemluvňat zakázáno

(ačkoli v některých případech byly zpočátku pouze změněny okolnosti infanticidy). Výuka víry nehrála v zákonech nijak významnou roli. Pokud vůbec, zmiňovaly zákony pouze základní věroučné zásady. Dalším aspektem christianizace byl fyzický zábor pohanského prostoru, jehož nejlepším příkladem je budování křesťanských kostelů na pohanských kultovních místech, například v Mære v norské oblasti Trøndelag.⁹⁸ Již samotné zavádění kamenné architektury na mnoha místech souvisí s příchodem křesťanství.

Na jiné úrovni získávalo křesťanství místní význam prostřednictvím konkrétních vlivů a adaptací. Dobrým indikátorem jsou kulty svatých. Zatímco některé významné kulty, například Panny Marie či apoštolů, byly importovány všude, jiní světci dokazují podněty z určitých oblastí, například anglosaské vlivy v Dánsku, bavorské v Čechách a Uhrách a byzantské na Rusi, v Čechách a snad i v Uhrách. Ve všech raných státech se rovněž vyvinuly kulty místních svatých; tento proces obvykle začal v 11. století (v Čechách již v 10. století). Podobným indikátorem je liturgie. Liturgické rukopisy byly zpočátku importovány z různých center. Později (ve většině případů během prvního století po zavedení nového náboženství, někdy však i později) začíná tvorba vlastních liturgických textů a objektů, přičemž import pokračuje i nadále. Import liturgických textů ukazuje na širokou škálu různých vlivů, například anglických v Norsku, Dánsku a západním Švédsku, německých v Norsku a Uhrách či vlivu slovanského liturgického jazyka na Rusi a v Čechách. Informace o územích, která byla zdrojem křesťanského vlivu pro jednotlivé rané státy, můžeme čerpat z křesťanské terminologie, zákonů, architektonických stylů i z umění; často ale umožňují různé výklady. Různorodost místní produkce a adaptace světců, liturgie a uměleckých stylů prozrazuje růst místních křesťanství („mikrokřesťanstva“ Petera Browna).⁹⁹

Za šesté, křesťanství ovlivnilo nové či rozvíjející se rané státy mnoha různými způsoby. Jako reprezentativní vzorek pro analýzu vlivu nového náboženství jsme vybrali písmo, zákonodárství a mincovnictví. Prostřednictvím křesťanství bylo zaváděno latinské písemnictví. Jednotlivá území však vycházela, co se týče gramotnosti, z různých úrovní a lišil se i samotný vliv gramotnosti latinské. Ve Skandinávii se již po staletí před zavedením křesťanství používalo runové písmo (nikoli však ve velké míře ve správě) a ve všech třech zemích zůstalo významnou formou psané komunikace i po mnoho staletí po něm. V Norsku byly křesťanské vlivy zřejmě dokonce příčinou širšího a praktičtějšího používání runového písma. Využití latiny se mezi třemi skandinávskými královstvími

lišilo: v Dánsku byla od 11. století jazykem listin a hagiografie a od 12. století pak i kronik, ve Švédsku se oproti tomu začala používat až ve druhé polovině 12. století, a to pro královské listiny. V žádném ze tří skandinávských království se latina nestala výhradním jazykem moci. Národní jazyk se v písemných dokumentech obzvláště široce používal v Norsku, od kázání přes zákony a kroniky až po královské listiny. Ve střední a východní Evropě naopak neexistovalo žádné původní písmo (Čechy, Polsko), případně bylo ve velice omezené míře používáno písmo runové, avšak nejspíše pouze některými skupinami obyvatelstva (Uhry, Rus). Zavedení gramotnosti prostřednictvím křesťanství zde proto vedlo k výrazným správním změnám. V Čechách, Polsku a Uhrách byla latina brzy využívána pro církevní potřeby, v menším rozsahu i v královské správě (v Čechách se pro církevní účely využívala také staroslověnština), laici však nadále zůstali negramotní.¹⁰⁰ Naproti tomu na Rusi, kde rovněž existuje souvislost mezi gramotností a příchodem křesťanství, se již od počátku 11. století široce rozvíjí i laická gramotnost a vzkvétá náboženská kultura. Vidíme tedy výrazný rozdíl mezi Skandinávií a Rusí na jedné straně a střední Evropou, s chybějící původní i laickou gramotností, na straně druhé. Pozdní používání latiny ve Švédsku souvisí spíše se zaváděním křesťanství než s vývojem monarchie a naznačuje, že církevní potřeby samy o sobě, bez potřeb královské moci, nebyly dostatečným impulzem k rozvoji latinské vzdělanosti. Celkově je třeba podrobit podrobnějšímu zkoumání tradiční představu asimilační síly latinského křesťanství a společné latinské kultury jako prvků spojujících celé křesťanstvo. Církevní špičky samozřejmě latinu znaly, avšak v ostatních ohledech je celkový obrázek mnohem pestřejší díky místním jazykům a staroslověnštině. V Norsku pak byla staroseverština široce používána dokonce i v církevní správě.

Psané zákonodárství bylo všude následkem zavedení křesťanství, ve většině zemí však nezačalo okamžitě po ustavení raných křesťanských států. Zákony proto mohly být jedním ze způsobů christianizace, nebo také pouze jedním z jejich dlouhodobých důsledků. Předkřesťanské společnosti měly své právní systémy; často se jednalo o součást jejich náboženského života. Nic nebo skoro nic o nich ale nevíme, a je proto takřka nemožné určit, jak velkou změnu znamenalo křesťanské zákonodárství; můžeme pouze vycházet ze zákazů obsažených v samotných křesťanských zákonech. Psané zákonodárství ve službách královské moci a za účelem regulace církevních záležitostí se rozvinulo ve všech zemích, obvykle však až několik století po zavedení křesťanství.

Pozoruhodnou výjimku v tomto směru představují Norsko a Uhry. Existence psaných zákonů nezávisela na obecné gramotnosti: například Dánsko, kde existovalo původní runové písmo již před christianizací, mělo zákony až ve druhé polovině 12. století, naproti tomu v Uhrách se i přes neznalost čtení a psaní mezi laiky první zákony datují do počátku 11. století.

Dalším znakem křesťanské vlády bylo mincovnictví. Ražba mincí byla zaváděna v rané fázi christianizace. Někdy tak činili první křesťanští panovníci, často však (například v Norsku a Polsku) až někteří z jejich nástupců mnoho desetiletí po zavedení křesťanství. Na mincích nacházíme symboly a nápisy odkazující na křesťanství a panovnickou moc. Jednotlivé typy mincí opět odrážejí konkrétní vlivy, přičemž za předlohy sloužily například anglosaské či bavorské typy. Zatímco v Čechách, Uhrách, Polsku a Dánsku mincovnictví po vyražení prvních mincí souvisle pokračovalo, v Norsku, Švédsku a na Rusi po svém zavedení na dlouhou dobu přestalo.

Vidíme tedy, že ačkoli křesťanství poskytovalo všem nově obráceným zemím stejné podněty, životnost nově zaváděných prvků závisela na socioekonomickém prostředí, místních podmínkách a potřebách. Tak byla například zavedena latinská písemná kultura, ale její využití se mezi jednotlivými ranými státy lišilo. Ražba mincí byla ve všech zemích zahájena v letech 995–1030 (v Čechách o něco dříve), avšak zatímco ve Švédsku se poté mince až do druhé poloviny 12. století přestaly užívat, v Čechách se souvisle používaly i nadále. Při pohledu na nesmírnou rozdílnost liturgických zvyklostí, uctívaných světců, používaných jazyků a dalších prvků na jednotlivých územích vidíme, že je třeba zpřesnit tvrzení, že křesťanství vedlo k normativní integraci do Evropy prostřednictvím společné civilizace latinského křesťanstva a pocitu sounáležitosti.¹⁰¹

3. JINÉ CESTY CHRISTIANIZACE

Christianizace spojená s upevněním moci a vznikem raných křesťanských států byla jednou z cest v poslední fázi středověkého utváření Evropy. Srovnáme-li sedm zemí, kterými se zabýváme v této práci, se zbytkem severní Evropy a s Balkánem, je zřejmé, že mnohé oblasti se vydaly kolem roku 1000 a po něm jinými směry. Stručné srovnání vývoje v regionech, kterými se zabýváme, a na ostatních územích je důležité pro zařazení tohoto projektu do správného rámce. Následující část však

nebyla součástí našeho výzkumu a čerpá pouze z dostupné sekundární literatury. Na uvedených územích, christianizovaných ve zkoumané době nebo po ní, lze rozlišit několik typů vývoje. Za prvé jde o případy, kdy se objevili místní panovníci, kteří přestoupili na křesťanství, avšak nestabilita vlády, roztržštěná a měnící se územní mocenská základna a mezinárodní situace vedly k výsledkům, které se lišily od situace analyzované v tomto projektu. Bulharsko, srbské země i Chorvatsko přijaly křesťanství a zažily období, v němž zde vládli místní vládci, nakonec však podlehly mocným sousedům. Druhou skupinu tvoří pobaltská území, která dobrovolně (pod vedením vlastního panovníka) křesťanství nepřijala, přičemž neměla silného místního vládce ani elitu, a proto podlehla sousedům a byla podmaněna, dobytá a obrácena na víru silou. Významným podtypem jsou zde země, jejichž panovníci přijali křesťanství, ale jejich lid je nenásledoval, a kde se místní privilegované vrstvy podrobily silnějším křesťanským sousedům. Třetím typem je Litva, která křesťanství nepřijala, ale měla silné místní vedení a vyvinul se v ní pohanský raný stát. Za čtvrté pak konečně Island, který křesťanství přijal, nikoli však pod vládou jediného panovníka.

Nejvíce podobností se sedmi ranými státy analyzovanými v našem projektu vykazuje Bulharsko, kde po centralizaci moci od začátku 9. století doprovázené náboženskými experimenty následovalo přijetí křesťanství panovníkem, chánem Borisem, v roce 863 a vnucené zavedení křesťanství shora.¹⁰² To zahrnovalo potlačení několika povstání, včetně jednoho pohanského. Vyjednávání s Římem i s Konstantinopolí nakonec vedla k přijetí samostatného arcibiskupství od byzantského císaře. Bulharsko se stalo pravoslavným raným křesťanským státem (používajícím slovanský ritus), který napodoboval Byzanc, například řeckými nápisy a dvorskými aklamacemi. Jednalo se o silný stát, obzvláště za vlády Simeona I. (893–927), který se snažil rozšířit svou nadvládu na celý Balkán a kterému Byzanc platila tribut. Opakované války s Byzancí, které započaly v 10. století, však vyvrcholily v roce 1018 podmaněním Bulharska a jeho připojením k říši. Nezávislý stát zde byl obnoven až v letech 1185–1187 po vítězném povstání vedeném Petrem a Ivanem Asenem.

Zbytek Balkánu se skládal z nestabilních politických útvarů, a jižní Slované tedy žili pod roztržštěnou politickou mocí. Duklja (neboli Dalmatia Superior, později nazývaná Zeta), Zahumlje, Travunie, Dalmatia Inferior, Chorvatsko, Raška a Rama (Bosna), všechny tyto země se skládaly z množství území, kterým vládli *župani*.¹⁰³ Většina Balkánského poloostrova přijala pravoslavné křesťanství, pouze Chorvatsko

křesťanství latinské. Ačkoli i zde se objevili křesťanští panovníci, zejména v Chorvatsku a v srbských zemích, celkové politické struktury zde byly slabší nebo se vyvinuly později než v Bulharsku, a problémy působené silnými sousedy zde proto převažovaly ještě více. Jižní Slované byli zpočátku do určité míry ovládáni byzantskou říší prostřednictvím místních mocenských struktur s využitím byzantských titulů a darů, ze kterých měly prospěch místní elity. Docházelo však i k povstáním, která vyvolávala vojenskou odezvu. O moc nad některými místními vládci s Byzancí soupeřilo Bulharsko. Později se boje o rozšíření politické moci nad částmi Balkánu účastnily i Benátky a od konce 11. století také Uhry. To vedlo k válkám, nadvládě a anexím území.

Na Balkáně bylo navíc ustavování křesťanské vlády komplikováno politickou roztržičností a zranitelností vůči mocným sousedům, což mělo za následek časté intervence v jednotlivých zemích. Ačkoli se místní vůdci stávali křesťanskými panovníky, trvalejší křesťanské politické útvary zde vznikaly až od konce 12. století, kdy byla byzantská moc oslabena. To poukazuje na skutečnost, že souvislost mezi křesťanstvím a panovnickou mocí nebyla sama o sobě dostatečná. Většina Balkánu se tak nespojila do konsolidovaných a stabilních raných států. Území, kterým se to podařilo (zejména Bulharsko), v kontextu tehdejších „mezinárodních vztahů“ nemohla přežít.

Ostatní pobaltské země kromě Dánska, Norska a Švédska sice často navštěvovali misionáři a němečtí kupci, staly se však předmětem bojů mezi různými expandujícími mocnostmi. V roce 1000 nebylo ještě dobytí a osídlení těchto oblastí hotovou záležitostí, rozvíjelo se zde množství mocenských a náboženských struktur. Rozhodujícím mezníkem bylo pozdní 12. století. Do té doby byla většina dosud nechristianizovaných oblastí Evropy dobytá.

Mezi Polabskými Slovan¹⁰⁴ dominovala až do 12. století tradiční politická organizace bez homogenních politických útvarů a bez centrální moci. Ačkoli zde vztahy s franskou říší v 9. a 10. století vyvolaly určitou centralizaci moci, obzvláště v rukou knížat braniborských, meklenburských a oldenburských, chyběla jim silná stálá družina a dostatek moci k vytvoření trvalých centralizovaných monarchií. Vedoucí moc v regionu se přesouvala s tím, jak vznikala místní seskupení, rozpadala se a znovu utvářela v nových konstelacích. Podle některých badatelů měla o dobytí slovanských zemí na východ od Labe a jejich začlenění do říše zájem dynastie Otonů. Podle jiné interpretace neexistoval žádný dobovačný plán, pouze oportunní hraniční boje o tribut, kořist a pomstu, často spíše vedené místními mocenskými činiteli (Sasové), z nichž

někteří měnili strany, než panovníkem.¹⁰⁵ Zakládání biskupství Otou I. (936–973) je tak považováno buď za součást většího plánu územní expanze, nebo za nezávislou evangelizaci, jejímž účelem bylo nanejvýš ustavení pravidelné platby tributu. Otonské aspirace na území východně od Labe ukončilo v roce 983 pohanské slovanské povstání.

O pohanství Polabanů víme více než o slovanských náboženstvích jinde, a to díky písemným křesťanským pramenům i archeologickým nálezům, které analyzujeme v příloze kapitoly o Polsku. Pohanské obřady se vyvíjely. Na konci 10. století se v nich objevovaly nové prvky, pravděpodobně pod vlivem kontaktů s křesťanstvím a v opozici k němu. Stavba svatyní, uctívání pojmenovaných bohů (ačkoli ve formě polyteismu), používání posvátných praporců či sochy bohyně v boji, to vše odráželo křesťanské zvyklosti. To koneckonců platí i o ničení křesťanských kultovních míst. Křesťanský Bůh byl považován za boha Němců. Tak vznikla polabská alternativa ke křesťanským státům, založená na organizovaném pohanském kultu a válčení jako na sjednocujících faktorech (namísto monarchie). Někteří panovníci se však stali křesťany. Havolanům, kteří sídlili v Braniborsku, vládla před začátkem 10. století křesťanská dynastie. Obodrité, jejichž kníže byl na konci 10. století mocnou osobou, přešli pod křesťanskou vládu, když se Gotšalk (asi 1043–1066) vrátil z vyhnanství v Dánsku a upevnil ústřední moc. Místní panovníci si udrželi moc i přes pohanské povstání v roce 1066, křížovou výpravu v roce 1147 a útoky Jindřicha Lva v letech 1160–1166. Křesťanem byl i první pomořanský kníže, jehož známe jménem – Vartislav I. (1121–1122). Jeho dynastie pak vládla nad západním Pomořanskem až do roku 1637.

O podrobení zemí Polabských Slovanů spolu bojovali Poláci, Skandinávci a Němci. Od 12. století pak zesílilo válečné úsilí Němců a Skandinávců, často pod rouškou křížových výprav. Na počátku jejich velkých úspěchů stála křížová výprava proti Vendům v roce 1147, které se účastnili Němci, Dánové, Češi a Poláci. Od té doby dobývání i misijní činnost pokračovaly stále neúspěšněji. Výsledkem bylo ustavení polské nadvlády nad východním Pomořanskem a dobytí ostatních zemí Polabských Slovanů Dány a Němci.

Od konce 12. století byla christianizace spjata s vojenským podrobením. Počínaje druhou polovinou 12. století Švédsko christianizovalo Finsko a připojilo je ke svému státu, ačkoli křesťanské pohřby z 11. a 12. století v jihozápadním Finsku naznačují, že christianizace tohoto regionu neprobíhala pouze jako součást jeho podrobení. Dobytí, osídlení a nucená konverze severních oblastí (Estonska, Livonska, Zemgalska,

Latgalska, Žmudi, Kuronska a Prus) byly dokončeny ve 13. století v souladu se zájmy křesťanských kupců, panovníků, misionářů a křižáků. Tento proces byl doprovázen bojem o území mezi některými z dobyvatelů.¹⁰⁶ Tak byla násilím podrobena a christianizována většina severovýchodní Evropy a v celém regionu se začali usazovat Němci. Trvalo však několik staletí od oficiálního zavedení nového náboženství, než se pohřební zvyklosti přizpůsobily křesťanským zvykům. V pobaltských zemích přestaly pohřby obsahovat předkřesťanské prvky až v 17.-20. století.¹⁰⁷

Významnou výjimku z obou vzorů, kterými jsme se zatím zabývali, tvoří Litva. Tato země, obydlená baltskými národy Litevců a Žmudanů, se stala mocným pohanským raným státem.¹⁰⁸ I v tomto případě se však jednalo o výjimku svým způsobem menší, než by se mohlo na první pohled zdát. Rozdíl byl v tom, že namísto s křesťanstvím zde byla politická centralizace spojena s pohanským kultem. Vzhledem k tomu že dokladů z období do 13. století je nemnoho a jsou převážně archeologického charakteru, existují protikladné názory na původ litevského státu, který je kladen již do 11. století, nebo naopak až do poloviny 13. věku. Podle nejpřesvědčivější interpretace se ve volné konfederaci válečnických knížectví na přelomu 12. a 13. století vytvořila hodnota velkoknížete, který ji stmelil do jednotného raného státu. Klíčem k litevské moci byly kočovnické nájezdy. Politická konsolidace i přes občasné zvraty pokračovala a ve 14. století vyvrcholila vytvořením expandujícího pohanského státu, ve kterém velkoknížecí rod vykonával kolektivní vládu prostřednictvím jediného panovníka. Příčin, proč se Litva ve 12. a 13. století vyhnula podmanění a dokázala vytvořit raný stát pod místními panovníky, je více. Relativní izolace poskytovala zemi ochranu; militarizovaná společnost disponující efektivními technikami drobné války, posílená přílivem bojovníků ze sousedních zemí dobytých Němci, dokázala klást odpor potenciálním dobyvatelům; raný stát byl posilován obchodem a později expanzí. Litevští panovníci také obratně využívali slibů přijetí křtu v diplomatických vyjednáváních se západními i východními křesťany a své vyjednávací postupy přizpůsobovali křesťanským zvyklostem, se kterými se setkávali.

V politickém utváření centralizovanější moci hrálo roli i náboženství.¹⁰⁹ Původní pobaltské víry byly různorodé, obřadní i pohřební zvyklosti se měnily místně i v čase. Kolem roku 1251 experimentoval s přestupem na křesťanství Mindaugas. Papež Inocenc IV. jej zanedlouho (1253) korunoval jako litevského krále, přijal jej i jeho království

pod papežskou ochranu a schválil vysvěcení litevského biskupa. Mindaugas se však nestal litevským Olafem či Štěpánem a v roce 1261 se od svého krátkého experimentu vrátil k pohanství. Od roku 1263, kdy zemřel Mindaugas, do roku 1386 (kdy na víru přestoupil Jogaila-Jagiello) Litva sice křesťanství na svém území tolerovala, ale zachovávala si své pohanské obřady. Centrem litevského kultu a pohřebním místem velkoknížat se stal Vilnius. V rozvalinách Mindaugasovy katedrály vznikla pohanská svatyně, postavená pravděpodobně v první polovině 14. století velkoknížetem Gediminasem. Obřadní i panovnická moc se spojila v rukou velkoknížete, který byl současně vojevůdcem i knězem. Pokus o centralizaci náboženských zvyklostí vytvořením svatyně a její využití pro posílení knížecí moci byl důsledkem styků s křesťanstvím. Litva byla posledním evropským územím, které se připojilo ke křesťanství, a učinila tak z politických důvodů. V roce 1386 přijal Jogaila (Jagiella) křest, aby se mohl oženit s polskou princeznou Jadwigou (Hedvikou) a vytvořit tak personální unii Polska a Litvy. Litevský příklad ukazuje, že určujícím činitelem v utváření nezávislých raných států byla určitá forma politické jednoty a vojenské moci, a nikoli křesťanství, ačkoli náboženství (ať už křesťanské či pohanské) hrálo v procesu centralizace svou roli. Navzdory tradičním západním představám nebyla christianizace podmínkou politické konsolidace.

Posledním případem, na který je třeba zaměřit pozornost, je Island,¹¹⁰ který je uváděn jako příklad toho, že byla možná dobrovolná christianizace veškerého obyvatelstva bez jakéhokoli vztahu k ústřední moci. Islandská společnost se do určité míry lišila od společností ve Skandinávii a středovýchodní Evropě, kterými se zabýváme v této knize. Jednalo se o zemi s vikinským osídlením, velice chudou na přírodní zdroje. Moc, jejíž charakter i rozsah se měnil, zde vykonávali náčelníci, a to prostřednictvím sněmů svolávaných do jejich sídel. Tato osobní moc, závislejší na stycích a bohatství, se ne vždy dědila v rodině. V takto decentralizované společnosti, ve které chyběla výkonná moc, byly nanejvýš důležité postupy při řešení sporů.

Jediné zprávy o přijetí křesťanství Islandany pocházejí od kronikáře Ariho fróðího, jehož *Íslendingabók* (1122-1133) a další texty jsou prvními dochovanými písemnými prameny islandské historie. Podle tohoto vyprávění vyslal v letech 999-1000 norský král Olaf Tryggvason dva pokřtěné náčelníky, aby vyzvali Islandany k přestupu ke křesťanské víře, a hrozil jim násilím, pokud odmítnou. Všeobecný sněm, který jeho požadavky projednával, se na počátku rozdělil na dva protichůdné tábory. Pohané nakonec svolili k přijetí křesťanství za podmínky, že budou

moci pokračovat v různých pohanských obyčejích, včetně infanticidy, pojídání koňského masa či obětí pohanským bohům v soukromí. K tomu rozhodnutí dospěli Islandané v zájmu politické jednoty, jako opatření „krizové správy“, aby zemi uchránili před nebezpečím rozkolu. Islandské dobrovolné společné rozhodnutí učiněné v roce 1000, kterým byly křesťanské instituce a doktríny sice importovány, ale také přizpůsobeny islandským zvyklostem, je často oslavováno jako působivý příklad „demokratické“ konverze. Jiný a mnohem přesvědčivější výklad ale nabízí Orri Vésteinnsson, který tvrdí, že náčelníci z jihu země se spojili s církví a vytvořili si tak mocenské základny, které zaručovaly přetrvání jejich rodinné moci. Základ územní moci vznikl zavedením církevního dělení na desátkové oblasti a území spravovaná jednotlivými kněžími. S christianizací se tak spojil vzestup místních předáků. Nevíme, jaký význam (pokud vůbec nějaký) Islandané tehdy přijetí křesťanství přisuzovali. Cizí misijní biskupové na Islandu působili od počátku 11. století. V roce 1056 byl na misijního biskupa vysvěcen první Islandan. Na konci 11. století byla založena dvě biskupství a zavedeno placení desátku (1097). Christianizace obyvatelstva zaváděním křesťanských zvyklostí (například účast na mších, učení základních modliteb) pokračovala ve 12. století. Christianizace tedy byla i na Islandu spojena s rostoucí centralizací moci, ačkoli se v tomto případě nejednalo o vznik moci monarchické.

Tento srovnávací přehled naznačuje, že ke vzniku autonomních raných států přispěly spíše než přijetí křesťanství mocenské vztahy. Skutečnost, že místní vojenští vůdci měli možnost vybudovat a upevnit centralizovanou vládu zevnitř prostřednictvím kořistění, obchodu, války a dalších prostředků, vedla ke vzniku raných států ve Skandinávii a ve střední a východní Evropě (stejně jako dříve v Evropě západní). Neexistence této možnosti v Pobaltí vedla k jeho podmanění. To, zda tato možnost byla k dispozici, záviselo ve všech případech jednak na okamžitých domácích politických souvislostech, jednak na geopolitické rovnováze moci. Panovnická moc nebyla pouze otázkou územní dominance, ale nezávisela ani čistě na přijetí víry, jak ukazuje například osud křesťanských raných států na Balkáně. Litva se naopak udržela i bez křesťanství, a to díky panovníkům, kteří uspěli v centralizaci země. Organizovaný pohanský kult zde vnitřně posílil panovnickou moc a sehrál podobnou úlohu jako křesťanství v jiných zemích. Současně platí, že přijetí křesťanství nezaručovalo nezávislost, třebaže mohlo sloužit jako opora panovnické moci nebo jako zdroj pomoci, kterou mohl panovník ve jménu víry použít proti vnitřním

nepřátelům. Významným podnětem k přijetí víry byla blízkost silných křesťanských sousedů. Důležitá byla také chronologie. Většina území, která nepřijala víru do 12. století (nebo kde se i přes přítomnost křesťanských panovníků nevytvořily uznávané křesťanské rané státy) a která se nacházela v oblasti skandinávských a německých zájmů, byla dobyta a podmaněna. Jak tomu často bývá, poražení (například Obodrité či Kuronci) byli do značné míry vymazáni z historie. Neměli bychom však zapomínat, že v letech 950 či 1000 středo a severoevropští panovníci činili svá rozhodnutí ve světě, ve kterém převaha křesťanství dosud zdaleka nebyla jasnou věcí.

4. ZÁVĚR

Jakkoli své závěry neprohlašujeme za konečné, doufáme, že naše metody a analýzy mohou sloužit jako inspirace pro ostatní. Naše spolupráce, při které jsme si stanovili společné výzkumné otázky a diskutovali nad zjištěními, k nimž jsme dospěli, byla podnětná pro všechny její účastníky. Bylo tomu tak částečně kvůli interdisciplinárnímu charakteru projektu a částečně proto, že jsme mohli svá data hodnotit ve světle materiálů týkajících se jiných než nám důvěrně známých zemí a srovnávat práci vykonanou na shodné problematice v rámci různých národních tradic. Náš projekt se zaměřil na vztah mezi křesťanstvím a světskou mocí. Nezabývali jsme se analýzou hospodářských a společenských změn, které v dané době rovněž probíhaly. V období, které je předmětem našeho výzkumu, docházelo k mnoha změnám, přičemž netvrdíme, že všechny souvisely s christianizací a se vznikem křesťanské panovnické moci. Naše práce ukazuje vzájemné vztahy mezi náboženstvím a mocí a naznačuje, jak se posouvaly hranice latinského křesťanstva.

Často se zdůrazňuje podobnost mezi středověkým latinským křesťanstvem a současnou Evropou (v poslední době reprezentovanou Evropskou unií).¹¹¹ Náš projekt tuto rovnost zpochybňuje hned z několika pohledů. Již od počátku neexistovala nijak ostrá hranice mezi oblastí, ze které se později vytvořilo latinské křesťanstvo, a územím byzantského křesťanství. Byzantské vlivy pronikaly celou střední Evropou a například v Uhrách zůstaly významné po staletí.¹¹² Jak ukazuje příklad Rusi, podobnosti v christianizaci (ne však v politických strukturách) přesahují předěl mezi latinským a byzantským křesťanstvem.¹¹³ Na druhé straně bychom neměli podceňovat rozdíly uvnitř latinského křesťanstva.

Je pravda, že ve středověkých textech nalezneme pojem křesťanstva (a někdy i „Evropy“) jakožto vyjádření společného cíle a celku, který je třeba bránit a rozšiřovat. Od konce 8. století používali vrcholní církevní představitelé starověký zeměpisný pojem *Europa* k označení držav Karla Velikého, aby se brzy poté stal oslavným konceptem vztahujícím se nejen k panovnické moci, ale i k papežské nadvládě.¹¹⁴ Po útocích Vikingů a Maďarů se pojem Evropy začal ztotožňovat se společnými hodnotami a jejich obranou tváří v tvář nepříteli. Od 13. století se stal synonymem křesťanstva.¹¹⁵ Spíše než realitu však pojmy *Christianitas* i *Europa* vyjadřovaly teoretický a rétorický útvar a jednotu ve spojení s papežskými a panovnickými programy a ideologií, přičemž zastíraly množství různých praktik a institucí, které se vyvinuly lokálně.¹¹⁶ Pokud existuje podobnost mezi středověkým latinským křesťanstvem a současnou Evropskou unií, můžeme ji hledat právě v rozporu mezi ideologií jednoty a místní různorodostí.

Nejzajímavější částí problematiky, která vznikla z porovnání materiálu z různých zemí, by se mohly stát předmětem dalšího výzkumu. Jednou z nich může být protiklad mezi dlouhým pokračováním pohanského kultu a relativně brzkým zahrnutím pohanských pověstí do křesťanských písemných pramenů ve Skandinávii na jedné straně a potlačení pohanství a jeho vytěsněním z pramenů (nebo nanejvýš mnohem pozdějším zahrnutím) ve střední a východní Evropě na straně druhé. Dalším příkladem je složitost souvislostí mezi kontakty s křesťanstvím a následným procesem christianizace po panovníkově náboženské konverzi. Brzké a četné kontakty někdy usnadnily mírové šíření nového náboženství, ale nebylo tomu tak vždy – znalost křesťanství jindy naopak vyvolala odpor a vedla k vytváření opozičních frakcí ve společnosti. Jako poslední příklad uvedme náboženské experimenty, které často předcházely panovníkovu rozhodnutí přijmout křesťanství a které s sebou někdy nesly organizování pohanského kultu.

Náš výzkum poukazuje na to, že skutečným mezníkem bylo přijetí víry panovníkem a zavádění křesťanství shora, ačkoli se na mnoha místech vyskytovaly dobrovolné konverze již před rozhodnutím vladaře. Spojitost mezi podporou ze strany místních vládců a úspěchem christianizace je zřejmá. Výhody, které křesťanství přinášelo panovníkům (například prestiž či nové technologie) se však často plně rozvíjely až během delší doby, například až do 12. století. Přestup na křesťanskou víru neznamenal vždy cestu k moci, nakonec však ve všech zkoumaných oblastech panovníci svou moc upevnili a křesťanství dále prosazovali.

Pořadí se ale lišilo: v některých zemích nejprve vznikala ústřední moc, a teprve poté bylo přijato křesťanství, v jiných se oba procesy odehrávaly současně, a ještě v dalších náboženská konverze předcházela centralizaci. Vztah mezi christianizací a panovnickou mocí se tak v jednotlivých raných státech výrazně lišil. Za povšimnutí stojí i regionální rozdíly v rychlosti christianizace, přičemž území pod panovnickou mocí přijímala křesťanství jako první.

Rozvoj církevních struktur byl všude podobný: nejprve se ustavily diecéze a naposledy farnosti. I zde však nacházíme množství rozdílů, například v rozvoji mnišství, ke kterému ve Skandinávii docházelo mnohem později než ve střední a východní Evropě. Je zřejmé, že začlenění zkoumaných oblastí do křesťanstva proběhlo do poloviny 12. století. To však neznamená, že se jednalo uniformní proces – specifické vlivy a místní adaptace jsou patrné v liturgii, v kultech světců, v umění i v architektonických stylech. Třebaže křesťanství přineslo podobné impulsy v oblasti písma, zákonodárství a mincovnictví, značně se lišily místní reakce co se týče využití písma, preference latiny či místního jazyka i kontinuity mincovnictví. Christianizace nebyla ve zkoumaných zemích uzavřeným procesem; křesťanství se i nadále měnilo a přizpůsobovalo místním podmínkám.

Poznámky

- ¹ Děkuji za podnětné návrhy ostatním členům projektu, Susan Reynoldsové a Davidu d'Avray. ² Russell 1994, 26–30; Sawyer – Sawyer – Wood 1987, 1–22; Sanmark 2004, 13–14 Naopak, o konverzi jako možném synonymu christianizace Rambo 1993, 172. ³ Obzvláště Weber 1969; Durkheim 1965; Berger 1973; Stark – Bainbridge 1987. Srov. Geertz 1966. ⁴ Kilbourne – Richardson 1989; Stark – Bainbridge 1987, 195–202; Snow – Machalek 1984; Rambo 1993, především 30–33, 48–65, 81–86, 160–162; Rambo 1999. ⁵ Tippett 1992; Kraft 1992; několik studií v Buckser – Glazier 2003; Russell 1994; Stark 1996. Srov. též Cusack 1999. ⁶ Hadot 1981. ⁷ Morrison 1992, 4–5; Rambo 1993, 171. ⁸ Malony, Southard 1992; Rambo 1993; Buckser – Glazier 2003. ⁹ Berger 1973, 54–59; Rambo 1993, 46–47. ¹⁰ Urbańczyk 2003 provádí celkovou analýzu, nezabývá se však změnami v křesťanství. ¹¹ Durkheim 1965, 3. kniha. Též Turner 1969. ¹² de Jong 2001; ostatní došli k podobným závěrům, avšak často s negativním úsudkem o významu středověkého křesťanství; shrnutí podává Sanmark 2004, 31–32. ¹³ Shrnutí Rambo 1993; Mills – Grafton 2003. ¹⁴ Například Stark – Glock 1968, 11–21. ¹⁵ Oproti tomu klasifikace provedená v Allport 1960, 33; kritika Stark – Glock 1968, 18–19.

¹⁶ Markus 1990. Dále Fletcher 1997. ¹⁷ Morrison 1992, 81. ¹⁸ Morrison 1992, 81, 79; Duggan 1997; Urban 1989b. Případové studie týkající se významu vojenského nátlaku například Bartlett 1985; Karras 1986 (reflektuje i současné kritiky); Jensen 2001. ¹⁹ Nock 1933; Hadot 1981; Snow – Machalek 1984; Kilbourne – Richardson 1989; Rambo 1993; Morrison 1992; Russell 1994; Sanmark 2004, 13–14; Rambo 1992, 160; Buckser – Glazier 2003. ²⁰ Srov. podobné strategie jinde: Ryan 1997; Sanmark 2004, 43–45. ²¹ Poprvé formulováno 4. toledským koncilem (633). Ravid 2000. ²² Například Tilly 1985; Sanderson 1999, 70–82. ²³ Giddens 2001, 14. kapitola (podrobněji 1993, 10. kapitola); Mann 1986, 1. kapitola. ²⁴ Sanderson 1999, 55–57. ²⁵ Weber 1968, sv. 1, 1. kapitola, koncept státu s. 56 (vydání z roku 1979 jsem neměla k dispozici); Tilly 1992; Giddens 2001, 421; Strayer 1970. Srov. Axtmann 1993; Reynolds 1997a. ²⁶ Tilly 1992, 21. ²⁷ Thacker 2000; Strayer 1970; Mann 1986; Zmora 2001 v příslušném pořadí. Kritickou diskusi shrnuje Reynolds 1997a. Debatě nad definicí státu je věnován *Journal of Historical Sociology* 15/2002, č. 1. ²⁸ Uvedeno v Davies 2003. ²⁹ Davies 2002; 2003; odpověď Reynolds 2003. ³⁰ Například Skocpol 1985; Tilly 1992; Mann 1986; Anderson 1974, především 37–38; Elias 2000, především 262–264. ³¹ Elias, 2000, 257–362; 1972. ³² Reynolds 1997b. ³³ Bartlett 1993; Fletcher 1997. ³⁴ Skandinávie: Sawyer – Sawyer – Wood 1987; Sanmark 2004; Kattinger – Olesen – Wernicke 2004, včetně seznamu předchozích svazků. Výtečný přehled Kłoczowski 1993, který postuluje souvislost mezi státem a christianizací. ³⁵ Brown 1997; Herrin 1989; Fletcher 1997. ³⁶ Brown 1997, 275. ³⁷ Brown 1997, 306. ³⁸ Bartlett 1993; Fried 1991; Leyser 1994a; Le Goff 2005. ³⁹ Moore 2000 (pro období let 970–1215). ⁴⁰ V této části nebudou uváděny poznámky týkající se materiálu obsaženého v jednotlivých kapitolách, ale pouze odkazy na primární a sekundární zdroje použité zde. ⁴¹ „Pohan“ je původem křesťanský termín s negativními konotacemi, badatelé jej však často používají ve významu „předkřesťanský“, ve kterém bude používán i zde. ⁴² Nedávno Coviaux 2005. ⁴³ Nock 1933, 7. ⁴⁴ Wood 2001, 265–266; Cusack 1999, 20. ⁴⁵ Tippet 1992, 195. ⁴⁶ Garnsey – Humfress 2001, 25–51. ⁴⁷ Russell 1994, 50; Strzelczyk 2001. Shrnutí motivů konverzí (nejen panovníků) na světová náboženství podává Hefner 1993, úvod; Kłoczowski 1993, 873–834 považuje výhody pro panovníky za samozřejmé. ⁴⁸ Beda I.25–26 (s. 72–78); II.9–14 (s. 162–188) (vydání z roku 1991 jsem neměla k dispozici); Řehoř z Tours II.29–31 (s. 90–93). ⁴⁹ Garnsey – Humfress 2001, 3. kapitola, především 28–29; Brown 1992, především 152–158. ⁵⁰ Reynolds 1997b, 259. ⁵¹ Srov. kumulativní dlouhodobé následky konverze: Rambo 1993, 145–164. ⁵² Fried 1989; Gieysztor 1997; přehled badatelských názorů podává Althoff 2003, 1–16, 81–89. ⁵³ Althoff 2003. ⁵⁴ Shepard 2001b. ⁵⁵ Shepard 2001a, 242. Úvahy o vzájemně působícím charakteru tohoto procesu předkládá Wolfram 2001. ⁵⁶ Přehled německých vztahů se střední Evropou: Higounet 1989. ⁵⁷ Obolensky 1994, 1. kapitola, 9; 2000, 73, 79–80, 84,

272–275; Shepard 2002; Hannick 2004. Srov. Noonan 2000. ⁵⁸ Shepard 2002.
⁵⁹ Obolensky 1994, 1. kapitola; Shepard 1992; Stephenson 2000. ⁶⁰ Addison 1936,
 4. kapitola; de Jong 2001, 138; Wood 2001, 178–179, 257–258; Markus 2002, s další li-
 teraturou; Sanmark 2004, 53–58. ⁶¹ Strzelczyk 2001, 46. ⁶² Články na sou-
 visející témata Armstrong – Wood 2000. ⁶³ Stark 1996, 1. kapitola. ⁶⁴ Pří-
 klady z Pomořanska: Bartlett 1985, 190; ze Skandinávie: *Heimskringla*, 165; Rimbert,
 100. Srov. 86. Další případy: Fletcher 1997, 239–240; Strzelczyk 2001, 62–63.
⁶⁵ Kraft 1992. ⁶⁶ Podobně v dřívější době: Brown 1997, 164–165. ⁶⁷ Fletcher
 1997, 97–130, 236–240; Sanmark 2004, 39–43. ⁶⁸ Například Addison 1936, 2. ka-
 pitola; Kłoczowski 1993; Padberg 1998, 206–209; Obolensky 2000, 281–282; Sanmark
 2004, 34–39, 75–83; Brown 1997, 224; Cusack 1999, 175–178; Strzelczyk 2001, 54–58;
 Lindkvist 2004. ⁶⁹ Corradini – Diesenberger – Reimitz 2003. ⁷⁰ Wood 2001.
⁷¹ Wood 2001, 6. kapitola. ⁷² Srov. Sanmark 2004, 43–46, 91–100. Podobné vzory
 v Litvě: Kłoczowski 1989; Rabikauskas 1989b. ⁷³ Skandinávie: například Staec-
 ker 2003; Gräslund 2003. Střední a východní Evropa: Homza 1997. ⁷⁴ Hadot 1981
 píše o vztazích mezi doktrínou a použitím násilí; Duggan 1997. Příklad ospravedlnění
 ve středověkých pramenech: Timonen 1996. ⁷⁵ Přehled názorů Sanmark 2004,
 133–145. ⁷⁶ Kraft 1992, 272–273. ⁷⁷ Například Hefner 1993; Russell 1994;
 Cusack 1999; Stark 1996; Rambo 1993. ⁷⁸ Přehled podává Strzelczyk 2001, ač-
 koli některé naše interpretace se od něj liší. ⁷⁹ Brown 1997, 35–36; Wood 2001,
 12. kapitola. ⁸⁰ Rambo 1993, 5.–6. kapitola. ⁸¹ Tento termín je předmětem
 kritiky za to, že upírá náboženství inherentní schopnost vývoje. V našem kontextu je
 užitečný za předpokladu, že není používán k označení odchylek od křesťanství ide-
 álního typu, ale pro slučování prvků potvrzených v různých náboženských systémech,
 které se vzájemně setkávají, do jednoho (na rozdíl od jiných forem koexistence, jako
 je například dualismus): Carver 2003, 30–31; Colpe 1987; Saler 2000, 36–38.
⁸² Garnsey – Humfress 2001, 132–169. ⁸³ Brown 1997, 37, 267; Beda II.15 (s. 188–
 190); Bartlett 1985, 190. Změny v křesťanství v důsledku christianizace germánských
 národů: Karras 1986, Russel 1994. ⁸⁴ Pluskowski – Patrick 2003, 46. ⁸⁵ Tip-
 pett 1992; Kraft 1992, 271. ⁸⁶ Addison 1936, 5. kapitola; Brown 1995, 67; Rus-
 sell 1994, 212; Padberg 1998, 211; Sanmark 2004, 97. Například Rimbert, 54, 62, 64,
 98. ⁸⁷ Srov. případ Irska: Brown 1997, 206. Potvrzení tradic po konsolidaci no-
 vého náboženství napříč kulturami Rambo 1993, 101. ⁸⁸ *Heimskringla*, 169, 165.
 Morrison 1992, 44, 1. ⁸⁹ Tippet 1992, 197. ⁹⁰ Rambo 1993, 35–36, 87.
⁹¹ Brown 1995, XII, 4–8, 25–26. ⁹² Podobně z pohledu antropologie: Tippet 1992,
 198–199. ⁹³ Druhý případ Urbańczyk 1992. ⁹⁴ Brown 1995, 15, 21–22.
⁹⁵ Fine 1983, 120–121; Obolensky 2000, 87–93; Hannick 2004. ⁹⁶ Hadot 1981, 179;
 Kilbourne – Richardson 1989, 15. ⁹⁷ Padberg 1998, 216–225. Obdobně v Sasku:
 Karras 1986. ⁹⁸ Srov. Howe 1997; sbírka příkladů Sanmark 2004, 101–102.
⁹⁹ Brown 1997. Na místní význam a varianty se zaměřují též Mills – Grafton 2003;

Carver 2003. Lokální adaptace, které byly dílem konvertitů, Rambo 1993, 99–101.
¹⁰⁰ Adamska 1999. ¹⁰¹ Axtmann 1993, 27. ¹⁰² Fine 1983; Mayr-Harting 1994; Obolensky 2000; Shepard 1999; Stephenson 2000; Sullivan 1994; Wasilewski 1997.
¹⁰³ Fine 1983; Obolensky 2000; Stephenson 2000. ¹⁰⁴ Lübke 1984–1988 o pramenech 1997a; 1997b; 2000; 2001; 2002; Łowmiański 1993, 136–161, 261–315; Higounet 1989 o vztazích k Němcům. Dokonce i jména používaná pro toto etnikum současnými historiky se liší: Vendové, severozápadní Slované, západní Slované, Polabští a Pooderští Slované, Polabané (nejde o entnonymum). ¹⁰⁵ Althoff 1999, 96; jeden příklad Dětmaz z Merseburku IV.22 (s. 138). ¹⁰⁶ Higounet 1989; Blomkvist 1998; 2005; Carver 2003; Christensen 1997; Murray 2001; Jensen 2001 zpochybňuje tradiční dělení na mírové misie a pozdější křížové výpravy; Urban 1989a; 1994; 2000; 2003; 2004. Příklady místních rozdílů v konverzi i v dobývaných oblastech Mägi 2004.
¹⁰⁷ Valk 1998. ¹⁰⁸ Baranauskas 2000; Łowmiański 1993, 201–232; Mažeika 1989; 1994; 1997; Rowell 1992; 1994; Urban 1989b. ¹⁰⁹ Rowell 1994, 5. kapitola; Gimbutas 1989; Kajackas 1989; Mažeika 1997; 2001; Rabikauskas 1989a. ¹¹⁰ Různá vysvětlení: Byock 1993, 7. kapitola; Jochens 1999; Vésteinsson 2000. ¹¹¹ Nejnověji Le Goff 2005, především 1–5, 48, 197–198. ¹¹² Patlagean 2000. ¹¹³ Srov. Lind 2004. ¹¹⁴ Leyser 1994b. ¹¹⁵ Berend 2003; Hay 1968; Paravicini Bagliani 1994. ¹¹⁶ Argumenty ve prospěch „Evropy“ označující pocit souměřitosti ve středověku: Le Goff 2005, 48. Radikální kritika odmítající používání pojmu Evropa pro období středověku: Urbańczyk 2004.

Bibliografie

- Adamska, A. 1999, *The Introduction of Writing in Central Europe (Poland, Hungary and Bohemia)*, in: *New Approaches to Medieval Communication*, (ed.) M. Mostert, Turnhout, s. 165–190.
- Addison, J. T. 1936, *The Medieval Missionary: A Study of the Conversion of Northern Europe, AD 500–1300*, New York-London.
- Allport, G. W. 1960, *Religion in the Developing Personality*, New York.
- Althoff, G. 1999, *Saxony and the Elbe Slavs in the Tenth Century*, in: *The New Cambridge Medieval History*, díl 3, (ed.) T. Reuter, Cambridge, s. 267–292.
- Althoff, G. 2003, *Otto III*, University Park (PA).
- Anderson, P. 1974, *Lineages of the Absolutist State*, London.
- Armstrong, G., I. N. Wood (edd.) 2000, *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout.
- Axtmann, R. 1993, *The Formation of the Modern State: The Debate in the Social Sciences*, in: *National Histories and European History*, (ed.) M. Fulbrook, London, s. 21–45.
- Baranauskas, T. 2000, *Lietuvos valstybės ištakos*, Vilnius.

- Bartlett, R. 1985, *The Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages*, History 70, s. 185–201.
- Bartlett, R. 1993, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350*, London 1994².
- Beda Venerabilis, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, (edd.) B. Colgrave, R. A. B. Mynors, Oxford Medieval Texts, Oxford 1969.
- Berend, N. 2003, *Défense de la Chrétienté et naissance d'une identité. Hongrie, Pologne et péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Annales HSS (septembre octobre 2003/5), s. 1009–1027.
- Berger, P. I. 1973, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth (poprvé vydané jako *The Sacred Canopy*, 1967).
- Blomkvist, N. (ed.) 1998, *Culture Clash or Compromise? The Europeanisation of the Baltic Sea Area 1100–1400 AD*, Visby.
- Blomkvist, N. 2005, *The Discovery of the Baltic: The Reception of a Catholic World System in the European North (AD 1075–1225)*, Leiden-Boston.
- Brown, P. 1992, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison (WI).
- Brown, P. 1995, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge.
- Brown, P. 1997, *The Rise of Western Christendom*, Malden (MA)-Oxford.
- Buckser, A., Glazier S. D., (edd.) 2003, *The Anthropology of Religious Conversion*, New York-Toronto-Oxford.
- Byock, J. L. 1993, *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power*, Enfield Lock.
- Carver, M. (ed.) 2003, *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, York.
- Colpe, C. 1987, *Syncretism*, in: *The Encyclopedia of Religion*, (ed.) M. Eliade, díl XIV, London-New York, s. 218–227.
- Corradini, R., M. Diesenberger, H. Reimitz (edd.) 2003, *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, Leiden-Boston.
- Coviaux, S. 2005, *Baptême et conversion des chefs scandinaves du IX^e au XI^e siècle*, in: *Les Fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie: Colloque de Cerisy-la-Salle (25–29 septembre 2002)*, (ed.) P. Bauduin, Caen, s. 67–80.
- Cusack, C. M. 1999, *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300–1000*, London-New York (poprvé vydáno *Conversion among the Germanic Peoples*, 1998).
- Davies, R. 2002, *The State: Tyranny of a Concept?*, *Journal of Historical Sociology* 15/1, s. 71–74.
- Davies, R. 2003, *The State: Tyranny of a Concept?*, *Journal of Historical Sociology* 16/2, s. 280–300.
- Děttmar z Merseburku, *Chronicon*, (ed.) W. Trillmich (AQ IX), Darmstadt 1957.
- Duggan, L. G. 1997, „*For Force is Not of God?*“ *Compulsion and Conversion from Yahweh to Charlemagne*, in: *Muldoon 1997*, s. 49–62.
- Durkheim, E. 1965, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London (poprvé vydáno 1912).

- Elias, N. 1972, *Processes of State Formation and Nation Building*, in: Transactions of the 7th World Congress of Sociology 1970, díl III, Sofia, s. 274–284.
- Elias, N. 2000, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford-Malden (MA) (poprvé vydáno ve dvou svazcích).
- Fine, J. V. A. Jr 1983, *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor.
- Fletcher, R. 1997, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371–1386AD*, London.
- Fried, J. 1989, *Otto III und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliers, der „Akt von Gnesen“ und das frühe polnische und ungarische Königtum. Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen*, Stuttgart.
- Fried, J. 1991, *Die Formierung Europas 840–1046*, München.
- Garnsey, P., Humfress C. 2001, *The Evolution of the Late Antique World*, Cambridge.
- Geertz, C. 1966, *Religion as a Cultural System*, in: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, (ed.) M. Banton, London, s. 1–46.
- Giddens, A 2001, *Sociology*, Cambridge.
- Gieysztor, A 1997, *L'Europe nouvelle autour de l'an mil: la papauté, l'empire et les „nouveaux venus“*, Roma.
- Gimbutas, M. 1989, *The Pre-Christian Religion of Lithuania*, in Rabikauskas 1989a, s. 13–25.
- Gräslund, A-S. 2003, *The Role of Scandinavian Women in Christianisation: The Neglected Evidence*, in: Carver 2003, 483–96.
- Hadot, P. 1981, *Conversion*, in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- Hannick, C. 2004, *Les Enjeux de Constantinople et de Rome dans la conversion des Slaves méridionaux et orientaux*, in: *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI–XI)*, Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 51, Spoleto, s. 171–204.
- Hay, D. 1968, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh.
- Hefner, R. W. (ed.) 1993, *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Heimskringla, or The Lives of the Norse Kings by Snorre Sturlason*, (edd.) E. Monsen, A. H. Smith, New York 1990 (Cambridge, 1932).
- Herrin, J. 1989, *The Formation of Christendom*, Princeton.
- Higounet, C. 1989, *Les Allemands en Europe centrale et orientale au Moyen Âge*, Paris.
- Homza, M. 1997, *The Role of Saint Ludmila, Doubravka, Saint Olga and Adelaide in the Conversions of their Countries (The Problem of Mulieres Suadentes, Persuading Women)*, in: Urbańczyk 1997, s. 187–202.
- Howe, J. M. 1997, *The Conversion of the Physical World: The Creation of a Christian Landscape*, in: Muldoon 1997, s. 63–78.
- Christensen, E. 1997, *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier 1100–1525*, London.

- Jensen, c. S. 2001, *The Nature of the Early Missionary Activities and Crusades in Livonia 1185–1201*, in: *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe: A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, (edd.) L. Bisgaard, C. S. Jensen, K. V. Jensen, J. Lind, Odense, s. 121–137.
- Jochens, J. 1999, *Late and Peaceful: Iceland's Conversion through Arbitration in 1000*, *Speculum* 74/3, s. 621–655.
- Jong de, M. 2001, *Religion*, in: *The Early Middle Ages: Europe 400–1000*, (ed.) R. McKitterick, Short Oxford History of Europe, Oxford, s. 131–164.
- Kajackas, A. 1989, *History and Recent Investigation of Vilnius Cathedral*, in: Rabikauskas 1989a, s. 263–284.
- Karras, R. M. 1986, *Pagan Survivals and Syncretism in the Conversion of Saxony*, *The Catholic Historical Review* 72/4, s. 553–572.
- Kattinger, D., Olesen J. E., Wernicke H., (edd.) 2004, *Der Ostseeraum und Kontinentaleuropa 1100–1600*, Schwerin.
- Kilbourne, B., Richardson J. T. 1989, *Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories*, *Sociological Analysis* 50/1, 1–21.
- Kłoczowski, J. 1989, *La Pologne et la christianisation de la Lituanie*, in: Rabikauskas 1989a, s. 137–157.
- Kłoczowski, J. 1993, *La Nouvelle Chrétienté du monde occidental: la christianisation des Slaves des Scandinaves et des Hongrois entre le IX^e et le XI^e siècles*, in: *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 4: *Évêques, moines et empereurs (610–1054)*, (ed.) G. Dagron, Paris, s. 869–908.
- Kontinentaleuropa 1100–1600. Einflußnahme, Rezeption, Wandel*, Schwerin.
- Kraft, C. H. 1992, *Conversion in Group Settings*, in: Malony, Southard 1992, s. 259–275.
- Le Goff, J. 2005, *The Birth of Europe*, Oxford.
- Leyser, K. 1994a, *The Ascent of Latin Europe*, in: *Communications Power in Medieval Europe: The Carolingian and Ottonian Centuries*, (ed.) T. Reuter, London, 215–232.
- Leyser, K. 1994b, *Concepts of Europe in the Early and High Middle Ages*, in: *Communications Power in Medieval Europe: The Carolingian and Ottonian Centuries*, (ed.) T. Reuter, London, s. 1–18.
- Lind, J. H. 2004, *The Concept of „Europeanisation“ on the Baltic Rim as Seen from the East*, in: *The European Frontier: Clashes and Compromises in the Middle Ages*, (ed.) J. Staecker, Lund, s. 41–44.
- Lindkvist, T. 2004, *Christianization and State-Building in the Baltic Sea Area*, in: Kattinger, Oieslen, Wernicke 2004, 127–130.
- Lowmiański, H. 1993, *Les Slaves et leurs voisins dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Wrocław-Warsawa-Kraków.
- Lübke, C. 1984–1988, *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an)*, *Giessener Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens* 131, 133, 134, 152, 157, Berlin.

I. Úvod

- Lübke, C. 1997a, *Forms of Political Organisation of the Polabian Slavs (until the 10th Century AD)*, in: *Origins of Central Europe*, (ed.) P. Urbańczyk Warszawa, s. 115–124.
- Lübke, C. 1997b, *Heidentum und Widerstand. Elbslawen und Christliche Staaten im 10.–12. Jahrhundert*, in: Urbańczyk 1997, s. 123–128.
- Lübke, C. 2000, *Die Elbslawen – Polens Nachbarn im Westen*, in: *Neighbours of Poland in the 10th Century*, (ed.) Urbańczyk, Warszawa, s. 61–77.
- Lübke, C. 2002, *Zwischen Polen und dem Reich. Elbslawen und Gentilreligion in Polen und Deutschland vor 1000 Jahren*, in: *Europa im Mittelalter*, (ed.) M. Borgolte (Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 5), Berlin, s. 91–110.
- Lübke, C. 2001, *The Polabian Alternative: Paganism between Christian Kingdoms*, in: Urbańczyk 2001, s. 379–389.
- Magi, M. 2004, *From Paganism to Christianity: Political Changes and their Reflection in the Burial Customs of 12th–13th Century Saaremaa*, in: Kattinger, Olesen, Wernicke 2004, s. 27–34.
- Malony, H. N., Southard S. (edd.) 1992, *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham (AL).
- Mann, M. 1986, *The Sources of Social Power*, díl 1: *A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge.
- Markus, R. A. 1990, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge.
- Markus, R. A. 2002, *The Papacy, Missions and the Gentes*, in: *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, (edd.) W. Pohl, M. Diesenberger, Wien, s. 37–42.
- Mayr-Harting, H. 1994, *Two Conversions to Christianity: The Bulgarians and the Anglo-Saxons*, Reading.
- Mažeika, R. 1989, *The Relations of Grand Prince Algirdas with Eastern and Western Christians*, in: Rabikauskas 1989a, s. 63–84.
- Mažeika, R. 1994, *Of Cabbages and Knights: Trade and Trade Treaties with the Infidel on the Northern Frontier, 1200–1390*, *Journal of Medieval History* 20, s. 63–76.
- Mažeika, R. 1997, *Bargaining for Baptism: Lithuanian Negotiations for Conversion, 1250–1358*, in: Muldoon 1997, 131–145.
- Mažeika, R. 2001, *When Crusader and Pagan Agree: Conversion as a Point of Honour in the Baptism of King Mindaugas of Lithuania (c. 1240–1263)*, in: Murray 2001, s. 197–214.
- Mills, K., Grafton A. (edd.) 2003, *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*, Rochester-New York.
- Moore, R. I. 2000, *The First European Revolution c. 970–1215*, Malden (MA)-Oxford.
- Morrison, K. F. 1992, *Understanding Conversion*, Charlottesville-London.
- Muldoon, J. (ed.) 1997, *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville (FL).
- Murray, A. V. (ed.) 2001, *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150–1500*, Aldershot.
- Nock, A. D. 1933, *Conversion: The Old and the New in Religion From Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.
- Noonan, T. S. 2000, *Why Orthodoxy Did Not Spread among the Bulgars of the Crimea during the Early Medieval Era: An Early Byzantine Conversion Model*, in: Armstrong, Wood 2000, s. 15–24.

- Obolensky, D. 1994, *Byzantium and the Slavs*, Crestwood-New York.
- Obolensky, D. 2000, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453*, London.
- Padberg, L. E. von 1998, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart.
- Paravicini Bagliani, A. 1994, *Il papato medievale e il concetto di Europa*, in: P. Anderson, M. Aymard, P. Bairoch, W. Barberis, C. Ginzburg, *Storia d'Europa*, díl 3: Medioevo (secoli V–XV), (ed.) G. Ortalli, Torino, s. 819–845.
- Patlagean, E. 2000, *Les Etats d'Europe centrale et Byzance, ou l'oscillation des confins*, *Revue Historique* 302/4, s. 827–868.
- Pluskowski, A., Patrick Ph. 2003, „How to Pray to God?“ *Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity*, in: Carver 2003, s. 29–57.
- Rabikauskas, P. (ed.) 1989a, *La Cristianizzazione della Lituania*, Città del Vaticano.
- Rabikauskas, P. 1989b, *La Cristianizzazione della Samogizia*, in: Rabikauskas 1989a, s. 219–233.
- Rambo, L. R. 1992, *The Psychology of Conversion*, in: Malony, Southard 1992, s. 159–177.
- Rambo, L. R. 1993, *Understanding Religious Conversion*, New Haven-London.
- Rambo, L. R. 1999, *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*, *Social Compass* 46/3, s. 259–272.
- Ravid, B. 2000, *The Forced Baptism of Jews in Christian Europe: An Introductory Overview*, in: Armstrong, Wood 2000, s. 157–167.
- Reynolds, S. 1997a, *The Historiography of the Medieval State*, in: Companion to Historiography, (ed.) M. Bendey, London-New York, s. 117–138.
- Reynolds, S. 1997b, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900–1300*, Oxford.
- Reynolds, S. 2003, *There were States in Medieval Europe: A Response to Rees Davies*, *Journal of Historical Sociology* 16/4, s. 550–555.
- Rimbert, *Vita Anskarii*, (ed.) W. Trillmich, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (AQ XI), Darmstadt 1961, s. 1–133.
- Rowell, S. C. 1992, *A Pagan's Word: Lithuanian Diplomatic Procedure 1200–1385*, *Journal of Medieval History* 18, s. 145–160.
- Rowell, S. C. 1994, *Lithuania Ascending: A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295–1345*, Cambridge.
- Russell, J. C. 1994, *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York-Oxford.
- Ryan, J. D. 1997, *Conversion vs. Baptism? European Missionaries in Asia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in: Muldoon 1997, s. 146–167.
- Řehoř z Tours, *Gregorii episcopi Turonensis historia Francorum*, (ed.) W. Arndt, MGH *Scriptorum rerum Merovingicarum III*, Hanover 1884, s. 1–450.
- Saler, B. 2000, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York-Oxford.
- Sanderson, S. K. 1999, *Social Transformations: A General Theory of Historical Development*, Lanham (MA)-Boulder (CO)-New York-Oxford.

- Sanmark, A. 2004, *Power and Conversion: A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, Uppsala.
- Sawyer, B., Sawyer P., Wood I., (edd.) 1987, *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium Held at Kungälv*, Alingsås.
- Shepard, J. 1992, *Byzantine Diplomacy, AD 800–1204: Means and Ends*, in: *Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge, March 1990, (edd.) J. Shepard, S. Franklin, Aldershot, s. 41–71.
- Shepard, J. 1999, *Bulgaria: The Other Balkan „Empire“*, in: *The New Cambridge Medieval History*, díl 3: c. 900 – c. 1024, (ed.) T. Reuter, Cambridge, s. 567–585.
- Shepard, J. 2001a, *Europe and the Wider World*, in: *The Early Middle Ages: Europe 400–1000*, (ed.) R. McKitterick, Short Oxford History of Europe, Oxford, s. 201–242.
- Shepard, J. 2001b, *Otto III, Boleslaw Chrobry and the „Happening“ at Gniezno AD 1000. Some Possible Implications of Professor Poppe's Thesis Concerning the Offspring of Anna Porphyrogenita*, *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 3, Kraków, s. 27–48.
- Shepard, J. 2002, *Spreading the Word: Byzantine Missions*, in: *The Oxford History of Byzantium*, (ed.) C. A. Mango, Oxford, s. 230–247.
- Skocpol, T. 1985, *Bringing the State Back. Strategies of Analysis in Current Research*, in: *Bringing the State Back In*, (edd.) P. B. Evans, D. Rueschemeyer, T. Skocpol, Cambridge.
- Snow, A., Machalek R. 1984, *The Sociology of Conversion*, *Annual Review of Sociology* 10, s. 167–190.
- Staecker, J. 2003, *The Cross Goes North: Christian Symbols and Scandinavian Women*, in: *Carver* 2003, s. 463–482.
- Stark, R. 1996, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton.
- Stark, R., Bambndge W. S. 1987, *A Theory of Religion*, New York-Berne-Frankfurt am Main-Paris.
- Stark, R., Glock C. Y. 1968, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley-Los Angeles.
- Stephenson, P. 2000, *Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans*, Cambridge.
- Strayer, J. 1970, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton.
- Strzelczyk J. 2001, *The Church and Christianity about the Year 1000 (the Missionary Aspect)*, in: *Urbańczyk* 2001, s. 41–67.
- Sullivan, R. E. 1994, *Khan Boris and the Conversion of Bulgaria: A Case Study of the Impact of Christianity on a Barbarian Society*, in: *Christian Missionary Activity in the Early Middle Ages*, Aldershot.
- Thacker, A. 2000, *Peculiaris Patronus Noster: The Saint as Patron of the State in the Early Middle Ages*, in: *The Medieval State: Essays Presented to James Campbell*, (edd.) J. R. Maddicott, D. M. Palliser, London-Rio Grande, s. 1–24.
- The History of Manners*, 1978; *State Formation and Civilization*, 1982).

- Tilly, C. 1985, *War Making and State Making as Organized Crime*, in: Bringing the State Back In, (edd.) P. B. Evans, D. Rueschemeyer, T. Skocpol, Cambridge, s. 169-191.
- Tilly, C. 1992, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Cambridge (MA)-Oxford.
- Timonen, A. 1996, *Saint Olaf's „Cruelty“: Violence by the Scandinavian King Interpreted over the Centuries*, *Journal of Medieval History* 22/3, s. 285-296.
- Tippett, A. R. 1992, *The Cultural Anthropology of Conversion*, in: Malony, Southard 1992, s. 192-205.
- Turner, V. W. 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, London (Harmondsworth 1974).
- Urban, W. 1989a, *The Samogitian Crusade*, Chicago.
- Urban, W. 1989b, *The Teutonic Order and the Christianization of Lithuania*, in: Rabikauskas 1989a, s. 105-135.
- Urban, W. 1994, *The Baltic Crusade*, Chicago.
- Urban, W. 2000, *The Prussian Crusade*, Chicago.
- Urban, W. 2003, *The Teutonic Knights: A Military History*, London.
- Urban, W. 2004, *The Livonian Crusade*, Chicago.
- Urbańczyk, P. (ed.) 1997, *Early Christianity in Central and Eastern Europe*, Warszawa.
- Urbańczyk, P. (ed.) 2001, *Europe around the Year 1000*, Warszawa.
- Urbańczyk, P. 1992, *Medieval Arctic Norway*, Warszawa.
- Urbańczyk, P. 2003, *The Politics of Conversion In North Central Europe*, in: Carver 2003, s. 15-27.
- Urbańczyk, P. 2004, „Europe“ around the Year 1000 as Seen from the Papal, Imperial and Central-European Perspectives, in: The European Frontier: Clashes and Compromises in the Middle Ages, (ed.) J. Staecker, Lund, s. 35-39.
- Valk, H. 1998, *About the Transitional Period in the Burial Customs in the Region of the Baltic Sea*, in: Blomkvist 1998, s. 237-250.
- Vesteinsson, O. 2000, *The Christianization of Iceland: Priests, Power, and Social Change 1000-1300*, Oxford.
- Wasilewski, T. 1997, *L'Église de la Bulgarie Danubienne en 863-1082*, in: Urbańczyk 1997, s. 47-52.
- Weber, M. 1968, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, New York.
- Weber, M. 1969, *The Sociology of Religion*, Boston.
- Wolfram, H. 2001, *New Peoples around the Year 1000*, in: Urbańczyk 2001, s. 391-408.
- Wood, I. 2001, *The Missionary Life: Saints and Evangelisation of Europe 400-1050*, London-New York.
- Zmora, H. 2001, *Monarchy, Aristocracy, and the State in Europe, 1300-1800*, London-New York.

II. OD POHANSTVÍ KE KŘESŤANSTVÍ VE STŘEDOVĚKÉ EVROPĚ

Robert Bartlett

V období mezi 10.-12. stoletím došlo po celé severní a střední Evropě k ustavení nových křesťanských monarchií.¹ Do roku 1200 tak byla Skandinávie rozdělena mezi království dánské, norské a švédské, která na politické mapě Evropy figurují dodnes. Ve střední Evropě Maďaři, kteří byli ještě v 10. století pohanskými kočovnými nájezdníky, vládli rozsáhlé křesťanské monarchii, jež na severu sousedila s novými křesťanskými státy českých zemí, Polska a Rusi. Na rozdíl od expanze křesťanství do východního Pobaltí ve 13. století (a také do Saska v 9. století) těmto zemím nebylo nové náboženství vnuceno útočnými zvnějšku, nýbrž přijato místními elitami.

Používáme-li pro tento proces pojem „christianizace“, chceme tím vyjádřit, že se jednalo o přeměnu, a naznačit, že má smysl hovořit o období „předtím“ a „potom“. V kontextu severní a střední Evropy znamená „předtím“ svět původního evropského pohanství, „potom“ středověkou křesťanskou Evropu. O době „potom“ však víme mnohem více než o době „předtím“. Křesťanská království a knížectví ve Skandinávii a ve střední Evropě s jejich monarchickými dynastiemi, církevními hierarchiemi a latinskou učeností jsou uznávanými a zřetelnými součástmi latinského křesťanského světa. Třebaže i v tomto světě existuje rozsáhlý prostor pro další výzkum, je zde rovněž k dispozici značné množství dokladů, na nichž lze tento výzkum založit. Situace se však radikálně mění, obrátíme-li svou pozornost na období „předtím“.

PROBLEMATIKA PRAMENŮ

Zdroje informací o předkřesťanských původních náboženstvích severní a střední Evropy, což je nejjednodušší definice „pohanství“ v tomto kontextu, spadají do tří kategorií: texty soudobých křesťanských pozorovatelů, hmotné pozůstatky (objevené při archeologickém výzkumu či ve formě dochovaných památek) a, obzvláště ve skandinávském světě, původní literatura vzniklá po přijetí nové víry.

Soudobí křesťanští pozorovatelé

Mezi nejdůležitější křesťanské autory, kteří se zabývali pohanstvím v severní a střední Evropě, patří následující pisatelé:

Dětmar z Merseburku, který psal v letech 1013–1018. Dětmar byl příslušníkem vysoké saské šlechty (z rodu hrabat z Walbecku). Jak sám zaznamenává, narodil se v roce 975, mnoho let sloužil v kostele v Magdeburku a v letech 1009–1018 byl merseburským biskupem. Zastával výrazně odmítavé stanovisko ke spolenectví s pohanými Lutici, které uzavřel císař Jindřich II. během svých tažení proti polskému Boleslavu Chrabrému. Tento jeho postoj byl však našťastí pro nás impulsem k jeho rozsáhlým zprávám o náboženských praktikách tohoto kmene. Jedná se o současníka, který se nacházel na vhodném místě (pohraniční diecéze) a disponoval dobrými zdroji informací (znal například někdejšího kaplana knížete Obodritů). Magdeburk i Merseburk byly pohraničními biskupstvími. Magdeburská diecéze byla výslovně založena pro „všechny slovanské národy za Labem a Sálou, které nedávno byly nebo teprve budou obráceny k Bohu“.²

Adam z Brém psal v letech 1074–1080. Pocházel z Horních Němec, do Brém přišel v roce 1066 nebo 1067 a působil jako kanovník v místní katedrále. Svou práci popsal jako záznam skutků (*gesta*) „nejsvětějších otců, jejichž prostřednictvím byla vyzdvižena církev a šířeno křesťanství mezi pohany“. Jeho přístup se vyznačoval synovskou oddaností k hambursko-brémské arcidiecézi a důrazem na misijní činnost jakožto nejdůležitější úkol. Jeho prameny zahrnují jak dřívější písemné materiály, tak informace předávané ústně; mezi jejich zdroji stojí za povšimnutí dánský král Sven Estridson (1047–1074/1076).

Autoři legend o sv. Otovi z Babmberku, kteří svá díla vytvořili ve 40. a 50. letech 12. století. Dvě Otovy misie mezi Pomořany v letech 1124–1125 a 1128 popsali tři mnišští autoři: neznámý mnich z kláštera v Prűfeningu, který vytvořil tzv. *Vita Prieflingensis*, a dva mniši bamberského kostela sv. Michaela, jménem Ebo a Herbord. Posledně jmenovaný je obecně považován za nejtendenčnějšího; všichni tři však čerpali z výpovědí očitých svědků. Otovy misionářské aktivity popisují v širším kontextu jeho činnosti jako vysokého církevního hodnostáře a zakladatele klášterů. Ota byl prohlášen za svatého v roce 1189.

Helmold z Bosau je autorem kroniky *Chronica Slavorum*, která pochází z let 1163–1172. Helmold se vzdělával v Brunšviku a poté se stal v roce 1150 jáhnem a následně farním knězem v Bosau v Holštýnsku. Doprovázel oldenbursko-lűbeckého biskupa Gerolda (1154–1163) při

jeho misionářské činnosti mezi Slovy. Výslovně popisuje téma své práce jako „obracení slovanských národů na víru“.

Saxo Grammaticus psal asi v letech 1185–1215. Pocházel z dánského ostrova Sjælland; jeho otec a děd válčili ve službách krále Valdemara I. (1157–1182). Saxo sám byl úředníkem a druhem lundského arcibiskupa Absalona (1178–1201). Významnou roli v jeho vyprávění hrají válečné akce v Pobaltí a Absalonova přední úloha v nich.

Až na Saxa byli všichni z těchto autorů Němci, někteří pak měli přímou zkušenost z pohraničních území mezi křesťanstvím a pohanstvím a s misijní činností. Dětmar byl biskupem pohraniční merseburské diecéze a Helmold knězem v Bosau na nedávno dobytém území východního Holštýnska. Stojí za povšimnutí, že tito autoři poskytují mnohem úplnější informace o slovanském pohanství než o pohanství skandinávském; nejúplnější jsou jejich zprávy o Slovanech mezi Labem a Odrou (tj. o těch, kteří *nevytvořili* středověké křesťanské monarchie). O náboženských praktikách národů, jako jsou Lutici, Ránové či Pomořané, máme mnohem podrobnější zprávy, než je tomu v případech Poláků či Čechů.

Problémy týkající se pohledů křesťanských autorů na pohanská témata jsou dobře známé. První z nich představuje jejich nepřátelský postoj. Někteří křesťanští autoři měli k pohanům takový odpor, že se odmítali pohanskými časy a vladaři vůbec zabývat. Průkopníkem toho „spiknutí mlčenlivých“ byl Beda Ctihodný. Ve svém textu o pohanské reakci v severní Anglii za králů Osrika a Eanfritha v letech 633–634 píše: „Všechny, kdo vypočítávají vlády králů, potěšilo to, že mohou sprovodit ze světa památku na tyto proradné krále a připsat tento rok k vládě jejich následníka, kterým byl Oswald, muž Bohem milovaný.“³ Podobnou lhostejnost k chronologii pohanů nalezneme na druhém konci středověku u českého kronikáře Neplacha z Opatovic: „894 AD: Zde začínají děje a činy českých knížat a králů, avšak protože někteří z nich byli pohané, není třeba se starat o to, kdy a jak dlouho vládli.“⁴

Dětmar, Adam a další výše zmínění autoři zaujímal k pohanským praktikám, s nimiž se setkali, méně přezíravý postoj, přesto však při čtení jejich vyprávění vyvstávají určité pochyby. Psali v latině, která nebyla ani jejich rodným jazykem, ani jazykem pohanů, které popisují. Měli klasické vzdělání, jež mohlo do jejich prací vnášet prvky antického pohanství. Byli také ovlivněni dlouhou tradicí stereotypů zděděných od patristických autorů. Jejich osobní znalosti byly navíc v mnoha případech samozřejmě velmi omezené.

Pochyby o přesnosti křesťanských zpráv o náboženském chování pohanů jsou velmi přirozené; tento skepticismus však na druhé straně

může být i přehnaný. Některé problémy, ale i možnosti plynoucí z křesťanského vyprávění o soudobých pohanských praktikách ilustruje nezvyklý příklad, který se týká zvyku pohanských Slovanů v Arkoně na ostrově Rujana, o němž vypovídá Saxo. Jejich modla boha Svantovíta držela velký roh naplněný nápojem. Každý rok po sklizni kněz roh prozkoumal a podle úrovně tekutiny předpověděl pro následující rok dobrou nebo špatnou úrodu.⁵ Vezměme nyní v úvahu, že Dánové a Slované na Rujaně byli často v úzkém kontaktu, v mnoha případech až nepřijemně úzkém – existují spolehlivé doklady únosů a zotročování Dánů Slovany, stejně jako opakujících se válečných konfliktů. Nepřekonatelné nebyly ani jazykové potíže. Při rozhodném tažení roku 1168, kdy došlo ke zničení Svantovítovy svatyně, byl dánský vůdce, arcibiskup Absalon, doprovázen „Gotšalkem, svým tlumočnickem mezi Slovany“.⁶ Křesťanští Dánové tedy měli možnost nejen místní praktiky pozorovat, ale také jim porozumět. Vše se jeví tak, jako by zpráva o věšteckém rituálu spojeném s picím rohem boha Svantovíta byla ta nejlepší, v jakou můžeme doufat.

Na první pohled tento názor dále potvrzuje text jiného historika z 12. století. Vilém z Malmesbury, anglický mnich, který psal ve 20. letech 12. století a navíc velmi daleko od Baltu, poznamenává ve svém pojednání o úspěších císaře Jindřicha III. (1039–1056), že „si podmanil Vendy a Lutice (...) kteří se jako poslední smrtelníci až do dnešního dne drží pohanských pověr. [...] Vendové uctívají Fortunu, jejíž modlu umístili na význačné místo; roh v její pravé ruce naplní nápojem z vody a medu (...) v poslední listopadový den sedí v kruhu kolem modly a společně pijí; naleznou-li roh plný, hlučně to vítají, protože v nadcházejícím roce jim bude ve všem přát hojnost s jejím plným rohem; pokud tomu tak není, úpějí.“⁷ Editoři nejnovějšího vydání prací Viléma z Malmesbury oprávněně poznamenávají: „Je těžké si představit, jak Vilém tuto informaci získal.“⁸ Nemožnost vzájemného ovlivnění či společného zdroje informací vyžaduje, abychom Saxa a Viléma považovali za dva nezávislé svědky, a jejich shoda, bez ohledu na to, že ji v čase odděluje doba celého života a místně Severní moře, nás přirozeně povzbuzuje v názoru, že před sebou máme spolehlivé soudobé informace o pohanských kultovních zvyklostech.

A přece, jak věděl Vilém, můžeme se ptát, že Slované uctívají *Fortunu*? Jedná se o prostou dedukci z charakteru věštby, protože kdo jiný dává dobrou nebo špatnou úrodu? Jaké bylo jméno tohoto božstva v prameni, z kterého Vilém čerpal, ať už ústním nebo psaném? Určitou další nápoděvu nám poskytuje sám Vilém. Takové každoroční předpovědi,

píše, byly mezi pohany široce rozšířené: „Sv. Jeroným v osmnácté knize svých Komentářů k Izajášovi potvrzuje, že Egypťané a skoro všechny východní národy dělaly totéž.“ Jeroným se zde vyjadřuje k Izajášovu verši (Iz 65, 11), kde prorok – jako i často jindy – hrozí strašlivým božím trestem následovníkům falešných bohů, zde konkrétně „vám (...) kteří opouštíte Hospodina, kdo zapomínáte na jeho svatou horu, kdo strojíte stůl pro *bůžka štěstí* a pro *bůžka osudu* naléváte kořeněné víno“. Jeroným k tomu dodává: „Starým zvykem modloslužebníků je (...) že poslední den v roce vystrojí stůl plný pokrmů různých druhů a nádobu na nápoj smíšený s medem na znamení plodnosti v minulém nebo nadcházejícím roce.“⁹ Božstvo *Fortuna* držící roh plný medoviny tedy může skutečně pocházet z věrohodné etnografické zprávy o Vendech, součástí celkového obrazu jsou však i biblické a patristické ohlasy z Jeronýmovy Vulgáty a komentářů k ní. Před podobnými ozvěnami se musíme mít při analýze latinských pramenů týkajících se evropského pohanství stále na pozoru.

Hmotné pozůstatky

Skandinávie nabízí velmi bohatou ikonografii z předkřesťanského období: stovky zlatých brakteátů, tisíce malých tenkých zlatých plíšků (obzvláště z Bornholmu) a více než 400 obrazových kamenů z Gotlandu. Tento materiál, pocházející z 5. až 12. století, nabízí rozsáhlý soubor obrazů, jak abstraktních, tak figurálních. Jeho pozdější část zjevně pochází z křesťanského období, některá dřívější díla však zobrazují scény, které lze (s pomocí původní literatury z období po přijetí víry, kterou se budeme zabývat dále) interpretovat jako mytologické. Mnohé z runových kamenů – stojících kamenů s runovými nápisy – se datují do pohanického období a některé z nich obsahují zmínky zřetelně kultovního charakteru. Tyto runové nápisy tvoří významnou výjimku z obecného pravidla, podle něhož je středověké křesťanství hovorné a středověké pohanství němé.

Archeologickému výzkumu se ne vždy daří objasnit funkci nalezených míst a objektů, přičemž interpretace míst a předmětů s kultovní či rituální funkcí patří spíše k těžším z takovýchto úkolů. Někteří archeologové dokonce považují slovo „rituální“ za poslední zoufalou klasifikaci, která se rovná přiznání nevědosti. To se může zdát příliš přísné, avšak potíže s identifikací kultovních míst existují a jsou obzvláště významné a zřetelné v severní a střední Evropě, ve srovnání se

situaci ve starověkém Římě či v romanizovaném světě. Třebaže i klasičtí archeologové mohou narazit na některé nejednoznačné případy, existují stovky velice dobře doložených chrámů a svatyn s posvátnými oblastmi, votivními objekty a v mnoha případech i s pojmenovanými božstvy, která tam byla uctívána. Ve skandinávském světě ani ve střední Evropě nic podobného nenacházíme. Možná je tomu tak proto, že se zde tradičně stavělo převážně ze dřeva, možná z důvodu omezenější gramotnosti, a možné vysvětlení tkví i v tom, že taková místa byla vzácná nebo vůbec neexistovala.

Hledání kultovních míst v neřímské Evropě usnadňují určité rozpoznávací znaky, z nichž dva jsou zvláště významné: rozsáhlé otevřené prostory bez dokladů běžného využití a zvířecí kosti, obzvláště ty používané pro rituální interpretaci (například samostatné nálezy lebek). Obojí se nachází na místě předpokládané svatyně či obřadní síně odkryté v 70. letech 20. století v lokalitě Gross Raden v Meklenbursku: budova o rozměrech asi 11 × 7 m nevykazovala žádné známky domácího využití (nebylo zde například žádné ohniště), obsahovala však několik koňských lebek. Dřevo tvořící vnější stěnu bylo tvarováno do forem, které lze považovat za antropomorfní. Mohla tak připomínat uctívání „dlouhého dřevěného sloupu upevněného v zemi s tváří podobnou tváři muže“ na Rusi, o kterém nás zpravuje Ibn Fadlan.¹⁰ Lze tedy důvodně dojít k závěru, že v Gross Raden se jednalo o budovu zasvěcenou bohoslužbě a obětem, přesto se však jedná o věc úsudku; účel zde není tak nepopíratelně jasný jako v případě řeckých či římských pohanských míst.

Pátrání po kultovních budovách v severní a střední Evropě však pokračuje a někdy nese plody, jak to ukazují další příspěvatelé do tohoto svazku. Kultovní domy odhalil archeologický výzkum v lokalitách Uppåkra v provincii Skåne a Borg a Sanda ve středním Švédsku. Nedávné přehodnocení archeologických nálezů ve slezské Vratislavi naznačuje, že se zde nacházela obdélníková kultovní budova s antropomorfními tvary, koňskou lebkou a drahocennými závěsnými dekoracemi. Na závěr uvedme, že stavba této budovy je dendrochronologicky datována do let 1032–1033, tedy přesně do období, ve kterém písemné prameny v Polsku informují o pohanské reakci.

Původní literatura vzniklá po přijetí víry

Zdaleka nejbohatší literární tradicí týkající se pohanství předků se vyznačuje Skandinávie, přičemž její velmi podstatná část byla vytvořena na Islandu nebo přinejmenším Islandany. Jak spisy Snorriho Sturlusona († 1241), obzvláště pak *Prozaická* (neboli *Mladší*) *Edda* a raná část ságy *Heimskringla*, tak dávné mytologické básně ze souboru *Poetické* (neboli *Starší*) *Eddy*, který se zachoval v rukopisu přibližně z roku 1270, obsahují příběhy o bozích a hrdinech a zmínky o pohanských náboženských praktikách a víře. Díky existenci těchto pramenů je obraz skandinávské mytologie mnohem bohatší a podrobnější než v případě bájesloví středoevropského. Zajímavé je, že „ačkoli se nezdá, že by Islandané byli méně křesťanští než jiné národy, pěstovali tradici své předkřesťanské kultury, zatímco jiné christianizované národy dělaly vše, co bylo v jejich silách, aby tu svou zapomněly či skryly“.¹¹

Tyto texty ale byly sepsány v křesťanských časech a objevují se argumenty, že křesťanství mělo na tento materiál vliv, obzvláště pak na báseň *Voluspá*, která se ze všech básní *Eddy* nejvíce zabývá kosmografií. Je však pravděpodobné, že velká část z těchto pramenů odráží skutečnou víru a praktiky předkřesťanského severského světa. Tak je tomu zejména v případě skaldské poezie (šířené převážně Snorrim, ale také v některých ságách) vytvořené neanonymními autory z pohanského období. Ta se vyznačuje pevnými metrickými formami, které zajisté napomáhaly ústnímu tradování. Nejstarší známý skaldský básník, Bragi Boddason, je datován již do 9. století. Někteří badatelé vyjadřují pochopitelné pochyby o přesnosti, s jakou mohou prameny dochované nejdříve v rukopisech ze 13. století zaznamenávat verše pocházející z doby o dvě, tři nebo i čtyři staletí dřívější. Značná většina se však shoduje na tom, že část skaldské poezie opravdu pochází z pohanského období a spolu s runovými nápisy tak tvoří další výjimku z uvedeného pravidla o mlčenlivosti pohanství. Zastánci tohoto konsenzu si ale musí být vědomi toho, že hájí velmi odvážnou teorii, totiž že ústním podáním lze slova věrně přenášet po dobu čtyř staletí.

Je zřejmé, že zdroje informací o pohanství v severní a střední Evropě se výrazně liší. Obecně lze říci, že severské prameny jsou díky runovým kamenům, obrazům a hojnosti mýtů a legend z období po přijetí křesťanství mnohem bohatší než prameny středoevropské. I toto pravidlo však má své výjimky, zejména v podobě velmi zevrubných zpráv o svatyních a kultovních praktikách západních Slovanů poskytnutých křesťanskými pozorovateli.

KULT

Božstva

Dosud jsme se zabývali prameny a některými problémy, které jsou s nimi spojeny. Přesuneme-li nyní svou pozornost k tomu, co tyto prameny o evropském pohanství prozrazují, je přirozené začít u kultu, tj. u formálních náboženských aktivit, a u božstev, jimž byl tento kult zasvěcen. Jména pohanských bohů se předávala různými způsoby: prostřednictvím latinských autorů, run i skaldských veršů, ve staroseverské literatuře křesťanského období a v případě Snorriho dokonce i v mytologických pojednáních. Obzvláště význačné místo zde patří staroseverské „svaté trojici“ Thora, Odina a Freyra, existuje však i mnoho dalších pojmenovaných božstev a nadpřirozených bytostí.¹² I v tomto případě poskytuje Skandinávie bohatší materiál než střední a východní Evropa, třebaže i zde nacházíme zmínky o pojmenovaných bozích. Z *Pověstí dávných let* známe jméno Peruna, hlavního z bohů uctívaných v pohanském Kyjevě, mnoho západoslovanských božstev je pak známo prostřednictvím latinských kronikářů.¹³ Je samozřejmě dobře, pokud je určité jméno potvrzeno z více než jednoho zdroje. Díky tomu, že lučtického boha Svarožice (Zuarasi či Zuarasici) uvádí jménem Bruno z Querfurtu v listu z roku 1008 a Dětmar v kronice let 1013–1018, můžeme s větší jistotou prohlásit, že se jedná o přesně dochované jméno slovanského božstva.¹⁴ Celkově se zdá, že ženská božstva jsou poměrně neobvyklá v pramenech zabývajících se Slovy, avšak lépe jsou doložena mezi Skandinávci.

Jednou z oblastí, kde po sobě pohanský panteon zanechal stopy, jsou jména, a to místní (například teoforická jména jako Odense či Funen) i osobní; tyto stopy pak přetrvaly hluboko do křesťanského období.

Jako příklad můžeme uvést jména obsahující slovo „Thor“, která byla neobyčejně častá v mnoha oblastech se skandinávským osídlením nebo vlivem. Prvním islandským svatým byl muž jménem Thorlak Thorhallsson († 1193). Sčítání ve městě Winchester z roku 1148 zase ukazuje, že jméno boha Thora v podobě oblíbeného jména Turstin (Thorsteinn) zůstalo dokonce i v tomto anglickém biskupském městě živé ještě po pěti staletích křesťanství.¹⁵ Podobně jako tomu bylo v pozdní antice, pokřesťanštění jmen nebylo vždy zdaleka okamžitým důsledkem přijetí nové víry.

Další fosilizaci jmen božstev, alespoň v germánských a románských jazycích, nalezneme v názvech dnů v týdnu, a to i přesto, že někteří

nekompromisní kněží příležitostně brojili i proti těmto slabým ozvám pohanské minulosti. Mezi Islandany se zákaz těchto pohanských názvů a jejich nahrazování neutrálními výrazy typu „druhý den“, „prostřední den týdne“, „pátý den“ apod. připisoval hólarskému biskupovi Jónu Ögmundarsonovi (1106–1121).¹⁶ Ten ale navazoval na dlouhou tradici, sahající nejméně do 6. století, k biskupu Martinu z Bragy, který odsuzoval „nevzdělané venkovany“ za to, že pojmenovávají dny v týdnu po „démonech“.¹⁷

Křesťané mechanicky popisovali pohany jako modloslužebníky. Zdá se však, že tento stereotyp byl většinou přesný, protože pohané opravdu velmi často uctívali antropomorfní zpodobnění božstev a nejdramatičtějším projevem jejich obrácení na křesťanskou víru nezřídka bylo ničení těchto ztvárnění. V *Pověsti dávných let* se popisuje rozbíjení a pálení „model“ v Kyjevě v roce 988, kdy byl Perunův idol smýkán koněm, bit a vržen do Dněpru. Podobné ničení a znesvěcení vyobrazení západoslovanských bohů poměrně podrobně popisují také Otovi životopisci a Saxo.¹⁸ Několik takových zpodobnění se dokonce dochovalo. Při archeologickém výzkumu na místech západoslovanského osídlení byla nalezena vyobrazení vícelhlavých bytostí. Působivý Svantovitův kámen, který se nyní nachází v Krakově, pak ukazuje, že tato zpodobení mohla být nejen ze dřeva, ale i z kamene.¹⁹

Svatyně a kněží

Jednou z významných otázek týkajících se evropského pohanství je role svatyní a kněží. Dětmar, životopisci Oty z Bamberku i Saxo popisují svatyně západních Slovanů na území mezi Labem a Odrou, Adam ve své slavné, ale velmi kontroverzní pasáži svatyni v Uppsale. Tito autoři obvykle označují pohanské posvátné budovy slovy *forum*, *templum* a *delubrum*, životopisci Oty z Bamberku pak používají také domorodý termín *contina*.²⁰ Mnozí současní badatelé upřednostňují poněkud bezbarvý pojem „kulturní budova“, aby se vyhnuli romantickému a hierofantickému podtextu výrazů jako „svatyně“.

V tabulce jsou zahrnuty informace uváděné těmito autory v souhrnné podobě: podrobnosti o stavbě, obrazy nacházející se uvnitř a jejich atributy, charakter obětí, přítomnost věštění pomocí koní (charakteristický rys západoslovanského pohanství) a slova použitá pro pohanské kněží (pokud se o ně jednalo).²¹

Lokalita	Pramen	Stavba	Zpodobnění	Atributy	Oběti	Věštění pomocí koní	Kněží
Radogošč/ Riedegost (země Luticů, přesnější identifikace lokality není známa)	Dětmar VI.23-25	trojúhelníkové opevněné místo s trojími dveřmi obsahující propracované dřevěné <i>fanum</i> podepřené zvířecími rohy; zvnějšku ozdobeno vyřezávanými obrazy	Svarožic (Zuarasici) a další pojmenování bohové	praporec	„krev lidí a zvířat“	ano	<i>ministri</i>
Uppsala (Švédsko)	Adam IV.26-27	<i>templum</i>	trůnící Thor, ozbrojený Wodan, priapický Fricco	viz sloupec Zpodobnění	devět zvířecích samců; psi, koně a lidé zavěšení v posvátném háji		<i>sacerdotes</i>
Štětín (Pomořansko)	Otovy <i>Životy</i>	dvě dřevěná <i>fana</i> zvaná <i>continae</i> (<i>Vita Prietlingensis</i>); <i>delubra</i> (Ebo); čtyři <i>continae</i> , nejdůležitější z nich zdobená zvenku i zevnitř řezbami lidí a zvířat (Herbord)	tříhlavé vyobrazení Triglava	sedlo; picí rohy a nádoby	„oběti, které nabízeli“ Ebo III.I.	ano	<i>pontifex</i> (<i>Vita Prietlingensis</i>); <i>pontifices</i> <i>sacerdotes</i> (Ebo); <i>sacerdotes</i> (Herbord)
Vohošč/Wolgast (Pomořansko)	Otovy <i>Životy</i>	<i>Fanum</i> / <i>templum</i> / <i>delubrum</i>		zlatý štít zasvěcený Jerovítovi (Gerovit)			
Arkona (Rujana)	Saxo XIV.39.2-11	elegantní dřevěné <i>delubrum</i> ; dvojitě ohrazení, zvnějšku vyřezávané obrazy; jedny dveře; červená střecha	čtyřhlavé zpodobení Svantovíta	roh; luk; uzda a sedlo; meč	každoroční, zvířecí po sklizni	ano	<i>sacerdos</i> , s dlouhými vlasy a vousy
Garz (Rujana)	Saxo XIV.39.38-41	tři velkolepá <i>fana</i>	z dubového dřeva: Rujevíta (Rugiacvit) se sedmi tvářemi, Porevíta (Porevit) s pěti hlavami a Porenuta se čtyřmi tvářemi	meče (Rujevítovy)			

Z tohoto korpusu vyvstávají mimo jiné následující interpretační problémy:

- (a) Skutečnost, že s výjimkou Uppsaly se tyto popisy týkají velmi omezeného geografického území a poměrně přesně vymezeného období – svatýň západoslovanských národů Laticů, Pomořanů a Ránů na území mezi dolním Labem a dolní Odrou přibližně v období let 1010–1170. Přirozeně vyvstává otázka, zda lze výskyt takových svatýň zobecnit i na jiné slovanské a neslovanské národy a jiná období.
- (b) Problémy se vzájemným vztahem mezi textovými popisy a archeologickými nálezy. Ukázalo se například, že je velice těžké lokalizovat Dětmarův Riedegost (Radogošć). Badatelé provádějící archeologické výzkumy ve 20. letech 20. století si ve svém přehnaném nadšení mysleli, že objevili pozůstatky kultovní budovy v Arkoně, pozdější archeologové však toto tvrzení vyvrátili a došli k závěru, že se Svantovitova svatyně kvůli erozi pobřeží nyní nachází pod hladinou Baltského moře.²² V psaných pramenech na druhé straně nenacházíme potvrzené kultovní budovy, jako je například lokalita Gross Raden.
- (c) Samostatnou otázkou je, zda lze tyto svatyně z 11. a 12. století s jejich propracovanými budovami a kněžskými považovat za pohanské napodobeniny křesťanských praktik. Podobné argumenty se občas objevují i ohledně pozdní fáze pohanské víry a praktik ve Skandinávii, například „christologických“ aspektů Odina či Thorova kladiwa jako protějšku křesťanského kříže.
- (d) Problematika svatýň ve Skandinávii, kterou v krystalické podobě ilustruje příklad Uppsaly. Jedním z názorů (klasické argumenty uvádí Olsen 1966) je, že ve skandinávském pohanství neexistovaly dedikované kultovní budovy ani profesionální kněží a že Adamovo vyprávění je pouhou fikcí, kterou, jak by někteří dodali, vyvracejí archeologické nálezy. Olsen a další zde opakují Tacitova slova o starověkých Germánech, kteří „nepovažují za správné omezovat bohy zdi“.²³ Otázka, zda byly „svatyně“ a „kněží“ pro severoevropské a středoevropské pohanství příznačné, je zjevně zásadního charakteru. Náboženství se sakrálními budovami a rituálními specialisty je velmi odlišné od víry, ve které se náboženské obřady odehrávají na tomtéž místě jako běžný světský život a pod vedením běžných světských vůdců. V obou případech se liší charakter moci i samotný smysl posvátna.

Diskuse o pohanských posvátných budovách a kněžích je tedy částečně debatou o tom, do jaké míry se pohanské náboženství podobalo středověkému křesťanství.

Věštby, oběti, kult přírodních objektů²⁴

Původní evropské pohanství se bezpochyby v některých ohledech od křesťanství výrazně lišilo. V jeho jádru nacházíme pravidelné veřejné věštby a krvavé oběti (někdy včetně lidských), zatímco křesťanství obě tyto praktiky odmítalo, odsuzovalo a děsilo se jich. V tomto ohledu byly pohanské zvyklosti severní a střední Evropy podobné praktikám klasického starověku, kdy se mnohé z náboženských rituálů zabývaly právě věštbami a obětinami. Jednotlivé věštecké techniky se mohly v podrobnostech lišit – někde rozhodovalo tahání losu, jinde věštecké obřady spojené s koňmi. Ústřední úloha náboženské činnosti však byla zřejmá: poskytnout přesné vodítko do budoucna, což bylo v jasném rozporu s mnohem zamlženějším charakterem providencialismu středověkého křesťanství.

Oba uvedené prvky pohanských obyčejů, věštby a oběti, se vzájemně prolínaly. Ingolfr Arnarson tak v zimě roku 873, když zvažoval, zda vyplout směrem k Islandu, „připravil velkou oběť a ptal se věštírny, jaký bude jeho příští život a osud“.²⁵ Oběti byly někdy vybírány losem; tak tomu údajně bylo například v Kyjevě v roce 983.²⁶ Oběti mohly být nahodilé a jednotlivé, jako tomu bylo v případě Ingolfra, existovaly však i oběti pravidelné a společné. Dětmar i Adam se zmiňují o obzvláště významných veřejných obětech mezi Skandinávci, které se konaly každých devět let a při kterých byla obětována zvířata a lidé v násobcích devíti (čísla, které Skandinávci podle dobře ověřených zpráv považovali za posvátné).²⁷

Bez ohledu na závěr, který přijmeme ohledně pohanských posvátných budov, existují rozsáhlé a spolehlivé doklady toho, že místa pod širým nebem a v přírodě měla v pohanském náboženství výrazně větší význam než v křesťanském. Svědectví o uctívání přírodních objektů, obzvláště pramenů a hájů, kterým byly přinášeny oběti, nacházíme mezi všemi pohanskými národy severní a střední Evropy. Helmond z Bosau dlouze a podrobně popisuje posvátný háj západních Slovanů v dnešním východním Holštýnsku. Misionářské útoky proti posvátným stromům a opakující se zákony proti jejich uctívání obyvatelstvem nově obráceným na víru se pak táhnou od sv. Martina ve 4. století až po Litvu v 15. století. V křesťanském odporu Oty z Bamberku proti uctívání přírodních objektů pohany slyšíme ozvěnu životopisce sv. Martina: „Na kmene stromu není nic zbožného.“²⁸

Úloha žen

Písemné prameny obsahují množství náznaků podporujících tezi, že náboženská úloha žen byla v pohanském období významnější než po přijetí křesťanství. Existují dva základní typy takových náznaků: jednak pověsti z dávných časů, kdy byly ženy vlivné, a pak opakující se zmínky o úloze žen jako věštkyň či jasnovidek (v latinských pramenech *phitonissae*). V některých případech se oba druhy dokladů překrývají. První latinský kronikář Čechů, pražský kanovník Kosmas, vypráví ve svých pověstech z dávné historie tohoto národa o vládě tří sester, z nichž jedna, Libuše, byla *phitonissa* těšící se obzvláště dobré pověsti pro své rozsudky. Za jejích dob nosily dívky zbraně a nebyly ještě „pod nadvládou mužů“.²⁹ V eddické básni *Voluspá* líčí věštkyně Odinovi celou historii vesmíru od stvoření až po apokalyptický Ragnarök. Podle Snorriho naučila bohy věšteckou magii (*seithr*) bohyně Freya; tato magie nebyla proto považována za vhodnou pro statečné muže a stala se doménou kněžek.³⁰ Odsuzování věštkyň (*phitonissae*) hrálo významnou roli při evangelizaci Pomořanů Otou z Bamberku. Zprávu o jasnovidce, která doprovázela polskou armádu, pak máme ještě z roku 1209.³¹ Úloha, kterou věštkyně hrály v ságách, dále podporuje názor, že byly spojeny s pohanskou minulostí.

Nedávno došlo k pokusu identifikovat místa, kde jsou takové „věštkyně“ pohřbeny: na skandinávských pohřebištích z vikinské doby. O několika neobvyklých či ozdobných pohřbech (někdy žárovou formou) z 8. až 10. století se tvrdilo, že se jedná o místo posledního odpočinku *volur*, odbornic na věštění zmiňovaných v pozdějších staroseverských textech. Jedním z výrazných prvků, které sloužily k rozpoznání těchto hrobů, byly nálezy „čarodějných holí“ (termín *volur* znamená „ty, jež nosí hůl“); je však třeba upozornit, že někteří archeologové jsou toho názoru, že se jednalo spíše o rožně na opékání masa.³²

SPOLEČENSKÉ ZVYKLOSTI

Obrátíme-li pozornost od čistě kultovních praktik, tj. rituálů a ceremoniálů pohanského náboženství, k obecnějším zvyklostem pohanských společností, je zřejmé, že se křesťanští misionáři a pozorovatelé některými z nich zabývali výrazně více než jinými. Příčinou bylo to, že některé zvyky neměly nábožensky neutrální charakter, ale začaly být spojovány s pohanským, nebo naopak křesťanským kultem, ač samy

o sobě kulturní nebyly. Toto vymezení sady či skupiny zvyklostí jako v zásadě křesťanských bylo výsledkem dlouhého procesu, ovlivňovaného částečně židovskými kořeny křesťanství a částečně nahodilými a nepředvídatelnými rozhodnutími na misijním poli. Křesťanské společenské zvyklosti se často lišily od zvyků pohanských národů a tyto odlišnosti bylo možné považovat za nábožensky významné. Jako tři příklady, které byly velmi důležité v severní a střední Evropě, uvedme způsob nakládání s mrtvými, uspořádání rodiny a skladbu potravy.

Přestože se postupy při nakládání s mrtvými mezi jednotlivými kulturami výrazně liší, příslušníci dané kultury ten svůj obvykle považují za zásadní a samozřejmý. Řecký dějepisec Herodotos například vypráví, jak perský velkokrál Dareios svedl dohromady Řeky z jednoho konce své říše a Indy z druhého. Řekové byli znechuceni, když se dozvěděli, že Indové své mrtvé pojídají, Indové však byli stejně šokováni zjištěním, že Řekové své mrtvé příbuzné spalují.³³ Podobně zásadní byly i rozdíly charakteristické pro oblast severní a střední Evropy při jejím přechodu od pohanských ke křesťanským zvyklostem. Ve své předmluvě k *Heimskringla* Snorri Sturluson dokonce dělí lidské dějiny do epoch podle převládajícího způsobu nakládání s mrtvými: po prvním období žárových pohřbů následovala doba pohřbů mohylových a poté období křesťanských pohřbů do země. Archeologové obvykle tak schematictí nejsou. Žárové pohřby sice považují za doklad pohanství nebo nanejvýš povrchně přijatého křesťanství, jsou však opatrní s předpokladem, že pohřby do země a nepřítomnost pohřební výbavy jsou samy o sobě přesvědčivým důkazem křesťanství. U některých z nejzajímavějších případů posunu od žárových pohřbů k pohřbívání do země skutečně nemáme žádný důvod se domnívat, že se jednalo o součást christianizace. Každopádně je zřejmé, že křesťanští misionáři trvali na tom, aby mrtví byli pohřbíváni, a nikoli spalováni, aby se tak dělo na hřbitovech, a ne v lesích a na polích, a aby součástí obřadu nebyla pohřební výbava ani oběti.

Podobné rozdíly mezi jednotlivými společnostmi nacházíme i co se týče rodinného uspořádání. Křesťanství se vyznačovalo vlastním modelem rodiny, obzvláště pak jasným a osobitým modelem manželství, který ne vždy odpovídal modelům ve společnostech, které novou víru přijímaly. Mezi předkřesťanskými zvyklostmi některých nebo dokonce všech národů Skandinávie či střední Evropy nacházíme mnohoženství, uznávání nelegitimních dětí za rovnocenné dětem legitimním, zabíjení nemluvňat ženského pohlaví a mnoho dalších.

Důsledná christianizace znamenala jejich vymýcení. Když Ota Bamberký kázal ve 20. letech 12. století Pomořanům, patřilo mezi požadavky, jež prosazoval, nejen „necht' nepohřbívatí křesťany mezi pohany, v lesích a na polích, ale na hřbitovech“, ale také „necht' nezabíjejí své dcery“ a „necht' se každý muž spokojí s jedinou ženou“. ³⁴ O století později odsuzoval infanticidu mezi pohanskými Prusy sám papež. ³⁵ Třebaže se v uvedených příkladech jednalo o nepřející, křesťanské hlasy, je zřejmé, že infanticidu spojovali s pohanstvím nejen nepřátelští misiónáři, ale i samotní příslušníci pohanských společností. Dokladem je kupříkladu skutečnost, že jednou z výjimek, které si při přijetí křesťanství v roce 1000 vyjednali pohanští Islandané, bylo, že co se infanticidy týče, „mají staré zákony zůstat v platnosti“. ³⁶

Další podmínkou, která tehdy Islandanům povolovala jíst koňské maso, se dostáváme k poslednímu tématu naší diskuse o tom, jak se prolínaly společenské zvyklosti a věrnost náboženství. Skladba potravy je významným faktorem pro většinu náboženství. Tabuizování určitých druhů jídla patří mezi nejčastější a nejvíce určující rysy náboženských komunit. Křesťanství, na rozdíl od židovství a islámu, nevyjmenovávalo zakázané druhy potravy již od počátku, ve svých svatých textech. Důležitou součástí příběhu o Skutcích apoštolů je naopak Petrovo učení o tom, že univerzální poslání církve (vzhledem k židovskému i nežidovskému obyvatelstvu) obsahuje poznání, že staré zákony týkající se potravy nadále neplatí. Nejpozději v raném středověku je však zřejmé, že křesťanské autority některé druhy potravy zapovídají. Třebaže, řečeno slovy středověkého teologa, „Bůh znovunastolil svobodu, co se týče jídla, když osvobodil svět od Zákona“, ³⁷ křesťanské autority tuto oblast znovu a poměrně přísně omezily, přičemž koňské maso bylo důležitou součástí těchto omezení.

Existují jasné doklady křesťanského boje proti požívání koňského masa datující se přinejmenším do 8. století. Součástí misie sv. Bonifáce v Německu v první polovině tohoto věku byl boj proti požívání koňského masa jakožto obyčeji, kterého by se křesťané měli stranit a který Bonifác „s Kristovou pomocí“ snad nakonec zakáže. ³⁸ Později v témže století odsuzuje požívání koňského masa a další „pohanské zvyky“ (například věštění) papežská misie v Anglii. ³⁹ Podobně tuto praktiku odmítaly irské penitenciály, ačkoli v kajícnické literatuře nacházíme i méně přísný postoj: „Koňské maso není zakázáno, je však zvykem nejíst je.“ ⁴⁰ Takto neutrální tón byl však neobvyklý, neboť zabíjení a požívání koní bylo, jak se zdá, aspektem germánského pohanství, který za integrální součást jejich náboženského světa považovali jak sami vzdorní pohané, tak jejich křesťanští nepřátelé.

Posvátní koně západních Slovanů, jak je popisují Děttmar, životopisci Oty Bamberkého i Saxo, sloužili spíše než k obětem k věštění. Taktikou misionářů bylo zrušit jejich posvátnost. Biskup Burchard z Halberstadtu odjel po úspěšném tažení proti Luticům v roce 1068 zpět domů na jejich posvátném koni. Ota z Bamberku pak nařídil, aby byl posvátný kuň Pomořanů prodán do ciziny, řka, že „se hodil více k tahání povozů než k pronášení prococtví“.⁴¹ Koňské oběti naproti tomu s určitostí patřily mezi skandinávské zvyky. Děttmar vypráví o obětech koní, mimo jiných zvířat (a lidí), na ostrově Sjælland, Adam o koních, kteří byli součástí obětí v Uppsale.⁴² Tento obraz podporují i archeologické nálezy koňských lebek a koster. Existují i doklady (ač ze zdroje, o kterém někteří badatelé vyjadřují pochybnosti), že požívání koňského masa (nebo snad návrat k němu) bylo jedním ze znaků pohanské reakce roku 1046 v Uhrách.⁴³ Oběti koní odhalené těmito písemnými i archeologickými prameny znamenají i požívání koňského masa, protože obětní maso je vždy konzumováno věřícími. Je dokonce pravděpodobné, že důvodem křesťanského odporu k požívání koňského masa bylo to, že se jednalo o obětní pokrm, a nikoli odpor ke koňskému masu jako takovému. Ačkoli z Nového zákona vyplývá obecná výjimka z pravidel týkajících se potravy, sv. Pavel přesto nabádal k opatrnosti před nebezpečími plynoucími z požívání obětního masa.

Zajímavá příhoda z náboženských bojů o koňské maso se týká Håkona Athelstansfostra zvaného Dobrý, norského krále vládnoucího v 10. století, který byl, jak naznačuje již jeho jméno, před svým návratem do Norska vychován na dvoře anglického krále Athelstana († 939). Jako křesťanský panovník převážně pohanského národa stál Håkon v otázce požívání koňského masa před zapeklitým problémem. Nejstarší verze příběhu, zaznamenaná v historickém prameni z 12. století, známém pod názvem *Ágrip*, praví, že Håkon „jedl koňská játra, avšak zabalená v látce, aby do nich nemusel kousat přímo“. Snorri pak ve svém podrobnějším podání příběhu k tomuto pokusu o kompromis dodává následující poznámku: „A žádná z obou stran s tím nebyla spojena.“⁴⁴

POHANSKÁ IDENTITA

Dlouhé období přeměn v severní a střední Evropě, kterým se zabýváme, bylo tedy pouze částečně otázkou náboženství a vysoké politiky – velmi důležitou roli v něm hrály i jiné záležitosti, mimo jiné již zmíněná

problematika manželství, zárovň pohřbů či pojidání koňského masa. Křesťanství bylo často nazýváno „křesťanským právem (*Lex christiana*)“⁴⁵. Toto ustálené spojení dobře vystihuje skutečnost, že křesťanství zahrnovalo nejen náboženskou víru a zvyklosti, ale i pravidla společenského chování. Totéž ostatně platilo i pro pohanské náboženství, přičemž v misionářské literatuře nacházíme množství příkladů ilustrujících důležitost předků i další určující charakteristiky pohanství. Pomořané si tak naříkali na to, jak je těžké změnit „prastarý zákon našich otců a dědů“⁴⁶. Jistý západoslovanský panovník pozdního 10. století byl poté, co přijal proněmecký a prokřesťanský postoj, nařčen z toho, že „ničí právo otců (*patriis legibus*)“⁴⁷. Ohlasy takového vzývání předků nacházíme ve 12. století, kdy se v *Životě svatého Olafa* píše, že Norové „odmítali přijmout nové náboženství, které bylo v rozporu se zákony jejich otců (*paternis legibus*)“⁴⁸. Německý autor *Livonské rýmované kroniky* popisuje tlak na návrat k pohanství, jemuž čelil litevský předák Mindaugas: „Hořce plač, vznešený králi, nad tím, žes (...) zavrhl bohy, kteří stáli při tvých rodičích.“⁴⁸

Množství podobných dokladů z nejrůznějších dob i míst naznačuje, že taková domorodá reakce skutečně existovala. Ojedinelý případ bychom snad mohli považovat za rétorickou ozdobu či domnělou odpověď, avšak jako celek tyto prameny dostatečně ukazují, že pohané vnímali komplex náboženství a zvyklostí, který ztělesňoval jejich společenský svět, jako starobylý a profilující.

Pro jednotlivé skupiny lidí tak mělo „jejich“ pohanství určující charakter. Toto určení, podobně jako všechny vymezující společenské charakteristiky, bylo zahrnující, ale i vylučující. Vědomí sebe sama mohlo v pohanských společnostech vyvolat vzdor a nepřátelství ke křesťanství a také ke svým vlastním vládcům nebo k těm, kdo na vládu aspirovali, obzvláště pokud se zdálo, že novému náboženství a jeho misionářům projevují přízeň.

Existuje mnoho případů, kdy křesťanští panovníci vládli společnosti, která dosud novou víru nepřijala. Někteří se snažili o další christianizaci a o spojenectví s křesťanskými mocnostmi, zatímco jiní zaujali pasivní postoj a spokojili se s kaplí a dvorským knězem uprostřed pohanského světa. Příkladem druhého z těchto přístupů mezi západními Slovany jsou obodritský panovník Jindřich ze Starého Lübecku († 1127), který žil v dnešním Meklenbursku, či Přibyslav-Jindřich Braniborský († 1150).⁴⁹ Neustálé napětí mezi christianizujícími panovníky a pohanskou reakcí bylo obzvláště výrazné mezi Obodrity, jak ukazují události roku 1066, kdy byl Gotšalk, otec Jindřicha ze Starého

Lübecku, „zabit pohany, které se snažil obrátit na křesťanskou víru“.⁵⁰ V témže světle lze vidět i některé skandinávské krále, možná včetně Håkona Athelstansfostra.

Jedním z hlavních témat, kterými se v této knize zabýváme, je vztah mezi křesťanstvím a monarchií. Jedná se o rozsáhlé a složité téma, zdá se však, že hledání souvislostí mezi oběma fenomény má jisté oprávnění. Existuje množství případů, kdy přijetí křesťanství souviselo se zavedením nové mocné monarchie, nebo naopak: kdy k sobě zjevně patřilo pohanství a decentralizovaná vláda. Jedním z nejčastěji uváděných příkladů jsou pohanští Sasové, kteří neměli krále a o svých záležitostech rozhodovali na místních shromážděních. Bylo tomu tak až do dobytí jejich země Franky, kteří k nim přinesli monarchii, systém hrabství a křesťanství. V saském povstání v letech 841–842 proti sobě stáli svobodní muži a bývalí otroci z řad Sasů na jedné straně a nová třída pánů na straně druhé. Cílem prvních z nich bylo „obnovit zákony, které měli v době, kdy byli modloslužebníky“. Přáli si vypudit pány a navrátit se „ke starému běhu věcí, kdy každý muž žil podle práva, po kterém toužil“.⁵¹ Pohanství je zde explicitně dáváno do souvislosti se zvykovým právem.

Zajímavou ozvěnu tohoto obrazu pohanských svobodomilovných Sasů nacházíme v úryvku z nejstarší polské kroniky (tradičně známé pod názvem kronika Galla Anonyma), která pochází ze samého počátku 12. století. Autor na jednom místě vypráví o Prusích, zemi obývané pohany nacházející se na sever od Polska. Vrací se přitom až ke Karlu Velikému a Sasům: „Za časů Karla Velikého, krále Franků, když proti němu povstali Sasové, kteří odmítali přijmout jeho panství i křesťanské víry, odpluli tyto lidé na svých lodích ze Saska a obsadili tento kraj [Prusy]. [...] Zde žijí dodnes, bez krále a bez práva, aniž opustili své prapůvodní bezvěrectví a divokost.“⁵² Není třeba zdůrazňovat, že tento mýtus nemá žádný historický obsah, velmi výmluvným způsobem však ilustruje tradiční spojování pohanského divoštví a odmítání monarchického panství. Sasové i Prusové skutečně patří mezi nejzjevnější příklady původních národů, které se sveřepě bránily monarchii i křesťanství.

Vidíme tedy, že odpor proti christianizaci nelze podceňovat. Příklady toho, že šíření křesťanského náboženství muselo opakovaně čelit pohanské reakci, nacházíme jak ve Skandinávii, tak ve střední Evropě: Polsko v letech 1032–1034, Uhry v roce 1046, „pronásledování křesťanů“ ve Švédsku kolem roku 1120, které líčí *Život sv. Botvida*, nebo vytrvalý odpor Slovanů mezi Labem a Odrou. Nejvytrvalejší baštou původního pohanského náboženství bylo Pobaltí, oblast, v níž se stýká Skandinávie

a východní Evropa. Prusové, Estonci, Litevci a další národy tohoto regionu za svá náboženství tvrdě bojovali a neústupně se jich drželi. Jak poznamenává autor *Livonské rýmované kroniky*: „diu heidenschaft ist hochgemuot“ – „hrdý je pohanství“.⁵³

KŘESŤANSKÉ INTERPRETACE POHANSTVÍ

Mezi křesťany převažovaly tři základní názory na pohanství, se kterým se setkávali (a o němž věděli, že je sami v minulosti opustili). Považovali je za uctívání dábla, za zbožšťování přírodních objektů z neznalosti nebo za chybné prokazování náboženské úcty skutečným historickým osobnostem (euhemerismus).

Slova, která Herbord vkládá do úst Otovi Bamberskému při jeho kázání Pomořanům ve 20. letech 13. století, jsou kombinací prvních dvou z uvedených náhledů na pohanské uctívání bohů: je pošetilý a prázdný, současně se však jedná o uctívání dábla. Ota hovoří o „těch podvodnících, vašich hluchoněmých bozích, zpodobeních (*sculptilia*) a nečistých duších, kteří v nich dlí“.⁵⁴ Pohanští „bohové“ jsou tedy na jedné straně hlušší a němí, protože jsou ve skutečnosti dílem lidských rukou – „zpodobení“ je termín, který Vulgáta běžně používá pro ztvárnění falešných bohů. Na straně druhé však „v nich“ dlí skuteční duchové – démonické síly s opravdovou mocí. Tito démoni jsou „obyvateli vašich svatyní a zpodobení“. Útoky proti pohanským idolům proto často odrážejí oba tyto protichůdné pohledy. Jsou-li tyto idoly rozbity a odtaženy z města, má to mezi pohany vzbudit pochyby, zda se skutečně jedná o bohy, protože kdyby tomu tak bylo, tyto bohové by se bránili. Logika těchto úvah je zřejmá: „Pokud by měli nějakou božskou moc (...) bránili by se. Pokud však nedokáží ubránit ani sebe, jak mohou chránit nás?“⁵⁵ Současně jsou však tímto postupem přinuceni zlí duchové, aby modly opustili. Když byly ve městě Gützkow v Pomořansku idoly rozsekány na kusy, „vyhrnuly se z jejich svatyní velkou rychlostí mouchy neobyčejné velikosti, které nebyly v té zemi nikdy viděny“.⁵⁶ Když byl v Arkoně ničen obraz boha Svantovíta, vyběhl ze svatyně „démon ve tvaru tmavého zvířete“. V Kyjevě kníže Vladimír „nařídil, aby dvanáct mužů bilo modlu holemi, ne proto, že by si myslel, že to dřevo cítí, ale aby potupil démona, který podváděl lidi v tomto přestrojení“.⁵⁷ Pohanští bohové mohli být pouhými kusy dřeva či kamene, ale také démony.

Další vysvětlení nabízí euhemeristická myšlenka, že slavní lidé mohli být po své smrti nesprávně považováni za bohy a uctíváni. Nejvýznam-

nějším zástupcem tohoto přístupu byl Snorri, který v počátečních částech *Heimskringly* vypráví o dávném válečníku a náčelníku Odinovi, který „zemřel na lůžku ve Švédsku“. Za povšimnutí však stojí ještě dřívější příklad, podle něhož byli zastánci tohoto konceptu dokonce sami pohanští bohové. V *Životě Ansgarové* se vypráví neobyčejný příběh o tom, jak švédští pohanští bohové, uražení tím, že jejich uctívatelé zjevně potřebovali „dalšího boha“ (tj. boha křesťanského), jim namísto toho nabídli, že mezi sebe přijmou zesnulého švédského krále Erika: „Toužíte-li mít množství bohů a my vám nestačíme, my všichni souhlasíme, že přijmeme do svých řad vašeho bývalého krále Erika.“ Nakonec tedy „založili na počest nedávno zesnulého krále svatyni, začali mu přinášet oběti a přísahali při něm jako při bohu“.⁵⁸

Křesťané tedy mohli objekty pohanské víry chápat mnoha různými způsoby. Často také připisovali pohanskému uctívání různé motivy. Životopisci Oty Bamberského například vypravují starší příběh, kdy se pohanský kněz ve snaze podnítit odpor k misionářům převlékl za boha, zjevil se před jedním z Pomořanů a promluvil k němu takto: „Já jsem tvůj bůh, to já oblékám pole travou a lesy listím; v mé moci se nacházejí plody polí i stromů, stáda zvířecí a vůbec vše, co je k užítku lidským bytostem. Je mým zvykem dávat tyto dary těm, kdo mě uctívají, a odebrat je těm, kdo mnou opovrhují.“⁵⁹ Otovi hafiografové zjevně měli svou představu o pohnutkách, pro které pohané své bohy uctívali. Podobně jednotliví bohové z trojice popsané Adamem v Uppsale měli na starosti „počasí a úrodu“, „odvahu proti nepřátelům“ a „mír a radost“. Kněz v Arkoně se modlil za „dobrý růst bohatství a za vítězství pro sebe, pro zemi a pro lid“.⁶⁰

Křesťané tedy měli funkční teorii pohanského náboženství: jeho cílem bylo přinést pozemský blahobyt. To se zřetelně ukazuje ve chvílích, kdy křesťanští misionáři zaujali postoj výrazného asketismu. Tak tomu bylo například v případě Bruna z Querfurtu, kterého pro jeho bosé nohy a chatrné odění považovali jeho posluchači za vychytralého žebráka, a nikoli za výjimečně zbožného muže.⁶¹ Asketické odříkání je zde prezentováno jako pojem, který je pohanům cizí a nepochopitelný. Podobně bídny dojem udělal o století později jiný bosý kazatel na Pomořany: „Jak máme věřit,“ ptali se, „že jsi poslem nejvyššího boha, který je tak slavný a plný všeho bohatství, když jsi sám opovržením hodný a tak chudý, že si nemůžeš dopřát ani boty?“⁶² Pravý bůh byl ten, který svým věřícím přinášel hojnost.

OSUD POHANSTVÍ

Pohanství nakonec zaniklo a stalo se minulostí. Třebaže i nadále existovali lidé, jejichž jména byla odvozena od jména Thorova, nebyl už nikdo, kdo by tohoto boha uctíval. Pokud byli lidé vrcholného středověku ze zoufalství donuceni jíst koňské maso, uvědomovali si jeho neobvyklost a považovali je za odpudivé, avšak nechápali to jako pohanský zvyk. Svatyně zmizely i tam, kde nějaké existovaly. Pohanské reakce skončily neúspěchem.

Některé aspekty pohanského kultu se pomalu rozpustily v beztvarem moři „pověr“ a staly se předmětem kritiky nekompromisních kněží spolu s morálními nedostatky a zlořády v křesťanských rituálech. Opakující se odsouzení věštectví proto nacházíme společně s útoky na praktiky, jakými bylo například tančení a zpěv o svátcích světců. Oficiální a veřejný pohanský kult vymizel a zůstaly po něm zvyky, jež generace kněží označovaly za „lidové“ a které ještě později intelektuálové nazvali „folklorními“.

Existuje však společnost, v níž pohanská minulost v zapomnění neupadla, naopak znovu ožila ve formě souboru pozoruhodných vyprávění – islandských ság. Počínaje 13. stoletím psali tamní autoři dlouhé a spleťité příběhy, z nichž mnohé se odehrávaly v pohanské minulosti země. Na rozdíl od vyprávění zaznamenaných Snorrim a v *Eddě* se nejedná o mýty, ale o představy, které autoři měli o svých vlastních společnostech před christianizací. V literárním smyslu lze bohatost těchto představ o pohanské minulosti nazvat „románovou“, protože v ní nacházíme všechny rysy měšťanského románu 19. a 20. století – realistické společenské prostředí, smyšlené dialogy, vývoj postav atd. Badatelé se ve svých názorech na tento „svět ság“ již dlouho liší. Jedná se o vzácné okno, jímž můžeme nahlédnout do předkřesťanské Evropy, nebo o pouhé „literární pohanství“, které nám o skutečné pohanské společnosti neříká vůbec nic?⁶³

Interpretační problémy jsou zjevné. *Sága o Eriků Rudém* například podrobným a dramaticky bohatým způsobem popisuje činnost věštkyně. Důkladně líčí oblečení věštkyně, rituál jejího přijetí, přípravné zpěvy i její předpovědi. Samotný příběh je zasazen do konce 10. věku, nejstarší rukopisy ságy však pocházejí až z počátku 14. století. Zjevně se nabízí několik různých možných vysvětlení: 1) sága popisuje starobylé pohanské zvyklosti tak, jak byly předávány ústní tradicí; 2) sága je fiktivním vyprávěním a zdrojem podrobností o věštění je představitost autora (pocházejícího pravděpodobně z 13. století); 3) úryvek popisuje

soudobé zvyky, tj. věštecký rituál Skandinávců z 13. století. Vidíme tak, že v interpretaci tohoto jediného krátkého úryvku hraje roli jak složitá problematika ústního a písemného podání a charakteru literární fikce, tak veškeré otázky spojené s tzv. „pozůstatky pohanství“.

Středověcí křesťané o své pohanské minulosti věděli a reagovali na ni různými způsoby, od sběratelského zájmu, který jasně vidíme ku příkladu u Snorriho, přes časté mlčení a cenzorské zásahy až po náznaky dojetí, které jsou nezapomenutelným způsobem vyjádřeny například v poslední kapitole *Ságy o Ragnarůvých Loďbrotovcích*. Ragnar byl legendárním králem pohanské doby, jehož synové působivým způsobem pomstili jeho smrt. O mnoho let později zakotví u ostrova Samsø nedaleko pobřeží jutského poloostrova dánská loď. Posádka se vydá na břeh, kde nachází velikou dřevěnou, mechem pokrytou modlu. Když se díví, kdo mohl této postavě přinášet oběti, odpoví jim sám „dřevěný muž“: „To Loďbrotovcův synové mě vztyčili u jižního moře; tehdy mě uctívali lidskými oběťmi. [...] Řekli mi, abych zde stál u trnitého křoví, obrostlý mech, dokud bude trvat toto pobřeží. Nyní mě, nechráněného masem ani látkou, bičují slzy z oblaků.“⁶⁴ Veliký idol, opuštěný, mechem pokrytý a deštěm ošlehaný, zde zpívá elegii na evropské pohanství.

Poznámky

¹ Cílem této kapitoly je nabídnout obecný a syntetický pohled na evropské pohanství. Některá z témat, jimiž se zde zabýváme, jsou rozvinutím myšlenek prezentovaných v Bartlett 1985; 1998. ² *Diplomata Ottonis* 1, č. 366. ³ Beda III.I (s. 214).

⁴ Neplach, 460. ⁵ Saxo XIV.39.3.5 (sv. II, 495), f. 167. ⁶ Saxo XIV.39.29 (sv. II, 505), f. 169v; srov. XIV.37.1-3; 42.20 (sv. II, 489, 527), f. 165v, 175.

⁷ William z Malmesbury II.189 (sv. I, 338-340); nově Slupecki - Zaroff 1999.

⁸ William z Malmesbury sv. II, 181. ⁹ Jeroným XVIII.65.11 (s. 753-754): „Ponitis, inquit, fortunae mensam, et libatis super eam. Siue iuxta Septuaginta: Paratis fortunae mensam, et impletis daemones potlum. [...] Est autem in cunctis urbibus, et maxime in Aegypto, et in Alexandria idololatriae vetus consuetudo, ut ultimo die anni et mensis eorum qui extremus est, ponant mensam refertam variis generis epulis, et potulum mulso mixtum, vel praeteriti anni vel futuri fertilitatem auspicantes.“

¹⁰ Schuldt 1985, 35-49; Slupecki 1994, 95-101; Ibn Fadlan, 120-121. ¹¹ Tulinius 2002, 66.

¹² Klasické informace o Thorovi, Odinovi a Freyovi podává Adam z Brém IV.26-27. Asociaci těchto tří bohů však ještě lépe ilustruje nedorozumění normanského kronikáře z 12. století Orderika Vitala, který při popisu jednotek shromážděných dánským králem Svenem Estridsonem pro invazi do Anglie v roce 1069

zmiňuje odvedence ze země Lutičů, „lidnatého národa (...) jenž uctívá Odina, Thora a Freyru“. Jeho neznalost situace jasně ukazuje, jak silně byla vžitá asociace těchto tří bohů (sv. II, 226, *Leuticia* je zde chybně přeloženo jako „Lithuania“, Litva).¹³ *Russian Primary Chronicle*, 65, 74, 77, 90, 93, 116–117; přehled některých západoslovanských božstev nabízí tabulka na s. 66–67. ¹⁴ Bruno z Querfurtu, *Epistola*, 101; Dětmar z Merseburku VI.23. ¹⁵ Biddle 1976, 175, 187. ¹⁶ *Jóns saga helga* XI.3 (s. 554). ¹⁷ Martin z Bragy, 8. kapitola (s. 189). ¹⁸ *Russian Primary Chronicle*, 116; *Vita Prieflingensis* II.12; Ebo II.13; III. 10–11; Herbord II.32; Saxo XIV.39.31–33, 40–44 (sv. II, 505, 509), f. 169v, 170v. ¹⁹ Herrmann 1985, 306–307 a pl. 72; Slupecki 1994, 11. kapitola. ²⁰ Debaty shrnuje Slupecki 1994, 12–13. ²¹ Do přehledu nebyla zahrnuta zpráva Adama z Brém o Rethře. Zdálo by se, že Adam popisuje Dětmarův Riedegost, ale jak upozorňuje Slupecki 1994, 62, jeho popis „se od Dětmarova liší v tolika bodech, že vyvstávají vážné pochybnosti o tom, zda popisovali tutéž svatyni“. ²² Mapu zobrazující různé pokusy o lokalizaci Riedegostu uvádí Slupecki 1994, 59; Slupecki 1994, 34–36 se zabývá archeologickým výzkumem v Arkoně. ²³ *Germania* 9. ²⁴ Tato kapitola obsahuje pouze shrnutí těchto důležitých témat, podrobnou diskusi shrnuje Bartlett 1998. ²⁵ *Landnáma-bók* I.3.5 (s. 21). ²⁶ *Russian Primary Chronicle*, 95. ²⁷ Dětmar z Merseburku I.17; Adam z Brém IV.27. ²⁸ Sulpicius Severus XIII.I (sv. I, 280); *Vita Prieflingensis* III.II. ²⁹ Kosmas 1.3–9. ³⁰ Snorri Sturluson, *Heimskringla, Ynglingatal*, 4, 7. ³¹ *Vita Prieflingensis* II.21; Ebo II.12; *Chronicon Montis Sereni*, 176. ³² Nedávná diskuse v angličtině Price 2002, 112–204. ³³ Herodotos III.38. ³⁴ *Vita Prieflingensis* II.21; Ebo II.12. ³⁵ *Monumenta Poloniae Vaticana* 3, č. 10 (s. 5–6) (Po. 5793). ³⁶ *Íslendingabók*, 7. kapitola (s. 298). ³⁷ Robert Pullen, *Sententiae* VIII.10 (974): „Dominus dum mundum a lege liberavit, libertatem quoque ciborum in lege prohibitorum restituit.“ ³⁸ Bonifác, epistola 28 a 87 (s. 100, 294). ³⁹ *Konclly*, 3, 459. ⁴⁰ *Irské penitenciály*, 160, 259; *Canones Theodori*, 241, 267, 279, 325 (různě verze). ⁴¹ *Annales Augustani*, rok 1068 (s. 128); Herbord II.33. ⁴² Dětmar z Merseburku I.17; Adam z Brém IV.27. ⁴³ *Legenda sancti Gerhardi*, 15 (501); stručný přehled diskusí Klaničzay – Madas 1996, 113–114, 138–140. ⁴⁴ *Ágrip* 5; Snorri Sturluson, *Heimskringla, Hákonar saga Gótha*, 17. ⁴⁵ Ebo II.II. ⁴⁶ Helmold 13. ⁴⁷ *Passio Olavi*, 73. ⁴⁸ *Livländische Reimchronik*, ř. 6404–6409. ⁴⁹ Klasickou práci k tomu tématu představuje Kahl 1962. ⁵⁰ Adam z Brém III.50. ⁵¹ Nithard IV.2. ⁵² *Gesta principum polonorum* II.42 (s. 194). ⁵³ *Livländische Reimchronik*, ř. 327. ⁵⁴ Herbord II.30. ⁵⁵ Herbord II.31. ⁵⁶ Ebo III.II. ⁵⁷ Saxo XIV.39.32 (sv. II, 505), f. 169v; *Russian Primary Chronicle*, 116. ⁵⁸ Rimbart, 26. kapitola (86–88). ⁵⁹ Herbord III.4; srov. Ebo III.8. ⁶⁰ Saxo XIV.39.5 (sv. II, 497), f. 167v. ⁶¹ Peter Damian, 27. kapitola (s. 58); podle některých hypotéz jsou „Rusové“ zmiňováni v tomto úryvku záměnou za Prusy (58, n. 3); Wood 2001, 239. ⁶² Ebo II.I. ⁶³ North 1991, nadpis, kapitola VII. ⁶⁴ McTurk 1991, 23.

Bibliografie

- Adam z Brém, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, (ed.) W. Trillmich, Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (AQ XI), Darmstadt 1961, s. 135-503.
- Agrip*, (ed.) M. J. Driscoll, London 1995.
- Annales Augustani*, (ed.) G. Pertz, MGH SS III, Hanover 1839, s. 124-136.
- Bartlett, R. 1985, *The Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages*, History 70, s. 185-201.
- Bartlett, R. 1998, *Reflections on Paganism and Christianity in Medieval Europe*, Proceedings of the British Academy 101 (1998 Lectures and Memoirs), s. 55-76.
- Beda Venerabilis, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, (edd.) B. Colgrave, Mynors R. A. B., Oxford 1969.
- Biddle, M. (ed.) 1976, *Winchester in the Early Middle Ages*, Oxford.
- Boniface, *Epistolae*, (ed.) R. Rau (AQ IVb), Darmstadt 1968.
- Bruno z Querfurtu, *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, (ed.) J. Karwasińska, MPH IV/3, 1973, s. 85-106.
- Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, (ed.) B. Bretholz, MGH SRG II, Berlin 1923.
- Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, (edd.) A. W. Haddan, W. Stubbs, Oxford, 1869-1878.
- Dětmar z Merseburku, *Chronicon*, (ed.) W. Trillmich (AQ IX), Darmstadt 1957.
- Die Canones Theodori*, (ed.) P. W. Finsterwalde, Weimar 1929.
- Diplomata Conradi I, Henrici I et Ottonis I*, (ed.) T. Sickel, MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae I, Hanover 1879-1884.
- Elbo, *Vita sancti Ottonis episcopi Babenbergensis*, (edd.) J. Wikarjak, K. Liman, MPH VII/2, Warsawa 1969.
- Gesta principum Polonorum*, (edd.) P. Knoll, F. Schaer, Budapest 2003.
- Helmold z Bosau, *Cronica Slavorum*, (ed.) Heinz Stoob (AQ XIX), Darmstadt 1973.
- Herbord, *Dialogus de vita sancti Ottonis episcopi Babenbergensis*, (edd.) J. Wikarjak, K. Liman, MPH VII/3, Warsawa 1974.
- Herrmann, J. (ed.) 1985, *Die Slawen in Deutschland. Ein Handbuch*, Berlin.
- Chronicon Montis Sereni*, (ed.) E. Ehrenfeuchter, MGH SS XXIII, Hanover 1874, s. 130-226.
- Ibn Fadlan, *La Relation du voyage d'Ibn Fadlan Cheb les Bulgarez de la Volga*, (ed.) M. Canard, Annales de l'Institut d'Etudes Orientales (Algiers) 15/1957, s. 41-146.
- Íslendingabók*, (edd.) G. Vigfusson, F. York Powell, Origines Islandicae, Oxford 1905, díl 1, s. 279-306.
- Jeroným, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII*, (ed.) M. Adriaen, (Corpus Christianorum, series latina 73-73A), 1963.
- Jóns saga helga*, (edd.) G. Vigfusson, F. York Powell, Origines Islandicae, Oxford 1905, díl 1, s. 534-567.

- Kahl, H.-D. 1962, *Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten*, Archiv für Kulturgeschichte 44, s. 72-119.
- Klaniczay, G., Madas E. 1996, *La Hongrie*, in: Hagiographies II, (ed.) G. Philippart (Corpus Christianorum), Turnhout, s. 103-160.
- Landnámabók*, (edd.) G. Vigfusson, F. York Powell, Origines Islandicae, Oxford 1905, díl 1, s. 2-236.
- Legenda sancti Gerhardi episcopi*, (ed.) I. Madzsar, in: Scriptorum rerum Hungaricarum II, (ed.) I. Szentpétery, Budapest 1938, s. 461-506.
- Livländische Reimchronik*, (ed.) L. Meyer, Paderborn 1876.
- Martin z Bragy, *De correctione rusticorum*, (ed.) C. W. Barlow, Martini episcopi Bracaren-sis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12), 1950, s. 159-203.
- McTurk, R. 1991, *Studies in Ragnars saga Loðbrókar*, Oxford.
- Monumenta Poloniae Vaticana III. Analecta Vaticana*, (ed.) J. Ptasnik, Kraków 1914.
- Neplach z Opatovic, *Chronicon*, (ed.) J. Emler, in: Fontes rerum Bohemicarum III, Praha 1882, s. 451-484.
- Nithard, *Historiarum libri IIII*, (ed.) R. Rau, Quellen zur karolingischen Reichsge-schichte I (AQ V), Darmstadt 1955, s. 383-461.
- North, R. 1991, *Pagan Words and Christian Meanings*, Amsterdam.
- Olsen, O. 1966, *Hørg, hov og kirke*, København.
- Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica: The Ecclesiastical History*, (ed.) M. Chibnall, Oxford, 1968-1980.
- Passio et miracula Beati Olavi*, (ed.) F. Metcalfe, Oxford 1881.
- Petrus Damiani, *Vita beati Romualdi*, (ed.) G. Tabacco (Fonti per la Storia d'Italia 94), Rome 1957.
- Price, N. 2002, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala.
- Rimbart, *Vita Anskarii*, (ed.) W. Trillmich, Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Ge-schichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (AQ XI), Darmstadt 1961, s. 1-133.
- Robert Pullen, *Sententiae*, PL CLXXXVI, col. 639-1010.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, (ed.) E. Christiansen, Danorum regum heroumque historia, kniha X-XVI, (British Archaeological Reports, International Series 84, 118/1-2), Oxford 1980-1981.
- Schuldt, E. 1985, *GroßRaden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg*, Berlin.
- Slupecki, L. 1994, *Slavonie Pagan Temples*, Warszawa.
- Slupecki, L., Zaroff R. 1999, *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles*, Studia Mythologiae Slavica 2, s. 9-20.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla*, (ed.) L. M. Hollander, Austin 1964.

II. Od pohanství ke křesťanství ve středověké Evropě

Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, (ed.) J. Fontaine, (Sources chrétiennes 133-135), 1967-1969.

The Irish Penitentials, (ed.) L. Bieler, Dublin 1963.

The Russian Primary Chronicle, (edd.) S. H. Cross, O. P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge (Mass.) 1953.

Tulinius, T. 2002, *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth Century Iceland*, Odense.

Vita Prieflingensis (Sancti Ottonis episcopi Babenbergensis vita Prieflingensis), (ed.) J. Petersohn, MGH SRG, Hanover 1999.

William z Malmesbury, *Gesta regum Anglorum: The History of the English Kings*, (edd.) R. A. B. Mynors, R. M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1998-1999.

Wood, I. 2001, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Harlow.