

KREŠTANSTVO A MORÁLKA V STREDOEURÓPSKEJ POLITIKE 9. STOROČIA¹

Christianity and Morality in Central European Politics of the 9th Century

Vasil Gluchman

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.62-74

Abstract: GLUCHMAN, Vasil. *Christianity and Morality in Central European Politics of the 9th Century*. The author of this article researches the process of the Christianization of Central Europe from the point of view of inconsistency of theoretical scopes contained within the opinions of ideologists of the Christian empire at the court of Charlemagne and the real process of Christianization. Charlemagne's ideologists emphasized the significant role of morality, its values and norms within the propagation and acceptance of the Christian faith. However, the real form of Christianization covered firstly the acquirement and the maintenance of military, political, economic and social power of the Kingdom of the Franks over Christianized and subjugated countries and ethnicities. The author points out in this regard the ambivalence of the whole process of Christianization at the level of foreign, and even domestic politics of this particular period of time, which indeed has far-reaching historical consequences.

Keywords: *Christianization, Frankish kingdom, Great Moravia, politics, morality, 9th century*

Abstrakt: GLUCHMAN, Vasil. *Kreštanstvo a morálka v stredoeurópskej politike 9. storočia*. Autor vo svojom príspevku skúma proces christianizácie strednej Európy z hľadiska rozporuplnosti teoretických východísk obsiahnutých v názoroch ideológov kresťanskej ríše na dvore Karola Veľkého a reálneho procesu pokreštančovania. Karolínski ideológovia zdôrazňovali významnú úlohu morálky, jej hodnôt a noriem v rámci šírenia a prijímania kresťanskej viery, avšak reálna podoba pokreštančovania sa týkala v prvom rade získania a udržania vojenskej, politickej, hospodárskej a sociálnej moci Franskej ríše nad pokreštančenými a podrobenými krajinami a etnikami. Na základe toho autor konštatuje ambivalentnosť celého procesu christianizácie spočívajúceho v christianizácii individuálnej morálky a dechristianizácii sociálnej morálky predovšetkým na úrovni zahraničnej, ale aj vnútornej politiky daného obdobia, čo má však ďalekosiahle historické dôsledky.

Kľúčové slová: *christianizácia, Franská ríša, Veľká Morava, politika, morálka, 9. storočie*

Úvod

V dejinách strednej Európy sa 9. storočie do značnej miery spája s pokreštančovaním pohanských kniežat a etník žijúcich v danej oblasti (Ivanič 2016; Ivanič – Hetényi 2014), čo sa často

¹ Príspevok je výsledkom riešenia projektu KEGA 011/PU-4/2015 *Dejiny etického myslenia na Slovensku*.

dialo násilne, ohňom a mečom, ako o tom vypovedajú dobové letopisy. Najvýznamnejšiu úlohu v procese christianizácie zohrávala Franská ríša a na prelome 8. a 9. storočia Karol Veľký, ktorý sa pasoval do pozície ochrancu a šíriteľa kresťanskej viery, zakladateľa kresťanskej ríše (*Imperium Christianum*).² Cieľom príspevku je analyzovať vzťah medzi kresťanstvom a morálkou na individuálnej i sociálnej úrovni v rámci procesu christianizácie strednej Európy v 9. storočí.

Ideové východiská budovania kresťanskej ríše a christianizácie

Owen M. Phelan analyzoval teoretické východiská karolínskeho budovania kresťanskej ríše v 9. storočí a v tejto súvislosti konštatuje, že pre karolínsku dynastiu kresťanská ríša predstavovala spoločnosť pokrstených. Teologické pojmy a náboženské metafory odvodené z krstu zdôrazňovali politické a sociálne myšlienky, ktoré sa vyskytovali v raných stredovekých textoch vrátane právnych kódexov, etických inštrukcií, teologických prác atď. (Phelan 2014, 2). Pre karolínskych mysliteľov bola sviatosť krstu východiskom, na ktorom sformulovali intelektuálne základy kresťanskej ríše a načrtli cestu pre jej sociálne a politické budovanie (Phelan 2014, 11). Karolínski myslitelia opakovane opísali tri charakteristické črty sviatosti: vznik viery u pokrstených, ich začlenenie do zjednoteného spoločenstva a nové morálne povinnosti uložené pokrsteným. Sviatosť krstu v sebe podľa nich obsahovala teologické presvedčenia, duchovné vzťahy a mravné zákony formujúce kresťanský život. Teologické presvedčenia o sviatosti boli inkorporované do sociálneho a politického konania. Mnohí autori zdôrazňovali morálne požiadavky formulované vo vzťahu k novým kresťanom ako členom spoločenstva v cirkvi. Phelan pripomína názor Alkuina, jedného z najvýznamnejších intelektuálov na dvore Karola Veľkého, že kresťanskí misionári rozšírili kresťanskú ríšu prostredníctvom misionárskych modlitieb, ďalej cez kresťanské učenie a takisto cez aplikáciu kresťanských morálnych pravidiel, ktoré priviedli pohanov k sociálnemu životu. Teologický kontext chápania sviatosti vytváral sociálne a politické implikácie. Kresťanstvo primárne figurovalo v karolínskom vyjadrení politickej identity (Phelan 2014, 42-48). Pre karolínskych teológov dal krst podnet na vznik viery a urobil z nich morálne čistých a schopných žiť životy svätých. Zodpovednosť Karola Veľkého za cirkevnú jednotu zahŕňala podľa Phelana teologickú a politickú dimenziu kresťanskej komunity (Phelan 2014, 54-55).

Podobne aj Zbigniew Dalewski tvrdí, že v karolínskom období spolu so zmenami v charaktere a fungovaní kráľovskej moci v 9. storočí začala byť pokora považovaná za jeden zo základov kresťanskej monarchie. Karolínski reformátori vychádzajú z podstaty monarchovej moci vyplývajúcej z Božej vôle, začali definovať kráľovské povinnosti kresťanského panovníka v pojmoch kresťanskej morálky a zodpovednosti panovníka pred Bohom a vo vzťahu k cirkvi. Iba panovník prísne poslúchajúci Božie príkazy mohol naplniť svoje povinnosti a mohol vyžadovať lojalitu jeho poddaných.

² William H. Stephens tvrdí, že Karol Veľký bol úprimne veriaci kresťan (Stephens 2012, 292-293). Potom je však otázne, prečo žil nemravným životom, v rozpore s kresťanským morálnym učením, na ktorom jeho poradca a ideológ jednotnej kresťanskej ríše Alkuin staval ako na jednom z pilierov šírenia kresťanstva a sviatosti krstu (Phelan 2014, 95-101, 127-128, 134-137, 146). Nemravný život Karola Veľkého spochybňuje slová o jeho úprimnej viere, prípadne poukazuje na to, že dobové predstavy o úprimnej kresťanskej viere v prípade panovníkov sa mohli redukovať na presvedčenie o tom, čo urobili pre rozšírenie kresťanstva, pre „slávu“ kresťanského náboženstva. Mohlo by ísť o určitý druh dobového kresťanského duchovného a politického elitárstva, ktorý sa však stal integrálnou súčasťou duchovných a politických dejín kresťanskej Európy, ako na to satiricky poukazoval napríklad Erazmus Rotterdamský v súvislosti s pápežom Júliusom II., ktorý si v jeho známom dialógu so svätým Petrom vydobýjal miesto v nebi cez zásluhu o mocenské a vojenské výboje a šírenie kresťanskej, resp. pápežskej moci v Európe (Erazm 1969, 63-101; Gluchman 2015, 131-133).

Karolínsky klérus zdôrazňoval potrebu panovníkovho zotrvania v pokore, umožňujúc mu zachovať si Božiu priazeň potrebnú na efektívne vládnutie (Dalewski 2008, 105–106). Podľa karolínskej tradície panovníkova pokora bola podobná pokore Ježiša Krista, čo mu malo zabezpečiť slávu. Akt pokory, uznanie svojich chýb a limitov ľudskej podstaty bolo zárukou úspešného vládnutia (Dalewski 2008, 106). Kresťanský stredovek podľa jeho názoru prevzal s myšlienkou pokračovania tradície Rímskej ríše (na východe v Byzancii) a obnovenia Rímskej ríše na západe aj myšlienku Božského pôvodu moci. Často to znamenalo, že odpor proti panovníkovi sa rovnal neposlušnosti voči Bohu. Na druhej strane božský pôvod moci dával panovníkovi právo pre konanie, ktoré sa dalo rozličným spôsobom vysvetľovať, že je v duchu božského poverenia panovníkovi, aby uskutočňoval Božie zámery vládnutia na zemi. Avšak aj vládár bol subjektom, na ktorý sa vzťahovali Božie zákony, hoci v oveľa menšej miere než to bolo v prípade poddaných alebo aristokracie. Obyčajne išlo o konanie, ktoré bolo v rozpore s hlavnými morálnymi príkazmi vyplývajúcimi z Kristovho učenia, teda najmä o vraždu politického protivníka, keď karolínsky klérus požadoval od panovníkov verejnú pokoru, priznanie viny. Avšak hriechy spojené s vojnovými výpravami, vraždením, pálením, pustošením, znásilňovaním a podobne neboli považované za hriechy, ktoré by podliehali požiadavke na verejné poníženie, skôr naopak.

Podľa Dalewského oslepenie alebo vypichnutie očí sa stalo na konci 8. storočia súčasťou politickej tradície karolínskej monarchie. Vtedy sa to stalo hlavným, inštitucionalizovaným prostriedkom násilia proti politickým protivníkom, napríklad proti povstalcom, resp. rebelom ohrozujúcim kráľovskú moc, prípadne voči tým, ktorí vypovedali poslušnosť kráľovskej moci. Právo na oslepenie sa stalo kráľovským privilegiom. Zároveň to slúžilo ako príklad kráľovskej veľkorysosti a ochoty odpustiť. Trest smrti bol v prípade aristokracie nahradený oslepením, resp. vypichnutím očí (Dalewski 2008, 139–140). Oslepenie bolo koncepciou karolínskych intelektuálov z prelomu 8. storočia, čo bolo považované za efektívny a všeobecne akceptovaný spôsob politického konania a nástroj politického boja umožňujúci riešenie politického konfliktu bez toho, aby zbavili politického protivníka života. Išlo o určitú kombináciu násilia a milosrdenstva, ktorá umožňovala panovníkom na jednej strane demonštrovať ich silu a moc, a na druhej strane pripravenosť ukázať súcit a milosrdenstvo k porazeným protivníkom. V 10. storočí trest oslepenia podľa Dalewského (2008, 142) pomaly strácal svoje významné postavenie medzi nástrojmi kráľovskej moci. Vypichnutie očí, teda oslepenie bolo určite jedným z miernejších trestov, ktoré poznal kresťanský stredovek a je pritom zaujímavé, že táto metóda politického boja bola dokonca aj teoreticky zdôvodnená, určite to bolo aj v súlade so súdobými hodnotami a normami kresťanskej morálky, avšak treba uviesť, že existoval aj miernejší trest v rámci stredovekých metód politického boja, išlo o vyhnanie, ako v prípade Pribinu, po porážke Mojmirom, ale aj vo viacerých ďalších prípadoch viažucich sa k viacerým franským magnátom, ktorí boli v rozličných obdobiach počas 9. storočia vyhnaní z Franskej ríše a uchýlili sa na Moravu (Steinhübel 2004, 84–85). Podobne aj dobrovoľný alebo aj nedobrovoľný odchod do kláštora (teda v skutočnosti väznenie) bol spôsobom riešenia ďalšieho osudu porazených politických protivníkov, čo sa vždy viazalo iba k aristokracii, pokiaľ nezahynuli v priamom boji, ako napríklad Pribina v boji s Moravanmi, prípadne aj mnohí iní vazali alebo franskí biskupi.

Reálna podoba šírenia kresťanskej viery v stredovekej strednej Európe

Na dvore Karola Veľkého vznikla teda teoreticky dostatočne zdôvodnená idea jednotnej kresťanskej ríše, ktorá pre súdobé západné kresťanstvo, jeho duchovné i svetské elity poskytovala dostatočne atraktívny cieľ, ale najmä potenciál jej rozvíjania a uskutočňovania v podobe pokresťančovania okolitých krajín, avšak úsilie o christianizáciu pohanských krajín prinášalo so sebou

aj mnohé iné, ťažko uviesť či zamýšľané alebo nezamýšľané, dôsledky pre pokresťančované kmene vrátane ich podrobenia a vykorisťovania v prospech vojenskej, politickej, hospodárskej, sociálnej, ideologickej, náboženskej a kultúrnej moci Franskej ríše. Zdôvodňovali a ospravedlňovali to vyššími náboženskými, duchovnými, morálnymi, ale aj kultúrnymi a sociálnymi ideálmi a dôsledkami z nich vyplývajúcimi. Určite bol odlišný pohľad na tieto procesy zo strany Franskej ríše na jednej strane, a jej vazalov na druhej strane, pretože panovníci, ale aj aristokracia podrobených krajín si postupne uvedomovali a akceptovali výhody, ktoré im prinášalo kresťanstvo posilňujúce centralizovanú moc a ústredné postavenie panovníka, no rovnako si uvedomovali aj ohrozenia, ktoré prinášal proces christianizácie zo strany Franskej ríše pre ich nezávislosť, sociálnu a hospodársku situáciu krajiny, ktorá sa de facto stala objektom vykorisťovania a bola pod kuratelou imperiálnej moci.

Pokresťančovanie pohanov zo strany Franskej ríše nebolo zamerané iba na šírenie kresťanskej viery prostredníctvom krstu pohanov, ich kresťanskej výchovy a morálneho správania a konania. V skutočnosti v sebe obsahovalo významné a oveľa dôležitejšie negatívne politické, hospodárske, sociálne a kultúrne dôsledky pre pokresťančené krajiny, ktoré sa tak stali vazalmi imperiálnej moci so všetkými dôsledkami pre vnútropolitický, hospodársky, kultúrny a duchovný život podrobenej krajiny. Dôkazom, že pre Franskú ríšu bolo pokresťančovanie pohanských krajín v prvom rade nástrojom, resp. prostriedkom šírenia a upevňovania vlastnej vojenskej, zahraničnopolitickej, hospodárskej, sociálnej a kultúrnej moci v Európe sú príklady, ako tvrdo franskí panovníci trestali podrobené krajiny, ak odmietali platiť tribúty, a teda v skutočnosti podieľať sa na sociálnom a hospodárskom rozvoji imperiálnej moci, prípadne participovať na franských vojnových výpravách. Významnú úlohu v ideologickom, duchovnom a kultúrnom, ale aj hospodárskom ovládaní podrobených krajín zohrávali franskí misionári, ktorí boli predsunutou kolónou sledujúcou a uskutočňujúcou viac záujmy imperiálnej moci v podrobených krajinách než záujmy Kristovej cirkvi, ako charakterizoval ich pôsobenie Alexis P. Vlasto (1970, 26).

Dušan Třeštík (2001, 152) v súvislosti so situáciou v Čechách v 9. storočí podobne tvrdí, že franským kráľom nešlo o pokresťančenie českých kniežat, ale o nadvládu a tribúty. Podľa jeho názoru prijatie kresťanstva nemalo nijaký vplyv na postoj franských kráľov k susedom, pristupovali k nim rovnako ako k ostatným pohanským krajinám. Kresťanstvo a pokresťančovanie pohanských krajín mohlo byť nanajvýš poslaním pre misionárov, hoci aj to je problematické, ako vyplýva z Vlastovho tvrdenia a skúseností Moravanov s franskými misionármi, ale počínajúc cirkevnou hierarchiou a predovšetkým vladármi, pokresťančovanie a šírenie kresťanskej viery medzi pohanmi slúžilo primárne mocenským, politickým, hospodárskym a ideologickým záujmom moci.

O totožnosti záujmov vysokej franskej cirkevnej hierarchie a franských vladárov svedčí skutočnosť, že často na čele franských vojenských výprav stáli biskupi, ktorí sa aktívne zúčastňovali bitiek, čo dokazujú aj ich zranenia alebo dokonca aj smrť na týchto výpravách. Dost príkladov nájdeme v dobových letopisoch opisujúcich mnohé franské vojenské výpravy proti svojim pohanským, ale aj kresťanským susedom, na čele ktorých stáli franskí biskupi.³ V spomínaných letopisoch je množstvo ďalších dôkazov, ako sa správali vojská na nepriateľskom území. Vraždili, lúpili a ak sa im nedarilo poraziť nepriateľa, tak sa snažili minimálne zničiť jeho hospodársku základňu, teda vypaľovali polia s úrodou, ničili stromy. Robili tak pravidelne takmer každý rok, ak sa nevyskytli iné mimoriadne udalosti, pre ktoré by museli presmerovať svoju pozornosť niekde inde. Cieľom bolo vyhladovať krajinu a jej obyvateľov a donútiť kniežatá, aby sa poddali susednej

³ Napríklad jeden z letopisov uvádza, že výpravy proti Moravanom sa v roku 872 zúčastnil okrem mohučského biskupa Luitperta ešte wormský biskup Arn, ďalej rezenský biskup Embricho a fuldský opát Sigehard (Bartoňková et al. 1966, 358-359).

ríši a platili poplatky za „mier“ (Bartoňková et al. 1966, 103-105, 114-115, 121, 124-126, 136-137, 147, 368-369 atď.).

Príkladom potvrdzujúcim takúto dobovú prax je aj udalosť z roku 892, keď sa Svätopluk odmietol zúčastniť kráľovského snemu v Hengisfelde, aby vyjadril svoje vazalstvo Arnulfovi, ktorý preto inicioval rozsiahle vojnové ťaženie proti Moravanom, do ktorého sa zapojili aj Maďari za sľub, že dostanú od Arnulfa všetky zeme, ktoré si vydobijú na Moravanoch. Arnulfovo spojenecké vojsko celý júl 892 ničilo Moravu „... a naplňuje všetno požáry, vražděním, loupěním a kořistěním. Cokoliv stálo v cestě, je pobíjeno: úroda, domy, pole, chýše, stavení jsou v plamenech. Plodonosné stromy jsou rozlícěným vojskem u kořene podtínány“ (Bartoňková et al. 1966, 368-369). Arnulf v roku 893 opäť za pomoci Maďarov napadol a pustošil Moravu, pokiaľ sa Svätopluk nepodriadiť a dal svojho syna Mojmíra ako rukojemníka Arnulfovi.

Sotva to možno považovať za príklad kresťanského spolužitia dvoch susedných krajín, ktoré sa hlásili ku kresťanstvu a potvrdenie učenia Ježiša Krista o potrebe prekovať meče na pluh. Stredovek potvrdzuje, že práve naopak, bolo nevyhnutné okrem pluhov kovať aj dostatok mečov, aby sa krajina dokázala brániť pred nájazdmi nielen pohanských, ale aj kresťanských susedov. Pravdepodobne to bola súdobá podoba chápania kresťanskej sociálnej a politickej morálky, ktorá pri naplňaní mocenských záujmov nevyklučovala použitie akýchkoľvek prostriedkov, od podvodov, akých sa dopúšťal napríklad nitriansky biskup Wiching pri svojich intrigách proti Metodovi (Bartoňková et al. 1969, 216) až po únosy, ako v prípade únosu arcibiskupa Metoda franskými biskupmi a jeho uväznenie i odsúdenie (Bartoňková et al. 1969, 162-170), ďalej možno spomenúť lúpenie, zabíjanie, vedenie vojen v mene šírenia kresťanstva atď.

V tejto súvislosti veľmi zaujímavovo vyznieva stanovisko pápeža Mikuláša I. k otázke vojny, keď Bulharom v odpovedi na jednu z mnohých ich otázok o podstate kresťanského učenia napísal, že „... válečná střetnutí a bitvy, jakož i počátky všech sváru jistě jsou vynálezem úskočné lsti ďábelské, a jak je dokázáno, jen ten na ně myslí a v nich si libuje, kdo touží po rozšíření svého panství nebo kdo se rád oddává hněvu, nenávisti nebo kterékoli jiné neřesti. A proto nedoléhá-li nezbytnost, třeba se vzdalovat bojů nejen v postní, ale v každé jiné době. Pakliže toho žádá nevyhnutelná potřeba, jde-li o to ochránit jak sebe tak vlast nebo domácí zákony, pak beze vši pochyby se netřeba ve válečných přípravách ohlížet na postní čas, aby totiž člověk očividně nepokoušel Boha, když by měl něco učinit a nepostaral se o svou záchranu a o záchranu jiných a nezamezil škody svatého náboženství“ (Mikuláš I. 1971, 76). Ako norma kresťanskej etiky a morálky vyznieva pápežovo vyjadrenie v súlade s tým, že kresťanstvo malo byť náboženstvom lásky, mieru a pokoja. Na druhej strane jeho vyjadrenie vôbec nepreferuje pacifistickú pozíciu, ktorá by z kresťanstva robila náboženstvo slabých, pokorných a poddajných ľudí. Práve naopak, pápež pripomína, že ak treba, tak pôst má ísť bokom a je potrebné venovať sa príprave na vojnu, prípadne bojovať v záujme vlastnej záchranu, obrany krajiny i svätého náboženstva. Najzradnejšie na tomto vyjadrení je to, že neposkytuje jasné vymedzenie, kedy je správne vstúpiť do vojny, hoci obrannej, čo možno dokumentovať aj na samotnom počínaní pápeža Mikuláša I., lebo v roku 864 podporoval vojnovú výpravu kráľa Ľudovíta II. Nemca proti Moravanom, hoci aj oni boli kresťania. V skutočnosti išlo primárne o vojensko-politické, mocensko-politické a ekonomické záujmy Franskej ríše proti Morave a jej vládcovi Rastislavovi a do značnej miery aj o nábožensko-politické záujmy Ríma, keďže na Morave pôsobila byzantská misia pod vedením Konštantína a Metoda, čo znamená, že sa viedol zápas o ďalšie náboženské smerovanie Moravanov a cirkevno-politický vplyv v strednej Európe, resp. medzi Slovanmi.

Najväčším problémom takýchto vágnych vyjadrení viažucich sa k ospravedlneniu vojny je to, že poskytujú príliš veľký priestor pre subjektívnu interpretáciu toho, čo je spravodlivá vojna a kedy ide skutočne o obranu krajiny, prípadne vlastnú záchranu (Švaňa 2015, 211-225). Zvlášť akútne to bolo v stredoveku, keď podstatným spôsobom sociálneho a ekonomického rozvoja krajiny

bola vojenská expanzia a podrobenie si susedných krajín, ktoré boli násilím nútené platiť tribúty. Súčasťou podmaňovania si susedných krajín bolo najhrubšie násilie, vraždy, plienenie, pálenie a drancovanie krajiny, ako sa to uvádza v dobových letopisoch.

Možno oceniť, že pápež formuloval takúto normu kresťanskej etiky a morálky medzinárodných vzťahov. Bolo to veľmi podnetné nielen pre danú dobu. História ukazuje, že takáto výzva, resp. formulácia morálnej normy mala v skutočnosti v kresťanskom svete veľmi slabú odozvu, pretože nevedla k poklesu vojen a v mnohých prípadoch samotná rímska kúria bola priamo alebo nepriamo do nich zapojená. Z neskoršieho obdobia môžeme pripomenúť krížové výpravy, ale aj zničenie Konštantínopola križiakmi, ako aj vojny medzi talianskymi mestskými štátmi, do ktorých sa intenzívne zapájali aj pápežské vojská atď. Skutočnosť sa teda podstatným spôsobom odlišovala od morálnej normy, resp. ideálu, ktorý formuloval pápež Mikuláš I.

Bellum omnia contra omnes

Ján Steinhübel konštatuje, že dôvodom pre časté vojny v stredoveku (aj v 9. storočí) vrátane obdobia, keď došlo k Mojmirovmu podrobeniu Nitrianskeho kniežatstva pod moravskú nadvládu (833), bola potreba užiť všetkých bojovníkov, keďže existovali veľké bojové družiny. Dalo sa to dosiahnuť iba vďaka územnej expanzii s podrobením poľnohospodárskeho obyvateľstva, pravidelnej vojnovej koristi, vyhnaním pôvodného kniežaťa a privlastnením jeho kniežatstva (Steinhübel 2004, 81). V plnej miere sa to vzťahovalo aj na susedné kmene Slovanov, ktoré sa zdá, že v ničom nezaostávali za inými etnikami alebo krajinami, a to predovšetkým za vlády Svätopluka, ktorý rozšíril územie Veľkej Moravy do značnej miery práve na úkor násilného podrobenia si slovan-ských susedov. Rovnako to platí aj vo vzťahu k násilnému podrobeniu Nitrianskeho kniežatstva Moravanmi, o ktorom Steinhübel napísal, že „útok Moravanov bol prudký a bezohľadný a neodolali mu ani viaceré Pribinove hrady. Pobodim a Majcichov, ktoré prvé ležali v smere moravského útoku, ako aj vzdialený Čingov na Spiši zničil oheň. Požiar, ktorý silne prepálil hlinu ich valov, môžeme pripísať útočiacim Moravanom“ (Steinhübel 2004, 83).⁴

⁴ Podľa Jozefa Cibulku (1935, 45) bola Nitra od roku 870 centrom germánofilskej strany na území Veľkej Moravy. Z Nitry podľa neho vyšiel odpor Svätopluka proti Rastislavovi i Metodovi a v Nitre bolo najviac cítiť vplyv nemeckého duchovenstva. Uvedený názor má svoje racionálne jadro vrátane toho, že aj neskôr bol nitrianskym biskupom Wiching, ktorý intrigoval proti Metodovi a nakoniec aj proti Svätoplukovi. Otázne je, prečo Nitra bola centrom vnútorných rozbrojov v rámci Veľkej Moravy a prečo franskí kňazi a biskupi, ale aj franská politika namierená proti záujmom Veľkej Moravy nachádzala podporu v Nitre. Veľmi lákavou, no ničím nepodloženou domnienkou vysvetľujúcou podporu franských biskupov a franskej protimoravskej politiky zo strany Nitranov by mohla byť vnútorná opozícia proti Morave a moravským vládcam, čo by mohlo byť dôsledkom pocitu krivdy a nespokojnosti vyplývajúcej z násilnej likvidácie samostatného Nitrianskeho kniežatstva, ktoré si podrobili Moravia na čele s Mojmirom I. a vyhnaní nitrianske knieža Pribinu s jeho družinou, ktorý sa na dlhé roky stal „tulákom“, pokiaľ mu franský kráľ Ľudovít Nemec nedaroval časť územia Panónie, na ktorom Pribina vybudoval Blatenské kniežatstvo. Na základe toho je celkom pochopiteľné, že Pribina sa po zvyšok svojho života stal nepriateľom Veľkej Moravy a nakoniec aj v boji s Moravanmi zahynul. Možno niektorí nitrianski veľmoži v duchu stále boli na strane Pribinu, resp. samostatného Nitrianskeho kniežatstva a mohli živiť nádej, že s pomocou Frankov sa im môže podariť zbaviť sa nadvlády Moravanov, preto aj Svätopluk mohol mať podporu Nitranov proti Rastislavovi a po jeho nástupe na trón zase Wiching brojací najprv proti Metodovi a neskôr aj Svätoplukovi mohol takisto získať na svoju stranu, resp. franskej protimoravskej politiky niektorých nitrianskych veľmožov. Opakujem, že ide predovšetkým o určitú historickú fabuláciu, ktorá nie je reálne podložená žiadnymi písomnými dokumentmi danej doby, no na druhej strane nemožno ju úplne vylúčiť ako absolútne nepravdepodobnú. Nepriamym dokladom toho, že podrobené kmene sa

Aj vpád Maďarov do strednej Európy na prelome 9. a 10. storočia môže byť príkladom toho, že každý bol ochotný spojiť sa s každým proti svojmu bezprostrednému nepriateľovi (Frankovia s Maďarmi proti Moravanom), hoci na druhej strane aj bývalý spojenec, v tomto prípade Maďari, sa neskôr obrátili proti svojim minulým spojencom (Frankom) a viedli proti nim mnohé výpravy, pri ktorých ničili, pálili, vraždili a plienili všetko v obrovskom rozmere, a to nielen v strednej Európe, ale aj ďalej smerom na juh a západ až do roku 955, keď utrpeli zdrvivú porážku od franských vojsk na rieke Lech a stiahli sa do Dunajskej kotliny a Potisia (Steinhübel 2004, 157). Nesporné, vojna mohla byť okrem vojensko-politickej a mocenskej záležitosti aj ekonomickou a sociálnou nevyhnutnosťou v danej dobe, ako to okrem Steinhübela tvrdí aj Christopher Brooke (2006, 212). Permanentne bojoval asi takmer každý s každým, mier sa uzatváral s jedným susedom obyčajne iba preto, aby si vytvorili priestor pre vojnové výpravy proti iným blízkym či vzdialenejším oblastiam, krajinám alebo etnikám. Zdá sa, že veľmi často platilo pravidlo: zaútoč skôr než zaútočia na teba a tvoju krajinu, vyplieň ich krajinu, skôr než oni vyplienia tvoju krajinu. Sila, moc a vplyv jednotlivých krajín a vládcov sa dokazoval tým, kto bol akým obávaným susedom, proti ktorému sa spájali ďalší, aby ho porazili prípadne aspoň oslabili do takej miery, že prestal byť ich konkurentom alebo reálnym nebezpečenstvom. Všetky druhy zrady, pokrytectva, ľsti boli viac-menej dovolené. Hoci sa vládcovia a kronikári (predovšetkým nemeckí, keďže takmer výlučne máme zachované nemecké dobové letopisy) navzájom pohoršovali nad zradou a vierolomnosťou vládnucou vo vtedajších „medzinárodných“ vzťahoch, nebránilo im to v tom, aby sami taktó nepostupovali proti svojim susedom a nepriateľom. Každý bol každému priateľom i nepriateľom, podľa toho, ako im to momentálne vyhovovalo.

Kresťanstvo vrátane kresťanskej morálky nebránilo panovníkom vo vedení vojnových výprav, vo vraždení, zrade, podlosti atď. Práve naopak, ako sme sa mohli presvedčiť vyššie, často sa to dialo v mene pokresťančovania barbarských krajín, takže aj vojny, vraždenie, plienenie, zrada a podobné dobové javy ospravedľovali sa práve šírením kresťanstva, hoci v skutočnosti sa tým maskovali vojensko-politické, mocenské, hospodárske, ekonomické, sociálne, politické, ideologické, kultúrne a duchovné záujmy. Západnému (rovnako ani východnému) kresťanstvu nebola cudzia myšlienka šíriť a brániť kresťanstvo ohňom a mečom v spravodlivej alebo svätej vojne, ako to často dokumentovali aj franské a iné nemecké historické pramene druhej polovice 9. storočia o bojoch medzi Franskou ríšou a Moravanmi či inými slovanskými kmeňmi. V minulosti viac ako v súčasnosti bolo problémom rozhodnúť, ktorá vojna je spravodlivá, keďže obyčajne najsilnejšia mocnosť stanovila, kedy je vojna spravodlivá, čo obyčajne znamenalo, že všetky ňou vedené vojny boli spravodlivé a vojny ostatných s najväčšou pravdepodobnosťou nespĺňali takéto kritériá.

nestotožňovali s nadvládou Moravanov môžu byť české kmene, ktoré sa búrili proti nadvláde Moravanov, vyhnaní dokonca aj knieža Bořivoja a po Svätoplukovej smrti sa pomerne rýchlo vymanili spod nadvlády jeho synov a podrobili sa radšej Frankom. Aj samotný rozpad Veľkej Moravy súvisel s rozpormi jednak medzi Svätoplukovými synmi, ale zároveň to mohli byť rozpory medzi Nitrou a Moravou. Nitrania sa mohli snažiť využiť oslabenú centrálnu moc, podobne ako to urobili české a višlanské kniežatá, aby sa vymanili spod nadvlády Moravanov. Frankovia ich v tom podporovali, pretože takéto rozpory medzi významným vojensko-politickým a mocensko-politickým konkurentom v strednej Európe im prišli veľmi vhod. Nezhody a rozpory medzi Svätoplukovými synmi, resp. Nitranmi a Moravanmi vyústili jednak do zániku Veľkej Moravy, ale na druhej strane je zaujímavé, že rozpadnutý štát sa nestal súčasťou jedného štátu, ale Morava sa stala súčasťou vznikajúceho českého štátu a Nitra zase súčasťou vznikajúceho uhorského štátu. Na jednej strane to mohol byť výsledok vplyvu vojensko-politických a mocensko-politických záujmov Franskej ríše, pre ktorú bolo výhodnejšie, ak sa konkurencia rozdrobila a oslabila, no na druhej strane to mohlo súvisieť aj s neochotou Nitranov ďalej zotrvať v spoločnom štátnom útvere s Moravanmi, a preto radšej prijali možnosť integrovať sa so starými Maďarmi do vznikajúceho uhorského štátu než zotrvať v novom štátnom útvere s Moravanmi.

V tomto kontexte potom za nespravodlivé vojny považovali tie, ktoré boli vedené proti najsilnejšej mocnosti, ktorá určovala pravidlá alebo diskurz, pokiaľ išlo o stanovenie kritérií spravodlivej vojny. Potom obyčajne to znamenalo, že franské vojny proti susedom vrátane Moravanov boli podľa tejto logiky spravodlivé, lebo v kontexte franského zdôvodnenia boli vedené s cieľom šíriť a brániť kresťanstvo, resp. pravú kresťanskú vieru, zatiaľ čo vojnové výpravy proti Franskej ríši nespĺňali tieto kritériá, keďže sa interpretovali ako odpor voči jednote kresťanskej ríše.

Otázne môže byť aj to, či sa vojny viedli v mene presvedčenia o pravej viere alebo pravosť viery bola iba zámienkou pre mocensko-politické a ekonomické ambície týchto mocností. Niektorí autori, predovšetkým spomedzi teológov alebo cirkevných historikov majú tendenciu považovať otázky pravosti viery za príčinu mocensko-politických a vojensko-politických bojov medzi Franskou a Byzantskou ríšou, čoho súčasťou sa stala Morava i Bulharsko (Lacko 2011; Michalov 2015, 5, 55, 152, 221, 226, 241; Šafin 2014, 5, 113), iní však rovnako zastávajú názor, že pravá viera bola iba zámienkou pre realizáciu mocenských a politických zámerov tak v prípade Frankov, ako aj Byzancie, ale aj Veľkej Moravy, a to predovšetkým za Svätoplukovej vlády (Hrušovský 1935, 311; Marsina 1985, 8-9, 21, 35, 44-45, 86, 89, 96; Stephens 2012, 305-306; Vlasto 1970, 27-28, 54). Určite sa tieto udalosti dajú pochopiť a vysvetliť aj tým, že išlo o symbiózu vojensko-politických a mocenských sporov, ako aj vieroučných, keď sa bojovalo súbežne v oboch rovinách a jedno malo poslúžiť na potvrdenie druhého. Kto vyhral v mocenských zápasoch, vyhral teda aj vo vieroučných otázkach, príkladom čoho môže byť tak Veľká Morava, ako aj Bulharsko. V prípade Veľkej Moravy vieroučný spor vyhralo západné kresťanstvo a politický zápas Franská ríša, zatiaľ čo v prípade Bulharska bola víťazom Byzancia.

Ak sa v tejto súvislosti zastavíme pri Veľkej Morave, definitívnym krokom k víťazstvu Ríma a nepriamo aj Franskej ríše bolo vyhnanie Metodových žiakov z územia Veľkej Moravy. Metodov žiak Kliment opisuje ich prenasledovanie a vyhnanie, pričom konštatuje, že ich franskí kňazi väznili, mučili hladom, potom ich vojaci vyhnaní za Dunaj, ako večných vyhnanco (Bartoňková et al. 1967, 231). Aj na základe toho vidno, že mocenské, politické, sociálne, kultúrne a ideologické záujmy v danej dobe stáli nad Kristovými výzvami lásky aj k nepriateľom, a nie to ešte ku kresťanským kňazom, Kristovým služobníkom. Franský a bavorský klérus využil Svätoplukovu náklonnosť, resp. jeho mocenské a zahranično-politické zábery vo svoj prospech, pričom k Metodovým žiakom a moravským kňazom sa neváhali správať ako k najväčším nepriateľom. Na jednej strane učili kresťanskej viere, úcte k Ježišovi Kristovi, šíрили kresťanskú etiku a morálku, lásku k blížnemu, ale svojim správaním a konaním robili úplný opak toho, k čomu viedli ostatných veriacich.

Potvrďuje to predošlé tvrdenia, že kresťanská viera, kresťanská cirkev vrátane kresťanskej etiky a morálky v stredoveku slúžili predovšetkým mocenským záujmom silných, či to boli Frankovia, ale aj Svätoplukovi a jeho mocenským zámerom. Ďalej treba uviesť, že pre Svätopluka neboli dôvodom pre takéto rozhodnutie, resp. súhlas s vyhnaním Metodových žiakov vieroučné dôvody, ale predovšetkým mocensko-politické ambície, ktoré súviseli s jeho snahou získať na svoju stranu pápeža, ale aj franský klérus, ktorý by mu mohol pomôcť v realizácii jeho zahranično-politických zámerov viažucich sa k ambícii získať korunu východofranského panovníka (Dvorník 1970, 179; Havlík 1985, 193-194). Na základe uvedených udalostí z Veľkej Moravy možno konštatovať, že mocensko-politické a vojensko-politické vrátane zahranično-politických otázok boli rozhodujúcim faktorom v zápase medzi Východom a Západom. Vieroučné otázky boli iba druhoradým faktorom a ich riešenie sa odvíjalo práve od toho, ako sa riešili alebo chceli riešiť mocenské a politické otázky predovšetkým v rámci zahraničnej politiky Veľkej Moravy, resp. kráľa Svätopluka.

Svätoplukova podpora franského kléru mala oveľa významnejšiu príčinu spočívajúcu v jeho zahranično-politických, vojensko-politických a mocenských zámeroch v regióne strednej Európy než to, že ho Metod kritizoval za jeho nemravný spôsob života, ako to uvádzajú niektorí autori. Svätopluk na základe charakteristiky dobových dokumentov bol prototyp machiavellistického

politika, ktorého rozhodnutia a skutky boli motivované vyššími mocenskými zámermi než pomocou za kritiku jeho života a zvlášť pokiaľ sa to týkalo takej významnej udalosti, akou bolo rozhodnutie o prenasledovaní a vyhnaní Metodových žiakov. Ak mu niektorí autori pripisujú takú malichernosť (Lacko 2011, 158-159; Michalov 2015, 239-240; Šafin 2014, 124-125), tak dostatočne nepreštudovali všetky historické dokumenty vypovedajúce o Svätoplukovi a správne neanalyzovali jeho počínanie v kontexte vojnových výprav proti Frankom a Bavorom či ďalším susedným krajinám alebo etnikám.

Podľa môjho názoru Svätopluk nebol malicherný, pretože nemusel byť poslušný ani franským, ani moravským kňazom. Tak franskí, ako aj moravskí kňazi vrátane Metoda mali slúžiť predovšetkým záujmom Veľkej Moravy a jeho osobným politickým a mocenským záujmom. Ak sa ukázalo, tak ako to bolo v prípade moravských kňazov po Metodovej smrti, že sú pre neho neúčinní, kvôli zmene politiky v rímskej kúrii sa mu nepodarí dosiahnuť jeho ciele s ich pomocou, neváhal sa ich zbaviť a využil na to práve franský klérus, ktorý to horlivo vykonal, pretože sa zbavil dlhoročného konkurenta na cirkevno-politickom poli Veľkej Moravy. Svätopluk to urobil pravdepodobne v nádeji, že si zlepši jednak svoju pozíciu pokiaľ ide o zábery viažuce sa k východofranskej ríši, ale na druhej strane predpokladal získať „dobré body“ aj u pápeža, pretože naplnil jeho rozhodnutie o zákaze slovanskej liturgie, ďalej o tom, že Gorazd sa nestal moravským biskupom a vyhnaním moravských kňazov prestala existovať aj možnosť kázať slovo Božie v slovanskom jazyku alebo čítať evanjelium v tomto jazyku. Ak sa vo všeobecnosti konštatuje, že Machiavelli (1968) vo svojom diele *Vládár* opísal politiku, aká reálne bola, a teda aj typ vládatelov, ktorý existoval začiatkom 16. storočia, možno konštatovať, že takýto typ politiky a politika existoval už dávno predtým, minimálne v druhej polovici 9. storočia a Svätopluk bol jedným z príkladov machiavellistickej politiky (asi existovalo mnoho ďalších podobných príkladov súdobých kresťanských panovníkov vo vtedajšej Európe).

Kresťanská politika a morálka 9. storočia

Dobové letopisy ponúkajú množstvo príkladov, že interpretácia toho, čo rozumieť pod kresťanským štátom a kresťanskou morálkou v 9. storočí bola podstatne odlišná od súčasného vnímania, pretože kresťanský štát so svojimi vojnovými výpravami, plienením a zabíjaním, vypaľovaním obydľí, množstvami vojnových zajatcov a podobne bol asi iba karikatúrou Božích zákonov, podľa ktorých by sa mali štát a politika riadiť v duchu noriem kresťanskej etiky a morálky. Mohli sme vidieť na príkladoch franských kráľov, ale aj na príkladoch Rastislava, Svätopluka a osudoch Metoda, že kresťanstvo a kresťanská morálka neslúžili na sociálnej a politickej úrovni ako návod na správanie a konanie v duchu týchto zásad a prikázaní, ale ako nástroj na uskutočňovanie vnútropolitických a zahraničnopolitických cieľov a zámerov. V dobových letopisoch existuje napríklad zmienka o tom, že v roku 869 východofranský princ Karloman, syn Ľudovíta Nemca, porazil Rastislava, pričom opisuje akým spôsobom plienili, ničili krajinu, ľudí a dobytok. Po návrate do Rezna slúžila sa ďakovná omša za víťazstvo, v ktorej ďakovali Bohu, ktorý je najväčším a najlepším, keďže im pomohol k veľkému víťazstvu (Bartoňková et al. 1966, 350-352). Ide o exemplárny príklad toho, akú úlohu zohrávalo náboženstvo, resp. kresťanstvo v zahraničnej a vnútornej politike Franskej ríše.

Príklady z franskej vnútornej i zahraničnej politiky, ale rovnako aj z moravskej vnútornej, ale najmä zahraničnej politiky ukazujú, že morálka nezohrávala takmer žiadnu úlohu v politike a rovnako aj *Zakon sudnyj ljudem* sa primárne zaoberá medziludskými vzťahmi, sexuálnou morálkou obyčajných ľudí a nerieši sociálnu a politickú morálku vládcov, ktorí boli často pri riešení štátnych a politických záležitostí postavení nad kresťanský etický kódex. (Bartoňková et al.

1971, 147-198). Christianizáciou pohanských kmeňov a krajín dochádza zároveň k vytváraniu centralizovaného štátu, na čele ktorého stojí jeden panovník, ktorý sa stáva stelesnením relatívne jednotnej svetskej moci, ale zároveň preberá na seba aj úlohu ochrancu a šíriteľa kresťanskej viery minimálne na svojom území, čím sa výrazne posilňuje jeho úloha, význam a mocenské postavenie. Moc kresťanských panovníkov sa odvodzuje od Boha a cirkiev na realizáciu svojich zámerov potrebovala podporu svetskej moci, preto si nemohla dovoliť kritizovať vládarov pre ich vnútornú alebo zahraničnú politiku vrátane vedenia vojen a s tým spojenú krutosť a brutalitu voči obyvateľstvu napadnutých krajín. Platilo to asi rovnako tak vo Franskej, ako aj v Byzantskej ríši, ale i na Veľkej Morave. Ak cirkiev vrátane pápežov kritizovali panovníkov a aristokraciu, tak to bolo obvyčajne vo vzťahu k mnohoženstvu, nerešpektovaniu kresťanského učenia o neakceptovateľnosti nielen biologického, ale aj duchovného príbuzenstva pri uzatváraní manželstiev, ale aj pre nezákonné rozvody, prípadne vyhnanie zákonitých manželiek a život s konkubínami, ako to bolo napríklad v prípade rigorózných postojov pápeža Mikuláša I. voči niektorým franským aristokratom (Collins 2009, 158-159; Duffy 2014, 101; Gluchman 2016, 11-25; Kelly 1990, 107-108; Ullmann 2003, 65-70), ale rovnako aj v súvislosti so stanoviskami pápeža Jána VIII. k franským, moravským alebo panónskym veľmožom (Bartoňková et al. 1969, 166, 171-172). Rovnako nájdeme kritiku sexuálneho života moravských veľmožov aj v Metodovej kázni *Napomenutie vládarom* (Bartoňková et al. 1971, 199-204).

Podľa Klimenta dával Metod pri každej príležitosti napomenutia kniežatám, ukazoval im cestu zbožného života, ale predstavoval im aj pravé učenie cirkvi (Bartoňková et al. 1967, 212). Podľa Klimentovho vyjadrenia sa asi napomenutia týkali aj Svätopluka, ktorého charakterizuje ako „... muže drsného a neznalého dobra, a zcela jej obrátili na svou víru (franskí kňazi – poznámka autor). Jak by onen, jsa otrokem ženských rozkoší a vále se v bahně ohavných smilstev, mohl neobrátit svou mysl spíše k těm, kteří mu otevírali dokořán dveře k vášním, než k Metodějovi, který stavěl na pranýř veškerou trpkost rozkoše, která ničí duši?“ (Bartoňková et al. 1967, 213). Na jednej strane ide o kritiku individuálnej Svätoplukovej morálky, jeho správania a konania predovšetkým pokiaľ išlo o sexuálnu morálku, a to presne v tom duchu, ktorý som charakterizoval predtým. Išlo o kritiku individuálnych prejavov nemravného života, ktorý bol v rozpore s hodnotami a normami kresťanskej etiky a morálky vyjadrenými v mnohých podobách kresťanského etického kódexu,⁵ ktorý zavádzali do života moravskej spoločnosti Konštantín a Metod spolu so svojimi žiakmi. Zaujímavé pritom je to, že sa nezachovali z Veľkej Moravy alebo aj z neskoršieho, bulharského obdobia, vyjadrenia týkajúce sa Rastislavových alebo Svätoplukových vojnových výprav, plienenia, vraždenia, lstivosti atď., ale Svätopluk je primárne kritizovaný za nemorálnosť v súkromnom živote. Zdá sa, že kresťanskej cirkvi vrátane kresťanskej etiky 9. storočia viac záležalo na sexuálnej morálke, teda na zachovaní monogamie, boji proti pohanskej polygamii, ako na vojách vedených kresťanskými panovníkmi vrátane vraždenia a pustošenia nepriateľských území bez ohľadu na to, či išlo o kresťanské alebo pohanské kraje.

Záver

Nora Berend zastáva názor, že christianizácia nemusela nevyhnutne znamenať pokresťančovanie silou, pretože politické a kultúrne faktory determinovali tento proces. Podľa antropológov dôležitú úlohu v procese pokresťančovania zohrávali vládcovia, resp. tí, ktorí tvorili názor spoločenstva. Významným faktorom bola tiež spojitosť nového náboženstva s politickými cieľmi (Berend 2007, 19). Na druhej strane aj pohanský odpor bol vyjadrením politickej a náboženskej opozície k novej

⁵ Išlo napríklad o *Zakon sudnyj ljudem*, *Ustanovenia svätých otcov*, *Nomokánon* a *Napomenutie vládarom*.

forme vlády alebo vládcovi a zmenám v kulte. Rezistencia k proselytizmu je podľa jej názoru jednou z typických odpovedí väčšiny ľudí stretávajúcich sa s novým náboženstvom. Jedným z ďalších dôvodov odporu voči pokresťančovaniu mohla byť podľa nej neznalosť kresťanstva, keďže s ním nemuseli prísť predtým do kontaktu, ďalej to mohlo byť nariadenie prijatia kresťanstva zhora, teda od aristokracie a tiež aj značné náboženské zmeny mohli byť príčinou odporu, radikálna zmena vo forme vlády, keď sa k moci dostával jednotlivec vrátane určitej politickej rivality (Berend 2007, 23-24). Náboženstvo hralo úlohu pri tvorbe centralizovanej politickej moci (Berend 2007, 34). Autorka celkom objektívne zhodnotila úlohu politiky v rámci pokresťančovania Európy a tvorby Európy v jej novej podobe, hoci možno diskutovať, či skutočne platí jej tvrdenie, že stredoveká Európa 10. – 13. storočia je Európou, ktorú poznáme teraz (Berend 2007, 1-46).

Nesporne v danom období vznikli základy súčasnej podoby Európy, teda centralizovaná politická moc, vznik štátu a takisto prepojenie politiky a náboženstva, teda kresťanstva, ale na druhej strane odvtedy Európa prešla značnou transformáciou, ktorá zmenila podobu Európy daného obdobia, a to tak politicky, ako aj ideologicky. Kresťanstvo zohráva stále menšiu úlohu v politike Európy a okrem iného sa veľmi podstatne pluralizovalo, liberalizovalo a sekularizovalo ideologické prostredie Európy. Nehovoriac o tom, ako podstatne sa zmenila pozícia kresťanskej etiky a morálky v živote Európy. Z dominantného zdroja akejkolvek morálky sa stal jeden z mnohých prúdov etického myslenia a rovnako aj samotná kresťanská etika a morálka sa značne liberalizovali, prispôsobujú sa dobe a novým pomerom, v ktorých dochádza k napĺňaniu ich hodnôt a noriem. Z historického hľadiska sa celý proces prepojenia kresťanstva a politiky môže zdať prirodzený a asi je aj tak vnímaný, pretože v prácach historikov sa nestretávame s tým, aby sa nad tým pozastavovali, a to najmä v podobe protikladu sakralizácie morálky a desakralizácie politiky.

Vyvstáva však otázka, či vôbec možno v súvislosti s pokresťančovaním uvažovať o sakralizácii morálky, pretože určite má pravdu Nora Berend, ale takisto možno v nadväznosti na Mircea Eliadeho (2006, 124), no i Zdeňka Váňu (1990, 266) konštatovať, že aj pohanská morálka bola sakralizovaná, keďže náboženstvo bolo hlavným faktorom spoločenského života či v prípade pohanov, alebo kresťanov. Možno teda hovoriť na jednej strane o pokresťančovaní morálky, resp. zavádzaní kresťanskej morálky do života obyvateľov pokresťančovaných krajín či spoločenských skupín. Na druhej strane treba konštatovať, že vnútorná, ako aj zahraničná politika sa odkresťančovala.

Možno to charakterizovať aj ako rozporuplný proces súvisiaci s christianizáciou Európy. Na jednej strane išlo o zavádzanie hodnôt a noriem kresťanskej etiky a morálky do života jednotlivcov a spoločenských skupín, no na druhej strane vnútorná a zahraničná politika pokresťančených krajín a najmä kresťanských mocností, ako aj ich vládcov bola mimo hodnôt a noriem kresťanskej etiky a morálky. Kresťanská etika a morálka mala tak dve podoby: jednu pre jednotlivých ľudí, druhú pre panovníkov a štát. Možno to vyjadriť aj inak, teda išlo o dve odlišné podoby kresťanskej etiky a morálky: na jednej strane išlo o individuálnu etiku a morálku, na druhej strane to bola sociálna etika a morálka viažuca sa na politické elity uskutočňujúce vnútornú a zahraničnú politiku krajiny. V skutočnosti išlo teda o protiklad medzi christianizáciou individuálnej morálky a dechristianizáciou sociálnej morálky, resp. politiky. Dôkazom toho, že to nebol ojedinelý historický jav je aj skutočnosť, že na dechristianizáciu politiky poukazovali s odstupom storočí napríklad Erasmus Rotterdamský (1959, 59-88; 1973, 303-360), ale aj Jan Amos Komenský (2009, 165-209).

REFERENCES

Bartoňková, Dagmar et al. 1966. *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Prameny k dějinám Velké Moravy*. Praha – Brno.

- Bartoňková, Dagmar et al.* 1967. *Magnae Moraviae Fontes Historici II. Textus Biographici, Hagiographici, Liturgici.* Praha – Brno.
- Bartoňková, Dagmar et al.* 1969. *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, Epistolae, Textus Historici Varii.* Praha – Brno.
- Bartoňková, Dagmar et al.* 1971. *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Leges – Textus Iuridici Supplementa. Prameny k dějinám Velké Moravy.* Brno.
- Berend, Nora.* 2007. Introduction. In Berend, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavian, Central Europe and Rus', c. 900 – 1200.* Cambridge, 1-46.
- Brooke, Christopher.* 2006. *Evropa středověku v letech 962 – 1154.* Praha.
- Cibulka, Jozef.* 1935. Pribina a jeho kostol v Nitre. In Stanislav, Ján (ed.). *Ríša Velkomoravská.* 2. vyd. Praha, 25-52.
- Collins, Roger.* 2009. *Keepers of the Keys of Heaven: A History of the Papacy.* New York.
- Dalewski, Zbigniew.* 2008. *Ritual and Politics: Writing the History of a Dynastic Conflict in Medieval Poland.* Leiden – Boston.
- Duffy, Eamon.* 2014. *Saints and Sinners: A History of the Popes.* 4th ed. New Haven – London.
- Dvorník, František.* 1970. *Byzantské misie u Slovanů.* Praha.
- Eliade, Mircea.* 2006. *Posvátné a profánní.* Praha.
- Erasmus Rotterdamský.* 1959. Žalozpěv míru. In Erasmus Rotterdamský. *Humanismi et Pacis Praedicator (Hlasatel humanistických a mírových myšlenek).* Praha, 59-88.
- Erazm z Rotterdamu.* 1973. *Adagia.* Wrocław.
- Erazm z Rotterdamu.* 1969. *Rozmowy.* Warszawa.
- Gluchman, Vasil.* 2016. Etické a morálne problémy v Odpovediach pápeža Mikuláša I. na otázky Bulharov (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum). [Issues of Morality and Ethics in Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgarians (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum)]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/2, 11-25.*
- Gluchman, Vasil.* 2015. Reflections on morality in Renaissance thought. In *Ethics & Bioethics (in Central Europe) 5/3-4, 131-139.*
- Havlík, Lubomír E.* 1985. Velká Morava v kontextu evropských a obecných dějin. In Poulík, Josef – Chropovský, Bohuslav a kol. *Velká Morava a počátky československé státnosti.* Praha – Bratislava, 187-214.
- Hrušovský, František.* 1935. Velká Morava a Polsko. In Stanislav, Ján (ed.). *Ríša Velkomoravská.* 2. vyd. Praha, 289-317.
- Ivanič, Peter.* 2016. The Origins of Christianity in the Territory of Czech and Slovak Republics within the Contexts of Written Sources. In *European Journal of Science and Theology 12/6, 123-130.*
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin.* 2014. Kresťanské počiatky u západných Slovanov v kontexte interpretácie historických a archeologických prameňov. In Králik, Roman – Valčo, Michal – Martín, José García et al. *Persona y Sociedad. Person and Society.* Toronto – Nitra, 309-337.
- Kelly, John N. D.* 1990. *The Oxford Dictionary of Popes.* Oxford.
- Komenský, Jan Amos.* 2009. Anděl míru. In Komenský, Jan Amos. *Cesta světla.* Praha, 165-209.
- Lacko, Michal.* 2011. *Svatí Cyril a Metod.* 7. vyd. Trnava.
- Machiavelli, Niccolo.* 1968. *Vladár.* Bratislava.
- Marsina, Richard.* 1985. *Metodov boj.* Bratislava.
- Michalov, Jozef.* 2015. *Národ a jeho učitelia. Dejiny kristianizácie Slovákov.* Bratislava.
- Mikuláš I.* 1971. Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum. Odpovědi papeže Mikuláše I. na dotazy Bulharů. In Bartoňková, Dagmar et al. *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Leges – Textus Iuridici Supplementa. Prameny k dějinám Velké Moravy.* Brno, 38-136.

- Phelan, Owen M.* 2014. *The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism & the Imperium Christianum.* Oxford.
- Steinhübel, Ján.* 2004. *Nitrianske kniežatstvo.* Bratislava.
- Stephens, William H.* 2012. *The Top 100 Most Influential Christians of All Time, vol. 1: From the Beginning to the Fifteenth Century.* Brentwood, TN.
- Šafin, Ján.* 2014. *Cyrlometodské dedičstvo a Európa.* Prešov.
- Švaňa, Lukáš.* 2015. War, terrorism, justice, and ethics of social consequences. In *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 5/3-4, 211-225.
- Třeštík, Dušan.* 2001. *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791 – 871.* Praha.
- Ullmann, Walter.* 2003. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages, 2. vyd.* London – New York.
- Váňa, Zdeněk.* 1990. *Svět slovanských bohů a démonů.* Praha.
- Vlasto, Alexis P.* 1970. *The Entry of the Slavs in the Christendom.* Cambridge.

SUMMARY: CHRISTIANITY AND MORALITY IN CENTRAL EUROPEAN POLITICS OF THE 9TH CENTURY. The origins of present modern Europe, that is, a centralized political power, the origin of states as well as the interconnection of politics and religion (namely Christianity), can be traced back to the Middle Ages. On the other hand, Europe has since that time gone through a significant transformation, which has changed the form of present-day Europe, not only politically but also ideologically. The process related to the Christianization of Europe is considered to be inconsistent. On one hand, it was about introducing the values and norms of Christian ethics and morality into the lives of individuals and societies, but on the other hand, domestic and foreign politics of Christianized powers, as well as their rulers, was in stark contrast to the values and norms of Christian ethics and morality. Christian ethics and morality had two forms: one for regular people, the other one for rulers and the state. There were two different forms of Christian ethics and morality: on one hand, it was about an individual ethics and morality, on the other hand it comprised social ethics and morality related to political elites performing domestic and foreign politics of the country. In fact, it was about the contrast among the Christianization of individual morality and the de-Christianization of social morality, or politics. From the historical point of view, the whole process of interconnection of Christianity and politics in the Middle Ages can be considered as natural, including the contrast of sacralization of morality and desacralization of politics.

Prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.
University of Prešov
Institute of Ethics and Bioethics
17. novembra 1
SK-08078 Prešov
Slovakia
gluchman@unipo.sk