

**Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta**

Ústav světových dějin

Rigorózná práce

Marcela Némethová

**Obraz panovníka raného stredoveku v hagiografických
prameňoch**

The Image of the Ruler in the Early Middle Ages in Hagiographical
Sources

Na tomto mieste by som rada poďakovala vedúcemu práce
PhDr. Václavovi Drškovi, Ph.D. za cenné rady a pripomienky.

Vyhlasujem, že som rigoróznou prácu vypracovala samostatne, že som riadne citovala všetky použité pramene a literatúru a že práca nebola využitá v rámci iného vysokoškolského štúdia či k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe dňa 28. augusta 2012

Abstrakt

Predmetom práce je analýza obrazu merovejovského panovníka v hagiografických prameňoch, ktorá sa sústreďuje na dobu od nástupu Chlotara II. na franské tróny v r. 613 až po pád dynastie v r. 751. Jej úlohou je na základe textov vyhodnotiť charakter merovejovskej moci, ktorá bola po krste Chlodovika I. podrobená zo strany cirkvi christianizačnému procesu. Analýza odhaľuje, do akej miery sa v študovaných prameňoch uplatnili zdedené patristické predstavy o politickej moci a vyjadruje sa i k otázke pohanskej a kresťanskej sakrality. Zároveň sa práca zaoberá vzťahom medzi kráľovskou mocou a cirkevnými inštitúciami po stránke administratívnej a duchovnej, pričom poukazuje na jeho významnú rolu pri zmene dynastií.

Kľúčové slová: obraz panovníka, hagiografické texty, Merovejovci, pohanská sakralita, kresťanská sakralita, kult svätých

Abstract

The subject of the thesis is to analyse the image of the Merovingian ruler in hagiographical sources concentrating on the period from the accession of Chlotar II. to the Frankish thrones in 613 until the fall of the dynasty in 751. While based on the texts, its task is to evaluate the nature of the Merovingian power, which underwent a process of Christianization by Church after baptism of Clovis I. The analysis reveals to what extent the inherited patristic ideas about political power were applied, and at the same time it comments on the issue of pagan and Christian sacrality. The study also deals with the relationship between royal power and ecclesiastical institutions in terms of administrative and spiritual, while referring to its important role in the change of dynasties.

Key words: image of the ruler, hagiographical texts, Merovingians, pagan sacrality, Christian sacrality, cult of saints

Obsah

Úvod.....	7
1. Merovejovci.....	13
1.1 Prví Merovejovci v prameňoch.....	15
1.2 Merovejovci a pohanská sakralita.....	17
2. Franskí králi a cirkev.....	23
2.1 Salskí Frankovia v Galii.....	23
2.2 Chlodovikov krst a čestný konzulát.....	25
2.3 Po prijatí kresťanstva.....	33
2.3.1 Chlodovik a počiatky kresťanského štátu.....	33
2.3.2 Koncilová tradícia.....	38
3. Christianizácia politickej moci.....	50
4. Obraz merovejovského panovníka v hagiografických prameňoch.....	64
4.1 Pohanská sakralita.....	64
4.2 Merovejovci ako kresťanskí vládcovia.....	68
4.3 Otázka kresťanskej sakrality.....	88
4.4 Kráľovská autorita.....	90
5. Kult svätých a politická moc.....	93
5.1 Politizácia svätosti.....	93
5.2 Kráľovská moc a podpora svätých.....	96
Záver.....	106
Pramene a literatúra.....	117
Pramene.....	117
Literatúra.....	119

Úvod

Franské dejiny raného stredoveku sú svedectvom procesu, ktorý postupne „pretavil“ pôvodné pohanské predstavy germánskeho obyvateľstva o kráľovskej moci v nový, kresťanský, pohľad na vládu merovejovskej dynastie. Tento vývoj podnietilo niekoľko impulzov, predovšetkým však kontakt s galorímskym kultúrnym okruhom a ambície rodu dosiahnuť uznanie legitimacy svojej moci u ostatného obyvateľstva Galie. Za oficiálny počiatok tejto zmeny sa považuje Chlodovikov krst. Napriek tomu je možné predpokladať tendencie galorímskych biskupov „výchovne“ pôsobiť na kráľov už v skoršom období. Akonáhle franskí vládcovia prijali kresťanstvo za svoju vieru, galorímska cirkev sústredila svoje sily na christianizáciu kráľovskej moci.

Hlavným cieľom tejto práce je predstaviť obraz merovejovského panovníka v 7. a 8. storočí, a teda v dobe, keď už christianizácia vlády u Frankov do istej miery pokročila. Zámerne boli k tomuto účelu vybrané hagiografické texty, pretože reprezentujú pohľad cirkvi, ktorá bola iniciátorom premeny obrazu franského vládcu. Je dôležité zdôrazniť, že mojím úmyslom nie je vyhodnotiť predstavy o panovníkovi, ktoré existovali vo franských kráľovstvách na obecnej úrovni. K tomu by bolo nevyhnutné zohľadniť všetky dochované pramene, a to nielen písomného charakteru. Práca má teda na zreteli predstaviť obraz vládcu, ktorý prinášajú len hagiografické texty.

Keďže v prípade Merovejovcov ide o dynastiu, ktorá stelesňuje prechod od pohanstva ku kresťanstvu na vládnucim poste, pokúsim sa pri analýze textov zachytiť rôznorodé aspekty jej vlády. Objekty výskumu budú preto tri. Po prvé, hľadať prejavy pohanskej sakrality, ovšem ak boli autori ochotní nejaké z nich Merovejovcom priznať, po druhé, preskúmať, či obraz vládcu zodpovedal predstavám cirkevných otcov, ktorí vypracovali prvé kresťanské teórie o politickej moci, a po tretie zodpovedať otázku, či je možné už v tomto období hovoriť o kresťanskej sakralite.

Tieto tri ciele ale nemusia dostačujúcim spôsobom postihnúť obraz vládcu, ktorý mali autori textov v úmysle predstaviť. V tomto ohľade treba predovšetkým vziať do úvahy skutočnosť, že hagiografický prameň je nutné chápať ako text.

Obraz kráľa je v ňom teda poplatný autorovmu zámeru, ktorý pri analýze nemožno prehliadnuť. A preto si kladiem ďalšiu úlohu, a tou je súčasne zachytiť v rozbere i tie predstavy o vládcovi, ktorým najväčšiu dôležitosť prisudzoval práve autor. Na záver, až bude zhodnotený výsledný obraz panovníka, sa pokúsím odpovedať na otázku, čo podľa autorov vytváralo autoritatívnu predstavu vládcu. Bola to kráľovská charizma, či už pohanského alebo kresťanského charakteru, alebo vystupovanie zodpovedajúce očakávaniam cirkevných otcov? Popríklad opierala sa kráľovská autorita o iné predstavy?

Popri analýze hagiografických prameňov si práca kladie aj niekoľko vedľajších cieľov. Prvým z nich je predstaviť historický kontext, v akom došlo k prijatiu kresťanstva u Merovejovcov a zároveň poukázať na to, akým smerom sa ďalej vyvíjali ich vzťahy s cirkvou. Svoj pohľad pritom sústredím predovšetkým na prepojenie kráľovskej moci a cirkevnej organizácie, a to osobitne po stránke administratívnej a duchovnej. Pre lepšie pochopenie obrazu panovníka v hagiografických textoch tiež venujem zvláštnu kapitolu prezentácii Merovejovcov ako franského dedičného kráľovského rodu, a teda zohľadním predstavy, ktoré pôvodne legitimizovali ich moc medzi franským obyvateľstvom. Z rovnakého dôvodu venujem jeden samostatný diel i prehľadu teórií politickej moci, ktoré po sebe zanechala patristická tradícia, a v rámci samotného rozboru textov potom popíšem základné prvky kresťanskej sakrality. Pretože hlavným pramenným východiskom práce sú hagiografické texty, nie je možné dostatočne objasniť problematiku obrazu panovníka, ktorý sa v nich objavuje, bez bližšieho predstavenia kultu svätých a jeho významu v politickom živote. Tomuto účelu posluží záverečná kapitola, ktorá vysvetlí už spomínaný duchovný rozmer spolupráce medzi cirkvou a kráľovskou mocou.

Zvláštnu pozornosť som venovala výberu hagiografických prameňov, ktoré mali byť podrobené analýze. Mojm hlavným kritériom bolo zahrnúť do korpusu texty, ktoré sú datované najneskôr do konca 8. storočia. Tým som sa snažila vyhnúť karolínskej tvorbe, ktorá vznikala pod dohľadom novej dynastie a prispôbovala obraz merovejovského vládcu potrebám jej propagandy.¹ Aj napriek tomu som však pripojila niektoré texty z počiatku vlády Pipina III.

¹ Merovejovské hagiografické texty narozdiel od karolínskych vznikali na rôznych miestach a sledovali lokálne záujmy. Už z tohto dôvodu sa javia ako vhodný materiál k štúdiu obrazu panovníka, pretože predstavujú pohľad „zvonku“, nezávislý na osobných predstavách kráľov o svojej moci.

a Karola Veľkého, ktoré ešte nezodpovedali karolínskej norme. I keď som zvolila opatrný prístup pri skladaní korpusu, predsa len nie je možné preklenúť fakt, že merovejovský hagiografický text nie je dvakrát spoľahlivým prameňom. Dôvodom je jeho slabá rukopisná tradícia. Takmer všetky dochované rukopisy totiž pochádzajú z karolínskej doby. Preto treba neustále počítat' s rizikom, že tieto texty boli za vlády Karolovcov „upravované“.

Poznatky o hagiografických textoch som čerpala v prvom rade z doktorskej práce *Le roi dans les Vies des saints mérovingiens*, ktorej autorkou je Sabine Savoye. Ako prezrádza už jej názov, zaoberá sa rovnakou problematikou ako táto práca, no líši sa od nej zvoleným postupom a svojou štruktúrou, taktiež i rozsahom skúmaných prameňov, ktoré nielen pochádzajú z viacerých edícií, ale mapujú obdobie celej merovejovskej vlády. Je to jedna z hlavných prác, o ktoré sa pri rozbere textov opieram a ktorá poskytuje materiál pre porovnanie výsledkov bádania. Veľký význam mala pre mňa najmä pri voľbe prameňov. Savoye totiž zohľadnila najnovšie názory na datáciu prameňov (tie stále nie sú definitívne) a prostredníctvom tabuľky priradila k jednotlivým textom mená kráľov, ktorí v nich vystupujú. Na základe týchto informácií som zostavila korpus hagiografických prameňov pre túto prácu. Výber podliehal dvom hlavným kritériam. Po prvé, vzhľadom k tomu, že pracujem len s edíciou *Monumenta Germaniae Historica* (ďalej len MGH), nezaradila som texty z iných edícií. Po druhé, po obsahovej stránke bol výber časovo ohraničený rokmi 613-751, t. j. od nástupu Chlotara II. na franské tróny až po pád dynastie. Výsledkom je konečný zoznam 25 prameňov (Tab. 1).

Názov textu (meno autora)	Datácia	Prítomní králi
<i>Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona (Iona)</i>	okolo r. 642	Chlotar II. Dagobert I. Chlodovik II.
<i>Vita virtutesque Fursei abbatis Latiniacensis</i>	okolo r. 653	Chlodovik II.
<i>Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis</i>	okolo r. 650	Dagobert I. Dagobert II. Theuderich III.
<i>Vita Iohannis abbatis Reomaensis auctore Iona (Iona)</i>	okolo r. 659	Chlotar III.
<i>Vita S. Geretrudis</i>	r. 670	Dagobert I.

<i>Vita Arnulfi</i>	2. pol. 7. stor.	Chlotar II. Dagobert I.
<i>Vita Gaugerici episcopi Camaracensis</i>	2. pol. 7. stor.	Chlotar II.
<i>Vita S. Bathildis</i>	okolo r. 680-690	Dagobert I. Chlodovik II. Chlotar III. Childerich II.
<i>Passio Praeiectionis episcopi et martyris Arverni</i>	okolo r. 680	Childerich II.
<i>Passio Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis I</i> ² (Symphorianus)	r. 679/92	Chlotar III. Childerich II. Theuderich III.
<i>Vita Sulpicii episcopi Biturigi</i>	r. 647-671	Dagobert I. Chlodovik II.
<i>Vita Germani abbatis Grandivallensis auctore Boboleno presbytero (Boboleno)</i>	koniec 7. stor.	Dagobert I. Sigibert III.
<i>Vita Amati</i>	koniec 7. stor.	Dagobert I.
<i>Vita Richarii sacerdotis Centulensis primigenia (Sygobardus)</i>	koniec 7. stor. alebo pol. 8. stor.	Dagobert I.
<i>Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis</i>	okolo r. 700	Dagobert I.
<i>Vita Audoini episcopi Rotomagensis</i>	okolo r. 700	Chlotar II. Dagobert I. Theuderich III.
<i>Vita Romarici</i>	začiatok 8. stor.	Chlotar II.
<i>Vita Amandi episcopi I (Baudemundus)</i>	koniec 7. stor. alebo 8. stor.	Dagobert I. Sigibert III. Childerich II.
<i>Vita Boniti episcopi Arverni</i>	okolo r. 720	Sigibert III. Theuderich III.
<i>Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis auctore Stephano (Eddius Stephanus)</i>	okolo r. 720	Dagobert II. Theuderich III.
<i>Vita Aldegundis abbatissae Malbodiensis</i>	1. pol. 8. stor.	Dagobert I.
<i>Vita Landiberti episcopi Traiectensis vetustissima</i>	okolo r. 727/743	Childerich II.
<i>Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis</i>	okolo r. 750	Dagobert I. Chlodovik II.
<i>Vita Eligii episcopi Noviomagensis libri duo (Audoinus)</i>	okolo r. 670 až 1. pol. 8. stor.	Chlotar II. Dagobert I. Chlodovik II. Chlotar III. Theuderich III.

² Druhá verzia Leudegarovho životopisu, *Passio Leudegarii II auctore Ursino*, tiež vydaná v rámci MGH, nebola zahrnutá do zoznamu, pretože ide len o neskoršie prepracovanie prvého textu asi z pol. 8. storočia. Vid' *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, ed. by Paul Fouracre and Richard A. Gerberding. Manchester, New York 1996, s. 206-208.

<i>Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi</i>	koniec 8. stor.	Chlotar II. Dagobert I. Chlodovik II. Sigibert III.
---	-----------------	--

Tab. 1. Zoznam použitých hagiografických prameňov.

V tabuľke sú uvedení len králi, ktorých mená sa objavujú priamo v textoch. Nejasných odkazov je málo a výsledný obraz panovníka by aj tak relevantným spôsobom neovplyvnili. Taktiež králi, ktorí síce vystupujú v prameňoch, ale ich vláda spadá pred r. 613 nie sú zahrnutí v zozname. Niektoré z uvedených textov sú pre rozbor nepoužiteľné, pretože v nich meno kráľa slúži len ako údaj k datácii. V tomto prípade ide o tieto tri pramene: *Vita Iohannis*, *Vita Amati I* a *Vita Aldegundis*. Na druhej strane zoznam obsahuje životy mužov, ktorí pôsobili v kráľovskom paláci, a o to je ich výpoveď hodnotnejšia. Sú to *Vita Arnulfi*, *Passio Leudegarii*, *Vita Wandregiseli*, *Vita Audoini*, *Vita Filiberti*, *Vita Eligii* a *Vita Desiderii*. V tomto ohľade je nutné spomenúť i Balthildin životopis.

Pretože je to analýza obrazu panovníka, ktorá je cieľom tejto práce, a nie obraz svätca, nie je nutné sa na tomto mieste hlbšie venovať tak komplikovanej téme, akú dnes v medievistike predstavujú hagiografické texty.³ Okrem *vitae*, ktoré poskytujú materiál pre rozbor, sa v celej práci opieram o ďalší pramenný materiál. Ide o naratívne pramene, menovito *Dejiny Gregora z Tours*, *Fredegarovu kroniku*, *Liber Historiae Francorum* a *Einhardov Život Karola Veľkého*. Tie dopĺňujú listy, edikty a koncilové uznesenia. Všetky vychádzajú z edície MGH.

Pokiaľ ide o literatúru, čerpala som najmä z anglických a francúzskych zdrojov. Z jazykových dôvodov som nemohla pracovať s nemeckými odbornými textami, ktoré by mohli predstavovať značný prínos pre rozšírenie tejto práce. Z preštudovanej literatúry by som chcela v prvom rade uviesť zásadné publikácie, z ktorých som vychádzala. Dve z nich sú dielom odborníka na franskú problematiku J. M. Wallace-Hadrilla. Prvá, *The Long-Haired Kings*, ako už prezrádza jej názov, pojednáva o merovejovskom rode a jeho vláde, zatiaľ čo druhá, *The Frankish Church*, sa zameriava na vzťah kráľovskej moci a cirkvi. Veľký dôraz pritom kladie na kult svätých. Kapitulu venovanú koncilom som

³ K tejto tematike vid' napr. Dom Jacques DUBOIS – Jean-Loup LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris 1993 a *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, sous la direction de Monique Goullet et Martin Heinzelmann. Ostfildern 2003.

použila vo svojej práci ako podklad pre prehľad franskej koncilovej činnosti. Všeobecnejší pohľad na merovejovskú históriu poskytuje P. J. Geary v *Naissance de la France* a naopak veľmi detailnú štúdiu vypracoval I. Wood pod názvom *The Merovingian Kingdoms*.

Ďalšou dôležitou odbornou knihou bol prvý zväzok *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, ktorý vydali O. Guillot, A. Rigaudiere a Y. Sassier. Posledný z týchto historikov zároveň publikoval monografiu *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, ktorá mi spoločne s článkom *La Bible miroir des princes du IVe au VIIe siècle* od M. Reydelleta poskytla hodnotné podklady k štúdiu kresťanských teórií politickej moci.

Významu kultu svätých vo vzťahu k politickej moci vo franských kráľovstvách sa venoval predovšetkým P. Fouracre. K tejto problematike prispel i článkom v zborníku o kulte svätých *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*. Fouracre spoločne s R. A. Gerberdingom tiež vydal publikáciu *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*. Tá okrem historického výkladu poskytuje preklady niektorých významných historických a hagiografických prameňov, pričom každému z nich predchádzajú informácie o prameni a zasadenie obsahu do dejinného kontextu. Táto práca bola veľmi užitočná pri samotnom rozbere textov. Okrem zmienených titulov som čerpala z početných článkov a odborných kníh, ktoré vyšli k danej problematike a sú uvedené na konci v zozname literatúry.

1. Merovejovci

Keď písal v 9. storočí Einhard úvodné riadky o živote Karola Veľkého, súčasne písal i smutný epilóg jednej dynastie. Bola to posledná kapitola zo života merovejovských vládcov.

„Má sa za to, že rod Merovejovcov, z ktorého si Frankovia ustanovovali kráľov, pretrval až do vlády Childericha, ktorý bol na príkaz rímskeho pontifika Štefana zosadený, ostrihaný a donútený vstúpiť do kláštora. Ale rod, hoci sa môže zdať, že došiel k svojmu koncu až s jeho vládou, nemal v sebe už dávno žiadnu silu a nevynikal ničím okrem prázdneho titulu kráľa. Bohatstvo a moc nad kráľovstvom boli totiž v rukách správcov paláca, ktorým sa hovorilo majordómovia a ktorým patrila všetka moc. Kráľovi nezostávalo nič iné, ako sa uspokojiť s kráľovským titulom, sedieť s dlhými vlasmi a zapustenou bradou na tróne a vytvárať pritom dojem vládcu, ďalej počúvať poslov prichádzajúcich zo všetkých strán, a pri ich odchode im „zo svojej moci“ dávať odpovede, o ktorých bol vopred poučený alebo k nim navedený príkazom. Pretože okrem bezcenného kráľovského titulu a neistého životného príjmu, ktorý mu, ako sa zdá, vyplácal správca paláca, nevlastnil žiadny majetok okrem jedného statku s malým výnosom. Zo statku, kde mal dom, získaval malý počet sluhov, ktorí mu obstarávali nevyhnutné veci a preukazovali mu poslušnosť. Ak mal kráľ niekam ísť, išiel na voze ťahanom podľa vidieckeho zvyku zapriahnutými volmi a riadenom paholkom. Takto jazdieval do paláca a na verejné zhromaždenie svojho ľudu, ktoré sa v záujme kráľovstva konalo každoročne, a takto sa i vraciaval domov. O spravovanie kráľovstva a všetkých záležitostí doma i za hranicami sa staral správca paláca.“⁴

⁴ Einhardi Vita Karoli Magni, 1, ed. Oswald HOLDER-EGGER, MGH SS rer. Germ. 25. Hannover 1911, s. 2-4 (ďalej len Einhard, Vita Karoli). „Gens Meroingorum, de qua Franci reges sibi creare soliti erant, usque in Hildricum regem, qui iussu Stephani Romani pontificis depositus ac detonsus atque in monasterium trusus est, durasse putatur. Quae licet in illo finita possit videri, tamen iam dudum nullius vigoris erat, nec quicquam in se clarum praeter inane regis vocabulum praeferebat. Nam et opes et potentia regni penes palatii praefectos, qui maiores domus dicebantur, et ad quos summa imperii pertinebat, tenebantur. Neque regi aliud relinquebatur, quam ut regio tantum nomine contentus crine profuso, barba summissa, solio resideret ac speciem dominantis effingeret, legatos undecumque venientes audiret eisque abeuntibus responsa, quae erat edoctus vel etiam iussus, ex sua velut potestate redderet; cum praeter inutile regis nomen et precarium vitae stipendium, quod ei praefectus aulae prout videbatur exhibebat, nihil aliud proprii possideret quam unam et eam praeparvi reditus villam, in qua domum et ex qua famulos

Túto ukážku Einhardovho rozprávačského umenia kategorizoval Yitzhak Hen ako štandardný učebnicový opis posledných Merovejovcov, ktorí vstúpili do francúzskej historiografie pod označením *les rois fainéant*, teda ako ničnerobiaci králi, ak sa budeme držať doslovného prekladu. Zároveň text označil za najplyvnejšie a najdlhšie pôsobiacie dielo karolínskej propagandy, aké kedy vzniklo.⁵

Hoci Einhard zámerne predstavuje Merovejovcov v horšom svetle, než sa v skutočnosti javili, predsa si len úplne nevymyslel neutešenú situáciu posledných dekád merovejovského panovania. Pozícia dynastie po smrti výrazného a úspešného kráľa Dagoberta I. pozvoľne slabla a po súperení niekoľkých aristokratických frakcií sa napokon faktická moc sústredila v rukách jednej rodiny, ktorá definitívne ovládla a centralizovala úrad majordomátu. Preto je zjavné, kam Einhard mieri, keď vo svojom opise pomalej agónie merovejovskej vlády neskrývane hovorí o majordómoch ako o skutočných vládcoch a vzápätí dodáva, že v dobe Childerichovho zosadenia držal tento už takmer dedičný úrad Pipin, otec kráľa Karola.⁶

O tom, čo nasledovalo potom, bolo popísaných mnoho stránok. Pipinovi sa dostalo kráľovského pomazania, a to údajne dvakrát. Pri druhom akte bol už osobne prítomný rímsky pápež a nová dynastia oficiálne nahradila starú. Aj keď to znie banálne, jednoduchý proces to určite nebol. Až do r. 751 boli Merovejovci jedinými legitímnymi vládcami Frankov, a to aj napriek strate reálnej moci okolo polovice 7. storočia. To, čo umožnilo Pipinovcom nastúpiť na trón, bolo práve kráľovské pomazanie. Merovejovci sa ale narozdiel od nich nestali franskými kráľmi prostredníctvom žiadneho kresťanského obradu. Tými boli už dávno pred prijatím kresťanstva. Odkiaľ prišli a čo je o nich známe z obdobia, ktoré predchádzalo Chlodovikovmu krstu, je predmetom tejto kapitoly.

sibi necessaria ministrantes atque obsequium exhibentes paucae numerositatis habebat. Quocumque eundum erat, carpento ibat, quod bubus iunctis et bubulco rustico more agente trahebatur. Sic ad palatium, sic ad publicum populi sui conventum, qui annuatim ob regni utilitatem celebrabatur, ire, sic domum redire solebat. At regni administrationem et omnia quae vel domi vel foris agenda ac disponenda erant praefectus aulae procurabat.“

⁵ Yitzhak HEN, *Roman Barbarians. The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*. Basingstoke, New York 2007, s. 13.

⁶ Einhard, *Vita Karoli*, 2, s. 4. „*Quo officio tum, cum Hildricus deponeretur, Pippinus pater Karoli regis iam velut hereditario fungebatur.*“

1.1 Prví Merovejovci v prameňoch

Prvé zmienky o Merovejovcoch sa v prameňoch objavujú v spojení s rozprávaním o pôvode Frankov, ktorý bol v 7. a 8. storočí posunutý až k trójskym koreňom.⁷ Gregor z Tours na sklonku 6. storočia ešte nezašiel tak ďaleko, aby nachádzal akúkoľvek príbuznosť s mýtickým národom. Pri svojom rozprávaní vychádzal zo záznamov Sulpicia Alexandra a Renata Profutura Frigerida, ktorých diela sa dochovali len vďaka nemu. Potom, čo zhrnul poznatky týchto dvoch autorov, pokračoval správou o migrácii Frankov z Panónie a tiež o voľbe nových kráľov.⁸

„Mnohí totiž tvrdia, že (Frankovia) odišli z Panónie a najprv sa usadili na brehoch rieky Rýn. Odtiaľ potom Rýn prekročili a premiestnili sa do Durínska, kde si podľa žúp a obcí ustanovili nad sebou vlasatých kráľov z prednej, a aby som tak povedal, urodzenejšej rodiny nad tie ich.“⁹

Na tomto mieste sa Gregor po prvýkrát zmieňuje o vlasatých kráľoch - *reges criniti*, v ktorých môžeme spoznať prvých Merovejovcov.¹⁰ Dlhé vlasy, viditeľný rodinný atribút, bol pre nich charakteristický po celé obdobie ich vlády. Pokiaľ ide o priame pomenovanie Merovejovec, s tým sa stretávame až

⁷ Podrobnejšie k mýtom o pôvode Frankov vid' Magali COUMERT, *Origines des peuples. Les récits du haut moyen âge occidental (550–850)*. Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 42. Paris 2007, s. 268-380.

⁸ Ian WOOD, *The Merovingian Kingdoms (450-751)*. London, New York 1994, s. 37.

⁹ *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X, II, 9*, ed. Bruno KRUSCH et Wilhelm LEVISON, MGH SS rer. Merov. 1, 1. Hannover 1951, s. 57 (ďalej len Greg., *Hist.*). *„Tradunt enim multi, eosdem de Pannonia fuisse degressus, et primum quidem litora Rheni amnes incoluisse, dehinc, transacto Rheno, Thoringiam transmeasse, ibique iuxta pagus vel civitates regis crinitos super se creavisse de prima et, ut ita dicam, nobiliore suorum familia.“*

¹⁰ Porov. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus*, III, 9, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 94 (ďalej len Fred., *Chron.*). *„Franci electum a se regi, sicut prius fuerat, crinitum, inquirentes diligenter, ex genere Priami, Frigi et Francionis super se creant nomen Theudemarem, filium Richemeris.“* a *Liber Historiae Francorum*, 4-5, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 244-245. *„Sunnone autem defuncto, acciperunt consilium, ut regem sibi unum constituerunt consilium, sicut ceterae gentes. Marchomiris quoque eis dedit hoc consilium, et elegerunt Faramundo, ipsius filio, et elevaverunt eum regem super se crinitum [...] Mortuo quippe Faramundo rege, Chlodionem, filium eius crinitum, in regnum patris sui elevaverunt. Id temporis crinitos reges habere coeperunt. Vo Fredegarovej kronike a *Liber Historiae Francorum* je prvý zmieneny rex crinitus už súčasťou rozprávania o trójskom pôvode Frankov.*

okolo r. 640 v *Živote sv. Kolumbána* od Ionu.¹¹ V snahe zostaviť čo najdetailnejší rodokmeň vládnucej línie Merovejovcov¹² je tak nutné spoliehať sa jedine na rôzne indície v prameňoch, ktoré by prezradili niečo o príbuzenskom vzťahu medzi jednotlivými kráľmi. Výsledkom takéhoto štúdia prameňov sú vo väčšine prípadov rodokmene, v ktorých sa na čele vládnucej línie ocitli Chlodio, po ňom Merovech a následne Childerich. Ďalej je už správnosť genealógie relatívne dokazateľná. Čo teda hovoria pramene o prvých troch známych Merovejovcoch a o ich príbuzenstve?

Chlodio je v Gregorových *Dejinách* prezentovaný ako vznešený franský kráľ, ktorý pobýval v Durínsku a po ktorom nastúpil vládu Merovech. Ten pochádzal z toho istého rodu, avšak nič bližšie sa nepíše o ich príbuzenskom vzťahu. Ďalšieho kráľa Childericha ale Gregor už jasne označil za Merovechovho syna.¹³ Druhý prameň, Fredegarova kronika, zachádza oproti Gregorovi ešte ďalej a v Chlodionovi vidí syna istého Theudemara.¹⁴ Gregor, ktorý sa tiež zmienil o Theudemarovi, sa však nijako nevyjadril k ich príbuznosti. V súvislosti s Chlodionom je vo Fredegarovej kronike zachytený príbeh o jeho manželke, ku ktorej sa počas jej kúpeľa v mori – zatiaľ čo na ňu manžel čakal na brehu – priblížila morská príšera (*bistea Neptuni*) a ona časom priviedla na svet Merovecha. V príbehu ale nie je zrozumiteľne podané, či počala s Chlodionom,

¹¹ *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona*, I, 28, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 105. „*Quod et regi et omnibus circumadstantibus ridiculum excitat, aientes, se numquam audisse, Mervengum, in regno sublimatum, voluntarium clericum fuisse.*“ Druhý najstarší doklad sa objavuje vo Fredegarovej kronike (okolo r. 660), kde je meno rodiny priamo odvodené od kráľa Merovecha: „...*peperit filium nomen Meroveum, per co regis Francorum post vocantur Merohingii.*“ Vid' Fred., *Chron.*, III, 9, s. 95 a Alexander C. MURRAY, *Post vocantur Merohingii: Fredegar, Merovech, and 'Sacral Kingship'*, in: *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, ed. by Alexander Callander Murray. Toronto, Buffalo, London 1998, s. 136-137.

¹² Prvý dochovaný rodokmeň Merovejovcov pochádza z doby kráľa Dagoberta I. a bol objavený v rukopise z 9. storočia. Zachytáva deväť generácií rodiny, od Chlodiona po Dagoberta I., a jeho autorovi slúžili ako podklad najmä *Dejiny* Gregora z Tours. Vid' John M. WALLACE-HADRILL., *The Long-Haired kings*. 2. vyd. Toronto, Buffalo, Cambridge 1989, s. 221-222. K rozboru rodokmeňa merovejovskej rodiny za pomoci naratívnych prameňov vid' Ian WOOD, *Deconstructing the Merovingian Family*, in: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, ed. by Richard Corradini, Max Diesenberger and Helmut Reimitz. Leiden, Boston 2003, s. 149-171.

¹³ Greg., *Hist.*, II, 9, s. 58. „*Ferunt etiam, tunc Chlogionem utilem ac nobilissimum in gente sua regem fuisse Francorum, qui apud Dispargum castrum habitabat, quod est in terminum Thoringorum. [...] De huius stirpe quidam Merovechum regem fuisse adserunt, cuius fuit filius Childericus.*“

¹⁴ Fred., *Chron.*, III, 9, s. 95. „*Substituatur filius eius (Theudemaris) Chlodeo in regno, utilissimus vir in gente sua, qui apud Esbargium castrum resedebat, quod est in termino Thoringorum.*“

alebo s príšerou.¹⁵ Pokiaľ ide o Childericha, je predstavený ako Merovechov syn.¹⁶ Tretí prameň, *Liber Historiae Francorum* (ďalej len *LHF*), označuje zase Chlodiona za syna Faramunda (viď pozn. 10, str. 15) a podobne ako Gregor situuje jeho vládu do Durínska. Po jeho smrti se potom stal kráľom jeho príbuzný Merovech, ktorý mal syna Childericha, otca budúceho kráľa Chlodovika.¹⁷

Všetky tri pramene sa zhodujú, že najstarším doložitelným predkom Merovejovcov bol Merovech, teda ich eponymný predok.¹⁸ Čo sa týka Chlodiona, zatiaľ čo Gregor i *LHF* sa o ňom priamo nezmiňujú ako o Merovechovom otcovi, Fredegarova kronika túto možnosť na jednej strane pripúšťa, na druhej však ani nepotvrďuje. Príbehom o Merovechovom počatí skôr dáva priestor špekuláciám nad mýtickým, či povedzme skôr božským pôvodom rodiny. Tak to aspoň interpretujú zástanci teórie o sakrálnom kráľovstve u pohanských kmeňov.

1.2 Merovejovci a pohanská sakralita

Nad otázkou pohanskej sakrality u Frankov uvažujú historici už po niekoľko generácií a je nutné podotknúť, že ich názory sa diametrálne líšia.¹⁹ Jedni ju bezmedzne obhajujú, druhí sa snažia svojimi protiargumentmi dokázať, že nikdy neexistovala.²⁰ Jedni hľadajú dôkazy v archeologickom materiáli, druhí

¹⁵ Fred., *Chron.*, III, 9, s. 95. „*Fertur, super litore maris eastatis tempore Chlodeo cum uxore resedens, meridia uxore ad mare labandum vadens, bistera Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bistera aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Meroveum, per co regis Francorum post vocantur Merohingii.*“

¹⁶ *Ibidem.*, III, 11, s. 95. „*Childericus viro, filius Merotheo, cum successisset patri in regno, nimia luxuria dissolutus, filias Francorum stubro tradit.*“

¹⁷ *LHF*, III, 5-6., s. 245-247: „*Habitavit itaque Chlodio rex in Disbargo castello in finibus Toringorum regionem Germaniae. [...] Chlodione rege defuncto, Merovechus de genere eius regnum eius accepit. Regnavit Chlodio annis 20. Ab ipso Merovecho rege utile reges Francorum Merovingi sunt appellati [...] Ipse itaque Merovechus genuit filium nomine Childerico, qui fuit pater Chlodovecho rege inclyto atque fortissimo.*“

¹⁸ Podľa Davida H. Millera nemohol byť Merovech eponymným predkom dynastie, pretože podľa neho korene tohto rodu siahajú prinajmenšom do 3. storočia. Miller argumentuje tým, že králi s menom, ktoré obsahuje prvok –MER-(O)-, sa objavujú už v staršom období. Viď David H. MILLER, *Sacral Kingship, Biblical Kingship, and the Elevation of Pepin the Short*, in: Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan, ed. by Thomas F.X. Noble and John J. Contreni. Kalamazoo, Michigan 1987, s. 133.

¹⁹ Pre porovnanie rozdielných pohľadov viď napr. Jarmila BEDNÁŘIKOVÁ, *Frankové a Evropa*. Praha 2009, s. 112-114 a P.D. KING, *The Barbarian Kingdoms*, in: The Cambridge History of Medieval Political Thought (c.350-c.1450), ed. by J.H. Burns. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988, s. 150-153.

²⁰ Viď napr. MURRAY, *Post vocantur Merohingii*, s. 151. „*Sakrálné kráľovstvo medzi Frankmi je hypotetickým konštruktom modernej historiografie založenom na exegézi, s ktorou prišla*

sa zase zameriavajú na interpretáciu textu. Tí, ktorí hľadajú dôkazy v prameňoch, nezvyknú vynechať list biskupa Avita z Vienny adresovaný kráľovi Chlodovikovi krátko po jeho krste.²¹ Ide o gratuláciu, ktorá sa nedochovala v úplnosti a v ktorej sa Avitus snažil rozptýliť Chlodovikove obavy nad správnosťou jeho rozhodnutia stať sa kresťanom. V cene bola totiž strata jeho kultovnej moci, ktorú zdedil po svojich predkoch. Tak sa to dnes aspoň interpretuje. Konverziu teda Chlodovik vnímal ako ukončenie spojenia so svojimi predkami, s čím by ho opustilo aj šťastie (*felicitas*), ktoré ho sprevádzalo predovšetkým na bojovom poli a zaručovalo mu výsadné postavenie medzi Frankmi, podobne ako to bolo aj u jeho predkov. Avitus ho v liste uistoval, že jeho stratu nahradí kresťanská *sanctitas*.²² Túto interpretáciu zmierňuje William M. Daly, ktorý tvrdí, že Avitus nežiadal po Chlodovikovi, aby sa vzdal svojho šťastia, ale naopak. V skutočnosti malo dôjsť k obohateniu pohanskej *felicitas* o kresťanskú *sanctitas*.²³ Zástanci teórie o sakrálnom kráľovstve hľadajú korene takéhoto „šťastia“ u božských predkov.²⁴ V prípade Merovejovcov ho našli v Quinotaurovi, morskej príšere, ktorá vystupuje vo Fredegarovej kronike ako možný Merovechov *genitor*. Práve na základe tejto pasáže sa mnohí rozhodli pripisovať Merovejovcom magickú moc, ktorá sa mala najviac prejaviť v ich najvýraznejšom ryse – vo vlasoch.²⁵

Proti tendenciám pripisovať dlhým vlasom Merovejovcov magickú moc vystúpil M. Diesenberger. Poukázal pritom na skutočnosť, že nielenže sa nedochovala žiadna výslovná zmienka o tejto magickej moci, ale taktiež ani o špeciálnej starostlivosti, ktorá by bola venovaná už ostríhaným vlasom a ktorá je

germanistika 19. storočia a ktorú prispôsobila posledným teóriám o povahe ranej germánskej spoločnosti.“

²¹ *Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, ep. 46 (41), ed. Rudolf PEIPER, MGH Auct. Ant. 6, 2, s. 75-76 (ďalej len Avitus, ep. 46 (41)).

²² *Ibidem*, s. 75-76. „...et quicquid felicitas usque hic praestiterat, addet sanctitas.“ Viď John M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*. Oxford 1983, s. 25. Porov. Georg SHEIBELREITER, *Clovis, le païen; Clotilde; la pieuse: À propos de la mentalité barbare*, in: *Clovis: Histoire & Mémoire. Le baptême de Clovis, l'événement*, sous la direction de Michel Rouche. Paris 1997, s. 352.

²³ William M DALY, *Clovis: How Barbaric, How Pagan?*, in: *Speculum*, 69, č. 3, 1994, s. 639-640. K odlišnej interpretácii, ktorá odhaľuje v Avitovom liste motív konverzie rímskeho aristokrata z pohanstva ku kresťanstvu viď MURRAY, *Post vocantur Merovingii*, s. 127-129.

²⁴ Bruno DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*. Paris 2005, s. 172.

²⁵ Podrobne je táto téma rozpracovaná v článku Maximilian DIESENBERGER, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital in The Frankish Kingdoms*, in: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, ed. by Richard Corradini, Max Diesenberger and Helmut Reimitz. Leiden, Boston 2003, s. 173-212. Autor vo svojom článku podal prehľad doterajších teórií o význame vlasov u Merovejovcov a predstavil výsledky svojho bádania.

doložená napr. u svätcov.²⁶ Ako správnu metódu pri odhaľovaní významu tohto exkluzívneho symbolu kráľovskej moci vidí v jeho komparácii s ďalšími odkazmi na symboliku vlasov, ktoré sa dochovali v dobových textoch. Navrhuje teda zahrnúť do objektu skúmania aj iné sociálne skupiny. Ďalej upozorňuje na to, že symbolika vlasov sa najvýraznejšie prejavuje v rozprávaniach o ich násilnom ostríhaní.²⁷ Práve tu sa najlepšie ukazuje, ako bola so stratou vlasov silno spätá aj strata osobného postavenia, ktoré v sebe nieslo autoritu, zodpovednosť a určitú ideologickú hodnotu. Diesenberger sa preto prikláňa k teórii „symbolického kapitálu“, s ktorou prišiel P. Bourdieu. Podľa nej by dlhé vlasy Merovejovcov predstavovali časť symbolického kapitálu rodiny, ktorý určoval ich zvláštne postavenie v sociálnom prostredí aj bez konotácie na ich magickú moc.²⁸

Aj navzdory tomu ale nejde úplne vylúčiť možnosť, že sa aspoň pred prijatím kresťanstva verilo buď priamo v magickú moc vlasov Merovejovcov, alebo prinajmenšom v ich reprezentatívnu funkciu ako odkazu na magickú moc ich nositeľov. Je však isté, že z prameňov, ktoré sú k dispozícii, tomu nič priamo nenasvedčuje. Pokiaľ ale túto teoretickú možnosť pripustíme, dôjdeme k záveru, že nemohla pochádzať od Merovecha, resp. mýtického Quinotaura, pretože *reges criniti* sa objavujú už skôr.

Pretože štúdium významu merovejovských vlasov v rôznych, predovšetkým emocionálne vyhranených situáciách toho veľa o pohanskej sakralite Merovejovcov neodhalilo, je potrebné hľadať dôkazy inde. Preto sa vrátim k zmienenému dedičnému šťastiu (*felicitas*), ktoré sa malo údajne na Merovejovcov preniesť z božského predka. Aspoň podľa teórie o sakrálnom kráľovstve. Jediným dokladom o božskom pôvode rodu, ktorý by mohol podložiť túto hypotézu, je príbeh o počatí Merovecha vo Fredegarovej kronike (viď s. 16-17).²⁹

²⁶ Diesenberger má na mysli význam vlasov ako posvätnej relikvie.

²⁷ Na akt ostrihania vlasov sa nemusí zamerať iba ako na politický rituál, ale v texte môže ísť práve o ukážku naratívnej techniky, ktorá sleduje určitý zámer. Viď DIESENBERGER, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital*, s. 212. Bližšie k tejto problematike viď Philippe BUC, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge*, in: *Revue historique*, 306, č. 4, 2001, s. 843-883. Ph. Buc tvrdí, že prítomnosť rituálu v stredovekom prameni je zriedkavé nevinná a uvádza pritom niekoľko príkladov: „Keď písali stredoveké autori históriu, neváhali si vymyslieť alebo sfaľšovať rituál, pretože [...] korunovácia, pohreb alebo prenášanie ostatkov pod vedením kráľa poskytovali výborný základ pre rozprávanie.“ (s. 845-846).

²⁸ DIESENBERGER, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital*, s. 182-211. (Odkazuje na Pierre BOURDIEU, *Espace social et genèse des "classes"*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, 1984, s. 3-15.).

²⁹ Nepotvrdilo sa, že by merovejovská dynastia prejavovala špeciálnu úctu ku ktorémukoľvek z germánskych bohov. Viď WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 18.

Tá vznikla okolo r. 660 a bola rozdelená do štyroch kníh. O dobových udalostiach, ktoré sa odohrali v prvej pol. 7. storočia, rozpráva až posledná kniha. Prvé tri knihy sú odkázané na informácie čerpané zo starších zdrojov, vrátane *Dejín* Gregora z Tours. Príbeh o počatí Merovecha, ktorý je súčasťou tretej knihy, sa ale u Gregora neobjavuje. V tomto prípade ide teda o interpoláciu jedného z autorov kroniky,³⁰ ktorá nemá inde obdobu. K príbehu je preto nutné pristupovať s istou mierou obozretnosti a datovať ho až do 7. storočia. Hoci možnosť, že jeho predlohou bolo staršia legenda dochovaná ústnou tradíciou tu stále zostáva, zatiaľ chýbajú dôkazy, ktoré by ju podložili.³¹

Zaradenie príbehu do 7. storočia otvára priestor pre hypotézu o jeho etymologickom výklade. V dobe, keď kronika vznikala, boli etymologické vysvetlenia rôznych javov nielen populárnym zdrojom zábavy, ale aj serióznou metódou v odhaľovaní pôvodu a podstaty vecí, ktorá mala svoje korene v biblickej, klasickej či patristickej tradícii. Všetko sa dalo vysvetliť na základe mena (*causa nominis*) a pri hľadaní pôvodu (*origo*) bola *causa nominis* veľmi pôsobivým interpretačným nástrojom.³²

Ak by sme sa pozreli podľa vzoru filológov z 19. storočia bližšie na príbeh o počatí Merovecha, našli by sme podľa etymologického kľúča významový vzťah medzi menom Merovech a spojením *bistea Neptuni*. Prvý element Merovechovho mena *mer-* je možné interpretovať ako more, a to z pohľadu franského, latinského i gótskeho jazyka. Znenie a podoba mena sú dostatočne prijateľné, aby naplnili nie práve vysoké štandardy tvorcov etymologických vysvetlení 6. a 7. storočia. V druhej časti mena *-vecheus/veus* môžeme rozoznať **fehu*, teda germánske pomenovanie pre dobytok. Skombinovaním obidvoch elementov sa dostaneme k spojeniu, ktoré významovo zodpovedá názvu *bistea Neptuni*. Merovech, ako to dokazuje jeho meno, bol tak synom morskej príšery rovnako, ako mýtický Minotaurus bol synom býka. Podobnosť obidvoch príbehov podtrhuje výskyt mena Quinotaur v rozprávaní. Z tohto hľadiska príbeh o počatí Merovecha by mohol byť len akýmsi príbehom o počiatku (*origo*), nie však v zmysle mýtu

³⁰ Otázka autorstva stále nie je vyriešená. Mohlo ísť o jedného alebo viacerých autorov. Pre lepšie pochopenie problematiky viď Walter GOFFART, *The Fredegar Problem Reconsidered*, in: *Speculum*, 38, č. 2, 1963, s. 206-241.

³¹ Podrobnejšie k tejto téme viď článok MURRAY, *Post vocantur Merohingii*, s. 173-212.

³² *Ibidem*, str. 140.

o prvotnom pôvode, ale v zmysle *causa nominis*.³³ Ide tak o jedno z možných vysvetlení,³⁴ ktoré toho ale veľa neprezrádza o pro- alebo anti- merovejovskom zameraní príbehu. Na jednej strane môže ísť o merovejovskú propagandu, ktorou sa rodina snažila zväčšiť svoju prestíž,³⁵ na strane druhej je za tým možné vidieť presne opačný úmysel, a to zosmiešniť vládnucu dynastiu, čo sa zvykne pripisovať Pipinovcom. Aj napriek tomuto vysvetleniu treba stále počítať s možnosťou, že príbeh môže mať istý základ v predstavách, ktoré sa o Merovejovcoch tradovali ešte od pohanských čias.

Na poslednom príklade je dobre vidieť, aké úskalia v sebe skrýva interpretácia prameňov. Výsledok skúmania dokumentu, v ktorom jeden jasne odhalil známky pohanskej sakrality, môže druhý veľmi ľahko napadnúť presadzovaním vlastnej interpretácie. Rozhodnúť o správnosti jednej či druhej je takmer nemožné. Nielenže každý výzkum končí pri hypotézach, ale problém je omnoho zložitejší, ak uvážime, že nie je jednotne definovaný ani samotný pojem sakrality.³⁶ Cieľom tejto podkapitoly bolo načrtnúť možnosť existencie sakrálneho kráľovstva u Frankov. Ak nezájdeme tak ďaleko, aby sme pôvod Merovejovcov odvodzovali od bohov, je možné im aspoň prisúdiť určitú kultovnú funkciu, ktorá by ich stavala do role prostredníkov medzi bohmi a ich ľuďom.³⁷

Keď Avitus písal o *felicitas*, upozornil tým na vyššiu moc, ktorá bola Merovejovcom naklonená. Bolo by ale chybné na prelome 5. a 6. storočia hľadať za týmto šťastím len hlboké povedomie o výbojoch Chlodovikových predkov, na ktorých by si rodina pozvoľne budovala medzi Frankmi slávu a hájila svoju legitimitu.³⁸ V tom prípade by Chlodovik svojou konverziou o nič neprišiel,

³³ MURRAY, *Post vocantur Merohingii*, s. 140-143. Meno Merovech sa začalo v kráľovskej rodine často používať od vlády kráľa Chilpericha I., t.j. v druhej pol. 6. stor., a udržalo si krátku popularitu až do zač. 7. stor. Táto doba sa javí ako vhodná pre vznik príbehu (s. 145).

³⁴ Túto interpretáciu pripúšťa napr. i KING, *The Barbarian Kingdoms*, s. 152-153 alebo WOOD, *Deconstructing the Merovingian Family*, s. 152.

³⁵ Netreba zabúdať, že práve v 7. storočí, a to vo Fredegarovej kronike, sa objavuje aj rozprávanie o trójskom pôvode Frankov.

³⁶ Viď KING, *The Barbarian Kingdoms*, s. 150 alebo DIESENBERGER, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital*, s. 177. Diesenberger sa zmieňuje o Eve Picard, ktorá už dávnejšie poukázala na to, akým odlišným spôsobom badatelia definujú sakrálne kráľovstvo a používajú príslušnú terminológiu. (Vnútorň odkaz: E. PICARD, *Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung*, Skandinavistische Arbeiten 12. Heidelberg 1991, s. 31).

³⁷ Pohanské kňazstvo bolo v germánskom svete veľmi ojedinelé. Kráľ vykonával kňazskú funkciu sám alebo mal na starosti len niektoré náboženské úkony. Viď DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes*, s. 175.

³⁸ *Ibidem*, s. 173.

Gregor by sa nerozpísal tak obsiahle o jeho vytrvalom lipnutí na starých bohoch³⁹ a Avitus by ho nepresvedčoval listom. Viera vo *felicitas* ako prejavu nadprirodzenej moci tam jasne bola a možno i kráľovská sakralita.

Nech už bola predstava o merovejovskom vládcovi v pohanskej dobe akákoľvek, po prijatí kresťanstva prešla hlbokým prerodom. Tento proces nastúpil veľmi rýchlo a mal jasný cieľ: urobiť z Merovejovcov pravých kresťanských panovníkov. To, čo sa ale nezmenilo ani dlho po Chlodovikovom krste, bola viera v legitimitu vlády Merovejovcov, ktorá siahala minimálne do polovice 5. storočia a vychádzala z kultúrne odlišných princípov než legitimita, ktorou neskôr podložili svoju vládu Karolovci. Ak si v tejto súvislosti spojíme Gregorov záznam o „*prednej a urodzenejšej rodine*“ nad ostatné franské rody s Avitovými slovami, ktoré v liste adresoval Chlodovikovi, t.j. „*buďte z celej tradície svojho rodu, ktorý má dávny pôvod, spokojný len s jeho urodzenosťou...*“⁴⁰, potvrdí sa niečo o výnimočnom postavení rodiny medzi Frankmi. Na jednej strane bolo toto postavenie založené na zvláštnej urodzenosti (*nobilitas*) rodiny, na strane druhej malo svoju príčinu ešte v niečom inom. Čo to presne bolo, o tom sa už Gregor i Avitus bližšie nevyjadrujú. Každopádne sa to týkalo všetkých členov rodiny. Preto príslušnosť k rodu, viditeľne potvrdená dlhými vlasmi, bola až do r. 751 podmienkou legitímnej vlády vo franských kráľovstvách.

³⁹ Vid' Greg., *Hist.*, II, 29, s. 74. „*Deorum nostrorum iussione cuncta creantur ac prudeunt, Deus vero vester nihil posse manifestatur, et quod magis est, nec de deorum genere esse probatur.*“

⁴⁰ Avitus, ep 46 (41), s. 75. „*Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus...*“ Preklad cit. podľa BEDNÁŘIKOVÁ, *Frankové a Evropa*, s. 73. O slová *sola nobilitate contentus* sa stále vedú spory.

2. Franskí králi a cirkev

2.1 Salskí Frankovia v Galii

Merovejovci boli kráľmi salských Frankov, ktorých prítomnosť v Galii je po prvýkrát zaznamenaná od r. 357, keď sa usadili na pravom brehu Rýna. O rok neskôr boli podriadení cisárskej moci a usídlení v provincii s centrom v Kolíne. V tom období už pôsobili so statusom federátov medzi pohorím Ardennes a riekou Lys ostatné franské kmene. V kritických rokoch 406-407 sa salským Frankom podarilo ubrániť svoju provinciu pred prudkými nájazdmi Vandalov a o štyridsať rokov neskôr boli už ako federáti umiestnení na pokyn rímskeho vojvodu Aetia v regióne medzi mestami Cambrai a Bruxelles. O niekoľko rokov sa s nimi opäť stretávame na Katalánskych poliach, kde pod vedením svojho kráľa Merovecha bojovali na strane Rimanov proti Attilovi a jeho hunským hordám. Po Aetiovej smrti r. 453 naďalej pokračovali v spojení s Rimanmi, tentokrát v spolupráci s veliteľom Aegidiom, stúpencom západorímskeho cisára Majoriana (457-461). Po tom, čo bol po Majorianovej smrti Aegidius z velenia odvolaný a odmietol akceptovať toto rozhodnutie, Chilperich a jeho Frankovia zotrvali na jeho strane a podporili ho v boji proti novému cisárovi Libiovi Severovi (461-465), ktorý sa spojil s dovtedajším rímskym nepriateľom – Vizigótmami. Keď v r. 464 Aegidius zomrel, nahradil ho vo velení gróf Paulus. Nakoniec sa ale situácia obrátila v prospech rímskych generálov, keďže v krátkom časovom slede došlo k vládnym zmenám ako u Vizigótov, tak na cisárskom dvore. To viedlo k ukončeniu ich krátkeho spojenectva a obnoveniu cisárovej podpory svojej armády v Galii. O udalostiach, ktoré nasledovali, sa nedochovalo mnoho záznamov. Paulus zahynul krátko potom v spoločnom ťažení s Frankmi proti saským pirátom, pričom o ďalšom pôsobení Chilperichových mužov po r. 469 už len stručne informuje Gregor z Tours.⁴¹ Ten píše o uzavretí spojenectva franského kráľa s novým vládcom na Apeninskom polostrove, Odoakarom, ktorému sa zaviazal poskytnúť vojenskú pomoc.⁴²

⁴¹ Olivier GUILLOT – Albert RIGAUDIÈRE – Yves SASSIER, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale: Des origines à l'époque féodale. Tome I.* Paris 1996, s. 53-55.

⁴² Greg., *Hist.*, II, 19, s. 65. „*Odovacrius cum Childerico foedus iniit, Alamannusque, qui partem Italiae pervaserant, subiugarunt.*“

Ak by sme hodnotili udalosti 50-tych a 60-tych rokov na galskom území, konštatovali by sme, že tu velitelia Aegidius a Paulus hájili myšlienku rímskej legitimity.⁴³ Tá bola neustále konfrontovaná prítomnosťou barbarských kmeňov a predovšetkým vizigótskou rozpínavosťou. Salskí Frankovia, dobre si vedomí výhod i povinností, ktoré vyplývali z ich statusu federátov, stáli v tomto boji na strane svojich generálov, a teda de facto usilovali rovnako ako oni o zachovanie rímskej zvrchovanosti nad Galiou. Nejednalo sa teda o nijaký zvláštny jav, ak si uvedomíme, že postupne s rímskou expanziou sa u podmanených národov zakoreňovalo aj povedomie o rímskej tradícii, v prípade vojensky založených Frankov ešte posilnené službou v rímskej armáde. Po zrušení posledných bást priamej rímskej kontroly v 5. storočí tak zostala vo vzduchu visieť otázka legitímnej vlády nad územím Galie. Merovejovci, ktorým sa podarilo ovládnuť jej značnú časť, nemuseli čeliť žiadnym pochybnostiam o oprávnenosti svojho kráľovského postavenia. Aspoň nie medzi salskými Frankmi. Galia sa ale v tej dobe nedala označiť za franskú. Ustanovenie legitímnej vlády merovejovského rodu na tomto území bolo preto podmienené jeho uznaním zo strany domáceho galorímskeho obyvateľstva, ktoré stále upieralo svoj zrak ku Konštantínopolu, pričom očakávalo od obidvoch strán určité záruky.

Podľa všeobecne prijímaných odhadov sa usudzuje, že franské obyvateľstvo tvorilo asi dve percentá z galskej populácie. Išlo teda o výrazne minoritnú skupinu, ktorá sa sústreďovala predovšetkým na severe a východe Galie pozdĺž stredného a dolného toku Rýna. Slobodní Galorimania, t.j. klerici, obchodníci a zvyšný aparát štátnej správy, obmedzili v tejto oblasti svoju prítomnosť na mestá. Na vidieku bolo zase domáce obyvateľstvo integrované medzi neslobodných Frankov, a teda do systému dvorcov a statkov, ktorý nahradil pôvodnú rímsku vidiecku organizáciu. Na juh od Ardenského pohoria až k toku rieky Seiny tvorilo franské obyvateľstvo redšiu, ale stále početnú skupinu. Bol to dôsledok postupnej migrácie ešte z obdobia pred vládou Chlodovika I. Ďalej na juh, od Seiny až po Loiru, predstavovali Frankovia len malú časť populácie. Za Loirou potom žilo už výhradne galorímske obyvateľstvo, ktoré do r. 507 podliehalo vizigótskej moci. Po nástupe franskej vlády sa etnické zloženie tejto oblasti (Akvitánie) výrazne nezmenilo. Niekoľko franských úradníkov a grófov

⁴³ GUILLOT – RIGAUDIÈRE – SASSIER, *Pouvoirs et institutions*, s. 64.

bolo vyslaných do tamojších miest s poverením ujať sa správnej funkcie, v skutočnosti ale išlo len o malú hŕstku Frankov, ktorá sa rozplynula v prevládajúcom galorímskom obyvateľstve.⁴⁴

Pretože Frankovia na rozdiel od usadlých Galorimanov uprednostňovali život bojovníkov, chýbali im skúsenosti z oblasti štátnej správy, vďaka ktorým by mohli vybudovať efektívnu organizáciu pre zabezpečenie prehľadného chodu spoločnosti. Dlhé roky v službách rímskej armády, kde po niekoľko generácií formovali pomocné oddiely, im však umožnili zoznámiť sa s rímskym vládnym systémom a prepracovanou administratívou. Ovládnutie tohto už zabehnutého mechanizmu bolo možné len cestou spolupráce s Galorimanmi, ktorí boli jeho aktívnou súčasťou a v obložení barbarských kmeňov usilovali naďalej o jeho udržanie.

Spolužitie Frankov a domáceho galorímskeho obyvateľstva na rovnakom území nakoniec vyústilo do tejto spolupráce. Tá síce zapustila svoje korene už skôr, ale oficiálnou sa stala až po tom, čo franský kráľ Chlodovik prijal krst z rúk remešského biskupa a následne i hodnosť čestného konzula, udelenú z ďalekého Konštantínopolu. Boli to rozhodujúce kroky, ktorými tento pribojný Merovejovec otvorene nadviazal na rímsku tradíciu symbolizovanú dvoma pojmi - *romanitas* a *christianitas*, a legitimizoval tak v očiach Galorimanov svoju vládu nad Galiou.

2.2 Chlodovikov krst a čestný konzulát

Za zmienenou spoluprácou s domácim obyvateľstvom v skutočnosti treba vidieť súčinnosť s predstaviteľmi galorímskej cirkvi, ktorá postupne so slabnutím moci rímskeho impéria na Západe preberala kompetencie upadajúcej štátnej správy.⁴⁵ Dvojnásobne to platilo napríklad o území Akvitánie, najromanizovanejšej časti Galie.

Cirkevná organizácia bola založená na rozvinutej sieti diecéz, ktoré verne kopírovali štátne okresy (*civitates*). Výnimku tvoril sever a východ Galie, kde v dôsledku invázie barbarských kmeňov došlo k dočasnému narušeniu cirkevnej

⁴⁴ Patrick J. GEARY, *Naissance de la France. Le monde mérovingien*. Paris 1989, s. 138-139.

⁴⁵ Následkom nových invazií barbarov dochádzalo k pomalému rozpadu provinciálnej a regionálnej správy. Mestá sa uzatvárali do seba a biskupi v nich preberali zodpovednosť niekdajších provinciálnych úradníkov. Vid' WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 1-3.

organizačnej štruktúry. Pri znovuvytváraní diecéz sa u už nebrali do úvahy ich pôvodné hranice, ale rozhodovali skôr záujmy a konexie zainteresovaných duchovných. Po štrukturálnej stránke boli diecézy súčasťou vyšších územných celkov – provincií, ktoré spravovali metropolití.⁴⁶ Každá diecéza mala vo svojom čele biskupa, ktorý sídlil v meste. Galskí biskupi pochádzali z radov senátorskej aristokracie, ktorá patrila k najväčším pozemkovým vlastníkom v zemi. Cirkev a provinciálna aristokracia tak boli navzájom úzko prepojené. Tomu nasvedčuje aj fakt, že sa obidve objavili v Galii približne v rovnakom čase, t.j. koncom 3. storočia. Senátorským rodinám sa postupne darilo monopolizovať jednotlivé biskupské úrady, ako to dokladá i prípad rodiny biskupa Gregora z Tours, ktorý bol hrdý na to, že z osemnástich predchodcov na biskupskom stolci v Tours, boli všetci okrem piatich jeho príbuznými. Ovládnutie biskupského úradu bolo prostriedkom ako si udržať vplyv v danom regióne a predstavovalo tiež zdroj veľkého bohatstva. Už od 4. storočia totiž začali prechádzať do rúk cirkvi obrovské domény, ktoré si snažili tieto rodiny udržať, ak nechceli prísť o dôležitý zdroj príjmov.⁴⁷

Pokiaľ ide o samotnú osobu biskupa, predchádzajúca cirkevná kariéra nebola nutnou podmienkou k jeho zvoleniu. Naopak, úrad vyžadoval niekoho so skúsenosťami v administratívnej alebo politickej sfére, teda niekoho, kto poznal dobre fungovanie rímskeho správneho aparátu. Voľba kandidáta, ktorý sa do tej doby pohyboval len v cirkevnom prostredí, bola skôr výnimkou. Hlavnou pracovnou náplňou novozvoleného biskupa bolo potom okrem hlásania evanjelia duchovne viesť kresťanskú komunitu, ktorá mu bola zverená.⁴⁸ Samozrejmosťou bola starosť o chudobných, rozdávanie almužien, ochrana vdov a sirôt alebo navštevovanie väzňov. Tieto povinnosti vyplývali z Nového zákona.⁴⁹ S väčšou tiahou zodpovednosti sa biskupi museli vyrovnávať v 5. storočí, keď Galia čelila vlne nájazdov nových barbarských kmeňov.⁵⁰ V tejto neľahkej dobe sa osvedčili

⁴⁶ WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, s. 71.

⁴⁷ GEARY, *Naissance de la France*, s. 148-151.

⁴⁸ Biskup ako správca mesta bol zodpovedný aj za miestne nekresťanské obyvateľstvo. Vedomým pôsobením na obyvateľov sa mu darilo zjednotiť pocit príslušnosti k mestskej komunite s pocitom príslušnosti ku kresťanskej obci, čo znamenalo pre tých, ktorí odmietali konverziu spoločenskú smrť. Na strane druhej ale ponúkol prestíž a moc konvertistom, a to tým, že ich vzal pod svoje ochranné krídla. Vid' DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes*, s. 84.

⁴⁹ WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, s. 75.

⁵⁰ V rokoch 406-407 vtrhli do Galie kmene Vandalov, Alanov a Svébov. Vid' Jean-Pierre LEGUAY, *L'Europe des États barbares: Ve-VIIIe siècles*. Paris 2002, s. 77-78.

ako obrancovia miest, ktorí sa snažili ochrániť obyvateľstvo pred dôsledkami vojny, akými boli hlad alebo strata osobnej slobody. Obecné ohrozenie a tiež absencia štátnej moci ich prinútili vziať do svojich rúk záujmy galorímskeho obyvateľstva a zhostiť sa úlohy, ktorá značne presahovala kompetencie duchovného predstaviteľa.⁵¹ O ich významnej role svedčí aj osud mnohých miest, ktoré zanikli krátko potom, čo prišli o postavenie biskupského sídla.⁵²

Dôležité postavenie biskupov je doložené i v liste Remigia, biskupa z Remeše, adresovanom mladému kráľovi Chlodovikovi, v ktorom reagoval na jeho nedávne prevzatie moci v provincii Belgica Secunda. List býva datovaný do roku 481 alebo 482.

„Až k nám sa doniesla tá veľká zvesť, že ste sa ujali správy nad provinciou Secunda Belgica. Nie je ničím novým, že ste sa stali tým, čím vždy bývali Vaši predkovia. [...] A Vaše dobrodenie musí byť nezištné a čestné. Musíte sa radiť so svojimi biskupmi a vždy sa k ich radám navracat'. Ak s nimi budete v dobrej zhode, Vašej provincii sa môže dariť lepšie. Svojich poddaných povzbudzujte, sužovaným uľahčite ich trápenie, utešte vdovy, nasýťte siroty. Ak je to správnejšie, učte všetkých, aby Vás milovali a báli sa Vás. Nech slová spravodlivosti vychádzajú z Vašich úst, nič nečakajte od chudobných alebo cudzincov, tým menej prijímajte dary alebo čokoľvek iné. [...] Akýkoľvek majetok vlastníte po otcovi, oslobod'te ním zajatcov a vykúpte ich z jarma otroctva. Ak niekto predstúpi pred Váš zrak, nech sa necíti byť cudzincom.“⁵³

Hneď na úvod Remigius konštatoval, že Chlodovik svojím prevzatím moci v provincii len nadviazal na dlhšiu rodinnú tradíciu. Nešlo teda o náhle uchopenie moci po smrti otca, ale o určitú kontinuitu vlády jednej rodiny, za ktorou je možné predpokladať cisárov súhlas. Nasvedčuje tomu aspoň dvadsaťročná účasť

⁵¹ Georges TESSIER, *Le Baptême de Clovis: 25 décembre 496 (?)*. Paris 1964, s. 286.

⁵² GEARY, *Naissance de la France*, s. 121.

⁵³ *Epistolae Austrasicae*, ep. 2, ed. Wilhelm GUNDLACH, in: MGH Epp. 3. Berlín 1892, s. 113. „*Rumor ad nos magnum pervenit, administrationem vos Secundum Belgice suscepisse. Non est novum, ut coeperis esse, sicut parentes tui semper fuerunt. [...] Et beneficium tuum castum et honestum esse debet, et sacerdotibus tuis debebis deferre et ad eorum consilia semper recurrere; quodsi tibi bene cum illis convenerit, provincia tua melius potest constare. Civos tuos erige, adflictos releva, viduas fove, orfanos nutre, si potius est, quam erudies, ut omnes te ament et timeant. Iustitia ex ore vestro procedat, nihil sit sperandum de pauperes vel peregrinis, ne magis dona aut aliquid accipere vellis. [...] Paternas quascunque opes possides, captivos exinde liberabis et a iugo servitutis absolvas: si quis in conspectu vestro venerit, peregrinum se esse non sentiat.“*

Chlodovikovo otca Childericha na vojnových ťaženiach po boku rímskych generálov a na správe územia, ktoré de iure náležalo pod rímsku zvrchovanosť.⁵⁴

Dôvodom, prečo je na tomto mieste list zmieňovaný, je Remigiovo naliehanie na Chlodovika, aby prejednával záležitosti s domácimi biskupmi a riadil sa ich radami. Môže tu ísť o bežné napomínanie, aby kráľ naslúchal svojim duchovným, presne v duchu patristickej tradície. Chlodovik ale v tom čase ešte nebol kresťanom.⁵⁵ V liste sa zároveň objavuje veta, v ktorej Remigius poukazuje na prospešnosť dobrých vzájomných vzťahov pre samotnú provinciu. Spolupráca s biskupmi by teda bola Chlodovikovi pri jej spravovaní len k dobru. Štátna správa, ktorá by sa opierala o prepojenú cirkevnú organizáciu by zefektívnila kontrolu nad územím a podpora duchovných autorít by len zvýšila jeho kredit u galorímskeho obyvateľstva. Záver listu pokračuje v kresťanskom duchu. Remigius dáva Chlodovikovi inštrukcie, ktoré ho majú naviesť k správne mu jednaniu s poddanými. Ich súhrn tak podáva obraz kresťanského panovníka, trochu predčasne adresovaný pohanskému kráľovi.

Tento krátky list je teda možné zhrnúť do troch základných poznatkov. Po prvé, Merovejovci už po niekoľko generácií spravovali v Galii časť rímskeho územia. Po druhé, museli si byť dobre vedomí úlohy biskupov v galskej spoločnosti. A po tretie, objavuje sa tu úmysel presadiť predstavu kresťanského panovníka starozákonného typu ešte pred Chlodovikovou konverziou. Remigius tu v stručnosti načrtnol to, čo sa začalo reálne naplňovať po tom, čo galorímska cirkev a franský kráľ spečatili svoje spojenectvo prostým, ale hlboko symbolickým aktom. Chlodovikov krst tak vo svojej jednoduchosti nastolil komplexný vzťah medzi merovejovskými kráľmi a cirkvou.

⁵⁴ Childerich bol vzhľadom k svojmu postaveniu rímskeho federáta do značnej miery romanizovaný kráľom. Od cisára Anthemia (467-472) pravdepodobne obdržal hodnosť generála, čo by len potvrdzovalo jeho rolu pri zadržovaní vizigótskej rozpínavosti za hranicami Loiry. Práve bojom proti vizigótskym ariánom si mohol vybudovať prestíž medzi galorímskymi katolíkami. Viď GUILLOT – RIGAUDIÈRE – SASSIER, *Pouvoirs et institutions*, s. 56.

⁵⁵ Niektorí bádatelia vidia v Remigiovom liste dôkaz toho, že Chlodovik bol už v 80-tych rokoch kresťanom, i keď ariánskeho vyznania. Viď napr. Roger COLLINS, *Early Medieval Europe 300-1000*. 2. vyd. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London, New York 1999, s. 111-112. Podľa Collinsa bol kresťanom už kráľ Childerich. Jeho hrob, objavený v r. 1653 v Tournai, neuznáva ako svedectvo o kráľovom pohanstve. Argumentuje tým, že podobný pohreb bol doložený aj u vizigótskeho kráľa Alaricha II., ktorý bol nepochybne kresťanom.

Scénu krstu, ktorý Chlodovik prijal z Remigiových rúk,⁵⁶ vykreslil Gregor z Tours dramaticky v druhej knihe svojich *Dejín*.

„Kráľ teda ako prvý požiadal, aby ho velekňaz pokrstil. A už kráča nový Konštantín ku krstiteľnici, aby vyhojil náказu starého malomocenstva a aby čerstvou vodou omyl špinavé škvrny, ktoré dávno už na ňom lipli. A keď pristúpil ku krstu, oslovil ho svätec Boží výrečnými ústami takto: „Skloň v mieri svoju šíju, Sikamber! Maj v úcte, čo si ohňom ničil, a nič ohňom, čo si mal v úcte! [...] Kráľ vtedy vyznal, že všemohúci Boh trvá v trojjedinej podobe a bol pokrstený v mene Otca a Syna a Ducha Svätého a v znamení Kristovho kríža pomazaný posvätným olejom.“⁵⁷

Citovaná pasáž pochádza z kapitoly, ktorá nasleduje hneď po Gregorovom opise bitky u Tolbiacu. Práve tu, obklúčený Alamanmi, bol Chlodovik po prvýkrát ochotný zavrhnúť pohanských bohov a dať sa pokrstiť. Potreboval však dôkaz o Božej všemohúcnosti. Ten mu mal poskytnúť Kristus v podobe víťazstva nad nepriateľom. Táto dramatická situácia nápadne pripomína náhle obrátenie Konštantína Veľkého pred bitkou pri Mulvijskom moste v r. 312. Gregor upozornil na dôležitosť kráľovho úspechu na bojovom poli, ku ktorému do tej doby prispievala priazeň kmeňových bohov, s ktorými bol kráľ vo zvláštnom spojení. Pri Tolbiacu bola v stávke jeho *felicitas*, ktorá definovala a legitimovala jeho výsadné postavenie medzi Frankmi. Preto Gregorovo rozprávanie o tejto bitke ako o nečakanom zvrate v procese Chlodovikovho obrátenia môže byť na jednej strane autorov výtvor, ktorý mal evokovať podobnosť s udalosťami pri Mulvijskom moste, na strane druhej ale môže odrážať i reálne okolnosti, ktoré viedli ku konverzii.⁵⁸

⁵⁶ Chlodovika nemusel krstiť jedine Remigius, ale na tomto akte sa mohlo podieľať niekoľko biskupov. Vid' DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes*, s. 153.

⁵⁷ Preklad cit. podľa Řehoř z Toursu. *O boji králů a údělu spravedlivých. Kronika Franků. Dějiny v deseti knihách*, přel. J. Kincl. Praha 1986, s. 119. Vid' originálny text Greg., *Hist.*, II, 31, s. 77. „Rex ergo prior poposcit, se a pontifici baptizare. Proceđit novos Constantinus ad lavacrum, deleturus laprae veteris morbum sordentesque maculas gestas antiquitus recenti latice deleturus. Cui ingresso ad baptismum sanctus Dei sic infit ore facundo: ‚Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti.‘ [...] Igitur rex omnipotentem Deum in Trinitate confessus, baptizatus in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti delebutusque sacro crismate cum signaculo crucis Christi.“

⁵⁸ Túto možnosť zamietol Daly a podložil to tvrdením, že zázrak v bitke pri Tolbiacu sa objavuje jedine u Gregora, kým ostatní autori sa o ňom nezmieňujú.. Vid' DALY, *Clovis*, s. 662.

Pri samotnom popise krstu už Gregor neskrývane pripodobnil Chlodovika k osobe rímskeho cisára. Hovoril o ňom ako o novom Konštantínovi a inšpiroval sa pri tom *Životom sv. Silvestra (Actus Silvestri)*, ktorý vznikol niekedy po Efezskom koncile (431) v západnej časti Rímskej ríše. Toto rozsiahlejšie dielo anonymného autora bolo reakciou na skutočnosť, že cisár, ktorý daroval slobodu kresťanom, bol pokrstený na sklonku svojho života ariánskym biskupom Eusebiom z Kaisareie. Katolícka cirkev sa snažila zatlačiť tento fakt do zabudnutia, napríklad i spísaním *Života sv. Silvestra*, ktorý prinášal inú, prijateľnejšiu, verziu priebehu vtedajších udalostí. Podľa nej bol Konštantín, ktorý trpel leprou, pokrstený už na začiatku svojej vlády pápežom Silvestrom a bol pritom zázračne vyliečený.⁵⁹ Potreba očistiť rímsku cisársku moc od akéhokoľvek obvinenia z arianizmu bola dostatočne motivujúca k tomu, aby predurčila *Život sv. Silvestra* k jeho kladnému prijatiu katolíckou obcou.⁶⁰ Na základe podobnosti Gregorovho záznamu o Chlodovikovom krste s *Actus Silvestri* bývajú niekedy Remigiove slová „*depone colla*“ prekladané ako „*sním svoje náhrdelníky*“ namiesto tradičného „*skloň svoju šiju*“. Tento preklad sa snaží zachovať paralelu medzi textami: tak ako mal Konštantín v *Živote sv. Silvestra* zložiť svoj diadém, rovnako i Chlodovik bol vyzvaný k odloženiu náhrdelníkov, symbolu jeho pohanskej viery.⁶¹

Chlodovik sa svojou konverziou ku katolíckej viere ideologicky vyčlenil voči ostatným kráľom v rámci galského a talianskeho priestoru, ktorí zostávali verní ariánskeму vyznaniu.⁶² Nech už sa spätne dívame na okolnosti Chlodovikovho krstu skrze Gregorove záznamy a prijmeme jeho prezentáciu vtedajších udalostí, alebo dáme priestor kritickému hodnoteniu, ktoré bude franskému kráľovi vzhľadom k politickej situácii v Galii pripisovať postranné

K okolnostiam a možným dôvodom, ktoré viedli Chlodovika ku konverzii vid' napr. Václav DRŠKA – Dana PICKOVÁ, *Dějiny středověké Evropy*, s. 22-23; WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 169-175; WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, s. 43-48. Všeobecne ku konverzii pohanských kráľov ku kresťanstvu vid' DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe*.

⁵⁹ Výklad je inšpirovaný Bibliou, konkrétne Starým zákonom. Sýrčan Naaman, trpiaci leprou, bol zázračne vyliečený vodou z Jordánu (2Kr 5). Vid' *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad*. 12. vyd. Praha 2006, s. 452-453.

⁶⁰ Michel ROUCHE, *Clovis*. Paris 1996, s. 279.

⁶¹ GUILLOT – RIGAUDIÈRE – SASSIER, *Pouvoirs et institutions*, s. 61. Porov. ROUCHE, *Clovis*, s. 280-281. Nosenie týchto náhrdelníkov je doložené u germánskych národov.

⁶² Na rozdiel od ostatných barbarských kmeňov, ktoré vyznávali kresťanstvo v ariánskej forme, sa Frankovia neseparovali z náboženských dôvodov od domáceho obyvateľstva. Práve naopak, boli prístupní asimilácii. Vid' Patrick PÉRIN – Laure-Charlotte FEFFER, *Les Francs: I. A la conquête de la Gaule. II. A l'origine de la France*. Paris 1997, s. 239.

úmysly, nič to nezmení na tom, že Chlodovik učinil v Remeši významný krok, ktorým nadviazal na rímsku kresťanskú tradíciu a zaručil jej kontinuitu na galskom území. Na Vianoce, pre nás neznámeho roku,⁶³ franský kráľ slávnostne prijal krst a otvorene sa prihlásil k prvej zo zmieňovaných rímskych hodnôt – *christianitas*. Od tejto chvíle sa stal oficiálne ochrancom katolíckej cirkvi.⁶⁴ Ocitol sa tak na polceste k uznaniu svojej suverenity od domáceho obyvateľstva. Zostávalo ešte doriešiť otázku legitimity rímskej vlády v Galii. Ako sa teda dívali Galorímania na tento problém?

Už od nástupu kresťanstva v Rímskej ríši bolo toto náboženstvo stále užšie spojované s rímskou kultúrou. *Christianitas* a *romanitas* (pojem ešte neexistoval v antike) tvorili už ku koncu impéria neodlúčiteľný celok. Prvú zmenu do takéhoto chápania prinieslo až Augustínovo dielo, ktoré uvoľnilo toto tesné spojenie. Táto tradičná predstava však musela na prelome 5. a 6. stor. ešte stále tkvieť v mysliach ľudí. Tým, že Chlodovik prijal kresťanstvo, vyznávané práve galorímskym obyvateľstvom hlásiacim sa k rímskemu kultúrnemu okruhu, učinil prvý krok k získaniu jeho podpory. Tá sa javila obzvlášť nevyhnutnou v prípade Chlodovikových plánov v značne romanizovanej Akvitánii, ktorá dlho zotrvala pod vizigótskou nadvládou. Vzájomná nevraživosť medzi miestnymi katolíkmi a ariánmi len nahrávala Chlodovikovým zámerom. Otvorený konflikt medzi Vizigótmi a Frankmi, ktorých súperenie o galské územie sa tiahlo prinajmenšom od Aetiovej doby, na seba nedal dlho čakať.

Z tohto boja vyšiel napokon víťazne Chlodovik, ktorý slávil veľký úspech pri Vouillé v r. 507. Ešte predtým však, než Frankovia vytiahli proti svojmu tradičnému nepriateľovi, našli si príhodného spojenca v byzantskom cisárovi Anastasiovi I. (491-518). Bolo to pravdepodobne po prvýkrát, čo v Konštantínopole venovali Chlodovikovi väčšiu pozornosť. Do tej doby sa na neho dívali ako na jedného z početných barbarských kráľov. To sa zmenilo až po sérii jeho víťazstiev, a to nad Syagriom (486), Alamanmi, Durinkami (90-te roky 5. stor.)

⁶³ Všeobecne sa predpokladá, že Chlodovikov krst prebehol niekedy v rozmedzí rokov 496- 508. Podľa výpočtu vyplývajúceho z Gregorovho datovania, založeného na päťročných časových blokoch, býva v historiografii prijímaný rok 496. K datácii vid' napr. TESSIER, *Le Baptême de Clovis*, s. 117-126 alebo BEDNÁRIKOVÁ, *Frankové a Evropa*, s. 81-107. Tessier uviedol ako možné dátumy roky 496, 498, 499 alebo 506, Bednáriková sa prikláňa k r. 498 alebo 499.

⁶⁴ Gregor z Tours označil Chlodovika slovami *magnus et pugnator egregius*. Vid' Greg., *Hist.*, II, 12, s. 62. Jeho povest' neohrozeného bojovníka mala pre galorímsku cirkev asi najväčší význam. Stal sa pre ňu štítom, ktorý nenachádzala ani v osobe Syagria či v ariánskych Vizigótoch. Vid' WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 184.

a Burgund'ami (500).⁶⁵ Zrazu sa v ňom začala rysovať potenciálna protiváha proti ostrogótskemu kráľovi Teodorichovi, ktorý nepožíval v Konštantínopole prílišnú dôveru.

V priebehu franského ťaženia v r. 507 zamestnali byzantské námorné sily na talianskom pobreží kráľa Teodoricha a zabránili mu prísť na pomoc ohrozeným Vizigótom. Po víťazstve pri Vouillé, kde padol vizigótsky kráľ Alarich II., a po ďalšom plienení, sa Chlodovik v r. 508 vrátil do Tours, kde už na neho čakali Anastasiovi delegáti. V rukách niesli dokument, ktorým bol Chlodovikovi udelený titul čestného konzula.⁶⁶ Jeho autorita bola oficiálne uznaná aj v ďalekom Konštantínopole, čo výrazne zvýšilo nádeje na jeho prijatie zo strany galorímskeho obyvateľstva. Samotné menovanie sa neobišlo bez okázalého ceremoniálu, ktorý začal v bazilike sv. Martina, odkiaľ kráľ oblečený v purpurovej tunike a vo vojenskom plášti (*chlamys*), s diadémom na hlave, vykročil von, aby ďalej pokračoval už v sprievode smerom k mestskej katedrále. Cestou potom na konskom chrbte rozdával ľuďom zlaté a strieborné mince.⁶⁷ Obrad ako taký vykazoval málo spoločných znakov s konzulárnou tradíciou. Skôr pripomínal triumfálny pochod rímskeho provinciálneho veliteľa, ktorý mal byť oslavou nedávneho víťazstva. Tomu by nasvedčoval nielen vojenský plášť (*chlamys*), a teda štandardná súčasť rímskej administratívnej uniformy, ale i jazda na koni a štedré rozdávanie mincí.⁶⁸

Chlodovik nebol prvým barbarským kráľom, ktorému cisár udelil taký významný titul. V rovnakej dobe už držal vojenskú hodnosť *magister militum* burgundský kráľ Gundobad a jeho syn Sigismund bol patricijom. Ďalší barbarský

⁶⁵ Ralph MATHISEN, *Clovis, Anastase et Grégoire de Tours: consul, patrice et roi*, in: *Clovis: Histoire & Mémoire. Le baptême de Clovis, l'événement*, sous la direction de M. Rouche. Paris 1997, s. 399.

⁶⁶ Nešlo o konzulát udeľovaný na jeden rok. Ak by tomu tak bolo, Chlodovikovo meno by figurovalo v zozname *Fasti consulares imperiales*. Vid' *Ibidem*, s. 397.

⁶⁷ Greg., *Hist.*, II, 38, s. 88-89. „*Igitur ab Anastasio imperatore codecillos de consolate accepit, et in basilica beati Martini tunica blattea indutus et clamide, inponens vertice diademam. Tunc ascenso equite, aurum argentumque in itinere illo, quod inter portam atrii et ecclesiam civitatis est, praesentibus populis manu propria spargens, voluntate benignissima erogavit, et ab ea die tamquam consul aut augustus est vocitatus.*“

⁶⁸ Michael McCORMICK, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*. Cambridge, New York 1986, s. 336-337. Porov. MATHISEN, *Clovis, Anastase*, s. 401-404. Mathisen prišiel s hypotézou, že ceremoniál v Tours v r. 508 bol v skutočnosti Chlodovikovou korunováciou na kráľa všetkých Frankov či dokonca celej Galie. Chlodovik vraj využil udelenie čestného konzulátu ako záväzku pre uskutočnenie plánovanej korunovácie. Mathisen svoje tvrdenie podložil prítomnosťou diadému a purpurového oblečenia počas obradu. Oba prvky boli podľa neho tradičnou súčasťou rímskej korunovácie a vzťahovali sa k cisárovi, poprípade ku kráľovi. Neboli teda určené pre konzula alebo patricija.

kráľ, Ostrogót Teodorich, bol v r. 484 menovaný konzulom a do Talianska bol vyslaný ako patricij a *magister militum* s cieľom nahradiť patricija Odoakara. Obdržaním čestného konzulátu sa Chlodovik len zaradil medzi týchto kráľov. Jeho titul však nesmel byť nižší, než aký obdržali jeho predchodcovia.⁶⁹ Udelená hodnosť nedovolila nikomu pochybovať o tom, že Chlodovik rešpektoval aspoň symbolický nárok byzantského cisára na galské územie.⁷⁰ *Romanitas* sa stále vznášala nad Galiou a jej nositeľ, galorímske obyvateľstvo, s nádejou očakávalo, že Chlodovik nadviaže na jej tradíciu. Byzantská investitúra v Tours tak len doplnila auru Chlodovikovho kráľovského pôvodu a dala jeho rodine exkluzívny monopol na legitímnu vládu nad galským územím.⁷¹

2.3 Po prijatí kresťanstva

2.3.1 Chlodovik a počiatky kresťanského štátu

Prvá starosť, ktorá mala Chlodovikovi ako pokračovateľovi rímskej a kresťanskej tradície ležať na srdci, bolo posilnenie pozície kresťanstva v zemi a jeho ďalšie šírenie. Práve k tomu ho vzápätí po jeho krste nabádal biskup Avitus z Vienny. V gratulačnom liste utvrdil Chlodovika v tom, že svojím rozhodnutím prijať krst ovplyvnil osudy všetkých ľudí vo svojom kráľovstve. Jeho viera sa stala ich víťazstvom.⁷²

„...nech skrze Vás Boh učiní Vašich ľudí plne svojimi. Tiež i vzdialeným národom, až doposiaľ tkvejúcim vo svojej prirodzenej nevedomosti a neskazeným žiadnymi zárodkami zlých učení, poskytnite zo zásoby svojho srdca semienka viery. Nedovoľte, aby Vám spôsobovalo hanbu či ľútosť vysielanie poslov

⁶⁹ WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 175.

⁷⁰ Ak by sme pripustili, že Chlodovik bol cisárovi podriadený vo väčšom rozsahu než sa predpokladá, bolo by možné prijať Kingovu interpretáciu konzulského titulu ako vrcholného ohodnotenia kráľa zo strany cisára, ktoré malo slúžiť zároveň ako odmena za jeho víťazstvo nad Vizigótmami. Vid' KING, *The Barbarian Kingdoms*, s. 129.

⁷¹ Jean-Paul ROUX, *Le roi. Mythes et symboles*. Paris 1995, s. 304.

⁷² Avitus, *ep. 46 (41)*, s. 75. „*Dum vobis eligitis, omnibus iudicatis; vestra fides nostra victoria est.*“

s poverením budovať kráľovstvo Božie, keď On sám tak láskavo pozdvihol to Vaše.“⁷³

Avitus povzbudzuje Chlodovika v šírení kresťanskej viery medzi pohanskými kmeňmi a zdôrazňuje, že podporovaním misijnej činnosti sa kráľ iba odvdáči Bohu za jeho láskavosť. Biskup tu vlastne tlmočí myšlienky sv. Augustína a Prospera Akvitánskeho. Druhý z nich v *De vocatione omnium gentium* poukázal na univerzálnosť spásy, a teda na skutočnosť, že evanjelium je určené i pre barbarov. V liste o konci sveta adresovanom Hesychievi vniesol zase sv. Augustín do misií eschatologický rozmer. Podľa neho pasáže zo Starého zákona a evanjelií potvrdzujú, že podmienkou prežitia konca sveta je konverzia všetkých národov. Cirkvi má pritom o ich konverziu usilovať s podporou politickej moci.⁷⁴ S jej predstaviteľmi má preto akýsi zmluvný vzťah. Za opisom Chlodovikovo krstu podľa modelu Konštantína Veľkého by tak bolo možné vidieť vyjadrenie tohto vzťahu a kráľovho poslania, ktoré z neho vyplývalo.⁷⁵

Konštantín I. Veľký mohol Chlodovikovi slúžiť ako vzor aj v inej dôležitej oblasti. Ako rímsky cisár počas svojej vlády aktívne plnil povinnosti zákonodarcu. V tomto smere je ale vhodnejšie uviesť jedného z jeho nástupcov, a to východo-rímskeho cisára Theodosia II. Ten dal v rokoch 435-438 spísať zákonník, ktorý niesol jeho meno a nachádzal svoje uplatnenie ešte v období stredoveku.⁷⁶ Z iniciatívy vizigótskeho kráľa Alaricha II. sa asi jeho šestina stala v r. 506 súčasťou tzv. Alarichovho breviára, ktorý sa oficiálne nazýval *Lex Romana*

⁷³ Avitus, ep. 46 (41), s. 76. „...ut, quia deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet, ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla pravorum dogmatum germina corruperunt, de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis: nec pudeat pigeatque etiam directis in rem legationibus adstruere partes dei, qui tantum vestras erexit.“

⁷⁴ Bertrand FAUVARQUE, *Le baptême de Clovis, ouverture du millénaire des saints*, in: Clovis: Histoire & Mémoire. Le baptême de Clovis, l'événement, sous la direction de M. Rouche. Paris 1997, s. 284-285. To, že christianizácia náležala k povinnostiam kráľa, potvrdzuje i edikt proti pohanstvu vydaný Childebertom I. okolo r. 533. Kráľ sa v ňom zaviazal slúžiť kresťanskému Bohu: „Credimus hoc, Deo propitio, et ad nostram mercedem et ad salutem populi pertinere, si populus cristianus, relictam idolorum culturam, Deo, cui integram promissimus fidem, in quantum inspirare dignatus fuerit, purae deservire debeamus.“ Vid' Childeberti I. regis praeceptum (511-558), in: Capitularia regum Francorum I., ed. Alfredus BORETIUS, MGH Capit. 1. Hannover 1883, s. 2.

⁷⁵ DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes*, s. 155.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 38. *Codex Theodosianus* bol od r. 438 až do vlády cisára Majoriana priebežne doplňovaný formou noviel.

Visigotorum.⁷⁷ Breviár bol určený pre hispánorímske a galorímske obyvateľstvo, zatiaľ čo pre Vizigótov platil Eurichov zákonník prijatý okolo r. 480.

Keď sa Chlodovik ujal moci v Akvitánii, prevzal i Alarichov breviár.⁷⁸ Sám potom za asistencie galorímskych právnikov vydal *Pactus Legis Salicae*, súbor právnych noriem určený Frankom, ktorý upravoval ich zvykové právo, a to predovšetkým v trestnej a občianskej oblasti.⁷⁹ Hoci *Pactus* vychádzal zo staršieho kmeňového práva, po formálnej stránke sa na ňom citeľne podpísala práca rímskych právnikov.⁸⁰ Čo sa týka náboženského zamerania zbierky, prevažuje názor, že sa na nej neprejavili žiadne kresťanské vplyvy a ide teda o čisto pohanskú záležitosť.⁸¹

Základný pojem, s ktorým zákonník pracoval, je *wergeld*. Išlo o finančnú kompenzáciu určenú rodine, ktorá bola poškodená zabitím jej člena alebo v dôsledku inej ujmy, ktorá mu bola spôsobená. Sadzba rástla úmerne s postavením poškodeného vo franskej spoločnosti. Hlavným cieľom, ktorý bol presadzovaním *wergeldu* sledovaný, bolo obmedziť počet násilne riešených sporov, a dosiahnuť tak pozvoľný ústup krvnej pomsty. Využitie tohto prostriedku ale malo ďalekosiahlejší význam. Dá sa ho totiž vnímať aj ako prechodnú

⁷⁷ Peter G. STEIN, *Roman Law*, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c.350-c.1450)*, ed. by J.H. Burns. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988, s. 41.

⁷⁸ STEIN, *Roman Law*, s. 41. Po r. 535 prevzali franskí králi aj zborník *Lex Romana Burgundionum*, ktorý sa spoločne s Alarichovým breviárom stal zdrojom rímskeho práva vo franských kráľovstvách. Bol vydaný niekedy po r. 517 burgundským kráľom Gundobadom a jeho cieľovou skupinou bolo miestne galorímske obyvateľstvo.

⁷⁹ Lebecq sa domnieva, že jadro sálskeho zákonníka vychádza z predpisov určených franským vojskám usídleným medzi pohorím Ardeny a riekou Rýn v 4. storočí. Tie boli výsledkom spoločnej práce štyroch mužov, ktorí sú zmieňovaní v prológu (Wisogast, Arogast, Salegast a Widogast). Lebecq ich stotožňuje s vojvodcami (Wiso, Arbogast, Salia a Vitta), ktorí sa viackrát objavujú v latinských prameňoch zo 4. storočia. Vid' Stéphane LEBECQ, *Vivent les Mérovingiens!*, in: *French Historical Studies*, 19, č. 3, 1996, s. 775.

⁸⁰ Zákonník v skutočnosti neprehrádza meno svojho vydavateľa. Jedinú indíciu poskytuje epilóg dochovaný v niekoľkých rukopisoch, ktorý stručne sumarizuje priebeh kompilácie textu. Podľa jeho svedectva ustanovil úvodných 62 (65?) hláv prvý franský kráľ. Väčšina historikov sa zhoduje, že je pod ním myslený Chlodovik, a preto text datuje do doby tesne pred r. 511. Wood na základe geografických určení v hlave 47 posunul odhad vzniku zákonníka ešte pred r. 507. Vid' WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, s. 111-112.

⁸¹ *Ibidem*, s. 112. Pre odlišný názor vid' DALY, *Clovis*, s. 651-655. Spor sa vedie predovšetkým o tri zákony, ktoré vykazujú kresťanské prvky (55.6, 55.7, 13.11). Bývajú ale odmietané ako neskoršie dodatky, pretože sa dochovali len v mladšom rukopise C. Daly ale na základe porovnania tohto rukopisu s najstarším rukopisom A poukázal na skutočnosť, že sa v ňom nachádzajú zákony s očividne staršou tradíciou, ktoré vo verzii A chýbajú. Tým upozornil na to, že hoci sa nedá vylúčiť, že v ich prípade ide o neskoršie dodatky, nedá sa to na druhej strane ani jasne dokázať. Preto otázka, či bol *Pactus* ovplyvnený kresťanstvom alebo nie, zostáva stále otvorená. Tento záver je v súlade s tvrdením Y. Sassiera, že k obom rukopisom treba pristupovať obozretne a vyhnúť sa porovnávaniu ich veku. Skôr by sa mali prijímať ako dve rozdielne verzie zákonníka, pričom každá z nich obsahuje časť zákonov z pôvodného *Pactu*, ktorá sa nikde inde neobjavuje. Vid' GUILLOT – RIGAUDIÈRE - SASSIER, *Pouvoirs et institutions*, s. 67.

inštitúciu od rodových zvykov Frankov k absolútnej trestnej moci štátu a jeho súdnych a výkonných orgánov.⁸² Inými slovami *wergeld* umožnil merovejovským kráľom efektívnejšie regulovať poriadok vo svojej krajine a snažiť sa udržiavať spoločnosť v mieri, čo vedľa zmieňovanej christianizácie náležalo i k hlavným poslaniam kresťanských kráľov.

Prevzatím Alarichovho breviára a spísaním sálskeho zvykového práva Chlodovik zaistil vo svojom kráľovstve právne prostredie pre obe zložky obyvateľstva. Autorite oboch zákonníkov, používaných podľa etnického princípu, ale nepodliehala jedna skupina obyvateľov. Duchovenstvo, ako zvláštny stav, sa riadilo vlastným právom. V roku 511 preto Chlodovik, podľa vzoru Konštantína Veľkého, zvolal cirkevný koncil, aby mohlo byť v zemi ustanovené právo kanonické.⁸³ Na jeho výzvu sa zhromaždilo 32 biskupov v meste Orléans,⁸⁴ ktoré ležalo v nedávno dobytej Akvitánii.

Ak sa pozrieme do minulosti, tak ešte pred výpravou proti Vizigótom v r. 507 sa Chlodovik obracal na tamojších biskupov ako na miestne autority. Svojej armáde vtedy zakázal spôsobiť akékoľvek škody miestnej cirkvi. Tento svoj počin pripomenul i v liste, ktorý adresoval akvitánskym biskupom po svojom víťazstve. V ňom opäť zdôraznil zákaz ublížiť ženám, ktoré žili duchovným životom, a klerikom. Ďalej ich deťom či otrokom patriacim cirkvi. Zároveň nariadil oslobodiť zo zajatia tých, ktorí patrili do tejto kategórie. K tomu mal postačiť list od biskupa, v ktorom sa zaručil za danú osobu zo svojej diecézy.⁸⁵

⁸² BEDNÁŘIKOVÁ, *Frankové a Evropa*, s. 118.

⁸³ Kňazský stav sa riadil vlastnou legislatívou. Platilo to už od doby Konštantína Veľkého a od vlády Theodosia I. sa táto tradícia ďalej prehĺbovala. Vid' GUILLOT – RIGAUDIÈRE – SASSIER, *Pouvoirs et institutions...*, s. 86.

⁸⁴ Z prítomných biskupov zastávalo dvadsaťdva svoj úrad veľmi krátku dobu. Presnejšie od roku 507. Tento poznatok budí dojem, že sa Chlodovik snažil zhromaždiť v prvom rade biskupov, ktorých sám dosadil. Vid' Jean HEUCLIN, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du Ve siècle au IXe siècle (348-817)*. Paris 1998, s. 40.

⁸⁵ *Chlodowici regis ad episcopos epistola (507-511)*, in: *Capitularia regum Francorum I.*, s. 1-2. „*In primo quoque de ministerio ecclesiarum omnium praecepimus, ut nullus ad subripiendum in aliquo conaretur, neque de sanctimonialibus neque de viduis que se in religione domini devotas esse probarentur; simili condicione et de clericis vel filiis supradictorum, tam clericorum quam viduarum, qui cum illis in domu ipsorum consistere videbantur; idem et de servis ecclesiarum, quos de ecclesiis tractos per episcoporum sacramenta constiterit, praeceptum est observare, ut nullus ex ipsis aliqua violentia vel damnum pateretur. Quod ita ad integrum agnoscendum, ut ex his supradictis si aliquis vim captivitatis pertulisset, sive in ecclesiis sive extra ecclesia, omnino sine aliqua dilacione reddendos esse praecipimus. De caeteris quidem captivis laicis qui extra pace sunt captivati et fuerint adprobati, apostolia cui volueritis arbitrii vestri est non negandum. Nam de his qui in pace nostra tam clerici quam laici subrepti fuissent, si veraciter agnoscitis vestras epistulas de anulo vestro infra signatas, sic ad nos omnimodis dirigantur et a parte nostra praeceptionem latam noveritis esse firmandam. Sic tamen populus noster petit, ut, cuicumque*

Chlodovik svojím vyhlásením ukázal, že si dobre uvedomuje dôležitosť nielen duchovenstva, ale aj tých, ktorí žili zbožným životom a že rešpektuje postavenie biskupov ako lokálnych autorít. Tým zase imponovalo, že franský kráľ postupuje podľa zásady, ktorá pretrvávala už od čias cirkevných otcov a prikazovala klerikom, predovšetkým z radov biskupov, aby zakročili v prospech ľudí zadržovaných svetskou mocou.⁸⁶

Koncil uskutočnený o štyri roky neskôr v meste Orléans sa venoval i otázke akvitánskej cirkvi. Konkrétne prejednával budúcnosť ariánskej cirkvi na dobytom území. Výsledkom bolo prijatie kanónu č. 10, ktorý upravoval postup, najmä v kanonickej a liturgickej oblasti, umožňujúci prechod ariánskeho duchovenstva ku katolíckemu vyznaniu a opätovné vysvätenie kostolov. Toto nariadenie patrí medzi prvých desať kanónov pripisovaných Chlodovikovej iniciatíve.⁸⁷ Z nášho pohľadu sú ale dôležité kanóny č. 4 a 5.

Štvrtý kanón vyžadoval súhlas kráľa alebo grófa (*iudex*) k vysväteniu slobodného muža na kňaza, ak nešlo o syna, vnuka alebo pravnuka kňaza.⁸⁸ V opačnom prípade bola ordinácia čisto v kompetencii biskupa. To len dosvedčuje, že je nutné rozlišovať medzi laikmi priamo podriadenými moci kráľa a kňazským stavom, ktorý podliehal biskupom a až prostredníctvom nich vládcovi. Rovnako to platilo i pre tých, ktorí boli s nimi nejakým spôsobom spríbuznení. Cieľom tohto nariadenia bolo zabrániť laikom vstúpiť bez kráľovho povolenia do kňazského stavu a požívaním rovnakých výhod zmenšiť svoje daňové zaťaženie. Privilégia boli určené len tým, ktorým to dovolil kráľ.⁸⁹ Piaty kánon sa zaoberal kráľovskými darmi cirkvi, ktoré boli často opatrené imunitou a určené na opravu kostolov, platy pre kňazov, almužny pre chudobných alebo vykupovanie zajatcov.⁹⁰ Udelenie imunity znamenalo ponechať si daňové odvody,

epistulas vestras praestare fueritis dignati, cum sacramentum per Deum et benedictione vestra dicere non tardetis, rem istam quae poscitur veram esse.“

⁸⁶ DALY, Clovis, s. 646-647.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 658-659.

⁸⁸ *Concilium Aurelianense (511. Iul. 10.)*, IV, in: *Concilia aevi Merovingici (511-695)*, ed. Friedrich MAASSEN, MGH Conc. 1. Hannover 1893, s. 4 (ďalej len CAM). „*De ordinationibus clericorum id observandum esse censuimus, ut nullus saecularium ad clericatus officium praesumatur nisi aut cum regis iussione aut cum iudicis voluntate; ita ut filii clericorum, id est patrum, avorum ac proavorum, quos supradicto ordine parentum constat observatione subiunctus, in episcoporum potestate ac districtione consistent.*“

⁸⁹ GUILLOT – RIGAUDIÈRE - SASSIER, *Pouvoirs et institutions*, s. 72.

⁹⁰ *Concilium Aurelianense (511. Iul. 10.)*, V, s. 4. „*De oblationibus vel agris, quos dominus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus Deo sibi inspirante contulerit, ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa, id esse iustissimum definimus, ut*

pôvodne náležiacie kráľovi a použiť ich k zmieneným účelom.⁹¹

Na príklade kanónu č. 4 je možné vidieť, že Chlodovik pravdepodobne mal možnosť ovplyvniť znenie niektorých kanónov, ak sa nejakým spôsobom dotýkali kráľovských záujmov. Vládcova voľa sa však začala postupne presadzovať vo väčšom merítku, než to bolo prijateľné pre zástancov cirkevnej autonómie. Za merovejskej vlády totiž nastúpil proces vedomého zasahovania do biskupskej investitúry zo strany kráľov a do účelového poskytovania darov a privilégií cirkvi. Z pohľadu kráľov išlo o účinné regulačné prostriedky, ktoré im slúžili k presadzovaniu svojho vplyvu, kontroly a autority.

2.3.2 Koncilová tradícia

Tradícia cirkevných koncilov, ktorá sa datuje od Chlodovikovej vlády, pokračovala ďalej do 70-tych rokov 7. storočia. Z dochovaných koncilových záznamov a naratívnych prameňov sa dozvedáme, za akých okolností boli zvolávané a ktorý koncil sa konal z nariadenia kráľa. Na základe informácií z *Concilia aevi Merovingici (511-695)* (ďalej len CAM), vydaných v rámci edície MGH, je možné zostaviť zoznam 28 koncilov s menom kráľa, ktorého iniciatívu je možné priamo doložiť alebo aspoň predpokladať podľa kontextu (Tab. 2). Tieto koncily tvoria asi polovicu všetkých dochovaných záznamov.

Miesto konania	Rok	Meno kráľa
Orléans (Aurelianum)	511	Chlodovik I. ⁹²
Orléans (Aurelianum)	533	synovia Chlodovika I. ⁹³
Clermont (Arvernia)	535	Theudebert I. ⁹⁴

in reparationibus ecclesiarum, alimoniis sacerdotum et pauperum vel redemptionibus captivorum, quidquid Deus in fructibus dare dignatus fuerit, expendatur et clerei ad adiutorium ecclesiastici operis constringantur...“

⁹¹ Barbara H. ROSENWEIN, *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*. Ythaca, New York 1999, s. 27.

⁹² *Concilium Aurelianense (511. Iul. 10.)*, in: CAM, s. 2. „*Domno suo catholicae ecclesiae filio Chlothouecho gloriosissimo regi omnes sacerdotes, quos ad concilium venire iussistis.*“ a „*Cum autore Deo ex evocatione gloriosissimi regis Clothouechi in Aurilianensi urbe fuisset concilium summorum antestitum congregatum...*“

⁹³ *Concilium Aurelianense (533. Iun. 23.)*, in: CAM, s. 62. „*Cum ex praeceptione gloriosissimorum regum [...] convenimus...*“

⁹⁴ *Concilium Arvernense (535. Nov. 8.)*, in: CAM, s. 66. „*Cum [...] consentiente domno nostro gloriosissimo piissimove regi Theudebertho [...] sancta synodus convenisset...*“

Orléans (Aurelianum)	549	Childebert I. ⁹⁵
Paríž (Parisii)	552	Childebert I. ⁹⁶
Tours (Turonii)	567	Charibert I. ⁹⁷
Lyon (Lugdunum)	567/570	Guntram ⁹⁸
Paríž (Parisii)	573	Guntram ⁹⁹
Paríž (Parisii)	577	Chilperich I. ¹⁰⁰
Chalon-sur-Saône (Cabalaunum)	579	Guntram ¹⁰¹
Berny-Rivière (Brennacum)	580	Chilperich I. ¹⁰²
Lyon (Lugdunum)	581	Guntram ¹⁰³
Mâcon (Matisco)	583	Guntram ¹⁰⁴
Valence (Valentina)	585	Guntram ¹⁰⁵
neznáme miesto	588	Guntram ¹⁰⁶
neznáme miesto	589	Guntram ¹⁰⁷

⁹⁵ *Concilium Aurelianense* (549. Oct. 28.), in: CAM, s. 101. „Igitur cum clementissimus princeps dominus triumphorum titulis invictissimus Childeberthus rex congregasset in unum Domini sacerdotes...“

⁹⁶ *Concilium Parisiense* (552.), in: CAM, s. 116. „Cum [...] ad invitationem domini regis gloriosissimi Childiberthi venissimus...“

⁹⁷ *Concilium Turonense* (567. Nov. 18.), in: CAM, s. 122. „...iuxta coniventiam gloriosissimi domni Chariberthi regis aduentis coadunati...“

⁹⁸ *Concilium Lugdunense* (567. aut 570.), in: CAM, s. 139. „Quod cum rex Guntchramnus comperisset, congregari synodum apud urbem Lugdunensim iussit.“ (Greg., *Hist.*, V, 20, s. 227).

⁹⁹ *Concilium Parisiense* (573. Sept. 11.), in: CAM, s. 146. „Cum autem intentio inter Gunthchramnum et Sigyberthum regis verteretur, Gunthchramnus rex apud Parisius omnes episcopus regni sui congregat, un inter utrusque quid veritas haberit edicerent.“ (Greg., *Hist.*, IV, 39, s. 184).

¹⁰⁰ *Concilium Parisiense* (577.), in: CAM, s. 151. „Chilpericus [...] eum (sc. Praetextatum) in exilium usque sacerdotalem audientiam retinere praecepit. Coniuncto autem concilio, exhibitus est. Erant autem episcopi qui advenerant apud Parisius in basilica sancti Petri apostoli.“ (Greg., *Hist.*, V, 18, s. 216-217).

¹⁰¹ *Concilium Cabilonense* (579.), in: CAM, s. 151-152. „apud Cavellonum civitatem sinodus acta est ex iussu principis Guntchramni“ (Greg., *Hist.*, V, 27, s. 233).

¹⁰² *Concilium Brennacense* (580.), in: CAM, s. 152. „Congregati igitur apud Brinnacum villam episcopi, in unam domum resedere iussi sunt. Dehinc adveniente rege, data omnibus salutatione ac benedictione accepta, resedit.“ (Greg., *Hist.*, V, 49, s. 260).

¹⁰³ *Concilium Lugdunense* (581.), in: CAM, s. 153. „Apud Lugdunum sinodus episcoporum coniungitur, diversarum causarum altercationis incidens neglegentioresque iudicio dampnans. Sinodus ad regem revertitur, multa de fuga Mummoli ducis, nonnulla de discordiis tractant.“ (Greg., *Hist.*, VI, 1, s. 266).

¹⁰⁴ *Concilium Matisconense* (583. Nov. 1.), in: CAM, s. 155-156. „Cum ad iniunctionem gloriosissimi domni Guntramni regis [...] nostra mediocritas convenisset...“

¹⁰⁵ *Concilium Valentinum* (585. Iun. 22.), in: CAM, s. 162. „Cum in urbe Valentina iuxta imperium gloriosissimi domini Guntramni regis nostra mediocritas [...] convenisset...“ Porov. Fred., *Chron.*, IV, 1, s. 124. „Senodum 40 episcoporum fieri precepit...“

¹⁰⁶ *Concilium a rege Guntramno* (indictum in a. 588. Iun. 1.), in: CAM, s. 174. Gregor z Tours ku Guntramovi: „Indecastis enim nepoti vestro (sc. regi Childeberto), ut omnes regni sui episcopi in unum convenirent, quia multa sunt, quae debeant indecare.“ (Greg., *Hist.*, IX, 20, s. 440).

Poitiers (Pictavium)	590	Childebert II. a Guntram ¹⁰⁸
Metz (Metz)	590	Childebert II. ¹⁰⁹
Paříž (Parisii)	614	Chlotar II. ¹¹⁰
Clichy (Clipiacum)	626/627	Chlotar II. ¹¹¹
Metz (Metz)	613-628	Chlotar II. ¹¹²
Clichy (Clipiacum)	636	Dagobert I. ¹¹³
Orléans (Aurelianum)	639-641	Chlodovik II. ¹¹⁴
Chalon-sur-Saône (Cabalaunum)	639-654	Chlodovik II. ¹¹⁵
Bordeaux (Burdigala)	663-675	Childerich II. ¹¹⁶
Saint-Jean-de-Losne (Latuna)	673-675	Childerich II. ¹¹⁷
neznámý kráľovský palác	okolo 680	Theuderich III. ¹¹⁸

¹⁰⁷ *Concilium incerti loci (589. Nov. 1.)*, in: CAM, s. 174-175. „*Multa autem et in Brunichildem regina opprobria iactabat, dicens eius consilio haec fieri, addens etiam, quod Gundovaldi quondam filium invitatum coniugio copulare vellit; unde etiam synodum episcoporum in kalendas Novembris congregare praecepit.*” (Greg., *Hist.*, IX, 32, s. 451).

¹⁰⁸ *Concilium Pictaviense (590. post Mart. 26.)*, in: CAM, s. 175-176. „*Childebertus rex mediocritatis nostrae personam cum Ebergiselum Agripinensim et ipsum urbis Pectavae Maroveum episcopum iussit adesse; Gunthramnus vero rex Gundigisilum Burdegalensim cum provincialibus suis, eo quod ipse metropolis huic urbi esset.*” (Greg., *Hist.*, X, 15, s. 503).

¹⁰⁹ *Concilium Metense (590. Nov.)*, in: CAM, s. 176. „*Rex [...] dirigens epistolas, ut supra diximus, ad omnis regni sui pontifices, ut medio mense nono ad discutiendum in urbe supra dicta adesse deberant. Erant enim pluviae validae [...]; sed praeceptione regiae obsistere nequiverunt.*” (Greg., *Hist.*, X, 19, s. 510).

¹¹⁰ *Concilium Parisiense (614. Oct. 10.)*, in: CAM, s. 185. „*Cum [...] ex evocationem gloriosissimi principis domni Hlotharii regis in synodali concilio convenissimus...*”

¹¹¹ *Concilium Clippiacense (626. aut. 627. Sept. 27.)*, in: CAM, s. 196. „*Suggerente gloriosissimo atque piissimo domno Hlothario rege cum [...] venissemus...*”

¹¹² *Concilium Matisconense (613-628.)*, in: CAM, s. 206. „*Cumque nihil profecisset, statuit, ut sinodali examinatione probaretur, non ambigens de baeti Eusthasii auctoritate et doctrina, quod omnes adversantes sanctae regulae prudentia et faciditate, administrante sibi Spiritu sancto, superaret. Emanante ergo regali auctoritate multi Burgundiae episcopi in suburbano Matisconensis urbis conveniunt.*” (*Vitae Columbani*, s. 124-125).

¹¹³ *Concilium Clippiacense (636. Mai. 1.)*, in: CAM, s. 207. „*Proinde in episcopali synodo, quae kalendis Maii in Clipiaco eo anno est habita, b. Agilum praecellentissimus rex in memorato coenobio praefecit abbatem.*” (Záznam pochádza z *Vita S. Agili abbatis Resbacensis*, tu cit. podľa CAM).

¹¹⁴ *Concilium Aurelianense (639-641. Mai.)*, in: CAM, s. 207. „*Itaque non destitit episcopus commonendo et obtimates quousque ex iussu principis sacerdotale concilium apud urbem Aurilianensem congregaretur.*” (*Vita Eligii episcopi Noviomagensis libri duo*, I, 35, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 692).

¹¹⁵ *Concilium Cabilonense (639-654. Oct. 24.)*, in: CAM, s. 208-209. „*...tam ex commune omnium voluntatem, quam ex evocatione vel ordinatione gloriosissimi domni Chlodouei regis [...] conglobati...*”

¹¹⁶ *Concilium Burdegalense (663-675)*, in: CAM, s. 215. „*Cum [...] per iussorium gloriosi principis Childericis regis convenissemus.*”

¹¹⁷ *Concilium Latunense (673-675)*, in: CAM, s. 217. „*...in praesentia gloriosissimi principis nostri domni Childerici regis congregati eramus...*”

¹¹⁸ *Concilium sub Theuderico rege in 'quadam villa regia' celebratum (c. a. 680.)*, in: CAM, s. 222. Na tomto koncile sa prejednával prípad sv. Leudegara. Ebroin aktívne zasiahol do súdneho procesu: „*Iterum antiquus serpens invidus, moleste ferens se ab eodem loco eius orationibus fuisse*

Masley-le-Roi (Masolacum)	679-680	Theuderich III. ¹¹⁹
---------------------------	---------	--------------------------------

Tab. 2. Zoznam koncilov zvolaných merovejovskými kráľmi.

I keď zvolávanie koncilov náležalo do kompetencie kráľov, neznamenalo to, že mohli aktívne zasahovať priamo do jednaní. Aspoň nie bez vznesenia námietok niektorých zúčastnených. Panovníkovu intervenciu je ale možné predpokladať v prípade, ak prejednáváná záležitosť presahovala do politickej oblasti, tak ako to bolo vidieť na príklade kanónu č. 4 na koncile v Orléans v r. 511. Čo sa týka samotnej účasti na konciloch, je možné konštatovať rôznu úroveň zastúpenia. Zhromaždiť sa mohli biskupi z viacerých provincií alebo bol zvolaný len provinčný koncil, poprípade menšia diecézna synoda. Záverečné ustanovenia zase prezrádzajú, čo trápilo franskú cirkev v danej dobe. S prihliadnutím na vzťah kráľovskej moci a cirkvi sa pri prehľade vývoja koncilovej činnosti zameriam predovšetkým na kanóny, ktoré sa dotýkali biskupskej investitúry a cirkevného majetku.¹²⁰

Najbližší koncil zvolaný po r. 511 sa konal až po 22 rokoch, a to opäť v Orléans. Tentokrát sa iniciatívy ujali Chlodvíkovi synovia. Hlavným predmetom jednaní boli organizačné a disciplinárne záležitosti a stále aktuálny problém pohanských kultov. Prijatím kanónu č. 7 bola obnovená voľba metropolitného biskupa, založená na hlasovaní klerikov a vplyvných laikov v diecézi (*clero et populo*). Opatrenie reagovalo na neustále porušovanie tohto volebného postupu.¹²¹ O dva roky neskôr v Clermonte bolo možné sledovať prvé dôraznejšie snahy zo strany cirkvi brániť sa voči zásahom zvonku. Starosť jej robila najmä mocná

expulsum, stimulare rursus coepit Ebroino, adque reduci eum praecepit ad palatium, ut in episcoporum concilium eius disrumperet vestimentum, quatinus ob hoc ei esset interdictum, ut ultra offerre non praesumeret sacrificium.“ (*Passio Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis I*, 33, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 314).

¹¹⁹ *Concilium Maslacense (679-680. Sept.)*, in: CAM, s. 222. „*Dum et episcopus de rigna nostra, tam de Niuster quam et de Burgundia, pro statu aeclisiae vel confirmatione pacis ad nostro palacio Maslaco villa iussemus advenire.*“ (Záznam vychádza z dokumentu *Charta Theuderici III. regis (48)*, in: *Diplomata regum Francorum e stirpe Merovingica*, ed. K. A. F. PERTZ. MGH Diplomata I., Hannover 1872, s. 44, tu cit. podľa CAM).

¹²⁰ Nasledujúce informácie vychádzajú predovšetkým z prehľadu cirkevných koncilov, ktorý rozviedol vo svojej monografii *The Frankish Church* J. M. Wallace-Hadrill. Vid' WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 94-107. Prehľad je doplnený odkazmi na konkrétne kanóny z prameňa *Concilia aevi Merovingici (511-695)* a ich citáciami.

¹²¹ *Concilium Aurelianense (533. Iun. 23.)*, VII, s. 62. „*In ordinandis metropolitanis episcopis antiquam institutionis firmulam renovamus, quam pre incuriam omnimodis videmus amissam. Itaque metropolitanus episcopus a conprovincialibus, clericis vel populis electus congregatis in unum omnibus conprovincialibus episcopis ordinetur, ut talis Deo propicio ad gradum huius dignitatis accedat, per quem regula ecclesiae in melius aucta plus floreat.*“

aristokracia, ktorá získavala kňazov slúžiacich v jej súkromných oratóriách pod svoj patronát, čo sa negatívne odrazilo na častom odopieraní poslušnosti voči biskupom.¹²² Na záver koncilu bol kráľovi Theudebertovi I. adresovaný list, v ktorom po ňom biskupi žiadali záruky, aby sa cirkevného majetku nijako nedotkli zmeny hraníc, ktoré so sebou prinášala integrácia podmaneného Burgundska.¹²³

Na ďalších dvoch významných konciloch, ktoré prebehli v Orléans v rokoch 541 a 549 a na ktorých sa zúčastnili biskupi zo všetkých troch kráľovstiev, sa okrem dátumu Veľkej noci, liturgie, otázok pokánia či manželstva, prejednávalo i postavenie kňazov, povinnosti biskupov a ochrana cirkevného majetku pred vplyvom mocných (*potentes*). Opäť sa zdôrazňovalo, že sa biskupom nesmie stať nikto bez riadnej voľby *clero et populo*, a prvýkrát sa objavila nová podmienka – kráľovský súhlas. V prípade, že biskup dosiahol úrad v dôsledku zasahovania zo strany aristokracie, mal byť zosadený.¹²⁴ Majetkovej otázky sa dotýkal kanón č. 13 (549), ktorý trestal odcudzenie cirkevného majetku tým, že viníkovi zakázal vstup do kostolov.¹²⁵ Toto ustanovenie bolo len jedným z mnohých prejavov rezistencie cirkvi proti pokusom zmocniť sa jej majetku, ktoré sa opakovali na neskoších konciloch v rôznych obmenách. Často boli sprevádzané označením *necator pauperum*, t.j. vrah chudobných.¹²⁶ Pomenovanie vychádza z predstavy, podľa ktorej sú dary cirkvi určené na pomoc ľuďom v núdzi. Názorným príkladom poškodzovania cirkvi bolo už spomínané zakladanie súkromných oratórií na pozemkoch šľachty, ktorá podriaďovala miestnych kňazov svojmu patronátu. O vlastníctvo týchto oratórií sa viedli neustále spory.¹²⁷

¹²² *Concilium Arvernense* (535. Nov. 8.), IV, s. 67. „*Ne a potentibus saeculi clerici contra episcopus suos ullo modo erigantur.*“

¹²³ *Ibid.*, s. 71

¹²⁴ *Concilium Aurelianense* (549. Oct. 28.), X, s. 103. „*Ut nulli episcopatum praemiis aut comparatione liceat adipisci, sed cum voluntate regis iuxta electionem cleri ac plebis, sicut in antiquis canonibus tenetur scriptum, a metropolitano vel, quem in vice sua praemiserit, cum conprovincialibus pontifex consecratur. Quod si quis per coemptionem hanc regulam huius sanctae constitutionis excesserit, eum, qui per praemia ordinatus fuerit, statuimus removendum.*“

¹²⁵ *Ibid.*, XIII, s. 104. „*Ne cui liceat res vel facultates ecclesiis aut monasteriis vel exenodociis pro quacumque elemosina cum iustitia deligatas retentare, alienare adque subtrahere. Quod quisque fecerit, tanquam necator pauperum antiquorum canonum sententiis constrictus ab ecclesiae liminibus ecludatur, quamdiu ab ipso ea, quae ablata vel retenta, reddantur.*“

¹²⁶ Spojenie *necator pauperum* bolo prevzaté pravdepodobne z vizigótskeho koncilu v Agde (506). Vid' ROSENWEIN, *Negotiating Space*, s. 42.

¹²⁷ *Concilium Aurelianense* (541. Mai. 14.), XXV, in: CAM, s. 93. „*Si quis clericus aut laicus sub potentium nomine adque patrocinio res ad ius ecclesiae pertinentes contemptu pontifice petire seu possidere praesumpserit, primum admoneatur, quae abstulit, civiliter reformare aut certe iudicium sacerdotes sue iudicis operire, ut poscit sacra religio. Quod si in pervasionis pertinacia*

Podobné hlasy ako v Orléans zaznievali aj na koncile v Tours (567/570). Bolo to v období vojen medzi merovejovskými kráľmi, ktoré len zväčšovali obavy cirkvi o svoj majetok. Opäť sa tu objavilo označenie *necator pauperum* a za tento zločin mala byť na jeho nositeľa uvalená kliatba.¹²⁸ Približne v rovnakej dobe začala cirkev na parížskom koncile (medzi r. 556-573) vystupovať v tomto smere aktívnejšie a požadovala navrátenie odcudzeného majetku, ktorý jej podľa práva náležal ešte z doby Chlodovikovej vlády.¹²⁹ Zároveň sa pri tejto príležitosti vyjadrila i k biskupskej voľbe. Znovu potvrdila hlasovanie „kléru a ľudu“, pričom zavrhol akýkoľvek iný spôsob dosadenia biskupa do úradu, dokonca aj nariadenie samotného kráľa. Opätovným uzákonením tejto zásady reagovali prítomní na nedodržiavanie starších ustanovení.¹³⁰ V roku 585 kráľ Guntram nariadil biskupom zhromaždiť sa vo Valence, kde sa slávnostne vyhlásilo, že dary, ktoré on, jeho manželka a dcéry venovali cirkvi, nesmú prejsť do vlastníctva biskupov alebo budúcich držiteľov kráľovskej moci.¹³¹ Nebolo to po prvýkrát, čo sa medzi koncilovými rozhodnutiami objavilo opatrenie proti privlastňovaniu cirkevného majetku zo strany biskupov. Mnohí z nich pristupovali k spravovanému majetku ako k osobnému vlastníctvu.

Keď Chlotar II. zjednotil všetky franské kráľovstvá, rozhodol sa po vzore svojich predchodcov zvolávať biskupov. Prvýkrát sa tak udialo v Paríži v r. 614 a išlo o koncil s najväčšou účasťou v merovejovskej histórii. Biskupskej investitúre sa venoval kanón č. 2. Podmieňoval ju dvojitým schválením: zo strany metropolitného biskupa a tradičným spôsobom *clero et populo*. Ak by do tohto

subsistit, tandiu ab ecclesiae liminibus arceatur, donec cum satisfactione iustissima pervasa aut occupata restituat.“

¹²⁸ *Concilium Turonense* (567. Nov. 18.), XXV (XXIV), s. 134. „...convenient omnis omnino una coniventia simul cum nostris abbatibus ac presbyteris vel clero, qui stipendiis ex ipso alimento pascuntur, [...] necaturi pauperum, qui res pervadit ecclesiae, psalmos CVIII dicatur, ut veniat super eum illa maledictio, quae super Iudam venit...“

¹²⁹ *Concilium Parisiense* (556-573), I, in: CAM, s. 143. „Accedit etiam, ut temporibus discordiae supra promissionem bonae memoriae domni Clodouei regis res ecclesiarum aliqui competissent ipsasque res in fata conlapsi propriis haeredibus reliquissent. Placet et hos quoque, nisi res Dei admoniti a pontifice agnita veritate reddiderint, similiter a sanctae communionis participatione suspendi...“

¹³⁰ *Ibidem*, VIII, s. 144. „Et quia in aliquibus rebus consuetudo prisca negligitur ac decreta canonum violantur, placuit iuxta antiquam consuetudinem, ut canonum decreta serventur. Nullus civibus invitis ordinetur episcopus, nisi quem populi et clericorum electio plenissima quesierit voluntate; non principes imperio neque per quamlibet conditionem contra metropolis voluntatem vel episcoporum comprovincialium ingeratur...“

¹³¹ *Concilium Valentinum* (585. Iun. 22.), s. 163. „...neque episcopi locorum neque potestas regia quocunque tempore succesura de eorum voluntate quicquam minorare aut auferre praesumat. Quod si quis hoc quocunque tempore temerare aut auferre praesumpserit, veluti necator pauperum anathemate perpetuo iudicii divini plectatur.“

procesu zasiahla vonkajšia moc (*potestatis subreptione*), a teda i kráľovská, voľba by bola považovaná za neplatnú.¹³² Týždeň po ukončení koncilu Chlotar vydal edikt, ktorý je možné vnímať ako výrazný zásah do výsledku koncilových jednaní. Edikt totiž vynechal z biskupskej voľby súhlas metropolitného biskupa a zredukoval ju na hlasovanie *clero et populo*. Zároveň pridal podmienku, že samotnej ordinácii musí predchádzať kráľovo osvedčenie o vhodnosti kandidáta na zastávanie daného úradu.¹³³ Platnosť parížskeho koncilu a Chlotarovho ediktu bola opäť potvrdená o dvanásť rokov neskôr na koncile v Clichy.¹³⁴

Vydaním ediktu Chlotar otvorene nerešpektoval koncilové uznesenie a presadil svoju moc pri obsadzovaní biskupských úradov. V praxi bol však takýto prístup zo strany panovníkov bežný. Už koncil v Orléans v r. 549 uznal oficiálnu účasť kráľa na voľbe biskupa, aj keď mu bolo dovolené len odsúhlasiť voľbu. Korene zasahovania do investitúry by ale bolo možné vystopovať už u Chlodovika I. Z Remigiovoho listu, adresovaného trom biskupom a datovaného po Chlodovikovej smrti, sa dozvedáme, že biskup čelil výčitkám kvôli vysväteniu istého Claudia na kňaza, ktorý bol podozrivý z únosu. Remigius sa hájil pred vzneseným obvinením tvrdením, že ku Claudiovej ordinácii pristúpil na kráľovo odporúčanie.

„Ja som z Claudia učinil kňaza. Nebol som podplatený, ale viedlo ma k tomu odporúčanie najvznešenejšieho kráľa, ktorý nebol len hlásateľom katolíckej viery, ale aj jej obrancom. Píšete: „Čo prikázal, nebolo kanonické.

¹³² *Concilium Parisiense (614. Oct. 10)*, II, s. 186. „...ille Christo propitio debeat ordinari, quem metropolitanus, a quo ordinatus est, cum comprovincialibus suis, clerus vel populus civitatis illius absque ullo quommodo vel datione pecuniae elegerint. Quod si aliter aut potestatis subreptione aut quacumque negligentia absque electione metropolitani, cleri consensu vel civium fuerit in ecclesia intromissus, ordinatio ipsius secundum statuta patrum irrita habeatur.“

¹³³ *Chlotharii II. edictum (614. Oct. 18.)*, 1, in: *Capitularia regum Francorum*, s. 21. „Ideoque definitionis nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventur, et quod per tempore ex hoc praetermissum est vel dehaec perpetualiter conservetur; ita ut episcopo decedente in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligantur; si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur.“ Vid' GUILLOT – RIGAUDIÈRE - SASSIER, s. 92.

¹³⁴ *Concilium Clippiacense (626. aut 627. Sept. 27.)*, IV a XXVII, s. 197 a 200. Kanón č. 4: „Edictum vel capitula canonum, quod Parisius in generali illa synodo in basilica domni Petri constitutum est et a gloriosissimo domno Hlothario rege firmatum, sub omni firmitate censuimus custodire.“ a kanón č. 27: „Iudices qui super auctoritatem et edicto dominico canonum statuta contemnunt vel edictum illum dominico, qui Parisius factum est, violant, si admoniti emendare contemserint, placuit eos communione privare.“

*Vykonávajú najvyššiu kňazskú moc. " Mne tak uložil vládca krajiny, strážca vlasti, pokoriteľ národov. "*¹³⁵

Tento list dosvedčuje, že vo vnútri galorímskej cirkvi nepanovala jednota v otázke kráľovho vplyvu na cirkevné záležitosti. Niektorí, medzi nimi aj Remigius, mu priznávali autoritu, ktorá sa blížila byzantskému vzoru.

V Chlodovikových šľapajách sa vydali aj jeho synovia a vo svojich krajinách aktívne ovplyvňovali dosadzovanie biskupov. Najmladší Chlotar vedome nechával mnohé úrady neobsadené, a to najmä na severe krajiny. Zároveň prenasledoval kňazov a konfiškoval ich majetky. Oproti tomu Theuderich, najstarší z bratov a zástanca expanzívnej politiky, dával prednosť obsadzovaniu biskupských stolcov duchovnými, u ktorých si bol istý ich poslušnosťou. Podobne si počínali aj jeho nástupcovia Theodebert a Theudebald, obzvlášť v západnej časti kráľovstva. Na východe podporovali spolu s príchodom akvitánskych biskupov obnovovanie diecéz, opustených v dôsledku invázií. Jedine Childebert, ktorý zvolával a zaštitoval koncily, ponechával duchovným väčšiu voľnosť. Predovšetkým však išlo o náboženské otázky.¹³⁶

Na základe koncilových jednaní, Chlotarovho ediktu a cirkevnej politiky Chlodovika a jeho synov je možné vyvodiť, že biskupský úrad zohrával vo franckej spoločnosti dôležitú úlohu a mal vysokú hodnotu nielen pre panovníka, ale i pre aristokraciu. Jeho prepojenie s kráľovským palácom sa stalo markantným hlavne za vlády Chlotara II. a jeho syna Dagoberta. Pre okruh ich blízkych služobníkov sa stal vrcholom celoživotnej kariéry.

Po vláde týchto dvoch mocných panovníkov začala postupne upadať merovejovská moc. Cirkev sa musela v tomto období stále viac vyrovnávať s mnohými problémami. Ukážkou takejto reakcie na neduhy, ktoré ju rozkladali zvnútra i zvonku, bol koncil v Chalon-sur-Saône v r. 639-654. Prejednávalo sa tu ohrozenie integrity biskupského alebo opátskeho majetku, simonia, spravovanie farností laikmi či vyhľadávanie patronátu u miestnej aristokracie alebo priamo

¹³⁵ *Epistolae Austrasicae*, ep. 3, s. 114: „*Ego Claudium presbyterum feci, non corruptus praemio, sed praecellentissimi regis testimonium, qui erat non solum praedicator fidei catholicae, sed defensor. Scribitis: 'Canonicum non fuisse, quod iussit; summo fungamini sacerdotio.' Regionum praesul, custos patriae, gentium triumphator iniunxit.*“

¹³⁶ HEUCLIN, *Hommes de Dieu*, 70-71 a 77.

u kráľa, a to bez biskupovho povolenia.¹³⁷ Opäť sa raz bránila regulérna voľba biskupa *clero et populo*.¹³⁸ O zlej situácii svedčí i to, že približne za 20 až 30 rokov koncilová činnosť úplne ustala. K jej obnoveniu došlo až v 40-tych rokoch 8. storočia, už pod patronátom Pipinovcov.

Na cirkevných ustanoveniach zhrnutých vyššie je možné vycítiť obavy zo straty majetku nadobudnutého vďaka štedrosti kráľa a nobility. Kráľ mohol majetok nielen darovať, ale tiež odobrať a rozdeliť medzi svojich verných. Tí ho potom vnímali ako dedičnú držbu. To sa dialo napríklad za vlády Dagoberta I.¹³⁹ V merovejovskej dobe sa však stretávame skôr s prípadmi, kedy bol cirkevný majetok prostredníctvom kráľovských listín garantovaný a ďalej rozširovaný. Tieto listiny boli najistejším prostriedkom ochrany majetku, či už cirkevného alebo sekulárneho.¹⁴⁰ Neboli to teda kráľovské zásahy do jej majetku, ktorých by sa cirkev najviac obávala. Starosti jej robila predovšetkým šľachta, ktorá mala odlišný pohľad na otázku vlastníctva cirkevných inštitúcií na jej pozemku.

Dary venované cirkvi boli často sprevádzané priznávaním imunit. Všeobecne je prijímaná téza, že išlo o inštitúciu prevzatú z rímskej tradície, ktorá prešla za Merovejovcov určitými zmenami. Jej presná definícia preto stále nie je známa a zostáva predmetom početných diskusií.¹⁴¹ Väčšina historikov sa ale zhoduje, že je treba si pod ňou predstaviť fiškálnu alebo súdnu exempciu. Inými slovami, panstvo obdarovaného bolo vyňaté z jurisdikčnej právomoci kráľovských agentov a tiež z povinnosti daňových odvodov. Ponechané výnosy z majetku sa mali použiť k osobným účelom. V prípade cirkvi mali hradiť prostriedky vynaložené na starostlivosť o kostoly, podporu chudobných alebo vykupovanie zajatcov.¹⁴² O nedotknuteľnosti takéhoto majetku svedčí aj nariadenie Chlotara II., v ktorom kráľ potvrdil a zaručil platnosť imunity udelenej ešte

¹³⁷ WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 106.

¹³⁸ *Concilium Cabilonense (639-654. Oct. 24.)*, X, s. 210. „*Si quis episcopus de quacumque fuerit civitate defunctus, non ab alio nisi comprovincialibus, clero et civibus suis habeatur electio; sin aliter, huiusmodi ordinatio hirsuta habeatur.*“

¹³⁹ HEUCLIN, *Hommes de Dieu*, s. 155.

¹⁴⁰ WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 209.

¹⁴¹ Alexander C. MURRAY, *Immunity, Nobility, and the Edict of Paris*, in: *Speculum*, 69, č. 1, 1994, s. 22.

¹⁴² Paul FOURACRE, *Eternal light and earthly needs: practical aspects of the development of Frankish immunities*, in: *Property and Power in the early Middle Ages*, ed. by Wendy Davies and Paul Fouracre. Cambridge 1995, s. 60. K daniam a imunitám viď napr. Walter GOFFART, *Old and New in Merovingian Taxation*, in: *Past & Present*, 96, č. 1, 1982, s. 3-21 alebo MURRAY, *Immunity, Nobility*, s. 18-39.

jeho predchodcami.¹⁴³ Prvé darovacie listiny s imunitou sú doložené až zo začiatku 7. storočia.¹⁴⁴

Niekedy v rozmedzí r. 673 a 675 bol na výzvu kráľa Childericha II. usporiadaný koncil v Saint-Jean-de-Losne. Predsedal mu sv. Audoinus a bol zameraný na riešenie najpálčivejšieho problému, ktorým bol vtedy svetský život kňazov. Trňom v oku cirkvi bolo nosenie zbraní, venovanie sa lovu, účasť na svetských súdoch, porušovanie celibátu a snaha presadiť vlastného kandidáta na miesto svojho nástupcu. Posledný bod bol odrazom pokusov o pretvorenie biskupského stolca na dedičný úrad.¹⁴⁵ Zároveň sa zakročilo proti pôsobeniu laikov vo funkcii arcidekana na farnostiach.¹⁴⁶ Tento koncil tak dokladá situáciu v 7. storočí, keď bolo zosvetštenie cirkvi nepochybne rozšíreným javom. Pozícia franskej aristokracie bola príliš silná na to, aby jej cirkev dokázala úspešne vzdorovať a zabrániť zneužívaniu svojich inštitúcií na pragmatické účely. K tomu dochádzalo od najnižších stupňov cirkevnej hierarchie až po tie najvyššie. Úrad biskupa v sebe skrýval pochopiteľne najviac lákadiel.

V dôsledku tohto procesu bolo možné na severe krajiny rozlíšiť tri typy biskupov. Prvý typ, akvitánsky biskup, sa najviac približoval predstave ideálneho duchovného. Zásľuhu na tom mala jeho vernosť galorímskej tradícii, ktorá kládla dôraz na asketický život. Biskup sa angažoval v podporovaní kláštorov, v organizovaní púťí i v zaobstarávaní relikvií. Jeho činnosť prinášala diecéze bohaté dary. Po merovejovských vojnách v 2. pol. 6. storočia sa objavil nový typ biskupa. Bol to laik, ktorý vyšiel z prostredia miestnej aristokracie a do úradu nastúpil následkom vzniknutej politickej situácie. Svojím postavením posilnil pozície a prestíž svojho rodu. Poslednú skupinu tvorili kolumbánski mnísi z Luxeuil a tzv. *nutriti* z radov franskej aristokracie. Tí druhí pôsobili v kráľovskom paláci, kde boli poverení štátnymi funkciami. Po ukončení služby boli odmenení biskupskou hodnosťou.¹⁴⁷ Ich pôsobenie v úrade biskupa im vynieslo povesť svätcov. Svedectvo o tom prinášajú ich dochované životy.

¹⁴³ *Chlotharii II. praeceptio (584-628)*, 11, in: *Capitularia regum Francorum*, s. 19. „Agraria, pascuaria vel decimas porcorum aecclesiae pro fidei nostrae devotione concedemus, ita ut actor aut decimatur in rebus ecclesiae nullus accedat. Ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem, qui avi vel genitoris nostri immunitatem meruerunt.“

¹⁴⁴ ROSENWEIN, *Negotiating Space*, s. 25.

¹⁴⁵ HEUCLIN, *Hommes de Dieu*, s. 168.

¹⁴⁶ *Concilium Latunense (673-675)*, IX, s. 218. „Ut laici homines in seculare habitu constituti in arcepresbiterii honore per parrochias non instituantur.“

¹⁴⁷ HEUCLIN, *Hommes de Dieu*, s. 189.

Ako už bolo poznamenané vyššie, na príklade kráľovských *nutriti* je najviac patrné, že franský kráľ neponechával náhode obsadzovanie biskupských úradov a snažil sa dosadzovať ľudí, ktorí ho presvedčili o svojej oddanosti a u ktorých predpokladal zachovanie poslušnosti. Zámer kontrolovať biskupskú investitúru sa dá vysvetliť jeho snahou podriať si cirkev aj s jej vplyvom na galskom území. Celý proces obdarovávaní a zvyhodňovania cirkvi je preto možné vnímať ako kráľovo cielené postúpenie časti svojich práv v jej prospech. V takom prípade by nešlo o súkromné dary, ale o rozloženie moci a prostriedkov so zreteľom na verejné záujmy.¹⁴⁸ Pre kráľa však cirkev nebola len dedičom niekdajšej rímskej správy. Jej duchovný rozmer je vkladal do rúk veľký vplyv a vládca si bol dobre vedomý jeho dosahu.

Vzťah kráľa k biskupom dokumentuje niekoľko prípadov, v ktorých došlo k preneseniu časti právomocí z kráľovského agenta (grófa)¹⁴⁹ na biskupa. Takýmto príkladom sú i listiny vydané medzi rokmi 669 a 743/4, ktoré sa týkali obce Ardin, patriacej do vlastníctva cirkvi v meste Mans. Udelená imunita neoslobodzovala obec od daňovej povinnosti, iba ju vyňala z právomoci kráľovských agentov. Ich kompetencie potom prevzal biskup z Mans a jeho poverenci, ktorí sa tu ujali výberu daní. Takýmto riešením si kráľ uchoval svoje príjmy a cirkev bola odmenená podielom z daňových odvodov, ktoré si pôvodne nechával gróf. Ďalším významným príkladom je mesto Tours, ktorého biskup obdržal od kráľa Dagoberta I. fiškálnu právomoc (*ius fiscalis censurae*) v celom kraji (*civitas*), čím jeho práva zatienili moc miestneho grófa. Ak sa ešte raz vrátíme k biskupovi z Mans, zistíme, že medzi rokmi 657 a 665 získal spoločne s kňazmi a mešťanmi od Chlotara III. právo voliť grófa alebo vojvodu vo svojom *pagu*.¹⁵⁰ Či mohli biskupi prevziať od grófov aj súdnu právomoc je diskutabilné. Nedá sa im však uprieť rola mierotvorcov, čo dosvedčujú prívlastky *arbiter* alebo

¹⁴⁸ R. KAISER, *Royauté et pouvoir épiscopal au nord de la Gaule (VIIe-IXe siècles)*, in: La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international, publié par Hartmut Atsma. Tome 1. Avec une introduction par Karl F. Werner. Paris 1989, s. 146-147.

¹⁴⁹ Gróf bol poverený fiškálnou a súdnu právomocou. Bližšie k jeho funkcii vid' GUILLOT – RIGAUDIÈRE - SASSIER, *Pouvoirs et institutions*, s. 77-81.

¹⁵⁰ KAISER, *Royauté et pouvoir épiscopal*, s. 147-149.

compositor na ich epitafoch. V tomto postavení mali svojou intervenciou u oboch strán urovnávať spory, nie však súdiť.¹⁵¹

Uvedené príklady je možné vyhodnotiť ako spoluprácu medzi franským kráľom a cirkvou. Jej počiatky sa objavili niekedy na prelome 5./6. storočia, ale dajú sa predpokladať už v skoršom období. Oficiálne bola táto spolupráca potvrdená krstom Chlodovikova I. Nepretržité ovplyvňovanie biskupskej investitúry po celé obdobie merovejovskej vlády dokladá jej význam v nasledujúcich rokoch. Úlohou tejto kapitoly bolo poukázať na prepojenosť moci kráľa a cirkvi, a to predovšetkým po stránke administratívnej. Cieľom tejto práce je ale v prvom rade preskúmať duchovný rozmer tohto vzťahu. Z pohanských kráľov sa stali kresťanskí panovníci a ako takí vzbudzovali očakávania, že ich vláda bude zodpovedať kresťanským predstavám. Ako vzor im pri tom mali slúžiť biblickí králi.

¹⁵¹ Edward JAMES, *Beati pacifici: Bishops and the Law in Sixth-Century Gaul*, in: *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, ed. by Lyndal Roper and John Bossy. Cambridge 1983, s. 46.

3. Christianizácia politickej moci

Po prijatí kresťanstva Chlodovikom I. bola moc Merovejovcov včlenená do kresťanského ideového rámca, v dôsledku čoho bola nevyhnutne vystavená postupnému procesu transformácie, pretože dochádzalo k prehodnoteniu myšlienkových základov, na ktorých pôvodne stála. Tento rýchly nástup kresťanských politických predstáv v Galii však súčasne nevyvolal i náhly ústup pôvodnej viery v atribúty príslušníkov merovejovského rodu, ktoré konštituovali legitimitu a autoritu ich vlády medzi franským obyvateľstvom. Christianizácia politickej moci bola primárnym cieľom galorímskej cirkvi, ktorá sa pri jej presadzovaní opierala o patristickú tradíciu. Práve jej totiž vďačila za vypracovanie prvých kresťanských politických teórií, ktoré kedysi položili základy procesu christianizácie moci v Rímskej ríši.

Počiatky tohto procesu je možné vystopovať do 4. storočia, keď vydaním Milánskeho ediktu (313) došlo k významnému obratu v pozícii kresťanstva v Rímskej ríši. Edikt zaručoval obyvateľom ríše náboženskú slobodu a jeho iniciátormi sa stali cisári Konštantín I. a Licinius. Po porážke a odstúpení druhého z nich v r. 324 zostala ríša podriadená jedinému vládcovi, ktorý sa hlásil ku kresťanskej viere. To viedlo jeho životopisca Eusebia z Kaisareie k tomu, aby ako prvý vypracoval kresťanský výklad politickej moci, ktorý mal reagovať na aktuálnu zmenu vo vedení ríše. Učinil tak predovšetkým v dvoch dielach: *Triakontaeterikos* a *Vita Constantini*.

Myšlienky obsiahnuté v oboch spisoch neskôr poskytli podklad k budovaní formy vlády, ktorá býva označovaná ako caesaropapizmus. Väčší podiel má na tom práve *Triakontaeterikos*, reč prednesená pri príležitosti tridsiateho výročia nástupu Konštantína na trón (336). V nej Eusebios prisúdil cisárovi postavenie priameho prostredníka medzi Bohom a veriáciami, ktorého úlohou bolo pripraviť svojich poddaných na kráľovstvo Božie. Cisár bol zároveň zasvätený do znalostí vecí božských a dosiahol dokonalosť osvojením si vlastností, ktoré majú svoj základ v Božích cnostiach (múdrosť, dobrota, spravodlivosť, umiernenosť a odvaha). Oproti *Triakontaeterikos* bol však Eusebios vo *Vita Constantini* o niečo opatrnejší a cisárovi priznal omnoho menšie právomoci v náboženskej oblasti. Predstavil ho tu len ako pomocníka cirkvi povereného chrániť ju

a zodpovedného za zachovanie *pax Dei*. Jeho povinnosťou bolo taktiež propagovať jednotu doktríny a spolupracovať s biskupmi, ktorí mu na oplátku mali radiť v otázkach vlády. Eusebios zároveň nadviazal na Origena, aby doplnil jeho koncepciu o synchronii medzi založením Augustovho principátu a príchodom Krista tvrdením, že svoj vrchol našla vo vzťahu ustanovenom medzi Konštantínom a Bohom. Od tohto momentu bola nastolená nová éra, v ktorej sa Rímska ríša stala predobrazom kráľovstva Božieho a na zemi mali definitívne zavládnuť spravodlivosť a mier garantované cisárom. Rím bol tak predurčený vládnuť svetu až do príchodu kráľovstva Božieho. Táto predstava mala za následok, že mnohí mali sklon stotožňovať príslušnosť ku kresťanskej obci s príslušnosťou k Rímskej ríši a vnímali obyvateľstvo ríše ako nový *populus Dei*. Z toho dôvodu postava Konštantína, ktorý stál na čele tohto ľudu, akoby sama hľadala svoj biblický predobraz. Eusebios ho našiel v osobe Mojžiša a vo *Vita Constantini* poukázal na paralely medzi životom proroka a rímskeho cisára. V tomto ohľade bol biskup z Kaisareje novátorom, pretože stál na začiatku dlhého radu autorov, ktorí siahli po príklade biblických postáv, aby ich dávali za vzory súčasným vládcom alebo aby nachádzali podobnosť medzi nimi.¹⁵²

Ako je prijatie Milánskeho ediktu možné považovať za prvý významný medzník v dejinách kresťanstva v prostredí Rímskej ríše, tak na druhý trebalo čakať ešte niekoľko desiatok rokov do vlády cisára Theodosia I. Ten v r. 392 zakázal pohanské kulty a kresťanstvo vyhlásil za oficiálne štátne náboženstvo.¹⁵³ Svedkom tejto zmeny bol i milánsky biskup Ambróz, ktorý pravdepodobne sám prispel váhou svojej autority k jej realizácii.¹⁵⁴ Od tejto chvíle boli všetci budúci držitelia cisárskej moci členmi kresťanskej obce. Nové podmienky tak otvorili cestu k ďalšiemu výkladu a k upresneniu predstáv o postavení kresťanského panovníka, a to najmä s ohľadom na jeho vzťah k cirkvi. Túto tradíciu v západnej

¹⁵² Yves SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen âge. Bas-Empire, monde franc, France, IVe-XIIe siècle*. Paris 2002, s. 35-39.

¹⁵³ Theodosiovmu kroku predchádzali opatrenia cisára Graciána (375-283), ktorý sa vzdal titulu *pontifex maximus*, a prestal tak vystupovať ako najvyšší predstaviteľ štátneho kultu. Zároveň dal v r. 382 odstrániť z budovy senátu Oltár bohyne Víťazstva ako symbol už prekonaného pohanstva (v rokoch 392-394 bol oltár znovu navrátený do senátnej budovy, ale potom ju už definitívne opustil). Vid' Jan BURIAN, *Římské impérium. Vrchol a proměny antické civilizace*. Praha 1994, s. 165, 168 a 195-196.

¹⁵⁴ Ambrózovo pôsobenie spadá do vlády cisárov Graciána, Valentiniana II. a Theodosia I.

časti ríše začal sv. Ambróz,¹⁵⁵, ktorý hľadal odpoveď na túto otázku v prvotnom zdroji informácií pre cirkevných otcov a mnohých stredovekých autorov – v Biblii. Práca s jej textom neznamenal len nachádzať pasáže použiteľné pri objasňovaní danej politickej reality, ale v prvom rade ich dokázať interpretovať v danom kontexte.¹⁵⁶

Základná otázka, ktorá musela byť vyriešená ešte predtým, než by sa pristúpilo k definovaniu vládcových povinností, sa týkala pôvodu moci. Ambrózov postoj bol jednoznačný: moc prichádza od Boha, a preto ju treba akceptovať. Svoje tvrdenie podložil dvoma citátmi z Biblie: „Každý nech sa podriaďuje vládnej moci, lebo nie je moc, jedine od Boha. Tie, ktoré sú, sú ustanovené Bohom.“ (R 13, 1) a „Povedal im: „Odvzdajte teda to, čo je cisárovi, cisárovi, a čo je Božie, Bohu.“ (L 20, 25).¹⁵⁷ Na inom mieste, v komentári k Evanjéliu podľa Lukáša, sa Ambróz pozastavil pri pasáži (IV, 29),¹⁵⁸ v ktorej Satan ponúka Kristovi pozemské kráľovstvá (L 4, 6), a položil si preto otázku, či by mohla moc pochádzať i od diabla. Túto možnosť však razantne zamietol a zotrval v názore, že moc môže mať jedine božský pôvod, čo zároveň znamená, že musí byť vo svojej podstate dobrá. To, čo je zlé, je zneužitie moci. Z tohto hľadiska len ten, kto nakladá so zverenou mocou správne, môže byť považovaný za pravého Božieho služobníka (*minister Dei*)¹⁵⁹. V otázke poslušnosti kresťanov voči svetskej moci bol Ambróz tej mienky, že je to ich povinnosť, pretože ich to učil už sám Ježiš, keď zaplatil chrámovú daň.¹⁶⁰ Ak sa kresťan túži odpútať od podriadenosti voči pozemskej moci, musí zanechať všetok majetok a nasledovať Krista (IX, 34-36).¹⁶¹

Ambrózov zámer christianizovať cisársku moc sa najzreteľnejšie prejavil v pohrebnej reči venovanej zosnulému Theodosiovi (*De obitu Theodosii*), a to konkrétne v rozprávaní o objavení ostatkov Sv. Kríža cisárovnou Helenou,

¹⁵⁵ Ambrózove myšlienky nie sú predstavené v rámci jedného uceleného spisu, ale objavujú sa naprieč jeho dielom bez ohľadu na žánr (napomenutia cisárom, listy, pohrebné reči, exegetické texty). Vid' SASSIER, *Royauté*, s. 40.

¹⁵⁶ Marc REYDELLET, *La Bible miroir des princes du IVe au VIIe siècle*. In: *Le monde latin antique et la Bible, sous la direction de Jacques Fontaine-Charles Pietri*. Paris 1985, s. 432.

¹⁵⁷ Cit. podľa *Bible*, NZ, s. 112 a 214.

¹⁵⁸ Reydellet pracuje s edíciou *Patrologia latina*.

¹⁵⁹ Pomenovanie *minister Dei* preberá Ambróz od apoštola Pavla (R 13, 4): „Vždyť je Božím služebníkem k tvému dobru. Jednáš-li však špatně, máš proč se bát, neboť neneseme meč nadarmo; je Božím služebníkem, vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo.“ Cit. podľa *Bible*, NZ, s. 214.

¹⁶⁰ Mt 17, 24n. Vid' *Ibidem*, NZ, s. 26.

¹⁶¹ REYDELLET, *La Bible*, s. 434-435.

matkou Konštantína I. Podľa milánskeho biskupa bolo miesto uloženia svätej relikvie cisárovne odhalené prostredníctvom božskej inšpirácie. Podobne, ako bola Mária navštívená Duchom Svätým, aby mohla dôjsť k vykúpeniu Eva, bola navštívená i Helena, aby mohli byť vykúpení cisári (c. 47). Nález Sv. Kríža bol tak znamením, že cisárom ako takým bola zaručená spása.¹⁶² Z dvoch klincov, ktoré Helena priniesla zo Svätej zeme, dala jeden vložiť do cisárskeho diadému a druhý sa stal súčasťou uzdy cisárovho koňa. Prvý symbolizoval nadprirodzenú ochranu panovníka, ten druhý bol obrazne vložený do cisárových úst vo forme udidla na znak toho, že si ho viera skrotila.¹⁶³

Pri tvorení koncepcie kresťanskej vlády sa Ambróz často odvolával na Nový zákon, a to hlavne v prípadoch, kde pojednával o samotnej podstate a funkcii moci. Ako zdroj kráľovských vzorov a predpisov pri definovaní pravidiel správneho chovania a povinností vládcu mu však poslúžil Starý zákon (ďalej len SZ). Pri rôznych príležitostiach sa tak odvolával na postavy kráľov, ktoré mali v určitom ohľade inšpirovať cisárov. Z nich popredné miesto patrilo kráľovi Dávidovi, ktorý sa stal objektom Ambrózových dvoch Apológií. Dávidov význam sa sústreďoval najmä okolo jeho pokory. Nielenže si totiž dokázal priznať svoj hriech,¹⁶⁴ ale čo je dôležitejšie, pristúpil k pokániu, aby ho odčinil: postil sa, plakal, modlitbami sa dovoľával Boha. Dávidov príklad mal podľa Ambróza nasledovať cisár Theodosius po tom, čo sa dopustil zločinu, keď dal v r. 390 vyvraždiť obyvateľov Solune. Biskup vtedy žiadal cisára, aby priznal verejne svoj omyl. Kým sa tak nestalo, odmietol konať bohoslužbu.¹⁶⁵

Cisár bol zo štátoprávneho hľadiska v nadradenom postavení voči svojim poddaným, a teda i voči kresťanom žijúcim vo svojej ríši. V *De obitu Theodosii* Ambróz christianizoval povahu tejto vlády, keď názorne ukázal, že bola posvätená zhora. Problematickým sa ale javil vzťah medzi vládnuou mocou (*potestas*) a duchovnou autoritou (*auctoritas*) cirkevných predstaviteľov. V jednom z listov adresovaných Theodosiovi (Ep. 40) Ambróz upozornil svojho vládcu, že napomenutia, ktorých sa mu dostáva od biskupov, nemá chápať ako ich

¹⁶² REYDELLET, *La Bible*, s. 436.

¹⁶³ Philippe BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*. Paris 2003, s. 119.

¹⁶⁴ Dávid zviedol Batšebu, manželku svojho služobníka Urijáša, ktorá s ním otehotnela. Pretože sa mu nepodarilo zakryť svoj zločin a prisúdiť otcovstvo Urijášovi, poslal svojho služobníka do boja, z ktorého sa nemal vrátiť živý (2S 11). Vid' *Bible*, SZ, s. 382-383.

¹⁶⁵ SASSIER, *Royauté*, s. 44-45.

osobné výčitky voči jeho osobe, ale že sa to prostredníctvom svojich služobníkov k nemu prihovára priamo Boh. Na ďalšom mieste v liste sa zase biskup obrátil na cisára slovami proroka Nátana, ktorými sa v SZ prihováral Boh ku kráľovi Dávidovi (2S 7, 8n). Týmto „vypožičaním“ Ambróz len podtrhol blízkosť rolí biskupov a starozákonných prorokov. List je podľa Reydelleta potvrdením toho, že Biblia do istej miery autorizovala kontrolu duchovnej moci nad svetskou.¹⁶⁶ Sassier sa zdržuje podobného súdu a nezachádza vo svojej interpretácii Ambrózovho postoja ku vzťahu svetskej a duchovnej moci ďalej, než ku konštatovaniu, že milánsky biskup striktno oddeľoval oba svety (pozemské a nebeské kráľovstvo), a zásadne odmietal priznať cisárom akýkoľvek vplyv v náboženskej oblasti. Takýto obraz aspoň podáva jeho korešpondencia. „*Paláce náležia cisárovi, kostoly kňazom*“ (Ep. 20, 19) píše biskup na jednom mieste. V *Kázaní proti Auxentiovi* (35, 36) zase čítame: „*Chrám patrí Bohu, nie je ho preto možné odovzdať cisárovi. Chrám Boží nemôže cisárovi právom patriť. Nikto mi nemôže uprieť, že pri tých slovách nepreukazujem úctu cisárovi. Ved' čo je prejavom väčšej úcty, než nazývať cisára synom cirkvi? [...] Ved' cisár je vo vnútri cirkvi, nie nad ňou.*“¹⁶⁷ Sassier sa nevyjadril ku kontrole duchovnej moci nad svetskou, iba poukázal na to, že Ambróz vylúčil možnosť, že by to mohlo platiť naopak. Vládcu teda biskup vnímal ako laika, len jedného z mnohých príslušníkov kresťanskej obce. Jeho zámerom pravdepodobne nebolo presne definovať vzťah vládcu k cirkvi, ale pripomenúť mu jeho povinnosť chrániť ju a podporovať.¹⁶⁸

V Ambrózových šľapajách pokračoval hipponský biskup Augustín, ktorý istý čas pôsobil v Miláne ako učiteľ rétoriky a pri tej príležitosti navštevoval kázania sv. Ambroža. Za jeho života došlo k významnej udalosti v dejinách Ríma, keď jeho ulicami prešlo plieniace vizigótske vojsko pod vedením kráľa Alaricha (410). Táto pohroma spustila sériu otázok zo strany kresťanov i pohanov, ktorí pátrali po jej vnútorných príčinách, a nezaobišlo sa to bez vzájomného obviňovania. Neistota a názorová nezhoda viedli Augustína k vypracovaniu svojho najrozsiahlejšieho diela *O Božej obci* (*De civitate Dei*), ktorým výrazne ovplyvnil ďalší vývoj kresťanskej filozofie. V ňom Augustín postavil proti sebe

¹⁶⁶ REYDELLET, *La Bible*, s. 439.

¹⁶⁷ Cit. podľa Tony LANE, *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha 1996, s. 43.

¹⁶⁸ SASSIER, *Royauté*, s. 43-46.

obec Božiu (*civitas Dei*) a obec pozemskú (*civitas terenna*),¹⁶⁹ ktoré sú zastúpené na zemi. Z nich jedine obec Božia pozná absolútnu spravodlivosť, právo a mier.¹⁷⁰ V pozemskej obci, ktorá si zakladá na láske k hmote, nie je možné vytvoriť skutočne spravodlivú spoločnosť. Navzdory tomu však sleduje rovnaký cieľ ako obec Božia, a tým je nastolenie a udržanie mieru (i keď nedokonalého).¹⁷¹ Úžitok z neho má mať i obec Božia, ktorá má tiež prispievať k jeho zachovaniu tým, že bude rešpektovať zvyky a inštitúcie, ktoré ho udržujú. Pokoj zbraní je totiž predpokladom k vytvoreniu vhodných podmienok k tomu, aby sa uskutočnil plán Prozreteľnosti a cirkev mohla sústrediť svoje sily na konanie diela spásy.¹⁷²

Augustín schválil restriktívnu moc štátu, k čomu ho do značnej miery podnietil jeho neustály boj proti rôznym heretickým skupinám.¹⁷³ Vládca by mal podľa neho aktívne vystupovať v prospech viery, a to prostredníctvom zákonov a represívnych prostriedkov.¹⁷⁴ Po trestných právomociach by však mal siahnuť jedine za účelom nutnej správy a ochrany štátu, a nie v boji proti vlastným nepriateľom, ako k tomu často dochádzalo. Naopak, panovník by mal byť milosrdný, štedrý a mal by sa vyznačovať mravnou kázňou. Jedine to zaručí, že jeho vláda bude spravodlivá.¹⁷⁵ Z Augustínových myšlienok nie je možné vyvodiť žiadne závery o závislosti svetkej moci na duchovnej alebo opačne. Obe moci sú odkázané jedna na druhú a majú sa vzájomne podporovať. V jeho pojatí je vláda

¹⁶⁹ Vznik oboch obcí bol podnietený Satanovou vzbурou proti Bohu. Vtedy došlo k rozdeleniu duchov na dobrých a zlých, ktorí sú od tej doby vo vzájomnom boji. Po páde Adama sa tento boj rozšíril aj na zem, kde spoločenstvo zlých duchov našlo svoju obdobu v zlých ľuďoch, ktorých praotcom sa stal Kain. Túto skupinu charakterizuje sebaláska, ktorá hraničí s pohrdaním Bohom. Spoločenstvu dobrých duchov zase zodpovedá skupina dobrých ľudí, ktorí sú potomkami Ábela. Vyznačujú sa láskou k Bohu, ktorá vedie k sebahrdaniu. Obe obce existujú tak na nebi ako na zemi, avšak s jedným rozdielom. Na zemi sú navzájom prepletené a premiešané, na nebi jasne oddelené. Vid' Gisbert KRANZ, *Augustín. Život a pôsobenie*. Kostelní Vydří 1998, s. 92-93.

¹⁷⁰ Vivian H. H. GREEN., *From St. Augustine to William Temple: eight studies in Christian leadership*. London 1948, s. 26.

¹⁷¹ Tento mier je nedokonalý, pretože mu chýba vnútorná súdržnosť a trvácnosť. Musí byť neustále obhajovaný silou. Vid' Jakub S. TROJAN, *Pojetí moci u Augustína*, in: *Reflexe*, 7-8, č. 3, 1992, s. 7.

¹⁷² SASSIER, *Royauté*, s. 51 a 53.

¹⁷³ Sv. Augustín aktívne vystupoval proti manichejcom, donatistom a pelagiánom. Bol to predovšetkým spor s donatistami, ktorý ho presvedčil o oprávnenosti nútenej konverzie. Schvaľoval ju ovšem len v prípade heretikov. Pokiaľ išlo o konverziu pohanského a židovského obyvateľstva, zastával umiernené názory. Vid' Gillian R. EVANS, *The Medieval Theologians*. Malden 2001, s. 20. Tvrdý postup v prípade heretikov je podľa Augustína oprávnený. Potvrdenie našiel v SZ a v Evanjéliu sv. Lukáša (14, 23): „Prinúť ich, nech prídu.“ Vid' LANE, *Dějiny*, s. 48.

¹⁷⁴ REYDELLET, *La Bible*, s. 444. Augustín v tomto ohľade uviedol zo SZ príklady panovníkov, ktorí prikázali zničiť idoly, a viedli tak poddaných k pravej viere.

¹⁷⁵ TROJAN, *Pojetí moci*, s. 9.

vnímaná ako verejná služba, ktorou panovník môže prispieť k dobru svojich poddaných, čo je v súlade s Božím zámerom.¹⁷⁶

Vo svojom diele Augustín reagoval aj na obavy, ktoré sa dotýkali budúcnosti a poslania Ríma na ceste k nastoleniu kráľovstva Božieho. Predstavy Origena a Eusebia na poli eschatologických koncepcií, ktoré sa postupne presadili v ríši, len zväčšovala u kresťanov strach, ktorý vyvolala nedávna prítomnosť Alarichovho vojska vo večnom meste. Vnímanie Rímskej ríše ako časovo-priestorového rámca pre naplňovanie Božieho plánu a jej možný pád vnášali do ich myslí strach z budúcnosti a starosť o dovŕšenie cesty za spásou. Augustín zavrhol opodstatnenosť týchto obáv a odmietal stotožňovať pojmy rímsky a kresťanský tak, ako sa to už pomaly ustálilo v povedomí ľudí. Pád Ríma neznamenal koniec sveta. Naopak, jeho ohrozenie má svoje pevné miesto v providenčnom pláne. Hipponský biskup tak načrtol kresťanskej cirkvi novú perspektívu, ktorá pre ňu znamenala prekročiť časovo-priestorový rámec Rímskej ríše.¹⁷⁷

Cirkevní otcovia Západu predstavili svoj pohľad na to, aký charakter by mala mať vláda kresťanského panovníka. Vo svojom nazeraní na cisársku moc nepriznávali vládcovi možnosť získať kontrolu nad duchovnými záležitosťami. V procese christianizácie vlády sa teda vydali iným smerom ako ich súčasníci na Východe, ktorí nadviazali na myšlienky Eusebia z Kaisareie a podporili ďalšie prehĺbovanie sakralizácie cisárskej moci. Odlišný prístup ku vzťahu svetskej a duchovnej moci na opačných stranách impéria napokon vyústil do konfrontácie oboch smerov. Jej otvoreným prejavom bol list *Famuli vestrae pietatis*, ktorý adresoval pápež Gelasius I. (492-496) cisárovi Anastasiovi I., aby mu pripomenul, že je nevyhnutné rozlišovať medzi posvätnou autoritou duchovných (*auctoritas sacrata pontificum*) a kráľovskou mocou (*regalis potestas*). Walter Ullmann definoval v *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (1962) pojmy *auctoritas* a *potestas* nasledovným spôsobom: „*Auctoritas je schopnosť kreatívne tvarovať veci, a to záväzným spôsobom, kým potestas je moc vykonať to, čo auctoritas raz ustanovila.*“¹⁷⁸ Toto vysvetlenie stavia principiálne duchovnú moc

¹⁷⁶ KRANZ, Augustín, s. 100-101.

¹⁷⁷ SASSIER, Royauté, s. 55.

¹⁷⁸ Cit. podľa James MULDOON, *Auctoritas, Potestas and World Order*, in: Plenitude of power: the doctrines and exercise of authority in the Middle Ages: essays in memory of Robert Louis

nad svetskú, čo zodpovedá i Gelasiovmu zámeru. Užitím týchto pojmov pápež od seba demonštratívne oddelil obe moci a doviedol túto myšlienku ešte ďalej, keď poukázal na to, že väčšie bremeno leží na pleciach duchovných predstaviteľov, pretože v deň Posledného súdu to budú oni, kto bude skladať pred Bohom účty za všetkých, a teda aj za vládcov. Cisár by mal preto naslúchať ich radám a nepokúšať sa im vnútiť svoju vôľu. Je dôležité upozorniť na to, že keď Gelasius napomína cisára, neustále sa vyjadruje jedine k *res divinae* a neprenáša tento spor do sekulárnej oblasti.¹⁷⁹ Cisár by si mal uvedomiť, že na cirkevnej pôde mu náleží len druhotné postavenie vykonávateľa už prijatých opatrení a jeho snahy zasahovať do jej vnútorných záležitostí a do náuky z pozície duchovnej autority sú neprípustné.

Gelasius svoj postoj k cisárovej roli vo vzťahu k cirkvi prezentoval v dobe, keď už dlhšiu dobu nevládol na Západe rímsky cisár a niekdajšie územie ríše sa ocitlo v rukách barbarských kráľov. Hoci boli títo králi kresťanmi, hlásili sa k ariánskemu vyznaniu, ktoré katolícka cirkev zavrhol ako heretické hnutie na Nikajskom koncile v r. 325. Za tejto situácie došlo na Západe k dočasnému prerušeniu užšej spolupráce medzi cirkvou a svetskou mocou, a zároveň nastala odmlka vo vývoji kresťanských politických predstáv. K nadviazaniu na ich tradíciu došlo až koncom 6. storočia, keď k ich ďalšiemu rozvoju prispeli arcibiskup Izidor Sevillský a pápež Gregor Veľký.¹⁸⁰

Gregor I. Veľký venoval vo svojich spisoch (mimo oblasť korešpondencie) len málo priestoru problematike svetskej vlády. Svoj pohľad na funkciu panovníka v spoločnosti predstavil v komentári k Prvej knihe kráľovskej, ktorý sa zachoval vďaka vydavateľskej činnosti ravennského opáta Claudia. Ten spracoval pápežove hovory adresované blízkym spoločníkom a hosťom, ktoré prešli ešte dodatočnou úpravou, na ktorú sa podujal samotný Gregor na sklonku svojho života. Vo svojom pohľade na problematiku vlády však neupriamil svoju pozornosť na panovníka, tak ako to bolo zvykom u jeho predchodcov, ale objektom jeho analýz sa stali poddaní a predovšetkým povaha vzťahu vládca - poddaní. V tomto ohľade upozornil najmä na to, že v SZ sa izraelský národ

Benson (Church, faith, and culture in the Medieval West), edited by Robert Charles Figueira, Aldershot 2006, s. 125.

¹⁷⁹ Ian S. ROBINSON, *Church and Papacy*, in: The Cambridge History of Medieval Political Thought (c.350-c.1450), ed. by J.H. Burns. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988, s. 288-289.

¹⁸⁰ REYDELLET, *La Bible*, s. 445 a 449.

rozhodol uprednostniť vládu človeka pred božským vedením zprostredkovaným kňazstvom. Tento novoustanovený úrad Gregor následne postavil do protikladu k pravej vláde Boha, čo ho priviedlo k tomu, aby úrad vnímal ako akýsi výsmech či nepodarenú imitáciu Božej moci. Celý komentár sa nesie v duchu prísneho moralizmu, ktorý má veľký podiel na definovaní vzťahu vládca a poddaných. Podľa Gregora môžu vládcovia i poddaní žiť život svätcov alebo hriešnikov, môžu patriť medzi vyvolených alebo zatratených, môžu život prežiť v pokore alebo v pýche. Sú to faktory, ktoré rozhodujú o povahe vlády a vzťahu medzi oboma stranami. V *Regula pastoralis* prišiel s tvrdením, že ten, kto je poverený viesť, má byť pokorným spoločníkom (*socius*) pre tých, ktorí žijú čestne, a zároveň ho má jeho silný zmysel pre spravodlivosť nútiť prísne súdiť tých, ktorí konajú zlo. To, čo ale upúta záujem u Gregora, je predovšetkým jeho sklon nerozlišovať medzi držiteľmi svetských a cirkevných úradov, čo budí dojem, akoby obe skupiny spadali v jeho očiach do tej istej kategórie. Otázku, prečo je tomu tak, si položil R. Markus, ktorý za pravdepodobné považoval vysvetlenie, že v porovnaní s dobou sv. Augustína muselo na konci 6. storočia dôjsť k významnému myšlienkovému posunu. Kým Augustínova doba hľadala odpoveď na otázku, koho je možné nazývať kresťanom, Gregor a jeho súčasníci premýšľali o tom, ako rozoznať dobrého kresťana od zlého. Gregorov svet bol už teda takmer výhradne kresťanským: sociálne role, inštitúcie, na všetko sa nazeralo v náboženskom kontexte. Z tohto hľadiska je len pochopiteľné, že Gregor očakával od vládcov rovnakú starosť o kresťanskú obec ako od duchovných.¹⁸¹

Za života Gregora Veľkého nastali vhodné podmienky k formovaniu obrazu kresťanského panovníka i vo Vizigótskej ríši. Podnet k tomu dala zmena, ku ktorej pristúpil novozvolený kráľ Rekkared, keď v r. 589 prijal katolícku vieru.¹⁸² Izidor, ktorý bol svedkom tejto konverzie, rozviedol v diele *Sententiae* svoj pohľad na postavenie a funkciu panovníka v kresťanskej spoločnosti. V prvom rade pri tom vychádzal z predstavy o Kristovi ako večnom vládcovi nad cirkvou (*rex ecclesiae*), ktorá tvorí jediné kráľovstvo (*regnum*). Implicitne to

¹⁸¹ Robert A. MARKUS, *Gregory the Great on Kings: Rulers and Preachers in the Commentary on I Kings*, in: *The Church and Sovereignty (c. 590-1918)*. Essays in Honour of Michael Wilks, ed. by Diana Wood. Oxford 1991, s. 7-21.

¹⁸² O konverziu Rekkareda a Hermenegilda, synov kráľa Leovigilda, usiloval arcibiskup Leander, Izidorov brat a jeho predchodca na sevillskom stolci. Izidor, podobne ako Leander, spolupracoval s Rekkaredom, ale bližší vzťah udržoval až s kráľom Sisebutom, ktorý býval jeho žiakom. Viď Kenneth B. WOLF, *Conquerors and chroniclers of early medieval Spain*. 2. vyd. Liverpool 1999, s. 12.

však neznamená, že bol Izidor na poli politických teórii stúpencom univerzalizmu. Naopak, pracoval s konceptom už existujúcich pozemských kráľovstiev a domnieval sa, že k ich ideálnemu spravovaniu je možné dôjsť len prostredníctvom spolupráce svetskej a duchovnej moci. Vláda je podľa neho Božím darom, ktorý panovník získal, aby mohol byť prospešným svojim poddaným (III, 49, 3). Túto tézu podložil i jazykovým rozborom, v ktorom dospel k záveru, že medzi slovami *prodesse* (prospievať) a *praeesse* (byť v čele) nevládne rozpor, ale naopak veľmi blízky vzťah: sloveso *prodesse* totiž chápal ako samotnú podstatu slovesa *praeesse*. Určil i základné cnosti, ktorými by mal panovník disponovať, a tými sú spravodlivosť a milosrdnosť. Spravodlivým vládcom je ten, kto poslúcha zákony a svoj život prežíva v pokore, čím napodobuje príklad biblického kráľa Dávida. Dôraz na správne chovanie vládca odôvodnil i etymologickým výkladom, v ktorom odvodil pojem *rex* (kráľ) od spojenia *recte facere* (správne konať) (Etym. IX, 3, 4).¹⁸³

Gregor i Izidor Sevillský sa zhodli na tom, že úlohou kresťanského vládca je predovšetkým starosť o poddaných, pričom nemalý význam prikladali práve jeho reprezentatívne vystupovaniu, ktoré by sa malo čo najviac priblížiť obrazom zo života kráľov Starého zákona. Z nich popredné miesto náležalo práve Dávidovi. Je ťažké odhadnúť, aký dopad mohli mať Gregorove a Izidorove predstavy o povahe ideálnej vlády na franské politické myslenie. Do úvahy je treba vziať doklady o aktívnej sobášnej politike medzi franským a vizigótskym kráľovským rodom v 2. pol. 6. storočia,¹⁸⁴ ktorá poukazuje na kontakty s Vizigótskou ríšou a doložená korešpondencia medzi Gregorom Veľkým s príslušníkmi franského duchovenstva i členmi kráľovského rodu.¹⁸⁵ To, že s podobnými očakávaniami sa obracali i predstavitelia franskej cirkvi na mero-vejovských kráľov, dokazujú domáce pramene. Okrem listu remešského biskupa Remigia, ktorý bol bližšie predstavený v druhej kapitole, sú takými dokladmi napríklad i ďalšie dva listy datované do 6. storočia.

¹⁸³ KING, *The Barbarian Kingdoms*, s. 141-143.

¹⁸⁴ Išlo o uzavretie manželstva medzi austrázijským kráľom Sigibertom s Brunhildou a neustrijským kráľom Chilperichom I. s Galswinthou v 2. pol. 60-tych rokov. Brunhilda a Galswintha boli dcérami vizigótskeho kráľa Athanagilda. Vid' *Venance Fortunat: Poèmes. Tome I.*, texte établi et traduit par Marc Reydellet. Paris 1994, s. IX a XXIII.

¹⁸⁵ Vid' bližšie WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 114-117.

Prvý z listov bol okolo r. 595 adresovaný mladému Chlotarovi II., a to od neznámeho biskupa.¹⁸⁶ Cieľom jeho autora bolo poučiť mladého kráľa o tom, ako by mal správne vládnuť. Text je pretknutý početnými biblickými odkazmi a okrem merovejovských predkov Childeberta I. a Chlotara I. sú tu kráľovi za vzory predkladaní starozákonní vládcovia Dávid a Šalamún. Hneď v úvode listu autor nabádal kráľa, aby sa sám venoval čítaniu Biblie a nachádzal v nej príklady dávnych vládcov, ktorí sa tešili Božej priazni. Ak bude nasledovať ich stopy, odmenou mu bude dlhá vláda a večný život.¹⁸⁷ Ako prvého z kráľov menoval múdreho a pokorného Dávida (*sapiens humilisque*), ktorý bol milý Bohu predovšetkým svojou dobrou vládou a zásluhami za víťazstva, ktoré vybojoval v Jeho mene. Dávidov syn Šalamún sa podobne ako otec vyznačoval múdrosťou a obozretnosťou. Bol spravodlivý v rozsudkoch, hovoril s rozvahou a všetky jeho činy možno právom označovať za kráľovské (*rectus fuit in iudicio, sapiens in eloquio, omnesque motus suos totos regales habuit*). Obaja králi vždy naslúchali radám Božích prorokov, preto by mal i Chlotar obrátiť svoj sluch k duchovným a starším radcom, ktorí mu pomôžu vyvarovať sa chýb. Keď bol Šalamún pomazaný na kráľa, modlil sa k Bohu ako jeho služobník a prosil Ho o múdrosť, ktorá by mu umožnila spravodlivo súdiť svoj ľud a rozlišovať medzi dobrom a zlom.¹⁸⁸ Boh vyhovel jeho prosbe, pretože kráľ netúžil po hmotných veciach ani po smrti svojich nepriateľov. Po týchto slovách sa biskup v liste obrátil na Chlotara a konštatoval: „*Takže pokiaľ Ty, pane, žiadaš Boha o dobro, a pokiaľ budeš umiernený v slovách, pevný v reči, verný v duši, oplývajúci láskou, presný v šľachetnosti, majúci útočisko v spáse, rozumný v rozvahe, spravodlivý v rozsudkoch, láskavý v trestoch, milosrdný k chudobným, tak Pán rozmnoží dlhé roky Tvojho života, ako to učinil pri Tvojich kráľovských predchodcoch, ktorí*

¹⁸⁶SASSIER, *Royauté et idéologie*, s. 84. Porov. *Epistolae aevi Merovingici collectae*, ed. Wilhelm GUNDLACH, in: MGH Epp. 3. Berlín 1892, s. 457. Gundlach datoval list približne do r. 645 a za adresáta považoval buď Chlodovika II. alebo Sigiberta III.

¹⁸⁷ *Epistolae aevi Merovingici collectae*, ep. 15, s. 457. „*Oportet siquidem te, piissime rex, frequenter sacras recensere scripturas, ut in eis antiquorum et Deo placentium regum valeas cognoscere causas: qualiter ipsi per humilitatis custodiam Domino placuerunt; quorum vestigia si secutus fueris, honorem longevum regni praesentis et insuper vitam obtinebis aeternam*“.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 457. „*Dabis ergo servo tuo cor docibile, ut iudicare possit populum tuum et discernere inter malum et bonum.*“ a „*Instrue me, Domine, viam rectam, in qua ambulem, et da mihi sapientiam atque intellectum in omnibus sensibus meis...*“ V prvom prípade citoval biblický text (1 Kr 3, 9): „*Kéž bys tedy dal svému služebníku srdce vnímavé, aby mohl soudit tvůj lid a dovedl rozlišovat mezi dobrem a zlem.*“ Cit. podľa Bible, SZ, s. 411.

vznešene vládli na tomto svete.“¹⁸⁹ Ak Chlotar splní túto predstavu, všetci budú ďakovať Kristovi za to, že si vyslúžili, aby im vládol práve takýto kráľ. Biskup sa v liste vrátil i k minulým vládam kráľových predkov, ktorých životy by mali pôsobiť na Chlotara inšpiratívne. Tak Childeberta I. chválil za štedré dary, ktoré venoval cirkvi a svojim verným, Chlotara I. zase za spravodlivú vládu a zároveň o ňom tvrdil, že žil v tomto svete ako kňaz (*quasi sacerdos in hoc saeculo conversatus est*). Samotný Chlotar si má byť vedomý toho, že je služobníkom Božím (*ministerium te Dei esse scias*) ustanoveným k tomu, aby pomáhal tým, ktorí konajú dobro a trestal tých, čo činia zlo. Svojím jednaním má vzbudzovať strach, aby tak predišiel ich skutkom. Na jeho pleciach leží i starosť o franské potomstvo, nad ktorým by nemal držať tvrdú ruku, ale uplatňovať otcovský cit.¹⁹⁰

Druhý list je staršieho dátumu, neobsahuje síce biblické odkazy a kráľovi tu nie sú ako vzory predkladaní starozákonní vládcovia, ale je názornou ukážkou toho, ako sa predstavitelia franskej cirkvi snažili prostredníctvom listov formovať panovníkovo správanie. Jeho autorom je neznámy biskup Aurelianus¹⁹¹ a adresátom kráľ Theudebert I. Biskup sa tu pochvalne zmieňuje o kráľovom vznešenom pôvode a úspechoch, ktoré dosiahol za svojho panovania. Jeho hlavným cieľom je však upriamiť Theudebertovu pozornosť na duchovnú stránku jeho vlády. Vyzdvihuje cnosti ako milosrdnosť k chudobným, miernosť k poddaným, štedrosť v daroch, rozvážnosť a pevný postoj i v ťažkých časoch (*miseriordiam in miseris, temperantiam in subiectis, affluentiam in donis, consilium in dubiis, constantiam in adversis*). Kráľ svojim mravným životom predčil svoj pôvod a zachoval si i vo svojom postavení pokoru.¹⁹² Aurelianus kráľa vyzýva, aby pamätal na deň Posledného súdu, pretože čím viac darov

¹⁸⁹ *Epistolae aevi Merovingici collectae*, ep. 15, s. 458. „*Ergo si tu, domine, bona postulas a Deo, et si fueris mensuratus in verbis, firmus in dictis, foederatus in animo, in caritate locuples, in bonitate subtilis, in salutatione receptaculum habens, in dispensatione sensatus, in iudicio rectus, in vindicta pius, in pauperibus misericors: Dominus augebit annos tuos longaevos, sicut fuit antecessoribus tuis regibus, qui in hoc saeculo nobiliter regnaverunt.*“

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 460.

¹⁹¹ W. Gundlach v rámci edície MGH datoval list do r. 546-548 a ako autora uviedol biskupa Aureliána z Arles. To však považuje za málo pravdepodobné R. Collins, a to s ohľadom na vyššiu úroveň latinčiny v porovnaní so štýlom Aureliána z Arles. Predpokladá sa, že by mohlo ísť o príbuzného Ennodia z Pavie, ktorý bol pôvodom z južnej Galie a po porážke Vizigótov v r. 507 pôsobil na dvore ostrogótskeho kráľa Theudericha. Vid' Roger COLLINS, *Theodebert I., „Rex Magnus Francorum“*, in: *Ideal and reality in Frankish and Anglo-Saxon society* (Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill), ed. by Patrick Wormald with Donald Bullough and Roger Collins. Oxford 1983, s. 20.

¹⁹² *Epistolae Austrasicae*, ep. 10, s. 125. „*Didicisti itaque, quam sit arduum excelsa conscendere, et docuisti, quam magnum sit in sublimibus humilitatem servare.*“

obdržal od Boha, tým je Jeho väčším dlžníkom. S väčším kráľovstvom prichádza väčšia daň a zodpovednosť pri poslednom zúčtovaní.¹⁹³ Ak Theudebert bude naďalej preukazovať vlastnosti, ktoré charakterizujú dobrého kresťanského vládcu, čaká ho za to odmena vo večnosti.¹⁹⁴

Ako je možné sledovať na prvom liste, autori dochovaných franských prameňov pracovali často s biblickými odkazmi a to bez ohľadu na to, či sa daný prameň radí do sekulárnej alebo duchovnej oblasti. Početné odkazy sa napríklad objavujú tak v kronikách, ako i v hagiografických textoch. Bola to totiž práve znalosť Biblie, ktorá tvorila v merovejovskej Galii základ vzdelania. Nepôsobil tu síce žiadny významný teológ, ale pečať Biblie je možno nachádzať naprieč celou franskou literárnou tvorbou.¹⁹⁵ Bola zdrojom odpovedí pre tých, ktorí hľadali pravdu o svete, a používala sa i ako prostriedok veštenia.¹⁹⁶ Ak zúžime širokú škálu rôznorodých foriem, v akých sa môžu objavovať biblické odkazy len na tie prípady, v ktorých dochádza k prirovnaniu franských panovníkov ku kráľom Starého zákona, zistíme, že doložených príkladov by sa našlo niekoľko. Venantius Fortunatus napríklad v oslavnej básni na Chariberta I. prirovnal parížskeho vládcu ku kráľom Dávidovi a Šalamúnovi a v panegyriku na Childeberta I. pripodobnil kráľa k salemskému vládcovi Melchisedechovi. Na koncile v Clichy (626/627) sa zase biskupi obrátili na Chlotara II. ako na Dávida. *Liber Historiae Francorum* z 8. storočia vykresľuje Dagoberta I. ako biblického Šalamúna, kým Gregor z Tours vidí v burgundskom kráľovi Guntramnovi druhého Ezechiáša.¹⁹⁷

Uvedené príklady zo 6. a 7. storočia ako i predstavené listy len potvrdzujú, že galórska cirkev nadviazala na staršiu tradíciu cirkevných otcov. Tí postupne rozvíjali myšlienky kresťanskej politickej teórie, pretože si to žiadalo presadzovanie kresťanstva na vládnucim poste v Rímskej ríši. Keď však na západe

¹⁹³ *Epistolae Austrasicae*, ep. 10, s. 125. „...tantum eris magis debitor, quantum copiosius accepisti, et tantum erit reddenda ratione magis periculum, quantum amplius regnum. A christiano principe inestimabilis ratio Deo reddenda est.“

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 124-126. K listu viď tiež WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 191-192, KING, *The Barbarian Kingdoms*, s. 135 a COLLINS, *Theodebert I.*, s. 20-21.

¹⁹⁵ Yitzhak HEN, *The uses of the Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul*, in: *Early Medieval Europe*, 7, č. 3, 1998, s. 279-281.

¹⁹⁶ Ph. Buc uviedol niektoré príklady takéhoto užitia Biblie samotnými Merovejovcami. Viď BUC, *Dangereux rituel*, s. 123-124.

¹⁹⁷ Viď KING, *The Barbarian Kingdoms*, s. 136., Ian WOOD, *Incest, law and the Bible in sixth-century Gaul*, in: *Early Medieval Europe*, 7, č. 3, 1998, s. 292 a HEN, *The uses of the Bible*, s. 283-285. Podrobnejšie k obrazu Chlotara II. ako biblického Dávida viď SASSIER, *Royauté et idéologie*, s. 84-87.

impéria začala upadať politická moc, malo to za následok i dočasné pozastavenie akýchkoľvek tendencií pokračovať v tomto procese. Prijatie ariánskeho vyznania u germánskych kmeňov usadených v tejto časti ríše taktiež neprispelo k ich obnoveniu. Až krst Chlodovika, ktorý si zvolil katolícku vieru, umožnil miestnej cirkvi aplikovať už vypracované teórie vo franskom prostredí. Prejavy procesu christianizácie politickej moci je tak možné pozorovať na rôznych prameňoch, z nich toho ale najviac odkryjú písomné pramene, ktoré podávajú informácie s dvojitou výpovednou hodnotou. Na jednej strane môžu zachycovať aktuálny stav christianizácie politickej moci v určitom období, na strane druhej môžu z hľadiska svojej funkcie ako prostriedku ovplyvňovania mienky jedinca (list) alebo širšej verejnosti (kroniky, hagiografické texty, atď.) odkryť zámer, ktorý sledovali ich autori. Práve z cirkevného prostredia vychádza bohatý hagiografický materiál, i keď sporný z dôvodu slabej rukopisnej tradície, ktorý môže objasniť do akej miery sa uplatnili myšlienky cirkevných otcov vo franských kráľovstvách, poprípade aký obraz panovníka ich autori mali v úmysle ukázať.

4. Obraz merovejovského panovníka v hagiografických prameňoch

4.1 Pohanská sakralita

Texty zo zvoleného korpusu odrážajú predstavy autorov, ktorí žili v druhej polovici merovejovskej vlády a na počiatku pipinovsko-karolovského obdobia. Napriek tomu, že texty vychádzajú z cirkevného prostredia, je jedným z cieľov tejto práce odhaliť, či sa v nich neobjavujú i odkazy na pohanskú sakralitu franských kráľov.

Vybrané pramene boli podrobené tomuto rozboru, ale ten neobjavil konkrétne pozostatky takýchto predstáv. Jedine vlasom, viditeľnému atribútu príslušníkov dynastie, bol pripisovaný väčší význam v *Passio Leudegarii I.* v rozprávaní o mocenskom boji, ktorý vypukol v r. 673 po smrti Chlotara III. Na neustrijsko-burgundský trón sa vtedy pokúsil majordóm Ebroin dosadiť Theudericha III., brata zosnulého kráľa a najmladšieho zo synov Chlodovika II., pričom vynechal z tohto procesu nobilitu, čím porušil franskú tradíciu. Plán očakávane narazil na odpor aristokracie, a obaja aktéri boli následne ostríhaní a uväznení v kláštore: Ebroin v burgundskom Luxeuil a Theuderich v Saint-Denis.¹⁹⁸ Za kráľa bol zvolený druhorodený syn Chlodovika II., austrázijský vládca Childerich II. V prameni autor vylíčil napätý vzťah medzi oboma bratmi po Childerichovom nástupe.

„Childerich prikázal, aby sa pred ním ukázal jeho brat, proti ktorému pred časom nepriateľsky vystúpil. Potreboval si s ním totiž pohovoriť. Vtedy istí muži, ktorí boli v kráľovstve považovaní za popredné osobnosti a lichotením túžili odradiť Childericha od vraždy, ľahkovážne prikázali ostríhať svojmu pánovi (Theuderichovi) vlasy a takto sa ho snažili predviesť pred jeho brata. Keď sa ho

¹⁹⁸ K problematike kláštorov ako väzenských miest viď Mayke DE JONG, *Monastic Prisoners or Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms*, in: *Topographies of power in the early Middle Ages*, ed. by Mayke de Jong and Frans Theuws with Carine van Rhijn. Leiden 2001, s. 291-328.

ale (Childerich) spýtal, čo chce, aby sa s ním stalo, povedal len to, že bol nespravodlivo zvrhnutý z trónu a tvrdil, že očakáva od Boha skorý rozsudok. Následne bolo nariadené, aby pobýval v kláštore Saint-Denis. Tam zotrval pod ochranou do tej doby, než mu dorástli vlasy, ktoré mu ostríhali. A Boh nebies, o ktorom prehlásil, že je jeho sudcom, dovolil, aby neskôr šťastne vládol.”¹⁹⁹

Autor interpretoval ostríhanie Theuderichových vlasov ako nerozvážny omyl, ktorého sa dopustili stúpenci mladého kráľa, keď sa ho takýmto spôsobom snažili ochrániť pred Childerichovým trestom. Zároveň opísal detronizáciu kráľa ako čin, ktorý sa priechil Božej vôli a celé rozprávanie zakončil konštatovaním, že sa Theuderich neskôr vrátil s Božou podporou opäť k moci. Tento popis udalostí je naklonený Theuderichovi, čo len dokazuje, že text pravdepodobne vznikol ešte v čase jeho vlády.²⁰⁰ Kontext, v ktorom je zdôraznený význam vlasov, zase podporuje tvrdenie Diesenbergera, že symbolika vlasov sa najvýraznejšie prejavuje v rozprávaní o ich násilnom ostríhaní.²⁰¹ Súčasne je možné pre tento prípad uplatniť i teóriu “symbolického kapitálu” P. Bourdieua. Z tohto pohľadu strata vlasov znamenala pre Theudericha i stratu jeho zvláštneho spoločenského postavenia bez akejkoľvek spojitosti s pohanskou charizmou. Aby mohol opäť nadobudnúť svoje pôvodné postavenie, musel počkať na to, kým mu vlasy znovu dorastú. Je zaujímavé, že sa v texte priamo nespomína ostríhanie Ebroinových vlasov, ale hovorí sa len o jeho vyhnanstve v kláštore.²⁰² Je možné, že autor túto

¹⁹⁹ *Passio Leudegarii*, 6, s. 288-289. „Cum enim Childericus germanum suum, supra quem petitus venerat, sibimet praesentare iussisset, ut adloqui ei deberet, tunc quidam, qui in regno videbant esse primarii et Childericum cupiebant a caede adulando placare, crinem sui domini temeritatis auso iusserunt amputare, sicque fratri suo eum studuerunt praesentare. Sed cum ab eo interrogaretur, quid de se age vellet, ille vero hoc solum, eo quod iniuste fuerat de loco regni deiectus, iudicium sibi a Deo celerem expectare professus. Tunc ad monasterium sancti martyris Dionisii resedere est iussus, ibique eo usque salvatus, donec crinem, quam amputaverunt, enutriret. Et Deus caeli, quem se iudicem est habere professus, feliciter postmodum ipsum premisit regnare.“

²⁰⁰ *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, ed. by Paul Fouracre and Richard A. Gerberding. Manchester, New York 1996, s. 202.

²⁰¹ DIESENBERGER, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital*, s. 212.

²⁰² Informácia o Ebroinovom ostríhaní sa objavuje v *LHF* a vo *Vita Filiberti*. Vid' *LHF*, 45, s. 317. „Eo tempore Franci adversus Ebroinum insidias preparant, super Theudericum consurgunt eumque de regno deiciunt, crinesque capitis amborum vi abstrahentes, incidunt. Ebroinum totundum eumque Luxovio monasterio in Burgundia dirigunt.“ a *Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis*, 24, ed. Wilhelm LEVISON, in: *MGH SS rer. Merov. 5*. Hannover 1910, s. 596. „Cum igitur pestifer Ebroinus, qui a Francorum genere pro nimia crudelitate de palatino honore fuerat pulsus, coma detonsa, clericus Luxovium egressus, apostata factus [...] contra mandatum Dei recepisset locum honoris...“

skutočnosť zámerné vynechal, aby tak podtrhol symboliku aktu, ktorým Theuderich prišiel dočasne o nárok na vládu.²⁰³

Aj keď Merovejovci 7. s 8. storočia otvorene v textoch nevykazujú charizmatické rysy, ktoré by bolo možné označiť za pozostatok z pohanských čias, predsa len tu stále vystupujú ako jediní legitímni držitelia moci, a to na základe ich príslušnosti k rodu. Dôraz na ňu je možné v prameňoch odhaliť i za tendenciou autorov uvádzať pri predstavovaní vládcov aj meno otca. Kráľom teda musel byť oficiálne Merovejovec, čo dosvedčuje napríklad i *Passio Leudegarii*. Keď po smrti Chlotara III. vylúčil Ebroin nobilitu z rozhodovania o nástupníckej otázke, podnietilo to len jej hnev a nedôveru voči nemu. S mladým kráľom vo svojich rukách bol pre ňu Ebroin nebezpečným protivníkom.

„Začali sa viac báť, pretože pokiaľ (Ebroin) držal kráľa, ktorého mal verejne povzniesť k sláve vlasti, vo svojom tieni a zneužíval jeho meno, mal moc bez obáv ublížiť, komukoľvek sa mu zachcelo.“²⁰⁴

Pasáž vystihuje situáciu vo franských kráľovstvách od druhej polovice 7. storočia, keď faktická moc prešla do rúk majordómov a merovejovskí panovníci sa stali bábkami na tróne. Spôsobil to predovšetkým ich mladý vek, ktorý im nedovolil vzoprieť sa svojim poručníkom a radcom. Práve *Passio Leudegarii* poskytuje ďalší príklad toho, že Merovejovci boli nepostrádateľní ako legitímni panovníci. Nasledujúci text sa vzťahuje k udalostiam z r. 675, keď bol po smrti Childericha II. ustanovený za franského kráľa jeho brat Theuderich III. Ebroin sa vtedy ocitol v opozícii a proti novému kráľovi vystúpil s vlastným kandidátom na trón.

²⁰³ V *Dejinách* Gregora z Tours je zaznamenaný obdobný prípad. Po smrti kráľa Chlodomira r. 524 rozhodovali jeho bratia Chlotar I. a Childebort I. nad osudom jeho detí. Za svojou matkou Chlotildou vtedy vyslali istého Arcadia s nožnicami a s mečom, aby jej dal na výber, či majú chlapcov ostríhať alebo zavraždiť. Chlotilda napokon zvolila meč, pretože by svojich vnukov radšej videla mŕtvych ako bez nároku na trón: „*Satius mihi enim est, si ad regnum non eriguntur, mortuos eos videre quam tonsus.*“ Vid' Greg., *Hist.*, III, 18, s. 118.

²⁰⁴ *Passio Leudegarii*, 5, s. 287. „*Ideo magis coeperunt metuere, eo quod regem, quem ad gloriam patriae publicae debuerat sublimare, dum post se eum retineret pro nomine, cui malum cupierat audenter valeret inferre.*“

„Napokon vzali istého mladého chlapca, predstierali, že je to Chlotarov²⁰⁵ syn a spoločne s nimi ho povzniesli k moci v austrázijských krajoch. Vďaka tomu zhromáždili s nepriateľským úmyslom mnoho ľudí. Všetkým sa totiž zdalo, že hovoria pravdu. Potom si plienením podrobili vlasť a v mene svojho kráľa, ktorého falošne ustanovili, vydali príkazy sudcom. Ten, ktorý ich nechcel dobrovoľne poslúchať, buď stratil svoje právomoci alebo, v prípade že neutiekol a neskryl sa, zomrel ranou meča.“²⁰⁶

Ak sa Ebroin chcel opäť zmocniť vlády, musel byť krytý legitímnym panovníkom. Podľa autora textu si Ebroin tentokrát pomohol podvodom, ktorý ho oprávnil k tomu, aby sa zapojil do politického boja.²⁰⁷ Akonáhle si jeho strana vojensky zaistila pevné pozície, pristúpila k vydávaniu ediktov, ktoré by bez kráľovho podpisu nemali žiadnu platnosť. To je len dôkaz toho, že i keď bola skutočná moc sústredená v rukách druhých, jediná kráľovská autorita prijímaná bezpodmienečne v danom období bola tá merovejovská. Iba tento rod smel oficiálne rozhodovať o štátnych záležitostiach a v 7. storočí stále zostával nenahraditeľným na tróne. Ak mal niekto z nobility ambície podieľať sa na vláde, bolo nemysliteľné, aby obišiel merovejovskú dynastiu.

Hagiografické pramene nezachycujú známky pohanskej sakrality pri prezentácii merovejovských kráľov. Na jednom mieste zmieňujú význam vlasov, ale pripisujú im len symbolickú hodnotu. Tá však bola dostačujúca na to, aby navonok indikovala sociálne postavenie daného jedinca. V prípade Merovejovcov boli vlasy o to významnejším atribútom, že podmieňovali možnosť ich nositeľa zasaďnúť na trón. Autor *Passio Leudegarii* podáva svedectvo o tom, že v 7. storočí sa kráľom mohol stať jedine príslušník merovejovskej rodiny, ktorý sa musel

²⁰⁵ Autor mal pravdepodobne na mysli Chlotara III. Vid' *Late Merovingian France*, s. 236.

²⁰⁶ *Passio Leudegarii*, 19, s. 300-301. „Denique acceperunt quendam puerolum, Chlothario fuisse confixerunt filium, hunc in partibus Austri secum levantes in regnum. Qua de re multum colligerunt hostiliter populum, eo quod veresimile videbatur esse cunctorum. Etenim cum depopulando patriam subiugarent et iam in nomine sui regis, quem false fecerunt, praecepta iudicibus darent, tunc qui eis volens noluit acquiescere, aut iura potestatis amissit aut, si non fuga latitandi discessit, gladii internitione deperit.“

²⁰⁷ O podobný podvod sa pokúsil i majordóm Grimoald po smrti austrázijského kráľa Sigiberta III. v r. 656. Vtedy poslal princa Dagoberta, syna zosnulého kráľa, do írského vyhnanstva a na trón dosadil vlastného syna, ktorému dal merovejovské meno Childebert (III.) (656-662). To vyvolalo silný odpor neustrijskej nobility, ktorá následne dala Grimoalda zavraždiť, jeho syna zosadiť a za austrázijského kráľa vyhlásila mladého Childericha II. Vid' Karl F. WERNER, *Histoire de France. Tome I. Les Origines: avant l'an mil*. Paris 1984, s. 378.

vyznačovať dlhými vlasmi. Bola to tradícia, ktorá nepodľahla zmene ani pod tlakom christianizácie politickej moci vo franských kráľovstvách.

4.2 Merovejovci ako kresťanskí vládcovia

Po prijatí kresťanskej viery Chlodovikom I. sa začal pomaly pretvárať obraz merovejovského vládcu v prospech predstáv, ktoré kedysi zanechali budúcim generáciám cirkevní otcovia. Otázka, ktorá musela byť po prijatí kresťanstva prehodnotená ako prvá bol pôvod moci. Vybrané hagiografické texty, ktoré zastupujú pohľad cirkvi minimálne jedno storočie po Chlodovikovom krste, sa stavajú k tejto otázke jednoznačne. Moc bola franským kráľom daná z Božej vôle. Potvrďuje to napríklad i list Dagoberta I., ktorým kráľ uznal v r. 630 nomináciu Desideria na biskupský stolec v Cahors.

„Prísluší Našej mierumilovnej vláde s horlivým úsilím sa snažiť a s bdelou starostlivosťou dohliadnuť, aby Naša voľba a rozhodnutie boli po všetkých stránkach v súlade s Božou vôľou, a aby – pretože Nám, ako je známe, štedrosť Božia dala vládnuť krajom a kráľovstvám – sa čestných privilégii dostávalo tým, ktorých k tomu odporúča chvályhodný život, riadne mravy a vznešená urodzenosť.“²⁰⁸

Kráľovská moc pochádza od Boha a prináša so sebou zodpovednosť spravovať kráľovstvo v súlade s Jeho vôľou. Vládca preto musí dozeráť i nad výberom hodnostárov, ktorí sa podieľajú spolu s ním na tomto procese. Z tohto pohľadu Dagobertovi vyplývala povinnosť aktívne sa zúčastňovať i na voľbe biskupov, ako to bolo aj v prípade Desideria z Cahors. Ten pôvodne slúžil u Dagoberta v paláci ako správca kráľovského pokladu.

²⁰⁸ *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, 13, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 571. „*Condecet clementiae principatus nostri sagaci indagazione prosequere et pervigili cura tractare, ut electio vel dispositio nostra Dei in omnibus voluntati debeant concordare, et dum nobis regiones et regna in potestate ad regendum, largiente Domino, noscuntur esse conlatae, illis committantur privilegia dignitatum, quos vita laudabilis et morum probitas vel generositatis nobilitas adtulit.*“

„A pretože vzájomná zhoda obyvateľov a opatov v meste Cahors v plnej miere vyžaduje, aby sa stal (Desiderius) biskupom, a aj Naša zbožnosť mieni podobne, nepochybujeme o tom, že to z Božej vôle prinášame sami sebe určitú škodu a posielame ho preč od Našich brán, i keď je v Našom paláci nepostrádateľný, a že sa tým staráme o Váš prospech. Ale pretože Nám, ako sme už spomenuli, boli Bohom udelené kraje a kráľovstvá, musíme – aj keď si tým sami spôsobíme újmu – zabezpečiť takých pastierov, ktorí budú povinní v súlade s Božou vôľou a apoštolskými príkázaniami viesť ľud, ktorý Nám bol touto cestou zverený, aby tak Naša odmena mohla ďalej rásť.“²⁰⁹

Vita Desiderii nie je jediným dokladom účasti kráľa na voľbe biskupa. Vo *Vita Audoini* autor hovorí o príkaze Dagoberta I., ktorý z bývalého kráľovského referendára Dadona učinil biskupa v Rouene²¹⁰ a *Vita Landiberti* sa zmieňuje o nariadení Childericha II., ktoré sprevádzalo svätcovu voľbu na biskupa v Tongres-Maestrichte²¹¹. Autori často prezentujú voľbu do biskupského úradu ako nutné zlo, ktorému sa svätec bráni. Ide o bežný *topos* v hagiografických textoch. Je tomu tak i vo *Vita Amandi*, v ktorom sa píše, že Amandus odmietol biskupský úrad dokonca dvakrát. Prvýkrát, keď bol menovaný biskupom bez pevného sídlaza vlády Chlotara II. a druhýkrát, keď bol dosadený na tongres-maastrichtský stolec v r. 646 za prispenia Sigiberta III. V oboch prípadoch sa autor zmieňuje o donútení zo strany kráľa a klerikov.²¹² Okrem tohto poznatku je

²⁰⁹ *Vita Desiderii*, 13, s. 571-572. „*Et dum civium abbatumque Cadurcorum consensus hoc omnimodis exposcit, ut eum episcopum habeant, et nostra devotio similiter consentit, absque dubio credimus Dei notu id fieri, ut dum satis nobis est in palatio nostro necessarius, ipsi nobis quodammodo violentiam inferamus et eum ab editibus nostris auferamus, profectui vestro procuremus. Sed dum nobis, sicut diximus, regiones et regna a Deo sunt commisa, quamvis nobis inferamus dispendium, tales debemus procurare pastores, qui secundum Deum et iuxta apostolica dicta plebis sibi hac nobis commissas debeant regere, unde nobis merces amplior possit ad crescere.*“

²¹⁰ *Vita Audoini episcopi Rotomagensis*, 7, ed. Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 558. „*Ita demum, dum ipse sanctus Dei ex laico ordine ad honus pontificalem iusso regali insedisset...*“

²¹¹ *Vita Landiberti episcopi Traiectensis vetustissima*, 4, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 6. Hannover 1913, s. 357. „*Tunc omnis plebs, in Spiritu sancto unum acceptum consilium et simul cum regis imperium, favente Domino, a quo iam dudum aelectus erat, subrogatus est, ut preesset ecclesiae Treiectinse.*“

²¹² *Vita Amandi episcopi I*, 8 a 18, ed. Bruno KRUSCH, MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 434 a 442-443. „*Cum interim, paucis post transactis diebus, coactus a rege vel sacerdotibus, episcopus ordinatus est...*“ a „*Coactus igitur a rege vel sacerdotibus, pontificalem suscepit cathedram...*“ Bližšie vid' Sabine SAVOYE, *Le roi dans les Vies des saints mérovingiens*, sous la dir. de Michel Sot. Paris, Université de Paris X-Nanterre 2004, s. 159-169.

Život sv. Amanda významný i tým, že odkrýva kráľovskú podporu misijnej činnosti.

„Keď si to vypočul, pocítil svätý muž väčší súcit s ich omylom než obavu z ohrozenia vlastného života. Odišiel za biskupom Aichariom, ktorý v tej dobe stál na čele episkopátu v Noyone a pokorne ho požiadal, aby sa čo najrýchlejšie vybral za kráľom Dagobertom a prijal od neho listy s rozkazom, aby ten, kto sa nechce dobrovoľne obrodiť skrze očistu krstom, bol z kráľovho donútenia očistený prostredníctvom svätého krstu. Tak sa i stalo. Potom, čo prijal od kráľa právomoc a od biskupa požehnanie, Boží muž Amandus odišiel neochvejne na spomínané miesto.“²¹³

Podľa citovanej pasáže bol Dagobert I. dokonca pripravený siahnúť po reštriktívnej moci, aby podporil šírenie kresťanskej viery. Savoye ale podotýka, že nútený krst nebol bežne zaužívaný v priebehu posledného storočia merovejovskej vlády, i keď kráľovská podpora misí je dosvedčená. Tento popis by tak mohol byť vodítkom k úvahám o karolínskom kontexte, v ktorom text vznikol.²¹⁴

Veľmi okrajovo sa hagiografické texty venujú popisu vládcových vlastností. V študovaných prameňoch sú takto predstavení len dvaja králi: Chlotar II. a Dagobert I. Chlotar je označený prívlastkami *pious* a *mansuetus*²¹⁵, taktiež *prudens*²¹⁶, Dagobert ako *rex torrens, pulcher et inclitus*, ktorému sa nepodobal žiadny z minulých kráľov²¹⁷. Autor *Vita Audoini* ho zase vykreslil ako chytrého kráľa a zdôraznil jeho vojenskú silu, ktorá mu dovoľovala chrániť kráľovstvo pred hrozbou okolitých národov.

²¹³ *Vita Amandi*, 13, s. 437. „*Quo audito, vir sanctus magis eorum miseratus errori, quam de vitae suae periculo pertimescens, ad Aicharium episcopum, qui tunc Noviomensi urbi cathedram praesedebat sacerdotalem, adiit eique humiliter postulavit, ut ad regem Dagobertum quantotius pergeret epistolasque ex iussu illius acciperet, ut si quis se non sponte per baptismi lavacrum regenerare voluisset, coactus a rege sacro ablueretur baptisate. Quod ita factum est. Perceptaque a rege potestate vel benedictione a pontifice, illuc vir Domini Amandus perrexit intrepide.*“

²¹⁴ SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 159.

²¹⁵ *Vita Desiderii*, 5, s. 566. „*Interea rex frodegus, pius et mansuetus Flotharius debitum naturae terminum implens...*“

²¹⁶ *Vita Arnulfi*, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, 17, s. 439.

²¹⁷ *Vita Eligii*, I, 14, s. 680. „*Porro rex Dagobertus torrens, pulcher et inclitus, ita ut nullus ei similis fuerit in cunctis retro Francorum regibus...*“

„A v skutku po smrti Chlotara bol na miesto otca dosadený ako vládca jeho syn Dagobert, muž veľmi chytrý a prirodzene lstivý, budiaci hrôzu svojou vládou. Držal v rukách kráľovské žezlo ako zúrivy lev, ktorý zviera hrdlá porazených, bránil pred dravosťou národov a s odvahou víťazil.“²¹⁸

Vojenská sila a obrana kráľovstva, t.j. i kresťanskej obce, hrali pre vládcov veľmi významnú rolu. Rovnaká dôležitosť sa v tomto duchu pripisovala i udržiavaniu vnútorného mieru, ktorý vytváral ideálne podmienky pre cirkev, aby sa v pokoji mohla sústrediť na dielo spásy. *Vita Balthildis* opisuje nástup Chlotara III. na neustrijsko-burgundský trón a zmieňuje sa pritom, že mladému kráľovi mali počas jeho vlády radiť parížsky biskup Chrodbert, rouenský biskup Audoinus, majordóm Ebroin a ďalší poprední muži v krajine. Následne autor konštatuje, že kráľovstvo potom zotrvalo v mieri, a podotýka, že rovnaký postup bol zvolený i niekoľko rokov predtým v Austrázii, kde bol ako panovník pokojne prijatý Childerich II. Tieto udalosti prebehli pod Božím vedením a tri kráľovstvá si nažívali v harmónii a mieri.²¹⁹ Keď ale Childerich II. zomrel násilnou smrťou, vypukli v zemi silné nepokoje, ktoré autor *Passio Leudegarii* popísal veľmi dramaticky. Podľa jeho slov sa dokonca verilo v príchod Antikrista.

„...tí, ktorí mali držať spolu v záujme mieru, začali sa navzájom nenávisťne napádať. A pretože žiadny kráľ vtedy nesedel pevne na tróne, každý konal bez strachu z kázne to, čo sa mu zapáčilo ako správne.“²²⁰

Na čele už nestál silný panovník, ktorý by zaistil poriadok v krajine. Mier sa zmenil v chaos, ktorý bol vyvolaný vzájomnými bojmi medzi znepriatelenými stranami. Boží hnev na seba nenechal dlho čakať a prejavil sa v podobe kométy,

²¹⁸ *Vita Audoini*, 2, s. 555. „Immoque post discessum Chlotharii filius unus Dagobertus in loco genitoris institutus est princeps, homo versutus admodum et ingenio callidus seu tremebundus in regno. Qui licet sceptris regalia tenens, ut leo fervidus subditorum colla deprimens, gentium feritate vallante fortitudine triumphavit.“ Porov. *Vita Sadalbergae abbatisse Laudunensis*, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 55. „Per idem tempus Francorum sceptris regnique gubernacula Dagobertus regebat, vir inprimis acer ingenio et principatu clarus et non solum ob fidei iura sibi subiectis, verum etiam exterorum vicinarumque gentium fama metuendus.“

²¹⁹ *Vita S. Balthildis*, 5, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 487-488. „Et credimus, Deo gubernante, iuxta domnae Balthildis magnam fidem ipsa tria regna tunc inter se tenebant pacis concordiam.“

²²⁰ *Passio Leudegarii*, 15, s. 296-297. „...et qui pacis foedere debuerant continere, odiis se invicem coeperunt lacessere; et dum rex tunc non erat stabilitus in culmine, quod unicuique rectum videbatur in propria voluntate, hoc agebant sine formidine disciplinae.“

ktorá predznamenávala príchod hladu, rýchle striedanie panovníkov na tróne, povstanie národov a stret zbraní. Podľa autora blízka doba potvrdila, že sa znamenie vyplnilo.²²¹ To, že stabilnému postaveniu kráľa ako záruke zachovania mieru bola prikladaná značná dôležitosť, dokladajú i pramene *Passio Praejecti a Vita Balthildis*. *Passio Praejecti* tak podáva správu o omši, ktorú konal biskup Praejectus za kráľa a mier v cirkvi v predvečer Veľkej noci v meste Autun.²²² *Život sv. Bathildy* sa zase zmieňuje o tom, ako kráľovná zaviedla v *seniores basilicae* novú regulu a súčasne im udelila privilégium a imunity, ktoré boli sprevádzané prosbou, aby sa mníši modlili za milosť Krista pre kráľa a mier.²²³

Od kráľa sa teda očakávalo, že bude garantom mieru. Táto funkcia vládcu plne zodpovedala kresťanským predstavám. Tie sa pravdaže sústreďovali i na iné aspekty kráľovskej moci, z ktorých sú práve niektoré menované v *Živote sv. Wilfrida*, a teda v prameni, ktorý je pozoruhodný tým, že podáva dva protikladné obrazy jedného kráľa. V tomto prípade Dagoberta II. Prvý z obrazov sumarizuje negatívny pohľad istého biskupa na štvorročné Dagobertovo pôsobenie v postavení kráľa. Ten bol po smrti Childericha II. povolaný z írskoho vyhnanstva späť do Austrázie, aby si tu z pozície syna Sigiberta III. nárokoval vládu. Počas jeho krátkeho panovania sa rozpútala vojna s Neustrijcami, ktorá trvala až do jeho násilnej smrti v r. 679.²²⁴ Druhý obraz je reakciou sv. Wilfrida na biskupove slová, pred ktorými sa snažil obhájiť ako vychovávateľ mladého Dagoberta.

„Si hodný smrti, pretože si podporil a poslal k nám kráľa z vyhnanstva, ktorý rozvrátil mestá, pohrdal radami starších, daňami ponižoval národy rovnako ako Šalamúnov syn Roboam a zanedbával kostoly Božie i s ich predstavenými. Svojou smrťou zmyl vinu za tieto nešťastia a jeho mŕtvolu už teraz leží pochovaná.“ *Náš svätý pontifik dal biskupovi pokornú odpoveď: ‘Pri Kristovi a svätom apoštolovi Petrovi vravím pravdu a neklamem. Tomu mužovi, ktorý bol*

²²¹ *Passio Leudegarii*, 15, s. 297.

²²² *Passio Praejecti episcopi et martyris Augustodunensis*, 25, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 240. „...ut sollempnes vigiliis pasche celebrare licitum esset, ex regale permissio vel maiorum natu pontifices vel sacerdotes, qui in Aeduarum urbe ob regiam potestatem conglobati fuerant, beato viro Praejecto supplici voce enixius poscunt, inmo precantur, ut eadem sacre noctis ipse pro statum regis vel pacem ecclesie sacrificium Deo immolaret.“

²²³ *Vita Balthildis*, 9, s. 493-494. „...privilegium eis firmare iussit, vel etiam emunitates concessit, ut melius eis delectaret pro rege et pace summi regis Christi clementiam exorare.“

²²⁴ *Late Merovingian France*, s. 23.

vo vyhnanstve a pobýval na cestách, som – nasledujúc príkaz, ktorý dal Boh izraelskému národu žijúcemu v cudzej zemi – pomohol, vychoval som ho a povzniesol k vášmu dobru, a nie k vašej škode, aby postavil mestá, utešil obyvateľov, radil sa so staršími a chránil kostoly Božie v mene Pána, ako sľúbil.²²⁵

Podľa rozhorčeného biskupa bolo Dagobertovo chovanie v rozpore so správaním, ktoré sa očakávalo od spravodlivého panovníka. Austrázijský kráľ totiž namiesto mieru spôsobil v krajine rozvrat, neriadil sa radami starších a nerešpektoval práva cirkvi. Jeho smrť bola adekvátnym trestom za jeho vládu. Život vznikol asi päťdesiat rokov po Dagobertovej smrti, keď už bola vytvorená kolektívna mienka o popisovaných udalostiach a hlavným zámerom autora bolo podať vysvetlenie biskupovej účasti na nich. Text je zároveň vystavaný na biblických odkazoch, ktoré nahrádzujú historický kontext.²²⁶ Ide teda o hagiografický konštrukt so slabou historickou hodnotou, ktorý predsa len vypovedá o tom, ako by mala či nemala vyzerat' vláda kresťanského panovníka. *Vita Wilfridi* však nie je jediným prameňom, ktorý prináša príklady správania vládcov, ktoré nezodpovedalo predstavám cirkvi. Mnohé ďalšie texty sa zmieňujú o podobných prípadoch.

Pri *Vita Wilfridi* je ale nutné sa ešte pozostaviť, pretože je jedným z dvoch hagiografických textov z vybraného korpusu, v ktorých sa vyskytuje prirovnanie franského panovníka k biblickému kráľovi. Objavuje sa v ňom dokonca dvakrát. Jedno, podľa ktorého Dagobert II. pripomína kráľa Roboama uval'ovaním vysokých daní, už bolo odcitované v úryvku vyššie. Druhé prirovnanie sa síce netýka konkrétne Merovejovca, ale vzťahuje sa ku kráľovskej osobe. Postava

²²⁵ *Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis auctore Stephano*, 33, ed. Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 6. Hannover 1913, s. 288. „*Qui dignus es morte, quia nobis regem subsidio tuo factum exilio emisisti, dissipatorem urbium, consilia seniorum despiciens, populos ut Roboam filius Salomonis tributo humilians, ecclesias Dei cum praesulibus contempnens; quorum malorum poenas luens occisus, cadaver eius humatum iacet*’. Sanctus vero pontifex noster humiliter respondit episcopo: *Veritatem dico in Christo Iesu et per sanctum Petrum apostolum non mentior, quia talem virum exultantem et in peregrinatione degentem secundum praeceptum Dei populo Israhelitico, qui accola fuit in terra aliena, auxiliatus enutrivit et exaltavi in bonum et non in malum vestrum, ut aedificator urbium, consolator civium, consiliator senum, defensor ecclesiarum Dei in nomine Domini secundum promissum eius esset*.” Porov. s *Vita Sadalbergae*, 13, s. 57. „*Denique nuper civile bellum inter reges Francorum Theodericum et Dagobertum circa illos fines est actum, ubique vicinia quaeque depopulata, agri, villae, aedes et ipsa, quod gravius est, sanctorum corpora igne sunt cremata*.”

²²⁶ Vid' SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 702-703.

Balthildy, manželky Chlodovika II., je vykreslená v negatívnom svetle ako prenasledovateľka cirkvi, ktorá dala postupne zavraždiť deväť biskupov. Je prirovnaná ku kráľovne Jezábel, ktorá mala na svedomí smrť mnohých Božích prorokov.²²⁷ Kritika Balthildy je reakciou na jej zasahovanie do biskupskej investitúry a na jej politiku, ktorou podporovala zakladanie kláštorov a rozširovanie ich práv na úkor biskupstiev. Táto politika býva označovaná pod názvom *Klosterpolitik* a bude podrobnejšie rozvedená v nasledujúcej kapitole. Druhým prameňom, v ktorom sa nachádza zmienka o biblickom kráľovi v súvislosti s franským vládcom je *Passio Leudegarii*. V ňom sa píše, že keď autunský biskup Leudegar stratil priazeň kráľa Childericha II.,²²⁸ bol uväznený v kláštore v Luxueil a istú dobu sa rozhodovalo o jeho osude. Kráľ sa napokon nechal ovplyvniť zlými radcami a prikázal Leudegara vyvieť z kláštora a vydať ho na milosť jeho žalobcom. Tak ako to spravil Herodes s Petrom, keď ho vydal Židom.²²⁹

Užitím uvedených biblických odkazov mali autori textov v úmysle upozorniť na paralely v negatívnom správaní franských a starozákonných kráľov. Zároveň treba pripomenúť, že všetky tri príklady sú zasadené do pasáží, ktoré majú určitý historický základ: vláda Dagoberta II., Balthildina *Klosterpolitik* a proces s Leudegarom. Na tieto prirovnania k negatívne prijímaným postavám z Biblie je možné nazerať ako na spôsob, akým autori vyjadrili svoj nesúhlas s konaním vládcov. Naproti tomu sa však v korpuse neobjavuje biblický kráľ, ktorý by plnil funkciu vzoru pre kráľov. Je to možné vysvetliť zameraním tohto žánru, v ktorom kráľ hrá len druhotnú rolu, zatiaľ čo v centre pozornosti stojí svätec. Pretože však boli texty verejne predčítavané v deň svätcovho sviatku,²³⁰ mohol sa nepriamo pri tejto príležitosti šíriť spolu s obrazom svätca i obraz panovníka. To mohlo mať dvojaký účinok. Na jednej strane bola týmto spôsobom propagovaná predstava o kráľovi medzi širšou verejnosťou,²³¹ na strane druhej

²²⁷ *Vita Wilfridi*, 6, s. 199. „*Nam illo tempore malivola regina nomine Baldhild ecclesiam Domini persecuta est; sicut impiissima regina Gezabel, quae prophetas Dei occidit, ita ista, exceptis sacerdotibus et diaconibus, novem episcopos occidere iussit...*“

²²⁸ Dôvod straty Childerichovej priazne bude vysvetlený nižšie.

²²⁹ *Passio Leudegarii*, 12, s. 294-295. „*Nam sepe dictus rex pravorum inlectus consilio, eum adduci iusserat de Luxovio, ut ad voluntatem accusantium cum inrisione depositum, prout voluissent, redderent interfectum, sicut quondam Herodis disposuerat Iudaeis facere Petrum.*“ Odkaz sa vzťahuje ku 12. kapitole Skutkov apoštolov. Vid' *Bible*, s. 172-173.

²³⁰ HEN, *The uses of the Bible*, s. 281.

²³¹ Ako vyplýva z ich prológov, *Vitae* neboli určené len pre úzku skupinu klerikov, ale i pre bežné publikum. Platí to však len pre merovejovské texty, zatiaľ čo v karolínskej dobe sa okruh čitateľov

kráľ sám ako poslucháč mohol nachádzať dobré i zlé príklady minulých vládcov, ktoré mu slúžili ako inšpirácia alebo poučenie pre vlastné panovanie. Preto, aj keď hagiografické texty primárne nemali mať výchovný účinok na kráľov, ako to platilo pre listy, nepriamo takto mohli pôsobiť.

Ako už bolo spomenuté, kráľ vystupuje v textoch vo vzťahu k svätcovi ako vedľajšia postava. Z tohto hľadiska plní v texte určitú funkciu a od nej sa odvíja i interpretácia jeho činov. Všeobecne je možné súhlasiť s tým, že vzájomná blízkosť kráľa i svätca je prospešná pre obe strany, pretože im pridáva na prestíži. Kráľ upevňuje svoje postavenie a moc tým, že sa opiera o rady svätca a podporuje ho, zatiaľ čo kontakt s vládcom zväčšuje *fama* a *virtus* u svätého muža.²³² V *životoch* sa tak na niekoľkých miestach autori konkrétne vyjadrujú o svätcoch ako o kráľových radcoch. Väčšinou ide o mužov, ktorí značnú časť svojho života strávili v paláci, kde boli poverení úradnými funkciami. Podľa interpretácie autorov ale neradili kráľom z pozície svojej úradnej funkcie, ale na základe svätej autority. Vo *Vita Arnulfi* sa napríklad muž menom Noddo s nechuťou díval na to, ako sa kráľ (Dagobert I.) spolu s kráľovnou chodili radieť za sv. Arnulfom aj v nočných hodinách.²³³ Rady tiež vyhľadával Dagobert i u sv. Eligia, ktorého mal vo veľkej obľube.

„A ďalej kráľ Dagobert, tak prudký, krásny a slávny, že žiadny sa mu nevyrovnal zo všetkých minulých franských kráľov, ho (Eligia) mal v takej obľube, že sa často vyhýbal zástupom vládcov, aristokratov, vojvodcov i biskupov, len aby tajne žiadal Eligia o radu. Čokoľvek totiž od neho Eligius požadoval, dosiahol bez akéhokoľvek odkladu. A čokoľvek bol schopný získať, to rozdal na almužny

zúžil na cirkevné prostredie, pretože latinčina sa stávala stále menej zrozumiteľnou pre širšie obyvateľstvo. Toto tvrdenie sa zakladá i na lingvistickom rozbere textov: v merovejovských *životoch* narozdiel od karolínskych sa objavujú miestami výrazy, ktoré náležia do vulgárnej latiny. Zároveň sú v nich obsiahnuté odkazy na *plebs Christiana*, ktoré sa v neskorších prameňoch nevyskytujú. Vid' Alexander O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, in: *Early Medieval Europe*, 17, č. 2, 2009, s. 146.

²³² SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 142.

²³³ *Vita Arnulfi*, 13, s. 437. „*Quidam namque homo scelestus nomine Noddo quadam die, alvo refero, vino aestuans, cum complicibus suis virum sanctum derogare ausus est, non esse scilicet cultorem Dei, sed potius hominem voluptati deditum, a cuius videlicet lectum nocturnis horis non solum rex, vero etiam et regina tamquam consilium flagitans properaretur.*“

chudobným, vykúpenie väzňov, na lieky pre chorých, preto i sám panovník veľmi rád dával, pretože vedel, že je tak prospešný nie jednému, ale mnohým.“²³⁴

Takto vyzerá ideálny vzťah medzi kráľom a svätcom založený na obojstrannej prospešnosti. Kráľ je priaznivo naklonený svätcovi, spolieha sa na jeho rady a vychádza mu v ústrety pri jeho požiadavkách. Svätec na druhej strane prijíma kráľove dary a užíva ich na pomoc poddaným, a teda na účely, ktoré ležia na srdci i vládcovi. Dagobert tak prostredníctvom svätca plní povinnosti dobrého kresťanského vládcu. K uznávaným radcom kráľov náležal i sv. Audoinus. V jeho živote sa napríklad píše, že na jeho pohrebe kráľovský pár (Theuderich III. a Chlotilda) oplakal veľmi múdreho radcu.²³⁵

Medzi vládcom a svätcom ale často dochádza v textoch ku konfliktom v dôsledku kráľovho nepatričného chovania. Svätec sa tu snaží pôsobiť na panovníka nápravne s úmyslom docieľiť, aby konal tak, ako sa očakáva od kresťanského vládcu. Pátrať po tom, koľko autentickosti sa skrýva za neadekvátnymi prejavmi vládcov z pohľadu cirkvi by bolo nielen zložité, ale i zavádzajúce. Na tieto situácie by skôr trebalo nazerať ako na *topos*, ktorý autor začlenil do textu, aby poukázal na kráľovu úctu voči autorite svätca. Je to totiž svätec, kto stojí v strede jeho pozornosti, kým kráľ je len nástrojom, ktorý má zdôrazniť význam svätca.

Ako prvý príklad panovníka, ktorý nekonal spravodlivo bol vyššie zmienený Dagobert II. Jeho predchodca a menovec, Dagobert I., sa ale tiež v textoch nevyhol kritike. Vo *Vita Amandi* bol jej príčinou jeho rozpustilý život a niekdajšie odsúdenie svätca k vyhnanstvu. Keď chcel Dagobert dať neskôr pokrstiť Amandovi syna, musel si najprv priznať vinu a prosiť o milosť.

„Medzitým sa zdalo, že kráľ Dagobert, ktorý sa oddával láske k ženám viac, než bolo vhodné a horel všemožnými nečistými túžbami, vôbec nebude mať potomkov. Ale predsa sa utiekol k Božej pomoci a horlivo prosil, aby mu Boh ráčil

²³⁴ *Vita Eligii*, I., 14, s. 680. „*Porro rex Dagobertus torrens, pulcher et inclitus, ita ut nullus ei similis fuerit in cunctis retro Francorum regibus, in tantum diligebat eum, ut frequenter catervas principum, obtinatum quoque et ducum atque episcoporum se subtrahens, Eligii secreta peteret consilia. Nam quicquid eidem Eligius postulasset, absque ulla dilatione inpetrabat; quicquid vero adipisci potuisset, in elemosinis egentium, in praetia captivorum, in remedia debilium expendebat, unde et ipse princeps libetissime praestabat, quod sciebat non uni, sed pluribus prodesse.*“

²³⁵ *Vita Audoini*, 15, s. 564. „*Domus regia plangitur prudentissimum consiliarium.*“

dat' syna, ktorý by po ňom prevzal kráľovské žezlo. Tak sa i z Božej moci stalo. [...] Pretože nedávno rozpálený hnevom obvinil tento pontifik (Amandus) kráľa z hrdelných zločinov, čo sa neodvážil urobiť ešte žiadny z kňazov, bol na kráľov rozkaz neprávom vyhnaný z kráľovstva. Vydal sa tak preskúmať vzdialené miesta, kde hlásal slovo Božie pohanským národom. Keď ho (kráľovi) služobníci konečne našli a vyzvali, aby šiel za kráľom, spomenul si na apoštolské prikázanie, že sa musí podriaďiť vyššej moci. Napokon prišiel za kráľom, ktorý v tých dňoch pobýval v meste zvanom Clichy. Keď kráľ uvidel blaženého Amandu, naplnila ho obrovská radosť, predstrel sa pod nohami svätého muža a prosil, aby mu ráčil odpustiť za tak veľký zločin, ktorého sa voči nemu dopustil. A on, pretože bol veľmi zhovievavý a zniesol toho nadmieru, rýchlo ho zodvihol zo zeme a udelil mu láskavo milosť.“²³⁶

Podľa autora *Vita Amandi* sa Dagobert nechoval ako kresťanský vládca v niekoľkých ohľadoch. Neviedol zdržanlivý život, dopúšťal sa ťažkých zločinov, za ktoré odmietol brať zodpovednosť a dokonca odsúdil svätého muža, ktorý ho k tomu vyzval, k vyhnanstvu. Kráľ sa prehrešil voči svätcovi, ale nakoniec si dokázal priznať vinu a prosil ho na kolenách o odpustenie. Aj napriek tomu dal Amandus kráľovi najprv zamietavú odpoveď na jeho žiadosť pokrstiť syna. Nechal sa prehovoriť až neskôr Audoinom a Eligiom, ktorých za ním Dagobert vyslal. V priebehu krstu sa potom odohral zázrak. Malý Sigibert III., ktorý mal len niekoľko dní, vyslovil nahlas slovo „amen“.²³⁷ Táto príhoda v texte nemá za cieľ

²³⁶ *Vita Amandi*, 17, s. 440-441. „Interea Dagobertus rex, amore mulierum plus quam oportebat deditus omnique spurcitia libidinis inflammatus, sobolem minime videbatur habere, sed tamen ad Domini confugit auxilium depraecabaturque sedule, ut ei filium dare dignaretur, qui post eum regni sui gubernaret sceptrum. Quod ita, dante deo, factum est. [...] Nam dudum ipse pontifex, dum pro capitalibus criminibus, quod nullus ex sacerdotibus facere ausus est, ipsum redargueret regem, in furore accensus, iubente eo, non absque iniuria de regno eius fuerat expulsus, atque remotiora perquirens loca, verbum Dei gentibus praedicabat. Cumque a ministris tandem fuisset repertus et, ut ad regem ire deberet, admonitus, memorans illud apostoli praeceptum, potestatibus sublimioribus se subditi debere, tandem pervenit ad regem, qui tunc illis diebus in villa cui vocabulum Clypiaco est morabatur, visoque rex beatissimum Amandum magno repletus est gaudio, prostratusque pedibus beati viri, deprecabatur, ut tanto scelere, quod in eum perpetraverat, veniam largire dignaretur. Sed ille, ut erat mitissimus atque supra modum patiens, citius eum elevavit a terra atque veniam clementissime indulxit.“

²³⁷ *Ibidem.*, 17, s. 442. „Accepto igitur vir sanctus in manibus puerum benedicensque eum caticuminum fecit. Cumque, finitam orationem, nemo ex circumstante multitudinem respondisset: ‘Amen’, aperuit Dominus os pueri, atque, audientibus cunctis, clara voce respondit: ‘Amen’.“

poukázat na Sigibertovu svätosť, ktorá bola uznaná až v neskoršej dobe, ale slúži k tomu, aby dosvedčila svätosť Amanda.²³⁸

Podľa hagiografických prameňov sa Dagobert I. previnil i voči sv. Arnulfovi.²³⁹ Snažil sa mu totiž zabrániť, aby opustil kráľovský palác a odišiel na samotu, a to pod hrozbou, že zabije jeho synov. Kráľovi hroziacemu s mečom v ruke Arnulf ponúkol svoj vlastný život. Nieкто z kráľovej družiny ale zastavil svojho pána a upozornil ho, že svätý muž je pripravený podstúpiť mučenícku smrť a že by sa mal vyvarovať pred ublížením Kristovmu služobníkovi.²⁴⁰ Hnev pomaly z kráľa opadol a po príchode kráľovny padol manželský pár svätcovi k nohám a prosil ho o milosť, ktorú im Arnulf okamžite udelil.²⁴¹ Život ukázal, že i keď sa kráľ nechal uniesť hnevom, napokon dokázal, podobne ako v prípade *Vita Amandi*, uznať svoj omyl. Ten si buď uvedomil sám alebo pristúpil k jeho náprave na naliehanie druhých. U niektorých kráľov sa ale musel dostaviť trest, aby poznali, že ich konanie sa priecilo svätcovej či Božej vôli. Zločiny iných zase dosiahli takú mieru, že Božia moc zasiahla proti nim omnoho tvrdsie.

Príklad vládca, ktorý sa naučil úcte k svätým až po „menšej príučke“ podáva *Vita Eligii*. Nejde tu ale o prečin voči svätcovi ešte za jeho života, ale až *post mortem*. Svätcova moc totiž nestrácala svoju účinnosť ani po jeho smrti, ale pretrvávala naďalej.

„Jedného dňa vyšli dvaja kráľovskí bratia Chlotar a Theuderich z paláca a vybrali sa tam k modlitbám. Keď sa domodlili a vracali sa späť do paláca, dostihli ich nejakí šľachtici a dávali im dobrú radu, aby z úcty k svätému venovali na tom mieste malú almužnu. Avšak starší z bratov nedbal tej rady, a to so zjavným pohrdaním. Zato mladší z nich, keď už starší brat vyšiel von, tam zanechal niekoľko solidov spolu s darom z drahého kovu. Potom sa odtiaľ obaja ponáhľali späť. Keď vkročili do paláca, začal byť kráľ Chlothar sužovaný silnou horúčkou,

²³⁸ SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 566.

²³⁹ Tento svätec je autorom označovaný za radcu a utešiteľa kráľa. Pôsobil ako biskup v Metz v dobe, keď asi pätnásťročný Dagobert nastúpil v r. 623 vládu v Austrázii na žiadosť miestnej aristokracie ešte za života svojho otca. Práve Arnulf spolu s majordómom Pipinom z Landenu boli v tom čase najmocnejšími mužmi v zemi, pod ktorých vplyvom začal Dagobert panovať. Vid' WERNER, *Histoire de France*, s. 398.

²⁴⁰ *Vita Arnulfi*, 17, s. 439. „*Tunc unus procerum ait: 'Noli impie contra temet ipsum agere, o bone rex; annon vides virum sanctum destinatum et cupidum esse ad martirium, aut quur non perimescis Christi domini servum lacescere?'*“

²⁴¹ *Ibidem*, 18, s. 439-440.

ktorá sa šírila jeho telom. Horúčava nahromadená zo všetkých údov sa mu náhle vliala do hlavy a začal trpieť veľmi prudkou bolesťou zuba. Po tom, čo strávil noc v ťažkom trápení, spomenul si nad ránom na svoju neúctivosť z minulého dňa a hľadal ochranu u svätého Eligia. Tam, kde bol deň predtým jeho brat štedrý zo svojho a on sám nič dobrovoľne nedaroval, poslal teraz z donútenia, len aby si vyslúžil liek, mnoho solidov zo štátnych peňazí prostredníctvom dôveryhodnej osoby. A akonáhle tam bola almužna prinesená, hneď ho opustila bolesť a bez akéhokoľvek odkladu opäť nadobudol zdravie.²⁴²

Skôr než sa stal Eligius biskupom v meste Noyon, pôsobil v službách Chlotara II. ako zlatník a minciar a neskôr ako radca Dagoberta I.²⁴³ Vo svojom živote bol zobrazený ako patrón merovejovských kráľov, i keď sa tento termín v texte priamo neuvádza. Toto poslanie plnil tak za svojho života, ako i po smrti.²⁴⁴ V citovanej pasáži mu Chlotar III. odmietol venovať dar, čím ho urazil a to malo za následok, že mladého kráľa postihla ešte v ten deň silná bolesť zuba. Akonáhle však napravil svoju chybu, jeho trápenie pominulo. Neznalosť Chlotara III. je možné pričítať jeho veku. Trest, ktorý na neho uvalil sv. Eligius, mu slúžil ako ponaučenie do budúcnosti, že autorita svätca vyžaduje rešpekt a jedným z jeho prejavov sú hmotné dary venované miestam, ktoré sú mu zasvätené.

Oveľa horších priestupkov voči Bohu sa podľa autora *Passio Leudegarii* dopustil Chlotarov brat Childerich II., ktorý bol ochotný vydať Leudegara jeho protivníkom, čím by ho odsúdil na mučenícku smrť. Od jeho životopisca si preto vyslúžil porovnanie s biblickým Herodom. Hlavným dôvodom, prečo Childerich takto zakročil proti biskupovi, bol kráľovský proces, ktorý sa odohral

²⁴² *Vita Eligii*, II, 77, s. 738-739. „Die igitur quadam duo reges germani, Hlotharius scilicet et Teudericus, egressi penes palatium gratia illic orationis divertunt. Ubi oratione facta, cum redirent ad regiam, praevenientes eos quidam optimatum, dabant salubre consilium, ut aliquid elemosinae ob sancti venerationem eidem loco tribuerent; sed rex senior in promptu contempnens neglexit hoc verbum, iunior vero, maiore foris praegresso, solidos illic posuit cum voto ex radianti metallo. Deinde ab eo loco uterque properantes, cum ingressi fuissent palatium, coepit subito idem rex Lotharius infuso corpore febris vehementer angere, et conglobata undique omni corporis ardore ac simul repente in capite defluente, coepit ardentissimo dolore dente ilico cruciari. Cumque noctem illam in maximis transegisset angustiis, facto mane neglegentiam recordans hesterni diei, ad praesidium sancti confugit Eligii, et ubi pridie, fratre largiente sua, nihil obtulerat sponte, ibi iam coactus, tantum ut mereretur medelam, multos ex publica moneta misit solidos per creditam personam. Et protinus cum donum illic elemosinae inlautum esset, confestim ab eo discedens dolor, sine ulla mora sanitatem recepit.“

²⁴³ *Late Merovingian France*, s. 149.

²⁴⁴ SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 164.

na Veľkú noc r. 675 v meste Autun a v ktorom stáli proti sebe marseillský patricij Hector a clermontský biskup Praejectus. Spor sa týkal majetku, ktorý odkázala istá vdova menom Claudia v záveti Praejectovi. Proti tomuto rozhodnutiu vystúpil jej zať Hector a Praejectus bol predvolaný k súdu v Autune, kde bol vtedy biskupom Leudegar. Ten sa postavil na Hectorovu stranu, zatiaľ čo kráľ Childerich a jeho manželka Himnechilda stránili Praejectovi. Clermontský biskup bol počas svojho pobytu v meste pozvaný kráľovskou stranou, aby s ňou oslávil veľkonočnú vigíliu, pravdepodobne v kláštore sv. Symforiána. Kráľ sa tak nezúčastnil omše, ktorú viedol Leudegar v autunskej katedrále. Hector a Leudegar si následne uvedomili, že budú obvinení z vlastizrady a utiekli z mesta. Obaja boli napokon chytení, Hectora zavraždili a Leudegara uväznili v kláštore v Luxeuil. Odstavenie Leudegara z politického života však malo omnoho väčší význam. Autunský biskup bol totiž vodcom neustrijskej opozície proti Childerichovi II., ktorý si z Austrázie priviezol vlastných radcov na čele s austrájským majordómom Wulfoaldom. A práve ten stál za Leudegarovým uväznením v Luxeuil v r. 675.²⁴⁵

V *Passio Leudegarii* sú uvedené udalosti predstavené nasledujúcim spôsobom. Počiatky kráľovho nepriateľstva voči svätcovi autor odhaľuje už pred procesom, keď ešte Leudegar slúžil v kráľovskom paláci. Vtedy začal Childerichovi vyčítať, že mení zvyklosti náležiacie jednotlivým kráľovstvám, i keď ich pôvodne prikázal zachovávať. Zároveň odsúdil jeho manželský zväzok s dcérou vlastného strýka²⁴⁶ a napomenul ho, že ak nenapraví tieto a mnohé ďalšie nepravosti, čoskoro pozná, že mu hrozí Božia pomsta, ktorá je už na dosah ruky.²⁴⁷ Kráľ spočiatku Leudegarovi naslúchal, ale potom podľa radám mužov zo svojho okolia, ktorí podľa autora túžili rozvrátiť spravodlivosť v zemi. Childerich pomaly začal hľadať príležitosť, ako by poslal Leudegara na smrť. Tá prišla, keď sa vyššie spomenutý Hector pokúšal prostredníctvom Leudegara získať kráľa na svoju stranu v istom spore (v texte sa konkrétne neuvádza, že išlo o proces s Praejectom). Biskup mal v úmysle odporučiť Hectora kráľovi, ktorého pozval do mesta, aby sa tam zúčastnil veľkonočných sviatkov. Podľa autora

²⁴⁵ *Late Merovingian France*, s. 22, 203 a 263-264.

²⁴⁶ Himnechilda bola dcérou Sigiberta III., brata Childerichovho otca Chlodovika II.

²⁴⁷ *Passio Leudegarii*, 8, s. 290. „...*Chilidericum coepit arguere, cur consuetudinis patrias, quas conservare praeceperat, tam subito immutasset, simulque fertur dixisse, quod reginam, quam habebat coniugem, filia sui esset avunculi; et nisi aut haec facinora cum reliquis inlicitis sceleribus emendatione corregeret, aut divinam certe sibi ultionem subito imminere cognosceret.*“

kráľovi muži pokračovali v spriadaní plánu, do ktorého zapojili i Wulfoalda. Tomu nahovorili, že Hector a Leudegar chcú zvrhnúť kráľa a zmocniť sa vlády. Kráľ sa medzitým dostal pod vplyv Marcolina, mnícha z kláštora Sv. Symforiána, ktorého považoval pomaly za Božieho proroka.²⁴⁸ Childerich sa nielenže nezúčastnil vigílie v mestskej katedrále, ale dokonca do nej vtrhol opitý počas nedeľnej omše.

„V tú noc, keď sa v meste oslavovala svätá veľkonočná vigília, tam kráľ, ktorý ho (Leudegara) už podozrieval, nechcel prísť. Spolu s niektorými prívržencami ale hľadal radu u zmieneného pokrytca (Marcolina). A prechovávajúc zlý úmysel proti Božiemu služobníkovi, nebál sa tam prijať hostiu v čase Veľkej noci. Neskôr kráľ vstúpil do kostola hanebne opitý vínom, zatiaľ čo ostatní držali pôst a čakali na svätú bohoslužbu. Krikom volal Leudegara po mene, akoby ho tým chcel zahnať na útek, a medzitým naháňal hrôzu a vyhrážal sa ranou meča tým, ktorí sa snažili byť prostredníkmi. Keď sa po dlhšom volaní dozvedel, že je v krstiteľnici, tiež tam vošiel, ale náhle úžasol nad silným jasom svetla a vôňou myrhy, ktorá sa užívala pri svätení krstených. Ale keď Leudegar na jeho volanie odpovedal „Tu som“²⁴⁹, kráľ ho vôbec nevidel a prešiel do domu pri kostole, ktorý bol pre neho pripravený, a zostal tam.“²⁵⁰

Leudegar pokračoval v konaní omše a keď skončil, zašiel za kráľom s otázkou, prečo nedorazil už pred vigíliou a bol počas nedeľného obradu plný

²⁴⁸ *Passio Leudegarii*, 8-10, s. 290-292.

²⁴⁹ Ide o jeden z príkladov biblického odkazu (1S, 3, 1-9). V *Prvej knihe Samuelovej* zavolał Boh na mladého Samuela, ktorý odpočíval v chráme. Ten sa ale domieľal, že hlas prichádza od Éliho a šiel sa za ním ohlásiť so slovami: „Tu som, volal si ma.“ Éli mu však povedal, že ho nevolal a poslal ho preč. Trikrát sa to opakovalo, až Éli pochopil, že to volá na Samuela Boh a nariadil chlapcovi, aby odpovedal na volanie. Vid' *Bible*, s. 332 a *Late Merovingian France*, s. 227. Hagiografické texty sú plné biblických odkazov, ktoré sú ale pravažne užívané implicitne. Vid' SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 714.

²⁵⁰ *Passio Leudegarii*, 10, s. 292. „*Ea igitur nocte, qua sanctae paschae vigiliae celebrantur in urbe, rex iam quasi suspectus ibidem noluit advenire, sed cum paucis tunc factoribus de praefati hypocritis requirentes consilium, iam contra Dei famulum malignum gestiens animum, illic temporaneum paschalem non timuit recipere sacrificium. Postea vero cum dedecore a vino iam temulentus, aliis ieiuniis sancta sollempnia praestolantibus, ecclesiam fuisset ingressus, Leodegarium clamitans requirebat ex nomine, ut eum quasi in fugam verteret, dum gladii percussione iam internuntios minitans terruisset. Cumque eum sepius clamitans esse in baptisterio cognovisset, ibi quoque introiens, ad tanti luminis claritatem seu odorem chrismatis, quae illic in baptizantium sanctificatione gerebantur, obstipuit. Sed cum ad clamorem eius ipse responderet: 'Adsum', ipsum nullatenus recognoscens, pertransiit atque in ecclesiae domum, ubi paratum erat, resedit.*”

hnevu. Ten sa však zmohol len na jednoduchú odpoveď, že mal určitý dôvod biskupa podozrievať. Hector sa následne pokúsil pred kráľom utiecť, ale bol dostihnutý a zabitý. Leudegara tiež zajali a držali v kláštore v Luxeuil. Mnohí Childerichovi radili, aby tam Leudegara ponechal vo večnom vyhnanstve, ale kráľ sa nechal zviest' radami zlých mužov a chystal sa vydať biskupa jeho žalobcom. K tomu nakoniec nedošlo, pretože kráľ ustúpil na naliehanie Hermenara, opáta kláštora Sv. Symforiána, ktorý prevzal v Leudegarovej neprítomnosti autunský biskupský úrad.²⁵¹ Onedlho po týchto udalostiach zomrel káľ Childerich a autor textu tvrdí, že to bol Boží trest za kráľov neusporiadaný život.²⁵²

„...Božia pomsta dlho neodkladala rozsudok nad Childerichom. Jeho rozpustilý život totiž prerastal cez hlavy všetkým popredným mužom v paláci. Vtedy jeden z nich, ktorý to znášal horšie než ostatní, ho zasiahol smrteľnou ranou, keď sa bezstarostne v lese oddával lovu.“²⁵³

Prípado mladého Chlotara III., ktorý urazil sv. Eligia a pykal za svoju chybu jednu noc, bol len epizodickou záležitosťou. U Childericha II. ale miera jeho priestupkov voči Bohu stúpla nad tolerovanú hranicu, a o to tvrdší trest ho čakal. Keď autor hovorí o Božom rozsudku (*iudicium*), možno má na mysli slová Theudericha III., ktorý zbavený moci dva roky predtým odpovedal bratovi, že očakáva od Boha skorý rozsudok. Ten nadišiel v r. 675, keď bol Childerich zavraždený a Theudericha povolali zo Saint-Denis, aby sa ujal moci. Autor písal život pravdepodobne za Theuderichovej vlády, preto musel pri interpretácii udalostí prihliadať i k aktuálnej politickej situácii.

V očiach autora teda kráľ Childerich zlyhal predovšetkým po morálnej stránke. Scéna v kostole počas veľkonočných sviatkov a úklady, ktoré strojil

²⁵¹ Hermenar bol opátom kláštora, v ktorom žil i autor *Passio Leudegarii*. Ten v prológu žiada svojho opáta, aby po ňom v texte opravil chyby, pričom táto prosba nemusí byť podľa J.-C. Poulina automaticky interpretovaná ako rétorický obrat, ale môže znamenať to, že podnet k spísaniu *passio* dal pôvodne sám Hermenar. Ten mal možno v úmysle vydať tento text v znení, ktoré by udalosti naklonilo v prospech jeho osoby a tiež mesta, čo malo docieľiť zakotvenie svätcovho kultu v Autune. Cit. podľa *Late Merovingian France*, s. 200. (Vnútorý odkaz: Joseph-Claude POULIN, *Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VIIe – milieu IXe siècle)*, Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 16, 1977, s. 177.)

²⁵² *Passio Leudegarii*, 10-13, s. 293-296.

²⁵³ *Passio Leudegarii*, 13, s. 296. „...divina non diu distulit ultio suum de Childerico dare iudicium. Nam eius dissoluta conversatio omnibus increverat optimatibus palatinis. Tunc unus ex eis hoc molestius ferens prae ceteris, dum venationem in silva securus exerceret, eum vulnere mortis percussit.“

proti Leudegarovi odhaľujú človeka, ktorý nectí kresťanské hodnoty a nepocit'uje žiadny strach z Božieho hnevu. Za vinných sú tu označovaní kráľovi zlí radcovia (konkrétne menovaný je len Marcolinus), ktorých proti Leudegarovi podnecoval diabol.²⁵⁴ Motív diabla, ktorý stojí za rozbrojmí a konfliktmi je v hagiografických textoch častý. Zlo je základnou hybnou silou, ktorá ženie kresťanov proti sebe a zvádza ich k činom, ktorých sa ako veriaci nesmú dopúšťať.²⁵⁵ Práve boj proti rozvratnej moci diabla bol úlohou svätca, ako to dokladá i *Vita Audoini*.

„Potom, čo sa v mieri vrátil svätý Audoinus na svoje statky, zistil tento mierumilovný muž, že sa v kráľovstve Frankov rozpútali hádky medzi vládcami v paláci, ktoré podnecoval diabol, ten rozsievateľ nezhôd. V tej chvíli sa Boží muž chopil zbraní spravodlivosti, prebdel celú noc a strávil ju v tvrdom pôste a v nepretržitých modlitbách, a usiloval tak o svornosť medzi nimi.“²⁵⁶

Keďže v paláci dochádzalo k vnútorným bojom, svetská moc nielenže nebola schopná dohliadnuť na poriadok v kráľovstve, ale ešte sama prispievala k jeho narušeniu. Keď králi neplnili svoju povinnosť ako garanti mieru, boli tu Boží muži, ktorí sa snažili svojou intervenciou u Boha opäť nastoliť mierový stav. Vládovia sú si v textoch dobre vedomí obrovského významu svätcov a ich moci a autori si dávajú záležať na tom, aby zdôraznili, aká náklonnosť pútala vládcu k svätému mužovi. Motív kráľovej priazne je veľmi obľúbený a z hľadiska účelu spísania hagiografického textu značne dôležitý. Rovnako to platí i pre výpočet darov, ktoré vládcí venovali svätému. Pre lepšiu názornosť poslúži pasáž z prameňa *Vitae Columbani*. Chlotar II. poslal za Kolumbánom na Apeninský polostrov opáta Eustacha z Luxueil, aby ho k nemu priviedol. Kolumbán sa ale odmietol vrátiť.

²⁵⁴ *Život sv. Landiberta* zase hodnotí udalosti zo strany naklonenej kráľovi. Childerich bol tak podľa autora zabitý bezbožnými ľuďmi. Po kráľovej smrti diabol následne podnecoval jeho protivníkov, aby zosadili z biskupského stolca jeho stúpenca Landiberta. Vid' *Vita Landiberti*, 5, s. 357. „*Igitur cum interfectus fuit ab impiis gloriosus rex Childericus, tunc invidus omnium bonorum diabolus festinus insurrexit contra beatum virum, adversarios sevissimis iniqua et falsa consilia machynantes, ut eum de sede pontificale eiecerunt.*“

²⁵⁵ *Late Merovingian France*, s. 47.

²⁵⁶ *Vita Audoini*, 12, s. 561. „*Exinde beatus Audoinus cum in pace reversus fuisset ad propria, invenit vir pacificus in regno Francorum inter principes palatii orta scandala, instigante diabulo, seminatore discordiae. Tum vir Domini adsumens arma iustitiae, pernoctans cum vigiliis et ieiuniis nimis et orationibus assiduis, pro concordia eorum fortiter desudabat.*“

„Potom ho (Eustacha) prepustil a prikázal mu, aby sa vrátil k Chlotarovi a takouto odpoveďou chlácholil kráľov sluch: nech sa rozhodne nedomnieva, že pomýšľa na návrat späť. Žiada ho len, aby doprial kráľovskú podporu a ochranu jeho druhom, ktorí pobývajú v Luxeuil. Kráľovi tiež adresoval list plný napomenutí. Kráľ s obrovskou radosťou a vďakou prijal list ako záruku jeho zväzku s Božím mužom a nedovolil, aby jeho žiadosť zostala zabudnutá. Snaží sa vyššie zmienený kláštor zabezpečiť plnou ochranou, udeľuje mu príjmy z ročného cenzu, rozširuje jeho hranice podľa vôle ctihodného Eustacha a z lásky k Božiemu mužovi sa všemožne usiluje pomáhať tamojším obyvateľom.“²⁵⁷

Kráľova priazeň k svätému mužovi bola tak veľká, že mu nielen prepáčil, že sa za ním nedostavil na jeho príkaz, ale bol vďačný i za list, ktorý mu svätec poslal. Zároveň všetko, o čo ho Kolumbán požiadal, Chlotar bez výnimky splnil.²⁵⁸ Autor textu Iona tu hovorí o zväzku (*foedus*), ktorý spájal vládcu a svätého muža. Savoie chápe tento zväzok ako vzťah medzi patrónom a jeho zverencom.²⁵⁹ O Chlotarovom blízkom vzťahu ku Kolumbánovi sa Iona vyjadril i explicitne, a to tvrdením, že kráľ splnil svätcove prosby *ob viri Dei amorem* (z lásky k Božiemu mužovi).

Sv. Kolumbán bol jedným z mnohých svätcov, ktorých *vitae* prezentujú ich vzťah s kráľom veľmi kladne. Priazeň vládcov líčili autori rôznymi spôsobmi. Často napríklad užívali priamo sloveso *diligo* (milovať) alebo písali o kráľovej štedrosti voči svätým, niektorí zase opisovali žiaľ a nárek vládcov po smrti svätca, ako to bolo v prípade Balthildy na pohrebe Eligia a tiež Theudericha III.

²⁵⁷ *Vitae Columbani*, I, 29, s. 108. „*Dimissum post haec ad Chlotharium remeare iubet talibusque responsis regias mulciri imperat aures, seque retro repedare nullatenus ratum duceret; tantummodo poscere, ut sodales suos, qui Luxovio incolebant, regali adminiculo ac praesidio foveret. Litteras castigationum effamine plenas regi dirigit. Gratissimum munus rex velut pignus foederis viri Dei ovans recepit nec eius petitioni oblivionis noxam preponit. Omni presidio supradictum monasterium munire studet, annuis censibus ditat, terminos undique, prout voluntas venerabilis Eusthasii erat, auget omnique conatu ad auxilium inibi habitantium ob viri Dei amorem intendit*“

²⁵⁸ Chlotarova ochota splniť Kolumbánovo pranie bola odpoveďou na svätcov krátky pobyt v neustrijskom paláci v dobe austrázijsko-burgundského vojenského konfliktu medzi bratmi Theudebertom II. a Theuderichom II. Vtedy Kolumbán poradil kráľovi, aby sa nepridala na žiadnu zo strán a predpovedal mu, že sa potom obe kráľovstvá ocitnú do troch rokov v jeho moci (*Vitae Columbani*, 24, s. 98). Iona na tomto mieste svätcovi prepožičal podobu starozákonného proroka, aby upozornil na jeho dôležitú rolu v predvečer rušných politických udalostí v r. 612. Viď O'HARA, *The Vita Columbani*, s. 141-142.

²⁵⁹ SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 584.

a jeho manželky pri poslednej rozlúčke s Audoinom.²⁶⁰ Práve Eligius a Audoinus patrili k mužom, ktorí začali svoju kariéru v kráľovskom paláci a po odchode z neho im bol udelený biskupský úrad, ktorý im vyniesol povest' svätcov. Pri analýze ich životov by však nemalo zmysel rozlišovať, či kráľ preukazoval svoju priazeň ešte len kráľovskému úradníkovi alebo už svätému biskupovi. Autori textov totiž vnímali týchto mužov ako svätcov takých. Zároveň svoje rozprávanie prispôbovali účelu textu, preto sa pri popise udalostí často nezmenili o skutočných okolnostiach, ale ponúkali vysvetlenie, ktoré lepšie korešpondovalo s ich zámerom. Tak napríklad vo *Vita Arnulfi* autor mlčí o tom, že kráľ Chlotar II. zveril v r. 623 svojho syna Dagoberta Arnulfovi, pretože patril medzi najmocnejších mužov v Austrázii, ale tvrdí, že ho k tomu viedla jeho náklonnosť k biskupovi.²⁶¹

Ako jeden z prejavov kráľovej priazne boli uvedené štedré dary, na ktoré autori kládli v textoch zvláštny dôraz. Išlo o pozemky, peňažité a iné hmotné dary. V niektorých textoch sa autori zmieňujú o tom, že tieto dary sú určené chudobným a svätec tu hraje iba úlohu sprostredkovateľa, ktorý má zaručiť, že kráľova hmotná podpora bude použitá na správne účely. Tak napríklad vo *Vita S. Balthildis* sa kráľovná so súhlasom svojho manžela Chlodovika II. starala prostredníctvom Genesia, neskoršieho biskupa v Lyone, o kňazov a chudobných, krmila hladných, šatila nahých, dávala pochovávať mŕtvych a posielala peňažité dary kláštorom.²⁶² Hlavným prostredníkom tu však nie je Genesius, ako sa na prvý pohľad zdá, ale svätá Balthilda,²⁶³ ktorá viedla kráľa k tomu, aby bol

²⁶⁰ Vid' *Vita Eligii*, II., 37. „*Adfuit etiam et regina Balthildis cum filiis et optimatibus exercituque copioso; quae velociter oppidum ingressa celerique cursu funeri accurrens, ingenti voce in fletum prorupit, plorans atque eiulans, quod eum virum minime repperisset.*“ a *Vita Audoini*, 15, s. 564. „*Fit planctus magnus, omnis regalis dignitas concutitur, omnis altitudo humiliatur, omne gaudium in lamento vertitur, omnis risus quiescitur, amaritudo magna adcrescitur. Domus regia plangitur prudentissimum consiliarium.*“

²⁶¹ *Vita Arnulfi*, 16, s. 439. „*Nam praefatus rex Chlotharius tanta eum fide et amore dilexit, ut, cum prolem suam Dagobertum in principatus culmine sublimasset, eidem regnum ad gubernandum et filium erudiendum in manu tradidisset.*“

²⁶² *Vita S. Balthildis*, 4, s. 486. „*Cui ipse rex pius consulens iuxta fidem et devotionem eius, dedit ei in adiutorium suum fidelem famulum abbatem Genesium, per cuius manus ministrans ipsa sacerdotibus et pauperibus, pascebat egenos et induebat vestibus nudos stitioseque sepelire ordinabat mortuos, dirigens per ipsum ad coenobia virorum ac virginum auri vel argenti largissima munera.*“

²⁶³ Kráľovné narozdiel od kráľov mohli otvorene prejavovať milosrdnú stránku kráľovskej moci. V ich prípade totiž nehrozilo riziko, že by došlo k „zjemneniu“ obrazu panovníka ako neútočného bojovníka. Vid' *Sainted Women of the Dark Ages*, edited and translated by Jo Ann McNamara & John E. Halborg with E. Gordon Whatley. Durham, London 1992, s. 6.

štedrý k chudobným a k cirkvi. Autor zároveň píše priamo aj o almužnách kráľa, ktoré kráľovná rozposielala do rôznych kútov zeme.²⁶⁴

O tom, aký osobný prospech mohli mať králi z dotovania svätcov, je zmienka vo *Vita Eligii*. Svätec na jednom mieste žiadal Dagoberta I., aby mu udelil mesto, pri ktorom by mohol založiť kláštor a sľuboval mu za to odmenu.²⁶⁵

„Kráľ môj, nech mi ho Vaša jasnosť udelí, aby som tam mohol pre oboch z nás postaviť rebrík, ktorý nám dovolí zaslúžene vystúpiť do nebeského kráľovstva. Ako zvyčajne kráľ jeho žiadosti vyhovel rád, vydal rozkaz a bez meškania mu udelil to, o čo žiadal.“²⁶⁶

Kráľovi mali jeho hmotné dary priniesť duchovnú odmenu, ktorou bol prístup do kráľovstva Božieho. Opisným spôsobom je tu v skratke definovaná kráľova pozemská moc (*potestas*) a svätcova duchovná autorita (*auctoritas*), ktoré sa vzájomne doplňujú a slúžia jedna druhej ku prospechu. Kráľ užíva svoju moc, aby podporil dielo Božie na zemi a na oplátku mu svätý muž sľúbi vstup do raja. V niektorých textoch sú zaznamenané i dary, ktoré neboli určené priamo svätcovi a miestnej cirkvi, ktorú zastupoval, ale tretej osobe. Pozornosti sa po tejto stránke dostalo najmä sv. Martinovi, ktorý patril medzi hlavných galských svätcov. Keď Eligius pôsobil v kráľovskom paláci ako zlatník, dal zhotoviť honosné náhrobky významným galským svätcom. Predovšetkým dal ale v meste Tours na útraty Dagoberta I. ozdobiť zlatom a drahými kameňmi hrob, v ktorom ležalo telo sv. Martina. Na Eligiovu žiadosť bola pri tejto príležitosti z veľkej úcty k svätému udelená a listinou potvrdená fiškálna právomoc v kraji tourskému biskupovi (viď s. 48).²⁶⁷ Rovnako bol štedrý voči tomuto svätcovi i Dagobertov otec Chlotar II.,

²⁶⁴ *Vita S. Bathildis*, 4, s. 487. „...ipsa domna Balthildis una cum regis imperio, et suggerente ipso Dei famulo, in cunctis pauperibus largam providebat regis elemosinam per loca multa.“

²⁶⁵ Autor má na mysli kláštor v Solignacu, ktorý Eligius založil v r. 631/632, keď bol ešte v službách kráľa Dagoberta I. Viď O'HARA, *The Vita Columbani*, s. 144.

²⁶⁶ *Vita Eligii*, 15, s. 681. „Hanc mihi, domine mi rex, serenitas tua concedat, quo possim ibi et mihi et tibi scalam construere, per quam mereamur ad caelestia regna uterque conscendere. Quam eius petitionem libenter rex, sicut solebat, annuit et quod poposcerat sine mora dato praecepto concessit.“

²⁶⁷ *Ibid.*, 32, s. 688. „Sed praecipue beati Martini Toronus civitate, Dagoberto rege impensas praebente, miro officio ex auro et gemmis contexit sepulchrum necnon et tumbam sancti Briccionis et aliam, ubi corpus beati Martini dudum iacuerat, urbane composuit. Magnum insuper beneficium eidem ecclesiae apud regem obtinuit. Namque pro reverentia sancti confessoris Martini, Eligio rogante, omnem censum, quod regi publicae solvebatur, ad integrum Dagobertus

ktorý poslal sv. Gaugerica k Martinovmu hrobu s početnými darmi, ktoré mali byť rozdane na pomoc chudobným.²⁶⁸ Sv. Martin bol patrónom Merovejovcov už od čias Chlodovika I. a jeho plášť (*cappa*) bol ako najdôležitejšia relikvia uložený v kráľovskej modlitebni (*oratorium*).²⁶⁹

Výzdoba náhrobkov galských svätcov a zvláštna úcta k sv. Martinovi napovedajú mnoho o kráľovskej podpore kultu svätých. Príhoda o mladom Chlotarovi III. a jeho treste za urážku sv. Eligia názorne ukazuje, aký význam sa prikladal ich moci. Podľa hagiografických prameňov mal teda kráľovský majestát svätcov v hlbokéj úcte. Objavuje sa však i opačný postoj, ktorý napríklad ilustruje *Passio Leudegarii*, kde musel svätec čeliť nepriateľstvu zo strany Childericha II. Dôvod, prečo autor nemohol zamlčať túto skutočnosť a písať *život* podľa zaužívanej konvencie²⁷⁰, je ten, že on a mnohí adresáti textu boli živými svedkami popisovaných udalostí. Nemohla byť tak prehliadnutá historická realita a muselo sa jej prispôbiť rozprávanie.²⁷¹ To sa odvíjalo so zreteľom na Leudegarov osud, a preto nemohlo popisovať Childerichovu vládu v pozitívnom svetle. Istú váhu treba pripísať i tomu, že *život* pravdepodobne vznikol za vlády Theudericha III., ktorého Childerich nahradil na tróne po jeho zvrhnutí.

Náklonnosť kráľa k svätcovi a jeho štedré dary bývajú neoddeliteľnou súčasťou hagiografických textov. Kráľ tým, že prejavuje úctu svätcovi a rešpektuje jeho moc, zväčšuje navonok svoju autoritu, pretože si tým získava na svoju stranu prostredníkov medzi pozemským a duchovným svetom. Blízky vzťah so svätcom poukazuje na Božiu priazeň, ktorej sa tak vládcomi dostáva. Ponúka sa preto otázka, či je v textoch pri sprostredkovaní spojenia s nadpozemským svetom kráľ odkázaný predovšetkým na svätcov, alebo sú v prameňoch doložené prvé známky kresťanskej sakrality u panovníkov.

rex eidem ecclesiae indulget atque per cartam confirmavit. Adeo autem omnem sibi ius fiscalis censurae ecclesia vindicat, ut usque hodie in eadem urbe per pontifici litteras comis constituitur.“

²⁶⁸ *Vita Gaugerici episcopi Camaracensis*, 10, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 3. Hannover 1896, s. 655. „*Quodam itaque tempore, dum ad sepulchrum beati Martini confessoris a memorato piissimo Chlodhario rege cum multis muneribus in desponsatione pauperum erogandum Toronis fuisset directus et terreturium Toronicum praeteriret...*“

²⁶⁹ WALLACE-HADRILLE, *The Long-Haired Kings*, s. 223-224.

²⁷⁰ Konvenčný rámec sa sústreďoval okolo svätcovej cesty do neba. Zahŕňoval niekoľko hlavných tém: predpoveď o svätcovej veľkosti ešte v jeho mladom veku, sľubné detstvo, znamenitosť v dospelom veku, ktorá bola podrobená rôznym skúškam, vedomie o zaručenom prístupe do neba vo chvíli smrti a predovšetkým nebeské znamenia v podobe zázrakov, ktoré boli dôkazom priazne prichádzajúcej zhora. Vid' Paul FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, in: *Past and Present*, č. 127, 1990, s. 11.

²⁷¹ *Late Merovingian France*, s. 201-202.

4.3 Otázka kresťanskej sakrality

Vo franskej histórii bola kresťanská sakralita zatiaľ dosvedčená až u merovejovských nástupcov – Karolovcov. Preto budú v tejto podkapitole najprv predstavené jej hlavné rysy a následne bude vyhodnotené, či je možné na základe hagiografických prameňov hovoriť o sakralite už v 7.-8. storočí v prípade Merovejovcov.

Karolovci boli králi pomazaní. Pomazanie slúžilo ako posvätný akt, ktorý konštituoval sakralitu u panovníkov.²⁷² Svoj vzor malo v *Prvej knihe Samuelovej*, v ktorej prorok ustanovil Saula za kráľa v momente, keď mu vylial na hlavu nádobku s olejom.²⁷³ Saul sa tak stal „*christus Domini*“, bol na neho zoslaný Duch Svätý a bola mu sľúbená nedoknuteľnosť, tak ako sa píše v Písme Svätom: „*Nesiahajte na mojich pomazaných, ublížiť mojím prorokom sa chraňte!*“²⁷⁴ Pomazaním bol zároveň kráľ poverený na čele vyvoleného národa misiou spásy. Tým, že boli Karolovci pomazaní, analogicky sa stal franský ľud vyvoleným národom. Do r. 767 je datovaný doklad, zvaný *Clausula de unctione Pippini regis*, o pomazaní Pipina III., jeho manželky Bertrady a synov Karlomana a Karola z rúk pápeža Štefana II v r. 754. Po ceremónii sa pápež obrátil na prítomných veľmožov a zakázal im zvoliť si za kráľa kohokoľvek, kto by nepochádzal z tejto rodiny. Účinkom posvätného aktu bolo zároveň vytvorené duchovné príbuzenstvo medzi Pipinovou rodinou a biblickými kráľmi.²⁷⁵ Z tejto náväznosti na biblickú rodovú líniu vyplynulo pre karolovskú dynastiu eschatologické poslanie zjednotiť ľudstvo vo viere až do návratu Krista na zem. Tieto myšlienky tak nadväzujú na predstavy o úzkom prepojení medzi pozemským a duchovným životom, ktoré

²⁷² Prvé pomazanie na Západe, ktoré sa zatiaľ podarilo doložiť, spadá do r. 672 a vzťahovalo sa k vizigótskemu kráľovi Wambovi. Na Východe v Byzantskej ríši je možné s istotou tvrdiť, že cisári prijímali pomazanie začiatkom 14. storočia. Počiatky tohto posvätného aktu je ale možné predpokladať už skôr. Cisár je totiž v starších textoch označovaný ako pomazaný Pánom (*christos Kyriú*), otázne ale je, či išlo o doslovný zmysel alebo metaforické užitie. M. Bloch sa domnieval, že vzhľadom k prežívaniu imperiálneho kultu mala Byzantská ríša božský charakter, a preto nepociťovala potrebu sama seba posvätiť biblickým rituálom. Je tak pravdepodobné, že pomazanie prebrala zo Západu. Vid' Marc BLOCH, *Kráľové divotvůrci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*. Praha 2004, s. 439-441 a 451-454.

²⁷³ 1S 10, 1. Vid' Bible, SZ, s. 339.

²⁷⁴ Ž 105, 15. Vid' *Ibidem*, SZ, s. 756.

²⁷⁵ K tomuto záveru vedie biblický odkaz v klauzule, kde sa píše, že pápež zakázal ustanoviť kráľov z „*de alterius lumbis*“ než tých, ktoré náležali prítomným pomazaným. Odkaz sa vzťahuje ku Gn 35, 11, kde Boh vraví Jákobovi, ktorý bol predkom Dávida i Krista, že z jeho bedier vstúdu budúci králi. Vid' Bible, SZ, s. 46 a SASSIER, *Royauté et idéologie*, s. 123-124.

sa na Západe objavili u Izidora Sevillského a Gregora Veľkého. Sprievodným javom tohto prepojenia malo byť vzájomné dopĺňovanie medzi poslaním vládcov a klerikov. Od kráľov sa tak postupne začalo očakávať, že budú presadzovať svoj vplyv aj v duchovnej oblasti. Karol Veľký mal napríklad na starosti výchovu a nábor kňazstva, vydával zákony v otázkach cirkevnej disciplíny, liturgie, náboženskej výchovy veriacich, nariadil zrevidovať Vulgátu, atď. Došlo k ideovému splývaniu medzi kráľovstvom a cirkvou a taktiež medzi rolami kráľa, ktorý vedie cirkev a kráľa, ktorý stojí na čele svojho ľudu. V *Admonitio generalis* Karol Veľký našiel svoj vzor v biblickom kráľovi Joziášovi, ktorý sa snažil prostredníctvom náboženskej reformy priviesť svojich poddaných k uctievaniu pravého Boha, pričom tak konal bez akýchkoľvek sprostredkovateľov medzi ním a Bohom. Zároveň mal Karol v úmysle priblížiť sa ku kráľovi Dávidovi. Nešlo už však o Dávida, akého prezentoval sv. Ambróz, a teda o vládcu, ktorý naslúchal prorokovi Nátanovi. Jeho obraz sa zmenil, a franský kráľ tak začal ašpirovať na postavenie Dávida-proroka. V listoch, ktoré mu adresoval Alkuin, označil Karola výrazmi *rector*, *predicator* a *doctor*, a teda volil slová, ktoré charakterizovali funkciu biskupa a nie panovníka. Z toho je možné vyvodiť, že v Alkuinových očiach bol kráľ skutočne *sacerdos*.²⁷⁶

Rozsah pôsobnosti karolovského panovníka vo vzťahu k cirkvi prekračuje rámec, ktorý vládcom vyčlenila patristická tradícia a bol prehĺbený i duchovný rozmer vlády.²⁷⁷ Panovník už nebol laikom v službách cirkvi, ale patrilo mu miesto v jej hierarchii, čo ho oprávňovalo z pozície autority zasahovať do duchovných záležitostí. Takýto obraz vládcu ale nepodávajú hagiografické texty, ktorých rozbor bol zdokumentovaný v predchádzajúcich dvoch podkapitolách. U merovejovských kráľov sa nikde neobjavuje kráľovské pomazanie či zmienka o nedoknuteľnosti a v spojitosti s tým sa nepíše ani o franskom ľude ako o vyvolenom národe. Texty mlčia o hlbšom duchovnom rozmere kresťanskej vlády a nepriznávajú kráľom v cirkevných záležitostiach žiadne právomoci okrem dozoru nad biskupskou investitúrou. Obraz merovejovského panovníka sa vo svojej podstate nevymyká predstavám cirkevných otcov, a hagiografické

²⁷⁶ SASSIER, *Royauté et idéologie*, s. 121-127.

²⁷⁷ Za Karolovcov sa napríklad prehĺbila predstava o negatívnom dopade zlej panovníkovej vlády, ktorá mohla mať za následok ohrozenie kozmologického poriadku. Vid' Rob MEENS, *Politics, Mirrors of Princes and the Bible: Sins and the Well-being of the Realm*, in: *Early Medieval Europe*, 7, č. 3, 1998, s. 345-357.

pramene tak nenasvedčujú tomu, že by vo franských kráľovstvách v 7.-8. storočí pokročila christianizácia politickej moci až k jej sakralizácii. Otázkou teda zostáva, na čom podľa týchto textov stavali králi svoju autoritu.

4.4 Kráľovská autorita

Predtým, než sa Merovejovci stali kresťanskými kráľmi, zakladali svoju autoritu na faktickej moci a určitej charizme, ktorá sa pôvodne spájala s ich funkciou v pohanských kultoch. Túto charizmu nie je možné priamo vystopovať v textoch, ale istý význam je možné prikladať príhode o ostríhaní Theuderichových vlasov, ktorá upozorňuje na to, že tento Merovejovec mohol panovať jedine vtedy, ak nosil dlhé vlasy. Na druhej strane netreba podceňovať i tú možnosť, že vlasy slúžili len ako symbolický ukazovateľ spoločenského postavenia. To, čo z prameňov ale dôrazne vyplýva je nenahraditeľnosť Merovejovcov na čele Frankov, a môže tak ísť o nepriamy odkaz na ich charizmu. Potlačenie ich pohanských atribútov je možné vysvetliť povahou textov, ktoré vychádzajú z cirkevného prostredia, a zmienka o pohanských prejavoch by narušila kresťanský obraz vládcov. Tieto závery je nevyhnutné porovnať s inými prameňmi, ktoré by umožnili lepšie vyhodnotiť stav pohanskej sakrality v 7.-8. storočí.

Pokiaľ ide o kresťanskú sakralitu, nie je dosvedčená v textoch, a preto ju treba vylúčiť ako faktor, ktorý prispieval k vytvoreniu autoritatívnej predstavy vládcu. Tá podľa autorov teda nebola postavená na konkrétnych prejavoch charizmy, ale bola budovaná so zreteľom na iné činitele. Veľká dôležitosť bola v prameňoch prikladaná samotnej vláde panovníka, ktorá mohla byť v zjednodušenom chápaní dobrá či zlá. Tú druhú možno definovať ako typ vlády, ktorý nezodpovedal predstavám cirkevných otcov. To bol prípad Childericha II., ktorý sa podľa autora *Passio Leudegarii* nechal zviest' zo správnej cesty zlými radcami miesto toho, aby naslúchal svätcovi. Ak by sa však riadil Leudegarovými radami, žil by v súlade s Božími prikázaniami.²⁷⁸ Kráľ z hľadiska svojej pozície v štáte bol držiteľom *potestas*, ale aby jeho vláda bola spravodlivá a neodporovala Božej vôli, musel sa nechať viesť radami svätých. Zároveň blízkosť a pomoc svätcov vrhali na kráľovu vládu pozitívne svetlo. Ako sprostredkovatelia

²⁷⁸ Vid' *Passio Leudegarii*, 8, s. 290. „*Cuius si obtemperasset consiliis, in mandatis ambulasset divinis.*“

medzi svetom pozemským a nadpozemským totiž zohrávali dôležitú rolu v budovaní kráľovskej autority a prestíže²⁷⁹ a prehľbovali duchovný aspekt kráľovskej moci. Na strane druhej, miera kontaktu kráľa a svätca mohla indikovať stav, v akom sa nachádzala panovnícka moc. Stačí sa pozrieť na zastúpenie rôznych merovejovských kráľov v texte. Ak sa panovník objavoval v početných textoch, je možné predpokladať, že jeho moc a autorita stáli na pevných základoch. Z merovejovských kráľov vystupujú v preskúmaných prameňoch najčastejšie práve najmocnejší vládcovia, a to Chlotar II. a Dagobert I. Posledným kráľom, ktorý sa v textoch objavuje je Theuderich III. To, že sa pramene nezmieňujú o neskorších Merovejovcoch svedčí o úpadku ich moci. Svätci sa na nich už neobracali, čo znamená, že so stratou svojej moci prišli i o výsadu s nimi komunikovať.²⁸⁰ Takýmto dokladom je podľa Savoye *Život sv. Ermina*, v ktorom sa autor zamerá na moc majordóma Karola Martela, jeho potomkov a na ich vzťah so svätým.²⁸¹ Z jeho pohľadu merovejovskí králi nemali dostatočnú moc, ktorá by pritiahla pozornosť svätca.

V poslednom storočí svojej vlády Merovejovci postupne strácali faktickú moc, ktorá prechádzala do rúk majordómov. Tento úrad napokon úplne ovládli Pipinovci, ktorí časom začali sústreďovať svoje ambície na získanie kráľovského titulu. Pretože ten bol striktné vyhradený rodu Merovejovcov, bolo nutné postaviť ich legitimitu na iných základoch, ako to bolo u pôvodnej dynastie. Vzhľadom k tomu, že christianizácia politickej moci v 8. storočí značne pokročila, bolo možné nahradiť pohanskú tradíciu kresťanským obradom. V citovanom liste kráľa Dagoberta I., ktorým ustanovil Desideria za biskupa v Cahors, sa jasne píše, že moc bola kráľovi udelená od Boha. Pipinovci založili svoj nárok na kráľovský titul práve na tejto skutočnosti a zaviedli kráľovské pomazanie, ktoré ich ustanovilo za kráľov Frankov a za nástupcov biblických kráľov.²⁸² Študované

²⁷⁹ Porov. so SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 150. Savoye tvrdí, že blízkosť medzi kráľovskou rodinou a kruhom svätcov mala podiel na legitimizácii kráľovskej moci a prispievala k zväčšeniu prestíže vládcov a zároveň umožňovala svätcom získať zvláštne postavenie.

²⁸⁰ O faktickej moci Pipina II. vid' napr. *Vita Boniti episcopi Arverni*, 5, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 6. Hannover 1913, s. 122. „Eodem tempore sub Theoderico principe Pippinus regni primatum tenens atque curam palatii gerens, cunctaque gubernacula suo disponebantur arbitrio.“

²⁸¹ SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 206.

²⁸² Podrobne sa pomazaniu Pipina III., jeho okolnostiam a významu venoval Michael J. Enright. Vid' Michael J. ENRIGHT, *Iona, Tara and Soissons. The Origin of the Royal Anointing ritual*. Berlin, New York 1985. Ďalej k tejto tematike vid' Janet L. NELSON., *The Lord's anointed and*

texty toto tvrdenie nevyvracajú. Naopak, vysvetľuje to, prečo sa v nich kresťanská sakralita neobjavuje. Vývoj k sakrálnemu kráľovstvu vo Franskej ríši bol teda nastúpený pravdepodobne až po zmene dynastií na tróne.

Na záver treba ešte zodpovedať otázku, o čom svedčí bohatá produkcia hagiografických textov. Medzi r. 450-750 bolo v severozápadnej Európe napísaných viac *životov*, než v ktoromkoľvek inom období v postkonštantínovskej cirkvi. Tento prudký nárast súvisel s rýchlym rozmachom vlastníckej cirkvi, ktorý mal za následok zvyšovanie počtu svätých. Vznikali totiž ďalšie kresťanské komunity, ktoré sa snažili založiť svoju identitu a nezávislosť na kulte nových svätcov, ktorí boli s nimi spojovaní.²⁸³ Na zreteli pritom mali predovšetkým majetky, ktoré boli kedysi „ich“ svätcovi darované a ktoré sa usilovali prostredníctvom spísania *životov* obhájiť.²⁸⁴ Mnohé tieto dary spolu s udelením imunity prichádzali i od kráľov. Nešlo tu však úplne len o podporu cirkevných inštitúcií s úmyslom zaviazať si ich, aby tak kráľ prostredníctvom nich získal lepšiu kontrolu v danom kraji. Kult svätých postupne ovládol atmosféru vo franských kráľovstvách a vládcu, ktorí verili v ich moc, si snažili zaistiť ich podporu.

the People's choice: Carolingian royal ritual, in: *Rituals of Roalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. by David Cannadine and Simon Price. Cambridge 1987, s. 137-180.

²⁸³ FOURACRE, *Merovingian History*, s. 9.

²⁸⁴ Peter BROWN, *L'autorité et le sacré*. Paris 1998, s. 133.

5. Kult svätých a politická moc

5.1 Politizácia svätosti

Régine Le Jan na jednom mieste správne upozornila na to, že pochopiť, ako fungovala stredoveká spoločnosť znamená uvedomiť si, že v jej predstavách sféry náboženská a svetská, posvätná a profánna, verejná a súkromná do seba vzájomne presahovali. Preto i zakladanie kláštorov v 7. a 8. storočí je nutné chápať súčasne ako náboženský a politický akt.²⁸⁵

Kláštory boli vnímané ako miesta asketizmu a modlitieb, no zároveň boli i miestami moci. Reprezentovali totiž moc duchovnú, ktorá sa sústreďovala okolo hrobov svätých a ich relikvií, moc hospodársku plynúcu z pozemkového vlastníctva a príjmov z neho, a napokon moc kultúrnu, pretože boli strediskami vzdelanosti a písomníctva. Založenie kláštora v 7. storočí znamenalo pre aristokratickú rodinu vyjadriť svoju moc a zároveň ju obohatiť a posilniť o posvätnú moc relikvií. Tieto kláštory mohli mať rôzny pôvod. Niektoré boli založené na štátnom pozemku darovanom kráľom, a preto boli *de facto* pod panovníkovým patronátom, iné patrili priamo rodine, ktorá ich založila. Po celé merovejovské obdobie boli podriadené miestnemu biskupovi. Netýkalo sa to len tých, ktorým bola udelená výnimka. Rodina držala určité práva nad kláštorom, predovšetkým mu poskytovala ochranu a mohla oplyvniť voľbu opáta.²⁸⁶

Ako bola teda franská aristokracia postupne christianizovaná, začala vstupovať do náboženskej infraštruktúry prostredníctvom svojho majetku, vplyvu i administratívnych schopností. Dôležitú rolu v tomto procese hrali ženy, ktorým franské právo dovoľovalo mať podiel na majetku svojich otcov a manželov a tiež zhromažďovať rôzne dary. Svoje dedičstvo často priniesli do cirkvi v podobe kláštorov, čo pre ich rodinu znamenalo vhodný spôsob ako zabrániť tomu, aby sa jej majetok ocitol v rukách niekoho iného. Z týchto rodín potom pochádzali noví svätí a opäť to boli ženy, ktoré sa najlepšie hodili na toto poslanie, pretože boli na jednej strane pokrvne spriaznené s rodom, na strane druhej sa ale nezapájali

²⁸⁵ Régine LE JAN, *Convents, Violence, and Competition for Power in Seventh-Century Francia*, in: *Topographies of power in the early Middle Ages*, ed. by Mayke de Jong and Frans Theuws with Carine van Rhijn. Leiden 2001, s. 244.

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 244-245.

do sveta zbraní.²⁸⁷ P. Brown poukázal na to, že práve jednou z hlavných funkcií kultu svätých bolo legitimizovať moc sociálnych elít. Kult totiž otvorene podával dôkaz o tom, že ľuďom a inštitúciám, prostredníctvom ktorých boli vykonané zázraky, patrí Božie uznanie.²⁸⁸

K šíreniu povedomia o význame svätosti medzi franskou nobilitou prispelo v 7. storočí do značnej miery nové mníšske hnutie. Prišlo z Írska a jeho zakladateľom bol sv. Kolumbán.²⁸⁹ Tomu sa podarilo vy dobyť nezávislosť pre kláštor založený v Luxueil na vládcoch a biskupoch. Týmto počinom inšpiroval aristokraciu, ktorá sa pričínala o založenie série nových kláštorov. Zmena v týchto aktivitách oproti minulému storočiu teda spočívala v tom, že sa do nich začali zapájať i rodiny žijúce mimo tradičnú galorímsku oblasť. Zo svätosti sa tak stával charakteristický atribút moci a základný prvok v integrácii členov nobility do jednej, franskej, elity. Svätosť tak zatlačila význam etnickej príslušnosti do úzadia.²⁹⁰

Medzi najvýznamnejšie a najúspešnejšie rodiny v tomto smere patrili Pipinovci. Mníchom poskytovali ochranu a obdarovávali ich pozemkami určenými k zakladaniu kláštorov, čím si sami zabezpečovali dlhodobý vplyv na vidieku. Podľa vzoru kolumbánskeho hnutia tiež podporovali kresťanské misie,²⁹¹ ktoré mali za cieľ evanjelizovať oblasti Austrázie. V 7. storočí zároveň rástla ich dôležitosť v politických kruhoch Austrázie, čo je možné sčasti pripísať aj ich schopnosti využiť vplyv v cirkevnej oblasti v prospech politickej moci. Krok za krokom sa im darilo získavať kontrolu nad opátstvami a biskupskými úradmi v krajine. Ku koncu storočia sa už mohli pýšiť dvoma svätcami medzi členmi svojej rodiny.²⁹² Postupne obracali svoju pozornosť i k vonkajším hraniciam

²⁸⁷ *Sainted Women of the Dark Ages*, s. 7-8. Zo svätých, ktorých životy sú predmetom tejto práce, sem patria sv. Gertrúda či sv. Sadalberga.

²⁸⁸ Paul A. HAYWARD, *Demystifying the role of sanctity*, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward. Oxford 1999, s. 140.

²⁸⁹ Bližšie ku kolumbánskemu hnutiu a jeho vplyvu na franskú aristokraciu vid' GEARY, *Naissance de la France*, s. 197-208.

²⁹⁰ Paul FOURACRE, *The origins of the Carolingians attempt to regulate the cult of saints*, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward. Oxford 1999, s. 148-150.

²⁹¹ Írskí mníši sa aktívne venovali šíreniu viery medzi pohanmi. Sv. Kolumbán tak konal misie medzi Alamanmi. Vid' Edward JAMES, *Frankové*. Praha 1997, s. 134.

²⁹² Ide o sv. Arnulfa a sv. Gertrúdu.

a podporovali christianizáciu týchto krajov za účelom zabezpečiť si v nich politický vplyv.²⁹³

Zmenu vo vnímaní významu svätosti v 7. storočí potvrdzujú i listiny. Narozdiel od 6. storočia, z ktorého sa nedochoval žiadny dokument, poskytujú 7. a začiatok 8. storočia bohatý materiál k štúdiu tejto problematiky. Ide o niekoľko stoviek listín, ktoré prezrádzajú značný posun vo vývoji týchto predstáv. Novinkou v tomto období sa stalo udeľovanie imunit a zvýšený dôraz na dary kláštorom a kostolom prezentovaným ako *loca sanctorum*. Išlo v skutočnosti o dary svätcom, ktorí obývali tieto miesta. Fouracre tvrdí, že zámerom donátorov bolo vyslúžiť si nadprirodzenú odmenu a že za týmito darmi a privilégiami je možné rozpoznať tendencie urobiť z nadpozemskej moci komoditu. Nedalo sa ju síce kúpiť alebo predať, ale bolo ju možné získať prostredníctvom darov svätému. Najzreteľnejším dôkazom takéhoto daru sú práve kráľovské listiny udeľujúce imunitu kláštorom a kostolom.²⁹⁴ Kráľ napríklad udelil práva a prostriedky určitej inštitúcii, ktorá ich mala vynaložiť na jedlo a almužny pre chudobných, čím došlo k premene materiálnych vecí na duchovné, a na oplátku za jeho štedrosť mu bola sľúbená milosť, budúca spása alebo iná odmena. Práve tým, že sa do procesu zakladania kláštorov a udeľovania darov začala zapájať i franská aristokracia, dochádzalo postupne k politizácii svätosti. Z radov politickej elity tak začali vychádzať svätci, ktorí zasahovali do diania i v kráľovskom paláci. Od 7. storočia sa opäť objavili mučeníci,²⁹⁵ no popri nich boli vyhlásení za svätých i mnohí opáti, abatyše či biskupi, ktorí zomreli prirodzenou smrťou.²⁹⁶

²⁹³ MILLER, *Sacral Kingship*, s. 136-137.

²⁹⁴ Nedochovali sa žiadne doklady toho, že by nejakému súkromnému kláštoru v merovejovskej dobe bolo udelené privilégium, imunita alebo výnimka. Tých sa dostalo len kláštorom založeným na pokyn kráľa alebo v spolupráci s ním. Viď LE JAN, *Convents, Violence, and Competition*, s. 267.

²⁹⁵ Išlo o politické obete. Biskup Desiderius z Vienny bol ukameňovaný v r. 608 po tom, čo strávil dlhé roky v opozícii proti kráľovne Brunhilde. Biskup Praejectus z Clermontu sa stal obeťou pomsty po procese s marseillským patricijom Hectorom okolo r. 676. Biskup Leudegar z Autunu podľahol v politickom boji s majordómom Ebroinom, následne bol oslepený a po rokoch väznenia zavraždený okolo r. 679. Sv. Rambert podstúpil mučenícku smrť v oblasti Jury koncom 7. storočia. Biskup Aunemundus z Lyonu bol zavraždený spolu so svojím bratom, lyonským grófom, koncom 7. storočia po tom, čo spoločne usilovali o autonómiu v kraji. Biskup Landibert z Tongres-Maastrichtu neunikol v r. 705 pomste Dodona, vplyvného šľachtica z pipinovského okruhu. Viď SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 22.

²⁹⁶ Paul FOURACRE, *The origins of the Carolingians attempt to regulate the cult of saints*, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward. Oxford 1999, s. 154-156.

5.2 Kráľovská moc a podpora svätých

Ako zhodnotil Wallace-Hadrill, v 7. storočí došlo vo franských kráľovstvách k významnej zmene na poli kráľovskej moci: vládcovia vstúpili do cirkevnej atmosféry. Túto zmenu nastúpil už kráľ Guntram ediktom z r. 585²⁹⁷, v ktorom bol predstavený jeho obraz v súlade s konceptom „*minister Dei*“. Minimálne od tejto chvíle začali kresťanské predstavy prevažovať v otázkach vlády.²⁹⁸ V tejto súvislosti však treba spomenúť ešte tri pramene. Prvým z nich je už zmieňovaný list adresovaný Chlotarovi II. neznámym biskupom okolo r. 595 (vid' s. 60-61). V ňom sa objavil obraz kráľa inšpirovaný vzorom biblického Dávida, t.j. kráľa pokorného, hriešnika a kajúcnika, ktorý naslúcha radám svojich biskupov. V texte už tentokrát priamo figuruje označenie *minister Dei*. Odlišný obraz ale poskytuje druhý dokument, edikt vydaný Chlotarom II. po koncile v Paríži v r. 614 (vid' s. 44). Kráľ ním pozmenil záverečné ustanovenie parížskeho koncilu, podľa ktorého žiadna vonkajšia moc nesmela zasahovať do voľby biskupa, a teda ani kráľovská. Týmto zásahom dal najavo, že i on je spôsobilý meniť kanonické právo a vydávať zákony pre cirkev. Bol to len krok k predstave, s ktorou sa stretávame na koncile v Clichy v r. 626/627.²⁹⁹ V preambule prijatých ustanovení tu biskupi adresovali Chlotarovi II. tieto slová:

„Preto sa veľmi tešíme v Pánovi, že tie predpisy, ktoré sú Vám zdedené Božím hlasom, nielen vydávate, ale že i takto predchádzate slová, ktoré máme vysloviť my sami a že ako Dávid držíte zvláštnou milosťou moc nad kráľovstvom a naplňujete prorocké poslanie. [...] A pretože sme niektoré z hláv, ktoré sme vypísali z rôznych kanonických kníh, zhromaždili do jednej zbierky, ktorú nariaďujeme pripojiť k zmienenému dekrétu³⁰⁰, snažne prosíme, aby tie, ktoré váha Vášho posúdenia vyveští a vyberie, aby boli pripojené k vyššie uvedeným regulám, boli potvrdené prorocťom Vašej authority...“³⁰¹

²⁹⁷ Vid' *Guntchramni regis edictum*, in: *Capitularia regum Francorum*, s. 10-12. Bližšie k ediktu vid' napr. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 200-201.

²⁹⁸ HEN, *The uses of the Bible*, s. 283. (Vnútorý odkaz: WALLACE-HADRILL, *Early Medieval Kingship in England and on the Continent*. Oxford 1971, s. 47).

²⁹⁹ SASSIER, *Royauté et idéologie*, s. 85-86.

³⁰⁰ T.j. Parížsky edik z r. 614.

³⁰¹ *Concilium Clippiacense (626. aut 627. Sept. 27.)*, in: CAM, s. 196-197. „*Unde non mediogriter gratulamur in Domino, quod ea, quae vobis divinis vocibus nuntiantur, non solum precepta*

Rozdiel oproti listu z r. 595 je patrný. Narozdiel od očakávaného obrazu pokorného Dávida sa tu objavuje podoba Dávida-proroka, ktorý sám vedie duchovných po správnej ceste. Táto predstava sa presadila v byzantskom prostredí, ale do tejto doby nebola prijímaná cirkvou na Západe. Sassier navrhuje dívať sa na túto kontradikciu radšej z hľadiska kontextu, a teda s ohľadom na vek kráľa, a nevyvodzovať z toho záver, že existovali vedľa seba dve protikladné doktríny o vzťahu kráľa k Bohu. Podľa neho sa v tomto období začala rozvíjať kresťanská predstava o kráľovstve založenom na jednote zámerov pripisovaných obom hierarchiam, svetskej i duchovnej, a to pripraviť človeka na Spásu.³⁰² Na základe koncilu v Clichy je možné predpokladať, že si králi začali nárokovať vplyv i v cirkevnej organizácii, i keď skúmané hagiografické texty nepotvrdili túto skutočnosť. To je však možné vysvetliť z hľadiska žánru, ktorého cieľom bolo v prvom rade osláviť osobu svätca a k tomu bol prispôsobený i obraz panovníka.

Jedným z prínosov *vitae* je i to, že predstavujú život niektorých kráľovských úradníkov zo 7. storočia. Prítomnosť svätcov v kráľovskom paláci bola novým javom zaznamenaným od vlády Chlotara II. a Dagoberta I. Medzi týchto svätých patrili: sv. Eligius, zlatník a minciar v službách Chlotara II. a radca Dagoberta I., ktorý sa stal neskôr biskupom v meste Noyon, ďalej sv. Desiderius, správca pokladu u Dagoberta I. a neskorší biskup v Cahors, sv. Agilus, opát z Rabais, sv. Filibert, opát z Rabais, Jumièges a Noirmoutier, sv. Wandragesilus, radca Dagoberta I., zakladateľ a prvý opát kláštora Saint-Wandrille, sv. Ansbert, referendár u Chlotara III., neskorší opát kláštora Saint-Wandrille a biskup z Rouenu a sv. Geremar, radca Dagoberta I., zakladateľ a prvý opát v kláštore Saint-Germer-de-Fly.³⁰³ Životy niektorých z nich boli podrobené rozboru v tejto práci.

profertis, quin etiam a nobis dicenda prevenitis hac velut illi David et regni imperium gratia provide gubernantes et ministracionem propheticam adimpletis. [...] Et quia nonnulla ex his capitola, quae per diversos canonum scripsimus libros, in unum corpus collecta conguessimus, huic predictae constitutioni iudicamus adnectendam, obsecramus obnexe, ut, quae vestrae examinis libra ex his prophetaverit et predictis regulis elegerit esse subdenda, auctoritatis vestrae oraculo confirmentur...“

³⁰² SASSIER, *Royauté et idéologie*, s. 86-87.

³⁰³ *Late Merovingian France*, s. 149-150.

Je nepopierateľné, že Merovejovci venovali veľkú pozornosť i kultom starších svätcov, najmä sv. Martina, sv. Dionýzia, sv. Vincenta a sv. Medarda.³⁰⁴ Považovali ich za patrónov dynastie a hlavne prví dvaja sa tešili ich hlbokej úcte. Keď Chlodovik I. mieril do boja proti Vizigótom v r. 507, činil tak pod ochranou sv. Martina, ktorému podľa Gregora z Tours vzdal po návrate vďaku za víťazstvo pri Vouillé. Zo získaného pokladu, ktorý počas svojej kampane vydobyl na Vizigótoch, potom venoval mnohé dary práve tomuto svätcovi.³⁰⁵ Martinov plášť (*cappa*) sa stal najneskôr v 7. storočí najcennejšou relikviou uchovávanou v kráľovskej modlitebni (*oratorium*) Merovejovcov, kde na ňu boli vykonávané prísahy. K tomuto účelu však slúžili aj iné sväté miesta, z ktorých niektoré boli pod patronátom spomínaných svätých, ako napr. Saint-Médard v Soissons, Saint-Denis v Paríži či Saint-Martin v Tours.³⁰⁶ Akú moc pripisovali králi relikviám, dokumentuje i prípad istého merovejovského pretendenta na trón, ktorý sa pokúsil vymôcť na sýrskom obchodníkovi relikviu sv. Sergia, ktorú chcel použiť ako talizman do nastávajúceho boja.³⁰⁷

Od 7. storočia sa vzráňal predovšetkým kult sv. Dionýzia, ktorý sa sústreďoval okolo kláštora Saint-Denis. Vďačil za to v prvom rade štedrosti a podpore kráľov Chlotara II. a Dagoberta I. S veľkou pravdepodobnosťou mala na jeho vzostupe podiel i jeho krátka vzdialenosť od kráľovského paláca v Clichy. Nedochovali sa záznamy, ktoré by nasvedčovali tomu, že už Chlotar II. venoval

³⁰⁴ K svätým v *Dejinách* Gregora z Tours vid' Kathleen MITCHELL, *Saints and Public Christianity in the Historiae of Gregory of Tours*, in: Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan, ed. by Thomas F.X. Noble and John J. Contreni. Kalamazoo, Michigan 1987, s. 77-94. Konkrétne ku kultu sv. Martina vid' Raymond VAN DAM, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton 1993, s. 13-28.

³⁰⁵ Vid' Greg., *Hist.*, II, 37, s. 88. „*Post haec, patrata victoria, Turonus est regressus, multa sanctae basilicae beati Martini munera offerens.*“ K hypotézam o blízkom vzťahu Merovejovcov k sv. Martinovi ako ich patrónovi v 6. storočí je potrebné pristupovať s opatrnosťou. S týmto návrhom prišiel A. S. McKinley, ktorý upozornil na to, že pre toto obdobie existuje len málo dokladov o prepojení dynastie a svätca. Väčšina z nich pochádza priamo od Gregora z Tours alebo z jeho okruhu: od Venantia Fortunata, ktorý bol Gregorovým blízkym priateľom, trevírskeho biskupa Nicetia, Gregorovho strýka, a od Bedu Ctihodného. Zároveň je málo dôkazov o tom, že by kult sv. Martina prekročil hranice Tours pred polovicou 6. storočia. Gregor pravdepodobne vo svojom diele zveličil rolu Martinovho kultu, aby tak zväčšil svätcovu prestíž a autoritu. Vid' Allan S. MCKINLEY, *The First Two Centuries of Saint Martin of Tours*, in: *Early Medieval Europe*, 14, č. 2, 2006, s. 196-198.

³⁰⁶ WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 173-174, 194 a 223-224.

³⁰⁷ Philippe BUC, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge*, in: *Revue historique*, 306, č. 4, 2001, s. 851. Vid' Greg., *Hist.*, VII, 31, s. 350. „*Cumque ei necessitas ad depellendum inimicos obvenisset, in hoc confisus auxilio, ubi dextri lacerti erexisset ulnam, protinus multitudo hostium, quasi martyris obpraessi virtute, labibatur in fugam. Haec audiens Gundovaldus, inquirere diligentius coepit, quisnam esset in eo loco, qui reliquias sancti Sergii martyris meruisset accipere.*“

kláštora nejaké dary, ale je isté, že aspoň v dvoch prípadoch potvrdil dary iných. Saint-Denis sa tak postupne začal zaraďovať medzi ostatné významné *loca sanctorum*, akými v tom čase boli Saint-Médard v Soissons, Saint-Aniane v Orléans, Saint-Martin v Tours, Saint-Pierre-le-Vif v Sens a Saint-Germain v Auxerre. Spoločne so Saint-Denis bývajú označované ako *basilicae maiores*.³⁰⁸ V Paríži konkurovali kláštora Saint-Denis ešte Saint-Vincent (neskorší Saint-Germain-des-Prés) a Sainte-Geneviève. Štedrosť Dagoberta I. priniesla Saint-Denis bohaté dary, privilégia a imunity³⁰⁹ a kláštor bol zvolený za miesto posledného odpočinku kráľa. Pochovaná tu bola i jeho manželka Ragnetrua, ich syn Sigibert a kráľovnin brat.³¹⁰ Práve pochovávanie kráľov *ad sanctos* povznieslo prestíž *basilicae maiores*.³¹¹

Minimálne od r. 655 viedol neustrijsko-burgundský palác politiku, ktorá sa zamerala na podporu kláštorov na úkor biskupstiev (*Klosterpolitik*). Na jej čele stála kráľovná Balthilda, ktorá nariad'ovala biskupom, aby sa vzdali časti svojich privilégií v prospech kláštorov. Tento proces sprevádzalo udeľovanie imunit, ktoré oslobodzovalo kláštory od fiškálnych a iných povinností voči štátu. Panovník vzal kláštor pod svoju ochranu a sám sa zveril do ochrany patróna-svätca. Tým, že kráľovná presunula niektoré biskupské práva na kláštory, preniesla na ne i časť administratívnej zodpovednosti, čo ju oprávňovalo vykonávať určitú kontrolu nad dosadzovaním nových opátov. Popri týchto zmenách stála Bathilda i za založením dvoch významných kláštorov Corbie a Chelles a dala zaviesť v *basilicae maiores* novú regulu, ktorá bola kombináciou benediktínskej a kolumbánskej regule.³¹²

V tomto období ešte stále nepatrilo kláštorom také dôležité miesto v politickom živote, aké im prisúdil neskorší vývoj. Boli to ešte vždy biskupi, ktorí držali v rukách veľkú moc. Vo *Vita Wilfridi* sa Eddius Stephanus zmieňuje o tom, ako dala kráľovná Balthilda zavraždiť deväť biskupov.³¹³ Toto obvinenie si

³⁰⁸ Toto pomenovanie sa objavuje v *Živote sv. Balthildy*. Vid' *Vita S. Bathildis*, 9, s. 493.

³⁰⁹ Ku konkrétnym príkladom vid' WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 128-129. Je zložité odhadnúť kráľovu štedrosť voči Saint-Denis, pretože medzi početným listinami, ktoré sa dochovali, sa nachádza množstvo sfaľšovaných dokumentov. Vid' WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, s. 224.

³¹⁰ WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church* s. 127-129.

³¹¹ BUC, *Dangereux rituel*, s. 135-136.

³¹² Janet L. NELSON, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*. London, Ronceverte 1986, s. 38-40.

³¹³ *Vita Wilfridi I.*, 6, s. 199.

pravdepodobne vyslúžila svojím aktívnym zasahovaním do biskupskej voľby. Dnes sa vie aspoň o troch biskupoch, o ktorých dosadenie sa pričínila práve Balthilda: Genesisius z Lyonu, Erembert z Toulouse a Leudegar z Autunu. Balthildine politické kroky bývajú vysvetľované z hľadiska napätého vzťahu medzi kráľovskou mocou usilujúcou o centralizáciu na jednej strane a nobilitou, ktorá sa tomuto tlaku bránila, na strane druhej. Proti tejto zjednodušenej schéme sa však ponúka aj iná hypotéza, ktorá berie do úvahy boj medzi jednotlivými aristokratickými frakciami v kráľovstve a vzhľadom k tomu predpokladá, že kráľovská moc nestála sama v opozícii voči nobilite, ale spolupracovala s jej časťou. V tomto prípade išlo o stranu, ktorá sa sústreďovala okolo biskupa Audoina z Rouenu. Tento záver vychádza z poznatku, že kláštory založené Balthildou boli v tesnom spojení práve s touto frakciou a írskym mníšskym hnutím, ktoré reprezentoval kláštor v Luxeuil. Kráľovnin boj proti simonií by z tejto perspektívy bolo možné interpretovať ako snahu o získanie prístupu k biskupským úradom, ktoré boli uzavreté pred jej kandidátmi. Zároveň jej nútený odchod do Chelles r. 663/664 mohol byť dôsledkom jej rozhodnutí dosadiť Leudegara do úradu v Autune a pravdepodobne i Sigobranda do Paríža, a teda mužov z opačného tábora.³¹⁴ Ako je možné vidieť v prípade *Klosterpolitik*, cirkevná a svetská oblasť boli vzájomne prepojené po mnohých stránkach.

Počas svojho pôsobenia dosiahla Balthilda prostredníctvom štedrých darov a udelením imunity zavedenie večnej modlitby (*laus perennis*) za kráľa a kráľovstvo v kláštore Saint-Denis, o čo sa neúspešne pokúšal už jej predchodca Dagobert I.³¹⁵ Ak by sme vychádzali z Fouracrovej definície, môžeme tvrdiť, že jej cieľom bolo zabezpečiť si výmenou za hmotné statky podporu nadprirodzenej moci. Z tohto hľadiska produkcia a opisovanie liturgických textov vyžadovali isté materiálne zázemie, ktoré mohli vytvoriť práve bohaté kráľovské dary. Z merovejovského obdobia sa dochovalo niekoľko liturgických kníh, ktoré

³¹⁴ *Late Merovingian France*, s. 110-113. Balthildu pôvodne priviedol z Britských ostrovov do Neustrie majordóm Erchinoald a ponúkol ju za manželku Chlodovikovi II. Po jeho smrti r. 659 pokračovala Balthilda v spojení s jeho synom Leudesiom a s autunským biskupom Leudegarom. Napriek tomu bola jej „kláštorná politika“ vedená v súlade so zámerom Ebroinovej a Audoinovej strany, ktorá predstavovala opačný pól politického boja. Vid' FOURACRE, *The origins of the Carolingians attempt*, s. 157.

³¹⁵ NELSON, *Politics and Ritual*, s. 39. Vid' *Vita S. Bathildis*, 9, s. 494.

obsahujú modlitby *pro rege, pro regibus* alebo *in pace*.³¹⁶ Dôraz je v nich kladený na zachovanie mieru, udržanie stability a za kráľove víťazstvá.³¹⁷

Zatiaľ čo v neustrijsko-burgundskom kráľovstve prebiehala v 7. storočí reforma v cirkevnej oblasti pod spoločnou taktovkou kráľovského paláca a časti nobility, v Austrázii panovala trochu odlišná situácia. Kolumbánske hnutie si tu tiež získalo podporu aristokratických rodín, ale nerozmohlo sa tu do takej miery budovanie kultovných centier. Pipinovci sa napríklad ujali skupiny vedenej Foillanom, bratom sv. Fursea, ktorá bola vyhnaná z Neustrie majordómom Erchinoaldom. Príčinu zaostávania Austrázie v tomto ohľade je možné hľadať v jej okrajovej lokalite, ktorá stála mimo prestížne náboženské centrá. Pokiaľ ide o sväté miesta, o ktoré sa neskôr opierali Karolovci, ako Echternach, Prüm, Lorsch a Fulda, v tej dobe ešte neexistovali. To síce neplatí o kulte sv. Arnulfa, ale ten zatiaľ nezohrával v meste Metz takú rolu. Ďalším dôvodom slabého rozvoja kultov je skutočnosť, že po väčšinu 7. storočia Austrázijci nemali vlastného kráľa, poprípade im vládol Merovejovec, ktorý pôvodne prišiel z Neustrie. V dôsledku toho tu nedochádzalo v takej miere k zakladaniu kláštorov s kráľovskou podporou. Všetky snahy oslobodiť sa od neustrijského vplyvu dopadli neúspešne, či už išlo o Grimoaldov pokus v päťdesiatych rokoch dosadiť na trón svojho syna, ďalej o vládu Childericha II. nad zjednoteným franským kráľovstvom v r. 673-675 alebo inváziu Pipina II. a jeho brata Martina na neustrijské územie po Childerichovej smrti, ktorú zastavil Ebroin. Obrat nastal až po víťazstve pri Tertry v r. 687 nad neustrijskými vojskami, po ktorom Austrázijci na čele s Pipinom začali preberať kontrolu nad kláštorami a biskupstvami od Rouenu na západe cez severnú Neustriu až po Champagne. Stále však ešte nedokázali zbaviť neustrijsko-burgundskú nobilitu vplyvu nad centrami na hornej Seine a v údoliach rieky Oise. Kláštoru Saint-Denis a ostatným *basilicae maiores* sa tiež darilo brániť pred presadzovaním pipinovského vplyvu.³¹⁸

³¹⁶ Patrí sem napr. Misál z Bobbia či *Missale Francorum*. Bližšie informácie k týmto textom vid' McCORMICK, *Eternal Victory*, s. 344-347. McCormick poukázal na rozdiel vo franskej liturgii počas panovania oboch dynastií. Zatiaľ čo merovejovské texty boli určené skôr k predčítavaniu v kláštoroch a katedrálach, a teda ďaleko od bojového poľa, u Karolovcov sa presunuli bohoslužby do vojenských táborov.

³¹⁷ Yitzhak HEN, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul: to Death of Charles the Bald (877)*. London 2001, s. 35, 38 a 41.

³¹⁸ FOURACRE, *The origins of the Carolingians attempt*, s. 159-161.

V období medzi r. 714-717, a teda medzi smrťou Pipina II. a upevnením pozície Karola Martela, sa zdvihla neustrijská opozícia na čele s majordómom Ragenfredom, ktorého podporil i kláštor Saint-Denis. V tom čase získal kláštor dary od kráľa Chilpericha II., ktoré zahrnovali i časť merovejovských majetkov v Clichy. Keď napokon Karol Martel konsolidoval svoju moc, sám bohato obdaroval Saint-Denis, čím z neho učinil najväčšieho pozemkového vlastníka na sever od Seiny, prinajmenšom v oblasti Paríža. Zároveň dal v kláštore vychovať svojho syna Pipina a sám tam bol pochovaný v r. 741. Pipinovci tak začali nadväzovať užšie kontakty s týmto významným kultovným miestom. Avšak ani Saint-Denis, podobne ako iné cirkevné inštitúcie, neunikol sekularizácii časti svojho majetku, ktorý Karol prenajal svojim verným (*precarium*).³¹⁹ Moc tohto majordóma bola stabilizovaná do tej miery, že po smrti kráľa Theudericha IV. v r. 737 mohol panovať bez merovejovského kráľa, pričom štátne dokumenty dával *post defunctum Theuderici regis*. Na smrteľnej posteli potom prerozdelil franské územie medzi svojich troch synov: Karloman získal Austráziu, Durínsko a Alamániu, druhý syn Pipin Neustriu, Burgundsko a Provensálsko, zatiaľ čo Grifo, ktorý bol synom bavorskej princeznej Swanhildy, obdržal centrálnu kráľovstvo pozostávajúce z častí Austrázie, Neustrie a Burgundska. Posledný z nich, Grifo, bol čoskoro odstavený od moci a väznený do r. 747. Karloman a Pipin, ktorí si medzi sebou podelili moc, pristúpili v r. 743 k menovaniu Childericha III. za franského kráľa.³²⁰

Obaja bratia potom pokračovali v šľapajách svojich predchodcov a aktívne podporovali anglosaské misie v severnom a východnom pohraničí Austrázie, ktoré prebiehali so súhlasom pápeža. Už Pipin II. a jeho manželka Plektrúda podporovali sv. Willibrorda v christianizácii Frízie. Bol to totiž spôsob, ako rozšíriť franský vplyv na ďalšie oblasti. Pipin sa pričínal, aby bol Willibrord v r. 696 vysvätený pápežom Sergiom za arcibiskupa Frízov so sídlom v Utrechte a Plektrúdina matka mu venovala pozemok k založeniu kláštora (Echternach). Keď zomrel Pippin II. a rozpútal sa boj o moc medzi Plektrúdou a jej nevlastným

³¹⁹ WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 132-136. Karol získaval kontrolu v kráľovstvách aj inými prostriedkami. V Burgundsku sa mu napríklad podarilo zosadiť biskupa Ainmara z Auxerre a odstrániť tak jedného z najmocnejších mužov lokálnej aristokracie. K tomu zostávali burgundské biskupské úrady v tomto období prevažne neobsadzované, čo platilo i pre región medzi Seinou a Loirou. Popritom ešte dovolil, aby sa cirkevné úrady kumulovali v rukách jeho stúpcov, a to vo všetkých kráľovstvách.

³²⁰ ENRIGHT, *Iona, Tara and Soissons*, s. 110-112.

synom Karolom Martelom, postavil sa Willibrord na Karolovu stranu. Bol to práve on, kto pokrstil Karolovho syna Pipina III. Druhým vplyvným anglosaským mníchom, ktorý bol pri svojich misiách odkázaný na Pipinovcov, bol sv. Bonifác. Ten sa po prvýkrát objavil na kontinente (Frízia) len na chvíľu v r. 716, aby sa o dva roky neskôr vrátil a naplno pustil do vytýčenej činnosti. Venoval sa christianizácii germánskych kmeňov, ktoré sídlili za Bavorskom a Durínskum, a popritom sa zamerl i na reformu a reorganizáciu franskej cirkvi. Práve k tomuto účelu boli v 40-tych rokoch 8. storočia zvolané koncily, ktoré zaštitovali Karloman a Pipin III.³²¹ Z oboch bratov podporoval Bonifáca predovšetkým Karloman. Keď však v r. 747 opustil politický život a vstúpil do kláštora, poklesol i vplyv Bonifáca vo franskej cirkvi.³²²

V tom čase začali Pipinovci nadväzovať užšie kontakty s Rímom. Pipin požiadal pápeža Zachariáša o radu v určitých záležitostiach a následne od neho obdržal zbierku kanonického práva, ktorá sa prejednávala v r. 747 na jednom z franských koncilov. Tým, že sa Pipinovci začali obracať na pápeža ako na najvyššiu duchovnú inštanciu, odsunuli na druhú koľaj autoritu starých kultovných miest (*basilicae maiores*). Ich význam podkopávali i presadzovaním rímskej liturgie, ktorá bola novým prvkom v prostredí vyznávajúcim tradíciu galikánskeho obradu.³²³

Z *basilicae maiores* mal Pipin blízky vzťah ku kláštoru Saint-Denis, v ktorom bol vychovaný a ktorý sa stal miestom jeho druhého pomazania za franského kráľa v r. 754. To prijal z rúk pápeža Štefana II.³²⁴ So Saint-Denis sa však spája i slávne posolstvo o tom, kto má vládnuť vo franskej ríši a ktoré bolo určené Štefanovmu predchodcovi Zachariášovi. Jedným z mužov, ktorý bol poverený doručiť ho pápežovi, bol totiž Fulrad. Ten pochádzal z austrázijskej aristokratickej rodiny a výchovy sa mu pravdepodobne dostalo v kráľovskom paláci. Okolo r. 750 sa stal opäť v Saint-Denis a po Pipinovom menovaní

³²¹ Joanna STORY, *Carolingian connections: Anglo-Saxon England and carolingian Francia c. 750-870*. Aldershot, Burlington 2003, s. 41-48.

³²² HEN, *The Royal Patronage*, s. 45.

³²³ FOURACRE, *The origins of the Carolingians attempt*, s. 162. K otázke Pipinovej liturgickej reformy je skeptický Y. Hen. Argumentuje tým, že pramene, ktoré ju dosvedčujú, sú z neskoršieho obdobia a sú odrazom politickej ideológie z obdobia vlády Karola Veľkého. Vid' HEN, *The Royal Patronage*, s. 53-55.

³²⁴ Pápež Štefan II. bol ochotný spolupracovať s Pipinom, pretože ho k tomu nútila nepriaznivá situácia na Apeninskom polostrove. Musel totiž čeliť longobardskej hrozbe bez vojenskej podpory. Pretože nemohol počítať s byzantskou pomocou, spojenectvo s Frankmi sa v tej chvíli javilo ako vítaná záchrana. Vid' DRŠKA – PICKOVÁ, *Dějiny středověké Evropy*, s. 27.

kráľom v r. 751 prijal funkciu arcikaplana v službách novej dynastie. Štyria jeho nástupcovia v tejto funkcii boli tiež opátmi v Saint-Denis. S príchodom Fulrada teda je možné tvrdiť, že táto *basilica maior* opustila tábor verný merovejovskej dynastii a prešla na stranu Pipina a jeho rodiny. A bol to práve kláštor Saint-Denis, kde boli neskôr uložené Pipinove ostatky.³²⁵

Príklad Saint-Denis je svedectvom o tom, že tak zásadná zmena v politickom živote, akou bol nástup novej dynastie, nebola možná bez podpory významných svätcov, ktorých moc reprezentovali *basilicae maiores*. V tomto ohľade sa žiada odcitovať slová Paula Fouracra: „*Moc a autorita sa stále viac stávali skôr komplexným kultúrnym javom než záležitosťou fiškálnych zdrojov a administratívnej organizácie a v tomto vývoji hrala svätosť kľúčovú rolu, pretože nielen poskytovala pre autoritu oprávnenie a pre moc racionálny základ, ale bola tým zásadným prvkom, okolo ktorého mohla byť mobilizovaná sociálna podpora.*“³²⁶ Nový kráľovský rod bude mať preto v záujme kontrolovať kult svätých, aby sa ďalej nerozrástol. Bude radšej dávať prednosť starým svätcom pred novými.³²⁷ Karol Veľký vydal v tomto duchu na frankfurtskej synode r. 794 rozkaz, podľa ktorého nikto nesmel byť vyhlásený za svätého bez jeho súhlasu.³²⁸

Z franských panovníkov z merovejovského obdobia boli vyhlásení za svätých Chlotilda, Radegunda, Balthilda, Sigibert III. a Dagobert II. Avšak len Radegunda a Balthilda sa stali svätými ešte za vlády tejto dynastie.³²⁹ Merovejovci teda nestavali svoju autoritu priamo na svätosti členov svojej rodiny, ako to bolo v prípade nobility, ale museli sa uspokojiť s inou cestou. Podporu svätých si mohli kúpiť prostredníctvom rôznych darov venovaných priamo svätcom alebo inštitúciám, ktoré im boli zasvätené. To si uvedomovali, podobne ako ostatné franské rody, i Pipinovci. Tí postupne upevňovali svoje pozície tak v politickom živote, ako i na cirkevnej pôde. Navyše ich aktívna podpora

³²⁵ WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, s. 140-141 a 164-165 a FOURACRE, *The origins of the Carolingians attempt*, s. 162. O Fulradovi bližšie vid' Alain STOCLET, *Autour de Fulrad de Saint-Denis (v. 710-784)*. Genève 1993.

³²⁶ FOURACRE, *The origins of the Carolingians attempt*, s. 165.

³²⁷ *Ibidem*, s. 156.

³²⁸ *Late Merovingian France*, s. 51. Väčšia kontrola nad procesom sanktifikácie mala za následok preváženie konvencie v hagiografických textoch. Historické detaily museli ustúpiť, pretože svätí, ktorí boli objektmi týchto textov, už patrili do ďalekej minulosti. K ediktu vid' *Synodus Franconofurtensis (794 mense Junio)*, 42, in: *Capitularia regum Francorum*, s. 77. „*Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigantur; sed hii soli in ecclesia venerandi sint qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint.*“

³²⁹ SAVOYE, *Le roi dans les Vies*, s. 26.

kresťanských misií im umožnila presadzovať svoj vplyv i za hranicami franského sveta. Nestačilo, že prekonali svojou mocou a autoritou súperov z radov aristokracie, ale ich ambicióznosť bola väčšia než ich lojalita a rešpekt k merovejovskej kráľovskej rodine. Nenahraditeľnosť starej dynastie už v 8. storočí pravdepodobne nestála na tak pevných základoch, aby jej zosadenie nebolo možné určitým spôsobom obhájiť.³³⁰ Pipinovcom sa podarilo získať na svoju stranu *basilicae maiores*, a teda najvplyvnejších svätcov v kráľovstve, a svoj nárok na trón posvätili novým obradom, ktorý sa uskutočnil za spoluúčasti najvyššej duchovnej autority - rímskeho pápeža.

³³⁰ M. Bloch predpokladal, že merovejovskí králi v poslednom storočí svojej vlády nemuseli byť chránení priamo svojou božskou aureolou, ale stačili k tomu i nejasné spomienky na ňu, ktoré sa dochovali v kolektívnom vedomí Frankov. Vid' BLOCH, *Kráľové divotvůrci*, s. 65 a 69.

Záver

Vláda merovejovskej dynastie od prijatia kresťanstva až po jej pád sa vyznačovala budovaním úzkej spolupráce medzi cirkvou a kráľovskou mocou. Ako prvý túto cestu nastúpil kráľ Chlodovik I., ktorý prijal krst z rúk remešského biskupa Remigia. S istým časovým odstupom potom obdržal i titul čestného konzula od byzantského cisára Anastázia I. Legitimita merovejovskej moci dosiahla po týchto dvoch oficiálnych aktoch svoje uznanie aj u galorímskeho obyvateľstva, ktoré bolo dedičom rímskej a kresťanskej tradície.

Do tej doby bola merovejovská kráľovská moc bezvýhradne prijímaná len medzi franským obyvateľstvom. Bezmedzná oddanosť Frankov voči tejto rodine spočívala v ich viere v jej vznešenosť. Počiatky týchto predstáv je treba hľadať niekde v pohanskom kmeňovom náboženstve, v ktorom Merovejovci zohrávali bližšie nejasnú rolu. Za vedúce postavenie vďačili predovšetkým svojmu povestnému šťastiu na bojovom poli, na ktoré sa nazeralo ako na požehnanie od bohov. V dobe ich kresťanskej vlády sa u nich ako pozostatok pohanských predstáv udržal zvyk nechávať si dlhé vlasy a je možné, že im bola stále pripisovaná určitá charizma. Nasvedčovať by tomu mohlo mytologické rozprávanie o zrode dynastie vo Fredegarovej kronike. Aj keby išlo len o príbeh o počiatku v zmysle *causa nominis*, znamenalo by to, že Merovejovci mali záujem vytvoriť isté povedomie o svojej výnimočnosti. Na druhej strane by však mohlo ísť aj o jeden z prejavov pipinovskej propagandy, ktorá sa snažila znížiť význam Merovejovcov ako kresťanských vládcov. Pretože sa vo Fredegarovej kronike objavuje zároveň i rozprávanie o trójskom pôvode Frankov, priklonila by som sa skôr k prvej možnosti.

Dôvodom, prečo Merovejovci nadviazali spoluprácu s galorímskou cirkvou, bolo jej významné postavenie v Galii. Po rozpade rímskej správy sa biskupi ujali zodpovednosti za vedenie a ochranu miest, a to si dobre uvedomovali už Chlodovikovi predchodcovia. Dobré vzťahy s biskupmi mohli byť franským kráľom len ku prospechu. Tie však boli výhodné aj pre druhú stranu. Galorimania totiž nutne potrebovali vojenskú moc, ktorá by im poskytla bezpečnosť. Keďže cirkevná organizácia pokrývala správu územia, nad ktorým sa postupne rozširovala franská vláda, začali králi zasahovať do biskupskej investitúry a dbali na to, aby na čele diecéz stáli muži, u ktorých si boli istí ich vernosťou. Význam biskupských

úradov však neunikol ani franským aristokratickým rodinám, ktoré sa pokúšali prostredníctvom svojich členov ovládnuť tieto prestížne miesta. Vzor mohli vidieť v Akvitánii, kde držanie biskupského úradu príslušníkmi tej istej rodiny malo dlhú tradíciu. Dosadzovanie vlastných ľudí do čela diecéz alebo, naopak, cielené ponechávanie prázdnych stolcov nebolo jediným prostriedkom, akým si králi zjednávali kontrolu nad rôznymi regiónmi. Veľkú váhu prikladali i dotovaniu jednotlivých cirkevných inštitúcií a priznávaním rôznych privilégií. Významným prostriedkom bolo i udeľovanie imunit, účinkom ktorých bolo panstvo obdareného vyňaté z fiškálnej a jurisdikčnej právomoci kráľovského agenta (grófa). V niektorých prípadoch dokonca biskup preberal časť povinností grófa, medzi ktoré patril i výber daní. Iní biskupi zase získali právo voľby grófa v danom regióne. Ako to výstižne definoval R. Kaiser, celý tento proces obdarovania a uprednostňovania cirkevných úradníkov je možné chápať ako vládcovo cielené postúpenie časti svojich práv v ich prospech. Zo strany panovníka nešlo ani tak o súkromné dary, ako skôr o rozloženie moci a prostriedkov s ohľadom na verejné záujmy.

Medzitým čo dochádzalo k užšiemu prepojeniu kráľovskej moci s cirkevnou organizáciou na administratívnej rovine, prebiehal i transformačný proces, ktorý bol riadený zo strany cirkvi. Pretože Merovejovci sa stali kresťanskými kráľmi, bolo povinnosťou biskupov pôsobiť na nich výchovne, aby vládli v súlade s kresťanskými predstavami. Voľba katolíckej viery zo strany Merovejovcov mala o to väčšiu váhu, že cirkev, ktorá prežila zánik Západorímskej ríše, zostala obklopená germánskymi kmeňmi, ktoré sa hlásili k ariánskemu vyznaniu.

Od momentu Chlodovikovho krstu sa zmenil základný pilier merovejovskej moci. Tá už nebola závislá na priazni germánskych bohov, ale vstúpila do služieb kresťanského Boha. Takto sa na to pravdepodobne dívali samotní Merovejovci. Pohľad galorímskej cirkvi ale takúto pluralitu nepripúšťal, podľa jej učenia pochádzala každá moc jedine od Boha. S nástupom procesu christianizácie franskej kráľovskej moci začali kresťanské predstavy postupne zatlačovať do úzadia tie pohanské, na ktorých dynastia pôvodne stavala svoju moc. Samotný návod na formovanie kresťanského obrazu merovejovského panovníka čerpala cirkev z patristickej tradície. Nadviazala tak už na vypracované teórie politickej moci, ktoré mali svoj počiatok v 4. storočí a odštartovalo ich prijatie kresťanstva cisárom Konštantínom Veľkým. V Rímskej ríši sa priekop-

níkom v tejto oblasti stal biskup Eusebios z Kaisareie, ktorý bol tiež autorom Konštantínovho životopisu. O niečo neskôr je možné vystopovať začiatky týchto teórií aj na Západe, a to u milánskeho biskupa Ambróza, ktorý svoje poučenia adresoval cisárovi Theodosiovi II. Západný prístup sa však od východného líšil. Kým na Východe sa ďalej rozvíjali Eusebiove predstavy, ktoré boli „prispôsobené na mieru“ prežívajúcemu imperiálnemu kultu a cisárovi priznávali miesto v cirkevnej hierarchii, západná cirkev sa vydala o poznanie opatrnejšou cestou a odoprela panovníkovi výsadné postavenie vo svojich radoch.

Cirkevní otcovia žijúci na Západe síce od seba striktno oddeľovali sféru svetskú a náboženskú, ale zároveň zastávali názor, že by si vrcholní predstavitelia na oboch stranách mali prejavovať vzájomnú podporu. Pretože to bola cirkev, kto mal poniesť bremeno zodpovednosti pri Poslednom súde aj za vládcu a jeho poddaných, bolo v najvyššom záujme panovníka chrániť túto inštitúciu. V očiach cirkevných otcov bol zase vládca len jedným z mnohých laikov, ale s ohľadom na jeho vedúcu pozíciu v štáte zohrával dôležitú rolu na ceste ku spásu. Avšak nie po stránke duchovnej. Jeho význam spočíval v tom, že mal v rukách moc udržiavať mier a spravodlivosť v krajine a tiež chrániť cirkev i poddaných. A to boli presne hlavné povinnosti, ktoré mu patristická tradícia ukladala. Panovník bol tak v službách svojho náboženstva. Pravým služobníkom Pána (*minister Dei*) sv. Ambróz nazýval len vládcu schopného správne nakladať s mocou, ktorá mu bola zverená Bohom. Vládnúť ako *minister Dei* mohol len ten, kto naslúchal radám duchovných, ktorí boli vykladačmi Božej vôle na zemi.

Kráľ bol síce suverénnym vládcom vo svojej krajine, ale ako kresťan bol povinný žiť podľa predpísaných zásad a rešpektovať duchovné authority. Podľa cirkevných otcov tak náboženská sféra mohla v istom ohľade zasahovať do sféry svetskej, ale nesmelo to platiť naopak. Túto predstavu najlepšie dokumentuje list pápeža Gelasia cisárovi Anastáziovi I., v ktorom byzantského cisára jasne upozornil na to, že v náboženských otázkach si môže nárokovať len funkciu vykonávateľa už cirkvou prijatých opatrení. Na Západe sa ale v dôsledku myšlienkových zmien začal tiež pomaly prehĺbovať náboženský rozmer vlády. Istý podiel na tom mal pápež Gregor Veľký, v diele ktorého sa vytrácala hranica medzi povinnosťami duchovného a panovníka, do tej doby jasne vytýčená. Gregor pritom vychádzal z názoru, že obe strany sledujú rovnaký cieľ, a tým je starosť o zverený ľud. Bol to jeden z prvých krokov, ktorý pripravil pôdu procesu, ktorý

neskôr vyvrcholil v sakralizáciu kráľovskej moci na Západe. Tá však bola v rozpore s predstavami, ktoré po sebe zanechala patristická tradícia.

Okrem vládcových „praktických“ povinností kládli cirkevní otcovia veľký dôraz aj na jeho vystupovanie a cnosti. Ako prvý muž v zemi mal ísť svojmu ľudu príkladom, a to predovšetkým po stránke morálnej. Najviac akcentovanými vlastnosťami u panovníka boli milosrdnosť, štedrosť a pokora. Prvé dve vychádzali z rímskej imperiálnej tradície, avšak posledná z nich bola už výsadou kresťanských vládcov. Pokora bola pôvodne hlavnou kvalitou starozákonných kráľov. Práve tieto postavy z Biblie predkladala cirkev svojim vládcom ako vzory k napodobovaniu. Cirkevní otcovia najčastejšie odkazovali na kráľa Dávida, ktorý ochotne naslúchal svojim radcom, dokázal si priznať svoje hriechy a konať za ne pokánie.

O autoritu cirkevných otcov a ich predstavy o politickej moci sa opierala galorímska cirkev, keď na prelome 5./6. storočia započala proces christianizácie merovejovskej moci. Z tohto základného poznatku vychádza táto práca. V nej som si určila za úlohu preštudovať hagiografické texty zo 7. a 8. storočia, ktoré zachycujú obdobie po nástupe Chlotara II. na franské tróny. V nich som potom hľadala odpovede na tri hlavné otázky. Jednou z nich bolo zistiť, či obraz vládcu v týchto prameňoch zodpovedal vyššie priblíženým predstavám cirkevných otcov. Ďalšia sa týkala merovejovskej pohanskej sakrality a mala odhaliť, či sa v textoch prejavuje priamo alebo je možné doložiť aspoň nejaké jej známky. Posledná otázka sa zamerala na existenciu kresťanskej sakrality, a kládla si za cieľ preskúmať, či už christianizácia kráľovskej moci pokročila v tomto období k jej sakralizácii.

Svoju analýzu som začala skúmaním pohanskej sakrality. Neobjavila som však priame doklady o charizme u Merovejovcov. Možné je doložiť jedine význam dlhých vlasov, ktoré podmieňovali u ich nositeľa možnosť nastúpiť na franský trón. Dá sa teda hovoriť o symbolike vlasov, čo umožňuje uplatniť v tomto prípade teóriu P. Bourdieua. Podľa nej vlasy reprezentovali časť „symbolického kapitálu“ rodiny, ktorý vyjadroval jej zvláštne postavenie medzi Frankmi. Táto výnimočnosť rodiny jednoznačne vyplýva i z textov. Ak mal niekto v úmysle podieľať sa na vládnutí, nemohol získať dostatočnú podporu bez toho, že by za ním nestál nejaký Merovejovec. Dokladom toho, že uzurpátori boli schopní obhájiť svoje mocenské ambície i dosadením nepravého

Merovejovca, sú udalosti po smrti Childericha II. v r. 675, keď proti novému kráľovi Theuderichovi III. vystúpil v Austrázii Ebroin s vlastným kandidátom na trón, ktorého vyhlasoval za syna Chlotara III. Bez tohto pretendenta, i keď falošného, nemohol Ebroin pomýšľať na to, aby sa zapojil do mocenského boja. Merovejovci tak boli stále jedinými garantmi legitímnej vlády, čo je predstava, ktorá stála na pohanských základoch. Pri vyhodnocovaní analýzy pohanskej sakrality je ale nutné zohľadniť skutočnosť, že aj keby sa merovejovská vláda v 7. a 8. storočí vyznačovala určitými pohanskými prejavmi, nebolo v záujme autorov hagiografických textov, ktorí zastupovali pohľad cirkvi, takýto obraz propagovať.

Obraz merovejovského kráľa v textoch je jasne kresťanský. Svoju moc králi získali od Boha, a preto na ich bedrách ležala zodpovednosť spravovať svoju krajinu v súlade s Jeho vôľou. To ich oprávňovalo dohliadať i na obsadzovanie biskupských úradov a autori textov sa nad týmto zasahovaním do cirkevných záležitostí nijako nepozastavovali. „Tieto opatrenia“ vnímali skôr ako sprievodný jav biskupskej investitúry. Pokiaľ ide o vlastnosti a cnosti panovníkov, autori im venovali len malý priestor a sústredili sa skôr na ich činy a vystupovanie. Dôraz kládli predovšetkým na ich vojenskú moc, ktorá im umožňovala chrániť kráľovstvo pred vonkajším nepriateľom a zároveň udržiavať vnútorný mier. Kráľ svojou silou budil strach u druhých, a zaručoval tým v zemi kázeň. Autor *Passio Leudegarii* v tomto duchu líčil chaos, ktorý vypukol po smrti Childericha II., kedy neexistovala autoritatívna moc, ktorá by bránila zvrátenie ľudí.

Obraz vládcu v hagiografických textoch nie je ani zďaleka tak pozitívny, ako by sa mohlo od tohto žánru očakávať. V textoch sa napríklad len trikrát objavuje prirovnanie merovejovského kráľa k biblickému vládcovi, avšak vo všetkých troch prípadoch ide o odkaz na negatívne prijímané postavy Starého zákona (Roboam, Jezábel, Herodes). Tieto prirovnania majú hodnotiaci charakter a vyjadrujú nesúhlas autorov s konaním franských kráľov. To, že autori automaticky nevyzdvihovali osobu panovníka je možné vysvetliť dvoma dôvodmi. Jedným je rôzna proveniencia textov, ktoré vznikli v početných kláštoroch, a nepodliehali tak kontrole kráľovskej moci, a druhou je skutočnosť, že kráľovi patrilo v textoch len druhotné postavenie. Kráľovo vystupovanie tak podliehalo potrebám textu, v ktorom autor sledoval jediný cieľ, a tým bolo zdokumentovať svätý život hlavného protagonistu. V jeho pojatí mal vládca

v texte funkciu nástroja, ktorý mal zdôrazniť svätcovu moc a autoritu. Bol nielen pripravený naslúchať jeho radám, ale v prípade, že sa voči nemu nejakým spôsobom previnil, prosil ho na kolenách o odpustenie. V takejto situácii mohol svätec názorne prejavovať jednu zo svojich najlepších cností, a tou bola milosrdnosť.

Moc svätého nezanikla ani po jeho smrti, ale pretrvávala naďalej v pozemskom svete. Ukážkou svätcovej moci *post mortem* je scéna vo *Vita Eligii*, v ktorej Chlotara III. postihla silná bolesť zuba za to, že odmietol venovať dar miestu zasvätenému Eligiovi. Táto „príučka“ mala byť mladému kráľovi ponaučením, že voči svätcom treba prejavovať štedrosť. Najhorší trest ale čakal vo *Vita Leudegarii* na Childericha II., ktorý vedený zlými radcami vyvolal svojou vládou a chovaním Boží hnev, ktorý viedol k jeho záhube. Jedným z kráľových prečinov bolo práve jeho nepriateľstvo proti sv. Leudegarovi.

Vládcova štedrosť a náklonnosť voči svätým patria k ústredným motívom hagiografických textov. V *Živote sv. Eligia* autor popisuje, ako svätec sľúbil Dagobertovi I. prístup do raja, ak mu podaruje pozemok k založeniu kláštora. Hmotná podpora svätých mala vládcom priniesť duchovnú odmenu. Mnohé dary tak venovali Merovejovci i starším svätcom, a to predovšetkým sv. Martinovi, ktorý bol ich rodinným patrónom a jeho plášť uchovávali ako najcennejšiu relikviu v kráľovskej modlitebni. Svätí boli prostredníkmi medzi svetom pozemským a nadpozemským, a preto ich mali králi v hlbokjej úcte. To je základný poznatok, ktorý je možné vyvodiť z hagiografických textov.

Predstavený obraz panovníka, až na zasahovanie do biskupskej investitúry, ktoré je pochopiteľné vzhľadom k dôležitosti, akú zohrávala sieť biskupských úradov v správe kráľovstva, sa v podstate nevymyká predstavám cirkevných otcov. Dôraz je kladený predovšetkým na rešpekt kráľov voči svätým a potrebu naslúchať ich radám. Práve voľba dobrých či zlých radcov bola rozhodujúcim faktorom pre výslednú podobu vlády. Ak sa nechal panovník viesť dobrými radcami, vládol v súlade s Božou vôľou. V opačnom prípade ho postihol Boží hnev.

Práca si položila za cieľ preskúmať i otázku kresťanskej sakrality, ktorú definovala podľa karolovského modelu. Ako však ukázali predchádzajúce riadky, texty neposkytli priestor pre jej existenciu. Králi boli laikmi a vôľu Božiu im sprostredkovali práve svätí. Zároveň sa v textoch nevyskytujú žiadne doklady o pomazaní kráľov, ich nedoknuteľnosti či odkazy na vyvolenosť franského

národa. Ak sa merovejovský kráľ v textoch podobá nejakému biblickému kráľovi, je to Dávid, ktorý sa podriaďuje radám svojich prorokov. Určite to ale nie je Dávid-prorok, ako tomu bude za Karolovcov.

Poslednou úlohou analýzy bolo vyhodnotiť, čo vytváralo autoritatívnu predstavu vládcu. Napokon to neboli prejavy pohanskej ani kresťanskej sakrality, ktoré by dodávali kráľom autoritu, ale prispievali k nej iné faktory. Veľkú rolu pritom zohrávala samotná povaha vlády. Ak Merovejovec panoval spravodlivo, poslúchal rady duchovných, žil usporiadaným životom kresťana, a teda nasledoval predpisy cirkevných otcov, je možné hovoriť o autoritatívnej vláde. Ak však činil pravý opak, stratil Božiu priazeň a mohlo to znamenať predzvesť konca jeho panovania. Najdôležitejším činiteľom pri zvyšovaní autority kráľa však bola blízkosť svätca, ktorá zároveň prehľbovala duchovný rozmer jeho vlády. Kontakt so svätým bol súčasne i indikátorom kráľovej autority. Čím častejšie sa daný kráľ objavuje v textoch, tým je u neho možné predpokladať pevnejšie postavenie a väčšiu autoritu. Vzťah kráľa a svätca bol totiž obojstranný. Tak ako bolo v panovníkovom záujme, aby si získal svätcovu podporu, rovnako sa i svätec obracal na panovníka, aby od neho čerpal výhody a pomoc. A tie mohol očakávať predovšetkým od suverénneho vládcu. V textoch tak najčastejšie vystupujú práve dvaja najmocnejší králi dynastie Chlotar II. a Dagobert I. Tí sa ako prví obklopovali v paláci úradníkmi, ktorí boli vyhlásení za svätých. Posledným Merovejovcom prítomným v texte je Theuderich III. Vláda kráľov zastúpených v textoch teda nepresahuje 7. storočie. Absencia neskorších vládcov len potvrdzuje oslabenie ich autority, ktorá nebola dostačujúca na to, aby k nim pritiahla svätcov. *Život sv. Ermina*, ktorý nebol zahrnutý do korpusu, pretože v ňom nevystupuje žiadny Merovejovec, je príkladom hagiografického textu, v ktorom už svätý muž priamo komunikuje len s Karolom Martelom a jeho potomkami. Význam majordómov je ale možné vyčítať aj v použitých prameňoch.

Prítomnosť či absencia panovníkov v hagiografických textoch tak zachycuje posun vo vývoji merovejovskej autority vo franských kráľovstvách. Jej váha sa začala postupne zmenšovať a prekláňať na stranu Pipinovcov. A to nielen v oblasti faktickej moci, ale i po stránke duchovnej podpory. Pretože tu zároveň stále existovalo povedomie o nenahraditeľnosti merovejovského rodu, ktoré vychádzalo ešte z pôvodných pohanských predstáv, potreboval Pipin III. pred Frankmi určitým spôsobom legitimizovať vládu novej dynastie. A keďže sa

nepochybovalo o tom, že moc prichádza od Boha, muselo ísť o kresťanský obrad. Symbolický akt pomazania napokon nielen obhájil zmenu dynastií, ale otvoril i cestu k novému chápaniu kresťanskej vlády u Frankov. Aktom pomazania totiž Pipin dosiahol to, že on a jeho potomkovia boli ustanovení za pokračovateľov línie biblických kráľov. Prvky kresťanskej sakrality sa tak vyvinuli návazne na tento akt, čomu nasvedčujú i skúmané texty.

Pramene, na ktorých bola vykonaná analýza, predstavujú len malú časť hagiografických textov, ktoré vznikli v 7. a 8. storočí. Ich vysoká produkcia v porovnaní s minulými storočiami svedčí o zväčšovaní významu kultu svätých v živote Frankov, čo je možné pripísať predovšetkým rozmachu vlastníckej cirkvi. Neustále totiž vznikali nové kresťanské komunity, ktoré sa sústreďovali okolo „svojho“ svätca a za získaný majetok vďačili najmä panovníkom alebo aristokratom. *Životy* pre nich predstavovali prostriedok ako zaznamenať dary venované ich svätcovi a ďalej propagovať jeho moc, ktorá mohla pritiahnúť ďalšie dary komunite.

V 7. storočí tak významne vzrástol počet založených kláštorov, ktoré reprezentovali moc duchovnú, hospodársku a kultúrnu. Niektoré vznikli na súkromnom pozemku aristokratov, iné na štátnej pôde. Tie druhé boli podriadené kráľovmu patronátu. Zmenou oproti predchádzajúcemu storočiu však bola účasť franskej nobility na tomto procese. Inšpirovalo ju k tomu v prvom rade írské kolumbánske hnutie, ktoré sa začalo presadzovať v druhej polovici 6. storočia. Práve na kláštor Luxeuil, ktorý založil sv. Kolumbán, sa dívali ako na vzor duchovnej inštitúcie, ktorá dosiahla nezávislosť na kráľoch i biskupoch. K najúspešnejším aristokratickým rodinám pri zakladaní kláštorov patrili austrázijskí Pipinovci, ktorí venovali značné úsilie i podpore misijnej činnosti, a to najprv v Austrázii a neskôr i na východ od Rýna, kam sa spolu s postupom misionárov šírila aj ich vplyv. Netrvalo dlho a Pipinovci mali vo svojej rodine dvoch svätcov. Záujem franskej aristokracie o kult svätých postupne viedol k politizácii svätosti. Prejavom tohto javu je napríklad prítomnosť budúcich svätcov v paláci Chlotara II. a Dagoberta I., kde začínali ako kráľovskí úradníci.

Bola to duchovná moc svätých miest (*loca sanctorum*), sústredená okolo starostlivo uchovávaných relikvií, ktorá priťahovala pozornosť tak aristokracie ako i kráľov. Nadpozemská moc sa v ich očiach stala komoditou a bolo možné získať si ju na svoju stranu prostredníctvom darov. Králi držali

v rukách ešte lákavejšiu protihodnotu, a tou boli privilégia, imunity a výnimky. Merovejovci takýmto spôsobom obdarovávali najmä svojich patrónov, ktorými boli významní galskí svätci, a to sv. Martin, sv. Dionýzius, sv. Vincent a sv. Medard. Od vlády Chlotara II. a Dagoberta I. sa vzráhal predovšetkým kult sv. Dionýzia s centrom v kláštore Saint-Denis, ktorý nielen obdržal bohaté dary a privilégia od kráľa Dagoberta, ale stal sa i miestom jeho posledného odpočinku a taktiež i jeho blízkej rodiny.

Sprievodným javom kultu svätých bolo prenášanie ťažiska duchovnej a administratívnej moci z biskupstiev na kláštory. Tento proces začal v 7. storočí a hlavný podiel na ňom mala Balthildina *Klosterpolitik*, ktorá sa snažila preniesť časť biskupských práv na opátov, čím malo dôjsť k novému rozloženiu administratívnej kontroly v kráľovstvách. Zároveň sa tak kráľovne otvorila cesta k zasahovaniu do menovania nových opátov. Popri náraste právomocí sa kláštory tešili i prílivu darov, imunit a privilégií. Hovoriť v tomto prípade o nezávislej kráľovskej politike by však bolo zavádzajúce. Balthilda bola pravdepodobne nútená spolupracovať s jednou z mocných aristokratických frakcií v paláci, ktorá sledovala záujmy vo vlastných regiónoch. A to isté je možné tvrdiť aj pre oblasť biskupskej investitúry. Toto súperenie s nobilitou do značnej miery oslabovalo účinnosť kráľovskej kontroly nad duchovnými inštitúciami a Balthilde sa napokon stalo i osudným. Jej zámer presadiť ľudí z vlastného okruhu narazil na odpor mocnej paláцovej frakcie, ktorá ju donútila vzdať sa moci a vstúpiť do kláštora. K Balthildiným významným počinom ešte treba spomenúť zavedenie novej jednotnej regule v starých kultovných miestach (*basilicae maiores*) a tiež presadenie večnej modlitby (*laus perennis*) za kráľa a kráľovstvo v Saint-Denis. Druhý prípad je názorným príkladom toho, ako si vládcovia zabezpečovali podporu nadpozemskej moci prostredníctvom darov a imunit.

V poslednej tretine 7. storočia sa začala z radov nobility vzráhať predovšetkým moc Pipinovcov. Rozhodujúce bolo ich víťazstvo pri Tertry v r. 687, po ktorom začali šíriť svoj mocenský vplyv i v neustrijsko-burgundskom kráľovstve, čo znamenalo i preberanie kontroly nad dôležitými duchovnými centrami. Nedarilo sa im to však spočiatku v oblasti na hornej Seine, v údoliach rieky Oise a najmä u *basilicae maiores*. Bola to ale len otázka času, než i ony podľahli novej politickej sile. Z nich Pipinovci venovali zvláštnu pozornosť hlavne kláštore Saint-Denis, ktorému Karol Martel udelil štedré dary a tiež mu

zveril svojho syna Pipina na výchovu. Bolo to múdre rozhodnutie, ktoré viedlo k vytvoreniu blízkeho vzťahu medzi budúcim kráľom Pipinom a týmto kultovným miestom. Aj keď sa kláštora dotkla sekularizácia jeho majetku, od ktorej Karol neušetril ani mnohé ďalšie cirkevné inštitúcie, predsa len nakoniec opustil svojich dovtedajších patrónov Merovejovcov a priklonil sa na stranu Pipinovcov. Dosvedčuje to i posolstvo adresované pápežovi Zachariášovi, ktorým Pipin III. poveril i Fulrada, opáta v Saint-Denis a neskoršieho arcikaplana v službách novej dynastie.

Podpora zo strany *basilicae maiores* a ďalších duchovných miest však z nejakého dôvodu nebola pre Pipina dostačujúca, a preto sa začal obzerať po väčšej autorite. Pretože jeho rodina patrila k veľkým podporovateľom anglosaských misií, ktoré prebiehali na východ od Austrázie so súhlasom pápeža, bol si dobre vedomý autority rímskeho pontifika. Svoje druhé kráľovské pomazanie preto prijal už z rúk pápeža Štefana II. a súčasne sa stal propagátorom rímskej liturgie, ktorá vo franskom prostredí úspešne konkurovala zaužívanému galikánskemu obradu. Tomuto vývoju ešte predchádzala reforma franskej cirkvi, na čele ktorej stal sv. Bonifác a podporovali ju Pipin s Karlomanom.

To, akú významnú rolu zohrával kult svätých na ceste Pipinovcov ku kráľovskému titulu najlepšie doložil prípad Saint-Denis. Zjednávanie si autority, a to najmä v neustrijsko-burgundskom kráľovstve, znamenalo nielen hľadať zaštitu u početných duchovných centier, ale v prvom rade si získať podporu starých kultovných miest. Pipin zašiel ešte ďalej a poistil svoju vládu autoritou pápeža a kráľovským pomazaním stvrdil nárok svojho rodu na franský trón. Pôvodné dôvody, ktoré konštituovali legitimitu merovejovskej vlády už boli pravdepodobne tak vzdialené v predstavách vtedajších Frankov, že nástup pipinovského rodu na trón bol prinajmenšom obhájitelný.

Cieľom tejto práce bolo predstaviť tak komplexný problém, akým bolo prepojenie duchovnej a svetskej sféry vo franských kráľovstvách. Ich vzájomné presahovanie je charakteristické pre celý stredovek, ale v počiatkoch franskej kráľovskej moci malo o to komplikovanejšiu povahu, že sa ešte muselo vyrovnávať s prechodom od pohanstva ku kresťanstvu, a to v niekoľkých rovinách. Je veľmi zaujímavé sledovať tento jav na úrovni vládnucej moci, no so zapojením franskej aristokracie do duchovnej sféry sa tento problém rozvetvuje

do mnohých ďalších smerov a vedie k novým otázkam, ktoré vyžadujú podrobný výskum. Rovnako i problematika hagiografických prameňov, či už s ohľadom na ich nejasnú datáciu, autentickosť alebo funkciu v spoločnosti, vyvoláva množstvo otáznikov. Moja práca, ktorá sa zamerala na obraz panovníka v *životoch svätých*, prezentuje predstavy o kráľovskej moci obsiahnuté len v týchto textoch. Aby bolo možné rekonštruovať predstavy, aké skutočne vládli v danom období o merovejovskej moci, je nutné zohľadniť všetky dostupné pramene, a to rôznej povahy. Problematike študovanej v tejto práci boli už obetované mnohé roky výskumu, no stále zostáva mnoho priestoru, kam by sa mohol ďalej posúvať. Mojmým zámerom bolo len priblížiť jeden výrazný aspekt franských dejín a spracovať obraz panovníka v tých hagiografických prameňoch, ktoré doterajšie bádanie považuje za produkt ešte merovejovskej doby.

Pramene a literatura

Pramene

Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi epistulae homiliae carmina, ed. Rudolf PEIPER, MGH Auct. Ant. 6, 2.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 12. vyd. Praha 2006.

Capitularia regum Francorum I., ed. Alfredus BORETIUS, MGH Capit. 1. Hannover 1883.

Concilia aevi Merovingici (511-695), ed. Friedrich MAASSEN, MGH Conc. 1. Hannover 1893.

Einhardi Vita Karoli Magni, ed. Oswald HOLDER-EGGER, MGH SS rer. Germ. 25. Hannover 1911.

Epistolae aevi Merovingici collectae, ed. Wilhelm GUNDLACH, in: MGH Epp. 3. Berlín 1892, s. 434-468.

Epistolae Austrasicae, ed. Wilhelm GUNDLACH, in: MGH Epp. 3. Berlín 1892, s. 110-153.

Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X, ed. Bruno KRUSCH et Wilhelm LEVISON, MGH SS rer. Merov. 1, 1. Hannover 1951.

Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 1-194.

Liber Historiae Francorum., ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 215-328.

Passio Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis I, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 282-322.

Passio Praeiectionis episcopi et martyris Arverni, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 212-248.

Řehoř z Toursu. *O boji králů a údělu spravedlivých. Kronika Franků. Dějiny v deseti knihách*, přel. J. Kincl. Praha 1986.

Vita Aldegundis abbatis Malbodiensis, ed. Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 6. Hannover 1913, s. 79-90.

Vita Amandi episcopi I, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 395-449.

Vitae Amati, Romarici, Adelphii abbatum Habendensium, ed. Bruno KRUSCH, in : MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902 s. 208-221.

Vita Arnulfi, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 426-446.

Vita Audoini episcopi Rotomagensis, ed. Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 536-567.

Vita Boniti episcopi Arverni, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 6. Hannover 1913, s. 110-139.

Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 547-602.

Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 1-156.

Vita Eligii episcopi Noviomagensis libri duo, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 663-741

Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis, ed. Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 568-604.

Vita Gaugerici episcopi Camaracensis, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 3. Hannover 1896, s. 649-658.

Vita S. Geretrudis, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 447-474.

Vita Germani abbatis Grandivallensis auctore Boboleno presbytero, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 25-40.

Vita Iohannis abbatis Reomaensis auctore Iona, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 3. Hannover 1896, s. 502-517.

Vita Landiberti episcopi Traiectensis vetustissima, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 6. Hannover 1913, s. 299-384.

Vita Richarii sacerdotis Centulensis primigenia, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 7. Hannover 1920, s. 438-453.

Vita S. Balthildis, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2. Hannover 1888, s. 475-508.

Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 40-66.

Vita Sulpicii episcopi Biturigi, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 364-380.

Vita virtutesque Fursei abbatis Latiniacensis, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover 1902, s. 423-449.

Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis, ed. Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5. Hannover 1910, s. 1-24.

Vita Wilfridi I. episcopi Eboracensis auctore Stephano, ed. Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 6. Hannover 1913, s. 163-263.

Literatúra

BEDNÁŘIKOVÁ, Jarmila, *Frankové a Evropa*. Praha 2009.

BLOCH, Marc, *Králové divotvůrci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*. Praha 2004.

BROWN, Peter, *L'autorité et le sacré*. Paris 1998.

BUC, Philippe, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*. Paris 2003.

BUC, Philippe, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge*, in: *Revue historique*, 306, č. 4, 2001, s. 843-883.

BURIAN, Jan, *Římské impérium. Vrchol a proměny antické civilizace*. Praha 1994.

COLLINS, Roger, *Early Medieval Europe 300-1000*. 2. vyd. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London, New York 1999.

COLLINS, Roger, *Theodebert I., „Rex Magnus Francorum“*, in: *Ideal and reality in Frankish and Anglo-Saxon society (Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill)*, ed. by Patrick Wormald with Donald Bullough and Roger Collins. Oxford 1983, s. 7-33.

COUMERT, Magali, *Origines des peuples. Les récits du haut moyen âge occidental (550–850)*. Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, 42. Paris 2007.

DALY, William M., *Clovis: How Barbaric, How Pagan?*, in: *Speculum*, 69, č. 3, 1994, s. 619-664.

DE JONG, Mayke, *Monastic Prisoners or Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms*, in: *Topographies of power in the early Middle*

Ages, ed. by Mayke de Jong and Frans Theuws with Carine van Rhijn. Leiden 2001, s. 291-328.

DIESENBERGER, Maximilian, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital in The Frankish Kingdoms*, in: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, ed. by Richard Corradini, Max Diesenberger and Helmut Reimitz. Leiden, Boston 2003, s. 173-212.

DRŠKA, Václav – PICKOVÁ, Dana, *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004.

DUBOIS, Dom Jacques – LEMAITRE, Jean-Loup, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris 1993.

DUMÉZIL, Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*. Paris 2005.

ENRIGHT, Michael J., *Iona, Tara and Soissons. The Origin of the Royal Anointing ritual*. Berlin, New York 1985.

EVANS, Gillian R., *The Medieval Theologians*. Malden 2001.

FAUVARQUE, Bertrand, *Le baptême de Clovis, ouverture du millénaire des saints*, in: *Clovis: Histoire & Mémoire. Le baptême de Clovis, l'événement*, sous la direction de Michel Ruche. Paris 1997, s. 271-285.

FOURACRE, Paul, *Eternal light and earthly needs: practical aspects of the development of Frankish immunities*, in: *Property and Power in the early Middle Ages*, ed. by Wendy Davies and Paul Fouracre. Cambridge 1995, s. 53-81.

FOURACRE, Paul, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, in: *Past and Present*, č. 127, 1990, s. 3-38.

FOURACRE, Paul, *The origins of the Carolingians attempt to regulate the cult of saints*, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward. Oxford 1999, s. 143-165.

GEARY, Patrick. J. *Naissance de la France. Le monde mérovingien*. Paris 1989.

GOFFART, Walter, *Old and New in Merovingian Taxation*, in: *Past & Present*, 96, č. 1, 1982, s. 3-21.

GOFFART, Walter, *The Fredegar Problem Reconsidered*, in: *Speculum*, 38, č. 2, 1963, s. 206-241.

GREEN, Vivian H. H., *From Set. Augustine to William Temple: eight studies in Christian leadership*. London 1948.

GUILLOT, Olivier – RIGAUDIÈRE, Albert - SASSIER, Yves, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale: Des origines à l'époque féodale. Tome 1.* Paris 1996.

HAYWARD, Paul A., *Demystifying the role of sanctity*, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward. Oxford 1999, s. 115-142.

HEN, Yitzhak, *Roman Barbarians. The Royal Court and Culture in the Early Medieval West.* Basingstoke, New York 2007.

HEN, Yitzhak, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul: to Death of Charles the Bald (877).* London 2001.

HEN, Yitzhak, *The uses of the Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul*, in: *Early Medieval Europe*, 7, č. 3, 1998, s. 277-289.

HEUCLIN, Jean, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du Ve siècle au IXe siècle (348-817).* Paris 1998.

JAMES, Edward, *Beati pacifici: Bishops and the Law in Sixth-Century Gaul*, in: *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, ed. by Lyndal Roper and John Bossy. Cambridge 1983, s. 25-46.

JAMES, Edward, *Frankové.* Praha 1997.

KAISER, Reinhold, *Royauté et pouvoir épiscopal au nord de la Gaule (VIIe-IXe siècles)*, in: *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international, publié par Hartmut Atsma. Tome 1. Avec une introduction par Karl Ferdinand Werner.* Paris 1989, s. 143-160.

KING, P. D., *The Barbarian Kingdoms*, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c.350-c.1450)*, ed. by J.H. Burns. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988, s. 123-153.

KRANZ, Gisbert, *Augustín. Život a působení.* Kostelní Vydří 1998.

La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques, sous la direction de Monique Goulet et Martin Heinzelmann. Ostfildern 2003.

LANE, Tony, *Dějiny křesťanského myšlení.* Praha 1996.

Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720, ed. by Paul Fouracre and Richard A. Gerberding. Manchester, New York 1996.

LE GOFF, Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval.* Paris 2008.

LE JAN, Régine, *Convents, Violence, and Competition for Power in Seventh-Century Francia*, in: *Topographies of power in the early Middle Ages*, ed. by

Mayke de Jong and Frans Theuws with Carine van Rhijn. Leiden 2001, s. 243-269.

LEBECQ, Stéphane, *Les origines franques (Ve-IXe siècle) I. Nouvelle histoire de la France médiévale*. Paris 1990.

LEBECQ, Stéphane, *Vivent les Mérovingiens!*, in: *French Historical Studies*, 19, č. 3, 1996, s. 765-777.

LEGUAY, Jean-Pierre, *L'Europe des États barbares: Ve-VIIIe siècles*. Paris 2002.

MARKUS, Robert A., *Gregory the Great on Kings: Rulers and Preachers in the Commentary on I Kings*, in: *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. by Diana Wood. Oxford 1991, s. 7-21.

MARTIN, Jean-Pierre, *La mystique de la Victoire au Bas Empire*, in: *Clovis: Histoire & Mémoire. Le baptême de Clovis, l'événement*, sous la direction de Michel Ruche. Paris 1997, s. 383-393.

MATHISEN, Ralph, *Clovis, Anastase et Grégoire de Tours: consul, patrice et roi*, in: *Clovis: Histoire & Mémoire. Le baptême de Clovis, l'événement*, sous la direction de Michel Ruche. Paris 1997, s. 395-405.

McKINLEY, Allan S., *The First Two Centuries of Saint Martin of Tours*, in: *Early Medieval Europe*, 14, č. 2, 2006, s. 173-200.

McCORMICK, Michael, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Paris 1986.

MEENS, Rob, *Politics, Mirrors of Princes and the Bible: Sins and the Well-being of the Realm*, in: *Early Medieval Europe*, 7, č. 3, 1998, s. 345-357.

MILLER, David H., *Sacral Kingship, Biblical Kingship, and the Elevation of Pepin the Short*, in: *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, ed. by Thomas F.X. Noble and John J. Contreni. Kalamazoo, Michigan 1987, s. 131-154.

MITCHELL, Kathleen, *Saints and Public Christianity in the Historiae of Gregory of Tours*, in: *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, ed. by Thomas F.X. Noble and John J. Contreni. Kalamazoo, Michigan 1987, s. 77-94.

MULDOON, James, *Auctoritas, Potestas and World Order*, in: *Plenitude of power: the doctrines and exercise of authority in the Middle Ages: essays in memory of Robert Louis Benson (Church, faith, and culture in the Medieval West)*, edited by Robert Charles Figueira, Aldershot 2006, s. 125-138.

MURRAY, Alexander C., *Immunity, Nobility, and the Edict of Paris*, in: *Speculum*, 69, č. 1, 1994, s. 18-39.

MURRAY, Alexander C., *Post vocantur Merohingii: Fredegar, Merovech, and 'Sacral Kingship'*, in: *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, ed. by Alexander Callander Murray. Toronto, Buffalo, London 1998, s. 121-152.

NELSON, Janet L., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*. London, Ronceverte 1986.

NELSON, Janet L., *The Lord's anointed and the People's choice: Carolingian royal ritual*, in: *Rituals of Roalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. by David Cannadine and Simon Price. Cambridge 1987, s. 137-180.

O'HARA, Alexander, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, in: *Early Medieval Europe*, 17, č. 2, 2009, s. 126-153.

PÉRIN, Patrick – FEFFER, Laure-Charlotte, *Les Francs: I. A la conquête de la Gaule. II. A l'origine de la France*. Paris 1997.

REYDELLET, Marc, *La Bible miroir des princes du IVe au VIIe siècle*, in: *Le monde latin antique et la Bible*, sous la direction de Jacques Fontaine-Charles Pietri. Paris 1985, s. 431-453.

ROBINSON, Ian S., *Church and Papacy*, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c.350-c.1450)*, ed. by J.H. Burns. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988, s. 252-305.

ROSENWEIN, Barbara H., *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*. Ythaca, New York 1999.

ROUCHE, Michel, *Clovis*. Paris 1996.

ROUX, Jean-Paul, *Le roi. Mythes et symboles*. Paris 1995.

Sainted Women of the Dark Ages, edited and translated by Jo Ann McNamara & John E. Halborg with E. Gordon Whatley. Durham, London 1992.

SASSIER, Yves, *Royauté et idéologie au Moyen Âge.. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*. Paris 2002.

SAVOYE, Sabine, *Le roi dans les Vies des saints mérovingiens*, sous la dir. de Michel Sot. Paris, Université de Paris X-Nanterre 2004.

SHEIBELREITER, Georg, *Clovis, le païen; Clotilde; la pieuse: À propos de la mentalité barbare*, in: *Clovis: Histoire & Mémoire. Le baptême de Clovis, l'événement*, sous la direction de Michel Rouche. Paris 1997, s. 349-367.

STEIN, Peter G., *Roman Law*, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c.350-c.1450)*, ed. by J.H. Burns. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988, s. 37-47.

STOCLET, Alain, *Autour de Fulrad de Saint-Denis (v. 710-784)*. Genève 1993.

STORY, Joanna, *Carolingian connections: Anglo-Saxon England and carolingian Francia c. 750-870*. Aldershot, Burlington 2003.

TESSIER, Georges, *Le Baptême de Clovis: 25 décembre 496 (?)*. Paris 1964.

TROJAN, Jakub S., *Pojetí moci u Augustina*, in: *Reflexe*, 7-8, č. 3, 1992, s. 1-32.

VAN DAM, Raymond, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton 1993.

Venance Fortunat: Poèmes. Tome 1., texte établi et traduit par Marc Reydellet. Paris 1994.

WALLACE-HADRILL, John M., *The Frankish Church*. Oxford 1983.

WALLACE-HADRILL, John M., *The Long-Haired Kings*. 2. vyd. Toronto, Buffalo, Cambridge 1989.

WERNER, Karl F., *Histoire de France. Tome 1. Les Origines: avant l'an mil*. Paris 1984.

WOLF, Kenneth B., *Conquerors and chroniclers of early medieval Spain*. 2. vyd. Liverpool 1999.

WOOD, Ian, *Deconstructing the Merovingian Family*, in: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, ed. by Richard Corradini, Max Diesenberger and Helmut Reimitz. Leiden, Boston 2003, s. 149-171.

WOOD, Ian, *Incest, law and the Bible in sixth-century Gaul*, in: *Early Medieval Europe*, 7, č. 3, 1998, s. 291-303.

WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms (450-751)*. London, New York 1994.