

PEREONSKÍ MNÍŠI A PANÓNSKE MISIE NA PRELOME TISÍCROČÍ

Monks from Pereon and the Pannonian Missions at the Turn of Millennium

Marek Druga

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.75-87

Abstract: DRUGA, Marek. *Monks from Pereon and the Pannonian Missions at the Turn of Millennium*. The following study is a contribution, which pertains the issue of Christianisation of the medieval Kingdom of Hungary. The study is focused on the activities of missionaries, who came from the monastery of Pereo to Pannonia during the early years of the reign of king Stephen. One of the objectives of the study is to present the prevailing views on missionary activities in this area. The study also brings insights into the ideological and political context, which influenced the directions of these missions. Author of the study deals with the question of how missionary activities were affected by monastic reforms, that took place in the monastery of Pereo. This monastery was a religious institution, in which syncretism of the Eastern and Benedictine monastic elements spread. At the same time, it represented a foundation for the missionary activities of its monks in the Central European area. The study also tries to fill the gap in the primary sources by introducing a significant analogy, which was the mission of the monks from Pereo in Polish „Sclavinia“.

Keywords: *Pereo, missions, monastery, hermitage, eremitism*

Abstrakt: DRUGA, Marek. *Pereonskí mníši a panónske misie na prelome tisícročí*. Predkladaná štúdia predstavuje príspevok, ktorý možno zaradiť do širšie vnímanej problematiky týkajúcej sa christianizácie Uhorska. Zameriava sa na činnosť misionárov, ktorí prichádzali do Panónie z kláštora Pereo počas prvých rokov vlády kráľa Štefana. Jedným z cieľov príspevku je predstaviť pohľady historického bádania na misijnú činnosť v tomto priestore. Štúdia prináša aj postrehy týkajúce sa ideového a politického pozadia, ktoré ovplyvňovalo smer pereonských misií. Jej autor sa zaoberá otázkou, nakoľko tu mohla byť činnosť misionárov ovplyvnená mníšskymi reformami, prítomnými v Pereu. Spomenutý kláštor bol reholnou inštitúciou, v ktorej sa širil synkretizmus východných a benediktínskych mníšskych prvkov. Zároveň predstavoval fundáciu, ktorá vznikala za účelom misijného pôsobenia jeho mníchov v stredoeurópskom priestore. Štúdia sa pokúša vyplniť medzeru v primárnych prameňoch aj zmienkami, týkajúcimi sa významnej analógie, ktorú predstavuje misia mníchov z kláštora Pereo na území poľskej „Sclavinie“.

Kľúčové slová: Pereo, misie, kláštor, pustovňa, eremitizmus

Na sklonku prvého tisícročia prekročili prahy Panónie mníši, ktorých osudy boli späté s významnými postavami svojej doby.¹ Na periférii Uhorského kráľovstva hľadal pohanov v nasledujúcich

¹ Predovšetkým pôsobenie pražského biskupa Vojtecha sa spája so širším kontextom stredoeurópskej politiky pápeža Silvestra II. a cisára Otta III. (Třeštík 1998, 81-108; Grzesik 1999, 230-240; Marsina 2011, 11-12; Múcska 2010, 104-110; Veszprémy 1998, 321-327).

rokoch Bruno z Querfurtu. Toho sem nasledovali misionári, ktorých priviedol Romuald, zakladateľ kamaldulskej kongregácie. Na nasledujúcich riadkoch sa snažím nahliadnuť na uhorské pôsobenie týchto mníchov pohľadom, ktorý hľadá korene ich misijného zápalu v prostredí, ovplyvňujúcim ho snád v najvýraznejšej miere. Toto prostredie čerpalo najmä z dedičstva Ravennského exarchátu, zaniknutého dobytím Ravenny Longobardmi v roku 751. Jeho zánik tu však nemohol pretrhnúť väzby na pustovnícke tradície východného monasticizmu.²

Počiatky byzantského vplyvu možno v Ravenne hľadať v dobách ostrogótskych vojen. Byzantskú správu v severnej Itálii neskôr ohrozovali Longobardi, ktorí sa sem premiestnili z Panónie v rokoch 569-572. Kláštory však existovali v Ravenne už pred vznikom exarchátu. V listoch pápeža Gregora Veľkého, ktorými sa snažil o zásahy do cirkevných záležitostí ravennského exarchu, sa už o nich píše ako o etablovaných inštitúciách (Stejskal 2011, 20-21,146).³ V roku 748 vznikol pri impozantnej bazilike z ranokresťanských čias aj kláštor sv. Apolinára v Classe (Stejskal 2011, 21-22). Opátstvo bolo významnou rehoľnou ustanovizňou ešte v období vlády Otta III., keď sa stal nakrátko opátom kláštora Romuald (Andenna 2003, 21).

Ravenna predstavovala na konci tisícročia, popri ríšskom a rímskom prostredí, významný pilier aj pre christianizačné aktivity v stredoeurópskom priestore. Mesto sa stalo v dobe vlády Saskej dynastie miestom, s ktorým sa spájali v oblasti cirkevnej politiky ríše významné rozhodnutia. V rokoch 967 a 968 sa uskutočnili v Ravenne synody, na ktorých sa rozhodovalo aj o zriadení arcibiskupstva v Magdeburgu, usporiadaní novej arcidiecézy a jej úlohe pri christianizácii slovanských území (MGH, Concilia Aevi 2007, 261-278, 299-304). V roku 998 sa stal ravennským arcibiskupom Gerbert z Aurillacu. Jeho nasledujúce snahy, už ako pápeža Silvestra II., o transláciu pápežského sídla do Ravenny symbolicky zdôraznili v plánoch cisára a pápeža dôležitú úlohu mesta.⁴ Toto úsilie malo do značnej miery politické pozadie, avšak duchovný rozmer koncepcie, označovanej ako *Renovatio Imperii Romanorum*, mal zrejme ideologicky hlbší charakter. Nemeckí autori tak opakovane poukazujú na fakt, že ideály mladého cisára čerpajú snád najvýraznejšie podnety z myšlienkového dedičstva gréckeho východu (porov. Schramm 1968, 281-297). Skutočnosť možno hodnotiť aj ako dôsledok dlhodobého formovania Ottovej osobnosti okolím. Dôležitú rolu v ňom zohrávala postava Romualda z Ravenny.⁵

Grécka mníšska tradícia pôsobila na cisára Otta III. s výnimočnou intenzitou. Po príchode na Apeninský polostrov ho po roku 995 významne ovplyvňovali osobnosti Vojtecha, Romualda či baziliánskeho mnícha Nila z Rossany. Martýrium Vojtecha, pôsobiaceho istý čas v okolí cisára, vytýčilo symbolický medzník misijných snáh, ktoré zaštitil Otto menom pražského biskupa. Pramene obnovených misií, na ktorých cisár participoval, mohli tkvieť najmä v politických dôvodoch. Jeho snahy však zrejme podporoval aj duch misijného zápalu, ktorým sa nechal Otto obklopiť. Na konci roka 999 vznikla listina, ktorá menuje Radima-Gaudentia ako arcibiskupa

² Podrobne k mníšskemu prostrediu v Ravenne vo vzťahu k stredoeurópskym misiám porov. prácu Jana Stejskala (2011, 11-32). Politickému vývoju na území zaniknutého Ravennského exarchátu sa venovala Deborah Deliyannis Mauskopf (2010, 277-299), v širšom kontexte Erich Caspar (1914, 54-153).

³ Tu aj odkazy na časť Gregorovej korešpondencie (Stejskal 2011, 146). Ďalším dokladom o existencii stredovekých kláštorov v Ravenne v období ohrozenia mesta Longobardmi je list Gregora Veľkého cisárovnjej Constantine, manželke byzantského cisára Maurikia (582 – 602), z roku 595 (MGH, Epistolae I 1891, 326-328).

⁴ Ku vzťahom pápežov k Rímu za vlády Otta III. podrobne viď práce Drahomíra Suchánka (2011, 96-109) či Giancarla Andenna (2003, 12-29).

⁵ Vzájomným vzťahom Romualda a Otta III. sa venoval Gerd Althoff (2003, 143-145). Značný priestor im poskytol zborník vybraných štúdií konferencie v kamaldulskom kláštore vo Fonte Avellana (D'Acunto 2003). Na pôsobenie Romualda sa podrobne a v širšom kontexte zameral aj Giovanni Tabacco (1965, 73-119).

sv. Vojtecha⁶ a na jar nasledujúceho roku vzniklo počas cesty cisára k hrobu martyra aj arcibiskupstvo v Hnezdne.⁷ Cisár si priniesol do Ríma časť ostatkov svätorečeného mučeníka a misijné plány, ktoré sa mali do budúca nieť v znamení úcty k tomuto svätcovi (podrobne Fried 2001, 95-96). Misijná činnosť, ktorá mala zahŕňať oblasť „*Slavynie*“,⁸ nachádzala podnety v kláštoroch, ktoré sa vyznačovali asketickým charakterom či prienikom pustovníckych prvkov do sveta západného cenobitizmu.⁹ Ostatky Vojtecha sa dostali ako sväté relikvie do nových fundácií cisára (Pereo, bazilika na ostrove sv. Bartolomeja v Ríme, zrejme ríšske kostoly v Lutychu, Aachene, Reichenau), ktoré stáli pri zrode Vojtechovho kultu v ríšskom či talianskom prostredí (viď Miladinov 2013, 214-215; Fried 2001, 96).

K najvýznamnejším centráм asketickej observancie patrili kalábrijské pustovne Nila z Rossana, rímsky kláštor sv. Alexia a Bonifáca na Aventine (Derwich 2006, 67) či kláštor sv. Apolinára v Classe (Suchánek 2011, 121). Od roku 999 sa v Ravenne stretávali záujmy opáta v Classe Romualda s cisárom a pápežom. Romuald založil s podporou cisára v delte Pádu na ostrove, na ktorom viedol život pustovníka, kláštor Pereo (*Pereum*).¹⁰ Otto tu v roku 1001 nechal postaviť k úcte Vojtechovi, Kristovmu mučeníkovi, okrúhle oratórium s mramorovými stĺpmi. Na stavbu vynaložil cisár sto libier (*Vita Quinque fratrum* 2; Bruno Querfurtensis 1888, 720). Podľa svedectva Bruna z Querfurtu vznikol kláštor na močaristom mieste, ktorého prostredie sužovalo Romualdových mníchov ťažkými chorobami (*Vita Quinque fratrum* 2; Bruno Querfurtensis 1888, 718).

Mníšska komunita v Pereo formovala svoje pôsobenie synkretizmom mníšskeho spoločenstva a pustovníckej samoty. O jej existencii informujú najmä hagiografické pramene, *Vita Quinque fratrum* Bruna z Querfurtu a *Vita Sancti Romualdi* Petra Damianiho, ostijského biskupa a kardinála. Korene askézy a eremitických prvkov hľadajú oba pramene v Romualdovom vplyve. Podľa Bruna bol prvým z tých, ktorí žili podľa zákonov „púštnych otcov“ (*collationes*) – pustovníkov (Tabacco 1965, 88). Už v Classe sa Romualdov zbožný život anachoréta vytrácal v ruchu významného opátstva; pastierskej berly opáta sa vzdal (*Vita Quinque fratrum* 2; Bruno Querfurtensis 1888, 718). Romuald bol najmä pustovníkom, organizátorom misií a zakladateľom kláštorov. Najznámejší sa stal v Camaldoli centrom kamaldulského rádu, prvej pustovníckej rehole na Západe (Lawrence 2001, 149). V jeho kláštoroch sa tak vytvárala syntéza západného cenobitizmu s eremitickými prvkami.

Angažovanosť cisára Otta III. pri christianizácii územia mimo ríše mohli ovplyvniť vojenské neúspechy cisára. Pohanské povstania pobaltských Slovanov v roku 983, na ktoré nadviazali neúspešné snahy o ich násilné podrobenie, zvýraznili potrebu misijného pôsobenia u pohanských kmeňov, ktoré hraničili s územím ríše (Pleszczyński 2006, 82). Politické otrasy v Ríme na začiatku roka 1001 navyše vyhnali cisára z Večného mesta (Althoff 2003, 118-126). Otto sa dostával pod bezprostredný vplyv Romualda a ním presadzovanej askézy (porov. Suchánek 2011, 109).¹¹ Na mieste pustovne v Pereo v tom čase vyrástol kláštor, ktorý sa stal východiskom pre misijné

⁶ „... *Gaudentius archiepiscopus sancti Adelberti martyris...*“ (MGH, *Diplomatum regum et imperatorum Germaniae* II 1893, 769).

⁷ Bližšie informácie k problematike priniesli práce Dušana Třeštika (1998, 91-92), Davida Kalhousa (2010, 339-358) či Romana Michalowskeho (2005, 105-114).

⁸ Misijné územie sa nachádzalo v Poľsku.

⁹ Synkretizmu východného a západného monasticizmu v týchto kláštoroch sa venoval Marek Derwich (2006, 64-76).

¹⁰ Na okolnosti vzniku kláštora sa podrobne a podnetne zamerl Jan Stejskal (2011, 58-64).

¹¹ Otto sa v tej dobe utiekal vo svojej mystickej povahe k askéze, zvažujúc údajne v kláštore Pereo dokonca zloženie svetského údelu cisára. Brunova zmienka sa však aj vo svetle nasledujúcich udalostí javí skôr ako tradičný topos legendistu; cisár zomrel „v plnej zbroji“ pred bránami odbojného Ríma začiatkom roka 1002 (Althoff 2003, 128-129).

pôsobenie tunajšej komunity. Podnety pre organizovanie misie na poľskom území mohli vychádzať z iniciatívy Otta (Pleszczyński 2006, 82). Nemožno však podceňovať ani misijný zápal Bruna z Querfurtu. S Ottom totiž prichádzali do Perea laici, ktorí narušali rád posvätného miesta a rozjímavý život mníšstva (Vita Quinque fratrum 2; Bruno Querfurtensis 1888, 719). Ďalšie pôsobenie v tomto kláštore považoval Bruno za zbytočné. V jeho náčrte misijnej činnosti sa objavujú ideály, ktoré sa stali obsahom kamaldulskej túžby po návrate ku koreňom monasticizmu. Kontrast, vykreslený medzi misijným pôsobením a Pereom nemohol byť v podaní Bruna výraznejší; na jednej strane nádherné lesy na pohanskej hranici, ponúkajúce vytúžený úkryt pred svetom laikov, na druhej kláštor na nezdravom mieste, ktorému odňali pokoj tak, ako zbožnému cisárovi Rím. Bruno nachádzal v misijnej ceste tri výhody, postavené ním na piedestál zbožného života mníchov; neskúseným ponúkla misia steny kláštora, smädným po prítomnosti Boha zlatú samotu pustovne a tým, ktorí túžia po spojení s Kristom, možnosť šírenia viery medzi pohanmi.¹²

Pereonských mníchov priviedla v nasledujúcej dekáde snaha o misijné pôsobenie do stredo-európskeho regiónu. Misie sa sústreďovali do povrchne christianizovaných oblastí, hraničiacich s pohanským územím. Rátali však s podporou panovníka, na území ktorého sa nachádzalo ich zázemie. V čase smrti Otta III. (január 1002) pôsobili v „*Sclavinii*“ (v Międzyrzeczy?) Ján a Benedikt, ku ktorým sa pridali v Poľsku Izák, Matúš a Kristýn.¹³ Martýrium týchto mníchov oslávil Bruno z Querfurtu, obeťami lúpežného prepadu sa stali na sklonku roka 1003. Ešte v čase ich misijného pôsobenia sa na misiu vydal aj Bruno. Po Ottovej smrti sa vyostřili vzťahy medzi Boleslavom Chrabrým a novým rímsko-nemeckým kráľom (od roku 1004 cisárom) Henrichom II. Misijné aktivity mníchov v Poľsku tak boli výrazne obmedzené. Bruno preto obrátil smer novej misie do východnejších oblastí (podrobne Stejskal 2011, 68-69). Na východ však smerovali aj záujmy pápeža. Bruno získal v tom čase pálium od Silvestra II. (Koszta 2013, 60) a zrejme v roku 1003 sa začala jeho misijná púť, ktorá smerovala na územie kreovaného a postupne expandujúceho Uhorska.

Christianizačné úsilie sa tu spája s misiami v sedemdesiatych rokoch 10. storočia. Úspešnými boli snahy Bruna zo Sankt Gallenu, ktorý údajne krstil veľkoknieža Gejzu so Štefanom, ale aj uhorskú nobilitu na arpádovskom dvore (Libri anniversariorum et necrologium Monasterii Sancti Galli; Libri anniversariorum 1937, 1465; Ademarum Cabanensis: Chronicon Aquitanicum et Francicum seu Historia Francorum 3; Ademarum Cabanensis 1937, 15-16). Christianizácia pohanských území tu bola podporovaná pápežom. Skutočnosť dokladá prítomnosť misijných arcibiskupov v Uhorsku (*archiepiscopi in gentibus*).¹⁴ V deväťdesiatych rokoch 10. storočia tu boli úspešné misie pribrzdené vojenskými stretmi medzi bavorskými a uhorskými elitami (Érszegi 1996, 51). Misijní arcibiskupi však pôsobili v Uhorsku aj po vzniku cirkevnej organizácie po roku 1001 (podrobne Koszta 2013, 60-61).

Plány na zriadenie misijného arcibiskupstva v Uhorsku mohli byť prítomné už na aprílovej synode v Ravenne z roku 1001; zúčastnili sa na nej aj Romuald a Bruno z Querfurtu (pozri DHA I 1992, 21). V Uhorsku pretrvali, na rozdiel od Poľského kniežatstva Boleslava Chrabrého, ktoré bolo až do roku 1005 v prvej fáze vojenského konfliktu s Henrichom II., zásluhou väzieb Štefana

¹² „*Huius rei gratia fratres ex heremo, qui essent ferventes spiritu, in Sclavoniam dirigere gloriosus cesar cogitavit, ut, ubi pulchra silva secretum daret, in christiana terra iuxta terminum paganorum monasterium construerent, essentque tripla commoda querentibus viam Domini, hoc est noviter venientibus de seculo desiderabile cenobium, maturis vero et Deum vivum sicientibus aurea solitudo, cupientibus dissolvi et esse cum Christo evangelium paganorum.*“ (Vita Quinque fratrum 2; Bruno Querfurtensis 1888, 719).

¹³ K snahám o lokalizáciu pustovne pozri štúdiu Miłosza Sosnowskiego (2005, 7-30).

¹⁴ S menom prvého známeho misijného biskupa sa však spája prijatie kresťanstva z Byzantskej ríše sedmohradským kniežatom Ďulom. Na územie Sedmohradska prichádzal „biskup Turkie“ Hieroteos, vysvätený konštantínopolským patriarchom Teofylaktom (Synopsis Historiarum 5; Ioannes Skylitzes 1988, 85).

na bavorské prostredie vhodné podmienky pre šírenie kresťanstva aj po smrti Otta III. Možnosti na misijné pôsobenie sa otvárali predovšetkým na území dolného Dunaja, ktoré zasahovalo na juhu až k ústiam riek Dráva a Tisa. V tejto oblasti, na pravom brehu Dunaja na území neskoršej Baraňskej župy, zasahujúcej na juhu až k Sriemu (Kristó 2000, 86-87), či v oblasti Ajtoňovho kniežatstva (Györffy 1977, 166) hľadali významní maďarskí medievalisti Čiernych Uhrov.¹⁵ K nim sa plavil z Regensburgu (*Radixbona*) po Dunaji šíriť evanjelium Bruno z Querfurtu.¹⁶

Bruno sem mohol prísť najskôr na jar roku 1003 (Györffy 1977, 172-173). Začiatkom nasledujúceho roka sa však objavil v Merseburgu, kde ho magdeburský arcibiskup Tagino vysvätil za (misijného) arcibiskupa (Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, 6, 94; Thietmar Merseburgensis 1889, 386). Po roku 1004 už pôsobil Bruno opätovne v Uhorsku. Väčšia svätoštefanská legenda uvádza, že Bonifáca (Bruna) vyslal kázať do južných častí kráľovstva kráľ Štefan. Tu bol zranený mečom do krku, no neskôr dosiahol korunu mátyra.¹⁷ Legenda ho menuje ako Astrikovho žiaka a neskôr opáta kláštora na Železnej hore, teda v Pécsvárade.¹⁸

Bruno z Querfurtu však bol predovšetkým asketický mních a na mučenícku smrť pripravovaný misionár. Svedectvom túžby, vďaka ktorej sa stal potulným askétom prinášajúcim pohanom vieru, sú ním písané pramene.¹⁹ Bruno vyšiel z katedrálnej školy v Magdeburgu a stal sa dvorným kaplánom Otta III. Na rímskom Aventine prijal mníšsky habit, z Ríma odišiel s Romualdom do jeho pustovne v Pereu. Násilná a krutá smrť mnícha Rothulfa ho presvedčila o nutnosti opustiť talianske prostredie a venovať sa misijnej činnosti (Vita Quinque fratrum 10; Bruno Querfurtensis 1888, 725).²⁰

¹⁵ Otázka ich etnicity, pôvodu pomenovania a lokalizácie predstavuje samostatný bádateľský problém. K často diskutovanej problematike Čiernych Uhrov priniesol naposledy nové postrehy Sándor Tóth (2012, 41-56).

¹⁶ „*Et dimissis Pruzis, quo propter novum sanctum, Adalbertum occisum, iustior me causa duxisset, Nigris Ungris, quo tunc versus in partes orientis navim conscendi, sinistro opere et infirmo humero evangelium portare cepi...*“ (Vita Quinque fratrum 10; Bruno Querfurtensis 1888, 726).

¹⁷ Zo slovenských historikov sa pôsobeniu Bruna v Uhorsku (najmä v politických súvislostiach so snahou o spresnenie datovania jeho prítomnosti v Uhorsku) venoval Vincent Múcska (2014, 62-73).

¹⁸ „*Inter quos vitae religiosus Ascricus pater cum suis discipulis advenit, quorum unus, Bonifatius nomine, in loco patris constitutus abbas, dum a beato rege causa predicationis in inferiores Ungariae partes esset missus, in cervice percussus gladio, licet postea viveret, non est privatus martyrio.*“ (Legenda S. Stephani maior 7; Legenda maior sancti Stephani regis 1938, 382).

¹⁹ Nikde snáď nie je definovaný v prameňoch misijný cieľ Bruna výstižnejšie ako v slovách, ktorými vypravádza spolubrata Benedikta na jeho poľskú misiu. Nabáda ho v nich k modlitbe, ktorá by pre oboch vyprosila smrť až v deň, v ktorom z vôle Božieho milosrdenstva prelejú svoju krv múdro (teda pri šírení viery), aby tak dosiahli odpustenie všetkých hriechov: „*Cum oras aut psallis, semper precare et obsecra Deum vivum, ut, quod dedit ambobus, desiderium unum perficiat propter nomen suum, nec prius moriamur, quam et tu et ego peccator videamus in misericordia Dei felicem diem, scilicet fuso sanguine per rationem, in digito Dei remissionem omnium peccatorum.*“ (Vita Quinque fratrum 5; Bruno Querfurtensis 1888, 722). Ideologickým aspektom Brunovho misijného pôsobenia sa novšie venovala Marina Miladinov (2008, 67-84).

²⁰ V historickej spisbe sa často zdôrazňuje, že smrť Vojtecha naplnila Bruna túžbou po mučeníctve, že mu teda tento svätec slúžil ako vzor na ceste k dosiahnutiu spásy (porov. Stejskal 2011, 95-96). Brunova bázeň k Vojtechovi je nespochybniteľná; možno predpokladať, že ju získal vďaka smrti, dosiahnutej pri šírení evanjelia medzi pohanmi. Mučenícka smrť ho však nemusela lákať zásluhou Vojtechovho mátyra. K misiám viedla dlhšia cesta, vychádzajúca z magdeburskej misijnej tradície. Tu sa v časoch úspešných slovanských povstaní formovalo povedomie o význame misie, tu tak možno nachádzať aj misijný zápal oboch svätcov (týmto spôsobom argumentuje novšie aj Marina Miladinov, 2008, 75-76). Od túžby po šírení viery už bolo k mátyriu blízko. Opatrne možno v tejto súvislosti poukázať aj na rádové meno Bruna (Bonifác), ktoré sa môže spájať s postavou sv. Bonifáca-Winfrida († 754), veľkého apoštola Frízov

V roku 1007 už bol Bruno na ceste do Kyjeva a k Pečenehom.²¹ V liste Henrichovi II. sa o svojej panónskej misii vyjadril stručne a v negatívnom duchu; v Uhorsku pôsobil podľa vlastných slov dlho či zbytočne.²² Ak nevedla misia medzi Čiernymi Uhrami k ich christianizácii ani k martyriu, možno snáď chápať sklamanie Bruna ako dôsledok opätovného zlyhania.²³ Jeho postoj však mohol súvisieť aj s nedostatočnou podporou misie Štefanom. Bruno sa vyjadroval s rešpektom o Boleslavovi Chrabrom, čomu napomohla politicky motivovaná úcta Boleslava k ostatkom Vojtecha či piatich umučených bratov.²⁴ Ruskému kniežatovi Vladimírovi prial Bruno kvôli podpore jeho misie medzi Pečenehmi otvorené brány kráľovstva nebeského. Uhorský kráľ mu ani napriek zásluhám, ktoré sa mu prisudzujú pri šírení kresťanskej viery, za zmienku nestál. Podpora misijnej činnosti bola pre Bruna najvyšším záujmom; kvôli spojenectvu s pohanskými Luticmi, ktoré oslabovalo Brunov misijný koncept, sa v kritickom duchu niesol jeho list Henrichovi II. (Stejskal 2011, 100). Ak možno na základe zmienky v *Legenda maior sancti Stephani regis* predpokladať podporu misie Štefanom, tá nenašla u Bruna odozvu.²⁵ Našla ju až úspešná christianizácia Čiernych Uhrov po Brunovom odchode. Tá zrejme súvisela s rozširovaním politického vplyvu Štefana v roku 1008, bola tak spojená s vojenskou podporou.²⁶ Pohania tu boli krstení za prítomnosti pápežskej legácie; zmienka môže súvisieť s pôsobením pápežského legáta Aza, prítomného pri založení biskupstva v Páfkostolí (DHA I 1992, 80; bližšie Györffy 1977, 173; Koszta 2012, 35-36). Bruno tu písal o oslepení niektorých pohanov, čo však v liste Henrichovi odsúdil.²⁷ Štefanom podporovaná misia, ktorú už sprevádzalo násilné obracanie pohanov na vieru, tak bola prijímaná Brunom v liste rozporuplne.

Pôsobenie Bruna z Querfurtu nemalo v Uhorsku veľký ohlas. Jeho misia pôsobila na periférii arpádovského vplyvu. Bruno nebol na rozdiel od Astrika diplomatom či organizátorom cirkvi. Brunov kult nemal odozvu ani v súdobej Európe, nenašiel sa tak v tomto prípade dôvod dosahy misie zveličiť. Po jeho mučeníckej smrti v Prusku (Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon 6, 95; Thietmar Merseburgensis 1889, 386) už smerovala do Uhorska najpočetnejšia misia mníchov z kláštora Pereu, ktorú viedol sám Romuald z Ravenny.

O existencii tejto misie vieme zásluhou Petra Damianiho, pokračovateľa tradície, ktorú formoval v duchu Romualdom načrtnutého programu. Romuald sa aktívnej účasti na misiách dlhé roky vyhýbal, pôsobil skôr ako mníšsky vzor a organizátor v kláštoroch, ktoré mali existovať v duchu ním presadzovaného mníšskeho života. Na vzniku misií mal však významný podiel; boli to mnísi

(Miladinov 2013, 187). Bruno pôsobil ako mních aj na Aventine, prijatie mena tu tak môže, menej pravdepodobne, odkazovať aj na ranokresťanského mučenika Bonifáca z Tarsu.

²¹ Jeho pôsobeniu u Pečenehov a ruského kniežata Vladimíra sa venovala Márta Font (2012, 67-75).

²² „*Certe dies et menses iam compleuit integer annus, quod, ubi diu frustra sedimus, Ungros dimisimus...*“ (Epistola Brunonis ad Henricum regem; Bruno Querfurtensis 1992, 45).

²³ *Vita Quinque fratrum* dokladá sériu osobných, Brunom ťažko znášaných sklamaní; zničenie pustovne v Pereu stavbou kláštora, nedodrzaný sľub Bruna nasledovať pereonských mníchov v „*Sclavinii*“, stratené roky na Apeninskom polostrove či neskôr v Uhorsku.

²⁴ K ideológii a politike Boleslava v súvislostiach s pereonskou misiou vo svedectve Petra Damianiho porov. štúdiu Andrzeja Pleszczyńskiego (2008, 77-89).

²⁵ György Györffy predpokladal osobnú Brunovu averziu voči Astrikovi ako mníchovi, ktorý zaujímal v cirkevnej hierarchii významné postavenie (1977, 123-124).

²⁶ „*Stephanus rex Ungrie bello appetens Ungriam Nigram, tam vi quam timore et amore ad fidem veritatis totam illam terram convertere meruit.*“ (Ademarus Cabanensis: Chronicon Aquitanicum et Francicum seu Historia Francorum 3; Ademarus Cabanensis 1937, 16).

²⁷ „*Audivi etiam de Nigris Ungris, ad quos, quae nunquam frustra vadit, Sancti Petri prima legatio venit, quamvis nostri, quod Deus indulgeat, cum peccato magno aliquos cecarent; quod conversi omnes facti sunt christiani*“ (Epistola Brunonis ad Henricum regem; Bruno Querfurtensis 1992, 46).

z Perea, ktorí opúšťali za účelom misijného pôsobenia jeho mníšsku komunitu. Podľa Damianiho viedla Romualda na misiu do Uhorska smrť Bruna; po zvesti o nej túžil dosiahnuť korunu mučeníka. Misia mala podporu pápežskej kúrie; Romuald dal vysvätiť za misijných arcibiskupov svojich dvoch žiakov a vydal sa v čele početnej skupiny 24 mníchov na cestu. Po dosiahnutí uhorských hraníc však náhle ochorel. Chorobu vnímal ako Božie znamenie, obrátil sa tak na spiatočnú cestu. Pätnásť jeho mníchov pokračovalo do Uhorska napriek tomu, že im tam podľa ich duchovného otca nemala byť dopriata mučenícka smrť. Zažili tu rôzne prikoria; boli bití, iní zbavení slobody či predaní. Martýrium však nedosiahol ani jeden z nich (Vita Sancti Romualdi 39; Petrus Damianus 1867, 989-990).

O osude druhej panónskej misie mníchov z kláštora Pereo tak toho vieme málo, a ani zmienka o nej vo *Vita Sancti Romualdi* nepôsobí príliš dôveryhodne. Významní maďarskí autori v nej nachádzali historické jadro. Damianiho podanie o nešťastnom konci misie dávajú do mozgnej súvislosti s chýbajúcim odporúčaním pre ich činnosť, s obavou pred potulnými mníchmi či s odporom Astrika k misijnému pôsobeniu konkurenčnej misie (Györffy 1977, 510). V pôvodnej skupinke misionárov však boli prítomní dvaja misijní arcibiskupi (Gregor a Ingelbert?, porov. Vita Sancti Romualdi 32; Petrus Damianus 1867, 984; Vita Sancti Romualdi 36; Petrus Damianus 1867, 987); v Uhorsku tak mali misie pôsobiť s podporou pápeža. Snahy o pripútavanie mníchov k opátstvám sú doložené až v rámci synodálnych zhromaždení. Vzhľadom na výraznú mobilitu mníšskeho stavu na prelome tisícročí je tak ich retrospektívne spájanie s dobou skorého 11. storočia neisté.²⁸ Damianiho zmienka tu preto môže byť vnímaná aj ako hagiografický prvok, ktorý ospravedlňuje Romualdov návrat a dokazuje správny úsudok „svätého muža“, na čo ostatne autor legendy výslovne poukazuje.²⁹ Damiani tu v každom prípade zdôraznil neúspech druhej pereonskej misie v Uhorsku.

O konkrétnej podobe existencie týchto mníšskych komunít nie sú k dispozícii bližšie zmienky. *Vita Quinque fratrum* však obsahuje útržky informácií o usporiadaní poľskej misie. Praktické naplnenie teoretického misijného konceptu, ktorý Bruno načrtnol ako koexistenciu pustovne a spoločne obývaného kláštora, nie je prijímané jednoznačne.³⁰ Podmienky na misijných územiach sa od podmienok v materskom kláštore, zasiahnutom reformou Romualda, zaiste líšili; nemožno teda bezo zvyšku prenášať poznatky o organizácii mníšskych komunít na ne (Stejskal 2011, 65). Na druhej strane však predsa možno predpokladať pri budovaní skromného kláštorného komplexu po príchode mníchov na nimi vybrané miesto jednotnú predlohu, ktorá nemohla byť opúšťaná ani v misijnom prostredí.³¹ Bruno menuje pre poľskú eremitáž kláštor (*cenobium*), mníšske cely (*cellae*), kostol (*ecclesia*) či kláštorný dvor (*curtis*; Vita Quinque fratrum 13; Bruno Querfurtensis 1888, 733 a Vita Quinque fratrum 25; Bruno Querfurtensis 1888, 736). V roku 1008 sa tu Bruno veľmi pravdepodobne zdržiaval, jeho výpoveď tak nemožno prehliadať. Mníšsky príbytok dal údajne postaviť mníchom Boleslav Chrabrý, starajúci sa o ich obživu, aby sa tak mohli

²⁸ Nariadenia Szabolcskej synody (1092) sú v tomto smere ešte nejednoznačné, o obmedzeniach pre opátov pri opustení vlastných opátstiev informuje až I. ostrihomská synoda (Závodszy, 1904, 202).

²⁹ „... ad martyrium tamen, sicut vir sanctus praedixerat, non pertingunt.“ (Vita Sancti Romualdi 39; Petrus Damianus 1867, 990).

³⁰ Existenciu oddelených mníšskych ciel a kláštora pri poľskej misii predpokladá Marina Miladinov (2008, 97-104). Polemicky sa k jej argumentácii stavia Jan Stejskal (2011, 65-66).

³¹ Pustovne mali tvoriť v Pereu oddelené mníšske cely s oratóriom. Komunitu spájali duchovný otec (*heremitarum pater*) a spoločná liturgia, organizovaná dvakrát do týždňa v kostole, nachádzajúcom sa v centre kláštorného areálu (Tabacco 1963, 74-75; Miladinov 2008, 102). Skúsenejší, asketicky zameraní mníši (v Pereu Bruno, Ján, Benedikt a ďalší) mohli pôsobiť vo viac či menej vzdialenej pustovni (Vita Quinque fratrum 3; Bruno Querfurtensis 1888, 720). Predpoklady sa tu však opierajú do značnej miery aj o podstatne neskoršie zmienky Petra Damianiho.

plne venovať službe Bohu (Vita Quinque fratrum 6; Bruno Querfurtensis 1888, 722). Bruno tu zdôrazňuje, popri organickom prepojení pustovne a kláštora, aj hierarchickú organizáciu mníšskeho spoločenstva. V jeho čele tak mohol stáť duchovný otec komunity (Brunom označený ako *magister* či *abbas*). Ján a Benedikt predstavovali eremitov, ktorí rozširovali misiu o kláštorných novicov (*novicii*) prebývajúcich v kláštore a laických služobníkov (*pueri, ministri*).³²

Pôsobenie pereonských mníchov sa hľadá na mieste neskorších, prosperujúcich opátstiev (Międzirezecz, Pécsvárad). Kláštor spomínal na mieste predpokladanej pustovne piatich bratov v Międzirezeczi neskôr aj Thietmar z Merseburgu (Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon 6, 27; Thietmar Merseburgensis 1889, 306). Údaj o vysvätení kláštora v Pécsvárade v roku 1037 (Annales Posenienses 1938, 125) či datovanie vo falošnej či interpolovanej zakladacej listine však vedú k predpokladu, že tu ešte v čase Brunovho pôsobenia opátstvo neexistovalo. Ak spája svätostefanská legenda meno Bruna s Pécsváradom, možno predpokladať, že na mieste neskoršieho kláštora mohli mať zázemie jeho mnísi. Povedomie o staršej mníšskej komunite by sa odrážalo v kláštornej tradícii; podľa zakladacej listiny bol kláštor vysvätený až v 17-tom roku (1015) po položení kláštorných základov (DHA I 1992, 80). Táto zmienka však neodstraňuje nezrovnalosti v datovaní fundácie kláštora.³³ V tomto prípade tak možno považovať informáciu o opátstve benediktínov na území, christianizovanom najskôr po roku 1008, skôr za spätnú a účelovú snahu o posúvanie doby vzniku kláštora do starších čias (Kristó 2000, 315-316). Staršie povedomie o pôsobení Bruna mohlo viesť k vzniku tradičných väzieb, spájajúcich kláštor s miestom pôvodného pôsobenia misionárov a Bruna s pozíciou opáta. Táto tradícia tak nedokazuje stotožnenie miesta misijnej činnosti pereonských mníchov s miestom, na ktorom vznikol kláštor. Možno ju však podľa môjho názoru považovať aspoň za doklad ich pôsobenia v širšej oblasti, ohraničenej v hrubších obrysoch územím neskoršej päťkostolskej diecézy či s ňou bezprostredne susediacich oblastí. Otázka kontinuity kláštora benediktínov na mieste misijnej komunity tu ostáva otvorená.

Misiu Benedikta a Jána v poľskej „*Sclavinii*“ nasledovali teda organizovanejšie a početnejšie skupiny, vedené misijnými arcibiskupmi (Brunom, Gregorom, Ingelbertom...).³⁴ Pereonskí mnísi sa tak pri každej misii usilovali o dosiahnutie pápežskej podpory.³⁵ Neskorý, nedôveryhodný prameň dokladá v Panónii 18 misionárov, čo je počet, ktorý sa zhoduje s počtom mníchov zabitých s Brunom Prusmi (Koszta 2012, 26; porov. Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon 6, 95; Thietmar Merseburgensis 1889, 388). V druhej vlne sa pokúšalo v Uhorsku krstiť pohanov asi 24 mníchov v čele s dvomi misijnými arcibiskupmi. Misionári sa snažili aj o získanie svetskej podpory misii panovníkom. Tá dokladá, do akej miery boli misijné plány ovplyvňované širším politickým kontextom doby. Smrť Otta III. znamenala stratu spojenia poľskej misie s pápežom, na ktorého legitimizačné kroky bolo odkázané úspešné pokračovanie misie. Na druhej strane nasmerovali relatívne stabilné politické pomery v Uhorsku a záujmy pápeža misijné aktivity do tohto priestoru.

³² Vita Quinque fratrum 24-29; Bruno Querfurtensis 1888, 735-737. Laikom bol zrejme aj jeden zo zavraždených bratov, Kristýn, a podľa Bruna tu po smrti bratov slúžili dokonca aj ich vrahovia. Bruno okrem toho menuje v kláštore mnícha Antonia (*magister*), ktorý stál v hierarchii kláštora na prvom mieste (*Antonius ... qui primus hoc loco stetit*; Vita Quinque fratrum 29; Bruno Querfurtensis 1888, 737), diakona či strážcu kostola (Vita Quinque fratrum 25; Bruno Querfurtensis 1888, 736).

³³ Zmienka v zakladacej listine tak kladie vznik kláštora do rokov 998/999, čo je dátum, ktorý nemožno spájať s pôsobením Bruna z Querfurtu v Uhorsku.

³⁴ Marina Miladinov (2008, 99) predpokladá, že do „*Sclavinie*“ mohlo byť, podobne ako do Uhorska, vyslaných viac mníchov. Keďže tí neboli v pustovni v čase jej prepadu prítomní, nezmieňuje sa o nich ani Bruno z Querfurtu.

³⁵ Patronát svätého Petra nad misiami zdôrazňoval Bruno pri šírení viery medzi Čiernymi Uhrami aj Pečenehmi. Ku komparácii pápežskej a svetskej podpory misijných podnikov pereonských mníchov pozri prílohu.

Christianizácia Čiernych Uhrov prebiehala v dvoch fázach, vojenskej intervencii predchádzalo neúspešné hlásanie evanjelia. Kým prvá misia pôsobila na okraji arpádovského vplyvu, druhá prichádzala do Uhorska už v čase rozširujúcej sa diecéznej organizácie. Za neúspešným pôsobením pereonských mníchov tak možno hľadať aj absenciu dostatočnej podpory misií panovníkom. Kráľ Štefan mohol klášť podstatne väčší dôraz na materiálnu podporu ríšskeho kléru, ktorý upevňoval skôr existujúcu cirkevnú správu. Misijný podnik za hranicami jeho reálnej politickej moci zrejme nebol „na programe dňa“. Brunovo mlčanie môže v tejto súvislosti prezrádzať viac než neskorá hagiografia, vytvárajúca panegyrický obraz svätého kráľa. Priamy účastník misií Bruno podáva svedectvo len o misijných zásluhách ruského kniežata Vladimíra a poľského Boleslava, nie však Štefana. Ten je v ním písaných prameňoch odsunutý za samý okraj záujmu, čo len zvýrazňuje mieru našej nevedomosti o pozícii uhorského panovníka v prvom decénií 11. storočia.

Ideové pozadie pereonských misií možno hľadať v kláštore, ktorý spoluzakladal Romuald pri Ravenne. Jeho reformné myšlienky zrejme viedli k implementácii pustovníckych prvkov aj do misijného prostredia. Už samotná misia predstavovala, v názoroch Bruna z Querfurtu nepopierateľne, návrat do pustiny. V organizácii misijnej komunity však nachádzame v jeho diele aj zmienky, ktoré predpokladajú existenciu pustovne ako miesta pôsobenia anachorétov hlásajúcich vieru, mníchov prebývajúcich v jednoduchom kláštore a laických služobníkov. Pôvod eremitského a svetského elementu tu možno zrejme opätovne hľadať vo vplyvoch východného mníšstva. Misie pereonských mníchov však napokon výraznejší úspech v Uhorsku nepriniesli. V tieni byzantského a ríšskeho cirkevného vplyvu sa stali zabudnutou epizódou. Zrodili sa pritom práve v kláštore nachádzajúcom sa niekde medzi mníšskym Východom a Západom. Prítomnosť jeho mníchov tu tak poukazuje aspoň na krátkodobú existenciu prostredia, ktoré sem na prahu 11. storočia vnášalo monastické prvky latinského Západu a gréckej pustovníckej tradície súčasne.

REFERENCES

Primary sources

- Ademarus Cabanensis*. 1937. *Chronicon Aquitanicum et Francicum seu Historia Francorum*, Libri III. In Gombos, Albin (ed.). *Catalogus Fontium historiae Hungaricae* (CFHH), vol. I. Budapest, 15-16.
- Annales Posonienses*. 1938. In Szentpétery, Imre (ed.). *Scriptores rerum Hungaricanum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum* (SRH), vol. I. Budapest, 119-128.
- Bruno Querfurtensis*. 1888. *Brunonis Vita Quinque fratrum*. In Kade, Reinhard (ed.). *Monumenta Germaniae historica* (MGH). *Scriptorum*, tom. XV, pars II. Hannover, 709-738.
- Bruno Querfurtensis*. 1992. *Epistola Brunonis ad Henricum Regem*. In Györffy, György (ed.). *Diplomata Hungariae antiquissima* (DHA). Ab anno 1000 usque ad annum 1131, vol. I. Budapest, 44-48.
- DHA I*. 1992. Györffy, György (ed.). *Diplomata Hungariae antiquissima*. Ab anno 1000 usque ad annum 1131, vol. I. Budapest.
- Ioannes Skylitzes*. 1988. *Synopsis Historiarum*. In Moravcsik, Gyula (ed.). *Fontes Byzantini historiae Hungaricae* (FBHH). Budapest, 81-92.
- Legenda maior sancti Stephani regis*. 1938. In Szentpétery, Imre (ed.). *Scriptores rerum Hungaricanum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum* (SRH), vol. I. Budapest, 377-392.

- Libri anniversariorum et necrologium Monasterii Sancti Galli*. 1937. In Gombos, Albin (ed.). *Catalogus Fontium historiae Hungaricae* (CFHH), vol. II. Budapest, 1465.
- MGH, *Concilia Aevi*. 2007. In Hehl, Dieter Ernst (ed.). *Monumenta Germaniae historica. Concilia Aevi Saxonici DCCCCXVI-MI. Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916-1001, teil 2*. Hannover.
- MGH, *Diplomatum regum et imperatorum Germaniae II*. 1893. In *Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi* (ed.). *Monumenta Germaniae historica. Ottonis II. et III. diplomata*. Hannover.
- MGH, *Epistolae I*. 1891. Ewald, Paul; Hartmann, M. Ludwig (eds.). *Monumenta Germaniae historica. Gregorii I Papae Registrum epistolarum, Libri I-VII*. Berlin.
- Petrus Damianus*. 1867. *Vita sancti Romualdi*. In Migne, Jacques Paul (ed.). *S. Petri Damiani opera omnia, tom. I. Patrologia latina, tom. 144*, 953-1008.
- <<https://archive.org/stream/patrologiaecurs123unkngoog#page/n3/mode/2up>> (21.4. 2017).
- Thietmar Merseburgensis*. 1889. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. In Lappenberg, Johan Martin; Kurze, Fridericus (eds.). *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi*. Hannover.

Secondary sources

- Althoff, Gerd*. 2003. Otto III. (transl. Phyllis, G. Justice). University Park, PA, Pennsylvania.
- Andenna, Giancarlo*. 2003. Ottone III., Roma e il papato. In San Romualdo. *Storia, agiografia e spiritualità. Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 23-26 agosto 2000*. San Pietro in Cariano, 11-29.
- Caspar, Erich*. 1914. *Pippin und die Römische Kirche. Kritische Untersuchungen zum fränkisch-päpstlichen Bunde im VIII. Jahrhundert*. Berlin, 54-153.
- D'Acunto, Nicolangelo*. 2003. Ottone III. et Romualdo di Ravenna. *Impero, monasteri e sancti asceti* (Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti). San Pietro in Cariano.
- Deliyannis, Deborah Mauskopf*. 2010. *Ravenna in Late Antiquity*. Cambridge.
- Derwich, Marek*. 2006. Vztahy mezi východním a západním mništvím v 11. století. In Sommer, Petr (ed.). *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa*. Praha, 64-76.
- Érszegi, Géza*. 1996. Szent István pannonhalmi oklevele (Oklevéltani-filológiai kommentár). In Takács, Imre (ed.). *Mons Sacer 996 – 1996 I. Pannonhalma*, 47-90.
- Font, Márta*. 2012. *Querfurti Brúnó kijevei útja: kérdések és feltevések a historiográfi tükrében*. In Kiss, Gábor Ferenc (ed.). *Hittérítők és pogányok. Querfurti Brúnó – egy vértanú Szent István korában*. Szeged, 67-76.
- Fried, Johannes*. 2001. *Otto III. und Boleslaw Chrobry: das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, der „Akt von Gnesen“ und das frühe polnische und ungarische Königtum*. Stuttgart.
- Grzesik, Ryszard*. 1999. *Die Ungarnmission des Hl. Adalberts*. In Nagy, Balázs – Sebők, Marcel (eds.). *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways. Festschrift in Honor of János M. Bak*. Budapest, 230-240.
- Györffy, György*. 1977. *István király és műve*. Budapest.
- Halmágyi, Miklós*. 2012. *Querfurti Brúnó, egy hittérítő közép-Európában*. In Kiss, Gábor Ferenc. *Hittérítők és pogányok. Querfurti Brúnó – egy vértanú Szent István korában*. Szeged, 6-22.
- Kalhous, David*. 2010. *Jak viděla Hnězdno roku 1000 středověká tradice?* In Wihoda, Martin – Reitingner, Lukáš a kol. (eds.). *Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*. Brno, 339-359.

- Kosztá, László. 2013.* A kalocsai érseki tartomány kialakulása. Pécs.
- Kosztá, László. 2012.* Querfurti Brunó és Azo ostiai ostiai püspök. In Kiss, Gábor Ferenc (ed.). Hittérítők és pogányok. Querfurti Brúnó – egy vértanú Szent István korában. Szeged, 22-41.
- Kristó, Gyula. 2000.* Szent István pécsváradi okleveléről. In Piti, Ferenc. Magyarok eleiről. Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendő Makk Ferenc tiszteletére. Szeged, 175-194.
- Lawrence, Hugh. 2001.* Dějiny středověkého mnišství (transl. Pšejá, Pavel). Praha.
- Marsina, Richard. 2011.* Svätý Vojtech a Ostrihom. In Nemeš, Jaroslav – Kožiak, Rastislav a kol. (eds.). Svätý Vojtech – svätec, doba, kult. Bratislava, 11-22.
- Michalowski, Roman. 2005.* Zjazd gnieźniński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupa gnieźnińskiego. Wrocław.
- Miladinov, Marina. 2013.* Life of the Five Brethren by Bruno of Querfurt. In Klaniczay, Gábor. Vitae Sanctorum Aetatis Conversionis Europae Centralis (Saec. X-XI). Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries). Budapest, 183-315.
- Miladinov, Marina. 2008.* Margins of Solitude. Eremitism in Central Europe between East and West. Zagreb.
- Múcska, Vincent. 2014.* Bruno z Querfurtu a Uhorsko. In Historia Slavorum Occidentis 1/6, 62-73.
- Múcska, Vincent. 2010.* Uhorsko na ceste ku kresťanskej monarchii. In Wihoda, Martin – Reiting, Lukáš a kol. (eds.). Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely. Brno, 97-117.
- Pleszczyński, Andrzej. 2006.* Otta III. a problém východní misie. Několik poznámek k politickému a ideologickému pozadí fundace pro eremity v Polsku. In Sommer, Petr (ed.). Svätý Prokop, Čechy a střední Evropa. Praha, 77-90.
- Schramm, Percy Ernst. 1968.* Kaiser, Könige und Päpste. Stuttgart.
- Sosnowski, Miłosz. 2005.* Co wiadomo o lokalizacji pustelni tzw. Pięciu Braci? In Roczniki Historyczne LXXI, 7-30.
- Stejskal, Jan. 2011.* Řecké dedictví na západe. Monasticismus, misie a střední Evropa ve středověku. České Budějovice.
- Suchánek, Drahomír. 2011.* Imperium et sacerdotium. Říšíská cirkev na přelomu prvního a druhého tisíciletí. Praha.
- Tabacco, Giovanni. 1965.* Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese. In L'eremitismo in Occidente nei Secoli XI e XII. Milano, 73-119.
- Tóth, Sándor László. 2012.* Querfurti Brúnó és a fekete magyarok. In Kiss, Gábor Ferenc (ed.). Hittérítők és pogányok. Querfurti Brúnó – egy vértanú Szent István korában. Szeged, 41-56.
- Třeštík, Dušan. 1998.* Sv. Vojtěch a formování střední Evropy. In Třeštík, Dušan – Žemlička, Josef (eds.). Svätý Vojtěch, Čechové a Evropa. Praha, 81-108.
- Veszprémy, László. 1998.* Szent Adalbert és Magyarország: Historiográfiai áttekintés. In Ars Hungarica 26/2, 321-337.
- Závodszy, Levente. 1904.* A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai (Függelék: A törvények szövege). Budapest.

SUMMARY: MONKS FROM PEREON AND THE PANNONIAN MISSIONS AT THE TURN OF MILLENNIUM. The study deals with the missions of monks from the Pereon monastery in the first decade of the 11th century in Pannonia. My research focuses on two main areas, which include political factors that influenced the activities of missionaries and the ideological backgrounds of these missions. This further relates to the question of how missions were affected by monastic reforms that took place in monasteries in the North-Italian environment. In the former exarchate of Ravenna, an environment with significant influence of the Eastern eremitic tradition and Basilian monasticism, reforms

were formed that shared the aim of spreading the faith to either completely pagan or only superficially Christianized territories. The Early Kingdom of Hungary became a place where various missionaries worked. These included pious ascetics who strictly professed eremitic tradition or personalities who were involved in the formation of religious ecclesiastical structures. The missions of the monks from Pereo point out the impact of reform ideas from the Italian monasteries and that of the ancient heritage of traditional Greek monasteries on the missionary activities of the monks, who came to Pannonia from North-Italian regions. Available sources also open the question of the intensity of support for these missions by Stephen, the King of Hungary, but also the issue of doubts about the existence of the Benedictine monastery at the place of these missions.

Mgr. Marek Druga
Slovak Academy of Sciences
Institute of History
P. O. Box 198
Klemensova 19
814 99 Bratislava
Slovakia
marek.druga@savba.sk

Prílohy/Appendix:

Tabela. Pôsobenie pereonských mníchov v stredoeurópskom kontexte zahŕňajúcom aj misijné podniky Bruna z Querfurtu u Pečenehov a Prusov. Komparácia obsahuje pápežskú podporu misií doloženú prítomnosťou misijných arcibiskupov, počty misionárov dokladané v prameňoch, svet-skú podporu misií a misijnú činnosť medzi pohanskými etnikami.

Pozn.: Pod tabuľkou sú uvádzané len pramene, ktoré pre jednotlivé misie prinášajú najvýznamnejší, prípadne jediný zdroj informácií. Výpovedná hodnota a dôveryhodnosť týchto prameňov sa však aj vzhľadom na ich časové zaradenie a rôznorodý charakter značne líši (v zátvorke uvádzané neskoršie pramene).

The activities of monks from the Pereo monastery in the central European context, which includes also the missions of Bruno from Querfurt between the Pechenegs and Prussians. The comparison contains Papal support for missions evidenced by the presence of missionary archbishops, numbers of missionaries documented in the sources, secular support of missions and missionary activity among pagan ethnicities.

Note: Below the table are mentioned the sources, which provide only the most important or the only available sources of information about these missions. The value and credibility of these sources also varies depending on the date of origin and varied character of the sources.

	<i>Poľsko</i> ¹ 1001-1003	<i>Č. Uhri</i> ² 1003(4)-1007	<i>Uhorsko</i> ³ 1010(12)	<i>Pečenehovia</i> ⁴ 1007(8)	<i>Prusi</i> ⁵ 1009
<i>misijný (arci)biskup</i>	-	✓ (Bruno Q.)	✓ (Gregor, Ingelbert?)	✓ (Bruno Q. + misijný biskup)	✓ (Bruno Q.)
<i>počet mníchov</i>	6(?) a viac	-(18?)	24(26)	?	18(?)
<i>podpora misie panovníkom</i>	✓ (Otto III. + Boleslav Chrabrý)	✓ (Henrich II. + Štefan I.?)	?	✓ (Vladimir I.)	✓ (Boleslav Chrabrý?)
<i>krst pohanov/ martyrium</i>	-/✓	✓*/-	-/-	✓/-	✓(?)/✓

¹ Vita Quinque fratrum; (Vita sancti Romualdi)

² Epistola Brunonis ad Henricum regem; Vita Quinque fratrum; (Legenda maior sancti Stephani regis; Chronicon Aquitanicum et Francicum seu Historia Francorum)

³ Vita sancti Romualdi

⁴ Epistola Brunonis ad Henricum regem

⁵ Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon; (Vita sancti Romualdi)

* Christianizácia vojenskou cestou