

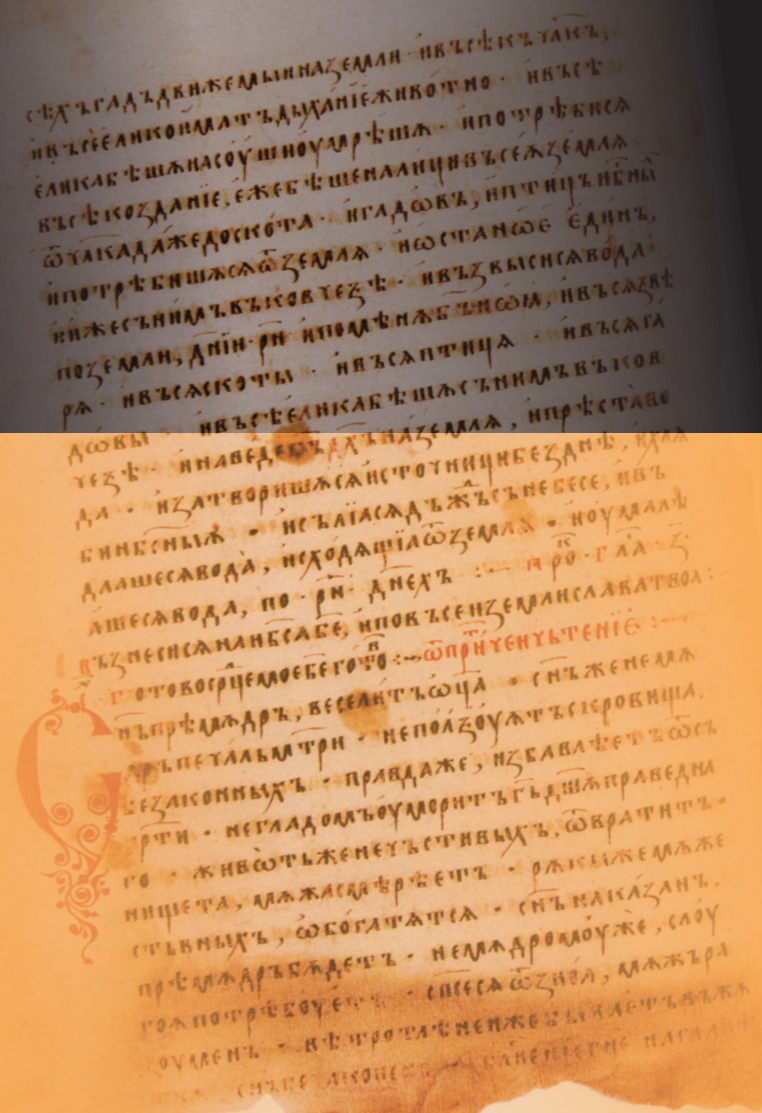


Volume 9, Issue 1/2016

Konštantínove listy Constantine's Letters

ISSN 1337-8740 (print) ISSN 2453-7675 (online) EV 5344/16

Konštantínove listy 9/1 (2016)



Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage

Medzinárodný vedecký časopis /
International scientific journal

Konštantínove listy / Constantine's Letters
Volume 9, Issue 1 / 2016

ISSN 1337-8740 (print)
ISSN 2453-7675 (online)

Evidenčné číslo Ministerstva kultúry Slovenskej republiky /
Registration number of the Ministry of Culture of the Slovak Republic
EV 5344/16

Konštantínove listy sú indexované v databázach Scopus, International medieval bibliography,
EBSCO a The Central European Journal of Social and Humanities.

The journal Constantine's Letters is indexed in the following databases: Scopus, International
Medieval Bibliography, EBSCO and The Central European Journal of Social and Humanities.

Šéfredaktor / Editor in Chief
doc. PhDr. Peter Ivanič, PhD.
e-mail: pivanic@ukf.sk

Redakčná rada / Editorial Board

prof. Dr. Maja Angelovska-Panova (Institute of National History, Skopje; Republic of Macedonia)
prof. ThDr. Viliam Judák, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
prof. Dr. Abraham Khan (University of Toronto; Canada)
prof. ThDr. Ján Liguš, Ph.D. (Charles University in Prague; Czech Republic)
prof. Konstantinos Nichoritis, PhD., DSc. (University of Macedonia, Thessaloniki; Greece)
prof. PhDr. Alexander T. Ruttkay, DrSc. (Slovak Academy of Sciences in Nitra; Slovakia)
prof. Dr. Ulrich Schweier (Ludwig Maximilian University of Munich; Germany)
prof. Maja Jakimovska Tošič, PhD. (Ss. Cyril and Methodius University in Skopje; Republic of Macedonia)
prof. Dr. Janez Vodičar SDB (University of Ljubljana; Slovenia)
prof. Giorgio Ziffer (University of Udine; Italy)
prof. ThDr. Ján Zozulak, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
doc. Dimo Češmedžiev, PhD. (Plovdiv University „Paisii Hilendarski“; Bulgaria)
doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
doc. dr. Đura Hardi (University of Novi Sad; Serbia)
doc. PhDr. Martin Hetényi, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
dr hab. Marcin Hlebionek (Nicolaus Copernicus University in Toruń; Poland)
doc. Mgr. Martin Hurbanič, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
Doz.Dr. Mihailo Popovic (Austrian Academy of Sciences, Vienna; Austria)
doc. PhDr. Zvonko Taneski, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D. (Palacký University Olomouc; Czech Republic)
Dr. Silviu Oța (National Museum of Romanian History, Bucharest; Romania)
PhDr. et Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)
Mgr. Martin Husár, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
Mgr. Martina Lukáčová, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
Mgr. Patrik Petráš, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)

Adresa redakcie / Office Address

Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovakia
tel.: +421 37 6408 503, fax.: +421 37 6408 387
e-mail: constantinesletters@ukf.sk

IČO vydavateľa: 00157 716

Technický redaktor / Sub-editor

PhDr. Luboslav Horvát
doc. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Jazyková úprava / Proofreading

Mgr. Martina Lukáčová, PhD.

Preklad do anglického jazyka (zhrnutie) /

English translation (summaries)

PhDr. Mária Kiššová, PhD.

Časopis uskutočňuje obojstranne anonymné recenzné konanie návrhov príspevkov.
The journal carries out a double-blind peer review evaluation of drafts of contributions.

Periodicita vydávania: 2x ročne

Periodicity: twice a year

Náklad / Copies

200

Publikáciu podporili

Ministerstvo školstva, vedy, výskumu a športu SR
Mesto Nitra

The publication was supported by

Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic
The City of Nitra

Na obálke časopisu sa nachádza stránka z Macedónskeho triódu zo 14. storočia.
The front cover of the journal contains a page from the Macedonian triod dated to the 14th century.

Pokyny pre publikovanie článkov v Konštantínových listoch sú dostupné na webovej stránke:
<http://www.constantinesletters.ukf.sk/index.php/publication-guidelines>

Publication Guidelines for Constantine's Letters are available on the following website:
<http://www.constantinesletters.ukf.sk/index.php/publication-guidelines>

OBSAH / TABLE OF CONTENTS

Články / Articles

- Peter Ivanič: K problematike byzantských importov na území Velkej Moravy v 9. storočí / On the Matter of Imported Artefacts from the Byzantine Empire on Territory of Great Moravia in the 9th Century / 3 /
- Soultana D. Lamprou: Ανατολή και Δύση στο έργο του Μεγάλου Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως / East and West in the Work of Photios the Great Patriarch of Constantinople / 11 /
- Martin Husár: Vybrané aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry / Selected Aspects of Ceremonies and Audiences Regarding Constantine and Methodius' Stay in Rome. A Question of Processions and Architecture / 29 /
- Peter Labanc: Personálne obsadenie Spišskej kapituly v čase pôsobenia prepoštov Pavla a Henricha (1301 – 1323) / Staffing of Spiš Chapter During the Period of Supervision of Prelates Pavol and Henrich (1301 – 1323) / 39 /
- Miroslav Glejtek: Neznáme cirkevno-sfragistické artefakty zo stredovekého Spiša / Unknown Medieval Ecclesiastical-Sphragistic Artifacts Found in the Spiš Region / 50 /
- Glykeria M. Chatzoulis: Η λειψανοθήκη της κάρας του αγίου Κλήμη, αρχιεπισκόπου Αχρίδας από τη Μονή του Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη Βεροίας) / The Reliquary of the Skull of Saint Clement, Archbishop of Ohrid from the Monastery of Holy Prodromos (Scete Veroias) / 64 /
- Marek Ďurčo: Architektonické prvky farských a filiálnych kostolov Hradnianskeho archidiakonátu Nitrianskej diecézy začiatkom 18. storočia / Architectural Patterns of the Parish and Filial Churches in the Arch-Deanery of Hradná in the Diocese of Nitra in the Early 18th Century / 91 /
- Ján Zozulák: Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie / Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy / 110 /
- Pavel Milko: Vybrané otázky byzantské filozofie / Selected Questions of Byzantine Philosophy / 119 /
- Klement Mitterpach: Dejinnosť Filoponovej kritiky Aristotela / Historicity of Philoponus' Critique of Aristotle / 136 /
- Viera Zozulaková: Praktická filozofia v živote Konštantína a Metoda / Practical Philosophy in the Lives of Constantine and Methodius / 149 /
- Anna Stef. Karamanidou: Εὐρωπαϊκός διαφωτισμός και Ὁρθόδοξος χριστιανικός φωτισμός. Ἡ δυναμική ἐπιβίωση τοῦ Ἡσυχασμοῦ στό κίνημα τῶν Κολλυβάδων / European Enlightenment and Orthodox Christian Illumination. The Potential Survival of Hesychasm in the Movement of Kollyvades / 158 /

- Magdalena Jaworska-Wołoszyn: Michała Psellosa „Kiedy padał deszcz i nie przyszli jego uczniowie do szkoły” / Michael Psellos’ „When Students Did Not Come to School Because It Was Raining” / 183 /
- Miroslav Vepřek: Slovanská bohoslužba v české římskokatolické církvi v současnosti jako cyrilometodějské dědictví / Slavonic Liturgy in the Present-Day Czech Roman Catholic Church As a Legacy of Cyril and Methodius / 192 /
- Peter Žeňuch: Formovanie byzantsko-slovanskej konfesionalnej identity v staršom období slovenských kultúrnych dejín / Formation of the Byzantine-Slavic Confessional Identity in an Earlier Period of the Slovak Cultural History / 199 /
- Iryna Kletszkova – Anatolij Lyahchilin: Gregory Palamas’ Ontology As Theoretical Foundation of Axiological Aspects of the Philosophy of „All-Unity” / 210 /
- Svetlana Karasjeva: Orthodox Religiosity in Modern Belarus: After Tradition’s Break (Preliminary Data) / 215 /

Recenzie / Book reviews

- Václav Konzal. Staroslověnská modlitba proti ďáblu. Nejstarší doklad exorcizmu ve velkomoravském písemnictví (*Tomáš Báník*) / 225 /
- Miloš Marek (ed.). Archivum familiae Očkaj. Stredoveké dejiny rodiny Očkajovcov a listiny z jej archívu : Fontes rerum Slovacarum IV (*Peter Labanc*) / 226 /
- Martin Čapský. Město pod vládou kazatelů (Charizmatičtí náboženští vůdci ve střetu s městskou radou v pozdně středověkých českých korunních zemích) (*David Jablonský*) / 228 /
- Mária Munková – Lenka Pavlíková (eds.). Na sútoku riek. Život v slovensko-rakúskom pohraničí (*Tomáš Tandlich*) / 231 /
- Kult svatých Cyrila a Metoděje na Moravě (raného) novověku v recentní literatuře (*Jakub Zouhar*) / 235 /
- Hana Jordánková – Ludmila Sulitková. Bibliografie k moravským královským městům ve středověku a raném novověku (1990 – 2010) (*Martina Bolom-Kotari*) / 236 /
- Юрій К. Савчук (ed.). 1000 років української печатки / 1000 years of Ukrainian seal. Каталог виставки 24 травня – 15 листопада 2013 (*Marcin Hlebionek*) / 238 /

Správy / Chronicle

/ 241 /

K PROBLEMATIKE BYZANTSKÝCH IMPORTOV NA ÚZEMÍ VEĽKEJ MORAVY V 9. STOROČÍ¹

On the Matter of Imported Artefacts from the Byzantine Empire on Territory of Great Moravia in the 9th Century

Peter Ivanič

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.3-10

Abstract: IVANIČ, Peter. *On the Matter of Imported Artefacts from the Byzantine Empire on Territory of Great Moravia in the 9th Century.* Contacts between the Byzantine Empire and the territory of Great Moravia started already in the 6th century. A large amount of evidence refers to an influence of Byzantium on sacral architecture, literature and material culture of the 9th century Great Moravia. The main goal of the article is to elaborate on the connection of Byzantium and Great Moravia using the evidence of archaeological findings in the present day Czech Republic and Slovakia (e. g. silk, ceramics, pectoral crosses, coins, jewellery, etc.). As the research has shown, only a few objects were directly made in the Byzantine Empire. Peripheral areas of the Byzantine cultural sphere (e. g. Dalmatia, Istria) had a considerable influence on the territory of Great Moravia, more than Byzantium itself.

Keywords: *Byzantium, Great Moravia, history, archaeology*

Abstrakt: IVANIČ, Peter. *K problematike byzantských importov na území Veľkej Moravy v 9. storočí.* Kontakt medzi Byzanciou a územím Veľkej Moravy je doložený od 6. storočia. V 9. storočí sa poukazuje na vplyv Byzancie na veľkomoravskú architektúru, literatúru a materiálnu kultúru. Viacerí autori uvádzajú kontakty Byzancie a Veľkej Moravy na základe archeologických nálezov na území dnešnej Českej a Slovenskej republiky (hodváb, keramika, krížiky, mince, šperky atď.), avšak iba málo exemplárov má svoj pôvod v Byzancii. Z doterajších analýz vyplýva, že skúmané územie nebolo pod priamym vplyvom centrálnej časti Byzantskej ríše, ale predovšetkým tu pôsobili skôr okrajové oblasti byzantskej kultúrnej sféry.

Kľúčové slová: *Byzancia, Veľká Morava, história, archeológia*

Rozhodujúcimi politickými mocnosťami v ranom stredoveku boli v Európe Franská a Byzantská ríša. Na pomedzí ich sfér vplyvu v strednej Európe, na území dnešného Slovenska a Moravy, sa postupne od druhej polovice 8. storočia vytvorili dve kniežatstvá, pre ktoré sa v historiografii uplatnilo pomenovanie Moravské a Nitrianske. Okolo roku 830 došlo k vyostreniu vzťahov medzi nimi. Z diela *Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum* sa dozvedáme, že moravské knieža Mojmír I. vyhnal nitrianske knieža Pribinu cez Dunaj k Ratbodovi (832/833 – 854), správcovi Východnej marky Franskej ríše. Keďže sa presný dátum udalosti nespomína, v minulosti sa oň viedli medzi bádatelmi spory. V súčasnosti sa ako najpravdepodobnejší dátum uvádza rok 833.

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0468/15 *Severná časť Karpatskej kotliny na prelome antiky a stredoveku ako miesto zmien iniciovaných zvonka i zvnútra* a VEGA č. 1/0039/14 *Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku.*

Anexiou Nitrianska vznikol politický útvar, ktorý sa v historiografii označuje ako Veľká Morava.² K problematike Veľkej Moravy sa predovšetkým za posledných sto rokov venovala značná pozornosť a vzniklo veľké množstvo monografií a štúdií. Jednou z diskutovaných tém bol aj vzťah Veľkej Moravy s Byzanciou.³

Svedectvo o vzájomných kontaktoch dokladajú aj archeologické nálezy. Cez územie Veľkej Moravy prechádzalo niekoľko dôležitých medzinárodných obchodných komunikácií. Obchod sa uskutočňoval na domácej alebo medzinárodnej úrovni. Zahraničný obchod prebiehal len na centrálnych hradiskách. O trhu Moravanov je zmienka v tzv. Raffelstettenskej colnej tarife z roku 904. Arabský spisovateľ Ibn Rosta sa zmiňuje o tom, že vo Svätoplukovom sídelnom meste sa koná trh každý mesiac počas troch dní. Čo sa týka diaľkového obchodu, možno predpokladať, že na Veľkú Moravu smeroval tovar z rôznych oblastí.⁴ Jednou z nich bolo aj územie Byzancie. S touto oblasťou sú doložené kontakty ešte z obdobia pred vznikom Veľkej Moravy.⁵ Po úpadku Avarskeho kaganátu na konci 8. storočia však došlo k ich útlmu. K oživeniu došlo až v 9. storočí vďaka konsolidácii vnútropolitických pomerov v Byzancii a vzniku Veľkej Moravy ako dôležitej mocnosti v stredoeurópskom priestore. Ďalším dôležitým faktorom bola už misia sv. Cyrila a Metoda. Práve kvôli pôsobeniu solúnskych bratov sa v minulosti zastával názor o významnom vplyve Byzancie na kultúrny vývoj oblasti Čiech, Moravy a Slovenska v období existencie Veľkej Moravy. Viaceré artefakty datované do obdobia Veľkej Moravy sa automaticky považovali za priamy import z územia Byzancie. Evidentné to bolo napríklad v prípade nálezov honosných šperkov

² IVANIČ, Peter. *Západní Slovania v ranom stredoveku. História – kultúra – hospodárstvo – náboženstvo*. Nitra 2011, s. 48.

³ AVENARIUS, Alexander. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí (k problému recepcie a transformácie)*. Bratislava 1992. IVANIČ, Peter. Vplyv Byzancie na oblasť Čiech, Moravy a Slovenska v materiálnej kultúre 9. storočia. In *Synergie : revue pro byzantologii a filosofii*, roč. 5, 2009, č. 2, s. 27-36. PROFANTOVÁ, Naďa. Nálezy byzantského pôvodu z 6. – 10. storočí v Čechách a na Moravě. In *Byzantská kultúra a Slovensko. Zborník SNM – Archeológia Supplementum 2*. Bratislava 2007, s. 51-65. ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. Architektúra Veľkej Moravy v európskom kontexte. In *Veľká Morava medzi Východom a Západem. Spisy archeologického ústavu AV ČR Brno 17*. Brno 2001, s. 397-406. ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. Die Beziehungen zwischen Byzanz und dem mittleren Donaauraum im 7. – 10. Jahrhundert. In *Trade, journeys, inter- and intracultural communication in East and West (up to 1250)*. Bratislava 2006, s. 202-216. TUREK, Rudolf. K problému stop cyrilometodějské misie ve hmotné kultúre Veľkej Moravy. In *Slavia*, roč. 38, 1969, č. 4, s. 616-626. VAVŘÍNEK, Vladimír – ZÁSTĚROVÁ, Bohuslava. Byzantium's role in the formation of Great Moravian culture. In *Byzantinoslavica*, roč. 42, 1982, s.161-188. ZOZULAK, Ján. Gregory of Nazianzu: Letters in verse. In *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 2, s. 156-158. ZOZULAK, Ján. Historical milestones of Byzantine Philosophy. In *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 9, s. 785-787. ZOZULAK, Ján. The Study of Byzantine Philosophy and Its Expansion in Great Moravia. The 1150th Anniversary of the Mission of Saints Constantine (Cyril) and Methodius. In *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 9, s. 790-799.

⁴ TŘEŠTÍK, Dušan. „Trh Moravanů“ – ústřední trh staré Moravy. In *Československý časopis historický*, roč. 21, 1973, č. 6, s. 869-894.

⁵ GARAM, Éva. *Funde byzantinischer Herkunft in der Avarzeit vom Ende des 6. bis zum Ende 7. Jahrhunderts*. Mon. Avarorum Arch. Vol. 5. Budapest 2001. TURČAN, Vladimír. Predmety byzantského pôvodu z 5. – 8. storočia v archeologických nálezoch na Slovensku. In *Byzantinoslovaca I*. Bratislava: 2006, s. 86-96. ZÁBOJNÍK, Jozef. K problematike predmetov „byzantského pôvodu“ z nálezisk avarskeho kaganátu na Slovensku. In *Byzantská kultúra a Slovensko. Zborník SNM – Archeológia Supplementum 2*. Bratislava 2007, s. 13-32.

z drahých kovov.⁶ Vďaka rozsiahlym archeologickým systematickým výskumom, ktoré sa rozbehli po roku 1945, došlo k výraznej korekcii zaužívaných stanovísk.

Najnovšie vedecké poznatky môžu len v niekoľkých prípadoch poukázať na predmety, u ktorých možno uvažovať, že pochádzajú z územia Byzancie. Medzi ne patria napríklad mince. V Raffelstettenskej colnej tarife sa uvádzajú viaceré platobné jednotky: libra, solidus, tremisa, saiga, scotus, massiola a denár. To svedčí, že v Podunajsku sa v obchode používal karolínsky a byzantský menový systém. V Zákone sudnyj ljudem sa zmieňujú byzantské jednotky. Český numizmatik Jiří Sejbal predpokladal, že Veľká Morava organizovala výmenu na základe byzantského menového systému, ktorého základnou jednotkou bol byzantská libra (327g), ale uplatnil sa aj vplyv denárových mincových jednotiek.⁷ Z územia Veľkej Moravy napriek dlhoročným systematickým výskumom centrálnych hradísk pochádza len niekoľko exemplárov byzantských mincí. Nízky počet nálezov byzantských mincí z 8. a 9. storočia je však typický pre celú Európu. Pokles výskytu byzantských mincí v strednej Európe niektorí bádatelia dávajú do súvisu s porážkou Avarov pri Konštantínopole v roku 626, keď Byzancia nemusela odvádzať tribút. Byzanciu oslabili tiež vojny s Arabmi, Frankami, Slovanmi a Bulharmi. Tieto spôsobili predovšetkým na Balkáne úpadok miest ako centier medzinárodného obchodu.⁸ Treba však tiež zmieniť, že aj iné razby sa vyskytujú napriek rozsiahlym archeologickým výskumom iba v niekoľkých exemplároch.⁹ Najznámejší exemplár je minca Michala III. (842 – 867) nájdená v mužskom hrobe v Mikulčiciach, ktorá bola vyrazená v Konštantínopole v rokoch 856 – 866. Jej váha je 4,462 g a priemer 21,3 mm. Laboratórna analýza preukázala, že minca bola vyrobená z rýdzeho zlata.¹⁰ Z Moravy pochádza aj zlatý solidus cisára Theofila (829 – 842) vyrazený v Konštantínopole v rokoch 830/831 – 840. Ide o ojedinelý nález z hradiska na hore sv. Klimenta pri Osvätimanech, ktorý by mohol taktiež pochádzať z hrobu.¹¹ Vilém Hrubý uviedol, že zo Starého Města z polohy Na Špitálkach pochádza medená minca Lea VI. (886 – 911).¹² Z okolia Starého Města by mal pochádzať solidus cisára Theofila, ktorý sa má nachádzať v súkromnej zbierke.¹³ Jan Eisner uvádza v diele *Slovensko v pravěku* starší nález mincí Basila I. a Konstantina (867 – 886) z okolia Stredy nad Bodrogom, ale ich zaradenie do obdobia existencie Veľkej Moravy je otázne.¹⁴

O kontaktoch Veľkej Moravy s Byzanciou môžu svedčiť aj ojedinelé nálezy zvyškov hodvábanej tkaniny, ktoré sa podarilo doložiť v niekoľkých hrobách. Ide o lokality s centrálnym postavením

⁶ EISNER, Jan. K dějinám našeho hradištního šperku. In *Časopis národního musea*, roč. 116, 1947, č. 2, s. 142-162. NIEDERLE, Lubor. *Příspěvky k vývoji byzantských špěrků ze IV.–X. století*. Praha 1930, s. 126-150.

⁷ SEJBAL, Jiří. Základy středověkého mincovnictví v období Velké Moravy. In *Slovenská numizmatika 10*. Bratislava 1989, s. 66-68.

⁸ FIALA, Anton. Byzantské mince na Slovensku (6. – 12. storočie). In *Slovenská numizmatika 10*. Bratislava 1989, s. 61. HUNKA, Ján – BUDAJ, Marek. Výnimočný nález byzantskej mince zo Svätého Jura. In *Zborník Slovenského národného múzea 96. Archeológia 15*. Bratislava 2005, s. 65, 66.

⁹ SEJBAL, Základy středověkého, s. 67, 68.

¹⁰ POULÍK, Josef. *Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*. Praha 1975, s. 86. KAVÁNOVÁ, Blanka – ŠMERDA, Jan. Zlatý solidus Michala III. z hrobu 480 u baziliky v Mikulčicích. In *Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřínskému k 60. narozeninám*. Praha 2010, s. 152.

¹¹ PROFANTOVÁ, Naďa. Byzantine coins from the 9th – 10th century from the Czech Republic. In WOŁOSZYN, Marcin (ed.). *Byzantine Coins in Central Europe between the 5th and 10th century. Proceedings from the conference organised by Polish Academy of Arts and Sciences and Institute of Archaeology University of Reszów under the patronage of Union Académique Internationale*. (Moravia Magna. Seria Polona, 3). Kraków 2009, s. 582.

¹² PROFANTOVÁ, Byzantine coins, s. 583.

¹³ KAVÁNOVÁ – ŠMERDA, Zlatý solidus, s. 152.

¹⁴ EISNER, Jan. *Slovensko v pravěku*. Bratislava 1933, s. 256.

ako Břeclav-Pohansko, Mikulčice, Staré Město-Na Valách.¹⁵ Na území dnešného Slovenska sa hodvábná tkanina datovaná do 9. storočia našla v mohylovom hrobe v Skalici.¹⁶ Hodváb bol znakom prosperity a moci. Byzancia sa medzi 7. a 11. storočím stala najväčším centrom výroby hodvábu a do roku 900 platil zákaz vývozu hodvábu do iných krajín. Hodvábné tkaniny z tohto obdobia boli importované pravdepodobne z Byzancie a svedčia o existencii bohatej vyššej spoločenskej vrstvy.¹⁷ Pre 9. storočie sa predpokladá, že hodvábná tkanina druhotriednej tkaniny sa dostala aj do verejného predaja.¹⁸ No v prípade nálezov z územia Veľkej Moravy sa možno prikloniť k názoru, že sa sem jednotlivé exempláre dostali formou daru.¹⁹ V súvislosti s hodvábnou tkaninou sa poukazuje na byzantský pôvod niektorých šperkov, ktoré sa našli v hroboch s touto luxusnou tkaninou. Z hrobu č. 68/48 na lokalite Staré Město-Na Valách by to mohla byť pozlátená terčovitá spona a z hrobu č. 580 v Mikulčiciach gombík.²⁰ Archeológ Luděk Galuška za import z oblasti Byzancie považuje tiež zlaté gombíky s vertikálnym rebrovaným a hladkým povrchom. Pochádzajú z hrobov z interiéru v kostole v Uherskom Hradišti-Sadech, z dvoch hrobov zo Starého Města a jeden z Mikulčíc.²¹ Otázný je pôvod náušnic s pravými perlami z Uherského Hradišta-Sadov (H209/59) a z hrobu č. 103/50 Starého Města-Na Valách.²²

Medzi šperkami zaujíma špecifické miesto zlaté kovanie opasku (prívesok?) so sklenenou imitáciou almandina a s pravými perlami, ktoré sa našlo v rozrušenom hrobe pri mikulčickej bazilike. Zistilo sa, že napodobnenina almandina je zložená z dvoch častí, medzi ktorými boli zvyšky hmoty. Niekedy sa uvádza, že táto hmota v dutine mohla byť považovaná za „Kristovu krv“. Josef Poulík tvrdil, že je to výrobok domácich mikulčických zlatníckych dielní, ktoré napodobnili honosnú predlohu.²³ Na druhej strane Ján Dekan označil tento artikel za skutočný byzantský import.²⁴ K tomuto sa prikláňa aj Luděk Galuška.²⁵ Na cudzí pôvod predmetu poukázala tiež analýza kovu.²⁶

Okrem mincí, hodvábu a šperkov sa do súvisu s prostredím Byzancie dáva iba niekoľko ojedinelých predmetov. Na území Veľkej Moravy sa pomerne často vyskytujú v archeologickom inventári krížiky a kaptorgy ako symbol kresťanstva. Iba jeden exemplár sa však spája s Byzanciou. Ide o olovený krížik z Uherského Hradišta-Sadov, na ktorom je grécky nápis Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ ΦΩΣ ΖΩΗ Ν(ΙΚ)Η. V preklade do slovenského jazyka text znie SVETLO JEŽIŠ KRISTUS ŽIVOT ZVÍŤAZÍ. Na rube je zobrazený ukrižovaný Kristus a nad jeho hlavou je ruka. Nález pochádza z veľkomoravského sídliska z chaty II. Medzi inými nálezmi z tohto objektu boli aj dva železné stily.²⁷ Luděk Galuška existenciu tohto sídliska dotoval do 2. polovice 9. storočia a krížik pova-

¹⁵ BŘEZINOVÁ, Helena. Doklady textilní výroby v 6. – 12. století na území Čech, Moravy a Slovenska. In *Památky archeologické*, roč. 88, 1997, č. 2, s. 152, 153, 160, 161.

¹⁶ BŘEZINOVÁ, Doklady textilní, s. 157. CHARVÁT, Petr. On Slavs, Silk and the Early State: The town of Čáslav in the Pristine Middle Ages. In *Památky archeologické*, roč. 85, 1994, č. 1, s. 114.

¹⁷ KOSTELNÍKOVÁ, Marie. *Velkomoravský textil v archeologických nálezech na Moravě*. Praha 1973, s. 47.

¹⁸ YILMAZ, S. (2015): Silk and Byzantium. From 4th to 11th Century. Internetový zdroj: <https://www.academia.edu/4817801/Silk_and_Byzantium >

¹⁹ BŘEZINOVÁ, Doklady textilní, s. 126.

²⁰ PROFANTOVÁ, *Nálezy byzantského*, s. 58.

²¹ GALUŠKA, Luděk. *Slované – doteky předků: O životě na Moravě 6. – 10. století*. Brno 2004, s. 110.

²² PROFANTOVÁ, *Nálezy byzantského*, s. 58.

²³ POULÍK, *Mikulčice. Sídlí*, s.85-86.

²⁴ DEKAN, Ján. *Velká Morava. Doba a umění*. Bratislava 1976, s. 171.

²⁵ GALUŠKA, *Slované – doteky*, s. 110.

²⁶ PROFANTOVÁ, Naďa – FRÁNA, Jaroslav. Příspěvek ke studiu šperkařství v raném středověku v Čechách a na Moravě. In *Archeologické rozhledy*, roč. 55, 2003, č. 1, s. 47-58.

²⁷ GALUŠKA, Luděk. *Uherské Hradiště-Sady. Křesťanské centrum říše Velkomoravské*. Brno 1996, s. 112.

žoval za priamy doklad byzantskej misijnej činnosti.²⁸ V súčasnosti sa uvažuje aj nad možnosťou domáceho pôvodu, ktorý bol ovplyvnený byzantským vzorom. Za jeho vlastníka sa považuje osoba, ktorá pôsobila na Veľkej Morave ako súčasť byzantskej misie solúnskych bratov.²⁹ Petr Balcárek sa zaoberal jeho ikonografickým a ikonologickým rozborom, pričom poukázal na skutočnosť, že ide o krstný amulet.³⁰ Znáмым nálezom zo Slovenska, ktorý sa zvykne spájať s byzantskou misiou sv. Cyrila a Metoda, je náhodne objavená slonovinová pyxida z Čiernych Kľačian. Významní slovenskí archeológovia Titus Kolník a Ladislav Veliačik na základe analýzy ikonografie a porovnaním s podobnými nálezi predpokladali, že bola vyrobená pravdepodobne v Ríme v prvej polovici 4. storočia zrejme pri príležitosti založenia Nového Ríma (Konštantínopola) cisárom Konštantínom I. Zobrazená scéna bola interpretovaná ako výjav z legendy o založení Ríma. Zároveň uvedení autori hypoteticky uviedli, že ju na územie Veľkej Moravy priniesli sv. Konštantín-Cyriľ a Metod. Na tomto mieste treba poznamenať, že nálezové okolnosti sú nejasné. Autori pri interpretácii vychádzali z predpokladu, že fragmenty pyxidy pochádzali zrejme z narušeného slovanského hrobu.³¹ Titus Kolník a Ladislav Veliačik uviedli vo svojom príspevku aj inú, menej známu hypotézu. Táto vychádzala z predpokladu, že po dobytí Konštantínopola vojskami štvrtej križiackej výpravy v roku 1204 a následnom vylúpení mesta, sa mohla pyxida dostať do vlastníctva nitrianskeho biskupstva. Následne počas nepokojných období v dejinách uhorského kráľovstva bola zakopaná do zeme v okolí Zlatých Moraviec. Túto teóriu považovali za menej pravdepodobnú, pretože by sa o vlastníctve pyxidy nitrianskym arcibiskupstvom v 13. storočí mali zachovať dokumenty.³² Na tomto mieste treba poznamenať, že písomné pramene pre územie dnešného Slovenska sa dochovali z obdobia pred prvou polovicou 13. storočia iba fragmentálne. Obidve prezentované hypotézy treba preto brať s veľkou rezervou. Zo slovenských bádateľov podal iný výklad výzdoby na pyxide Martin Vančo. Podľa jeho názoru je tu zobrazený príbeh Požehnaní Jákoba Izákom zo Starého Zákona. Figurálne motívy svojím štýlom zobrazenia poukazujú podľa jeho mienky na skutočnosť, že ide o výrobok ranobyzantského umenia zo 6. storočia. Uvažuje, že pyxida bola zhotovená v egyptsko-kopotskej dielni na spracovávanie slonoviny a zrejme bola súčasťou pokladnice byzantského cisára. Na základe písomných prameňov sa taktiež domnieva, že pyxida bola dovezená na Veľkú Moravu prostredníctvom cyrilo-metodskej misie ako schránka na relikvie sv. Klimenta.³³

Na veľkomoravských lokalitách sa objavuje keramika antických tvarov. Úvahy o jej pôvode a časovom zaradení boli rôznorodé. V minulosti niektorí bádatelia považovali Byzanciu za krajinu pôvodu tejto keramiky. Tento názor spochybnil až nález hrnčiarkej pece z roku 1963 v Uherskom Hradišti-Sadoch, ktorá obsahovala fragmenty tohto typu nádob. V tomto objekte bola zistená aj strešná krytina z rovnakého materiálu. Vilém Hrubý pri interpretácii nálezov keramiky antických tvarov predpokladal prítomnosť cudzích hrnčiarov, ktorí prišli s byzantskou misiou. Objekt hrnčiarkej pece dotal do druhej polovice 9. storočia.³⁴ Slovenský archeológ Eduard Krekovič

GALUŠKA, *Slované – doteky*, s. 127.

²⁸ GALUŠKA, *Uherské Hradiště-Sady*, s. 112-114.

²⁹ *Cyriľ a Metoděj – doba, život, dílo/ Cyril and Methodius – Their Era, Lives, and Work*. Brno 2013, s. 173.

³⁰ BALCÁREK, Petr. IC XC-NI KA. Křížek ze Sadů – příspěvek k interpretaci. In *Byzantinoslovaca I*. Bratislava 2006, 40-49.

³¹ KOLNÍK, Titus – VELIAČIK, Ladislav. Neskoroantická pyxida z Čiernych Kľačian. In *Slovenská archeológia*, roč. 31, 1983, č. 1, 17-84.

³² KOLNÍK – VELIAČIK, Neskoroantická pyxida, s. 66, pozn. 16.

³³ VANČO, Martin. Ivory Pyxis from Čierne Kľačany and the Problem of its Provenance. In *Journeys, inter- and intracultural communication in East and West (up to 1250)*. Bratislava 2006, s.78-94.

³⁴ HRUBÝ, Vilém. Keramika antických tvarů v době velkomoravské. In *Časopis moravského musea. Vědy společenské*, roč. 50, 1965, s. 37-60.

sponchybnil používanie pece na výrobu tejto keramiky. Uvažuje skôr, že po zániku pôvodnej funkcie mohol objekt slúžiť ako odpadová jama. Ďalej sa domnieva, že uvedená keramika sa vyrábala na území Veľkej Moravy. Jej zhotovovateľmi mohli byť byzantskí remeselníci, ktorí prišli s misiou solúnskych bratov. Vo svojom príspevku uviedol aj niekoľko analógií z územia Byzancie a Balkánu. Predpokladá, že táto keramika sa vyrábala na Veľkej Morave len niekoľko rokov.³⁵ Nálezy z veľkomoravských pohrebísk na území Slovenska spracoval archeológ Milan Hanuliak. Celkove zistil 13 nádob rôznych tvarov a vyčlenil na základe výskytu niektorých spoločných znakov päť skupín. Dva exempláre z Nitry-Chrenovej a Bratislavy-Starého Mesta označil na základe materiálu a tvaru za napodobneniny antickej proveniencie, ktoré boli vyhotovené vo veľkomoravskom prostredí domácimi výrobcami. Okrem nálezu z Veľkého Grobu nádoby pochádzali z mladšieho úseku veľkomoravského obdobia. Milan Hanuliak uvádza vzhľadom na nízky počet nálezov, že nádoby neboli používané pri každodennej činnosti.³⁶ V súčasnosti sa len u dvoch nálezov keramiky uvažuje nad dovozom z územia Byzancie. Podľa Galušku pochádza z Byzancie časť byzantskej amfory z Mikulčíc, v ktorej sa pravdepodobne prepravovalo víno.³⁷ V hrobe 309/49 pri kostole v Starom Meste sa v polohe Na Valách našla kruhová čutora s dvoma postrannými ušami umiestnenými pri výlevke, ktorá pochádza z druhej polovice 9. storočia. Pôvodne bola umiestnená v drevenej schránke, ktorá bola obitá kovem. Svedčia o tom fragmenty dreva a pozlátených medených pásov. Vzhľadom na tvar a prevedenie sa hľadá pôvod v prostredí Byzantskej ríše, kde podobné čutory nosili jazdci.³⁸

Zaujímavým fenoménom medzi archeologickými predmetmi sú úlomky skiel, ktoré sa dochovali iba v niekoľkých exemplároch. Možno ich považovať za priamy doklad o existencii diaľkového obchodu. S obdobím existencie Veľkej Moravy sa spájajú nálezy z Bojnej, Břeclavi-Pohanska, Kolína, Mikulčíc, Nejdeku-Pohanska, Olomouca a Uherského Hradišťa-Sadov. Ide o fragmenty rôznych typov nádob, lampičiek, okenných skiel a mozaiky. S Byzanciou možno spájať úlomky sklenených lampičiek, ktoré sa zistili pri archeologickom výskume v Uherskom Hradišti-Sadoch. Hypoteticky sa predpokladá, že na Moravu sa mohli dostať ako súčasť osobného majetku niektorého člena byzantskej misie. Takéto lampičky sú typické pre oblasť východného a stredného Stredomoria, kde je ich výskyt datovaný od neskorého 4. storočia až do 9. storočia. Podobné nálezy sa severne od Álp objavujú zriedkavo. V prípade týchto lampičiek sa uvažuje, že mohli byť využívané pri liturgických obradoch. Aj v prípade ďalších úlomkov okenných skiel a nádob sa predpokladá pôvod vo východnom Stredomorí. Uvedené fragmenty skiel boli objavené na viacerých miestach areálu. Pochádzajú z deštrukčných vrstiev stavieb, z výplní objektov, ako aj hrobových jám. Majú nazelenastú, modrú alebo červenú farbu.³⁹

Zriedkavým nálezom sú stredomorské mušle, ktoré mohli byť súčasťou náhrdelníkov. Naďa Profantová ako príklad uvádza exempláre ostranky jadranskej (bolinus brandaris) z hrobu 209/59 z Uherského Hradišťa-Sadov, z hrobu 95 z Uherského Hradišťa-Horných Kotvovicích a zo sídliska v Ostrožnej Novej Vsi.⁴⁰

³⁵ KREKOVIČ, Eduard. Keramika tzv. antických tvarov. In *Byzantská kultúra a Slovensko. Zborník SNM – Archeológia Supplementum 2*. Bratislava 2007, s. 115-120.

³⁶ HANULIAK, Milan. Netradičné formy nádob z veľkomoravských pohrebiskových lokalít. In *Študijné Zvesti Archeologického ústavu SAV 38*. Nitra 2005, s. 71-77.

³⁷ GALUŠKA, *Slované – doteky*, s. 110.

³⁸ *Cyril a Metoděj*, s. 151.

³⁹ GALUŠKA, Luděk – MACHÁČEK, Jiří – PIETA Karol – SEDLÁČKOVÁ, Hedvika. The glass of Great Moravia : vessel and window glass, and small objects. In *Journal of Glass Studies*, roč. 54, 2012, č. 1, s. 85-92.

⁴⁰ PROFANTOVÁ, *Nálezy byzantského*, s. 58.

Na záver možno konštatovať, že v staršej odbornej literatúre sa vyzdvihoval vplyv Byzancie na kultúrny vývoj oblasti Čiech, Moravy a Slovenska v období Veľkej Moravy. Poukazovalo sa pritom na pôsobenie byzantskej misie Cyrila a Metoda. Nepochybniteľné je to v oblasti christianizácie a rozvoji slovanského písomníctva. Iná situácia je pri interpretácii archeologických nálezov. V minulosti sa niektoré predmety považovali za priamy import z územia Byzancie, no v súčasnosti sa len v niekoľkých prípadoch dá uvažovať ako o exemplároch pochádzajúcich z Byzancie. Pri niektorých druhoch materiálnej kultúry (šperk, keramika) sa skôr poukazuje na byzantský vplyv, pričom sa zdôrazňuje, že tieto predmety vyrábali domáci remeselníci. Z doterajších analýz vyplýva, že skúmané územie nebolo pod priamym vplyvom centrálnej časti Byzantskej ríše, ale predovšetkým tu pôsobili skôr okrajové oblasti byzantskej kultúrnej sféry (dalmátsko-istrijská alebo severoitalská), ktoré si uchovávali klasické antické tradície.⁴¹ Nálezy, u ktorých možno uvažovať, že pochádzali z prostredia Byzancie, sa na územie Veľkej Moravy dostali rôznymi spôsobmi. Mohlo ísť o osobný majetok jedinca, ktorý si predmet priniesol so sebou. Vo väčšine prípadov sa dá skôr predpokladať, že išlo o dar alebo obchod. Len v hypotetickej rovine zostávajú interpretácie, ktoré niektoré nálezy spájajú priamo s pôsobením misie sv. Konštantína-Cyrila a Metoda. Po páde Veľkej Moravy na začiatku 10. storočia sa neprerušili kontakty s Byzantskou ríšou. Z 11. a 12. storočia je napríklad z územia Uhorského kráľovstva viacero dôkazov o ich pretrvávajú.⁴² V odbornej literatúre je spomínaný predovšetkým nález tzv. Monomachovej koruny z Ivanky pri Nitre. Ide o byzantské emaily, ktoré vznikli v Konštantínopole na konci 10. a v prvej polovici 11. storočia.⁴³ Byzantský vplyv sa hľadá vo freskovej výzdobe kostola v Kostolanoch pod Tríbečom⁴⁴ a aj pri ďalších sakrálnych stavbách⁴⁵, ktoré vznikli počas existencie Uhorského kráľovstva.

SUMMARY: ON THE MATTER OF IMPORTED ARTEFACTS FROM THE BYZANTINE EMPIRE ON THE TERRITORY OF GREAT MORAVIA IN THE 9th CENTURY. The earlier scientific studies highlighted the Byzantine influence on the cultural development in regions of Bohemia, Moravia and Slovakia during the period of Great Moravia. In this regard, the importance of missionary saints Constantine and Methodius was emphasized. Their contributions to Christianization and development of Slavonic writing cannot be questioned. The situation is different, however, in dealing with the interpretation of the archaeological findings from this era. In the past, some artefacts were considered as directly imported from the Byzantine Empire. However, currently only a few of them can be considered exemplars of the Byzantine import. One of these items is a small leaden cross found in Uherské Hradiště – Sady, bearing Greek inscription Ι(ΗΣΟΥ)Σ Χ(ΡΙΣΤΟ)Σ ΦΩΣ ΖΩΗ Ν(ΙΚ)Η. Byzantine coins found in Mikulčice, Staré Město, Osvětimany and near Streda nad Bodrogom originate in the territories of present-day Czech Republic and Slovak Republic. Rare findings of remains of silk fabric in burial sites in Břeclav – Pohansko, Mikulčice, Skalica and Staré Město – Na Valách provide an evidence of contact between Great Moravia and Byzantine Empire. In relation to silk fabric, Byzantine origin of several jewellery items, found along with this luxurious fabric, is implied. Two of the items with possible Byzantine origin are the gilded discoidal brooch from the grave no. 68/48 in Staré Město – Na Valách and button from the grave no. 580 in Mikulčice. Archaeologist Luděk Galuška considers

⁴¹ AVENARIUS, *Byzantská kultúra*, s. 74, 75. ŠTEFANOVIČOVÁ, *Die Beziehungen*, s. 202-216.

⁴² AVENARIUS, *Byzantská kultúra*, s. 113-132.

⁴³ MEŠKO, Marek. Boli byzantské emailové platničky z Ivanky pri Nitre súčasťou koruny? In *Slovensko a európsky juhovýchod*. Bratislava 1999, s. 402-414.

⁴⁴ AVENARIUS, *Byzantská kultúra*, s. 130.

⁴⁵ ŠEVČÍKOVÁ, Zuzana. Odkaz Byzancie v povelkomoravskom umení Slovenska. In *Slovensko a európsky juhovýchod*. Bratislava 1999, s. 126-151.

golden buttons with vertical ribbing and smooth surface found in graves in church interior in Uherské Hradiště-Sady, in two graves in Staré Město and one in Mikulčice as imported from Byzantine Empire. The origin of earrings with natural pearls found in Uherské Hradiště-Sady (H209/59) and earrings from grave no. 103/50 in Staré Město – Na Valách is uncertain. A certainly foreign origin can be attributed to the golden ironwork of belt (or possibly a pendant) with glass imitation of almandine found in Mikulčice. Part of Byzantine amphora found in Mikulčice and a round canteen found in grave no. 309/49 near the church in Staré Město – Na Valách is also of Byzantine origin. There is a hypothesis that fragments of glass lamps found in Uherské Hradiště-Sady were brought to Moravia as a part of personal possessions of a Byzantine missionary. These lamps are typical for western and eastern Mediterranean region, where they appeared from late 4th century to 9th century CE. Very rare are finds of shells from the Mediterranean, possibly parts of necklaces. The finds possibly originating in the Byzantine Empire were brought to territory of Great Moravia in various ways. They could have been among personal possessions of an individual who brought them with him. In most cases, however, it can be assumed that these items were rather a gift or sold goods. The interpretations which directly connect some of these findings to the mission of saints Constantine and Methodius are still considered purely hypothetical. Several kinds of material culture (jewellery, pottery) more likely suggest just a Byzantine influence, while emphasizing the fact that these artefacts were made by native craftsmen. Research hitherto conducted shows that the observed territory was not under direct influence of the central Byzantine Empire, but rather under the influence of peripheral parts of Byzantine cultural sphere (Dalmatian-Istrian or historical north Italian regions), which retained the classic antique traditions. The contacts of this territory with the Byzantine Empire were not broken after the fall of Great Moravia in the early 10th century. There is a large body of evidence from 11th and 12th centuries CE of preserved relationships between Hungarian Kingdom and the Byzantine Empire.

doc. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Constantine the Philosopher University in Nitra

Faculty of Arts

Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage

Štefánikova 67

949 74 Nitra

Slovakia

pivanic@ukf.sk

ΑΝΑΤΟΛΗ ΚΑΙ ΔΥΣΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ

East and West in the Work of Photios the Great Patriarch of Constantinople

Soultana D. Lamprou

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.11-28

Abstract: LAMPROU, Soultana D. *East and West in the Work of Photios the Great Patriarch of Constantinople*. The unstable circumstances in Byzantium due to the differences between the ecclesiastical and political powers and the immediate ordination and election of Photios to the throne of Patriarch of Constantinople, gave the pope of Rome Nicholas I the chance to make claims over ecclesiastical issues. His non-canonical interventions, the missions imposing Latin customs and language in services, with the patriarchate of Constantinople in Bulgaria and Moravia at the same time, along with the doctrine of “filioque” led Photios to call the Synod of Constantinople (879 – 880), thus putting an end to the pretensions of the popes and preventing the imminent schism between East and West. The deeper causes that led to the increasing dissension between East and West and finally to the schism in 1054 are analyzed in the survey by means of the source material found in the work of Photios.

Key words: *Photios, Ignatios, Nicholas I, John VIII, Synod of Constantinople, mission, Bulgaria, Moravia, Cyril, Methodius, filioque, Papal supremacy, schism*

Abstrakt: LAMPROU, Soultana D. *Východ a západ v diele Fótia Veľkého, konštantínopolského patriarchu*. Nepokojná situácia v Byzancii kvôli rôznym politicko-cirkevným záujmom a „rýchle“ vysvätenie a voľba Fótia na patriarší trón v Konštantínopole dala príležitosť rímskemu pápežovi Mikulášovi I. zasiahnuť do otázok konštantínopolského stolca. Jeho nekánonické zasahovanie, vyslanie (paralelne s Konštantínopolským patriarchátom) latinských misionárov do Bulharska a na Moravu, ktorí presadzovali latinské zvyky, latinský jazyk a filioque vedú Fótia k zvolaniu Konštantínopolského koncilu (879 – 880), ktorým zastavuje nároky pápežov a odvracia črtajúci sa rozkol medzi Východom a Západom. V štúdiu sa prostredníctvom pramenného materiálu z diela Fótia analyzujú hlbšie príčiny, ktoré viedli k neustále sa zväčšujúcemu rozdielu medzi Východom a Západom a k rozkolu v roku 1054.

Kľúčové slová: *Fótios, Ignátios, Mikuláš I., Ján VIII., Konštantínopolský snem, misia, Bulharsko, Morava, Cyril, Metod, Filioque, pápežský primát, rozkol*

Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Φώτιος (858 – 867 και 877 – 886) υπήρξε από τις μεγαλύτερες μορφές της χριστιανικής γραμματείας, εξέχουσα πνευματική προσωπικότητα του Βυζαντίου που έπαιξε σημαντικό ρόλο στα ιστορικά και έκκλησιαστικά δρώμενα της εποχής του και σ' αυτόν οφείλεται ή αναγέννηση των γραμμάτων τόν 9ο αί. στο Βυζάντιο. Συνδύασε, όπως πολύ εύστοχα

ἔχει διατυπωθεῖ, τή θεολογική γνώση, τή φιλοσοφική ὀξύνοια, τήν ποιμαντική εὐθύνη, τήν ἀνθρωπιστική εὐαισθησία καί τήν πολιτική ἐμπειρία¹.

Ὁ Μέγας Φώτιος συγκεντρώνει ἐκτενῆ βιβλιογραφία ἀφορῶσα στό πρόσωπο καί στό ἔργο του. Ἡ πολὺπλευρῆ προσωπικότητα καί τό πολυσχιδές ἔργο του προσεῖλκυσε τό ἐνδιαφέρον πολλῶν ἐρευνητῶν, ἱστορικῶν, φιλολόγων καί θεολόγων, καί αὐτό ἀποτυπώνεται σέ ἄρθρα λεξικῶν, ἐγκυκλοπαιδειῶν, περιοδικῶν, σέ ἐκκλησιαστικές ἱστορίες καί ἔργα ἱστορίας τῆς λογοτεχνίας τοῦ Βυζαντίου, σέ μονογραφίες καί στίς ἐκδόσεις τῶν ἔργων του². Στά ἀνωτέρω πρέπει νά συναριθμηθοῦν καί οἱ ἀξιόλογες μελέτες πού περιλαμβάνονται σέ πρακτικά ἐπιστημονικῶν συνεδρίων ἢ σέ συλλογικούς ἐπετειακούς τόμους ἀφιερωμένους στόν ἱερό Φώτιο³.

Ἄς διατρέξουμε, ὅμως, τά ἱστορικά γεγονότα γιά νά κατανοήσουμε τό μέγεθος τῆς προσωπικότητας τοῦ Φωτίου.

Στήν Κωνσταντινούπολη ἡ ἐκκλησιαστική κατάσταση μετά τήν εἰκονομαχία ἦταν ἔκρυθμη. Ἡ ἐκλογή τοῦ Ἰγνατίου στόν πατριαρχικό θρόνο μέ σκοπό τή γεφύρωση τῶν διαφορῶν μεταξύ τῶν δύο πολιτικο-ἐκκλησιαστικῶν μερίδων, τῆς μερίδας τῶν συντηρητικῶν ἀφ' ἑνός καί εἰκονοφίλων Στουδιτῶν μοναχῶν, μέ τούς ὁποίους συντάσσονταν καί οἱ κηδεμόνες τοῦ ἀνηλικίου αὐτοκράτορα Μιχαήλ Γ', ἡ μητέρα του, δηλαδή, αὐτοκράτειρα Θεοδώρα καί ὁ πατρίκιος καί λογοθέτης εὐνοῦχος Θεόκτιστος καί ἀφ' ἑτέρου τῶν «προοδευτικῶν» καί μετριοπαθῶν ἔναντι τῶν μετανοούντων εἰκονοκλαστῶν, τοῦ ἐπισκόπου Συρακουσῶν, δηλαδή, Γρηγορίου Ἀσβεστά, πού ὁ Ἰγνάτιος ἐξεδίωξε ἀπό τήν τελετή τῆς χειροτονίας του καί τοῦ ἀδελφοῦ τῆς Θεοδώρας Βάρδα, δέν ἔφερε τά προσδοκώμενα ἀποτελέσματα.

Ἡ δολοφονία τοῦ Θεοκτίστου ἀπό τόν Βάρδα ὀδήγησε στόν αὐτοκρατορικό θρόνο τόν ἐνήλικο πλέον Μιχαήλ Γ' καί στόν πατριαρχικό, μετά τήν ἐκθρόνιση καί ἐξορία τοῦ Ἰγνατίου, τόν Φώτιο, προσωπικότητα κοινῆς ἀποδοχῆς γιά τό ἦθος καί τήν παιδεία του⁴. Ὁ Φώτιος γεννήθηκε

¹ ΠΙΟΥΑΤΣΗΣ, Βασίλειος. *Θεολογία καί διαπροσωπικαί σχέσεις κατά τόν Μέγαν Φώτιον*. Θεσσαλονίκη 1974, σ. 15. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νικόλαος. *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Ἀρχαίαις Ἑλληνικῆς-Βυζαντινῆς-Δυτικοευρωπαϊκῆς. Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 432-434. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. Τό μεγαλεῖο καί ἡ προσφορά τοῦ Μεγάλου Φωτίου. Στό *Θεοδρομία*, τόμ. 15, 2013, τεύχ. 2, σσ. 171-176.

² Βιβλιογραφία ἀποθησαυρισμένη γιά τόν Φώτιο ἀπαντᾶται στίς μελέτες τῶν DRAGAS, Georgios. *Towards a complete Bibliographia Photiana*. Στό ΦΟΥΓΙΑΣ, Μεθόδιος (ἐκδ.). *Ἐκκλησία καί Θεολογία*, τόμ. 10, 1989 – 1991, σσ. 531-669. KAZHDAN, Alexander. *Photios, patriarch of Constantinople (858 – 67, 877 – 86)*. Στό *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τόμ. 3, 1991, σσ. 1669, 1670. ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗΣ, Γεώργιος. *Θεία καί ἀνθρώπινη σοφία κατά τήν πατερικήν παράδοσιν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Θεσσαλονίκη 1998, σ. 97. KAZHDAN, Alexander. *Photios and the classical heritage*. Στό ANGELIDI, Christine (ἐκδ.). *A history of byzantine literature (850 – 1000)*. Athens 2006, σσ. 7-41. ΜΑΡΑΣ, Ἀναστάσιος. Φώτιος Α' ὁ Μέγας. Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (820 – 891 / 6). Στό *Μεγάλη Ὁρθόδοξη Χριστιανική Ἐγκυκλοπαιδεία*, τόμ. 12, 2015, σ. 561.

³ Βλ. τίς μελέτες στά Πρακτικά Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων: α) *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου (14 – 17 Ὀκτωβρίου 1993)*, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης – Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1994, β) *Μέγας Φώτιος, Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου 14 – 17 Νοεμβρίου 1994*, ἐκδ. Ἱεράς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1995, καί στούς ἐπετειακούς τόμους: α) *Ἐκκλησία καί Θεολογία 10 (1989 – 1991)*, ἐπιμελεία τοῦ μητροπολίτη Πισιδίας Μεθοδίου Φούγια, β) *Ἡ προσωπικότητα καί ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου. Ἐπίσημοι Λόγοι ἐκφωνηθέντες ἐπί τῇ Ἱερᾷ Μνήμῃ τοῦ κατά τά ἔτη 1970 – 2010*, ἐκδ. Ἱεράς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήναι 2011.

⁴ Σχετικά μέ τόν βίο καί τά ἔργα τοῦ Μ. Φωτίου σημειώνουμε ἐνδεικτικῶς ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀνδρόνικος. *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς ἤτοι Περί τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατά Λατίνων καί περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν*. Λειψία 1872, σσ. 1, 2. ΜΠΑΛΑΝΟΣ, Δημήτριος. *Οἱ βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπό τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453*. Αθήναι 1951, σσ. 27-28. DVORNIK, Francis. *Photios, Patriarch.*

περί τό 820 στην Κωνσταντινούπολη.⁷ Ήταν γόνος ευγενούς οικογενείας. Ο πατριάρχης Ταράσιος πού συνεκάλεσε την έβδομη Οικουμενική Σύνοδο (Νίκαια, 787μ. Χ.) ήταν θείος του, αδελφός του πατέρα του. Ο πατέρας του Σέργιος, σπαθάριος του αυτοκράτορα, και ή μητέρα του Ειρήνη, συγγενής τής αυτοκράτειρας Θεοδώρας πού αναστήλωσε τίς εικόνας, ώς εικονόφιλοι ύπέστησαν διώξεις από τούς εικονομάχους.

Ο Φώτιος έτυχε έπιμελοϋς ανατροφής και εκπαίδευσης και στη συνέχεια ώς καθηγητής διδάξε στο έπανασυσταθέν την περίοδο εκείνη Πανεπιστήμιο τής Μαγναύρας στην Κωνσταντινούπολη Λογική, Διαλεκτική, Φιλοσοφία, Μαθηματικά και Θεολογία, όπως και στην ιδιωτική σχολή πού διατηρούσε στην οίκια του. Ταυτόχρονα ύπήρξε πρωτοασκηρήτης του αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ'. Την προσωπικότητα του Φωτίου σκιαγραφεί και τά χαρίσματά του έπιδεικνύει ό Νικήτας ό Παφλαγών, μολοντί ύπήρξε εκ των αντίπαλων του Φωτίου, γράφοντας χαρακτηριστικά: «σοφία τε κοσμική και συνέσει των έν τη πολιτεία στρεφομένων ευδοκιμώτατος πάντων ένομιζετο. Γραμματικής μέν γάρ και ποιήσεως ρητορικής τε και φιλοσοφίας, ναι δή και ιατρικής, και πάσης όλίγου δειν έπιστήμης των θύραθεν τοσοϋτον αυτώ τό περιόν, ως μή μόνον, σχεδόν φάναι, των κατά την αυτου γενεάν πάντων διενεγκείν, ήδη δέ και προς τούς παλαιούς αυτόν διαμιλλᾶσθαι»⁵.

Στην εκλογή του Φωτίου ως πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως δέν άντέδρασαν οι ζηλωτές λόγω των διωγμών πού υπέφερε ή οικογένειά του από τούς εικονομάχους, ενώ ή μετριοπαθής μερίδα των προοδευτικών ύπεστήριξε τόν διαπρεπή καθηγητή του Πανεπιστημίου τής Μαγναύρας.

Ο Φώτιος έβιάσθη, όπως ό ίδιος όμολογει, για νά δεχθεί τή χειροτονία του⁶ και τελικώς στις 25 Δεκεμβρίου του έτους 858 άνεβιβάσθη από τίς τάξεις των λαϊκών, όπως και άλλοι πρό αυτου πατριάρχες, έντός πέντε ήμερών («άθρόον» χειροτονία) στόν Πατριαρχικό Θρόνο. Άμέσως μετά και κατά την τάξη απέστειλε ένθρονιστήριες έπιστολές προς τόν πάπα Ρώμης⁷ και προς τούς πατριάρχες τής Ανατολής⁸ τονίζοντας την άνάγκη ειρήνευσης τής Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως. Διαψεύσθηκε, όμως, διότι σε μικρό χρονικό διάστημα έπήλθε ρήξη μεταξύ των δύο μερίδων, την

Στό *Lexikon für Theologie und Kirche*, τόμ. 8, 1963, σσ. 484-488. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, Νικόλαος. Φώτιος. Ο Α' Οικουμενικός πατριάρχης και Άγιος. Στό *Θρησκευτική και Ήθική Έγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 12, 1968, σσ. 21-31. BUCHWALD, Wolfgang κ. ά. Φώτιος, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (858 - 867 και 877 - 886). Στό *Tusculum - Δεξικόν Έλλήνων και Λατίνων συγγραφέων τής Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα*, τόμ. 1, 1993, σσ. 494-496. ΜΑΡΑΣ, Φώτιος Α' ό Μέγας, σσ. 559-561. ΒΟΥΛΓΑΡΗΣ, Χρήστος. Ο Μέγας Φώτιος ως εκκλησιαστικός και έθνικός αγωνιστής. Στό *ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ* (έκδ.). *Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου. Έπίσημοι Λόγοι εκφωνηθέντες επί τή Ιερά Μνήμη του κατά τά έτη 1970 - 2010*. Άθήναι 2011, σσ. 157-163.

⁵ NICETAS DAVID PAFLAGON. Nicetas David. The Life of Patriarch Ignatius. Στό SMITHIES, Andrew - DUFFY, John (έκδ.), *Corpus Fontium Historiae Byzantinae 51*. Washington 2013, σσ. 32-34. Για την προσωπικότητα του Μ. Φωτίου βλ. ειδικότερα ΜΟΥΤΣΟΥΛΑΣ, Ήλιος. Η προσωπικότητα του ιερού Φωτίου. Στό *ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 59-65.

⁶ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα άγιωτάτῳ, ιερωτάτῳ αδελφῶ και συλλειτουργῶ, Νικολάῳ πάπα τής πρεσβυτέρας Ρώμης, Φώτιος έπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ρώμης, Έπιστολή 290. Στό LAOURDAS, Basileios - WESTERINK, Leendert Gerrit (έκδ.). *Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistulae et Amphilochia III*. Leipzig 1985, σ. 125³⁸⁻⁴⁸. ΦΩΤΙΟΣ. Βάρδα μαγίστρῳ πατρικίῳ και κουροπαλάτῳ περί κληρικῶ του Βλασίου κινδυνεύσαντος, Φωτίου Έπιστολή 6. Στό LAOURDAS, Basileios - WESTERINK, Leendert Gerrit (έκδ.). *Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistulae et Amphilochia I*. Leipzig 1983, σσ. 58³⁻¹⁰-59¹¹⁻¹⁵.

⁷ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα άγιωτάτῳ, ιερωτάτῳ αδελφῶ και συλλειτουργῶ, Νικολάῳ πάπα τής πρεσβυτέρας Ρώμης, Φώτιος έπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ρώμης, Έπιστολή 288. Στό LAOURDAS - WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 115-120.

⁸ ΦΩΤΙΟΣ. Τοίς θεοφιλεστάτοις συλλειτουργοίς, τῶ θεοσεβεστάτῳ οίκονόμῳ και συγκέλλῳ τής

όποια επέτειναν οι διώξεις των Ίγνατιανών από τον Βάρδα. Οι Ίγνατιανοί, παρά την έγγραφη διαμαρτυρία του Φωτίου προς τον Βάρδα για τις πράξεις του, συγκεντρώθηκαν στον ναό της Αγίας Ειρήνης, αφόρισαν τον Φώτιο και ανακήρυξαν νόμιμο πατριάρχη τον Ίγνάτιο θέτοντας τοιουτοτρόπως θέμα κανονικότητας της έκλογής του Φωτίου. Και επειδή η στάση και των δύο πλευρών σκλήρυνε όλοένα και περισσότερο, ο Φώτιος σε σύνοδο, που συνεκάλεσε, καταδίκασε τις αντικανονικές αποφάσεις των Ίγνατιανών, αντικατέστησε, προσέτι, τους αντιφρονούντες επισκόπους, αφού τους καθαίρεσε για την απείθειά τους έναντι του Πατριάρχου⁹.

Έν τῷ μεταξύ οι Ίγνατιανοί ἐνέπλεξαν στό ζήτημα και τον πάπα Ρώμης, τον ἐνθρονισθέντα τότε Νικόλαο Α' (858 – 867), ἀποστέλλοντας πρεσβεία μέ αίτημα τήν ἐπίλυση του ζητήματος. Ο Νικόλαος, φιλόδοξος ὢν, ἔλαβε ὡς εὐκαιρία τήν ἐνθρονιστήρια ἐπιστολή του Φωτίου ἀλλά και τήν ἐπιστολή του αὐτοκράτορα Μιχαήλ, μέ τήν ὁποία ὁ δεύτερος του ζητοῦσε ἀποστολή ἀντιπροσωπείας γιά τήν ἐπίλυση του προβλήματος τῶν μετανοούντων εἰκονοκλαστῶν κληρικῶν, εὐκαιρία γιά νά καταστῆ ρυθμιστής σοβαρῶν ἐκκλησιαστικῶν θεμάτων στήν Ἀνατολή, νά διεκδικήσει ὡσάυτως τίς ἐπαρχίες τῆς Νοτίου Ἰταλίας και του Ἀνατολικῆ Ἰλλυρικοῦ¹⁰. Ἐτσι στίς ἀπαντητικές του ἐπιστολές θεωρεῖ ἀντικανονική τήν καθαίρεση του Ίγνατίου, ὅπως και τήν ἀθρόον χειροτονία του Φωτίου. Ἀπέστειλε, μάλιστα, ἀντιπροσώπους του στήν Κωνσταντινούπολη γιά νά λάβουν μέρος στήν λεγομένη Πρωτοδευτέρα Σύνοδο (861), που συγκλήθηκε στον ναό τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων. Στή σύνοδο ἀναγνωρίσθηκε ἀπό τους παπικούς ἀντιπροσώπους και τά λοιπά μέλη ἡ κανονικότητα τῆς καθαιρέσεως του Ίγνατίου και τῆς ἐκλογῆς του Φωτίου¹¹. Ο πατριάρχης, μάλιστα, ἐπιθυμώντας ἐμφανῶς τήν ἀποφυγή σύγκρουσης ἀπέστειλε στον πάπα νέα ἐπιστολή, ὅπου αἰτιολογοῦσε τήν «ἀθρόον» χειροτονία, ἐπιδεικνύοντας, συνάμα, μετριοπαθῆ στάση στίς διεκδικήσεις του πάπα¹².

Θεουπολιτῶν ἐκκλησίας, Φώτιος ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ρώμης, Ἐπιστολή 289. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 121-123.

⁹ Βλ. HUSSEY, Joan Mervyn. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford 1990, σσ. 72, 73. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ἰωάννης. *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους Β' . Ἱστορία μέσης βυζαντινῆς περιόδου*. Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 270, 271. ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία. Ἀπό τήν Εἰκονομαχία μέχρι τήν Μεταρρύθμιση Β' .* Ἀθῆναι 2002, σσ. 101, 102.

¹⁰ Βλ. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, Ἰωάννης. *Δύο βυζαντινοί ἱεράρχαι και τό σχίσμα τῆς Ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας*. Ἐν Ἀθήναις 1950, σσ. 32, 33. HUSSEY, *The Orthodox Church*, σ. 73. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. Φώτιος ὁ Μέγας: Παιδεία και ἀποστολή. Στό ΚΑΠΛΑΝΕΡΗΣ, Σωκράτης (ἐκδ.). *Ἀναδρομή, Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τόν Ἀρχιεπίσκοπον πρ. Ἀθηνῶν και πάσης Ἑλλάδος κυρόν Ἰάκωβον Βαβανάτσον*. Μέγαρο 1991, σ. 508. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους Β' .* σσ. 271, 272. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, Αἰκατερίνη. *Βυζαντινή Ἱστορία Β' 1 610 – 867*. Θεσσαλονίκη 1998², σσ. 230, 231. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Β' .* σ. 104.

¹¹ Ο ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. Αἱ ἀντιλήψεις του ἱεροῦ Φωτίου περί τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας. Στό ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Ἡ προσωπικότητα και ἡ θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 147-148, ἀξιολογώντας τά τῆς Πρωτοδευτέρας συνόδου ἐπισημαίνει ὅτι ἡ παραχώρηση ἀπό μέρους του πατριάρχου τῆς ἀναθεώρησης τῆς δικῆς του Ίγνατίου στή σύνοδο δέν μπορεῖ νά θεωρεῖ ἀναγνώριση δικαίωματος στον παπικό θρόνο νά κρίνει τόν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, ὅπως ἐπιχειρήθηκε νά ὑποστηρηθεῖ ἀπό ἐρευνητές (ἐνδεικτικῶς ἀναφέρουμε τόν JUGIE, Martin. *Photius et la primauté de Saint Pierre et du Pape*. Στό *Bessarione*, τόμ. 23, 1919, σσ. 123-130· τόμ. 24, 1920, σσ. 16-76 και τόν DVORNIK, Francis. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge Massachusetts 1958, σ. 233), δεδομένου ὅτι ὁ Φώτιος προέβη σέ ἀπλή ἐνημέρωση και μάλιστα ὑπό δρους τῆς κρίσης του Ίγνατίου, τήν κανονικότητα τῆς καθαιρέσεως του ὁποῖο ἀναγνώρισε ἐκ νέου στήν ἐν λόγω σύνοδο.

¹² ΦΩΤΙΟΣ. Τῷ τά πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῷ και συλλειτουργῷ, Νικολάῳ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, Ἐπιστολή 290. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 124-138.

Ο Νικόλαος, όμως, παρεμβαίνοντας αντικανονικά στα της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως απάντησε με δύο επιστολές προς τον αυτοκράτορα και προς τον Φώτιο αντίστοιχα, στις οποίες αναγνώριζε πατριάρχη τον Ίγνάτιο, διότι δεν δεχόταν την κανονικότητα της εκλογής του Φωτίου, προβάλλοντας, τοιουτοτρόπως, το πρωτείο του παπικού θρόνου. Η μετάβαση του ιγνατιανού Θεογνώστου στη Ρώμη δυσχέρανε ακόμη περισσότερο την κατάσταση. Ο πάπας προέβη στη σύγκληση συνόδου τον Αύγουστο του 863, στην οποία καθάιρεσε ως αντικανονικώς χειροτονθέντα τον Φώτιο, τους παπικούς αντιπροσώπους του για την αυθαίρετη στάση τους στη σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως και αναγνώρισε ως κανονικό πατριάρχη τον Ίγνάτιο, από τον οποίο διεκδικούσε δικαιώματα στη Βουλγαρία¹³.

Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί το σπουδαίο ιεραποστολικό έργο του Φωτίου με τις αποστολές των ιεραποστόλων στη Μοραβία (862)¹⁴ και στη Βουλγαρία (864), της οποίας ο ήγεμόνας Βόρις-Μιχαήλ μαζί με τους υπηκόους του βαπτίσθηκαν χριστιανοί¹⁵. Ο ήγεμόνας, όμως, των Βουλγάρων, όταν κατόπιν θέλησε την εκκλησιαστική ανεξαρτησία από την Κωνσταντινούπολη της ίδρυθείσας από τους βυζαντινούς ιεραποστόλους Βουλγαρικής Εκκλησίας, απευθύνθηκε και προς τον πάπα, ο οποίος δράττοντας την ευκαιρία για την πραγματοποίηση των φιλοδοξιών και διεκδικήσεών του, διείσδυσε σε έδαφος της εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας της Κωνσταντινούπολης αποστέλοντας στη Βουλγαρία Φράγκους ιεραποστόλους, μέσω των οποίων προέβαλε την υπεροχή του παπικού θρόνου και των έθιμων του έναντι του θρόνου της Κωνσταντινουπόλεως. Οι Φράγκοι ιεραπόστολοι με σκοπό να έκλατινίσουν τους Βούλγαρους εκδίωξαν τους βυζαντινούς ιεραποστόλους και εισήγαγαν ρωμαϊκές καινοτομίες και τη φραγκική προσθήκη του *filioque* στο σύμβολο της πίστης¹⁶.

¹³ ΔΟΣΙΘΕΟΣ. Δοσιθέου Τόμος Χαράς. Προλεγόμενα. Στο ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, Βασίλειος (έκδ.). *Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων, Τόμος Χαράς*. Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 165, 166. DVORNIK, Francis. *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge 1948, σ. 101. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ιεράρχαι*, σσ. 32-35. HUSSEY, *The Orthodox Church*, σσ. 74-77. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία Βυζαντινού Κράτους Β'*, σσ. 272, 273. ΦΟΥΓΙΑΣ, Μεθόδιος. *Έλληνες και Λατίνοι*. Αθήνα 1994², σσ. 98-101. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινή Ιστορία Β' 1*, σ. 231. ΦΕΙΔΑΣ, *Έκκλησιαστική Ιστορία Β'*, σσ. 108, 109.

¹⁴ ZOZULAK, Ján. The Study of Byzantine Philosophy and Its Expansion in Great Moravia. The 1150th Anniversary of the Mission of Saints Constantine (Cyril) and Methodius. Στο *Filozofia*, vol. 68, 2013, no. 9, σσ. 790-799.

¹⁵ Πά το ιεραποστολικό έργο του Φωτίου σημειώνουμε ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. *Επιδιώξεις της αποστολής Κυρίλλου και Μεθοδίου εις την Κεντρικήν Ευρώπην*. Στο ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ – ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (έκδ.). *Κυρίλλω και Μεθοδίω τόμος εόρτιος επί τη χιλιοστή και εκατοστή έπετηρίδι Α'*. Θεσσαλονίκη 1966, σσ. 3-28. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑΣ, *Η προσωπικότητα του ιερού Φωτίου*, σσ. 62-63. ΓΟΝΗΣ, Δημήτριος. *Ο Φώτιος και οι ιεραπόστολοι Κύριλλος και Μεθόδιος*. Στο ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 281-302. ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. *Ο ιερός Φώτιος και ή Εκκλησία της Ρωσίας*. Στο ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 345-358. ΤΑΡΝΑΝΙΔΗΣ, Ίωάννης. *Ο πατριάρχης Φώτιος και ό κόσμος των Σλάβων*. Στο ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 541-559. Ίδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν για τό έν λόγω θέμα οι μελέτες που περιλαμβάνονται στο ΔΗΜΟΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (έκδ.). *Πρακτικά Διεθνούς Έπιστημονικού Συνεδρίου. Κύριλλος και Μεθόδιος: Τό Βυζάντιο και ό κόσμος των Σλάβων*. Θεσσαλονίκη 28 – 30 Νοεμβρίου 2013. Θεσσαλονίκη 2015.

¹⁶ ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, Βασίλειος. *Εκκλησιαστική Ιστορία. Απ' αρχής μέχρι σήμερα*. Αθήνα 1959², σσ. 351-352. HUSSEY, *The Orthodox Church*, σ. 78. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία Βυζαντινού Κράτους Β'*, σσ. 280, 281. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Έλληνες και Λατίνοι*, σ. 102. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινή Ιστορία Β' 1*, σ. 231. ΦΕΙΔΑΣ, *Έκκλησιαστική Ιστορία Β'*, σ. 61. BECK, Hans-Georg. *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία Α'*. Αθήνα 2004, σσ. 293-295. Πρβλ. ΔΟΣΙΘΕΟΣ. Τόμος Χαράς. Προλεγόμενα. Στο ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων Τόμος Χαράς*, σ. 170. DVORNIK,

Ἀμέσως ὁ Φώτιος ἀπέστειλε Ἐγκύκλιο ἐπιστολή (867) στοὺς πατριάρχες τῆς Ἀνατολῆς, ὅπου ἐξέθετε τὸ ζήτημα τῆς Βουλγαρίας καὶ καταδίκαζε τὰ ρωμαϊκὰ ἔθιμα καὶ τὴ διδασκαλία τοῦ filioque, καὶ μέ τὴν ὁποία ἐγκύκλιο τοὺς καλοῦσε νὰ ἀποστειλοῦν ἀντιπροσώπους στὴ σύνοδο πού θὰ συγκαλοῦσε στὴν Κωνσταντινούπολη¹⁷. Ἡ σύνοδος, πού συνήλθε τὸ 867, καθαίρεσε τὸν πάπα Νικόλαο, ὁ ὁποῖος ἀπέθανε τὸ αὐτὸ ἔτος, γιὰ τίς ἀντικανονικὲς του πράξεις, τὴν παρέμβαση του καὶ τὴν εἰσαγωγή τῶν ρωμαϊκῶν καινοτομιῶν στὴ Βουλγαρία καὶ ἀναγνώρισε τὸν Φώτιο ὡς τὸν κανονικὸ πατριάρχη Κωνσταντινούπολης¹⁸.

Οἱ ἐξελίξεις, ὥστόσο, στὸ πολιτικὸ προσκῆνιο μέ τὴ δολοφονία τοῦ Μιχαὴλ Γ' ἀπὸ τὸν Βασίλειο Α' τὸν Μακεδόνα (867 – 886) ἐπέφεραν ἀλλαγές καὶ στὰ ἐκκλησιαστικὰ δρώμενα. Ὁ νέος αὐτοκράτορας ἐκθρόνισε τὸν Φώτιο, πού ἀνῆκε στὴν ομάδα τῶν πολιτικῶν ἀντιπάλων του, καὶ ἀναβίβασε στὸν πατριαρχικὸ θρόνο τὸν Ἰγνάτιο¹⁹. Καὶ ὁ διάδοχος τοῦ ἀποθανόντα πάπα Νικολάου, Ἀδριανὸς Β' (867 – 872), σὲ σύνοδο στὴ Ρώμη (869) δὲν ἔκαμε δεκτὲς τίς ἀποφάσεις τῆς συνόδου τῆς Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 867 καὶ καθαίρεσε τὸν Φώτιο καὶ ὅσους ὑπέγραψαν τὰ πρακτικὰ τῆς συνόδου. Ζήτησε, ἐπίσης, ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα καὶ τὸν πατριάρχη τὴ σύγκληση συνόδου στὴν Κωνσταντινούπολη, ἡ ὁποία θὰ ἐπικύρωνε τὰ πρακτικὰ τῆς συνόδου τῆς Ρώμης, ὅπως καὶ ἐγίνε τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 869 στὸν ναὸ τῆς Ἁγίας Σοφίας. Στὴ σύνοδο αὐτὴ οἱ ἐκπρόσωποι τῶν πατριαρχικῶν θρόνων εὐρισκόμενοι στὴν Κωνσταντινούπολη συμμετείχαν χωρὶς νὰ ἔχουν ὀριστεῖ ἐπίσημα ὡς ἐκπρόσωποι τῶν πατριαρχειῶν γιὰ τὴ σύνοδο. Σημειωτέον ὅτι στὴ σύνοδο, πού γιὰ τοὺς Λατίνους ἀποτελεῖ τὴν ὀγδὴ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, ἐνῶ ὑπεγράφη Λίβελλος τῶν παπικῶν ἀντιπροσώπων, πού προέβαλε τὸ παπικὸ πρωτεῖο, τροποποιημένος, βέβαια, ἀπὸ τὴ σύνοδο, ἐντούτοις τονίσθηκε ὁ θεσμὸς τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ τὸ ὅτι στὴ δικαιοδοσία τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ἀνῆκε πάντοτε ἡ Βουλγαρικὴ Ἐκκλησία. Βέβαια ὁ Φώτιος ἀναθεματίσθηκε, ἂν καὶ δὲν ἀποδέχθηκε τὴν ποινή, καὶ οἱ ὑπ' αὐτὸν χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι καθαιρέθηκαν²⁰.

The Photian Schism, σσ. 114, 153. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοὶ ἱεράρχαι*, σσ. 36-39. ΓΟΝΗΣ, Δημήτριος. Ἡ δραστηριότητα τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ ἱεροῦ Φωτίου καὶ σήμερα στὴν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη. Στὸ ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Ἡ προσωπικότητα καὶ ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 383-388.

¹⁷ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἀλεξανδρείας φημί καὶ τῶν λοιπῶν· ἐν ἧ περι κεφαλαίων τινῶν διάλυσιν πραγματεύεται, καὶ ὡς οὐ χρὴ λέγειν ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα προέρχεται, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον, Ἐπιστολή 2. Στὸ LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σσ. 41-51. Πρβλ. ΔΟΣΙΘΕΟΣ. Τόμος Χαράς. Προλεγόμενα. Στὸ ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Δοσιθεῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Τόμος Χαράς*, σ. 171.

¹⁸ ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σσ. 353-355. HUSSEY, *The Orthodox Church*, σ. 78. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, σ. 164. Πρβλ. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοὶ ἱεράρχαι*, σσ. 44-46. ΓΟΝΗΣ, Ἡ δραστηριότητα τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, σ. 386. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους Β'*, σσ. 281-282. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Ἑλληνες καὶ Λατίνοι*, σσ. 101, 113-114. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία Β' 1*, σσ. 232, 233. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, Αἰκατερίνη. *Βυζαντινὴ Ἱστορία Β' 2 867 – 1081*. Θεσσαλονικὴ 1997², σσ. 33, 34. ΦΕΙΔΑΣ, Αἱ ἀντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου, σσ. 148, 149.

¹⁹ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους Β'*, σσ. 285-287, 315-316. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία Β' 1*, σσ. 233-234. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία Β' 2*, σ. 33. ΓΟΝΗΣ, Ἡ δραστηριότητα τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, σ. 386.

²⁰ Βλ. Πρακτικὰ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει τετάρτης συνόδου τοῦ 869. Στὸ MANSI, Joannes Dominicus (ἐκδ.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 16. Graz 1960, σσ. 308-409. Πρβλ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σσ. 355-361. HUSSEY, *The Orthodox Church*, σσ. 80, 81. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Ἑλληνες καὶ Λατίνοι*, σσ. 114-119. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, σσ. 114-124. BECK, *Ἱστορία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας Α'*, σσ. 302-307. DVORNIK, *The Photian Schism*, σσ. 132-158. ΓΟΝΗΣ, Ἡ δραστηριότητα τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, σσ. 386-387. ΦΕΙΔΑΣ, Αἱ ἀντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου, σσ. 149, 150.

Ο αυτοκράτορας αντιλαμβανόμενος ότι η διατήρηση της διαμάχης αποδυναμώνει την αυτοκρατορία, ανακάλεσε τον Φώτιο από την εξορία για να αναλάβει την εκπαίδευση των τέκνων του και το διδακτικό του έργο στο Πανεπιστήμιο. Ο πατριάρχης Ιγνάτιος συμφιλίωθηκε με τον Φώτιο, τον υπέδειξε ως διάδοχό του και άμέσως μετά τον θάνατό του ο Φώτιος ανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο. Ο αυτοκράτορας, αφού ζήτησε από τον νέο πάπα Ιωάννη Η' (872 – 882) την αποστολή αντιπροσώπων, συγκάλεσε σύνοδο για την αποκατάσταση του Φωτίου. Στη σύνοδο, που έλαβε χώρα στον ναό της Αγίας Σοφίας (879 – 880), αποκαταστάθηκε ο Φώτιος, παραιτήθηκε ο πάπας από τις διεκδικήσεις του, αναθεωρήθηκαν οι αποφάσεις της συνόδου της Αγίας Σοφίας του 869 και με τον Όρο της καταδικάστηκε ή προσθήκη του *filioque* στο σύμβολο της πίστεως. Η σύνοδος αυτή θεωρείται από τους ορθοδόξους ως ογδόη οικουμενική²¹.

Τελικώς ο Φώτιος εξαναγκάστηκε σε παραίτηση από τον μαθητή του και διάδοχο του Βασιλείου στον θρόνο Λέοντα ΣΤ' τον Σοφό (886 – 912), ο οποίος ανεβίβασε στον πατριαρχικό θρόνο τον αδελφό του Στέφανο. Ο Φώτιος απομονώθηκε σε μονή της Κωνσταντινουπόλεως και πέθανε στις 6 Φεβρουαρίου του 892. Άμέσως μετά τον θάνατό του ανακηρύχθηκε άγιος της Έκκλησίας και η μνήμη του τιμάται στις 6 Φεβρουαρίου.

Στην κρίσιμη, λοιπόν, αυτή περίοδο για τις σχέσεις της Έκκλησίας Ανατολής και Δύσης εκκλησιαστικοί ηγέτες των δύο πλευρών είναι δύο ευφείς και δυναμικοί ταγοί, ο πατριάρχης Φώτιος για την Ανατολή και ο πάπας Νικόλαος Α' για τη Δύση, έκφραστες, όμως, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, δύο διαφορετικών παραδόσεων.

Διατρέχοντας τις πηγές, αλλά και τη σύγχρονη βιβλιογραφία, παρατηρούμε ότι ο Μ. Φώτιος συγκεντρώνει στο πρόσωπό του τους πιο αντιφατικούς χαρακτηρισμούς²². Και ενώ για

²¹ Βλ. Πρακτικά της Αγίας Συνόδου συγκροτηθείσης εν Κωνσταντινουπόλει υπό Φωτίου του αγιωτάτου και οικουμενικού πατριάρχου, επί ενώσει της του Θεού αγίας και αποστολικής εκκλησίας. Στο MANSI, Joannes Dominicus (έκδ.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 17A. Graz 1960, σσ. 373-526. ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ θεοφιλεστάτῳ, ὀσιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀρχιερεῖ, ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, τῶ θαυμασιωτάτῳ καὶ περιωνύμῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ μητροπολίτῃ Ἀκυλῆας, Φώτιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης, καὶ οἰκουμενικός πατριάρχης, Ἐπιστολή 291. Στο LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 150³⁶⁶⁻³⁷²-151³⁷³⁻³⁷⁸. ΦΩΤΙΟΣ. Φωτίου Πατριάρχου. Λόγος περί της τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 89. Στο MINGE, Jacques – Paul (έκδ.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, τόμ. 102, σσ. 380ΑΒ-381Α. Πρβλ. ΔΟΣΙΘΕΟΣ. Τόμος Χαράς. Προλεγόμενα. Στο ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Τόμος Χαράς*, σσ. 179-181. DVORNIK, *The Photian Schism*, σσ. 159-201. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ιεράρχαι*, σσ. 54-57. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Ἰωάννης. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἐν Ἀθήναις 1960, σσ. 261-271. MEIJER, Johann. *A succesful Council of Union. A theological analysis of the Photian Synod 879 / 80*. Θεσσαλονίκη 1975. HAUGH, Richard. *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*. Belmont, Massachussets 1975, σσ. 125-128. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους Β'*, σ. 306. HUSSEY, *The Orthodox Church*, σσ. 83-85. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Ἕλληνες καὶ Λατίνοι*, σσ. 119-124. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία Β' 1*, σ. 234. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία Β' 2*, σ. 35. ΖΥΜΑΡΗΣ, Φίλιππος. *Ἡ ἱστορική, δογματική καὶ κανονική σπουδαιότητα τῆς Συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (879 – 880)*. Διδακτορική διατριβή. Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 2000. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, σσ. 124-136. ΦΕΙΔΑΣ, *Αἱ ἀντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου*, σσ. 144-147, 152-155. ΠΕΒΤΙΤΣ, Ἀθανάσιος. *Ἁγίες Οἰκουμενικές Σύνοδοι: Ὀγδόη (879 – 880) καὶ Ἐνάτη (1351)*. Στο *Θεολογία*, τόμ. 86, 2015, τεύχ. 1, σ. 36.

²² Πιά τό θέμα τῶν ἀντικρουόμενων σχετικὰ μέ τόν Φώτιο θέσεων τῶν μελετητῶν, βλ. DVORNIK, *The Photian Schism*, σσ. 1, 432. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ιεράρχαι*, σσ. 49, 50. ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ ΗΛΙΟΥΠΟΛΕΩΣ. *Αἱ περί τοῦ ἱεροῦ Φωτίου κρίσεις τῶν ἀρχαίων καὶ τῶν ἱστορικῶν τῆς ἐποχῆς μας*. Στο *Ὀρθοδοξία*, τόμ. 31, 1956, σσ. 37-68. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Ἕλληνες καὶ Λατίνοι*, σσ. 102-109. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. *Ἡ μνήμη τοῦ ἱεροῦ Φωτίου*. Στο *Κληρονομία*, τόμ. 23, 1991, σσ. 129-154. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. *Ἡ ἱστορική ἔρευνα περί τοῦ ἱεροῦ Φωτίου*. Στο ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος κ. ἄ. (έκδ.). *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μεγάλου Φωτίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου*

τήν Ἀνατολή εἶναι ἅγιος, μέγας ἱεράρχης καί ποιμήν, προοδευτικός καί θεωρεῖται ὀργανωτής τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου γιά τόν ἐκχριστιανισμό τῶν Σλάβων, ἐνσαρκωτής τοῦ ἰδεώδους τοῦ ἑλληνοχριστιανικοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ, ὑπέρμαχος τῆς πίστεως καί ὑπερασπιστής τοῦ δόγματος, φορέας τοῦ γνήσιου ὀρθόδοξου πνεύματος πού ἀπέφυγε τό σχίσμα μέ τήν ἐκκλησιαστική του πολιτική²³, στή Δύση θεωρεῖται ἑλληνοστίχης, φιλόδοξος, δόλιος καί ὑπαίτιος τοῦ ὀριστικοῦ σχίσματος πού ἀκολούθησε μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσης τό 1054²⁴. Στό σημεῖο αὐτό ὀφείλουμε νά μνημονεύσουμε τό ἔργο τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ τσέχου ἱστορικοῦ Fr. Dvornik²⁵, ὁ ὀποῖος ἀποκατέστησε τόν Μ. Φώτιο παρουσιάζοντας τόν πατριάρχη ὡς πατέρα τῆς ἔνωσης καί

(14 – 17 Ὀκτωβρίου 1993). Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 353-366. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ, Συμεών. Ἡ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας γιά τήν ἀγιότητα τοῦ Μ. Φωτίου καί ἡ ἔνταξη του στό ἑορτολόγιο. Καταγραφή καί ἀνάλυση τῶν φιλοφωτιανῶν καί ἀντιφωτιανῶν πηγῶν. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 371-387. ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗΣ, Γεώργιος. Ἡ χρήση τοῦ Φωτίου εἰς τήν γραμματεῖαν τοῦ 19^{ου} αἰῶνος. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 428-430. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ, Ἀθανάσιος. Ὁ πατριάρχης Φώτιος καί ἡ δυτική γραμματεία. Στό ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Ἡ προσωπικότητα καί ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 529-540. ΥΦΑΝΤΗΣ, Παναγιώτης. *Ἡ ἀπομύθευση τοῦ κακοῦ. Σπουδή στή θεολογική σκέψη τοῦ ἱεροῦ Φωτίου*. Θεσσαλονίκη 2015, σσ. 17-19, 134ἔξ.

²³ Ἐνδεικτικῶς ἀναφέρουμε ΦΩΤΙΟΣ. Φωτίου Ἐπιστολαί, Προλεγόμενα. Στό ΒΑΛΕΤΤΑΣ, Ἰωάννης (ἑκδ.). *Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καί ἀγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολαί*. Λονδίνο 1864, σσ. 99-122, ὅπου ἀποθησαυρίζονται οἱ μαρτυρίες συγχρόνων καί μεταγενεστέρων του ὑπέρ τοῦ πατριάρχου Φωτίου. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Χρυσόστομος. *Περί τῆς ἐπιστημονικῆς δράσεως τοῦ Μεγάλου Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*. Ἀθήνα 1912, σ. 10. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ἱεράρχαι*, σσ. 48-54. Ἡ ΝΥΣΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΠΙΛΕΚΑΝΙΔΟΥ, Μαρία. *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, τόμ. Η', 1979, σ. 88, μάλιστα ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Φώτιος «ὑπῆρξε ἡ μεγαλύτερη ἐκκλησιαστική μορφή τοῦ μεγάλου 9ου αἰ. καί ἀπό τίς μεγαλύτερες προσωπικότητες τῆς βυζαντινῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ Βυζαντίου». ΠΙΑΓΚΟΥ, Θεόδωρος. Ἀναφορές τοῦ Νίκωνος Μαυρορείτη στόν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Φώτιο. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 654-656. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ἀνδρέας. Ὁ ἱερός Φώτιος καί τό Σχίσμα. Στό ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Ἡ προσωπικότητα καί ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου*, σ. 27. ΖΗΣΗΣ, Τό μεγαλεῖο καί ἡ προσφορά τοῦ Μεγάλου Φωτίου, σσ. 182-186.

²⁴ Οἱ ἄκρως θετικές κρίσεις τῶν μελετητῶν τῆς Δύσης σχετικά μέ τή μόρφωση, τήν κλασική καί χριστιανική παιδεία τοῦ Φωτίου ἀντιτάσσονται στίς ἀρνητικές, πού ἀφοροῦν στίς θεολογικές θέσεις καί στήν ἐκκλησιαστική του δράση. Ὁ Φώτιος κατέστη γνωστός, ἀρνητικῶς ὡστόσο, στή Δύση ἀπό τούς Λέοντα Ἀλλάτιο, Caesar Baronius καί J. Hergenrother, πού κυρίως ἀντλήσαν τό ὕλικό τους ἀπό τίς σύγχρονες τοῦ Φωτίου ἑλληνικές ἀντιφωτιανές πηγές καί κατηγορήσαν τόν πατριάρχη ὡς ὑπαίτιο τῆς διάσπασης τῆς ἐνότητος τοῦ Χριστιανισμοῦ. Βλ. σχετικά ΦΩΤΙΟΣ. *Φωτίου Ὀμιλία. Εἰσαγωγή*. Στό ΛΑΟΥΡΔΑΣ, Βασίλειος (ἑκδ.). *Φωτίου Ὀμιλία*. Θεσσαλονίκη 1959, σσ. 2-3. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ἱεράρχαι*, σσ. 6, 7. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Ἑλληνες καί Λατίνοι*, σσ. 102-109. ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντῖνος. Ἡ χρήση τοῦ Φωτίου στή διαμάχη γιά τήν Οὐνία. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 441, 442. Ἡ ἀρνητική ἔως καί ἐπιθετική στάση σχεδόν συνόλου τῆς δυτικῆς γραμματείας, ὅπως τῶν Ed. Gibbon, J. P. Migne, A. Erhard, K. Krumbacher, H. Gelzer, M. Jugie, P. Laurent κ.λπ., μέ ἡπιότερη τῶν H. Leclercq, A. Lapôte, V. Grumel, Fr. Dvornik, παρουσιάζεται λεπτομερῶς στή μελέτη τοῦ ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ, Ὁ πατριάρχης Φώτιος καί ἡ δυτική γραμματεία, σσ. 529-540.

²⁵ Ἀπό τό σύνολο τῶν περὶ Φωτίου μελετῶν του, βλ. *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*. London 1974, θά μνημονεύσουμε τό κλασσικό ἔργο του *The Photian Schism, History and Legend*. Cambridge 1948, ὅπου γίνεται προσπάθεια ἀναθεώρησης τῶν ἀπόψεων τῶν δυτικῶν γιά τόν Φώτιο. Ἐχει, ὡστόσο, ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ Dvornik ἐρίμνησε πολλές φορές ἐσφαλμένως τή στάση τοῦ Φωτίου. Βλ. σχετικά ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ἱεράρχαι*. ΧΡΗΣΤΟΥ, Ἡ μνήμη τοῦ ἱεροῦ Φωτίου, σσ. 148, 149. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Ἑλληνες καί Λατίνοι*, σσ. 3, 73-77. ΦΕΙΔΑΣ, Αἰ ἀντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου, σ. 147. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ, Ὁ πατριάρχης Φώτιος καί ἡ δυτική γραμματεία, σσ. 536-539.

συμβάλλοντας τοιουτοτρόπως στη μεταβολή της παλαιότερας εικόνας του στους έπιστήμονες της Δύσης.

Η διάσταση, μάλιστα, μεταξύ Ανατολής και Δύσης στην έν λόγω περίοδο καλείται φωτιανό σχίσμα²⁶, λανθασμένα ωστόσο, διότι καθίσταται φανερό από τό ίδιο τό έργο του Φωτίου ότι αποσόβησε τό σχίσμα μέ τή μετριοπαθή, διαλλακτική του στάση και τήν αγάπη του γιά τό σώμα του Χριστού, τήν Έκκλησία²⁷. Άς σημειωθεί, όμως, ότι μέ τόλμη έξουδετέρωσε τίς παπικές ενέργειες φανερώνοντας τήν ευθύνη του και τήν ύπευθυνότητά του από τή θέση πού κατείχε έναντι τής Έκκλησίας, ή όποία βαλλόταν από τίς αντικανονικές και παράλογες παπικές αξιώσεις.

Στή συνέχεια τής παρούσας μελέτης θά επιχειρήσουμε μέσα από έργα του Μ. Φωτίου νά παρακολουθήσουμε τήν όλοένα και αυξανόμενη διάσταση μεταξύ Ανατολής και Δύσης αναζητώντας συγχρόνως τά βαθύτερα αίτια αὐτής.

Στό έργο του Φωτίου παρουσιάζονται δύο διαφορετικοί κόσμοι, πού μοιάζουν σάν νά μή τούς συνέδεαν ποτέ κοινοί δεσμοί. Διαφορετική τακτική ακολουθείται από τίς δύο πλευρές. Από τήν πλευρά του Φωτίου σημειώνουμε τήν προσπάθεια αποφυγής τής σύγκρουσης γιά τή διαφύλαξη τής ενότητας του σώματος τής Έκκλησίας²⁸. Ό Φώτιος από τήν πρώτη έπικοινωνία μετά τήν ένθρονισή του μέ τόν πάπα τής πρεσβυτέρας Ρώμης, Νικόλαο, έπιδεικνύει σεβασμό και τή διάθεσή του γιά ειλικρινή σχέση· «δεΐ γάρ πρός τήν ύμετέραν όσιότητα γράφειν άπαρξάμενον τάληθές ειπεΐν»²⁹. Ένδεικτικοί του σεβασμού του είναι οί χαρακτηρισμοί πού χρησιμοποιεί άπευθυνόμενος στον πάπα· τόν άποκαλεί «άγιώτατον και ιερώτατον άδελφόν και συλλειτουργόν»³⁰, «θεοχαρίτων κεφαλή»³¹, «πατρικήν όσιότητα», «πολύεραστον μακαριότητα τής έκκλησιαστικής εύταξίας και τής κανονικής ευθύτητος», σπουδαίο πατέρα πού τόν διακρίνει μεγαλοφυέστατη σύνεση³². Υποδεικνύει, ώσαύτως, ως καλύτερη από όλες γιά τή σχέση τους «τήν κοινωνία τής πίστεως και τής άληθούς αγάπης», τονίζοντας, ωστόσο, ότι ή βάση γιά τή διατήρηση του καθαρού και άδιάσπαστου δεσμού τους δέν είναι άλλη παρά μόνο ή κοινή όμολογία άπαρατρέπτως των άρχών τής «έν τή καθολική και άποστολική Έκκλησία έφιδρυμένης και κηρυσσομένης πίστεως» και ή

²⁶ Περί του λεγομένου «δευτέρου σχίσματος» βλ. GRUMEL, Venance. Y eut-il un second schisme de Photius? Στο *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, τόμ. 22, 1933, σσ. 432-457. DVORNIK, Francis. Le second schisme de Photios. Une mystification historique. Στο *Byzantion*, τόμ. 8, 1933, σσ. 425-474. Πά τίς άνωτέρω μελέτες βλ. βιβλιοκρισία του DÖLGER, Franz στο *Byzantinische Zeitschrift*, τόμ. 34, 1934, σσ. 214, 215. Ό DVORNIK, *The Photian Schism*, σσ. 202-236, μάλιστα, άποδεικνύει τήν άπουσία έρεισμάτων στις πηγές περί τής ύποθέσεως προκλήσεως «δευτέρου σχίσματος». Πρβλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Έκκλησιαστική Ιστορία Β'*, σ. 135.

²⁷ Βλ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Στυλιανός. Ό Μέγας Φώτιος, Πατήρ και Διδάσκαλος τής Έκκλησίας. Στο ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 67-68. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ό ιερός Φώτιος και τό Σχίσμα, σσ. 25, 26. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ, Ό πατριάρχης Φώτιος και ή δυτική γραμματεία, σσ. 529-540.

²⁸ ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. Η ευθύνη τής Έκκλησιαστικής ήγεσίας κατά τόν ιερό Φώτιο. Στο ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 454, 455.

²⁹ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα άγιωτάτω, ιερωτάτω άδελφῶ και συλλειτουργῶ, Νικολάω πάπα τής πρεσβυτέρας Ρώμης, Έπιστολή 288. Στο LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 115¹⁷⁻¹⁸.

³⁰ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα άγιωτάτω, ιερωτάτω άδελφῶ και συλλειτουργῶ, Νικολάω πάπα τής πρεσβυτέρας Ρώμης, Έπιστολή 288. Στο LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 115¹⁻².

³¹ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα άγιωτάτω, ιερωτάτω άδελφῶ και συλλειτουργῶ, Νικολάω πάπα τής πρεσβυτέρας Ρώμης, Έπιστολή 290. Στο LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 138⁴⁷⁴.

³² ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα άγιωτάτω, ιερωτάτω άδελφῶ και συλλειτουργῶ, Νικολάω πάπα τής πρεσβυτέρας Ρώμης, Έπιστολή 290. Στο LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 125²⁶, 137⁴⁴⁵⁻⁴⁴⁶.

ἀποδοχή τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων³³. Ἡ ἐπικοινωνία του μέ τόν πάπα, παρά τήν πίεση ἀπό τήν ἀσταθῆ κατάσταση πού ἐπικρατοῦσε στήν Κωνσταντινούπολη, δέν δηλώνει σχέση ἐξάρτησης, οὔτε ἀποτελεῖ ἀναφορά κατωτέρου πρὸς ἀνώτερο. Στό πλαίσιο τῆς τάξης ἐνημερώνει τόν πάπα γιά τήν ἐνθρόνισή του, ὡς ἴσος πρὸς ἴσον, ὅπως ἔκαμε καί μέ τούς ὑπολοίπους πατριάρχες τῆς Ἀνατολῆς, καί αἰτεῖται τίς προσευχές του πρὸς τόν Θεό γιά τήν ἀγαθή καί δίκαιη διαποιόμανση καί τήν ἐπικράτηση ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας στήν Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινούπολης³⁴.

Ἀλλά καί κατά τήν ἀπολογητική του ἐπιστολή, ὅταν κατηγορήθηκε ἀπό τόν Νικόλαο γιά ἀντικανονική ἀναβίβαση στόν πατριαρχικό θρόνο, ὁ Φώτιος ἀκολουθεῖ τήν ἴδια πολιτική, διότι αὐτό γιά τό ὅποιο ἀγωνιά εἶναι ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας· εἶχε πλήρη συνείδηση τῆς οἰκουμενικῆς του εὐθύνης γιά τήν περιφρούρηση αὐτῆς τῆς ἐνότητας. Προσλαμβάνει τίς ἐπιτιμήσεις τοῦ πάπα, πού ἔπесαν ἐπάνω του, ὅπως χαρακτηριστικά λέγει, «δίκην βολίδων», ὡς προερχόμενες ἀπό τήν ἀγάπη του καί ἔτσι δικαιολογεῖ τήν ἀγόγγυστη ὑπομονή καί ἡρεμία του. Ἐν τούτοις μέ ἰδιαίτερη εὐφυΐα, σεβασμό καί εὐθύνη γιά τή διατήρηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας προβάλλει τόν ἀντίλογό του, ἐλέγχοντας τόν κατήγορό του γιά τήν εἰσπήδηση καί ἀντικανονική παρέμβασή του σέ ζητήματα τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινούπολης, ὅπως ἡ ἐκλογή του³⁵ καί ἡ ἀποδοχή καί ὑπόθαψη τῶν ἀποδημούντων ἀτάκτως ἀπό τήν Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινούπολης ἀντιφρονούντων κληρικῶν καί εἰσχωρησάντων στήν παπική ἐκκλησία, διότι ἀντικείμενο τῆς διαφωνίας δέν ἦταν τό προσωπικό του ζήτημα ἀλλά ἡ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας³⁶.

Ἀπό τήν πλευρά τοῦ Νικολάου διακρίνεται ἡ προσπάθεια νά ἐπιβάλοι τίς διεκδικήσεις ἐπί τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Νοτίου Ἰταλίας καί τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ γιά τήν ἐπανυπαγωγή τους ὑπό τή δικαιοδοσία τοῦ παπικοῦ θρόνου, ἀπ' ὅπου τίς ἀπέσπασε ὁ Λέων Γ' τό 732 / 3 καί τίς ἔθεσε ὑπό τή δικαιοδοσία τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινούπολης³⁷, τίς ἀξιώσεις ἐπί τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινούπολης, ἀλλά καί νά δικαιολογήσει τίς παρεμβάσεις σέ ἐκκλησιαστικά θέματα τῆς ἐν λόγῳ Ἐκκλησίας. Θρασεῖα καταγράφεται καί ἡ δρᾶση τῶν φράγκων ἱεραποστόλων μέ τήν ἐπιβολή τῶν λατινικῶν ἐθίμων, τῆς λατινικῆς γλώσσας καί τῆς δοξασίας τοῦ *filioque* στοῦς νεοφύτους χριστιανούς Βούλγαρους³⁸.

³³ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῶ καί συλλειτουργῶ, Νικολάῳ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 288. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 117-120. Πρβλ. ΦΩΤΙΟΣ. *Φωτίου Ὁμιλία 18*. Στό ΛΑΟΥΡΔΑΣ, *Φωτίου Ὁμιλία*, σ. 177¹⁶⁻²².

³⁴ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῶ καί συλλειτουργῶ, Νικολάῳ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 288. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 120¹⁷³⁻¹⁷⁷. Πρβλ. ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. *Οἰκουμενική διάσταση καί διαχρονική σημασία τῆς Ὁρθόδοξης κατὰ τόν ἱερό Φώτιο*. Ἀθήνα 1996, σσ. 15-17 (βλ. καί στό *Ἐκκλησία*, τεύχ. 73, 1996, σσ. 171, 172, 202-204, 250, 251, 322-324, 365-368). ΦΕΙΔΑΣ, Ἡ εὐθύνη τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ἡγεσίας, σ. 458.

³⁵ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῶ καί συλλειτουργῶ, Νικολάῳ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 290. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 125²⁵⁻⁴⁰.

³⁶ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῶ καί συλλειτουργῶ, Νικολάῳ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 290. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 137⁴⁴⁷⁻⁴⁶⁶, 138⁴⁶⁷⁻⁴⁸⁰.

³⁷ ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, σ. 258. BECK, *Ἱστορία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας Α'*, σσ. 210-211. ΦΕΙΔΑΣ, Αἱ ἀντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου, σσ. 142-145.

³⁸ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολή 2. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σσ. 42-47. Ὁ Φώτιος ἀναφέρει τά λατινικά ἔθιμα, πού ἐπέβαλαν οἱ Φράγκοι ἱεραπόστολοι, δηλαδή τή νηστεία τοῦ Σαββάτου, τήν κατάλυση γάλακτος, τυροῦ καί τῶν παρομοίων τήν πρώτη ἐβδομάδα τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς, τήν ὑποχρεωτική ἀγαμία τοῦ κλήρου, τή διάζευξη τῶν ἐγγάμων πρεσβυτέρων καί τήν τέλεση τοῦ χρίσματος μόνο ἀπό ἐπίσκοπο. Βλ. σχετικά HAUGH, *Photius and the Carolingians*, σσ. 93-99. ΛΙΑΛΙΟΥ, Δέσπω. Σχόλια ἐπί τῆς Ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς τοῦ Ἁγ. Φωτίου „Πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους“. Στό

Η τακτική τής Ρώμης συνδέεται με τις ιστορικοπολιτικές συνθήκες στη Δύση. Η σταδιακή έλευση των Φράγκων από τον 5ο αιώνα προσδιόρισε τη φυσιογνωμία της, επεξέτεινε τον διαφαινόμενο ατομισμό και την ένδοστροφή της, που είχε κληρονομήσει από την αρχαία Ρώμη και όφειλόταν στην αποκοπή από την υπόλοιπη εκκλησία και απομόνωσή της μετά τη μεταφορά τής πρωτεύουσας τής αυτοκρατορίας στην Κωνσταντινούπολη. Τοιουτοτρόπως έπισυνέβη ή απώλεια τής δογματικής και εκκλησιαστικής της ισορροπίας³⁹. Η φραγκική πολιτική θεωρία του ολοκληρωτισμού του Καρόλου του Μεγάλου επέβαλε την ανάγκη δημιουργίας του φραγκικού κράτους, που θα ήγειτο τής χριστιανικής οικουμένης. Ο επίσκοπος Ρώμης τό 800 μ.Χ. έσπευε τον αυτοκράτορα τής Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας του Γερμανικού έθνους, τό όποιο διεκδικούσε και τή μοναδικότητα ως προς τή γνησιότητα στην πίστη, με αποτέλεσμα νά καταβάλλεται κάθε προσπάθεια διάσχυσης τής Ανατολής ως αίρετικής. Ο πάπας Ρώμης ως πνευματικός ήγέτης τής παπικής εκκλησίας, αφού συμάχησε με τους Φράγκους, στους όποιους και υπέκυψε, εκείνη τήν ιστορική στιγμή υιοθέτησε τις αξιώσεις του φράγκου ήγεμόνα και έρειδόμενος κατά τά άλλα σε χαλκευμένα κείμενα που στρέφονταν εναντίον τής πολιτικής ιδεολογίας του Βυζαντίου και τής εκκλησιαστικής ευταξίας, τις «Ψευδο-Ισιδώρειες διατάξεις» συλλογή που περιείχε και τήν «Ψευδο-Κωνσταντίνεια δωρεά», έπιζητούσε τήν αναγνώρισή του από τήν Ανατολή ως τής ανώτατης έγκόσμιας έξουσίας έφ' όλης τής γής⁴⁰. Οί πολιτικοί, συνεπώς, στόχοι των Φράγκων ένώθηκαν με τις διοικητικές φιλοδοξίες των παπών σε μία κοινή αντιπαράθεση προς τήν Ανατολή. Η φραγκική, έπίσης, θεολογία έπηρέασε και τελικώς υιοθετήθηκε από τήν παπική εκκλησία. Και έτσι εκκινά ή διάσταση, αφού άπωλέσθηκε ή αντίληψη τής ένιαίας χριστιανικής αυτοκρατορίας με έδρα τήν Κωνσταντινούπολη, αλλά και ή διαμάχη Ανατολής και Δύσης για τήν καινή δοξασία του filioque, που εισήγαγε ή παπική εκκλησία, διότι τό ζήτημα τής διάστασης πλέον από πολιτικό κατέστη θεολογικό, δογματικό⁴¹.

Αξιοσημείωτο είναι τό ότι μέσα από τή στάση και τήν τακτική των δύο πλευρών φαίνεται ή διαφορά του έλληνικού από τό ρωμαϊκό πνεύμα, ή διαφορετική παράδοση που ακολούθησαν και βέβαια προβάλλεται και ή μεταξύ τους διάφορη εκκλησιολογία.

Οί καινοτομίες και οι διαφορές τής δυτικής εκκλησίας, τις όποιες καλείται νά αντιμετώπισει ό Φώτιος, όδηγοΰσαν σε άμφισβήτηση τήν έγκυρότητα τής διδασκαλίας τής ανατολικής

ΦΟΥΓΙΑΣ, *Έκκλησία και Θεολογία*, σσ. 290-291. ΛΙΑΛΙΟΥ, Δέσπω. Παράδοση και ανανέωση κατά τον Άγιο Φώτιο. Στο *Θεολογία*, τόμ. 84, 2013, τεϋχ. 1, σσ. 7-15.

³⁹ ΦΩΤΙΟΣ. *Φωτίου Όμιλαιο, Εισαγωγή*. Στο ΛΑΟΥΡΔΑΣ, *Φωτίου Όμιλαιο*, σ. 18. Πρβλ. ΦΟΥΓΙΑΣ, Μεθόδιος. *Τό έλληνικό υπόβαθρο του Χριστιανισμού*. Αθήναι 1992, σ. 252.

⁴⁰ ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, Ίωάννης. *Ρωμηοσύνη-Ρωμανία-Ρούμελι*. Θεσσαλονίκη 2002. DESEILLE, Πλακίδας. *Ανατολική και Δυτική Χριστιανοσύνη*. Αθήνα 2004, σσ. 29-31. ΜΕΓΕΝΤΟΡΦ, Ίωάννης. *Η Όρθόδοξη Έκκλησία*. Αθήνα 2010, σσ. 74-83· όπου ό συγγραφέας σημειώνει ότι από τον 8ο αι. ή πορεία τής παποσύνης στιγματίζεται από τις σχέσεις της με τή νέα Καρολίνα Αυτοκρατορία. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ό ιερός Φώτιος και τό Σχίσμα, σ. 27.

⁴¹ ΔΟΣΙΘΕΟΣ. Τόμος Χαράς. Εισαγωγή. Στο ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων Τόμος Χαράς*, σσ. 18-20, 43-45. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Χρυσόστομος. *Τό πρωτεϊόν του επισκόπου Ρώμης*. Αθήναι 1930, σσ. 127έξ. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ιεράρχαι*, σσ. 20-24. ΦΩΤΙΟΣ. *Φωτίου Όμιλαιο, Εισαγωγή*. Στο ΛΑΟΥΡΔΑΣ, *Φωτίου Όμιλαιο*, σσ. 4-5. ΜΕΓΕΝΤΟΡΦ, *Η Όρθόδοξη Έκκλησία*, σσ. 74-81. ΦΕΙΔΑΣ, *Οικουμενική διάσταση*, σσ. 14-15· όπου σημειώνει ότι «Οί Φράγκοι είχαν λόγους νά αξιοποιήσουν στην ανατολική τους πολιτική τή δυτικοκεντρική αυτή παπική θεωρία για τήν έρμηνεία τής προελεύσεως και τής νόμιμης διαχειρίσεως των δύο θεοωρήτων έξουσιών στον χριστιανικό κόσμο, ήτοι τή βασιλική και τήν ιερατική έξουσία» συμπληρώνοντας, μάλιστα, ότι αυτές έντάχθηκαν έπίσημα στο Κανονικό Δίκαιο τής Δυτικής Έκκλησίας κατά τον ΙΒ' αιώνα (Codex Gratiani). ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. Θεμελιώδεις προϋποθέσεις έπίσημου Θεολογικού διαλόγου. Στο ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Η προσωπικότητα και ή θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, σ. 116. ΖΗΣΗΣ, Τό μεγαλειό και ή προσφορά του Μεγάλου Φωτίου, σ. 172.

Ἐκκλησίας καὶ τῆ σωτηρία τῶν πιστῶν της⁴². Μὲ τὴν εἰσαγωγή τοῦ filioque⁴³ ἔθεταν σέ κίνδυνο τὴ θεότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ τὴν ἰσορροπία ὀλοκλήρου τῆς Ἁγίας Τριάδας⁴⁴. Ἀνέτρεπαν τὴ δογματικὴ ὑπόδομή τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας μὲ προεκτάσεις διασάλευσης τῆς ἐνότητας τῆς χριστιανικῆς κοινωρίας καὶ μὲ σωτηριολογικὲς βέβαια συνέπειες γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ὅργη, πού συνοδεύεται ἀπὸ θρήνο, καταλαμβάνει τὸν πατριάρχη⁴⁵ γιὰ τὴν ἀδελφὴ Ἐκκλησία τῆς Δύσης, ἡ ὁποία ἀντινομοθετεῖ⁴⁶, διασπείρει τὴ διαφωνία γιὰ τὴν ἐνυπόστατη καὶ ἀναλλοίωτη ἀλήθεια⁴⁷, καὶ τὸ σημαντικότερο δὲν ἀντιλαμβάνεται ὅτι στὴν προσπάθειά της νὰ ἐδραιώσει τίς καινοτομίες μηχανοραφεῖ ἐναντίον τῆς σωτηρίας της⁴⁸. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ὁ Φώτιος παρέχει τὴν πληροφορία ὅτι τὸ filioque ἔχει γίνεαι ἀποδεκτὸ στὴν πόλη τῆς Ρώμης, ὑπογραμμίζοντας τὴ φανερὴ ἐκεῖ ἐμφάνισή του καὶ κυκλοφορία του τὴν περίοδο ἐκείνη⁴⁹.

Ἡ ἀπόρριψη, ἐπίσης, ἀπὸ μέρους τῶν Λατίνων τελεσθέντων ἀπὸ τοὺς ἀνατολικούς μυστηρίων δημιουργήσε ἐπιπλέον σύγχυση καὶ προβλήματα⁵⁰. Τὸ πρωτεῖο, τέλος, τοῦ πάπα εἶχε σοβαρὲς ἐκκλησιολογικὲς συνέπειες, ἔθετε σέ κίνδυνο τὰ ἐκκλησιολογικὰ θεμέλια τοῦ Χριστιανισμοῦ,

⁴² ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ Μέγας Φώτιος, σσ. 71έξ.

⁴³ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολὴ 2. Στὸ LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia I*, σ. 43¹⁰⁶⁻¹⁰⁷. «Τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον, ἀλλὰ γε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες».

⁴⁴ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολὴ 2. Στὸ LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia I*, σσ. 43¹⁰⁸⁻¹⁰⁹, 44¹¹⁰⁻¹³⁸, 45¹³⁹⁻¹⁶⁸, 46¹⁶⁹⁻¹⁹⁹. ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 96. Στὸ MINGE, *PG 102*, στ. 389C. Πρβλ. καὶ στ. 292BC.

⁴⁵ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 13. Στὸ MINGE, *PG 102*, στ. 292C-293A.

⁴⁶ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 23. Στὸ MINGE, *PG 102*, στ. 304B-«ἀντινομοθετοῦντα εἰσάγεις ἑαυτὸν».

⁴⁷ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 20. Στὸ MINGE, *PG 102*, στ. 300B-«πῶς οὐχὶ τὴν σὴν ἔκθεσμον διαφωνίαν τῆς ἐνυποστάτου καὶ ἀναλλοιώτου κατασκευάζων ἀληθείας οὐχ ἑάλως δίκην ὀφείλων;».

⁴⁸ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 30. Στὸ MINGE, *PG 102*, στ. 312B-«Ἄρ' ἔτι τολμήσεις συκοφαντίας καὶ ψεῦδη κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπινοεῖν ἢ κατὰ τῆς ἑαυτοῦ μηχανορραφεῖν σωτηρίας;». Πρβλ. καὶ στ. 329C.

⁴⁹ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 87. Στὸ MINGE, *PG 102*, στ. 376B-«ἡ νῦν ἀνέδην αἴρεσις παρῆρσιαζομένη ὑπὸ τοῖς ὁδοῦσι τηρικαῦτα κατὰ τὴν Ῥωμαίων πόλιν λαλουμένην». Ὁ πατριάρχης προσδιορίζει χρονικὰ τὴν ἐμφάνιση τῆς δοξασίας, ἀφοῦ προηγουμένως ἀπαριθμεῖ τοὺς πρό τοῦ Νικολάου Α' πάπες πού ὁμολογοῦσαν τὸ ὀρθὸ δόγμα. Σημειώνουμε ὅτι ὁ ΓΟΝΗΣ, ἡ δραστηριότητα τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, σ. 385, λέγει ὅτι ὁ Φώτιος πιθανόν νὰ ἀναφέρεται σέ προσθήκη στὴ διδασκαλία πρὸς τοὺς νεοφώτιστους καὶ ὄχι σέ προσθήκη στοῦ Σύμβολο, δεδομένου ὅτι στὴν ἐπιστολὴ του, βλ. ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολὴ 2. Στὸ LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia I*, σ. 43¹⁰³⁻¹⁰⁷, ἀναφέρει «καὶ τὸ ἱερό καὶ ἅγιον σύμβολον, ὃ πᾶσι τοῖς συνοδικοῖς καὶ οἰκουμενικοῖς ψηφισμασιν ἄμαχον ἔχει τὴν ἰσχύν, νόθους λογισμοῖς καὶ παρεγγράπτους λόγους καὶ θράσους ὑπερβολὴ κιβδηλεύειν ἐπεχείρησαν (ὡ τῶν τοῦ πονηροῦ μηχανημάτων), τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον, ἀλλὰ γε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες». Ὡστόσο ὁ πατριάρχης στὴ μεταγενέστερη χρονικὰ ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν ἐπίσκοπο Ἀκυληίας, βλ. ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ θεοφιλεστάτῳ, ὀσιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀρχιερεῖ, ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ, τῶ θαυμασιωτάτῳ καὶ περιωνύμῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ μητροπολίτῃ Ἀκυληίας, Ἐπιστολὴ 291. Στὸ LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia III*, σ. 140⁴⁴⁻⁴⁸, ἀναφέρει «ὡς τινες τῶν ἀνά τὴν Δύσιν τὸ θεῖόν τε καὶ πανάγιον Πνεῦμα οὐ μόνον ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι παρεισάγουσι».

⁵⁰ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολὴ 2. Στὸ LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia I*, σσ. 42⁸⁰-43⁸¹. «καὶ τοὺς ὑπὸ πρεσβυτέρων μύρῳ χρισθέντας ἀναμυρίζειν αὐτοῖ οὐ πεφρίκασιν».

ἀνέτρεπε τήν κανονική τάξη πού καθορίσθηκε ἀπό τίς Οἰκουμενικές Συνόδους καί τήν ἀνεξαρτησία τῶν πατριαρχικῶν θρόνων⁵¹.

Ἡ Δύση εὑρίσκεται, γιά τόν Φώτιο, σέ σύγχυση λόγῳ τῆς ἀδυναμίας της, σέ ἀντίθεση μέ τήν Ἀνατολή, νά ἀντιληφθεῖ τή σαφή διάκριση μεταξύ ἐθῶν ἐκκλησιαστικῶν καί δογμάτων τῆς πίστεως, γεγονός πού ἀντιμετώπισε ὁ Φώτιος στή Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (879 – 880)⁵².

Στήν παράδοση τῆς Ἀνατολῆς, ὅπως προβάλλεται στό ἔργο τοῦ Φωτίου, τόν ἀκραϊφή κανόνα τῆς πίστεως ἀποτελοῦν ἡ Γραφή, οἱ ἀποφάσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καί ἡ διδασκαλία τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τῶν αὐθεντικῶν ἐκφραστῶν τῆς παράδοσής της⁵³. Ὁ Φώτιος τονίζει ὅτι πρέπει νά τηροῦνται τά θεσπισμένα καί παραδεδομένα ἀπό οἰκουμενικές ἢ ὁμόφωνες συνόδους, τά ὁποῖα ἀποκλείουν κάθε νεωτεριστική προαίρεση, ὑποδεικνύοντας καί πάλι τήν ἀσφαλή βάση γιά κάθε ἀπόφαση καί πράξη. Λέγει ὅτι ἡ μικρά τῶν παραδοθέντων ἀθέτηση ἐπιτρέπει καί ὀλοκλήρου τοῦ δόγματος τήν καταφρόνηση⁵⁴. Ἀναφερόμενος, μάλιστα, στό *flisioque* ἐρωτᾷ «τίς οὐ κλείσει τά ὦτα πρὸς τήν ὑπερβολήν τῆς βλασφημίας ταύτης; αὕτη κατά τῶν εὐαγγελίων ἴσεται, πρὸς τὰς ἀγίας ἀπομάχεται συνόδους, τοὺς μακαρίους καί ἀγίους παραγράφεται πατέρας, τόν μέγαν Ἀθανάσιον, τόν ἐν θεολογίᾳ περιβόητον Γρηγόριον, τήν βασιλείον τῆς ἐκκλησίας στολήν, τόν μέγαν Βασίλειον, τό χρυσοῦν τῆς οἰκουμένης στόμα, τό τῆς σοφίας πέλαγος, τόν ὡς ἀληθῶς Χρυσόστομον. καί τί λέγω τόν δεῖνα ἢ τόν δεῖνα; κατά πάντων ὁμοῦ τῶν ἀγίων προφητῶν, ἀποστόλων, ἱεραρχῶν, μαρτύρων, καί αὐτῶν τῶν δεσποτικῶν φωνῶν ἢ βλάσφημος αὕτη καί θεομάχος φωνή ἐξοπλίζεται»⁵⁵. Ἀντίθετα, διευκρινίζει, ὅτι τό νά νομοθετεῖ κανεῖς, χωρίς νά ἔχει παραλάβει καί χωρίς νά ὑπάρχει ἀνάγκη, ἀποτελεῖ περίσσειμα «νεωτεροποιοῦ διανοίας

⁵¹ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης*, σ. 147. Πρβλ. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοὶ ἱεράρχαι*, σ. 47. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Ὁ Μέγας Φώτιος*, σ. 70.

⁵² Βλ. ΚΑΡΜΙΡΗΣ, *Τὰ δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα*, σ. 271. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Ὁ Μέγας Φώτιος*, σ. 73.

⁵³ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολή 2. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σσ. 40¹⁶⁻¹⁷, 43⁸⁸⁻⁸⁹. Βλ. καί ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῷ καί συλλειτουργῷ, Νικολᾷ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 288. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 118¹¹⁷⁻¹²⁵, 119¹²⁶⁻¹⁶⁰, 120¹⁶¹⁻¹⁶⁶. ΦΩΤΙΟΣ. Τῷ θεοφιλεστάτῳ, ὀσιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀρχιερεῖ, ἀδελφῷ καί συλλειτουργῷ, τῷ θαυμασιωτάτῳ καί περιωνύμῳ ἀρχιεπισκόπῳ καί μητροπολίτῃ Ἀκυληῖας, Ἐπιστολή 291. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 150³⁵⁴⁻³⁵⁶. ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 5- 95. Στό MINGE, *PG 102*, σσ. 284AB-285AB, 389AB. Πρβλ. HAUGH, *Photius and the Carolingians*, σσ. 133-137. ΛΙΑΛΙΟΥ, Σχόλια ἐπὶ τῆς Ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς, σσ. 289-290. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Ὁ Μέγας Φώτιος*, σ. 71. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἡ εὐθὴνη τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ἡγεσίας*, σσ. 458-460.

⁵⁴ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολή 2. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σ. 42⁶⁸⁻⁶⁹. Βλ. καί ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῷ καί συλλειτουργῷ, Νικολᾷ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 290. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 130²⁰⁰⁻²⁰⁵, ὅπου μάλιστα ἐπισημαίνει ὅτι «πάντας φυλάττειν ἐπάναγκες, καί πρὸ γε τῶν ἄλλων τά περὶ πίστεως, ἔνθα καί τό παρεγκλίναί μικρόν ἀμαρτεῖν ἐστὶν ἀμαρτίαν τήν πρὸς θάνατον». ΦΩΤΙΟΣ. Τῷ περιφανεστάτῳ καί περιβλέπτῳ ἡγαπημένῳ ἐν Κυρίῳ πνευματικῷ υἱῷ Μιχαῖλ τῷ ἐκ Θεοῦ ἄρχοντι Βουλγαρίας, Ἐπιστολή 1. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σσ. 3⁵⁵⁻⁵⁸, 18⁵³⁰⁻⁵³³. Πρβλ. ΛΙΑΛΙΟΥ, Σχόλια ἐπὶ τῆς Ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς, σσ. 287-289. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, *Εὐάγγελος. Ὁ Μέγας Φώτιος ὡς φορεὺς τοῦ γνησίου Ὁρθοδόξου Πνεύματος*. Στό *ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, Ἡ προσωπικότητα καί ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου*, σ. 35. ΒΟΥΛΓΑΡΗΣ, *Ὁ Μέγας Φώτιος ὡς ἐκκλησιαστικός*, σ. 161.

⁵⁵ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολή 2. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σ. 45¹⁵¹⁻¹⁵⁹.

καί ρεμβομένης»⁵⁶ καί ἐνέχει τόν κίνδυνο τῆς ἀποσύνδεσης ἀπό τό ἐκκλησιαστικό σῶμα, στό ὁποῖο γιά νά ἐπανέλθει πρέπει νά ἀπαλλαγεῖ «τῆς σχισματικῆς σηπεδόνας»⁵⁷.

Σέ ἀντίθεση, μάλιστα, μέ τήν αὐθεντία τοῦ πάπα πού προέβαλε ἡ παπική Ἐκκλησία, ἐπισημαίνεται ἀπό τόν Φώτιο ὅτι οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἄνθρωποι δέν εἶναι ἀλάνθαστοι, κάποιοι μάλιστα ἐλέγχθηκαν γιά θέσεις τους, οἱ ὁποῖες δέν ἔγιναν ἀποδεκτές ἀπό τήν Ἐκκλησία⁵⁸. Συμπληρώνει, μάλιστα, ὅτι ὅσα διατυπώθηκαν ἀτομικά ἀπό κάποιον ἀπό τούς πατέρες ἢ ἀπό τοπική σύνοδο, ἐάν δέν γίνουν ἀπό ὄλους ἀποδεκτά, αὐτό δέν ἀποτελεῖ κίνδυνο γιά τούς πιστούς καί ἐπιπλέον παράδοση τῆς ἐκκλησίας δέν ἀποτελεῖ ἡ προσπάθεια ἐπιβολῆς τους ἀπό αὐτούς πού τά τηροῦν⁵⁹. Ἀναφερόμενος στό *filioque* ὑπογραμμίζει ὅτι κανένας ἀπό τούς πατέρες δέν ὁμολόγησε καί καμμία οἰκουμενική σύνοδος δέν δογματίσε τέτοιο λόγο⁶⁰. Ἐν τούτοις ὁ κακός ἔρωτας τῆς ἀποστασίας, ὅμως, λέγει χαρακτηριστικά, ἀναγκάζει τούς Λατίνους νά προσκομίζονται τούς πατέρες, ὅπως τόν Ἀμβρόσιο, τόν Αὐγουστῖνο, τόν Ἰερώνυμο, ὡς ὑπερασπιστές διαστρέφοντας τόν λόγο τους ἢ ἐρειδόμενοι σέ κάποιες θέσεις τους, πού, ὅμως, ἡ Ἐκκλησία δέν ἀποδέχθηκε⁶¹. Δέν ἀναγνωρίζουν, μάλιστα, καί τήν Ζ' Οἰκουμενική Σύνοδο, τήν οἰκουμενικότητα τῆς ὁποίας ὑπερασπίζεται μέ σειρά ἐπιχειρημάτων⁶².

Ἡ διαφορετική πολιτική φιλοσοφία ἀλλά καί ἡ διάφορη ἐκκλησιολογία μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσης ἐκτίθεται μέ σαφήνεια στήν ἐπιστολή τοῦ πατριάρχη πρὸς τόν βασιλέα τῶν Βουλγάρων Βόρη⁶³. Αποτυπώνεται στόν τρόπο τῆς ἱεραποστολικῆς δράσης τους στή Βουλγαρία καί Μοραβία. Ὁ σχολαστικισμός τῆς Δύσης ὀρίζει τήν ἐπιβολή τῆς λατινικῆς γλώσσας, τῶν λατινικῶν ἐθίμων,

⁵⁶ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτω, ἱερωτάτω ἀδελφῶ καί συλλειτουργῶ, Νικολάω πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 290. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 129¹⁷³⁻¹⁷⁷ καί σ. 135³⁷⁴⁻³⁷⁵, ὅπου ὁ πατριάρχης διευκρινίζει, μάλιστα, ὅτι κάθε εἶδους καινοτομία προέρχεται ἀπό «τό τῆς γνώμης ἡρρωστικὸς καί ἀσθήρικτος».

⁵⁷ ΦΩΤΙΟΣ. Ἀθανασίω μοναχῶ καί ἡσυχάζοντι, Ἐπιστολή 20. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σ. 71³⁻⁴.

⁵⁸ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ θεοφιλεστάτω, ὀσιωτάτω, ἱερωτάτω ἀρχιερεῖ, ἀδελφῶ καί συλλειτουργῶ, τῶ θαυμασιωτάτω καί περιωνύμω ἀρχιεπισκόπῳ καί μητροπολίτῃ Ἀκυλῆϊας, Ἐπιστολή 291. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σσ. 148³⁰⁵⁻³¹⁰-149³¹¹⁻³²⁰. Βλ. καί ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 67· 70. Στό MINGE, *PG 102*, στ. 348AB, 352A. Πρβλ. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Ἐπόμενοι τοῖς θείοις Πατράσι. Ἀρχές καί κριτήρια τῆς Πατερικῆς Θεολογίας*. Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 56-59. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ Μέγας Φώτιος, σ. 73. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ὁ Μέγας Φώτιος ὡς φορεὺς, σ. 34. Πρβλ. HAUGH, *Photius and the Carolingians*, σ. 137.

⁵⁹ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τά πάντα ἀγιωτάτω, ἱερωτάτω ἀδελφῶ καί συλλειτουργῶ, Νικολάω πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 290. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 130²⁰⁵⁻²⁰⁸.

⁶⁰ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 5. Στό MINGE, *PG 102*, στ. 284AB-285AB. Πρβλ. ΣΚΟΥΤΕΡΗΣ, Κωνσταντῖνος. Ἀναφορά εἰς τήν Πνευματολογία. Στό *ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, Ἡ προσωπικότητα καί ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου*, σ. 127.

⁶¹ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 67· 70· 75. Στό MINGE, *PG 102*, στ. 345ABC, 352AC, 356BC.

⁶² ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τούς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολή 2. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σσ. 52³⁴⁹⁻³⁷⁷-53³⁷⁸⁻³⁸⁷. Πρβλ. ΓΙΕΒΤΙΤΣ, Ἅγιες Οἰκουμενικές Σύνοδοι, σ. 20. Ὁ DVORNIK, *The Photian Schism*, σ. 596, ἐπισημαίνει ὅτι μετὰ τήν ἐπικύρωση τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀπὸ τῆς Συνόδου τῆς Κωνσταντινούπολης τοῦ 879 – 880 στή Ῥώμη ἀριθμοῦν ἐπτὰ Οἰκουμενικές Συνόδους.

⁶³ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ περιφανεστάτω καί περιβλέπτῳ ἡγαπημένῳ ἐν Κυρίῳ πνευματικῶ νιῶ Μιχαήλ τῷ ἐκ Θεοῦ ἄρχοντι Βουλγαρίας, Ἐπιστολή 1. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia I*, σσ. 2-39. Βλ. σχετ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολή πρὸς Μιχαήλ ἄρχοντα Βουλγαρίας. Στό *Ἐποπτεία*, Φεβρουάριος 1992, σσ. 127-177. ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. Ὁ πατριάρχης Φώτιος καί τό κήρυγμα τῆς βυζαντινῆς ἱεραποστολῆς. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Ἰρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 477-482. ΛΑΣΚΑΡΙΔΗΣ, Χρήστος. Ὁ Φώτιος στή ρωσική

των καινών δοξασιών στους νεοφύτους. Ἐνώ ὁ Φώτιος σέβεται τὰ ἔθιμα καί τήν ἄγραφη γλώσσα τους, οἱ ἀδελφοί Κύριλλος καί Μεθόδιος τὰ παραδίδουν γραπτῶς καί τὰ ἐντάσσουν στή λατρεία τῶν νεοφύτων χριστιανῶν, ἀκολουθώντας πιστά ἀφ' ἑνός τήν οἰκουμενική καί πολιτιστική πολιτική τοῦ Βυζαντίου καί ἀφ' ἑτέρου τήν παράδοση μέ τίς φιλελεύθερες ἀντιλήψεις τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας⁶⁴.

Στήν ἐπιστολογραφία τοῦ πατριάρχη, ὅπως καί στή *Μυσταγωγία*, καταγράφεται ἔντονα ἡ διαφοροποίηση τῆς στάσης του ἔναντι τῆς Δύσης, ὅταν οἱ ἀποσταλέντες ἀντικανονικῶς στή Βουλγαρία Φράγκοι ἱεραπόστολοι, «ἄνδρες δυσσεβεῖς καί ἀποτρόπαιοι, ἄνδρες ἐκ σκότους ἀναδύντες», οἱ ὅποιοι, ὅπως ἐπισημαίνει, «τῆς γάρ ἐσπερίου μοίρας ὑπῆρχον γεννήματα», εἰσήγαγαν λατινικά ἔθιμα ἀντίθετα μέ τούς κανόνες, πού ἀφοροῦσαν σέ θέματα, ὅπως νηστεία, χρίσμα, ἀγαμία τοῦ κλήρου. Ἡ πολεμική καί ἀντιρρητική διάθεση τοῦ Φωτίου προέρχεται ἀπό τό ἀτόπημα τῆς παραχάραξης τοῦ συμβόλου τῆς πίστες ἀπό τούς Φράγκους μέ τήν προσθήκη τοῦ *filioque* καί τήν προσπάθεια ἀποδοχῆς αὐτοῦ τοῦ βλάσφημου καί θεομάχου, ὅπως τόν ὀνομάζει, λόγου ἀπό τούς Βούλγαρους. Φρίκη καί βαθύς πόνος τόν κατακλύζει, ὅμοιος μέ αὐτόν πού αἰσθάνονται οἱ γονεῖς, ὅταν μπροστά στά μάτια τους ἐρπετά καί θηρία κατασπαράσσουν τὰ παιδιά τους, μπροστά στόν κίνδυνο τό νεοπαγές στήν εὐσέβεια ἔθνος τῶν Βουλγάρων νά ἀποσπασθεῖ ἀπό τὰ ὀρθά δόγματα τῆς χριστιανικῆς πίστεως⁶⁵.

Ὁ πατριάρχης προβάλλει ὡς ἄλλη μία αἰτία τῆς διάστασης μέ τή Δύση τή διαφορά γλώσσας⁶⁶. Ἡ λατινική γλώσσα κατά τήν ἀνάπτυξη τῆς διδασκαλίας τῶν πατέρων, λόγω τῆς ἐνδειᾶς της σέ νοήματα καί τῆς ἀδυναμίας της νά προσαρμοσθεῖ μέ τό πλάτος τῆς ἑλληνικῆς καί νά κατανοήσῃ τό νόημά της, δέν συνέθεσε λόγο καθαρό καί ἀκριβῆ στή διερμηνεία τῆς σκέψης μέ ἀποτέλεσμα

παράδοση καί γραμματεία. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 581-583.

⁶⁴ ΦΩΤΙΟΣ. Τῶ τὰ πάντα ἀγιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀδελφῷ καί συλλειτουργῷ, Νικολάῳ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, Ἐπιστολή 290. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia III*, σσ. 131²⁴¹⁻²⁴⁴, 132²⁷¹⁻²⁷⁴. Πρβλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Ἐπιδιώξεις τῆς ἀποστολῆς Κυρίλλου, σ. 13. ΧΡΗΣΤΟΥ, Φώτιος ὁ Μέγας: Παιδεία, σσ. 508, 509. ΤΑΡΝΑΝΙΔΗΣ, Ἰωάννης. Ὁ πατριάρχης Φώτιος καί ἡ διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ στοὺς Σλάβους. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 490-491. ΠΙΟΥΛΤΣΗΣ, Βασίλειος. Ἡ διανθρώπινη ἐπικοινωνία κατά τόν Μέγα Φώτιο. Στό ΖΗΣΗΣ, *Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καί Μεγάλου Φωτίου*, σσ. 401-404. ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ, Ἡ χρήση τοῦ Φωτίου στή διαμάχη γιά τήν Οὐνία, σσ. 448, 449. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, σ. 432. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ὁ Μέγας Φώτιος ὡς φορεῦς, σ. 36. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Εὐάγγελος. Τό ἀνθρωπιστικόν καί πολιτιστικόν ιδεῶδες τοῦ ἱεροῦ Φωτίου. Στό ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Ἡ προσωπικότητα καί ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου*, σ. 137.

⁶⁵ ΦΩΤΙΟΣ. Ἐγκύκλιος ἐπιστολή πρὸς τούς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Ἐπιστολή 2. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia I*, σσ. 42⁵⁶⁻⁶⁴, 47²⁰⁵⁻²⁰⁷⁻²¹⁹⁻²²⁴. ΦΩΤΙΟΣ. Τῷ θεοφιλεστάτῳ, ὀσιωτάτῳ, ἱερωτάτῳ ἀρχιερεῖ, ἀδελφῷ καί συλλειτουργῷ, τῷ θαυμασιωτάτῳ καί περιωνύμῳ ἀρχιεπισκόπῳ καί μητροπολίτῃ Ἀκυλῆας, Ἐπιστολή 291. Στό LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphiloichia III*, σ. 140⁴⁴⁻⁴⁸. ΦΩΤΙΟΣ. Ἀπό τῆς ὑπερορίας πρὸς τούς ἐπισκόπους, Ἐπιστολή 174. Στό LAOURDAS, Basileios – WESTERINK, Leendert Gerrit (ἐκδ.). *Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistulae et Amphiloichia II*. Leipzig 1984, σσ. 52¹⁰⁸⁻¹¹², 53¹⁵⁹⁻¹⁶⁷. Πρβλ. ΖΥΜΑΡΙΣ, Philip. Neoplatonism, the Filioque and Photio's Mystagogy. Στό *Greek Orthodox Theological Review*, τόμ. 46, 2001, τεύχ. 3-4, σ. 351. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ὁ Μέγας Φώτιος ὡς φορεῦς, σ. 38. ΓΟΝΗΣ, Ὁ Φώτιος καί οἱ ἱεραπόστολοι, σ. 286. ΦΕΙΔΑΣ, Ἡ εὐθὴνη τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ἡγεσίας, σ. 455.

⁶⁶ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 54· 55. Στό MINGE, *PG 102*, στ. 332B, 333A, ὅπου μεταξύ τῶν αἰτιῶν τῆς διάστασης μεταξύ ἀνατολικῆς καί δυτικῆς Ἐκκλησίας, πού κατονομάζει, ἀναφέρει καί τή διαφορά τῆς γλώσσας. «τόν ἐκ τῆς σῆς σοφίας καί γνώμης καί γλώττης συμπλακέντα σοι βρόγχον κἂν ὀψέ γοῦν, ἵνα μὴ λέγω σαυτῷ περιθεῖναι, ἀλλ' οὖν δίκαιος ἦσθα παραιτεῖσθαι καί ζητεῖν τόν διὰ τῆς ἀγχόνης ὄλεθρον ὅπως γένοιτό σοι διαφυγεῖν».

νά προξενεί ύπόνοια έτεροθρησκείας. Πρός έπίρρωση ό Φώτιος αναφέρει περιπτώσεις παπών, όπως του πάπα Λέοντος, πού για τόν λόγο αυτό όρισαν τό Σύμβολο τής Πίστης νά έκφωνείται στην έλληνική⁶⁷.

Στή διερμηνεία τής σκέψης τών πατέρων για τή διατύπωση του όρθου δόγματος οί Λατίνοι διαφέρουν και στον τρόπο πρόσληψης τής έλληνικής φιλοσοφίας. Στή θεολογική σκέψη του Φωτίου σημαντική είναι ή συμβολή τής φιλοσοφίας. Ό πατριάρχης, μέ τήν κλασσική παιδεία πού έχει και κατά τήν παράδοση τών Έλλήνων πατέρων τής Άνατολικής Έκκλησίας, προβαίνει στη χρήση τής έλληνικής φιλοσοφικής σκέψης και όρολογίας, ύπεισέρχεται στο βαθύτερο νόημά τους, χωρίς νά νοθεύσει τό περιεχόμενο του χριστιανικού λόγου και τίς χρησιμοποιεί προς όφελος τής χριστιανικής παιδείας⁶⁸. Ενώ ή Δύση πού συναντά τόν Άριστοτέλη τόν 9ο αιώνα, έκπλησεται. Εφαρμόζει τήν αναφομοιωτή άριστοτελική σκέψη στη θεολογία, τήν όποία μετατρέπει σε λογικό αυστηρό σύστημα άληθειών⁶⁹. Άξιο παρατηρήσεως είναι ότι ή σχολαστική αυτή στόφα τής δυτικής θεολογίας, όπως αναφέρουν άκόμη και δυτικοί θεολόγοι, έγινε ή μήτρα τής διδασκαλίας του filioque, του πρωτείου, αλλά και τό θεμέλιο τής κοσμικής έξουσίας τών παπών, πού όδήγησε τήν παπική έκκλησία στη «βαβυλώνεια αίχμαλωσία» τόν 14ο αιώνα και στην Μεταρρύθμιση τόν 16ο αιώνα.

Ό άνθρωπισμός του Φωτίου, πού προβάλλουν οί μελετητές του πατριάρχου, δέν έχει καμία σχέση μέ τόν άνθρωποκεντρικό ούμανισμό τής Δύσης, πού εξέλιξε του υπήρξε ό άθεος Εύρωπαϊκός Διαφωτισμός⁷⁰. Για τόν Φώτιο στον όρο «άνθρωπισμός», πού είναι ό διάλογος μέ τήν έλληνική παιδεία, ή πρόσληψη και ή θέση της στη ζωή του ανθρώπου, εντάσσεται και ή παρουσία του Θεού στη ζωή του ανθρώπου. Συνδέεται ή έλληνική παιδεία μέ τήν Έκκλησία, ή θύραθεν μέ τή θεία σοφία. Δέν παρατηρείται διαλεκτική μεταξύ θεολογίας και έλληνικής φιλοσοφίας, διότι ό πατριάρχης άκολουθεί τήν έλληνορθόδοξη παράδοση, όπου ή άρμονική σύνθεση φιλοσοφίας και θεολογίας καθόρισε τά μεταξύ τους άκριβή όρια⁷¹. Στή θεολογία του δέν άπουσιάζουν οί αναφορές στην έλληνική φιλοσοφία, ποίηση και μυθολογία, οί μεγάλοι φιλόσοφοι, οί κλασσικοί συγγραφείς, οί ρήτορες, τά έργα τών όποιών προκαλούν ως μνημεία λόγου και πολιτισμού τόν θαυμασμό του Φωτίου για τό ύφος και τήν τεχνική τους και του παρέχουν όρολογία και πληροφορίες. Ό πατριάρχης ύποδεικνύει πολλές φορές στα έργα του τή γλώσσα και τό ύφος αυτών τών συγγραφέων, αλλά άπέναντι στις ιδέες τους στέκει μέ κριτική διάθεση και τίς

⁶⁷ ΦΩΤΙΟΣ. Λόγος περί τής του Άγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας 87. Στο MINGE, *PG 102*, στ. 376Α- «επειπερ τό ιερόν τών Πατέρων ήμών μάθημα πολλάκις ή Λατινίς φθεγγομένη διά τό τής φωνής ένδεές τε και τῷ πλάτει τής Έλληνίδος μή συνεπεκτείνεσθαι ού καθαρως ούδ' ειλκρινως ούδέ περί πόδα τούς λόγους ήρμοζε τῷ νοήματι και πολλοίς παρείχε περί τήν πίστιν έτεροθρησκείας ύπόληψιν τών όνομάτων ή στενοχωρία μή έξαρκοῦσα διερμηνεύειν τής διανοίας τήν άκριβειαν». ΦΩΤΙΟΣ. Τῷ θεοφιλεστάτῳ, όσιωτάτῳ, ιερωτάτῳ άρχιερεί, αδελφῷ και συλλειτουργῷ, τῷ θαυμασιωτάτῳ και περιωνύμῳ άρχιεπισκόπῳ και μητροπολίτῃ Άκυληίας, Έπιστολή 291. Στο LAOURDAS – WESTERINK, *Photii Epistulae et Amphilochia III*, σ. 141⁷⁵⁻⁸⁰.

⁶⁸ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Περί τής έπιστημονικής δράσεως*, σσ. 11-12. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, Φώτιος. Ό Α' Οικουμενικός Πατριάρχης, σ. 29. ΤΑΤΑΚΗΣ, Βασίλειος. Φώτιος, ό μεγάλος άνθρωπιστής. Στο *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*. Άθήνα 1981², σσ. 105, 119-120. ΦΟΥΓΙΑΣ, Μεθόδιος. Εισαγωγή εις τόν Μέγαν Φώτιον. Στο ΦΟΥΓΙΑΣ, *Έκκλησία και Θεολογία*, σσ. 52-58. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ό ιερός Φώτιος και τό Σχίσμα, σ. 28.

⁶⁹ ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Θεολόγοι τής Θεσσαλονίκης*. Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 90, 91, 133. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ιστορία τής Φιλοσοφίας*, σ. 433.

⁷⁰ ΖΗΣΗΣ, Τό μεγαλειό και ή προσφορά του Μεγάλου Φωτίου, σ. 180.

⁷¹ ΤΑΤΑΚΗΣ, Βασίλειος. *Η βυζαντινή φιλοσοφία*. Άθήνα 1977, σ. 132. ΦΟΥΓΙΑΣ, *Τό έλληνικό ύπόβαθρο*, σ. 199. ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗΣ, *Θεία και άνθρώπινη σοφία*, σ. 99. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Ιστορία τής Φιλοσοφίας*, σσ. 433, 434. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. Ήταν ό Μέγας Φώτιος άνθρωπιστής; Στο *Θεοδορμία*, τόμ. 9, 2007, τεύχ. 1, σσ. 20, 21.

καταδικάζει, διότι, όπως επισημαίνει, δεν προσφέρουν καμμία βοήθεια στην ψυχή του ανθρώπου, αντιπαρατάσσοντας και αναδεικνύοντας συνάμα την ανωτερότητα των χριστιανικών αληθειών⁷². Όσον αφορά δε στη συμβολή του Φωτίου στη βυζαντινή φιλοσοφία οφείλουμε να αναφέρουμε ότι έρειδόμενος στη μεταφυσική της χριστιανικής διδασκαλίας αποστασιοποιείται από την πλατωνική και την αριστοτελική θέση· προτάσσει το πρόσωπο (προσωποκρατία) έναντι της ουσίας (ουσιοκρατία) και του άτομου (ατομοκρατία), την άξια του συγκεκριμένου ανθρώπινου προσώπου έναντι της γενικής ανθρώπινης φύσης⁷³.

Ο Μέγας Φώτιος εξαιρείται για την πολυμάθειά του και χρεώνεται την άνθηση των γραμμάτων τον 9ο αιώνα. Το έργο του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως καταγράφεται πλούσιο και εξαιρετικής ποιότητας· συνέγραψε τη Βιβλιοθήκη, Κανονικές Διατάξεις, Λειτουργικά έργα, τὰ Ἀμφιλόχεια, τὴ Μυσταγωγία, πού αποτέλεσε τὸν σταθμό για τὴν Πνευματολογία τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Ὀμιλίες καὶ πλῆθος Ἐπιστολῶν. Ἡ πολύπλευρη δραστηριότητά του ὡς πατριάρχου καὶ ποιμένος, ἢ συμβολή του στὴν τέχνη μὲ τὴν εικονογράφηση τῶν ναῶν, τὸ μεγαλειῶδες ιεραποστολικὸ ἔργο πού συνέλαβε μὲ τοὺς ἀδελφούς Κύριλλο, τὸν Κωνσταντῖνο τὸν Φιλόσοφο τὸ ὄνομα τοῦ ὁποίου ἔχει τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Nitra⁷⁴, καὶ Μεθόδιο, εἶναι καταφανές ὅτι δὲν προσιδιάζουν μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ Φωτίου ὡς φιλόδοξο πατριάρχη, ὑπευθύνου γιὰ τὸ σχίσμα τῆς Ἐκκλησίας.

Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ, μάλιστα, νὰ ἐπισημάνω ὅτι στὴν ἀντίσταση τοῦ Φωτίου στὴν κρίσιμη ἐκείνη ἱστορική στιγμή γιὰ τὸ μέλλον τῆς οἰκουμένης οφείλουμε σήμερα Ἕλληνες καὶ Σλοβάκοι τὴ χριστιανική καὶ ἔθνική μας ταυτότητα, πού ἀπειλοῦνταν μὲ τὴν ἀλλοίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ καὶ ἔθνικοῦ φρονήματος.

SUMMARY: EAST AND WEST IN THE WORK OF PHOTIOS THE GREAT, PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE. In this survey we present the personality of Photios the Great, a man who prevented the schism between Eastern and Western Church in the 9th century. The deeper causes that led to the increasing dissension between East and West and finally to the schism in 1054 are analyzed by means of the source material found in the work of the patriarch.

The unstable conditions in Byzantium, due to the differences between the ecclesiastical and political powers, the conservatives and the progressives, and the immediate ordination and election of Photios to the throne of Patriarch of Constantinople gave the pope of Rome

⁷² ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Περί τῆς ἐπιστημονικῆς δράσεως*, σσ. 34, 35. ΦΩΤΙΟΣ. *Φωτίου Ὀμιλίες. Εἰσαγωγή*. Στὸ ΛΑΟΥΡΔΑΣ, *Φωτίου Ὀμιλίες*, σσ. 13-15. ΤΑΤΑΚΗΣ, Φώτιος ὁ μέγας ἀνθρωπιστής, σσ. 102-142. ΣΙΑΣΟΣ, Λάμπρος. Θεολογικές ἀπορίες φιλοσοφούντων στίς ἐπιστολές Φωτίου. Στὸ ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (ἐκδ.). *Μέγας Φώτιος, Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου 14 - 17 Νοεμβρίου 1994*. Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 525-535. ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗΣ, *Θεία καὶ ἀνθρώπινη σοφία*, σσ. 99, 100.

⁷³ ΜΠΕΓΖΟΣ, Μάριος. Ἡ συμβολή τοῦ Φωτίου στὴ φιλοσοφία. Στὸ ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, *Μέγας Φώτιος, Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου*, σσ. 333-336, ὅπου ἐπισημαίνεται, ἐπίσης, ὅτι ὁ Φώτιος ἀρνεῖται τὴν ἀρχαιοελληνική οὐσιοκρατία καὶ ἀποφεύγει τὴ νομιναλιστικὴ ἀτομοκρατία, συνδέει, ἀκόμη, τὰ «καθόλου» μὲ τίς «ὑποστάσεις», πού στὴ βυζαντινὴ μεταφυσικὴ νοοῦνται τὰ «πρόσωπα». Πρβλ. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Ἡ βυζαντινὴ φιλοσοφία*, σσ. 133-135. ΤΑΤΑΚΗΣ, Φώτιος ὁ μέγας ἀνθρωπιστής, σσ. 125-134. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Λίνος. Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐνοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν. Στὸ *Φιλοσοφία*, τόμ. 8-9, 1978 - 1979, σσ. 326, 327. ΖΥΜΑΡΗΣ, *Ἡ ἱστορική, δογματικὴ καὶ κανονικὴ σπουδαιότητα*, σσ. 19-31. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νικόλαος. *Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, Μὲ παράρτημα τὸ σχολαστικισμὸ τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα*. Θεσσαλονίκη 2001, σ. 299.

⁷⁴ ΖΟΖΟΥΛΑΚ, Ján. Historical milestones of Byzantine Philosophy. In *Filozofia*, vol. 70, 2015, no. 9, σσ. 785-787.

Nicholas I the chance to make his claims over ecclesiastical issues. His non-canonical interventions with the Throne of Constantinople (legitimacy of Photios' election) and also with territories of its domain, along with the missionaries who imposed Latin customs, the Latin language in services, with the mission of the patriarchate of Constantinople in Bulgaria and Moravia at the same time, and finally with the doctrine of "filioque" forced the moderate Photios to expostulate with him and act in the interest of the earlier Christianized fold. In years 879 – 880, the Synod of Constantinople puts an end to the interventions of popes, their territorial claims, the pretension for imposing of the Papal supremacy and prevented the imminent schism between East and West.

Soultana D. Lamprou ThDr.
Aristotle University of Thessaloniki
Faculty of Theology
Department of Holy Scripture and Patristics
Faculty of Theology – School of Pastoral and Social Theology
54124 Thessaloniki
Greece
slabrou@past.auth.gr

VYBRANÉ ASPEKTY CEREMÓNÍ A AUDIENCIÍ SPOJENÝCH S POBYTOM KONŠTANTÍNA A METODA V RÍME. OTÁZKY PROCESÍ A ARCHITEKTÚRY¹

Selected Aspects of Ceremonies and Audiences Regarding Constantine and Methodius' Stay in Rome. A Question of Processions and Architecture

Martin Husár

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.29-38

Abstract: HUSÁR, Martin. *Selected Aspects of Ceremonies and Audiences Regarding Constantine and Methodius' Stay in Rome. A Question of Processions and Architecture.* The main goal of the article is to deepen knowledge of ceremonies and audiences of Constantine and Methodius with the 9th century Popes in their capital city, Rome, and in their residences. The abovementioned brothers namely visited Pope Hadrian II (867 – 872) and John VIII (872 – 882). The author of the article takes a look at the possible activities, ceremonies of a reception, and further acting of Constantine and Methodius in Rome. Martin Husár tries to fill the gap in existing primary literary sources by help of indirect primary literary sources and knowledge obtained by architectural research. The Salonica brothers could have officially met with the Popes in the representative places, i.e. in the Vatican Complex, Lateran Palace, or in the important churches of Rome.

Key words: Pontiffs, 9th century, Constantine-Cyril, Methodius, processions, architecture

Abstrakt: HUSÁR, Martin. *Vybrané aspekty ceremóní a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesí a architektúry.* Hlavným cieľom predkladaného článku je prehĺbiť poznanie o slávnostiach a audienciách Konštantína a Metoda s pápežmi 9. storočia v ich hlavnom meste, Ríme, ako aj v ich sídlach. Vyššie uvedení bratia navštívili menovite pápeža Hadriána II. (867 – 872) a Jána VIII. (872 – 882). Autor článku sa zaoberá možnými aktivitami, slávnosťami, prijatiami a ďalším možným pôsobením Konštantína a Metoda v Ríme. Ďalej sa snaží vyplniť medzeru v existujúcich primárnych písomných prameňoch pomocou nepriamych primárnych literárnych prameňov a poznania získaného architektonickým výskumom. Solúnski bratia mohli oficiálne prísť do kontaktu s pápežmi na reprezentatívnych miestach, t. j. vo Vatikánskom komplexe, Lateránskom paláci, alebo vo významných rímskych kostoloch.

Kľúčové slová: pápeži, 9. storočie, Konštantín-Cyril, Metod, procesie, architektúra

1 Článok vznikol v rámci grantového projektu 1/0039/14 (*Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku*) a 1/0468/15 (*Severná časť Karpatskej kotliny na prelome antiky a stredoveku ako miesta zmien iniciovaných zvonka i zvnútra*) VEGA i I/19/2014 (*Včasnostredoveké panovnícke dvory Európy v súvislosti s pôsobením Konštantína, Metoda a ich učeníkov*) UGA. Autor článku ďakuje Johnovi F. Romanovi z Benedictine College v Atchisone (Kansas) za poznámky a usmernenia týkajúce sa včasnostredovekej liturgie v Ríme.

Reč primárnych prameňov

Predkladaný článok je zameraný na procesiový a architektonický aspekt pobytov Konštantína a Metoda v Ríme, ktoré doteraz ešte neboli nasledovným spôsobom samostatne riešené.²

Sv. Cyril a Metod, súčasní spolupatróni Európy, boli dôležitými diplomatmi a misionármi³ Byzantskej ríše i misionármi Veľkej Moravy. Rím navštívili obaja v rokoch 867 až 869, ako aj Metod samostatne roku 869 a 879/880. Hlavným dôvodom ich prítomnosti v Ríme bolo prezentovanie a obrana slovanskej liturgie⁴ pred pápežmi Hadriánom II. (867 – 872) a Jánom VIII. (872 – 882). Obidvaja museli počas toho určite podstúpiť i audiencie, slávnosti a dvorské rituály organizované pápežským dvorom. Sme o tom priamo či nepriamo informovaní viacerými primárnymi

² Problémom najpravdepodobnejšej cesty Konštantína a Metoda do Ríma sa nedávno zaoberal Peter Ivanič a Martina Lukáčová. IVANIČ, Peter – LUKÁČOVÁ, Martina. Journeys of St. Methodius within the years 860 – 881. In *Istoriija. Journal of History*, roč. XLIX, 2014, č. 1, s. 98-103. IVANIČ, Peter – LUKÁČOVÁ, Martina. Historicko-geografický kontext misií solúnskych bratov (Cesty sv. Konštantína-Cyrila a Metoda do roku 867). In *Konštantínove listy*, roč. 7, 2014, s. 9-11. IVANIČ, Peter – LUKÁČOVÁ, Martina. Svätý Metod na misijných a diplomatických cestách (Historicko-geografické súvislosti). In *Historický časopis*, roč. 63, 2015, č. 4, s. 655-658. Anthony-Emil N. Tachiaos sa zameral špeciálne na politické a historické pozadie cesty solúnskych bratov do Ríma. TACHIAOS, Anthony-Emil N. Cyril And Methodius' Visit to Rome in 868: Was It Scheduled or Fortuitous? In SCHREINER, Peter – STRAKHOV, Olga (eds.). *Chrysai Pylai. Zlataja Vrata. Essays presented to Ihor Ševcenko on his eightieth birthday by his colleagues and students (Palaeoslavica 10/2)*. Cambridge, MA, 2002, s. 210-221. Vo vyššie citovaných tituloch sa nachádza i ďalšia literatúra k preberanej problematike.

³ Prínajmenšom na začiatku svojej misionárskej činnosti museli vychádzať z byzantského rítu kresťanského východu. V Byzantskej ríši 9. storočia cirkev praktizovala dve formy tohto rítu a približne ich syntézu. Boli nimi mníšska, katedrálna/farská (grécky ἀσματικὴ ἀκολουθία) a Studitská forma ako syntéza dvoch predchádzajúcich foriem. MARINČÁK, Šimon. Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia? In *Slavica Slovaca*, roč. 40, 2005, č. 1, s. 46. ŠKOVIERA, Andrej. Liturgia cyrilometodskej misie na Veľkej Morave. In MICHALOV, Jozef et al. (eds.). *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra 2007, s. 104-109, 120-122.

⁴ Najskôr bol slovanský bohoslužobný jazyk najpravdepodobnejšie schválený stálou synodou konštantínopolského patriarchátu a cisárom Michaelom III (842 – 867) v roku 862 alebo 863. Východná cirkev podporovala existenciu viacerých liturgických jazykov a slovanský jazyk nemohol byť výnimkou. ŠKOVIERA, Andrej. Stereotypy v interpretáciách textov o bohoslužobných jazykoch v cyrilo-metodských prameňoch. In BRTÁŇOVÁ, Erika (ed.). *Literárnohistorické kolokvium. I. Stredovek. II. Humanizmus a renesancia*. Bratislava 2013, s. 13, 14, 16, 27. Naopak v Ríme bolo oficiálne uznanie ďalšieho bohoslužobného jazyka niečím nezvyčajným a výnimočným, pretože západná cirkev a Svätá stolica chápali iba hebrejčinu, gréčtinu a predovšetkým latinčinu ako kanonické jazyky. Napriek tomu opät Strabo z Aachenu napísal vo svojej knihe o histórii liturgie (*Libellus*) z rokov 840 – 842, že existovala rozmanitosť v bohoslužbách, a to nie iba podľa rasy a jazyka, ale aj v rámci jednej rasy a jazyka. DOIG, Allan. *Liturgy and architecture: from the early church to the Middle Ages*. Surrey 2009, s. 146, 147. Pápež Hadrián II. (868) a Ján VIII. (880) dočasne schválili slovanský liturgický jazyk. ПЕНТКОВСКИЙ, Алексей М. Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия. In РАДИГ, Јованка – САВИГ, Виктор (eds.). *Свети Турило и Методије и словенско писано наслеђе 863-2013*. Београд 2014, 102. V Ríme bola slovanská liturgia ale pravdepodobne slávená podľa rímskej/latinskej formy západného rítu, potom v priestore stredného Dunaja mohla byť slávená i v iných formách západného rítu (pravdepodobne v salzburskej alebo akvilejskej forme) alebo dokonca aj v byzantskom ríte. No tento problém ostáva naďalej otvoreným. ŠKOVIERA, Stereotypy v interpretáciách, s. 15, 22, 23. ŠKOVIERA, Liturgia cyrilometodskej, s. 112-119, 129.

literárnymi prameňmi. Z nich treba spomenúť najmä *Ordo*⁵ *Romanus Primus*,⁶ tzv. Rímsku legendu,⁷ Život Hadriána II.⁸ a iných pápežov (najmä) 9. storočia z cyklu *Liber pontificalis*, ďalej ide aj o Život Konštantína,⁹ Metoda,¹⁰ Klimenta,¹¹ alebo bulu pápeža Jána VIII. zvanú *Industriae tuae*¹².

Ku Konštantínovi a Metodovi sa v uvedených prameňoch viažu i zmienky o prinesení ostatkov sv. Klementa do Ríma, pri príležitosti čoho im pápež Hadrián II., duchovenstvo i rímsky ľud vyšli v ústrety¹³ (roku 867/868).¹⁴ Rovnako vieme o posvätení slovanských kníh v Bazilike Panny Márie

⁵ *Ordo* (latinsky) je liturgický text, popis úkonov slávenia verejnej úcty v kostole. PIERCE, Joanne. M. – ROMANO, John F. The *Ordo Missae* of the Roman Rite. Historical Background. In FOLEY, Edward (ed.). *A Commentary on the Order of Mass of the Roman Missal: A New English Translation*. Collegeville, MN, 2011, s. 7.

⁶ Uvedený prameň zhodnotím až v nasledujúcich riadkoch článku.

⁷ *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis*. Uvedená biografická bola pravdepodobne vytvorená biskupom z Velletri, Gauderichom, súčasníkom Konštantína a Metoda. BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II* (ďalej len *MMFH II*). Praha 2010, s. 102.

⁸ *Vita Hadriani II.* Životopis je neukončený a má neznámeho autora. Hlavný text nesleduje osudy pápeža Hadriána II. po decembri 870. DAVIS, Raymond (ed.). *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis)*. Liverpool 1995, s. 249. Prvý rukopis mohol byť napísaný už pred prvou polovicou roku 871. DAVIS, *The Lives of the Ninth-Century*, s. xiii.

⁹ Žitije Konštantína Filosofova. Konštantínov životopis by mohol pochádzať z veľkomoravskej literárnej školy a taktiež by sme mohli za jeho autora považovať i samotného Metoda. BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 38.

¹⁰ Žitije Mefodija, archiepiskopa Moravy. Metodova biografická bola najskôr napísaná na území Veľkej Moravy, bezprostredne po Metodovej smrti, t. j. medzi rokom 885 a začiatkom roka 886. BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 114.

¹¹ Βίος Κλήμεντος. Uvedený životopis bol napísaný Teofylaktom, biskupom Ochridu, na konci 11. storočia a začiatkom 12. storočia. ŠKOVIERA, Andrej. O cyrilo-metodských prameňoch a ich prekladoch do slovenčiny. In *Slová Slovanov*. Bratislava 2013, s. 144.

¹² Bula je datovaná do júna 880. BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III* (ďalej len *MMFH III*). Praha 2011, s. 161. *Industriae tuae* (Epistolae, 90). In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III* (ďalej len *MMFH III*). Praha 2011, s. 161-173.

¹³ *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis* 9. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II* (ďalej len *MMFH II*). Praha 2010, s. 110. Žitije Konštantína Filosofova XVII. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II* (ďalej len *MMFH II*). Praha 2010, s. 90. Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II* (ďalej len *MMFH II*). Praha 2010, s. 148. Βίος Κλήμεντος III, 9. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II* (ďalej len *MMFH II*). Praha 2010, s. 182. Uspenije Kirilla. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II* (ďalej len *MMFH II*). Praha 2010, s. 224. *Legenda sanctorum Cyrilli et Methodii patronorum Moraviae* 6. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (ed.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II* (ďalej len *MMFH II*). Praha 2010, s. 236.

¹⁴ Pôvodne však Konštantín a Metod asi ani nemali v pláne prísť do Ríma a plánovali vyplávať do Byzancie z Benátok, kde však počas jesene roku 867 obdržali pozvanie od pápeža Mikuláša I. (858 – 867) na základe rozhovorov s benátskym duchovenstvom o slovanskej liturgii. DVORNÍK, František. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha 1970, s. 146, 147. LÖWE, Heinz. Cyrill und Methodius zwischen Byzanz und Rom. In *Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto Medioevo: 15-21 aprile 1982. Tomo Secondo*. Spoleto 1983, s. 655, 656. Takto mohli prísť do Ríma najskôr v decembri 867 a najneskôr na začiatku roka 868. Ovplynulo to aj to, že pápež Mikuláš I. zomrel dňa 11. novembra 867 a pápež Hadrián II. sa svojho úradu ujal až 14. decembra 867. DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 145.

Väčšej (latinsky *Basilica Sanctae Mariae Maioris*, taliansky *Basilica di Santa Maria Maggiore*),¹⁵ ďalej o vysvätení Metoda i cyrilo-metodských učeníkov za kňazov v Bazilike sv. Petra, kde pápež uložil i slovanské evanjelium na oltár.¹⁶ Spomína sa i spievanie slovanskej liturgie v Bazilike sv. Petra a tiež v Bazilike sv. Pavla.¹⁷ V Bazilike Panny Márie Väčšej, Kaplnke sv. Petronily a sv. Ondreja sa spievala zase liturgia v nešpecifikovanom jazyku.¹⁸ Metod neskôr na kolenách prosil Hadriána II. o vydanie tela svojho brata Konštantína-Cyrila.¹⁹ Obaja sa opäť stretli pri Metodovom svätení za biskupa Panónie ešte v rovnakom roku 869.²⁰ Nakoniec medzi rokom 879 a 880²¹ alebo až v roku 880²² sa biskup Metod ukázal pred pápežom, tentoraz už Jánom VIII., kvôli obrane slovanskej liturgie a svojej pravovernosti.²³

K procesiám

Doba príchodu Konštantína a Metoda a potom tiež len samotného Metoda do Ríma sa viaže k obdobiu už vyše storočia trvajúcej pápežskej republiky, latinsky nazývanej *Sanctae Dei ecclesiae res publica Romanorum*,²⁴ ktorá bola založená po polovici 8. storočia za pomoci franských protektorov. Pápežská kúria už určitý čas poznateľne zintenzívňovala svoj záujem o vlastnú históriu i históriu samotnej cirkvi, čím mohla okrem iného vylepšovať i svoju autoritu. Už od 40. rokov 7. storočia sa však začalo premiestňovanie kostí mátyrov a svätých z nechránených predmestí Ríma do Lateránskeho paláca, kostolov a (od druhej polovice 8. storočia) aj do kláštorov v rámci hradiieb, a to dvomi pápežmi východného pôvodu, Jánom IV. (640 – 642) a Teodorom I. (642 – 649). Tento viac-menej zvyk východnej cirkvi podložený i kánonom Koncilu v Kartágu roku 401 sa v Ríme začal už natrvalo udomáčať.²⁵ V druhej polovici 8. storočia sa tento proces už tak zin-

¹⁵ Žitije Konstantina Filosofa XVII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 90.

¹⁶ Žitije Konstantina Filosofa XVII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 90, 91. Žitije Mefodija, archijepiskopa Moravska VI. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 126. BETTI, Maddalena. *The Making of Christian Moravia (858-882). Papal Power and Political Reality*. Leiden 2014, s. 67, 103, 104. LÖWE, Cyrill und Methodius, s. 657. Andrej Škoviera zdôraznil, že vysvätenie Metoda a jeho i Konštantínových žiakov mohlo prebehnúť skôr v rímskom ríte. ŠKOVIERA, Liturgia cyrilometodskej, s. 118.

¹⁷ Žitije Konstantina Filosofa XVII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 90, 91. MARINČÁK, Slovenská liturgia, s. 40.

¹⁸ Žitije Konstantina Filosofa XVII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 90, 91. Podľa Františka Dvorníka sa uvedené udalosti museli odohrať pred 10. marcom 868, pretože v tento deň syn biskupa Arsenia, Eleutherius, uniesol dcéru a ženu pápeža Hadriána II., následkom čoho bol samotný Arsenius obvinený, že synovi pomáhal. Arsenius preto ušiel z Ríma do južnej Itálie, kde mohol nájsť úkryt na dvore cisára Lothara II. (855 – 869). DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 152. Nie je však jasné, aký druh rítu (západný alebo byzantský) bol vykonávaný počas vyššie uvedenej slávnosti v Bazilike sv. Pavla. Prinajmenšom biskup Arsenius len ťažko mohol hovoriť slovanským jazykom a aj preto by bolo problémom pre neho celebroadť spomenutú omšu v ňom. ŠKOVIERA, Liturgia cyrilometodskej, s. 118.

¹⁹ Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis 11. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 111, 112.

²⁰ Žitije Mefodija, archijepiskopa Moravska VIII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 130.

²¹ BETTI, *The Making of Christian*, s. 87.

²² LÖWE, Cyrill und Methodius, s. 680. MARSINA, Richard. *Metodov boj*. 3. edícia. Bratislava 2012, s. 92, 98.

²³ *Industriae tuae (Epistolae, 90)*. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH III*, s. 161-173.

²⁴ KRAUTHEIMER, Richard. *Rome. Profile of a City, 312-1308. With a new foreword by Marvin Trachtenberg*. Princeton 2000, s. 108.

²⁵ KRAUTHEIMER, *Rome. Profile*, s. 90, 113. V období pred 40. rokmi 7. storočia boli takéto praktiky

tenzívnil, že pápež Hadrián I. (772 – 795) musel dokonca uvaliť zákaz na vývoz relikvií martýrov a svätcov z Ríma.²⁶ Preto je pochopiteľné, že solúnskym bratom pápež Hadrián II. vyšiel v ústrety,²⁷ aby i takto vzdal úctu ostatkom svätého Klementa, štvrtého pápeža.²⁸

Konštantín a Metod museli počas svojej návštevy Baziliky sv. Petra vidieť i hradby mesta pápeža Leva IV. (847 – 855), latinsky zvaného *Civitas Leonina*, ktoré boli roku 853 dostavané okolo vatikánskeho komplexu. Tieto hradby dal pápež Lev IV. postaviť po ničivom arabskom nájazde na Rím roku 846, keď ostali vydrancovanými i dve dôležité baziliky, Bazilika sv. Petra i Bazilika sv. Pavla.²⁹ Taktiež treba uviesť, že ak by Metod navštívil pri svojej návšteve Ríma v roku 879 alebo 880 i Baziliku sv. Pavla, možno by už uvidel, ako sa i okolo nej vytvárajú dnes už nezachované hradby mesta pápeža Jána VIII., pomenovaného ako *Johannopolis*.³⁰

Predpokladám, že keď Hadrián II. vyšiel v ústrety solúnskym bratom, mohol ísť na koni. Dá sa to nepriamo predpokladať zo Života Hadriána II. i z *Ordo Romanus Primus*. V prvom písomnom prameni sa spomínajú vízie duchovenstva a zbožných laikov ešte predtým, než bol Hadrián II. vôbec zvolený za pápeža. Tí ho videli jazdiť s páliom na koni ako pápeža Mikuláša (I.), ktorý tak činil pri ceste medzi Bazilikou sv. Petra a Lateránskym palácom. V uvedených víziách ho predchádzali ctihodné osoby a za ním šiel dav v procesii.³¹ Pápež rovnako jazdieval na koni medzi chrámami i počas slávenia Veľkonočnej oktávy³² a pravdepodobne aj počas celoročnej liturgie zastavení.³³ Dobré nám to ilustruje *Ordo Romanus Primus*, ktoré ešte v podobe bez liturgických

pápežmi viac-menej odmietané. Spomenutý kánon Koncilu v Kartágu (401) stanovoval, že všetky oltáre, v ktorých sa nenachádzajú žiadne ostatky martýrov či biskupov, majú byť zničené. DOIG, *Liturgy and architecture*, s. 89.

²⁶ COLLINS, Roger. *Keepers of the Keys of Heaven. A History of the Papacy*. New York 2009, s. 156. COSTAMBEYS, Marios – LEYSER, Conrad. To be the neighbour of St. Stephen: patronage, martyr cult, and Roman monasteries, c. 600–c. 900. In COOPER, Kate – HILLNER, Julia (eds.). *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*. Cambridge 2007, s. 274. DEY, Hendrik W. *The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome, AD 271-855*. Cambridge 2011, s. 236.

²⁷ Vita Constantini-Cyrelli cum translatione s. Clementis 9. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 130.

²⁸ TACHIAOS, Cyril And Methodius, s. 213, 214.

²⁹ COLLINS, *Keepers of the Keys*, s. 155, 156. COSTAMBEYS – LEYSER, To be the neighbour, s. 263. GANTNER, Clemens. New Visions of Community in Ninth-Century Rome: The Impact of the Saracen Threat on the Papal World View. In POHL, Walter – GANTNER, Clemens – PAYNE, Richard (eds.). *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*. Farnham; Burlington 2012, s. 406, 407. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile*, s. 119.

³⁰ FRANCA, Ennio. San Paolo fuori le Mura. In O'NEILL, John P. (ed.). *The Vatican Spirit and Art of Christian Rome*. New York 1975, s. 324. GREGOROVIVUS, Ferdinand. *History of the City of Rome in the Middle Ages. Vol. III. Translated by Annie Hamilton*. London 1895, s. 186, 187. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile*, s. 119, 120.

³¹ Vita Hadriani II, Liber Pontificalis 108: 5. In DAVIS, Raymond (ed.). *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis)*. Liverpool 1995, s. 261.

³² Napríklad v angličtine sa toto obdobie nazýva Easter Week, Pascha Week, Bright Week alebo Renewal Week. Konkrétne sa začína od Nedele zmŕtvychvstania a trvá až do Bielej nedele, ktorá je druhou nedeľou veľkonočnou. ROMANO, John. F. *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*. Surrey; Burlington 2014, s. 49, poznámka č. 200. TAFT, Robert F. Easter. In KAZHDAN, Alexander P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium. Volume 1*. New York; Oxford 1991, s. 670. Pred Veľkonočnou oktávou je samozrejme Svätý týždeň (v angličtine Holy week), ktorý sa začína Kvetnou nedeľou a končí sa až Nedeľou zmŕtvychvstania. ROMANO, *Liturgy and Society*, s. 100. ROREM, Paul. Easter. In STRAYER, Joseph R. (ed.). *Dictionary of the Middle Ages. Volume 4*. New York 1984, s. 365.

³³ NOBLE, Thomas F. X. Topography, celebration, and power: the making of a papal Rome in the eighth and ninth centuries. In DE JONG, Mayke – THEUWS, Frans – VAN RHIJN, Carine (eds.). *Topographies*

vsuviak z územia na sever od Álp zrekonštruoval nedávno americký historik John F. Romano. Ním zrekonštruovaná podoba tejto príručky týkajúcej sa verejnej úcty v kostoloch, ktorú vykonával pápež počas Veľkonočnej oktávy, je z obdobia okolo polovice 8. storočia.³⁴ Na sever od Álp, vo Franskej ríši a neskôr i v jej nástupníckych mocenských útvaroch, bol uvedený prameň totiž modifikovaný a menený niekoľkokrát medzi poslednou štvrtinou 8. storočia a 10. storočím.³⁵ Nakoniec franské a germánske vplyvy zasiahli pápežskú liturgiu plne až v 11. storočí. Tá bola konkrétne v tomto období ovplyvnená rýnskym omšovým poriadkom.³⁶ Aj keď sa za viac než jedno storočie do príchodu Konštantína a Metoda mohli odohrať v pápežskej liturgii Veľkonočnej oktávy určité zmeny, zostáva pre nás *Ordo Romanus Primus* významným prameňom popisujúcim pápežov ceremoniálny sprievod medzi chrámami Ríma a v ich rámci, v ktorom východiskovú rolu hral Lateránsky palác. Konkrétne dvorania a duchovenstvo šli na koňoch i pešo v sprievode pred, popri, i za pápežom, ktorý bol tiež na koni.³⁷ V sprievode boli nesené aj rôzne liturgické predmety.³⁸ Niektoré z nich sa zhodovali s tými, ktoré niesli Rimania vítajúci Konštantína a Metoda pri ich príchode do Ríma s ostatkami sv. Klementa. Vieme to podľa niekoľkých prameňov týkajúcich sa životov Konštantína a Metoda.³⁹ Menovite išlo o kríže, kadidelnice a sviece bez svietnikov, ktoré sú ale spomínané v *Ordo Romanus Primus*.⁴⁰

of Power in the Early Middle Ages. Leiden 2001, s. 84, 85. HUMPHRIES, Mark. From emperor to pope? Ceremonial, space, and authority at Rome from Constantine to Gregory the Great. In COOPER, Kate – HILLNER, Julia (eds.). *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*. Cambridge 2007, s. 53, poznámka č. 158.

- ³⁴ *Ordo Romanus Primus*. In ROMANO, John F. *The First Roman Ordo (OR I): A new presentation of the Latin text* [online]. 2012, s. 1-8. Internetový zdroj: <http://mediavalliturgie.com/files/First_Roman_Ordo_Latin.pdf> – latinská verzia na internete. *Ordo Romanus Primus*. In ROMANO, John F. (ed.). *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*. Surrey; Burlington 2014, s. 229-248 – latinská verzia i anglický preklad. *The First Roman Ordo*. In ROMANO, John F. (ed.). *The First Roman Ordo (OR I): A new translation*. [online]. 2012, s. 1-9. Internetový zdroj: <http://mediavalliturgie.com/files/First_Roman_Ordo_English.pdf> – anglický preklad na internete. Ako príklad staršieho publikovania a prekladu uvedeného prameňa môže poslúžiť napríklad i verzia od zostavovateľa E. G. Cuthberta F. Atchleyho. *Ordo Romanus Primus*. In ATCHLEY, E. G. Cuthbert F. (ed.). *Ordo Romanus Primus*. London 1905, s. 116-149.
- ³⁵ NOBLE, Topography, celebration, s. 85. ROMANO, John F. The Fates of Liturgies: Towards a History of the First Roman Ordo. In *Antiphon*, roč. 11, 2007, č. 2, s. 45, 54, 55. Pápežské omše v 9. storočí sa celkom určite odlišovali od tých, ktoré boli vykonávané v Ríme v predchádzajúcich storočiach. V súčasnosti však nie je možné uspokojivo preskúmať uvedený fakt na základe písomných prameňov. Napriek tomuto vyhláseniu existujú ojedinelé informácie, ktoré nám rozširujú naše poznanie o pápežskej liturgii 9. storočia. V tomto storočí sa začal objavovať misál, liturgická kniha obsahujúca každú časť a modlitbu omše. Tzv. *Ordines Missarum* 9. storočia začali obsahovať tiež súkromné ospravedlňujúce modlitby kňaza, ktoré ho očisťovali pred Bohom na začiatku omše, pri oltári, pri obetovaní a pri Svätom prijímaní. PIERCE – ROMANO, *The Ordo Missae*, s. 17, 20.
- ³⁶ DOIG, *Liturgy and architecture*, s. 125. PIERCE – ROMANO, *The Ordo Missae*, s. 23. ROMANO, *The Fates of Liturgies*, s. 72.
- ³⁷ *Ordo Romanus Primus* 7-13. In ROMANO, *Liturgy and Society*, s. 230, 231. ROMANO, *Liturgy and Society*, s. 83, fig. 2.1.
- ³⁸ *Ordo Romanus Primus* 11, 19, 20-22. In ROMANO, *Liturgy and Society*, s. 231-233. NOBLE, Topography, celebration, s. 85, 86.
- ³⁹ Žitije Konštantína Filozofa XVII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 90. Βίος Κλήμεντος III, 9. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 182. Uspenije Kirilla. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 224.
- ⁴⁰ *Ordo Romanus Primus* 21. In ROMANO, *Liturgy and Society*, s. 232.

V *Ordo Romanus Primus* sa spomína i to, že tzv. druhý poddiakon (latinsky *subdeaconus sequens*) mal pred pápežovou omšou položiť na oltár evanjelium.⁴¹ Podľa Života Metoda to bol práve pápež⁴², ktorý položil slovanské evanjelium na oltár v Bazilike svätého Petra,⁴³ kde sa spievala počas návštevy Konštantína a Metoda slovanská liturgia. Biografia sv. Klimenta uvádza, že k oltáru boli nesené i slovanské liturgické knihy v Bazilike Panny Márie Väčšej počas prvého dňa slávania slovanskej liturgie.⁴⁴ Na základe Života Konštantína zase vieme, že ich pápež Hadrián II. posvätil a uložil v uvedenej bazilike a taktiež boli pri nich spievané liturgické piesne v nešpecifikovanom jazyku, ako som už uviedol vyššie.⁴⁵

Celkovo môžem zrekapitulovať vyššie uvedené a obohatiť to i ďalšími poznámkami na nasledujúcich riadkoch. Podobné procesie ako v liturgii Veľkonočnej oktávy v Ríme sa mohli udiať i pri slávení slovanskej liturgie v roku 867/868. Procesie sa zastavili v týchto chrámoch: prvý deň v Bazilike Panny Márie Väčšej a sv. Petra, potom na druhý deň v Kaplnke sv. Petronily, tretí deň v Kaplnke sv. Ondreja a večer rovnakého dňa v Bazilike sv. Pavla. Naviac sa dá spomenúť i to, že vo všetkých troch uvedených veľkých bazilikách sa obyčajne slávila aj Veľkonočná oktáva mesta Rím.⁴⁶ Ďalej vieme, že Kaplnka sv. Petronily prezentovala franskú prítomnosť v Ríme, keďže dcéra sv. Petra, Petronila, bola totiž patrónkou franskej kráľovskej rodiny.⁴⁷ Kaplnka sv. Ondreja a Bazilika sv. Pavla mohli zase zastupovať byzantskú prítomnosť v Ríme. Sv. Ondrej bol jedným z konštantínopolských svätých, ktorého uctievanie bolo v hlavnom meste Byzancie spájané aj s úctou k sv. Tomášovi. Vedľajší oltár venovaný sv. Tomášovi nachádzame nakoniec i vo vyššie spomínanej Kaplnke sv. Ondreja v Ríme.⁴⁸ V neposlednom rade sv. Pavol priniesol kresťanstvo do Thessaloník, rodného mesta Konštantína a Metoda.⁴⁹

K architektúre

K miestam v rámci Ríma, na ktorých sa Konštantín a Metod mohli stretnúť s pápežmi, patria predovšetkým recepcné a prijímacie siene v latinčine označované ako *triclina*, *aulae*, alebo *atria*, ďalej sa mohli stretnúť v priestore stĺporadií (latinsky *porticus*), promenád, či miestností nazývaných latinsky *secretaria*, ktoré slúžili ako sakristie, súkromné kaplnky či všeobecne miesta určené na stretávanie sa.⁵⁰ Práve tu pápeži udeľovali audiencie pre návštevníkov, vyslancov, hodnostárov, ďalej oznamovali uznesenia synod, oslovovali Rimanov, atď.⁵¹

⁴¹ *Ordo Romanus Primus* 31. In ROMANO, *Liturgy and Society*, s. 234.

⁴² V uvedenom písomnom prameni sa mylne vyskytuje meno pápeža Mikuláša (I.). Išlo však o Hadriána II. Žitije Mefodija, archijepiskopa Moravьska VI. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 126.

⁴³ Βίος Κλήμεντος III, 9. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 182, 183.

⁴⁴ Žitije Konstantina Filosofoa XVII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 90.

⁴⁵ ROMANO, John. *F. Ritual and Society in Early Medieval Rome*. PhD dissertation. Harvard University. Cambridge, MA, fig. 4.3. ROMANO, John. F. Announcing the Station in Early-Medieval Rome: A New Interpretation of 'Statio' in OR I, 108. In *Archiv für Liturgiewissenschaft*, roč. 51, 2009, s. 348.

⁴⁶ ALCHERMES, Joseph. D. Petrine Politics: Pope Symmachus and the Rotunda of St. Andrew at Old St. Peter's. In *The Catholic Historical Review*, roč. 81, 1995, č. 1, s. 5, fig. 2. GOODSON, Caroline. J. *The Rome of Pope Paschal I. Papal power, urban renovation, church rebuilding and relic translation, 817-824*. Cambridge 2010, s. 27, 183, 184, 215.

⁴⁷ ALCHERMES, Petrine Politics, s. 5, fig. 2. GOODSON, *The Rome of Pope*, s. 183, 184.

⁴⁸ TACHIAOS, Cyril And Methodius, s. 214.

⁴⁹ ROMANO, *Ritual and Society*, s. 237, 239, 240, fig. 4.2.

⁵⁰ NOBLE, Topography, celebration, s. 53, 54.

Najreprezentatívnejšie z nich boli *aulae* a *triclinia*. *Aulae* sa už v neskornej antike využívali pre spoločenské účely a audiencie.⁵² Ako vzory pre *triclinia*, ktoré budem rozoberať na nasledujúcich riadkoch, musíme brať primárne *triclinia* s tromi apsidami (grécky *τρίκογχος*) z obdobia tetrarchie slúžiace pre účely spoločenských udalostí a stolovania.⁵³ To posledné sa dialo práve v priestore apsid. Kým v Byzancii vieme kontinuálne sledovať tradíciu triklinií od neskororímskej architektúry, v západnej časti bývalej Rímskej ríše sa podobné stavby začali objavovať po 5. storočí opäť až v 8. storočí, a to konkrétne v Ríme a potom vo Franskej ríši.⁵⁴ Siene tohto typu boli prejavom panovníkovej suverenity a prestíže, ktoré sa jednoznačne spájali s tradíciou Rímskej ríše.⁵⁵

V 9. storočí mohli byť v Lateránskom paláci v prevádzke štyri a možno až šesť triklinií, z ktorých jedno pravdepodobne postavil pápež Mikuláš I., ktorý pozval Konštantína a Metoda do Ríma.⁵⁶ Dve najznámejšie trikliniá postavil však pápež Lev III. (796 – 816) na prelome 8. a 9. storočia. Väčšie triklinium s dĺžkou 68 metrov bolo nazývané latinsky *Aula Concilii* a malo 11 apsid vybavených stolmi a pohovkami za účelom stolovania.⁵⁷ To menšie s piatimi apsidami⁵⁸ bolo zdobené i mozaikami s motívmi, ktoré vyjadrovali fakt, že svetská i cirkevná moc pochádza z Ríma a rímska cirkev si volí svojho ochrancu sama.⁵⁹ Na mozaikách totiž Ježiš Kristus podával kľúče pápežovi Silvestrovi (314 – 335) alebo sv. Petrovi a kopiju so zástavou Konštantínovi Veľkému (306 – 337) a potom sv. Peter podával Levovi III. pálium a Karolovi Veľkému (768 – 814) kopiju so zástavou.⁶⁰ Návštevníci obyčajne prichádzali do triklinia z vestibulu, ďalej prešli po schodoch do priestoru pred aulou a následne potom, ako boli vyzvaní uvádzačmi (latinsky *nomenculatores*), mohli vstú-

⁵² ULRICH, Roger B. – QUENEMOEN, Caroline K. (eds.). *A Companion to Roman Architecture*. Chichester 2014, s. 482.

⁵³ SMITH, Dennis E. The Greco-Roman Banquet as a Social Institution. In SMITH, Dennis E. – TAUSSIG, Hal (eds.). *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*. New York 2012, s. 27. ULRICH – QUENEMOEN, *A Companion to Roman*, s. 499. ZARMAKOUPI, Mantha. Private Villas: Italy and the Provinces. In ULRICH, Roger B. – QUENEMOEN, Caroline K. (eds.). *A Companion to Roman Architecture*. Chichester 2014, s. 377.

⁵⁴ GOODSON, *The Rome of Pope*, s. 22. LAVIN, Irving. The house of the Lord: Aspects of the role of palace triclinia in the architecture of late Antiquity and the early Middle Ages. In *The Art Bulletin*, roč. 44, 1962, s. 12, 13.

⁵⁵ LAVIN, The house of the Lord, s. 14.

⁵⁶ GOODSON, *The Rome of Pope*, s. 22. NOBLE, Topography, celebration, s. 52, 68.

⁵⁷ Vita Leonis III, Liber Pontificalis 98: 39. In DAVIS, Raymond (ed.). *The Lives of the Eighth-Century Popes (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817*. Liverpool 1992, s. 197, 198. GOODSON, *The Rome of Pope*, s. 22. LUCHTERHANDT, Manfred. Stolz und Vorurteil. Der Westen und die byzantinische Hofkultur im Frühmittelalter. In BAUER, Franz A. (ed.). *Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen – Gestalt und Zeremoniell*. Istanbul 2006, Abb. 15, 19–21. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile*, s. 121, 122.

⁵⁸ Vita Leonis III, Liber Pontificalis 98: 10. In DAVIS, *The Lives of the Eighth-Century*, s. 183, 184. LUCHTERHANDT, Stolz und Vorurteil, s. 179, 180, Abb. 6, 9, 10. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile*, s. 115, fig. 88–90.

⁵⁹ DRAKE, H. A. Topographies of Power in Late Antiquity and Beyond. In: RAPP, Claudia – DRAKE, H. A. (eds.). *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*. Cambridge 2014, s. 227. WALTER, Christopher. Papal political imagery in the medieval Lateran palace (VIIa). In WALTER, Christopher (ed.). *Prayer and Power in Byzantine and Papal Imagery*. Aldershot 1993, s. VIIa/176.

⁶⁰ COLLINS, *Keepers of the Keys*, s. 149. DRAKE, Topographies of Power, s. 225, 226. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile*, s. 115. LAVIN, The house of the Lord, s. 13. GOODSON, *The Rome of Pope*, s. 20–22, fig. 6. NEES, Lawrence. *Early Medieval Art*. Oxford 2002, s. 189, 190. NOBLE, Thomas. F. X. *The republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825*. Philadelphia 1991, s. 323, 324. NOBLE, Topography, celebration, s. 68, 69.

piť do auly cez kolonádu. Počas slávnostných vstupov do triklínia šli v popredí sprievodov speváci (latinsky *schola cantorum*), potom duchovenstvo, sudcovia, palácovi úradníci i dvoranania a nakoniec rímska aristokracia.⁶¹

V priebehu 9. storočia však došlo k úpadku pápežskej honosnosti, čo išlo ruka v ruku s tendenciami k decentralizácii pápežskej moci a ceremónií v Ríme. Po roku 810 pápeži poskytovali o poznanie menej zdrojov a luxusných tovarov vo forme darov rímskym kostolom. Pápež Štefan IV. (816 – 817) a Paschal I. (817 – 824) tiež premiestnili svoje rezidencie z Lateránskeho paláca na vrch Esquilín, vedľa Baziliky Panny Márie Väčšej a Kostola sv. Praxedes, martyčky. Trend súkromných rezidencií pápežov pokračoval aj ďalej. Nakoniec už chátrajúci Lateránsky palác a ceremónie v ňom obnovil až pápež Lev IV.⁶²

To, že v roku 867/868 Konštantín, Metod a ich sprievod mohli byť prijatí po oslave slovanskej liturgie v Bazilike Panny Márie Väčšej⁶³ i v miestnosti latinsky zvannej *secretarium*, môže podporovať i fakt, že pápež Hadrián II. sa v tejto miestnosti spomínanej baziliky stretol roku 868/869 s vyslancom byzantského cisára Basilea I. (867 – 886), metropolitom Jánom z mesta Sylaeum v Pamfýlii. Hadrián II. sedel počas daného stretnutia v sekretáriu s biskupmi a hodnostármi a taktiež od byzantského cisára prijal dary a listy.⁶⁴ Treba uviesť aj to, že ak solúnski bratia šli večer tretieho dňa slávenia slovanskej liturgie do Baziliky sv. Pavla stojacej za Aureliánskymi hradbami mesta Rím, mohli sem najpravdepodobnejšie prejsť popod kryté stĺporadie idúce od hradieb až priamo k tejto bazilike. Uvedené kryté stĺporadie bolo postavené najskôr už v neskorom 5. storočí.⁶⁵

Do diskusie

Prítomnosť Konštantína a Metoda v Ríme a ich kontakt s pápežskou kúriou museli byť ovplyvnené jej ceremoniálnym poriadkom, ideológiou a samotnou politikou pápežov. Oslava prítomnosti solúnskych bratov, prinesenia ostatkov sv. Klementa do Ríma i slovanskej liturgie v roku 867/868 by mohla obsahovať aj prvky oslavy Veľkonočnej liturgie, ktorá sa konávala vo včasnostredovekom Ríme. Konštantín a Metod sa mohli oficiálne stretnúť s pápežmi na reprezentatívnych miestach, ktoré sa nachádzali v Lateránskom paláci, Vatikánskom komplexe či v dôležitých rímskych kresťanských chrámoch formátu Baziliky Panny Márie Väčšej.

SUMMARY: SELECTED ASPECTS OF CEREMONIES AND AUDIENCES REGARDING CONSTANTINE AND METHODIUS' STAY IN ROME. A QUESTION OF PROCESSIONS AND ARCHITECTURE. The presence of Constantine and Methodius in Rome and their contact with the Papal Court should have been influenced by the papal ceremonial order, ideology and policy. Both of them visited Rome between 867/868 and 869 and Methodius in 869 and 879/880. They were invited by Pope Nicholas I (858 – 867) and came upon Pope Hadrian II (867 – 872) and John VIII (872 – 882). The author of the article used the various primary literary sources and knowledge of recent and present-day scientific research in regard to these facts. The celebration of the arrival of the Salonica brothers in Rome, bringing

⁶¹ LUCHTERHANDT, Stolz und Vorurteil, s. 182, poznámka č. 32, 184.

⁶² Vita Leonis IV, Liber Pontificalis 105: 16. In DAVIS, Raymond (ed.). *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis)*. Liverpool 1995, s. 117. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile*, s. 121. LUCHTERHANDT, Stolz und Vorurteil, s. 200, 201.

⁶³ Žitije Konstantina Filosoфа XVII. In BARTOŇKOVÁ – VEČERKA, *MMFH II*, s. 90, 91.

⁶⁴ Vita Hadriani II, Liber Pontificalis 108: 25. In DAVIS, *The Lives of the Ninth-Century*, s. 272.

⁶⁵ DEY, Hendrik W. *The Aurelian Wall*, s. 227, 228. GREGOROVIVS, *History of the City*, s. 186, 187.

of the mortal remains of St. Clement and the Slavonic liturgy in 867/868 could have included patterns of the celebration of Easter Week which took place in early medieval Rome. The Lateran Palace, Vatican Complex, or important churches of Rome, like Basilica of St. Mary Major, seem to be the most suitable and representative places where the Popes could have given to Constantine and Methodius audiences. Concretely, meeting spots might have been reception halls (*triclinia*, *aulae*, or *atria* in Latin), colonnades (*porticus* in Latin), esplanades or the so called *secretaria*.

Mgr. Martin Husár, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage
Trieda A. Hlinku 1
949 74 Nitra
Slovakia
mhusar@ukf.sk

PERSONÁLNE OBSADENIE SPIŠSKEJ KAPITULY V ČASE PÔSOBENIA PAVLA A HENRICHA (1301 – 1323)

Staffing of Spiš Chapter During the Period of Supervision of Prelates Pavol and Henrich (1301 – 1323)

Peter Labanc

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.39-49

Abstract: LABANC, Peter. *Staffing of Spiš Chapter During the Period of Supervision of Prelates Pavol and Henrich (1301 – 1323)*. This study provides archontological-prosopographical analysis of staffing of Spiš chapter during the period of 1301 to 1323. The first part provides reconstruction of the internal order of the chapter, focusing not only on ecclesiastical benefice of the canons, but also on lower ranked members of the chapter. The study also maps the dynamics of middle class of clergy in Hungarian kingdom. This is done by reconstruction of individual positions of particular chapter members and, where possible, also by observing their relations outside the ecclesiastical environment. Importance of such observations arises from the fact that this category of clergy was considered to be clerical elite (in both literal, as well as broader sense) by their mere participation in a chapter house (in this case, Spiš chapter). On one hand, they took part in state management by occupying trustworthy positions. On the other, they presented a reservoir of candidates for the highest ranks in ecclesiastical hierarchy. The research of these processes can provide the results only if it is performed systematically. This study is aimed at becoming a part of such research.

Key words: *Hungarian Kingdom, Spiš, ecclesiastical institute, chapter, canons*

Abstrakt: LABANC, Peter. *Personálne obsadenie Spišskej kapituly v čase pôsobenia prepoštov Pavla a Henricha (1301 – 1323)*. Predložená štúdia prináša archontologicko-prosopografickú analýzu personálneho obsadenia Spišskej kapituly v rokoch 1301 až 1323. V jej prvej časti je rekonštruované vnútorné usporiadanie kapituly, pričom sa nezameriava len na prebendy kanonikov, ale aj na nižšie pozície členov kapituly. Práca zároveň poukazuje na dynamiku strednej skupiny kleru stredovekého Uhorského kráľovstva. Robí tak prostredníctvom rekonštrukcie pôsobenia konkrétnych členov kapituly a pokiaľ je to možné, všíma si aj ich vzťahy v necirkevnom prostredí. Ide totiž o kategóriu duchovenstva, ktorá už samotným pôsobením v kapitule (v tomto prípade Spišskej) patrila medzi (aj v širšom zmysle slova) duchovnú elitu. Na jednej strane bola účastná na činnosti štátneho aparátu prostredníctvom hodnoverných miest, na druhej strane predstavovala personálny rezervuár pre tie najvyššie pozície v cirkevnej hierarchii. Skúmanie týchto procesov môže priniesť výsledky len ak sa vykonáva systematicky a súčasťou tohto výskumu je aj predložená štúdia.

Kľúčové slová: *Uhorské kráľovstvo, Spiš, cirkevná organizácia, kapitula, kanonici*

Až viac ako štvrtstoročie po významnej zmene spoločenských pomerov dochádza k výraznému zvýšeniu vedeckej produkcie slovenskej historiografie na témy spojené so stredovekými dejinami cirkvi. Predtým tabuizované sa stáva predmetom záujmu viacerých slovenských historikov,

pričom môžeme sledovať tiež postupné rozvíjanie inštitucionálnych štruktúr pre takto zameraný výskum.

Medzi dlhodobo opomínané témy v slovenskej medievalistike patrili kapituly, ktoré boli predmetom zvýšeného záujmu najmä v 19. storočí, prípadne začiatkom 20. storočia.¹ O storočie neskôr, na začiatku 21. storočia, sa slovenská historiografia snaží nadviazať na tieto práce, pričom prehlbuje nielen svoju heuristiku, ale zároveň zohľadňuje aktuálne trendy podobne zameraných zahraničných výskumov, kde záujem o kapituly kontinuálne neutíchal. Je logické, že pozornosť vzbudzujú najmä stredoveké kapituly na území Slovenska – katedrálne Nitrianska² a združené v Bratislave³ a na Spiši.⁴ Paradoxne však práve najstaršia v Nitre má v tomto ohľade stále, čo dohádzať, pravda, ak nerátame práce Richarda Marsinu zamerané na jej najstaršie obdobie.⁵

¹ Za všetky možno spomenúť práce RIMELY, Carolus. *Capitulum insignis ecclesiae collegiatae Posoniensis ad s. Martinum ep. olim SS. Salvatorem*. Posonii 1880; VAGNER, József. *Adalékok a nyitrai székes-káptalan történetéhez*. Nyitra 1896; KOLLÁNYI, Ferencz. *Esztergomi kanonok 1100 – 1900*. Esztergom 1900; HRADSZKY, Josephus. *Initia progressus ac praesens status Capituli ad sanctum Martinum E. C. de Monte Scepusio*. Szepesváralja 1901.

² GLEJTEK, Miroslav – RÁBIK, Vladimír. *Insígnia kanonikov Nitrianskej kapituly*. Nitra 2013; GLEJTEK, Miroslav. Symbolika Nitrianskej sídelnej kapituly a jej členov do začiatku 19. storočia. In GADUŠOVÁ, Zdenka (ed.). *Acta Nitriensiae 14. reprezentačný zborník Filozofickej fakulty UKF v Nitre*. Nitra 2013, s. 50-67.

³ ŠEDIVÝ, Juraj. Skriptorium Bratislavskej kapituly. In *Pamiatky a múzeá*, roč. 51, 2002, č. 3, s. 31-33; ŠEDIVÝ, Juraj. Skriptorium Bratislavskej kapituly – písmo rukopisov zo 14. – 15. storočia. In *Pamiatky a múzeá*, roč. 52, 2003, č. 1, s. 10-13; ŠEDIVÝ, Juraj. Vzťahy v písomnej kultúre Bratislavskej kapituly a mesta. In RAGAČOVÁ, Júlia (ed.). *Diplomatická produkcia v stredovekom meste*. Bratislava 2005, s. 214-224; ŠEDIVÝ, Juraj. *Mittelalterliche Schriftkultur im Pressburger Kollegiatkapitel*. Bratislava 2007; ŠEDIVÝ, Juraj. Bratislavská kapitula a mesto medzi symbiózou a konkurenciou. In HRDINA, Jan – MAŘÍKOVÁ, Martina (edd.). *Kapituly v zemích Koruny české a v Uhrách ve středověku. Documenta Pragensia Supplementa II*. Praha 2011, s. 197-215; ŠEDIVÝ, Juraj. Hodnotári Bratislavskej kapituly v stredoveku (s dôrazom na arpádovské a anjouovské obdobie). In *Historické štúdie 47*. Bratislava 2013, s. 11-27; HLAVAČKOVÁ, Miriam. *Kapitula pri Dóme sv. Martina – intelektuálne centrum Bratislavy v 15. storočí*. Bratislava 2008; HLAVAČKOVÁ, Miriam. Univerzita Istropolitana a Kapitula pri Dóme sv. Martina v Bratislave. K právnickej fakulte na Univerzite Istropolitane. In KRAFL, Pavel (ed.). *Sacri canones servandi sunt : ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII-XV*. Praha 2008, s. 468-476; HLAVAČKOVÁ, Miriam. Medzi kráľovským dvorom a kapitulou. Bratislavský prepošti v 15. storočí. In HRDINA, Jan – MAŘÍKOVÁ, Martina (edd.). *Kapituly v zemích Koruny české a v Uhrách ve středověku. Documenta Pragensia Supplementa II*. Praha 2011, s. 217-230; HLAVAČKOVÁ, Miriam. K prosopografickému výskumu členov bratislavskej kapituly (1387 – 1490). In *Historické štúdie 47*. Bratislava 2013, s. 29-35; HLAVAČKOVÁ, Miriam. *Juraj zo Schönbergu. Bratislavský prepošt v službách cisára a kráľa*. Bratislava 2015.

⁴ GLEJTEK, Miroslav. Menovania členov Spišskej kapituly do vzniku Spišského biskupstva v roku 1776. In *Konštantínove listy*, roč. 6, 2013, č. 1, s. 122-139; GLEJTEK, Miroslav. Príspevok k výskumu organizačnej štruktúry Spišskej kapituly do konca 18. storočia. In *Konštantínove listy*, roč. 5, 2012, s. 29-55; GLEJTEK, Miroslav. Spišská kapitula v 16. – 18. storočí vo svetle kanonických vizitácií a kapitulských štatútov. (I. časť – Svätí patróni, relikvie a sakrálne objekty). In *Liturgia. Časopis pre liturgickú obnovu*, roč. 23, 2013, č. 2, s. 164-189; GLEJTEK, Miroslav. Spišská kapitula v 16. – 18. storočí vo svetle kanonických vizitácií a kapitulských štatútov. (II. časť – Sväté omše, liturgia hodín a kapitulná farnosť). In *Liturgia. Časopis pre liturgickú obnovu*, roč. 23, 2013, č. 3, s. 256-278; LABANC, Peter. *Spišskí prepošti do roku 1405*. Trnava – Kraków 2011.

⁵ MARSINA, Richard. Vývoj cirkevnej organizácie na Slovensku v staršom stredoveku (Od najstarších čias do začiatku 12. storočia). In RÁBIK, Vladimír et al. *Vývoj cirkevnej správy na Slovensku*. Kraków 2010, s. 15-28; MARSINA, Richard. Začiatky cirkevnej organizácie na Slovensku (Od prelomu 8./9. až do začiatku 11. storočia). In *Slovenská archivistika*, roč. 30, 1995, č. 2, s. 113-126.

Už pri zbežnom prehľade zmienenej odbornej literatúry je zrejmé, že otázok spojených s inštitúciou kapitúl je primnoho, aby ich bolo možné zodpovedať na malom priestore a tiež, že to nie je úloha pre jedného človeka. Medzi dôležité a podľa môjho názoru kľúčové otázky patrí archontologický a prosopografický výskum kapitúl, ktoré v čase svojho vrcholného obdobia boli nielen duchovnými centrami, ale tiež strediskami vzdelanosti, kultúry a v uhorských podmienkach aj súčasťou štátneho aparátu (hodnoverné miesta). Kardinálnou otázkou výskumu členov kapituly nemá byť len ich počet a chronológia ich pôsobenia, ale v závislosti od stavu zachovaných prameňov je dôležité skúmať otázky pôvodu, rodinnej spriaznenosti, predchádzajúcej i ďalšej duchovnej kariéry členov kapituly a tiež ich vzdelanie.⁶ To všetko nám môže lepšie odhaliť procesy v stredo-vekej spoločnosti, ktoré formovali jej (nielen duchovné) elity.

Predložená archontologická a prosopografická štúdia organicky nadväzuje na publikovanú prácu o personálnej skladbe Spišskej kapituly v 13. storočí.⁷ V podrobnom výskume sa v priebehu rokov 1262 – 1301 (obdobie pôsobenia štyroch prepoštov: Mutimír, Lukáš, Bartolomej, Jakub) podarilo zachytiť dvadsaťdva členov Spišskej kapituly, z ktorých piati boli hodnosťami (lektor, kantor alebo kustód) a jeden nedržal prebendu kanonika (patril do nižšej štruktúry kapituly). V sledovanom období rokov 1301 – 1323 (pôsobenie prepoštov Pavla a Henricha) sa podarilo identifikovať ďalších 24 kanonikov (deviati z nich pôsobili v kapitule už pred rokom 1301) a šiestich klerikov bez kanonickej prebendy.

Štruktúra prebend členov kapituly bola na začiatku 14. storočia vyformovaná a ustálená. Informujú nás o nej najmä zápisy o voľbách prepoštov z rokov 1301 (Pavol)⁸ a 1323 (Ján).⁹ Na začiatku 14. storočia mala kapitula šesťnásť kanonikov a rovnaké číslo uvádza aj listina kardinála Gentilisa z roku 1309.¹⁰ Voľby v roku 1323 sa zúčastnilo dvanásť kanonikov (v subskripcii ich je uvedených jedenásť). Nie je to úplné číslo, pretože sa volieb nezúčastnil kanonik-lektor, jeden z najvýznamnejších hodnostárov kapituly. Ako najpravdepodobnejší dôvod sa javí dočasné neobsadenie tejto prebendy, keďže lektor Vavrinec zomrel niekedy na prelome rokov 1321 a 1322¹¹ a jeho (zrejme) priamy nástupca Krištof sa spomína až v roku 1328.¹² V prípade absencie zvyšných troch kanonikov sa natiskajú dve základné možnosti. Okrem neobsadenosti prebendy môžeme uvažovať aj o tom, že pre ich potenciálnych držiteľov to neboli jediné obročia a rezidovali na iných miestach. Z toho potom vyplynula ich neprítomnosť na voľbe. V sledovanom období totiž badať proces (hodný vlastného analytického spracovania), keď sa povinnosť rezidencie v prípade Spišskej kapituly stáva voľnejšou a znižuje sa tak počet skutočne prítomných kanonikov na Vrchu sv. Martina.¹³

⁶ LABANC, Peter. Personálne obsadenie a štruktúra Spišskej kapituly v 14. storočí – možnosti výskumu. In KOHÚTOVÁ, Mária (ed.) *Studia Historica Tyrnaviensia XVIII*. Kraków 2016, s. 52-71.

⁷ LABANC, Peter. Organizačná štruktúra Spišskej kapituly a jej členovia do konca 13. storočia. In RÁBIK, Vladimír (ed.). *Litteris ac moribus imbutus. Studia historica Tyrnaviensia XVI*. Trnava – Kraków 2014, s. 101-123.

⁸ SEDLÁK, Vincent (ed.). *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae I. – II*. Bratislavae 1980, 1987 (ďalej *RDSI*), tu *I.*, s. 39-41, č. 28.

⁹ *RDSI II.*, s. 394, 395, č. 906.

¹⁰ *RDSI I.*, s. 277, 278, č. 620.

¹¹ *RDSI II.*, s. 315, č. 704; *RDSI II.*, s. 336, č. 760.

¹² Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Budapest, Diplomatikai Levéltár (ďalej MNL OL DL) 281704.

¹³ Proces možno najlepšie ilustrovať na suplikách adresovaných Svätej stolici a na ich následnom akceptovaní, resp. na ich vyhovení. V našich pomeroch extrémnym prípadom je kardinál Guilelmus, ktorý v Uhorskom kráľovstve držal v rovnakom čase kanonikáty a hodnosti vo Vacovskej, Kaločskej, Nitrianskej, Záhrebskej a Spišskej kapitule RÁBIK, Vladimír (ed.). *Monumenta Vaticana Slovaciae II. Registra*

V neskoršom období je trend ešte viditeľnejší. Neskôr sa počet kanonikov v Spišskej kapitule ustálil na dvanásť členov.¹⁴

Dôležitým momentom na začiatku 14. storočia, ktorý je spojený s naznačeným procesom „opúšťania“ kapituly kanonikmi je širšie uplatnenie členov kapituly – nekanonikov na fungovaní inštitúcie. Kým pred rokom 1301 poznáme len jednu takúto osobu (Gregor, 1289),¹⁵ v priebehu približne dvoch desaťročí ich vieme v prameňoch zachytiť šiestich. V neskoršom období ich počet prudko rastie. Nesvedčí to len o porušovaní, či ignorovaní povinnosti rezidencie, ale tiež o zintenzívnení činnosti Spišskej kapituly ako hodnoverného miesta, kde zaznamenávame prudký rast vydaných písomností.

Kanonici Spišskej kapituly 1301 – 1323

Hypolit, lektor 1286 – 1302

Jakub, kanonik 1282 – 1301?

Jakub, kanonik 1285 – 1339

Jakub, kanonik 1286 – 1323

Ján, kustód 1262 – 1301

Jordan, kanonik 1282 – 1328

Marek, kanonik 1286 – 1311

Merklin, kanonik 1275, kantor 1279 – 1305

Štefan, kanonik 1282 – 1311

Bernus kanonik 1301

Jediná zmienka o Bernusovi (Bernardovi?) pochádza z listiny oznamujúcej voľbu spišského prepoštva v roku 1301.¹⁶

Goblin kanonik 1301 – 1343 (1348)

Patril medzi najdlhšie pôsobiacich kanonikov v Spišskej kapitule v 14. storočí. Kanonickú prebendu poberal viac ako štyri dekády. Napriek tomu sa v prameňoch neobjavuje príliš často. Zúčastnil sa na voľbách prepoštov Pavla a Jána v rokoch 1301¹⁷ a 1323.¹⁸

Ďalšie jednotlivé zmienky z rokov 1322, 1328, 1342 a 1343 neprinášajú podrobnejšie informácie,¹⁹ na základe ktorých by sme vedeli bližšie rekonštruovať Goblinovo zázemie. Zostávajú nám tak len opatrné hypotézy.

Na Spiši nie je jediným nositeľom tohto mena. Dá sa dokonca povedať, že v prvej polovici 14. storočia šlo o pomerne frekventované meno najmä v prostredí spišských Sasov. Azda tu možno hľadať pôvod kanonika Goblina. Indíciu pre potvrdenie tejto hypotézy poskytuje zmienka

supplicationum ex actis pontificum Romanorum res gestas Slovacas illustrantia 1. Trnavae – Romae 2009 (ďalej *MVSI II/1.*), s. 136, č. 204. Podobne nuncius Svätej stolice Arnold z Chaussin žiadal v roku 1355 kanonikát v Hniezdnianskej kapitule, pričom si mohol naďalej ponechať v držbe prebendu v Krakovskej, Vroclavskej a Kninskej kapitule *MVSI I/1.*, s. 185, č. 305.

¹⁴ GLEJTEK, Príspevok k výskumu, s. 35.

¹⁵ WENZEL, Gusztáv (ed.). *Codex diplomaticus Arpadianus continuatus I. – XII*. Pest 1860 – 1874, tu *XII.*, s. 482, 483, č. 401.

¹⁶ *RDSI I.*, s. 39-41, č. 28.

¹⁷ *RDSI I.*, s. 39-41, č. 28.

¹⁸ *RDSI II.*, s. 394, 395, č. 906.

¹⁹ MNL OL DL 83184; MNL OL DL 8795; FEJÉR, Georgius (ed.). *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis I. – XI*. Budae 1829 – 1844 (ďalej *CDH*), tu *IX/1.*, s. 77-78, č. XIX; MNL OL DL 3447.

o majetku klerika Goblina v blízkosti Klčova z roku 1284.²⁰ Pre stotožnenie klerika Goblina z roku 1284 s neskorším kanonikom sa kľúčovou javí informácia z listiny Spišskej kapituly z roku 1348, keď Goblin (vtedy už bývalý kanonik) predal lúku v *Štefkovciach neďaleko Klčova. Z uvedených faktov vyplýva, že Goblin sa v prameňoch nepretržite objavuje viac ako šesťdesiat rokov. Napriek tomu nevieme o jeho rodinných vzťahoch povedať nič bližšie.

Goblinova pečať patrí medzi dve najstaršie zachované pečate členov kapituly. V pečatnom obraze sa nachádza doprava otočený kanonik klačiaci pred oltárom a držiaci hostiu. V hornej časti nad výjavom zobrazujúcim majiteľa pečate pri obrade premenenia sa nachádza šesťcípá hviezda. Pečať obsahuje kruhops v znení: + S(IGILLVM) • DOMI[NI •] GO[B]LINI.²¹

Henrich kanonik 1301 – 1323

Dĺžka výskytu Henricha v písomných prameňoch je ohraničená zmienkami v listinách oznamujúcich voľbu prepoštov Pavla v roku 1301 a Jána v roku 1323.²² V tomto období sa Henrich objavuje najmä v súvislosti s Toryským dekanátom, na ktorého čele stál.²³ Ďalšie okolnosti Henrichovho života pramene nepribližujú, rovnako tak neponúkajú priestor na hypotézy.

Martin kanonik 1301

Ojedinelý zápis o kanonikovi Martinovi pochádza z listiny Spišskej kapituly oznamujúcej voľbu spišského prepošta v roku 1301.²⁴

Pavol kanonik 1301

Jedným z účastníkov voľby prepošta Pavla v roku 1301 bol jeho menovec Pavol. Ten bol v tom čase zároveň lektorom Budínskej kapituly (doložený v hodnosti v rokoch 1297 – 1305).²⁵ Ide o prvého člena kapituly držiaceho aj inú (mimospišskú) kanonickú prebendu. V tomto prípade je však zrejmé, že Pavol na Spiši nerezidoval.

Šalamún kanonik 1301 – 1323

Priame zmienky o Šalamúnovi sa viažu na jeho účasť pri voľbách prepoštov v rokoch 1301 a 1323.²⁶ V tej druhej bol členom užšieho voliteľského zboru a pri tejto príležitosti sa zároveň dozvedáme, že bol tiež farárom v Levoči. V najbližších mesiacoch Šalamún umrel, pretože v marci 1324 bol v spore o zem Plavá pri Bystranoch jedným z arbitrov jeho brat Henrich, pričom Šalamún sa už uvádza ako mŕtvy.²⁷ Nevieme definitívne povedať, či Šalamún, resp. jeho brat Henrich, boli Levočania. V každom prípade je nepochybné, že ich rod pochádzal z prostredia Provincie spišských Sasov.

²⁰ NAGY, Imre – DEÁK, Farkas – NAGY, Gyula (eds.). *Codex diplomaticus patriae 1234-1536*. Budapest 1879, s. 101-103, č. 97.

²¹ GLEJTEK, Miroslav. *Stredoveká cirkevná pečať. Prameň kresťanskej ikonografie*. Hradec Králové 2013, s. 158.

²² *RDSI I.*, s. 39-41, č. 28.

²³ *RDSI II.*, s. 111, č. 217; *RDSI II.*, s. 145, č. 298; *RDSI II.*, s. 146, č. 300.

²⁴ *RDSI I.*, s. 3 – 41, č. 28.

²⁵ 1294: MNL OL DL 1479; 1305: MNL OL DL 105347.

²⁶ *RDSI I.*, s. 39-41, č. 28; *RDSI II.*, s. 394, 395, č. 906.

²⁷ Archív Spišského biskupstva, fond Hodnoverné miesto Spišská kapitula scr. 3, fasc. 1, č. 5a: ...*Henrici, fratris quondam domini Salomonis, plebani de Leucha...*

Jakub kanonik 1305

Ojedinelá zmienka o kanonikovi Jakubovi sa nachádza v dohode medzi Ondrejom, synom Polana a Ladislavom a Františkom z Vlkovej z roku 1305.²⁸ Hoci sa v zbere kanonikov v roku 1301 uvádzajú traja ďalší Jakubovia, tohto Jakuba (zároveň farára vo Vrbove) s nimi pravdepodobne nemožno stotožniť vzhľadom na absenciu titulu *magister* pri jeho mene v roku 1305.

Tomáš kanonik 1309 – 1347

Takmer štyridsať rokov pôsobil dokázateľne v Spišskej kapitule kanonik Tomáš, menovaný niekedy v rokoch 1301 – 1309. Najrozsiahlšie informácie o ňom poskytuje listina spišského prepošta Pavla (ten Tomáša uviedol do prebendy) z roku 1309.²⁹ Z nej vieme, že Tomáš bol zároveň kaplánom kaplnky Panny Márie na kapitulskom cintoríne.

Všetky ďalšie zmienky z rokov 1322 – 1347 o Tomášovi majú charakter strohých zápisov o mene človeka kapituly v prípade činnosti hodnoverného miesta, zoznamov arbitrov, prípadne petenta pri odpisovaní a potvrdzovaní listín.³⁰ Nič bližšie o Tomášovi a jeho väzbách zatiaľ nie je možné určiť.

Vavrinc kanonik 1310, lektor 1321

Jednu z najvýznamnejších pozícií v Spišskej kapitule (hodnosť lektora) v sledovanom období zastával Vavrinc. Jeho pôsobenie na Spiši je náročné rekonštruovať kvôli obmedzenému množstvu prameňov. So Spišskou kapitulou ho spájajú listiny Karola Róberta z roku 1310³¹ a dve listiny Spišskej kapituly z 22. septembra 1321, ktoré svedčia o vyplnení testamentu Bohumíra z Liptova v prospech kartuziánov na Skale útočiska.³² Vo všetkých troch vystupuje v spoločnosti bratov, synov Bohumíra z Liptova. Nie je to neznámy rod. Ich rodové majetky sa nachádzali na hornom Liptove a za zakladateľa rodu je považovaný Vavrincov starý otec Vavrinc.³³

Kým v roku 1321 bol Vavrinc lektorom Spišskej kapituly, v roku 1310 bol ostrihomským a spišským kanonikom. Spolu s Pavlom, lektorom Budínskej kapituly, sú najstaršími členmi Spišskej kolegiátnej kapituly, ktorí držali aj iné obročia.

Samotný Vavrinc sa v prameňoch prvýkrát objavuje už v roku 1286³⁴ a niekedy po tomto roku sa stal členom metropolitnej kapituly v Ostrihome. Doložený je v nej v rokoch 1291,³⁵ 1294³⁶ a tiež

²⁸ RDSI I., s. 177, č. 376.

²⁹ RDSI I., s. 279, č. 624.

³⁰ 1322 MOL OL DL 83184; 1326: KNAUZ, Ferdinandus et al. (eds.). *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis I. – IV.* Strigonii et Budapestini 1882 – 1999 (ďalej MES), tu III., s. 74, s. 128; 1326: BLAZOVICH, László – GÉCZI, Lajos (eds.). *Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia. Anjou-kori oklevéltár X.* Budapest – Szeged 2000, s. 225, č. 257; 1327: Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Budapest, Diplomatikai Fényképgyűjtemény (ďalej MNL OL DF) 264158; 1328: MNL OL DF 281704; 1329: MNL OL DF 265247; 1330: BÁRDOSSY, Joannes (ed.). *Supplementum Analectorum terrae Scepusiensis I.* Leutichoviae 1802, s. 57-58, č. XLI; 1331: CDH VIII/5., s. 226-230, č. CXXXIX; 1332: CDH VIII/3., s. 577-578, č. CCLXVII; 1336: MNL OL DF 272465; 1341: CDH VIII/4., s. 492-494, č. CCLVI; 1345: MNL OL DL 74807; 1346: CDH IX/1., s. 417-419, č. CCXXXVI; 1347: MNL OL DL 64659.

³¹ RDSI I., s. 339, 340, č. 786*.

³² RDSI II., s. 314, 315, č. 703; RDSI II., s. 315, č. 704.

³³ MAREK, Miloš. *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku.* Martin 2006, s. 388-389. Rodokmeň uverejnil ENGEL, Pál. *Középkori magyar genealógia.* Budapest 2001 (CD verzia, Arcanum Adatbázis), Bogomér rokonsága, 1. tábla: Szentiványi, Szmrecsányi, Nádasdi.

³⁴ BORSA, Iván – SZENTPÉTERY, Emericus (eds.). *Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica I. – II.* Budapest 1923 – 1987 (ďalej RA), tu II/2-3., s. 367, č. 3403.

³⁵ MES II., s. 296, 297, č. 294.

³⁶ MES II., s. 354-361, č. 358.

v roku 1310 v spomenutej listine Karola Róberta. V tomto období prešiel Vavrinec turbulentným obdobím. Ešte pred spišským kanonikátom držal prebendu v Splitskej kapitule a bol zvolený za hvarského biskupa. Pápežský legát Gentilis však namiesto neho potvrdil iného kandidáta.³⁷ Možno sumarizovať, že spišským kanonikom sa Vavrinec stal krátko pred rokom 1310 a následne získal hodnosť lektora. Krátko po vykonaní testamentu otca Bohumíra v lete 1321 Vavrinec umrel (pred februárom 1322).³⁸

Karol kustód 1316 – 1327

Meno kustóda Karola sa v zachovaných listinách objavuje už v roku 1274.³⁹ Ide však o sfaľšovanú listinu.⁴⁰ Prvú hodnovernú zmienku o Karolovi ponúka listina Spišskej kapituly z roku 1316, keď Karol plnil úlohu svedka pri poslednej vôli Jána z Hrhova.⁴¹ Ďalšie zmienky z rokov 1323 – 1327 neprinášajú o Karolovi ďalšie podrobnosti, zachytávajú len jeho pôsobnosť v rámci činnosti Spišskej kapituly (voľba prepošta alebo hodnoverné miesto).⁴²

Beke kanonik 1321 – 1341

Kanonik Beke sa prvýkrát objavuje v prameňoch v júli 1321, keď plnil funkciu človeka hodnoverného miesta pri obchôdzke hraníc *Margecianky, Oľšavice a Podproča.⁴³ V ďalších dvoch zmienkach z októbra 1321⁴⁴ a februára 1322⁴⁵ bol titulovaný nielen ako kanonik, ale aj ako archidiakon. Jeho pozícia v Spišskej kapitule sa nezmenila ani neskôr. Začiatkom roka 1323 došlo k voľbe nového prepošta a Beke sa jej tiež zúčastnil.⁴⁶ V máji spolu s kantorom Bohumírom sa dostavil pred ostrihomského arcibiskupa Vladimíra, aby mu oznámili priebeh a výsledok voľby nového spišského prepošta. Aj pri tejto príležitosti sa spomína ako archidiakon.⁴⁷ Informácie o Bekeho ďalšom pôsobení v Spišskej kapitule sa obmedzujú len na strohé zmienky o svedectve človeka kapituly pri rôznych právnych úkonoch,⁴⁸ prípadne zastupoval spišského prepošta Jána pri žiadosti o odpis niekoľkých základných privilégií Spišského prepoštstva.⁴⁹ V roku 1331 dokonca zastupoval prepošta v sťažnosti na pánov zo Spišského Hrhova kvôli vražde kanonika-lektora Krištofa.⁵⁰

Kusé informácie o Bekeho pôsobení nám nedovoľujú bližšie skúmať jeho rodinné zázemie, geografický pôvod alebo majetkové pomery. Vieme len konštatovať, že na Spiši pôsobil viac ako dvadsať rokov.

³⁷ KOLLÁNYI, *Esztergomi kanonok*, s. 26, 27.

³⁸ *RDSI II.*, s. 336, č. 760.

³⁹ Štátny archív Prešov, Špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči (ďalej SA Levoča), fond Súkromný archív Spišskej kapituly scr. 3, fasc. 1, č. 20.

⁴⁰ *RA II/2-3.*, s. 87, č. 2500.

⁴¹ *RDSI II.*, s. 71, 72, č. 114.

⁴² 1323: *RDSI II.*, s. 394-395, č. 906; 1326: *MES III.*, s. 74, s. 128; 1327: MNL OL DL 1768; 1327: *CDH VIII/5.*, s. 179, 180.

⁴³ *RDSI II.*, s. 304-306, č. 676.

⁴⁴ *RDSI II.*, s. 318, č. 711.

⁴⁵ MNL OL DL 83184: ...*discretum virum dominum Beke archidiaconum concanonicum nostrum...*

⁴⁶ *RDSI II.*, s. 394, č. 905.

⁴⁷ *RDSI II.*, s. 412, 413, č. 947.

⁴⁸ 1325: MNL OL DL 70461; 1335 *CDH VIII/4.*, s. 128, č. XLII; 1338: *CDH VIII/4.*, s. 299-304, č. CXXXIX; 1341: MN OL DL 3402.

⁴⁹ 1327: SA Levoča, fond Spišské prepoštstvo (ďalej Spp) č. 44: ...*discreti viri dominus Thomas et Beke, canonici ecclesie beati Martini de Scepus...*; 1329: SA Levoča, fond Spp č. 46.

⁵⁰ *CDH VIII/3.*, s. 554, č. CCXLIX.

Matej kanonik 1315 – 1323, kantor 1326

Vďaka sporu o desiatky kostola sv. Margity v *Margecianke sa zachovali prvé správy o kanonikovi Matejovi. V dvoch listinách spišských prepoštov Pavla (deperditum)⁵¹ a Henricha⁵² sa nachádza zároveň informácia, že Matej bol aj farárom v Spišskom Štvrtku. Neskôr bol Matej prítomný aj na voľbe nového prepošta v roku 1323.⁵³ Je pravdepodobné, že krátko potom sa Matej stal kanonikom-kantorom. V tejto hodnosti sa objavuje ojedinele v roku 1326.⁵⁴

Matej kanonik 1319 – 1333

Približne v rovnakom čase pôsobili v Spišskej kapitule dvaja kanonici s menom Matej. Obaja sa nachádzajú vedľa seba v listine oznamujúcej voľbu prepošta z roku 1323.⁵⁵ Ako jediný rozlišovací znak sa dá použiť len titul *magister*. Síce pôvod a význam tohto titulu v prostredí kolegiálnych kapitúl je stále predmetom úvah a diskusií,⁵⁶ môžeme v ňom v tomto momente nájsť rozlišovací znak kanonikov Matejov. Magister Matej sa objavuje v prameňoch v rozmedzí štrnástich rokov,⁵⁷ pričom nič podrobnejšie o jeho zázemí nevieme povedať.

Pavol kanonik 1323

Ojedinelou zmienkou o Pavlovi je záznam z voľby prepošta Jána z roku 1323.⁵⁸ Podrobnejšie okolnosti jeho pôsobenia v kapitule nevieme rekonštruovať.

Bohumír kantor 1323

Správy o kantorovi Spišskej kapituly Bohumírovi sa zachovali iba v súvislosti s voľbou nového prepošta Jána v roku 1323.⁵⁹ Nepoznáme bližšie Bohumírovo rodinné zázemie. Jeho meno však zväzda k stotožneniu s Bohumírom, bratom spišského kanonika a neskôr lektora Vavrinca z Liptova.⁶⁰ Akokoľvek je lákavé toto stotožnenie, treba ho považovať za hypotetické.

Členovia Spišskej kapituly 1301 – 1323 bez kanonickej prebendy

Všetky zachované zmienky o tejto skupine členov kapituly vznikli v súvislosti s plnením funkcie človeka hodnoverného miesta. Neobsahujú žiadne bližšie informácie, ktoré by mohli pomôcť pri ich bližšej identifikácii. Aj „bežnosť“ ich mien nedovoľuje vyslovovať hypotézy o ich ďalšej kariére, hoci je vysoko pravdepodobné, že niektorí z nich neskôr získali prebendu kanonika.

Urban kňaz chóru 1314⁶¹**Tomáš** klerik chóru 1315⁶²

⁵¹ *RDSI II.*, s. 45, č. 55*.

⁵² *RDSI II.*, s. 56, č. 83.

⁵³ *RDSI II.*, s. 394, 395, č. 906.

⁵⁴ *MES III.*, s. 74, s. 128.

⁵⁵ *RDSI II.*, s. 394-395, č. 906.

⁵⁶ RÁCZ, György. Otázka magistra spojená s voľbou spišského prepošta v roku 1301. In ŠTEVÍK, Miroslav (ed.). *Spiš v 12. a 13. storočí*. Stará Ľubovňa 2011, s. 94, 95.

⁵⁷ 1319: *RDSI II.*, s. 222, č. 569; 1320: *RDSI II.*, s. 253, č. 548 a *RDSI II.*, s. 270-271, č. 590; 1326: *MES III.*, s. 74, s. 128 a *CDH VIII/5.*, s. 169-171; 1333: MNL OL DF 265433.

⁵⁸ *RDSI II.*, s. 394, 395, č. 906.

⁵⁹ *RDSI II.*, s. 394, č. 905; *RDSI II.*, s. 394-395, č. 906; *RDSI II.*, s. 412-413, č. 947.

⁶⁰ *RDSI I.*, s. 198, 199, č. 428.

⁶¹ *RDSI I.*, s. 533, č. 1257.

⁶² *RDSI II.*, s. 21, č. 1.

Peter presbyter chóru 1315⁶³

Mikuláš klerik chóru 1316⁶⁴

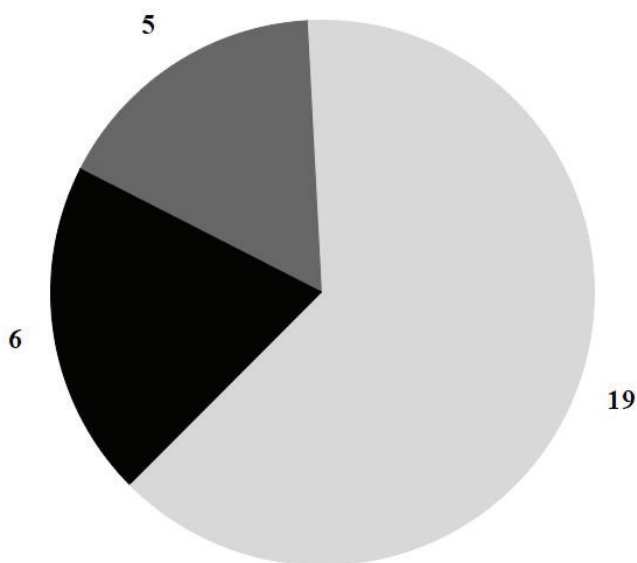
Henrich presbyter chóru 1322⁶⁵

Štefan klerik chóru⁶⁶

V období rokov 1301 – 1323 sa podarilo identifikovať celkovo tridsať členov Spišskej kapituly. Z nich deväti v nej pôsobili aj predtým, ďalších šesť osôb v nej pôsobilo v nižších štruktúrach. Rekonštrukcia pôvodu členov kapituly patrí v najstaršom období medzi náročné otázky. Je nutná predovšetkým široká plošná heuristika, ktorá môže odhaliť hlbšie súvislosti aj v tomto smere. Z celkového počtu tridsiatich členov Spišskej kapituly vieme identifikovať pôvod u šiestich kanonikov (20 %). V štyroch prípadoch ide o spišské lokality (Klčov, Nemešany, *Štefkovce, Spišský Hrhov), v jednom o susedný Liptov a jednom o vzdialený Ebergény.

Rovnako o šiestich vieme povedať, že boli farármi v niektorej zo spišských farností. U Jordana vieme určiť aj pôvod a miesto výkonu úradu farára, preto je v štatistike zahrnutý do prvej kategórie. Iné ako spišské farnosti sa nepodarilo zistiť. Špecifickým prípadom bol kanonik Marek, ktorého rodina získala majetok na Spiši až v priebehu jeho kanonikátu. Z tohto dôvodu ho zaradujem do kategórie bez identifikovaného pôvodu medzi ostatných členov kapituly.

■ Pôvod ■ Úrad farára ■ Bez geografického určenia



Skúmanie kariérneho postupu je integrálnou súčasťou prosopografického výskumu. Už v predchádzajúcich riadkoch bolo naznačených niekoľko zaujímavých skutočností ohľadom kariéry jednotlivých členov kapituly. Predovšetkým treba konštatovať, že už členstvo v kapitule predstavovalo významné spoločenské postavenie pre dotyčného klerika. Ich kariérne postupy môžeme

⁶³ *RDSI II.*, s. 41, 42, č. 49.

⁶⁴ *RDSI II.*, s. 71, č. 112.

⁶⁵ *RDSI II.*, s. 346, 347, č. 785.

⁶⁶ *RDSI II.*, s. 382, 383, č. 879.

rozdeliť do dvoch skupín – postup v rámci inštitúcie a mimo nej. Do prvej kategórie možno zaradiť Merklina, Vavrinc a Mateja, ktorí najprv držali v Spišskej kapitule kanonickú prebendu a následne získali jednu z hodností. Na začiatku 14. storočia sa neopakoval prípad prepošta Jakuba, zastávajúceho pred svojím zvolením v Spišskej kapitule hodnosť lektora. Pravdepodobnosť interného kariérneho postupu je vysoká aj u členov kapituly z nižších štruktúr jej organizácie, zatiaľ sa ich však nepodarilo v prvej štvrtine 14. storočia doložiť.

Kariéry mimo Spišskej kapituly vieme čiastočne rekonštruovať u dvoch kanonikov. Ich prípady sú však špecifické, zvlášť Vavrincov. Kým pre Pavla, ktorý zastával paralelne hodnosť lektora v Budínskej kapitule, bola spišská prebenda len zdrojom príjmu, prípad Vavrinc je iný. Ešte predtým, ako prišiel na Spiš, pôsobil v najvýznamnejšej uhorskej kapitule – metropolitnej Ostrihomskej a zároveň v kapitule v chorvátskom Splite. Po neúspešnej voľbe za hvarskeho biskupa zostala Vavrincovi prebenda v Ostrihome a neskôr získal ďalšiu na Spiši. Tu v Spišskej kapitule potom získal hodnosť lektora.

Sumárne vieme v prvej štvrtine 14. storočia sledovať kariéry štyroch členov kapituly, čo predstavuje približne 13% z nich. Pre neskoršie obdobie je namieste predpoklad, že sa tento podiel bude zvyšovať.

Prosopograficko-archontologická štúdia personálneho obsadenia Spišskej kapituly v rokoch 1301 – 1323 priniesla identifikáciu tridsiatich jej členov. Dvadsaťštyri z nich bolo kanonikov a šiesti boli začlenení do nižších štruktúr kapituly, kde vykonávali činnosti spojené s jej fungovaním. Približne v pätine prípadov vieme rekonštruovať ich pôvod (Ebergény, Liptov, Nemešany, *Štefkovce, Spišský Hrhov, Klčov) a o šiestich členoch kapituly vieme, že pôsobili vo farskej organizácii Spišského prepoštvstva (Spišský Štvrtok, Levoča, Vrbov, Spišské Vlchy, Markušovce, Spišský Hrhov). Z tejto analýzy vyplýva, že Spišská kapitula bola predovšetkým zviazaná s prostredím, kde jestvovala a z neho čerpala aj väčšinu svojich personálnych zdrojov. Členovia pochádzajúci zo vzdialenejších oblastí boli síce zriedkavejší, ich postavenie však častokrát bolo významnejšie (kustód Ján, lektor Vavrinc). Zaujímavé je, že z troch prepoštov zvolených v rozmedzí rokov 1301 – 1323 ani jeden nebol členom Spišskej kapituly, pritom v roku 1284 kapitula zvolila za prepošta vlastného lektora a neskôr v roku 1348/1349 sa stal prepoštom kustód Spišskej kapituly Mikuláš.

V dynamike vybranej skupiny duchovenstva sa ukazuje nielen jeho začlenenie do cirkevnej hierarchie, ale dovoľuje nám poznať tiež vnútorné procesy stredovekej spoločnosti, konkrétne príspevok jednotlivých kategórií obyvateľstva (šľachty, meštianstva, iných výsadných skupín obyvateľstva) k formovaniu intelektuálnej a duchovnej elity.

SUMMARY: STAFFING OF SPIŠ CHAPTER DURING THE PERIOD OF SUPERVISION OF PRELATES PAVOL AND HENRICH (1301 – 1323). Prosopographical-archontological study of staffing in Spiš chapter allowed for an identification of thirty members of the chapter in the period from 1301 to 1323. Twenty-four of them were canons and the other six members were of lesser ranks, responsible for management of the chapter. It is possible to reconstruct their ancestry in about one fifth of cases (Ebergény, Liptov, Nemešany, *Štefkovce, Spišský Hrhov, Klčov). We know that six members of chapter acted as priests in Spiš provostry (Spišský Štvrtok, Levoča, Vrbov, Spišské Vlchy, Markušovce, Spišský Hrhov). The analysis shows that Spiš chapter was tied to its location and chose its participants mainly from this region. Members from more distant areas were rather rare, but their functions were more significant and their ranks were higher (treasurer Ján, chancellor Vavrinc). It is interesting that none of the three prelates elected in period from 1301 to 1323 was a member of Spiš chapter, despite the fact that the chapter elected its own chancellor for prelate in

1284 and later, in years 1348/1349, the treasurer of the chapter Mikuláš was elected for this position.

The dynamics of the selected group of clergy demonstrates not only its place within the ecclesiastical hierarchy, but it also allows us to acknowledge the internal processes within the medieval society, more precisely, the contributions of various categories of population (aristocracy, townsmen, other privileged groups of population) to forming of intellectual and ecclesiastical elite.

Mgr. Peter Labanc, PhD.
Trnava University in Trnava
Faculty of Philosophy and Arts
Department of History
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovakia
peter.labanc@gmail.com

NEZNÁME CIRKEVNO-SFRAGISTICKÉ ARTEFAKTY ZO STREDOVEKÉHO SPIŠA

Unknown Medieval Ecclesiastical-Sphragistic Artifacts Found in the Spiš Region

Miroslav Glejtek

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.50-63

Abstract: GLEJTEK, Miroslav. *Unknown Medieval Ecclesiastical-Sphragistic Artifacts Found in the Spiš Region*. Seals are one of the specific sources which can be used to study medieval history. The seals of ecclesiastical institutions and ecclesiastical individuals form a big and, in terms of iconography, an exceptional group. A necessary condition for their use is first and foremost to make them accessible to professional researchers, to study and analyse them and publish the findings. The following text introduces a few fragmentary sources, the seals of the Church representatives from Spiš dated to the 14th and 15th centuries. The seals of three representatives of the religious orders (Benedictines, Cistercians and the Canons Regular of the Holy Sepulchre) and three priests of the Spiš parishes are presented. The seals were part of four documents made in a privilegial way. The contribution focuses sigillographic and iconographic analysis of the mentioned seals.

Keywords: *source, seal, document, Medieval Age, Kingdom of Hungary, iconography, saint, Church, religious order, parish*

Abstrakt: Jedným zo špecifických prameňov využiteľných pri štúdiu stredovekých dejín sú aj pečate. Z celej plejády patrí špecifické miesto veľkej a ikonograficky mimoriadnej skupine pečatí cirkevných inštitúcií a predstaviteľov. Nevyhnutnou podmienkou ich využitia je ich publikovanie, analýza a komplexné sprístupnenie širšej odbornej verejnosti. Nasledujúci text má za úlohu predstaviť niekoľko fragmentárnych prameňov – pečatí cirkevných predstaviteľov na Spiši zo 14. a 15. storočia. Ide o tri pečate predstaviteľov duchovných rádov (benediktínov, cistercitov a Kanonikov Božieho Hrobu) a troch farárov spišských farností. Tieto pečate boli súčasťou štyroch listín vyhotovených v privilegálnej podobe. Príspevok je zameraný na sfragistickú a ikonografickú analýzu týchto pečatí.

Kľúčové slová: *prameň, pečať, listina, stredovek, Uhorské kráľovstvo, ikonografia, svätec, cirkev, rehoľa, farnosť*

A. Úvod

Pri štúdiu minulosti a rekonštrukcii historických javov, procesov, udalostí či biografii konkrétnych osôb pracuje historik so širokou škálou prameňov. Z ich rôznorodnej plejády majú niektoré zásadný význam, iné skôr dopĺňajú naše poznanie o fragmentárne informácie, na základe ktorých postupne skladáme mozaiku nášho poznania. Medzi síce atraktívne, ale nie vždy známe a využívané pramene patria aj pečate, ktoré sú v období stredoveku špecifickým prameňom s osobitnou

výpovednou hodnotou.¹ Až do prevládnutia erbovej pečate v 15. storočí a predovšetkým v novoveku, ikonografickou bohatosťou a obrazovou náročnosťou predstavujú významnú skupinu pečate prelátov, cirkevných inštitúcií a ich členov. Pri štúdiu týchto artefaktov často predstavuje problém torzovitost' a fyzický stav zachovaných prameňov. O to väčší význam má každá jednotlivina, ktorú sa podarí objaviť, analyzovať a predstaviť širšej odbornej verejnosti. Z hľadiska zachovania cirkevno-sfragistických prameňov má osobitné miesto v rámci nielen územia Slovenska, ale celého stredovekého uhorského priestoru Spiš. Konkrétne Spišská kapitula patrí medzi tie významné cirkevné inštitúcie, u ktorých sa podarilo veľmi precízne rekonštruovať vývoj používania pečatí prepoštov a kanonikov od konca 13. storočia až do konca stredoveku, ba až do vzniku Spišského biskupstva v roku 1776.² Podobne sa tešili záujmu bádateľov aj niektoré ďalšie spišské cirkevné – rádové – inštitúcie a ich predstavení.³

Úlohou príspevku je sprístupnenie niektorých prameňov, ktoré doposiaľ neboli publikované, respektíve boli publikované len v obmedzenej miere, ako ilustračné materiály bez bližšej analýzy, resp. sa závery analýz rôznych autorov líšia. V nasledujúcom texte je predstavených dovedna šesť pečatí, pripojených k štyrom dokumentom spišskej proveniencie. Vo všetkých prípadoch ide o listiny vydané v privilegialnej podobe s privesenými pečaťami. Tri z nich patrili predstaviteľom rehoľných rádov (benediktíni, cisterciiti, kanonici Božieho Hrobu) na Spiši a tri predstaviteľom spišského farského kléru. I keď ide o viac-menej fragmentárne zachované artefakty, ich význam spočíva najmä v tom, že nám umožňujú dotvoriť si predstavu o podobe pečatí vybraných cirkevných predstaviteľov na stredovekom Spiši. Nemožno očakávať, že sa nám podarí vytvoriť ucelenú schému vývoja pečatenia tak, ako nám to umožňujú pramene týkajúce sa napríklad členov spomenutej Spišskej kapituly. Predsa len pramenná báza dotýkajúca sa kláštorov a farskej siete v tomto regióne je nepomerne skromnejšia. I tak však možno tieto pečate zaradiť do určitého vývojového kontextu. Napríklad pečať štiavnického opáta Jána je jednou z viacerých pečatí, ktoré sa nám zachovali na dokumentoch opátstva. V prípade pečate priora Michala už máme možnosť komparovať s viacerými zachovanými pečaťami benediktínskych predstaviteľov ďalších kláštorov (opátstiev) v Uhorskom kráľovstve. O osobitnom postavení síce skromných, ale zato ojedinelých pečatí spišských farárov hovorí aj fakt, že z nášho územia sa zachovalo len niekoľko jednotlivín takéhoto typu pečatí spred polovice 15. storočia.

¹ K významu štúdia stredovekých cirkevných pečatí pozri: GLEJTEK, Miroslav. *Stredoveká cirkevná pečať – prameň kresťanskej ikonografie*. Hradec Králové 2013, s. 15.

² GLEJTEK, Miroslav. Nové poznatky k stredovekým pečaťam členov Spišskej kapituly. In NOVOTNÁ, Mária (ed.). *Acta Musaei Scepusiensis 2010 – 2011*. Levoča 2012, s. 6-21. GLEJTEK, Miroslav. *Stredoveká cirkevná*, s. 153-164. Levoča 2012, s. 6-21. GLEJTEK, Miroslav. Pečate spišských prepoštov od polovice 15. storočia do roku 1776. In HROMJÁK, Luboslav (ed.). *Studia theologica Scepusiensia III. Z dejín Spišského prepoštvá*. Spišské Podhradie 2010, s. 251-271 + obr. príloha XXVII – XXXVIII. RÁBIK, Vladimír. Stredoveké cirkevné pečate spišskej proveniencie. Sonda do problematiky. In GLADKIEWICZ, Ryszard – HOMZA, Martin (eds.). *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša*. Levoča; Wrocław 2003, s. 325-334.

³ RÁBIK, Vladimír. Pečate kartuziánskych kláštorov na Skale útočiska a v Červenom Kláštore. Príspevok k dejinám cirkevných komunít na Slovensku. In *Genealogicko-heraldický hlas*, roč. 11, 2001, č. 2, s. 7-17. Osobitne k cisterciitom aj: RÁBIK, Stredoveké cirkevné, 334-336. ŠTEVÍK, Miroslav. Die Siegel des Kartäuserkonvents im Tal des hl. Antonius bei Lechnitz aus dem 14. Jahrhundert. In HOMZA, Martin et al. (eds.). *Analecta Cartusiana 254. Central European Charterhouses in the Family of the Carthusian Order*. Levoča; Salzburg 2008, s. 143-147. V tom istom zborníku pozri pre komparáciu aj: KOTLÍKOVÁ, Martina. Carthusian Seals in the Early Modern Period (15th – 18th Century). Carthusians in Brno. In HOMZA, Martin et al. (eds.). *Analecta Cartusiana : Central European Charterhouses in the Family of the Carthusian Order*. Levoča; Salzburg 2008, s. 197-210.

Pri popise každej pečate sa nachádza krátky popis podľa schémy: A. Typ a podtyp pečatného obrazu; B. Písmo kruhopolisu; C. Rekonštrukcia kruhopolisu; D. Tvar a rozmery pečate; E. Spôsob pripevnenia pečate; F. Ochranné prostriedky pečate; G. Pečatná látka a jej farba; H. Poradie pečate; I. Intitulácia listiny; K. Koroborácia listiny.

B. Popisy pečatí cirkevných predstaviteľov

Pečať Jána (II.), opáta cisterciatskeho kláštora v Spišskom Štiavniku (1315)

Prvá z pečatí je privesená na listine spiškoštiavnického opáta Jána z roku 1315 (Obr. 1, 2). Ide o svedectvo opáta a konventu o tom, že spišský prepošť Pavol uzavrel dohodu s miechovským prepoštom a pánom Lendaku, Henrichom. Touto dohodou sa spišský prepošť vzdal práv v kostoloch v Lendaku a Krížovej Vsi pod podmienkou, že zástupca kostola v Lendaku sa bude každoročne zúčastňovať na synode prepošťstva a prepošť bude mať súdnu jurisdikciu v obci Krížová Ves.



Obr. 1 Pečať opáta Jána (II.) (1315)
(Foto Š. Péchy)

Image 1 Seal belonging to abbot Ján
(II.) (1315) (Photo by Š. Péchy)



Obr. 2 Rekonštrukcie pečate opáta
Jána (II.) (Kresba M. Glejteková)

Image 2 Reconstruction of seal belong-
ing to abbot Ján (II.) (Illustration by
M. Glejteková)

Je to doposiaľ jediný známy zachovaný exemplár pečate tohto spiškoštiavnického opáta.⁴ Ide o portrétnu pontifikálnu pečať typickú pre 13. storočie a 1. polovicu 14. storočia. V pečati je umiestnená stojaca postava opáta odedého v mníšskom habite (resp. ornáte), ktorý v pravici drží opátsku berlu s hlavicou smerujúcou pravdepodobne k okraju pečatného poľa. V ľavej ruke drží

⁴ Listina zo 17. 4. 1315 je uložená v: Štátny archív Levoča (ďalej ŠA Le), fond (ďalej f.), Spišské prepošťstvo (ďalej SpP), číslo (ďalej č.) 25. Edíciu listiny publikuje: WAGNER, Carolus (ed.). *Analecta Scepusii sacri et profani. Pars I.* Vienna 1773, s. 402. Regest: FEŇAROVÁ, Magda. *Spišské prepošťstvo. Stredoveké listiny 1248 – 1526. Inventár.* Bratislava 1964, s. 24. SEDLÁK, Vincent (ed.). *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae. Tomus II.* Bratislavae 1987, s. 31, č. 27.

predmet, ktorý sa nepodarilo identifikovať. Podľa dobových paralel by mohlo ísť o knihu symbolizujúcu Bibliu, alebo keďže išlo o cirkevný rád skôr rádovú regulu.⁵

- A. Portrétna, pontifikálna.
- B. Ide pravdepodobne o vrcholnogotické majuskulné písmo.⁶ Vzhľadom na stav pečate, nie je možné ho presne určiť.
- C. Kruhopsis sa nachádza medzi perlovcovými linkami. Identifikovať sa ho však nepodarilo. Iná pečať, v tomto prípade patriaca opátovi Albertovi (1257), nesie kruhopsis: SIGILLVM AB[BAT] IS DE [SCIPIIS] (= Pečať spišského opáta).⁷ Je pravdepodobné, že podobný text sa nachádzal aj na Jánovej pečati.
- D. Špicato-oválny tvar, 36 x 28 mm.
- E. Privesenie na pergamenovom prúžku prevlečenom cez pliku listiny.
- F. Ochranná miska z pečatného vosku prirodzenej farby.
- G. Pečatný vosk prirodzenej farby.
- H. 1/ 1
- I. „*Nos frater Joannes dictus, abbas de Scepus, totusque eiusdem loci conventus.*“
- K. „*In cuius rei testimonium, sigillum nostrum appensionem fecimus huic scripto.*“

Pečať Henricha, kanonika Božieho Hrobu a miechovského prepošta, pána Lendaku (1315)

Listina s pečaťou miechovského prepošta Henricha nadväzuje na predchádzajúci dokument. Spolu s členmi rádu križovníkov v Lendaku sa zaväzuje, že kostol Svätého Hrobu v Lendaku bude každoročne platiť spišskému prepoštskému chrámu sv. Martina jednu hrivnu striebra.⁸ Táto pečať bola publikovaná v katalógu k výstave *Terra Scepusiensis – Terra Christiana* (Obr. 3, 4).⁹ Uvedomujem si, že v rámci pečatí spišskej proveniencie je zaradenie tohto artefaktu čiastočne problematické. Majiteľ sa v prameňoch tituluje ako miechovský prepošt, teda predstaviteľ poľskej, nie uhorskej cirkevnej inštitúcie. Vzhľadom na fakt, že však Henrich po konflikte s Vladislavom Lokietkom musel opustiť Poľsko a pôsobil na čele božohrobcov v Lendaku a pečať na území Uhorska aktívne používal, bola do nasledujúceho príspevku zaradená.¹⁰ To, že túto pečať prepošt používal ako predstavený kanonikov Božieho Hrobu prezrádza už na prvý pohľad použitie rádovej symboliky v pečatnom poli. V prípade pečate máme dočinenia so zložitejším rozdelením

⁵ Práve cisterciiti patrili medzi tie rády, v ktorých bolo vnútorné fungovanie riadené presnou disciplínou podľa rádovej reguly a viacerých uznesení generálnych synod. Knihu držia v ruke aj štiavnickí opáti známi zo starších opátskych pečatí. RÁBIK, *Stredoveké cirkevné*, s. 334, 335.

⁶ Pri nomenklatúre písma kruhopsisov pečatí vychádzame predovšetkým z klasifikácie: ŠEDIVÝ, Juraj. *Stredoveké uhorské pečate a ich písmo*. (K datovaniu pečatí analýzou písma). In RAGÁČOVÁ, Júlia (ed.). *Pečate a ich používateľia*. Bratislava 2007, s. 129-145. Najnovšie: ŠEDIVÝ, Juraj. *Názvoslovie epigrafických písiem zo Slovenska*. In ŠEDIVÝ, Juraj a kol. *Latinská epigrafia. Dejiny a metodika výskumu historických nápisov zo Slovenska*. Bratislava 2014, s. 91-99.

⁷ RÁBIK, *Stredoveké cirkevné*, s. 335.

⁸ Regest listiny publikuje: FEŇAROVÁ, *Spišské prepoštstvo*, s. 25.

⁹ Listina zo 17. 4. 1315 je uložená v: ŠA Le, f. SpP, č. 26. Publikuje ju: ŽIFČÁK, František. *Kanonik Svätého Hrobu a miechovský prepošt Henrich – pán Lendaku a bratři križovníci*. In NOVOTNÁ, Mária (ed.). *Terra Scepusiensis Terra Christiana 1209 – 2009. Spišský hrad, Spišská kapitula. Dve centrá v dejinách Spiša*. Levoča 2009, s. 175. K obsahu pozri: SEDLÁK, *Regesta II*, s. 31-32, č. 28. FEŇAROVÁ, *Spišské prepoštstvo*, s. 25. LABANC, Peter. *Spišskí prepošti do roku 1405*. Trnava 2011, s. 112.

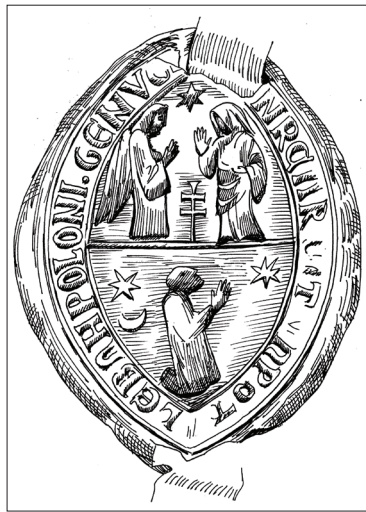
¹⁰ TOMAS, Maroš. *Zoznam predstavených kláštora kanonikov Svätého Hrobu v Lendaku*. In *Historia Scepusii. Vol. I*. HOMZA, Martin – SROKA, Stanisław A. (eds.). Bratislava; Kraków 2009, s. 572.

pečatného poľa na dve rovnako veľké polovice. V hornej časti sa nachádza naračná scéna, ktorú F. Žifčák popisuje ako dialóg medzi anjelom a Pannou Máriou, zo známej evanjeliovej scény zvesťovania. Nazdávam sa však, že vyobrazenie, v ktorom sa stretávame s postavou anjela a druhej osoby s hlavou zahalenou kapucňou, sa týka inej biblickej udalosti. Mohlo by ísť o zjednodušenie evanjeliovej scény zmŕtvychvstania Ježiša Krista – dialóg medzi anjelom (anjelmi) a osobami prichádzajúcimi k Božiemu hrobu. Scéna môže vychádzať z Matúšovho evanjelia, v ktorom sa pri zmŕtvychvstaní Krista spomína anjel.¹¹ Takúto možnosť podporuje jednak vyobrazenie samotnej postavy s kapucňou, ktoré by zobrazovalo Pannu Máriu v pomerne netypickej podobe, ale i fakt, že chrám i konvent v Miechove bol zasvätený práve Božiemu hrobu. Medzi postavami sa nachádza na zemi stojaci dvojité kríž s rozširujúcimi sa koncami ramien, z ktorých horné rameno je kratšie. Ide o typický heraldický symbol kanonikov Božieho Hrobu, ktorý bol týmto rytierskym (križiackym) rádom dôsledne používaný i v pečatiach rádu a jeho členov.¹² Nad postavami, v strede, je umiestnená šesťhrotá hviezda. Hoci je hviezda dôležitým atribútom Panny Márie, ide o symbol, s ktorým sa nielen v cirkevných, ale i svetských pečatiach stretávame pomerne hojne.



Obr. 3 Pečať prepošta Henricha (1315) (Foto Š. Péchy)

Image 3 Seal belonging to prior Henrich (1315) (Photo Š. Péchy)



Obr. 4 Rekonštrukcie pečate prepošta Henricha (Kresba M. Glejteková)

Image 4 Reconstruction of seal belonging to prior Henrich (Illustration by M. Glejteková)

¹¹ „Keď sa pominula sobota, na úsvite prvého dňa v týždni prišla Mária Magdaléna a iná Mária pozrieť hrob. Vtom nastalo veľké zemetrasenie, lebo z neba zostúpil Pánov anjel, pristúpil, odvalil kameň a sadol si naň. Jeho zjav bol ako blesk a jeho odev biely ako sneh. Strážnici strnuli od strachu z neho a ostali ako mŕtvi. Anjel sa prihovril ženám: „Vy sa nebojte! Viem, že hľadáte Ježiša, ktorý bol ukrižovaný. Niet ho tu, lebo vstal, ako povedal. Poďte, pozrite si miesto, kde ležal. A rýchlo choďte povedať jeho učeníkom: »Vstal z mŕtvych a ide pred vami do Galiley. Tam ho uvidíte.« Hľa, povedal som vám to.“ Rýchlo vyšli z hrobu a so strachom i s veľkou radosťou bežali to oznámiť jeho učeníkom.“ Biblia, Nový zákon, Mt 28, 1-8. In *Sväté písmo starého i nového zákona*. Trnava 2004. Respektíve môže ísť o scénu z ďalších evanjelií vykresľujúcich túto udalosť.

¹² Bližšie pozri: VRTEL, Ladislav. O symbolike niektorých rytierskych rádom. In *Slovenská archivistika*, roč. 28, 1994, č. 1, s. 133, 134.

Dolnú polovicu pečatného poľa vyplňa kľačiaca postava prepošta pri modlitbe so zopätými rukami a hlavou obrátenou dohora (tzv. devočná poloha). Po stranách ho sprevádzajú vľavo hviezda a pod ňou mesiac a vpravo pravdepodobne tiež hviezda. Takéto zobrazenie kľačiaceho majiteľa pečate sa stáva typickým pre pečate prelátov od 1. polovice 14. storočia, keď bol predtým dominantný portrét majiteľa nahradený hagiografickou scénou a portrét majiteľa sa dostal do úzadia.

- A. Kombinovaná, portrétno-hagiografická.
- B. Vrcholnogotické zmiešané majuskulné písmo. Popri kapitálnych literách sa stretávame s používaním unciálnych litier (E).
- C. Nachádza sa medzi dvoma linkami na okraji pečatného poľa. Rekonštruovať sa podarilo časť textu: [S. HE]NR(I)C//R/ //ENV/// TT || LE H POLONI. ///ENV////.¹³
- D. Špicato-oválny tvar, 50 x 36 mm.
- E. Privesenie na pergamenovom prúžku prevlečenom cez pliku listiny.
- F. Ochranná miska z pečatného vosku prirodzenej farby.
- G. Pečatný vosk prirodzenej farby.
- H. 1/2¹⁴
- I. „*Frater Henricus canonicus Dominici sepulchri et prepositus mechouiensis nec non dominus de Landech in terra Scypsiensi una cum nostris fratribus cruciferis ordinis eiusdem Dominici Sepulchri sub canonica regula sancti Augustini episcopi constitutis*“.
- K. Nie je.

Pečať Jána, farára v Spišskom Podhradí (1396)

Listina spečatená aj pečaťami dvoch nasledujúcich spišských farárov predstavuje dohodu arbitrov o tom, že richnavskí zemepáni Pavol a Mikuláš budú odvádzať spišským kanonikom – správcom kostola Panny Márie v kolegiátnom kostole po päť zlatých na sviatok narodenia Jána Krstiteľa a narodenia Panny Márie.¹⁵ V rámci dodnes zachovaných pečatí cirkevných predstaviteľov 14. storočia tvoria farárske pečate len malú skupinu. Je to pochopiteľné vzhľadom na fakt, že potreba spisomňovania, a teda aj pečatenia bola podstatne väčšia u vyšších cirkevných predstaviteľov a cirkevných inštitúcií. Zatiaľ čo farský klérus mal oveľa menšiu potrebu vydávať a pečatiť závažnejšie dokumenty trvalej platnosti. Hoci v priebehu 15. storočia možno sledovať aj nárast písomnej produkcie farárov (či ďalších beneficiátov), ide vo väčšine prípadov o písomnosti vydávané v jednoduchšej podobe patentových a uzavretých listín a listov, ktorých pečate ľahšie podľahli deštrukcii. Jednou z mála výnimiek na Spiši sú aj nasledujúce farárske pečate. Prvú okrúhlu pečať zachovanú na listine z roku 1396 môžeme vďaka úvodnej časti kruhopisu identifikovať ako pečať patriacu Jánovi zo Spišského Podhradia (*Iohannes de Suburbio castri Scepusiensis*) (Obr. 5, 6). Pečatné pole vyplňa výjav ohliadajúceho sa Baránka Božieho. Zaujímavosťou tejto pečate je, že klasická žrd s krížom a zástavou nie je tvorená len jedným priečnym ramenom znázorňujúcim kríž, ale dvoma ramenami, dolným dlhším a horným kratším. Tým vznikol symbol dvojitého kríža. Horná časť zapadajúca do kruhopisu pečate silno evokuje invokačný krížik, umiestňovaný na začiatok kruhopisu. Ide o jedinečné prepojenie dvoch symbolov, ktoré zaujímavovo pripomína podstatne staršie spojenie invokačného

¹³ Vincetovi Sedlákovi sa podarilo z kruhopisu pečate rekonštruovať text: //////////TERRE POLONE////////. SEDLÁK, *Regesta II*, s. 32.

¹⁴ Druhá pečať, patriaca pravdepodobne spišskému prepoštovi Pavlovi, sa nezachovala. Známa Pavlova pečať je publikovaná a rekonštruovaná v: RÁBIK, *Stredoveké cirkevné*, s. 328, 330. GLEJTEK, *Stredoveká cirkevná*, s. 154, 155.

¹⁵ CHALUPECKÝ, Ivan. Richnava v stredoveku. In *Dejiny Richnavy* (kol.). Richnava 2010, s. 67.

krížika s krížom v centrálnej časti poľa do jedného, v známej minci nitrianskeho vojvodu Bela (I.).¹⁶ Na základe intitulácie vieme, že Ján pôsobil ako farár v Spišskom Podhradí. V tomto prípade sa vo farárovej pečati nestretávame so symbolikou patrónky farského kostola a farnosti, ktorou bola blahoslavená Panna Mária (patrocínium Narodenia Panny Márie), ale so symbolom patróna majiteľa pečate, teda sv. Jána Krstiteľa. Práve zobrazovanie osobného, spravidla krstného, patróna predstavuje jednu z obľúbených koncepcií tvorby pečatného obrazu nižších klerikov v stredoveku.



Obr. 5 Pečať farára Jána (1396)
(Foto Š. Péchy)

Image 5 Seal belonging to
parish priest Ján (1396) (Photo
Š. Péchy)



Obr. 6 Rekonštrukcie
pečate farára Jána (Kresba
M. Glejteková)

Image 6 Reconstruction
of seal belonging to parish
priest Ján (Illustration by
M. Glejteková)

- A. Obrazová, hagiografická.
- B. Vrcholnogotické zmiešané majuskulné písmo. Popri kapitálnych literách sa stretávame s používaním unciálnych litier (E).
- C. + S IOh[annis]//////////US////DEO(C?). Z kruhopisu možno rekonštruovať len prvé dve slová: *Sigillum Iohanni* (= Pečať Jána).
- D. Okrúhly tvar, Ø 22 mm.
- E. Privesenie na pergamenovom prúžku prevlečenom cez pliku listiny.
- F. Ochranná miska z vosku prirodzenej farby.
- G. Pečatný vosk zelenej farby.
- H. 1/4¹⁷
- I. „*Nos Marcus lector, Iohanes custos ecclesiae collegiate beati Martini de Scepus, Iohannes de Suburbio castri Scepusiensis, Nicolaus de Villa Latina, ecclesiarum plebani et rectores Strigoniensis dyocesis*“.
- K. „*In quorum omnium memoriam et stabilitatem presentes munimus appensione sigillorum nostrorum*“.

¹⁶ Najnovšie: HUNKA, Ján. *Mince Arpádovcov z rokov 1000 – 1301. Ich podiel na vývoji hospodárstva stredovekého Slovenska*. Nitra 2013, s. 173, tab. I. VRTEĽ, Ladislav. *Osem storočí slovenskej heraldiky*. Martin 2003, s. 32.

¹⁷ Dve z pečatí na listine, patriace členom Spišskej kapituly, boli publikované a analyzované v: GLEJTEK, Nové poznatky, s. 6, 15-17.

Pečať Mikuláša, farára v Spišských Vlachoch (1396)

Na rovnakej listine sa nachádza aj pečať Mikuláša, farára v Spišských Vlachoch (Obr. 7, 8).¹⁸ Ide o pomerne jednoduchú pečať, ktorú vyplňa obrazový výjav. Nachádza sa v nej rovnako Baránok Boží (*Agnus Dei*) s nimбом okolo hlavy, ohliadajúci sa ku žrdi ukončenej krížom a vejúcou zástavou.¹⁹ Touto zástavou je tzv. labarum, insígnia zmŕtvychvstalého Krista, ako symbol jeho víťazstva nad smrťou.²⁰ Ide o jeden z najtypickejších atribútov sv. Jána Krstiteľa, s ktorým sa v rámci stredovekého hagiografického umenia môžeme stretnúť. Zobrazenie symbolu tohto svätca v pečati farára Mikuláša nie je náhodné, keďže aj farnosť Spišské Vlachy bola zasvätená sv. Jánovi Krstiteľovi.²¹ Podľa dostupných sfragistických materiálov bolo zobrazovanie symbolov patrocínia benefícia, ktoré spravovali, medzi farármi rozšírené.²² Farár Mikuláš nebol v tomto smere výnimkou. Zobrazovanie hagiografického motívu vychádzajúceho z farského patrocínia pritom predstavuje relatívne bezproblémový a stabilný motív pečate farára. Súvisí to aj s tým, že klerik pri farskom benefíciu zotrval často dlhšiu dobu, ako je tomu v súčasnosti. Zväčša ide o veľmi jednoduché pečate, podobne (ako v tomto prípade) bez sprievodného textu (kruhopisu či legendy).



Obr. 7 Pečať farára Mikuláša (1396) (Foto Š. Péchy)

Image 7 Seal belonging to parish priest Mikuláš (1396) (Photo Š. Péchy)



Obr. 8 Rekonštrukcia pečate farára Mikuláša (Kresba M. Glejteková)

Image 8 Reconstruction of seal belonging to parish priest Mikuláš (Illustration by M. Glejteková)

¹⁸ Pečať z 15. 3. 1396 je uložená v: ŠA Le, f. Súkromný archív Spišskej kapituly (ďalej SaSk), Scrinium (ďalej Scr.) XI, Krabica (ďalej Kr.) 24, Fascikel (ďalej Fasc.) 4, Číslo (ďalej No.) 54.

¹⁹ Porovnaj: „Hľa, Boží Baránok, ktorý sníma hriech sveta“. Biblia, Nový Zákon, Jn 1, 29. In *Sväté písmo*.

²⁰ BIEDERMANN, Hans. *Lexikon symbolů*. Praha 2008, s. 181.

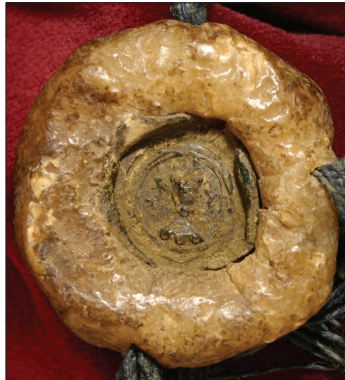
²¹ LABANC, Peter. Spišské Vlachy. In ŠTEFÁNIK, Martin – LUKAČKA, Ján et al. *Lexikon stredovekých miest na Slovensku*. Bratislava 2010, s. 475.

²² Pozri napríklad: HEGEDŮS, András (ed.). *Megpecsételt történelem. Középkori pecséték Esztergomból*. Esztergom 2000, s. 143-144. GLEJTEK, Miroslav. Náčrt vývoja ikonografickej skladby pečati nižších klerikov v Uhorsku. In SLNEKOVÁ, Veronika (ed.). *Čriepky z dejín Slovenska. Zborník referátov z konferencie pri príležitosti 70. narodenín doc. PhDr. Idy Zubáckej*, CSc. Nitra 2011, s. 53, 54.

- A. Obrazová, hagiografická.
- B. Nie je.
- C. Nie je.
- D. Okrúhly tvar, Ø 28 mm.
- E. Privesenie na pergamenovom prúžku prevlečenom cez pliku listiny.
- F. Ochranná miska z vosku prirodzenej farby.
- G. Pečatný vosk zelenej farby.
- H. 4/4
- I. „*Nos Marcus lector, Iohanes custos ecclesiae collegiate beati Martini de Scepus, Iohannes de Suburbio castri Scepusiensis, Nicolaus de Villa Latina, ecclesiarum plebani et rectores Strigoniensis dyocesis*“.
- K. „*In quorum omnium memoriam et stabilitatem presentes munimimus appensione sigillorum nostrorum.*“.

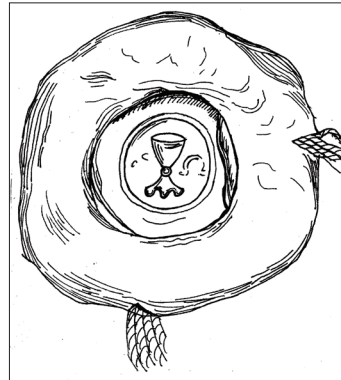
Pečať Pavla, farára v Krompachoch (1437)

Pečatami krompaškého farára Pavla a štólskeho priora Michala je spečatená rozsudková listina týkajúca sa sporu spišského prepošta Jána proti spišskému kanonikovi Jánovi z Podolínca pre neverné spravovanie majetku.²³ V prvom prípade ide opäť o farársku, doposiaľ bližšie neanalyzovanú pečať zo Spiša, v tomto prípade patriacu klerikovi Pavlovi (Obr. 9, 10).²⁴



Obr. 9 Pečať farára Pavla (1437)
(Foto Š. Péchy)

Image 9 Seal belonging to parish priest Pavol (1437) (Photo Š. Péchy)



Obr. 10 Rekonštrukcie pečate farára Pavla (Kresba M. Glejteková)

Image 10 Reconstruction of seal belonging to parish priest Pavol (Illustration by M. Glejteková)

²³ FEŇAROVÁ, *Spišské prepoštstvo*, č. 265, s. 80, 81.

²⁴ K roku 1437 sa viažu dve totožné listiny, ktoré vznikli zrejme v rovnakom čase, čomu nasvedčuje totožné spečatenie farárom Pavlom a priorom Michalom, s použitím identických šnúr, na ktorých sú pečate privesené, ako i notárskym inštrumentom, ktorý vyhotovil notár Peter Jakobi z Jablňoviec (*de Almas*). Listiny sú uložené v: ŠA Le, f. SaSk, Scr. XI, Kr. 24, Fasc. 4, No. 54.

Pečatné pole vyplňa kalich, jeden z najznámejších kresťanských motívov a symbol Kristovej krvi.²⁵ Tak ako v prípade pečate farára Mikuláša ide pravdepodobne o vyjadrenie patrocínia kostola a farnosti, pri ktorom Pavol pôsobil. Farnosť Krompachy bola zasvätená sv. Jánovi evanjelistovi a práve kalich je jedným z jeho najznámejších atribútov. Po stranách kalicha sa pravdepodobne nachádzajú dve litery, ktoré sa však doposiaľ nepodarilo identifikovať. Mohlo by ísť o grécke písmená A a Ω, symboly Ježiša Krista.²⁶ Druhou možnosťou je, že litery predstavujú iniciály mena, resp. titulu a mena majiteľa pečate. Okraj pečatného poľa vyplňa dvojité linka.

A. Obrazová, vecná.

B. Nie je.

C. Nie je

D. Okrúhly tvar, Ø 17 mm.

E. Privesenie na pergamenovom prúžku prevlečenom cez pliku listiny.

F. Ochranná miska z vosku prirodzenej farby.

G. Pečatný vosk čiernej farby.

H. 1/2

I. „*Nos Paulus plebanus in Crumpach, diocesis Strigoniensis, et Michael, prior in Stolly(!), ordinis sancti Benedicti districtus Scepusiensis et eiusdem diocesis Strigoniensis*“.

K. „*In cuius rei evidenciam amplioem roburque ac firmitatem omnium et singulorum premissorum presentes nostras litteras patentes huiusmodi summam in se continentes nostrorum sigillorum munimine appensione duximus roborandas.*“.

Pečať Michala, priora benediktínskeho kláštora v Štôle (1437)

Na rovnakej listine sa nachádza aj pečať predstaviteľa benediktínskej rehole na Spiši, priora konventu v Štôle, Michalovi (Obr. 11, 12).²⁷ V tomto prípade ide o pečať rozdelenú do dvoch úrovní. Pečatné pole vyplňa architektonický rámec. V ňom dominuje veľmi pekné gotické znázornenie postavy korunovanej Madony s Ježiškom na rukách. V dolnej časti pečate sa nachádza výklenok s troma oblúkmi, v ktorom je zobrazená kľačiaci, doľava otočená a hore hladiaci postava majiteľa pečate v devočnej polohe. Ide tu pre 2. polovicu 14. a 1. polovicu 15. storočia typické zobrazenie klerika modliaceho sa ku svätici. Zobrazenie Madony korešponduje so zasvätením kláštora v Štôle.

A. Kombinovaná, hagiograficko-portrétna.

B. Vrcholnogotické zmiešané majuskulné písmo. Kapitálne litery dopĺňa niekoľko typických unciálnych litier (M, N, E).

C. S[IGILLVM] PRIORIS MONA[STERII] || V///IS DE STOLA (= Pečať priora kláštora v Štôle.

D. Špicato-oválny tvar, 52 x 32 mm.

E. Privesenie na pergamenovom prúžku prevlečenom cez pliku listiny.

F. Ochranná miska z vosku prirodzenej farby.

G. Pečatný vosk čiernej farby.

H. 2/2

²⁵ Porovnaj: „Potom vzal kalich, vzdával vďaky, dal im ho a všetci z neho pili. A povedal im: Toto je moja krv novej zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých.“. Biblia, Nový zákon, Mk 14, 23-24. In *Sväté písmo*.

²⁶ Porovnaj: „Ja som Alfa a Omega, Prvý a Posledný, Počiatok a Koniec.“. Biblia, Nový zákon, Zjv 22, 13. In *Sväté písmo*.

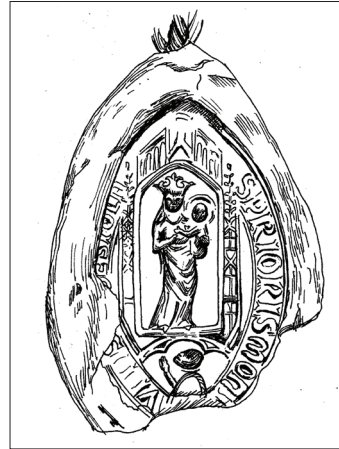
²⁷ Pozri poznámku č. 21.

- I. „Nos Paulus plebanus in Crumpach, diocesis Strigoniensis, et Michael, prior in Stolly(!), ordinis sancti Benedicti districtus Scepusiensis et eiusdem diocesis Strigoniensis“.
- K. „In cuius rei evidenciam amplio rem roburque ac firmitatem omnium et singulorum premissorum presentes nostras litteras patentes huiusmodi summam in se continentes nostrorum sigillorum munimine appensione duximus roborandas.“



Obr. 11 Pečať priora Michala (1437) (Foto Š. Péchy)

Image 11 Seal belonging to prior Michal (1437) (Photo Š. Péchy)



Obr. 12 Rekonštrukcie pečate priora Michala (Kresba M. Glejteková)

Image 12 Reconstruction of seal belonging to prior Michal (Illustration by M. Glejteková)

C. Zhrnutie

Vyššie predstavené pečate môžeme rozdeliť podľa majiteľov do dvoch skupín. Prvú tvoria pečate predstaviteľov rehoľných inštitúcií cistercov, božohrobcov a benediktínov na Spiši. Druhú tvoria pečate troch členov spišského farského kléru, farárov v Spišskom Podhradí, Spišských Vlachoch a Krompachoch. Ak sa pozrieme najskôr na prvú skupinu pečatí a ich užívateľov máme tu možnosť predstaviť si základnú vonkajšiu podobu a ikonografickú koncepciu pečatí vyššieho kléru, tak ako sa s ňou môžeme stretnúť čiastočne od 12. a predovšetkým 13. storočia až do konca stredoveku. Všetky tri pečate svojimi rozmermi i špicato-oválnym tvarom možno s veľkou pravdepodobnosťou označiť ako veľké pečate, ktoré boli hlavnými pečatami v kanceláriách majiteľov. Hoci o tom nehovorí ani jedna z koroborácií listín. Stretávame sa tu len so všeobecným zvratom *sigillum nostrum*. Formálna podoba pečatí, obsahová stránka dokumentov i spôsob pripojenia pečatí k listinám (*litterae privilegiales*) naznačuje, že ide o veľké, a teda autentické pečate majiteľov, ktorými pečatili predovšetkým závažné dokumenty trvalej platnosti.²⁸ Všetky tri pečate majú

²⁸ Koroboračným formulám a ich výpovednej hodnote sa vo svojej dizertačnej práci detailne venuje Martina Bolom-Kotari. Detailne skúma a ukazuje ako problematické je získanie relevantných informácií z jednotlivých zložiek koroborácie. Pozri: BOLOM-KOTARI, Martina. *Pečeti moravských premonstrátů v letech 1436 – 1784. Sfragistika představených a konventů v kontextu jejich diplomatického materiálu*. Disertační práce. Brno 2013.

špicato-oválny tvar, ktorý možno od 13. storočia do konca stredoveku považovať v prípade veľkých pečatí predstaviteľov rehoľných rádov, ale i najvyšších prelátov (arcibiskupov a biskupov) za najtypickejší.²⁹ Hoci sa u rehoľných predstaviteľov už v 14. storočí začíname stretávať aj s menšími, spravidla okrúhlymi pečaťami, ide takmer vždy o pečate menšie (*sigillum minus*), ktoré predstavovali v kancelárii pečaťateľa len vedľajšiu pečať, využívanú predovšetkým pri pečatení dokumentov menšej dôležitosti resp. dočasnej platnosti. Ale ani to nemožno generalizovať, pretože poznáme viacero dokumentov, keď rádozí predstavitelia používali aj menšiu pečať na pečatenie formálnych privilégii. Vo viacerých prípadoch sa naozaj zdá, že druh použitej pečate na dokumente má len sekundárnu dôležitosť a nemá vplyv na vnímanie právnej hodnoty listiny. Táto otázka si ale bude vyžadovať ďalší diplomatický rozbor množstva stredovekých prameňov diplomatickej povahy.

Najstaršia z vyššie predstavených pečatí patrila cisterciťskému opátovi v Spišskom Štiavniku Jánovi. V tomto prípade sme svedkami používania čisto portrétnej pečate. Hoci v 14. storočí došlo u vyšších klerikov v Uhorsku k postupnému rozšíreniu kombinovaných portrétno-hagiografických, resp. portrétno-hagiograficko-heraldických pečatí, v prípade cisterciťov tomu tak nie je. Pečate predstaviteľov tejto rehole sa pomerne striktné pridržovali jednoduchého zobrazovania majiteľa. Rovnakú podobu majú aj ďalšie dve známe pečate štiavnických opátov Alberta a Jána (I.) z 13. storočia.³⁰ Takáto námetová „strnulosť“ do istej miery odrážajúca aj vnútorný konzervativizmus je typická pre predstaviteľov viacerých rehoľí.³¹ Vzhľadom na presné pravidlá, týkajúce sa u cisterciťov predovšetkým konventných pečatí, nás neprekvapí takáto stabilita ani u ich predstavených.³²

Ďalšie dva artefakty môžeme zaradiť do veľkej skupiny tzv. votívnych pečatí. Sú to vlastne kombinované pečate, kde sa stretávame so zobrazením svätca, skupiny svätcov, alebo celého hagiografického výjavu, v kombinácii so zobrazením majiteľa. Nejde vlastne o nič iné, ako o zobrazenie scény typickej pre život stredovekého klerika. Kňaz kľačí na kolenách, spína ruky a modlí sa k Bohu, alebo konkrétne sväťcovi. Takúto náboženskú komunikáciu zachytávajú aj spomenuté pečate. Ide o podobu pečatného poľa typickú pre vrcholný a najmä neskorý stredovek. Tento vnútorný (modlitbový) dialóg je zachytený v pečati benediktínskeho priora Michala. V dolnej časti pečate sa nachádza kľačiaci prior (tzv. *devotio*) modliaci sa k Madone s Ježiškom na rukách. V druhej pečati je takto zobrazený prepošť Henrich, ktorý sa tiež modlí (resp. prosí, utieka sa). V tomto prípade však už k celému znázorneniu pravdepodobne dramatickej scény po zmŕtvychvstaní Krista pred jeho hrobom. Táto pečať je pre nás zaujímavá aj z iného hľadiska. Ide o jedinú z predstavených pečatí, obsahujúcu aj heraldickú zložku. Jedinečným spôsobom je do biblickej scény implementovaný dvojité kríž, heraldický symbol kanonikov Božieho Hrobu.

²⁹ Ešte v I. polovici 13. storočia niektorí opáti zrejme používali pečate okrúhleho tvaru. Takýto prípad predstavuje aj pečať pannonhalského opáťa Uriáša z roku 1237. Pre nedostatok zachovaných pečatí zo staršieho obdobia sa ale širšie závery robia len ťažko. Pečať je uložená v: Maďarský národný archív v Budapešti (ďalej MOL), f. Diplomatikai Levéltár (ďalej DL), č.221. Bližšie k nej pozri aj: GLEJTEK, *Stredoveká cirkevná*, s. 100, 101.

³⁰ RÁBIK, *Stredoveké cirkevné*, s. 334, 335.

³¹ STEHLÍKOVÁ, Dana. Pečeti břevnovských a broumovských benediktínů do roku 1638. In HLAVÁČEK, Ivan – BLÁHOVÁ, Marie (eds.). *Milénium Břevnovského kláštera (993 – 1993). Sborník statí o jeho významu a postavení v českých dějinách*. Praha 1993, s. 176. KREJČÍK, Tomáš. Ikonografie církevních pečatí v českém státě ve 13. – 15. století. In KRAFL, Pavel (ed.). *Sacri canones servandi sunt – Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII – XV*. Praha 2008, s. 529.

³² Nariadenie pápeža Benedita XII. z roku 1335. Bližšie pozri: Glejtek, Miroslav. Ikonografia pečatí konventov a kapitúl v stredovekom Uhorsku. In NĚMEČKOVÁ, Věra – BOLOM-KOTARI, Martina (eds.). *Pontes ad fontes. Církevní dějiny ve světle pomocných věd historických a příbuzných oborů*. Hradec Králové 2011, s. 122. TAKÁCS, Imre (ed.). *A magyarországi káptalanok és konventek középkori pescétjei*. Budapest 1992, s. 78. KREJČÍK, Tomáš. *Pečeť v kultuře středověku*. Ostrava 1998, s. 244, 245.

Hoci sú naše poznatky o erboch predstaviteľov duchovných rádov limitované množstvom zachovaných veľkých pečatí, výnimku tvoria pečate predstaviteľov jedného z najvýznamnejších stredovekých rádov, benediktínov. V ikonografii ich pečatí sa stretávame v priebehu 14. a 15. storočia s dvoma základnými typmi vyobrazení. Starší typ zobrazuje majiteľa pečate, opáta, s príslušnými pontifikáliami, ktoré mu náležali, teda odetého v ornáte, s mitrou na hlave a opátskou berlou v ruke, podobne ako tomu bolo u súdobých biskupov, alebo spomenutých cistercijských opátov (tzv. *benedictio*). Mladší typ pečatí sa vyvinul v priebehu 14. storočia a tiež napodoboval pečate vyšších cirkevných predstaviteľov. Pečatné pole sa rozdelilo na dve úrovne. Horná bola vyplnená spravidla vyobrazením svätca, ktorému bol zasvätený príslušný konvent a v dolnej časti sa nachádzal portrét majiteľa pečate. V tomto zmysle aj pečať priora Michala plne zapadá do pečatnej symboliky predstaviteľov rehole. Z nášho územia poznáme aj staršiu pečať hronskobeňadického opáta Zigfrída z roku 1342.³³ V takmer o sto rokov mladšej pečati priora Michala, a spomenutej Zigfrídovej pečati možno pozorovať nápadnú ikonografickú a koncepčnú zhodu. V oboch prípadoch je do architektonického rámca zasadená postava svätca, v prípade opáta Zigfrída sv. Benedikt, patrón Hronskobeňadického opátstva a v prípade Michala patrónka Štölskeho konventu, blahoslavená Panna Mária. Aj dolná časť pečate, v ktorej sa nachádza kľačiaci majiteľ pečate je stvárnená veľmi podobne. V oboch prípadoch je výklenok tvorený tromi oblúkmi. Je pravdepodobné, že aj prior Michal sa pri tvorbe svojej pečate inšpiroval staršími či súdobými opátskymi pečaťami členov vlastného rádu.

Druhú skupinu tvorí trojica pečatí spišských farárov. Ako som už načrtnol, štúdium pečatí farárov predovšetkým v staršom období (do konca 14. storočia) naráža na úskalia spojené s minimálnym množstvom zachovaných prameňov. Ide zväčša o jednotliviny, ktoré nám neumožňujú študovať vývoj pečatí farárov v postupnosti v rámci jednej farnosti, či zmeny farárskych pečatí pri prechode do iného pôsobiska. Samotné dokumenty bez zachovaných pečatí nás spravidla bližšie o druhu pečate, ani iných pre sfragistickú analýzu zaujímavých údajoch neinformujú. V tomto ohľade predstavujú aj dve zachované pečate na listine z roku 1396 zaujímavé pramene. Spolu s treťou predstavenou farárskou pečaťou ide o okružle pečate s hagiografickým motívom. Zobrazenie svätca korešponduje aj s ďalšími podobnými artefaktmi v rámci celého Uhorska. Rozdielne sú len dôvody, ktoré viedli k zobrazeniu toho-ktorého svätca. Stretávame sa tu s dvoma základnými koncepciami. Prvú predstavuje zobrazenie svätca, resp. jeho atribútu, ktorému bol zasvätený chrám, pri ktorom klerik pôsobil. Druhú možnosť predstavuje zobrazenie osobného patróna (najčastejšie krstného), resp. jeho symbolu. V priebehu 15. storočia sa častejšie začíname stretávať aj s erbovými pečaťami bežných klerikov a na prelome stredoveku a novoveku aj s napodobeninami antických gem, obľúbenými v renesančnom období.

Kolekcia predstavených šiestich cirkevných pečatí z prostredia Spiša nepredstavuje nejaký široký komplex sfragistických artefaktov. Je potrebné si ale uvedomiť, že tento typ prameňov je do polovice 15. storočia zachovaný len zlomkovito a poznanie každého z nich rozširuje naše znalosti, ktoré sú využiteľné v širšom spektre tém historického výskumu. Na základe ich komparácie s podobnými prameňmi v ďalších oblastiach stredovekého Uhorského kráľovstva možno konštatovať kontinuitu s celouhorským vývojom.³⁴

³³ MOL, f. DL, č. 3492. Pečať publikuje: BODOR, Imre (ed.). *A közép-kori Magyarország főpapi pecsétjei a Magyar tudományos akadémia Művészettörténeti Kutató Csoportjának pecsétmásolat – gyűjteménye alapján*. Budapest 1984, s. 64, tab. XVIII. Táto listina predstavuje inak veľmi zaujímavý prameň k ikonografii pečatí najvyšších predstaviteľov benediktínskeho rádu v Uhorsku v polovici 14. storočia. Je k nej privesená skupina dovedna ôsmich pečatí opátov. Ide o mimoriadne reprezentatívny celok, na základe ktorého si vieme urobiť veľmi dobrú predstavu o ikonografii pečatí benediktínskych predstavených v sledovanom období. Päť z týchto pečatí je portrétnych-pontifikálnych a tri predstavujú kombinovaný votívny typ.

³⁴ Je mojou milou povinnosťou poďakovať pracovníkom Spišského archívu v Levoči, PhDr. Františkovi Žifčákovi za zhovievavosť a ústretovosť pri štúdiu príslušných dokumentov, pánovi Štefanovi Péchymu

SUMMARY: UNKNOWN MEDIEVAL ECCLESIASTICAL-SFRAGISTIC ARTIFACTS FOUND IN THE SPIŠ REGION. Ecclesiastical seals are, from the point of view of iconography, considered as the most interesting and the richest artifacts from the entire corpus of medieval seals of Hungarian provenance preserved to present day. To simplify the issue, ecclesiastical seals can be divided into two groups – seals used by ecclesiastical institutions and seals used by ecclesiastical individuals. In this paper, six such artifacts are discussed. The importance of introducing and analyzing these artifacts arises not only from their informative value, but also from the fact that these artifacts are preserved as fragmentary sources, frequently the only artifacts preserved from the whole period of functioning of the ecclesiastical institutions – monasteries and parishes – they represent. The first group represents the seals belonging to major superiors of specific monasteries. In case of Cistercian Abbey in Spišský Štiavnik, it is of the oldest graphical type widely known from seals belonging to ecclesiastical individuals – seal with portrayal – that is, a seal bearing the portrait of its owner (abbot) with corresponding pontificals. In case of the seals of Benedictine prior from Štôla and prelate from Miechov, the design of the seals combines two elements typical for Hungarian kingdom of the 14th century. In both cases, the design depicts patron saint of the ecclesiastical establishment (Saint Mary in the seal belonging to prior from Štôla and Resurrection of Christ in the seal belonging to prelate from Miechov) and the seal owner in so-called devotional position. The trio of seals belonging to priests from Spiš are a representation of pure hagiographic type, depicting particular saints or their attributes. In seals belonging to priests Mikuláš from Spišské Vlchy and Pavol from Krompachy, depictions of symbols associated with local patrons (Lamb of God – symbol of John the Baptist, and chalice – symbol of John the Evangelist) can be observed. The third of the introduced artifacts belonging to priests, used by Ján from Spišské Podhradie, also depicts the Lamb of God. However, in this case the Lamb of God was not the patron of the parish church, but a personal patron chosen by cleric himself. The six introduced seals fit into context of sphragistic development in medieval Hungarian kingdom during the observed period. The following period is marked by changes, however, with the transition from great seals rich in illustration to seals depicting its owner's insignia occurring at that time.

doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD.
 Constantine the Philosopher University in Nitra
 Faculty of Arts
 Department of History
 Hodžova 1
 949 74 Nitra
 Slovakia
 miro.glejtek@gmail.com

za vyhotovenie reprodukcí jednotlivých pečatí a mojej manželke za pomoc pri vyhotovení perokresieb pečatí. K skvalitneniu predloženého textu prispeli Prof. PhDr. Vladimír Rábik, PhD. a Mgr. Peter Labanc, PhD. z Trnavskej univerzity v Trnave, za čo im rovnako patrí moja vďaka.

Η ΛΕΙΨΑΝΟΘΗΚΗ ΤΗΣ ΚΑΡΑΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΛΗΜΗ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΧΡΙΔΑΣ ΑΠΟ ΤΗ ΜΟΝΗ ΤΟΥ ΤΙΜΙΟΥ ΠΡΟΔΡΟΜΟΥ (ΣΚΗΤΗ ΒΕΡΟΙΑΣ)

The Reliquary of the Skull of Saint Clement, Archbishop of Ohrid from the Monastery of Holy Prodomos (Scete Veroias)

Glykeria M. Chatzoulis

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.64-90

Abstract: CHATZOULIS, Glykeria M. *The Reliquary of the Skull of Saint Clement, Archbishop of Ohrid from the Monastery of Holy Prodomos (Scete Veroias)*. The historic, patriarchal and stavropegic Holy monastery of Saint John Prodomos is located to the west of city Veroia. According to monastery regulations, the skull of saint Clement, Archbishop of Ohrid, was kept within its edifice in the year 1832. Inscriptions provide us with information regarding the names of the artist who made the octagonal external silver reliquary for the relic of saint Clement in 1818 and the name of the abbot who covered the expenses for the whole work. The skull reliquary of a head-like shape is made of silver, inlaid with gold and there is a moulded mask on its front side. This reliquary does not bear any inscriptions. Still, a number of artworks with similar characteristics found in the neighbouring regions, in addition to information from written sources, indicates that the skull reliquary was probably made in the city of Naoussa, in the late 18th century. There is a possibility that the exact manufacturing year of the skull reliquary was 1784, when the Orthodox Procession book (Acolouthia) of saint Clement was published in Venice.

Key words: *Post-Byzantine Period, Veroia, Naoussa, Monastery of Saint John Prodomos, goldsmith, ecclesiastical silver, technique filigree, Reliquary of the Skull, Saint Clement, Bishop of Ohrid (†916)*

Abstrakt: CHATZOULIS, Glykeria M. *Relikviár s hlavou svätého Klimenta, ochridského arcibiskupa, z kláštora Jána Krstiteľa (Skýt vo Vérii)*. Pri ceste, západne od Vérie, je postavený historický a stavropigiálny patriarší kláštor svätého Jána Krstiteľa. Z kódexu uvedeného kláštora sa dozvedáme, že v roku 1832 sa v kláštore nachádzala lebka svätého Klimenta, ochridského arcibiskupa (916).

Z nápisu sa dá zistiť, že relikviár, ktorý skúmame, pochádza z kláštora svätého Jána Krstiteľa vo Vérii a bol zhotovený v roku 1818 na náklady predstaveného spomínaného kláštora. Vnútorňa lebka v tvare hlavy svätého Klimenta, na ktorej nie sú nápisy, je pokrytá striedavými radmi doštičiek a pášikov. Na mieste tváre je vytvarovaná maska, ktorá bola zhotovená matricou. Štýlové a štrukturálne podobnosti spájajú vzácnu pamiatku, ktorú skúmame, s celým radom diel, ktoré sa vyskytujú v regióne. Pravouhlé doštičky s bohatou výzdobou nás odkazujú na datovanie diela na koniec 18. storočia. Konkrétnejšie, nie je vylúčené, že relikviár bol umelecky spracovaný v roku 1784 alebo až koncom 18. storočia pri príležitosti vydania bohoslužby svätému Klimentovi v tlačiarni v Benátkach.

Kľúčové slová: *Pobyzantské obdobie, Véria, Náusa, kláštor svätého Jána Krstiteľa, zlatotepec, cirkevná dielňa na spracovanie striebra, filigrán, relikviár lebky, svätý Kliment*

Σε απόσταση δώδεκα χιλιομέτρων δυτικά της Βεροίας, ακολουθώντας την επαρχιακή οδό προς τις Βαρβάρες, σε υψόμετρο 220 μέτρων, βρίσκεται η Σταυροπηγιακή πατριαρχική μονή του Τιμίου Προδρόμου¹. Το μοναστήρι είναι κτισμένο επάνω στην κοιλάδα που σχηματίζει ο ποταμός Αλιάκμονας, στις κατάφυτες πλαγιές των Πιερίων, απέναντι από τις ορθοπλαγιές της Τζαμάλας. Σε έγγραφο του 1854, από τον κώδικα της Ι. Μονής αναφέρεται ότι το μοναστήρι «*κεῖται ἐν μέσῳ ὁρέων ὡς ῥόδον ἐν μέσῳ ἀκάνθων, εἰς θέσιν ὠραίαν καὶ πάντερπνον...*»². Κατά τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή περίοδο η μονή ήταν γνωστό κέντρο της ασκητικής πνευματικότητας του Αλιάκμονα και είχε αποκτήσει μια Βαλκανική οικουμενικότητα, επειδή κατά περιόδους ασκήτευαν πολλοί όσιοι «ἐν Σκήτη Βεροίας δι' ἀσκήσεως λάμπαντας»³. Στους ασκητές της μονής περιλαμβάνονται ο όσιος Αντώνιος ο Νέος, ο πολιούχος της Βεροίας (μέσα 10ου αιώνα), ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς (14ος αιώνας), ο άγιος Διονύσιος ο Ολυμπίτης (16ος αιώνας) κ.λπ.⁴

Από τον κώδικα του Μοναστηριού του Τιμίου Προδρόμου (σ. 9α -9β και 37β -47α) πληροφορούμαστε ότι το 1832 φυλασσόταν η κάρα του αγίου Κλήμη της Αχρίδας⁵.

Σε έγγραφο της 20ης Σεπτεμβρίου του 1866⁶, που περιλαμβάνει τα κειμήλια του σκευοφυλακίου της Μονής του Τιμίου Προδρόμου, αναφέρεται και η κάρα⁷ του αγίου Κλήμη, αρχιεπισκόπου

¹ ΠΑΠΑΡΗ, Αναστασία. Μακεδονική Μοναστηριακή Αρχιτεκτονική: Μονή Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»). Άποτύπωση-Άνάλυση-Τεκμηρίωση. Στο ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ (έκδ.). *Πρακτικά διημερίδας. Τὸ μοναστήρι τοῦ Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»), Βεροία, 27- 28 Μαρτίου 1993.* Βεροία 1994, σσ. 193-254.

² Βλ. σχετικό έγγραφο του 1854 από το Αρχείο Ιεράς Μονής Τιμίου Προδρόμου. ΙΟΡΔΑΝΟΓΛΟΥ, Αντώνης. *Παναγία Σουμελά. Μοναστήρια και Βυζαντινά μνημεία της Βεροίας.* Αθήνα 2009, σ. 63.

³ ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ, Μοναχός Μικραγιαννανίτης. *Άκολουθία τῶν Ὁσίων καὶ Θεοφῶρων Πατέρων ἡμῶν τῶν ἐν τῇ Σκήτῃ τῆς Βεροίας ἀσκητικῶς διαλαμπάντων.* Βεροία 1983, σ. 24.

⁴ ΠΑΠΑΖΗΣ, Δημήτριος. *Ίστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη) Βεροίας.* Βεροία 1995, 127 κ.εξ. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ, Συμεών. Άγιοι συνδεόμενοι με τή Σκήτη Βεροίας καί τήν ἐν αὐτῇ Μονή Τιμίου Προδρόμου. Στο ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ (έκδ.). *Πρακτικά διημερίδας. Τὸ μοναστήρι τοῦ Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»), Βεροία, 27 - 28 Μαρτίου 1993.* Βεροία 1994, σσ. 122 κ.ε.

⁵ ΧΙΟΝΙΔΗΣ, Γεώργιος. *Σύντομη Ίστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν περιοχή τῆς Βεροίας.* Βεροία 1961, σ. 52. ΠΥΡΙΝΟΣ, Παῦλος. Άνέκδοτα στοιχεία γιά τή Μονή Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας») 1825-1922. Στο ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ (έκδ.). *Πρακτικά διημερίδας. Τὸ μοναστήρι τοῦ Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»), Βεροία, 27 - 28 Μαρτίου 1993.* Βεροία 1994, σ. 114. ΠΑΠΑΖΗΣ, Μονή Προδρόμου Βεροίας, σ. 120.

⁶ ΠΥΡΙΝΟΣ, Παῦλος. *Άνέκδοτα ἔγγραφα ἀφορῶντα εἰς τάς ἱεράς Μονάς Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη Βεροίας καὶ Μουτσιάλης).* Θεσσαλονίκη 1975, σ. 16. ΠΥΡΙΝΟΣ, Άνέκδοτα στοιχεία. Στο ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ (έκδ.). *Πρακτικά διημερίδας. Τὸ μοναστήρι τοῦ Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»), Βεροία, 27 - 28 Μαρτίου 1993.* Βεροία 1994, σ. 114.

⁷ ΧΙΟΝΙΔΗΣ, Γεώργιος. *Ίστορία τῆς πόλεως καὶ τῆς περιοχῆς Β'.* Θεσσαλονίκη 1970, σ. 155. ΣΤΟΓΙΟΓΛΟΥ, Γεώργιος. Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἐπισκόπου Καμπανίας Θεοφίλου γιά τή Μονή τοῦ Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη Βεροίας). Στο ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ (έκδ.). *Πρακτικά διημερίδας. Τὸ μοναστήρι τοῦ Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»), Βεροία, 27 - 28 Μαρτίου 1993.* Βεροία 1994, σ. 82. ΚΡΑΛΙΔΗΣ, Άπόστολος. Η Μονή Τιμίου Προδρόμου στο Ἐρευνητικό πρόγραμμα τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης «Τά μοναστήρια τῆς Μακεδονίας κατά τή Βυζαντινὴ καὶ Μεταβυζαντινὴ περίοδο». Στο ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ (έκδ.). *Πρακτικά διημερίδας. Τὸ μοναστήρι τοῦ Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»), Βεροία, 27 - 28 Μαρτίου 1993.* Βεροία 1994, σ. 159.

Θερμές ευχαριστίες οφείλουμε στον σεβασμιώτατο μητροπολίτη Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας κ.κ. Παντελεήμονα Καλπακίδη για την άδεια δημοσίευσης της λειψανοθήκης του αγίου Κλήμη αρχιεπισκόπου Αχρίδας και για την πρακτική βοήθειά του σε θέματα έρευνας της περιοχής διαποίμάνσής του. Όσες

Αχριδών (†916)⁸, ο οποίος σύμφωνα με τις παλαιοσλαβικές πηγές υπήρξε μεταξύ των πλέον δραστήριων μαθητών και συνεργατών των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων και φωτιστών των Σλάβων, που εργάστηκαν για τη μετάφραση των πρώτων λειτουργικών βιβλίων στα παλαιοσλαβικά με βάση το γκλαγκολικό αλφάβητο που δημιούργησε ο Κύριλλος⁹.

Είναι φανερό ότι ο σεβασμός προς τα άγια λείψανα είχε εξέχουσα θέση στον χριστιανικό κόσμο¹⁰. Η τιμητική προσκύνηση των αγίων λειψάνων διαμορφώθηκε από τα παλαιοχριστιανικά χρόνια. Σύμφωνα με τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο, η τιμή προς τα λείψανα των αγίων ήταν προέκταση της τιμής προς τον Θεό¹¹. Ο πιστός ερχόμενος σε επαφή με το άγιο λείψανο του μάρτυρα γίνεται μέτοχος της ενοικούσας σ' αυτό θείας χάριτος¹². Ο Μέγας Βασίλειος αναφέρει ότι τα λείψανα ήταν αγιασμένα από τον Θεό με Θεία χάρη¹³. Η Ζ' Οικουμενική Σύνοδος (787), που πραγματοποιήθηκε στη Νίκαια της Βιθυνίας, έθεσε τα όρια ανάμεσα στη λατρεία του Θεού και στην τιμητική προσκύνηση των αγίων¹⁴. Πιο συγκεκριμένα, για τα άγια λείψανα κατασκευάστηκαν ειδικότερα πλήθος έργων, όπως λειψανοθήκες, σταυροθήκες κ.λπ.

Ωστόσο, η κεφαλόσχημη εσωτερική λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη, σύμφωνα με τα εικονογραφικά και τεχνοτροπικά πρότυπα χρονολογείται το τελευταίο τέταρτο του 18ου αιώνα. Ίσως η εσωτερική λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη να φιλοτεχνήθηκε ειδικά για την κάρα του ιεράρχη αγίου, με αφορμή το αίτημα του ιερομονάχου Αρσενίου Μελικιώτου της Ιεράς Μονής του Προδρόμου Βεροίας προς τον άγιο Αθανάσιο τον Πάριο να μεταφράσει στην κοινή διάλεκτο την συντεθείσα από τον λόγιο Δημήτριο Χωματεινό, αρχιεπίσκοπο Αχρίδας και πάσης Βουλγαρίας, την Ακολουθία του αγίου Κλήμη, αρχιεπισκόπου Αχριδών που εκδόθηκε στη Βενετία το 1784¹⁵.

φορές χρειάστηκε, έθεσε με προθυμία στη διάθεσή μου αφειδώλευτα αδημοσίευτο υλικό του αρχείου της Ι. Μητροπόλεως.

⁸ Περισσότερα στοιχεία για την αρχιεπισκοπή Αχριδών βλ. ΔΕΛΗΚΑΡΗ, Αγγελική. *Η αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον Μεσαίωνα. Ο ρόλος της ως ενωτικού παράγοντα στην πολιτική και εκκλησιαστική Ιστορία των Σλάβων των Βαλκανίων και του Βυζαντίου*. Θεσσαλονίκη 2014, σσ. 68 κ.ε.

⁹ ΤΑΡΝΑΝΙΔΗΣ, Ιωάννης – ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ, Ηλίας. *Μεσαιωνική Γραμματεία των Σλάβων. Ιστορία και Διαχρονική εξέλιξη*. Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 300κ.ε.

¹⁰ ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ – ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Γιώτα. *Εκκλησιαστικά άργυρά*. Αθήνα 1980, σ. 21.

¹¹ ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Εις τόν ἅγιον ἱερομάρτυραν Ἰγνάτιον τόν Θεοφόρον 5. Στο MIGNE, Jacques – Paul (εκδ.). *Patrologia Graeca* 50. Paris 1859, στ. 595.

¹² LANCZKOWSKI, Günter κ.ά. Reliquien. Στο *Lexikon für Theologie und Kirche*, τόμ. 8, 1963, σσ. 1216-1221. LECLERCQ, Henri. Reliques et Reliquaires. Στο *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (DACL)*, τόμ. 14₂, 1948, σσ. 2294-2359.

¹³ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ. Εις τόν ΠΙΕ' Ψαλμόν 4. Στο MIGNE, Jacques – Paul (εκδ.). *Patrologia Graeca* 30. Paris 1857, στ. 112C.

¹⁴ ΤΣΑΜΗΣ, Δημήτριος. *Αγιολογία τής Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*. Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 54, 55. ΥΦΑΝΤΗΣ, Παναγιώτης. *Μοναχισμός, Ασκητισμός και Αγιολογική παράδοση. Πηγές έμπνευσης και προορισμοί του προσκυνηματικού τουρισμού*. Θεσσαλονίκη 2014, σ. 17.

¹⁵ Ακολουθία τοῦ ἑν Ἄγιοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος Ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας τοῦ ὁμολογητοῦ, Ψαλλομένη μὲν Νοεμβρίῳ ΚΔ'. Συντεθείσα παρὰ τοῦ Λογιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Βουλγαρίας κυροῦ Δημητρίου τοῦ Χωματεινοῦ ἀπὸ τῆς ΕΝΕΤΙΗΣΙ. 1784. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. CON LICENZA DE' SUPERIORI. Βλ. LEGRAND, Émile. *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs, XVIIIe siècle, (œuvre posthume complétée et publiée par Louis Petit et Hubert Pernot)*. Paris 1928, τόμ. II, σ. 424. ΔΕΛΙΑΛΗΣ, Νικόλαος. *Κατάλογος Ἐντύπων Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Κοζάνης, μέρος πρώτων, I Ἐντυπα Ἐκδόσεων 1494 - 1832, πλὴν τῶν ξενογλώσσων, Μετὰ δεκαοκτῶ εἰκόνων εἰς τό τέλος*. Ἐν Θεσσαλονίκῃ 1948, σ. 18, αρ. 62₂. ΠΛΟΥΜΙΔΗΣ, Γεώργιος. *Τὸ Βενετικόν Τυπογραφεῖον τοῦ Δημητρίου καὶ τοῦ Πάνου Θεοδοσίου 1755 - 1824*. Αθήναι 1969, σ. 128, αρ. 155. Πρβλ. τὴ σχετικὴ εἰκόνα ἀπὸ τὴν προαναφερόμενη ἔντυπη Ακολουθία. [ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ (αρχ.). *Ἱερά Μονὴ Τιμίου Προδρόμου Πιερίων Προσκυνητῶν ἦτοι Ὁδηγὸς τοῦ Προσκυνητῆ*. Βέροια 2007, σ. 42].

Εξάλλου, για το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα συναινεί και η παράδοση¹⁶ κατά την οποία κάποιος διάκονος αφαίρεσε κρυφά την κάρα του αρχιεπισκόπου Αχριδών αγίου Κλήμη από τη Μονή του Αγίου Ναούμ και τη μετέφερε στη Μονή Προδρόμου, όπου και ο ίδιος παρέμεινε για τον υπόλοιπο βίο του. Ίσως το προαναφερόμενο γεγονός συνέβη ύστερα από διαταγή της Αικατερίνης Β' (1762 - 1796) της Ρωσίας, προκειμένου να πραγματοποιήσει τα μεγαλεπίβολα σχέδιά της. Άλλωστε μια ειδική εγκύκλιος - διαστάσεων 40x57 εκ. - της Μονής Τιμίου Προδρόμου¹⁷ υποδεικνύει τη σχέση του μοναστηριού με τον Ρωσικό λαό και την οικονομική υποστήριξή του προς το μοναστήρι κατά το χρονικό διάστημα 1787 - 1792¹⁸.

Α) Η οκταγωνική λειψανοθήκη

Η οκταγωνική, αργυρή λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη (εικ. 1) - διαστάσεων 21x22x33 εκ. - το κουτί του αγίου¹⁹ φέρει βαθμιδωτό κάλυμμα σε έξεργο ανάγλυφο με φυτικά πλέγματα, προτομές αγγέλων, τύπου « χερουβίμ »²⁰ με ανοιχτά φτερά κ.λπ. Στο άνω τμήμα η λειψανοθήκη καταλήγει σε σχηματοποιημένο, πεντάτρουλο, ναόσχημο κτίσμα.

Στην πίσω όψη της λειψανοθήκης (εικ. 2) διαβάζουμε την εξής μεγαλογράμματη και καλλιγραφημένη επιγραφή: «ΑΩΙΗ (=1818)/ ΑΠΡΙΛΛΙΟΥ Α /ΚΤΗΜΑ: ΤΗΣ ΜΟ/ ΝΗΣ ΤΟΥ Τ[Ι]ΜΙΟΥ/ ΠΡΟΔΡΟΜΟΥ ΒΕΡ/ΡΟΙΑΣ ΔΙΑ ΣΥΝΔΡ/ΟΜΗΣ ΜΕΛΕΤ[ΙΟΥ] ΤΟ[Υ] [Η]ΓΟΥ/ ΜΕΝΟΥ ΕΛΛΑΧ[Ι]C[ΤΟΥ]».

Σύμφωνα με την επιγραφή, πιστοποιείται ότι η λειψανοθήκη, που εξετάζουμε, προέρχεται από τη Μονή του Τιμίου Προδρόμου Βεροίας και φιλοτεχνήθηκε με δαπάνη του ηγουμένου²¹ της προαναφερόμενης Μονής, Μελετίου, την 1η Απριλίου του 1818.

Επάνω από τις μορφές του αγίου Ιωάννου του Προδρόμου και του αγίου Κλήμη, (εικ. 3) στην παρυφή της κιβωτιόσχημης λειψανοθήκης, εκτυλίσσεται η υπογραφή του αργυροχρυσόχου με άλλο γραφικό χαρακτήρα: «+Δ[Ι]Α Χ[Ι]ΡΟCΑΝ[Α]ΣΤΑCΙΟΥ ΓΕΟΡΓΙΟΥ».

Από την ανορθόγραφη μεγαλογράμματη επιγραφή φαίνεται ότι η λειψανοθήκη φιλοτεχνήθηκε από τον Αναστάσιο Γεωργίου. Δεν αποκλείεται ο καλλιτέχνης της λειψανοθήκης να προέρχεται

¹⁶ ΠΑΠΑΖΗΣ, *Ιστορία Μονής Προδρόμου*, σ. 79. ΠΑΠΑΖΗΣ, Δημήτριος. Ήγούμενοι και αδελφοί της Ύερās Μονής Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη) Βεροίας κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας. Στο *ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ* (έκδ.). *Πρακτικά διημερίδας. Τό μοναστήρι του Τιμίου Προδρόμου* («Σκήτη Βεροίας»), Βέροια, 27 - 28 Μαρτίου 1993. Βέροια 1994, σ. 173.

¹⁷ ΠΥΡΙΝΟΣ, Παῦλος. Ανέκδοτη εγκύκλιος της Μονής Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη Βεροίας) προς τον Ρωσικό λαό. Στο *Μακεδονικόν Ημερολόγιον*, τόμ. 86, 1983, σσ. 237-240.

¹⁸ ΠΑΠΑΖΗΣ, *Ιστορία Μονής Προδρόμου*, σ. 78.

¹⁹ Περισσότερα στοιχεία σχετικά με το θέμα βλ. εκτενέστερα ΕΠΙΤΡΟΠΑΚΗΣ, Περίανδρος. Δύο κεφαλόσχημες λειψανοθήκες από τη Μεγαρίδα. Στο *Παρνασσός*, τόμ. 43, 2001, σσ. 297 κ.ε.

²⁰ ΚΟΡΡΕ, Κατερίνα. *Η ανθρώπινη κεφαλή, θέμα αποτρεπτικό στη νεοελληνική λαϊκή τέχνη (Συμβολή στη μελέτη των συμβολισμών της νεοελληνικής λαϊκής τέχνης)*. Αθήνα 1978, σ. 52. Σύμφωνα με την συγγραφέα οι μορφές των αγγέλων συνδέονται με τα άχρονα, συμβολικά και αποτροπαϊκά προσώπια της λαϊκής τέχνης. Κατ' άλλη εκδοχή φαίνεται πως αποτελούν αλληγορία του αγγελικού γύρω από την τιμία κάρα χορού για το «μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομῖαι» (Ρω 4, 7). Δεν αποκλείεται να πρόκειται για «τα πουλιά της Άις Κάρας», τα εντεταλμένα από τον άγιο να παίρνουν θαυματουργικά πνοή για να προστατεύουν όσους τον τιμούν και τον σεμνύνονται. (ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, Μανόλης. *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*. Αθήνα 1995, σ. 157). Πρβλ. ΕΠΙΤΡΟΠΑΚΗΣ, Δύο κεφαλόσχημες λειψανοθήκες, σσ. 292, 293, σημ. 21.

²¹ Μετά την τυποποιημένη επιγραφή « ΔΙΑ ΣΥΝΔΡΟΜΗΣ » ακολουθεί το όνομα του ηγουμένου της μονής. Πρβλ. ΚΩΣΤΗ, Ιωάννα. Εκκλησιαστικά έργα αργυροχοΐας από τη Συλλογή του Βυζαντινού Μουσείου Ιωαννίνων. Στο *Ηπειρωτικά Χρονικά*, τόμ. 40, 2006, σ. 422, σημ. 2.

είτε από τη Βέροια, είτε από τη γειτονική Νάουσα, όπου, σύμφωνα με τις πηγές, η Νάουσα διατηρούσε μια μακραίωνη παράδοση στην τέχνη της αργυροχρυσοχοΐας. Η μνεία του ονόματος του αφιερωτή και του καλλιτέχνη, η χρονολογία και ο τόπος αφιέρωσης υποδεικνύουν την αξία του αφιερώματος.

Περιμετρικά, οι οκτώ πλευρές της λειψανοθήκης χωρίζονται μεταξύ τους στις γωνίες με χυτούς κιονίσκους (εικ. 1). Στις τέσσερες πλευρές της εκτυλίσσονται συνήθως ανάγλυφα θέματα με λεπτοδουλεμένο ροκοκό²² και φυτικές διακοσμήσεις αποτελούμενες από συμπλεκόμενους ελικωτούς βλαστούς, άνθη κ.λπ. Πρόκειται για θέματα επαναλαμβανόμενα στα είδη αργυροχρυσοχοΐας, τα οποία αντιγράφονται από χαλκογραφίες²³ και υποδεικνύουν την έντονη επίδραση του δυτικού μπαρόκ.

Στα δεξιά της καλλιγραφημένης μεγαλογράμματης επιγραφής εικονίζεται ο άγιος Διονύσιος ἐν Ὀλύμπῳ²⁴ (εικ. 2, 3) ημίσωμος, φορώντας ηγουμενικό μανδύα, που πορπώνεται στο ύψος του στέρνου, ενώ το επανωκαλύμμαχο καλύπτει την κεφαλή του. Ο άγιος που ανήκει στον τύπο β3²⁵ στο δεξί χέρι κρατεί ηγουμενική ράβδο και στο αριστερό φέρει ναόσχημο, τρουλωτό κτίσμα²⁶, το οποίο φαίνεται πανομοιότυπο με τη λειψανοθήκη της κάρας του αγίου Κλήμη.

Πιο δίπλα παριστάνεται ο άγιος Κλήμης²⁷ (εικ. 3), μεσήλικας, φορώντας τα αρχιερατικά άμφια, αποτελούμενα από τον χειριδωτό σάκο με πλούσια ανθική διακόσμηση, το ένσταυρο ωμοφόριο και το επιγονάτιο²⁸. Είναι φανερό πως ο καλλιτέχνης δανείστηκε στοιχεία από τα χαρακτηριστικά της εποχής. Στο δεξί χέρι φέρει την ποιμαντορική ράβδο, ενώ με το αριστερό κρατεί όρθιο κλειστό περίτεχο ευαγγέλιο, το οποίο ακουμπά στην απόληξη του ωμοφορίου του.

Οι απεικονίσεις των δύο προαναφερόμενων αγίων, Κλήμη, ως αρχιερέα και Διονυσίου του ἐν Ὀλύμπῳ, ως μοναχού, μπορούν να δώσουν την εξήγηση ότι οι άγιοι είχαν κάποιους δεσμούς με τη μονή του Τιμίου Προδρόμου Βεροίας. Ο άγιος Διονύσιος είχε μονάσει στο προαναφερόμενο μοναστήρι κατά το 1523 - 1524, το οποίο μετέτρεψε σε κοινοβιακό²⁹. Η κάρα του αγίου Κλήμη αποθησαυρίζεται στη Μονή του Τιμίου Προδρόμου.

²² ΜΠΑΛΛΙΑΝ, Άννα. *Θησαυροί από τις Ελληνικές κοινότητες της Μικράς Ασίας και Ανατολικής Θράκης. Συλλογές Μουσείου Μπενάκη*. Αθήνα 1993, σ. 19. BALLIAN, Anna. *Reliques du Passé. Trésors de l'Eglise orthodoxe grecque et l'Echange de population. Les collections du Musée Benaki*. Milan 2011, σ. 51.

²³ ΓΑΡΙΔΗΣ, Μίλτος. Καινούργια χαλκογραφικά πρότυπα για την κοσμική διακοσμητική ζωγραφική το 18ο και 19ο αιώνα. Στο *Μακεδονικά*, τόμ. 22, 1982, σσ. 1-15. ΓΑΡΙΔΗΣ, Μίλτος. *Διακοσμητική ζωγραφική. Βαλκάνια-Μικρασία 18ος - 19ος αιώνας. Μπαρόκ και Ροκοκό. Ανατολίτικη και Βυζαντινή κληρονομιά*. Άθηναι 1996, σσ. 10κ.ε.

²⁴ Επιγραφή: «ΟΑΓΗΟΣ/ΔΙΟΝΟ »

²⁵ Περισσότερα στοιχεία για τον συγκεκριμένο τύπο του αγίου βλ. ΤΣΙΓΑΡΑΣ, Γεώργιος. *Μελέτες Ιστορίας τής Μεταβυζαντινής Τέχνης*. Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 92κ.ε.

²⁶ Για την εικονογραφία του αγίου Διονυσίου του Ολυμπίτη βλ. ΤΣΙΓΑΡΑΣ, *Μελέτες Ιστορίας*, σσ. 79κ.ε.

²⁷ Επιγραφή: «ΟΑΓΙΟΣ/ΚΛ[Η]ΜΗΣ»

²⁸ Για την εικονογραφία του αγίου Κλήμη βλ. Εκτενέστερα. ΓΡΟЗДАНОВ, Светан. *Портрети на светителите од Македонија. Од IX до XVIII век*. Скопје 1983, σσ. 17 κ.ε. Στη μικροτεχνία, μεταξύ των πρώτων παραστάσεων του αγίου Κλήμη περιλαμβάνεται και η απεικόνιση του αρχιερέα σε πλακίδιο που κοσμεί το αρ. 29201 ευαγγελιστάριο -διαστάσεων 33,5x23x9 cm- του 14ου αιώνα, έργο του Νικολάου. Το κειμήλιο προέρχεται από το ναό της Περιβλέπτου (Άγιος Κλήμης) Αχρίδος και περιλαμβάνεται στη Συλλογή του Εθνικού Ιστορικού Μουσείου Σόφιας. Βλ. εκτενέστερα GERASIMOV, Todor. *La reliure en argent d'un évangéliste du XIVe siècle à Ochrida*. Στο *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta (ZRVI)*, τόμ. 12, 1970, σσ. 139-142. Πρβλ. BRÉHIER, Louis. *La sculpture des arts mineurs byzantins*. Paris 1936, σσ. 88, 89, πίν. LIX. ΓΡΟЗДАНОВ, *Портрети на светителите*, σσ. 102, 103.

²⁹ ΓΛΑΒΙΝΑΣ, Άποστόλος. Άνεκδοτος βίος του αγίου Διονυσίου, ιδρυτή τής Ίεράς Μονής Αγίας Τριάδος Ὀλύμπου. Στο *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς*, τόμ. 66, 1983, σ. 19. ΜΩΨΣΗΣ, Άγιορείτης. *Οί άγιοι του Άγιου Ὁρους*. Θεσσαλονίκη 2008, σ. 382. Πρβλ. ΤΣΙΓΑΡΑΣ, *Μελέτες Ιστορίας*, σσ. 80.

Στην επόμενη πλευρά της οκταγωνικής λειψανοθήκης εικονίζεται ημίσωμος ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος³⁰ (εικ. 1, 3), φτερωτός, ως προάγγελος του Μεσσία, κατά την προφητεία του Μαλαχία³¹, η οποία απαντά στην Έξοδο³². Η απόδοση του Προδρόμου με φτερά αγγέλου στους ώμους του είναι εμπνευσμένη από τα κείμενα των ευαγγελίων, όπου ο Χριστός αποκαλεί τον Ιωάννη τον Άγγελό μου³³. Ο Τιμίος Πρόδρομος φορεί τη μηλωτή του ερημίτη, δηλαδή το ένδυμα «ἀπό τριχῶν καμήλου»³⁴ και το ιμάτιο του προφήτη. Το πρόσωπό του αποδίδεται με ασκητικά χαρακτηριστικά. Ο φτερωτός, ως «ἐνσώματος ἄγγελος», ευλογεί με το δεξι χέρι, ενώ στο αριστερό κρατεί μέσα σε λεκανίδα την αποτετμημένη κεφαλή του, που παραπέμπει στον αποκεφαλισμό του (29 Αυγούστου)³⁵, αλλά και στην Εύρεση της κεφαλής του, που τιμάται από την Ορθόδοξη Εκκλησία στις 24 Φεβρουαρίου³⁶. Ας σημειωθεί πως πρόκειται για λειτουργικές συνδηλώσεις³⁷. Εξάλλου η Δυτική Εκκλησία θεωρούσε αιρετική την ομοιότητα του Ιωάννη με τους αγγέλους³⁸, γι' αυτό ίσως και ο φτερωτός τύπος του Προδρόμου δεν υιοθετήθηκε ποτέ από τη δυτική τέχνη. Ο συγκεκριμένος εικονογραφικός τύπος περιλαμβάνεται στα θέματα των Κρητικών ζωγράφων του 15ου - 17ου αιώνα³⁹. Είναι φανερό πως η παράσταση του Τιμίου Προδρόμου εμπεριέχεται στις απεικονίσεις της λειψανοθήκης, επειδή είναι ο άγιος στον οποίο τιμάται το μοναστήρι.

Ας σημειωθεί πως η τεχνική του διακόσμου της λειψανοθήκης του αγίου Κλήμη μαρτυρεί τη δεξιοτεχνία του καλλιτέχνη, ειδικότερα τους τρόπους εργασίας των αργυροχρυσόχων και τις τεχνικές του λαγαρίσματος⁴⁰. Ενδεικτικές είναι οι απεικονίσεις των τριών αγίων (Ιωάννου

³⁰ Επιγραφή: «Τ[Ι]Μ[Ι]ΟCΠΡ/ΟΔΟΜΟC».

³¹ Μα 3, 1.

³² ΞΕ 23, 20 και 32, 34.

³³ Μθ 11, 10· Μρ 1, 3.

³⁴ Μθ 3, 4· Μρ 1, 6.

³⁵ Μνήμη του αγίου προφήτη προδρόμου. Στο DELEHAYE, Hippolytus (έκδ.). *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, e codice Sirmondiano*. Bruxelles 1902, Ανατύπωση: Louvain 1954, στ. 931, 17 – 934, 14. Για την εικονογραφία της σκηνής βλ. εκτενέστερα ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ. Διονυσίου του έκ Φουρνά, Έρμηνεία τής ζωγραφικής τέχνης. Στο ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, Άθανάσιος. Διονυσίου του έκ Φουρνά. Έρμηνεία τής ζωγραφικής Τέχνης και αί κύριαι πηγαί αὐτῆς ἀνέκδοτοι πηγαί, ἐκδιδομένη μετά προλόγου, νῦν τό πρώτον πλήρη κατά τό πρωτότυπον αὐτῆς κείμενον. Έν Πετροπόλει 1909, σσ. 176, 177. ΚΟΝΟ Keiko. Η ζωή του Προδρόμου στη Βυζαντινή ζωγραφική, τόμ. Α' (κείμενο). Διδακτορική Διατριβή. Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 215 κ.ε. ΚΑΤΣΙΩΤΗ, Αγγελική. Οι σκηνές της ζωής του αγίου Ιωάννου του Προδρόμου στη Βυζαντινή Τέχνη. Διδακτορική Διατριβή. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Αθήνα 1998, σσ. 134κ.ε.

³⁶ Η εύρεσις τής τιμίας κεφαλῆς του αγίου Ιωάννου του προφήτη. Στο DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, στ. 485, 29 - 488, 22. Σχετικά με την εικονογραφία της σκηνής Βλ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, Διονυσίου του έκ Φουρνά, Έρμηνεία τής ζωγραφικής τέχνης. Στο ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ ΚΕΡΑΜΕΥΣ, Διονυσίου του έκ Φουρνά, Έρμηνεία, σ. 177. CHATZIDAKIS, Manolis. Une icône avec les trois inventions de la tête du Prodrome à Lavra. Στο *Cahiers Archéologiques*, τόμ. XXXVI, 1988, σσ. 85-97. SEMOGLU, Athanase. Les trois inventions du chef de Saint Jean Baptiste. Στο *Cahiers Balkaniques*, τόμ. 27, 1997, σσ. 25-37. ΚΟΝΟ, Ζωή Προδρόμου, σσ. 20-24, 223 κ. ε. ΚΑΤΣΙΩΤΗ. Σκηνές Προδρόμου, σσ. 159 κ. ε.

³⁷ SCHWARTZ, Ellen. The Angel of the Wilderness Russian Icons and the Byzantine Legacy. Στο *Byzantinoslavica*, τόμ. 58, 1997, σσ. 171, 172.

³⁸ LYMBEROPOULOU, Angeliki. A Winged Saint John the Baptist icon in the British Museum. Στο *Apollo*, τόμ. 158, αρ. 500, 2003, σ. 21.

³⁹ LAFONTAINE - DOSOGNE, Jacqueline. Une icône d'Angélos et l'iconographie du St. Jean Baptiste aillé. Στο *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, Brussels 1978, σσ. 121-144.

⁴⁰ Περισσότερα στοιχεία για τους τρόπους εργασίας των αργυροχρυσόχων βλ. ΜΠΟΤΣΑΡΗΣ, Μάρκος. Η Έλληνική άργυροχοΐα και τό σαβάτι. Στο *Ζυγός*, τόμ. 7 (Μάρτιος- Άπρίλιος), 1974, σσ. 93 κ.ε. ΜΩΨΣΕΙΔΟΥ, Πασμίνα. Η αργυροχρυσόχοΐα στην Ήπειρο. Αθήνα 1983, σσ. 33 κ.ε. ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ - ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Πάτω. Οι τεχνικές της αργυροχρυσόχοΐας. Στο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Προδρόμου - Κλήμη αρχιεπισκόπου - Διονυσίου του εν Ολύμπω) (εικ. 3) σε έξεργο ανάγλυφο με επιχρυσώσεις, ώστε να ξεχωρίζουν καταλαμβάνοντας τα τρία από τα οκτώ διάχωρα της λειψανοθήκης. Στην πίσω πλευρά εγχάρκτη επιγραφή εκτυλίσσεται σε οκτώ στίχους, ενώ τις άλλες τέσσερες πλευρές καλύπτει πλούσιος φυτικός διάκοσμος, αποτελούμενος από ανθέμια, σε έξεργο ανάγλυφο με τη βοήθεια του καλεμιού. Επηρεάζοντας τη μεταγενέστερη εκκλησιαστική ασημουργία, ο καλλιτέχνης έγινε πρότυπο μίμησης και σε άλλες λειψανοθήκες που φυλάσσονται στο σκευοφυλάκιο της Μονής Τιμίου Προδρόμου Βεροίας.

Πολλά κοινά χαρακτηριστικά με τη λειψανοθήκη, που εξετάζουμε, εντοπίζουμε στην οκταγωνική, αργυρή λειψανοθήκη με το λείψανο του αγίου Τρύφωνος⁴¹ (εικ. 4) - διαστάσεων 20x19x26 εκ. - η οποία φυλάσσεται στην ίδια μονή του Τιμίου Προδρόμου και χρονολογείται το 1827, δηλαδή εννέα χρόνια αργότερα από την κατασκευή της εξωτερικής λειψανοθήκης του αγίου Κλήμη.

Περιμετρικά, οι οκτώ πλευρές της λειψανοθήκης του αγίου Τρύφωνος χωρίζονται μεταξύ τους στις γωνίες με χυτούς κιονίσκους, όπως στην περίπτωση της λειψανοθήκης που εξετάζουμε. Στο εμπρόσθιο διάχωρο εικονίζεται μετωπικός ο άγιος Τρύφων⁴², νέος, αγένειος⁴³ με κοντή κόμη, φορώντας χιτώνα και μανδύα με πλούσιες πτυχώσεις που πορπώνεται στο ύψος του στήθους. Ο άγιος ταυτίζεται επίσης από το δρεπάνι που κρατεί στο αριστερό του χέρι. Πρόκειται για το σύμβολο της γεωργίας, της αμπελουργίας και γενικότερα της αγροτικής παραγωγής, της οποίας είναι προστάτης.

Δεξιά, στο αντίστοιχο μεμονωμένο διάχωρο της λειψανοθήκης εικονίζεται ο περωτός άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος⁴⁴, ο οποίος ευλογεί με το δεξί, ενώ με το αριστερό ανακρατεί τμήμα του πτυχωτού ιματίου του. Όπως και στη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη, ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος απεικονίζεται, επειδή είναι ο άγιος στον οποίο τιμάται η Μονή. Στο μεμονωμένο διάχωρο, αριστερά του αγίου Τρύφωνα εικονίζεται ο άγιος Διονύσιος εν Ολύμπω⁴⁵, που κρατεί το ομοίωμα ενός ναόσχημου κτίσματος, πανομοιότυπου με τη λειψανοθήκη που εξετάζουμε και εμπεριέχει την κάρα του αγίου Κλήμη. Η απεικόνιση του αγίου Διονυσίου του Ολυμπίτη στη λειψανοθήκη συνδέεται με το γεγονός ότι ο άγιος μόνασε στην Μονή Τιμίου Προδρόμου και μάλιστα τη μετέτρεψε σε κοινοβιακή.

Ας σημειωθεί ότι και οι τρεις προαναφερόμενοι άγιοι προβάλλονται κάτω από μια αφιδόσχημη κιονοστήριχη επιφάνεια. Οι άγιοι ταυτίζονται από τις αντίστοιχες επιγραφές, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και τα σύμβολά τους.

Στην πίσω πλευρά της λειψανοθήκης διαβάζουμε την εξής επιγραφή (εικ. 5): «ΤΟ ΠΑΡΟΝ ΚΟΥΤΕΙΟΝ ΥΠΑΡΧΕΙ ΤΟΥ ΤΙΜΙΟΥ ΕΝΔΟΞΟΥ ΠΡΟΦΗΤΟΥ ΠΡΟΔΡΟΜΟΥ ΚΑΙ ΒΑΠΤΙΣΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΗΣ ΣΚΗΤΕΩΣ ΒΕΡΡΟΙΑΣ επί ηγουμένου Συμεών 1827 Φευρουαρίου 27 Βέρροια +».

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (έκδ.). Τα πολύτιμα της Παράδοσης κοσμήματα, στολίδια και φυλακτά από τις συλλογές του Λαογραφικού Μουσείου ΑΠΘ, του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού και του Μουσείου Μπενάκη και τα δακτυλίδια - γλυπτά της Αφροδίτης Λίτη. Θεσσαλονίκη 6 Ιουλίου 2006 - 28 Φεβρουαρίου 2007, σσ. 60-63. ΚΟΝΤΟΣ, Νίκος. Ο μάστορας χρυσοχόος. Στο *Ήπειρωτικά Χρονικά*, τόμ. 39, 2005, σσ. 229-237. ΚΟΝΤΟΥ, Αναστασία. Τέχνες και τεχνικές αργυροχοΐας. Στο *Ήπειρωτικά Χρονικά*, τόμ. 39, 2005, σσ. 239-258. Για τις τεχνικές του λαγαρίσματος ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ - ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Γιώτα. Το λαγάρισμα των πολυτίμων μετάλλων. Στο *Έθνογραφικά*, τόμ. 6, 1989, σσ. 31 κ.ε.

⁴¹ ΠΥΡΙΝΟΣ, *Ανέκδοτα έγγραφα*, σ. 16. ΧΙΟΝΙΔΗΣ, *Ιστορία Χριστιανισμού Βεροίας*, σ. 52. ΠΥΡΙΝΟΣ, *Ανέκδοτα στοιχεία*, σ. 114. ΣΤΟΓΙΟΓΛΟΥ, Μονή Προδρόμου, σ. 82.

⁴² Επιγραφή: «οαγιος τρίφων»

⁴³ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, *Έρμηνεία*, σσ. 162, 199, 270, 297.

⁴⁴ Επιγραφή: «ΤΙΜΙΟΣ / ΠΡΔΡΜΟΣ »

⁴⁵ Επιγραφή: «Ο ΑΓΙΩΣ ΔΙΟΝΙΣΗΟΣ »

Σύμφωνα με την επιγραφή, η συγκεκριμένη λειψανοθήκη ανήκει στη Μονή του Τιμίου Προδρόμου της Σκήτης της Βέροιας και φιλοτεχνήθηκε επί ηγουμένου Συμεών στις 27 Φεβρουαρίου 1827 στη Βέροια.

Στις άλλες πλευρές της λειψανοθήκης εκτυλίσσονται συνήθως ανάγλυφα θέματα με λεπτοδουλεμένο ροκοκό και φυτικές διακοσμήσεις αποτελούμενες από συμπλεκόμενους ελικωτούς βλαστούς και άνθη κ.λπ. Πρόκειται για θέματα επαναλαμβανόμενα στα είδη αργυροχρυσοχοΐας, τα οποία αντιγράφονται από χαλκογραφίες, όπως ακριβώς στην προαναφερόμενη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη.

Στην παρυφή της λειψανοθήκης διακρίνουμε σε μεγαλογράμματη γραφή την εξής επιγραφή (εικ. 4): « ΕΠΙ ΧΙΡΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ». Πρόκειται για το όνομα του αργυροχρυσοχόου Αθανασίου. Ενδεικτική είναι η ομοιότητα των δύο λειψανοθηκών. Δεν αποκλείεται ο ηγούμενος Συμεών να έδωσε το σχέδιο της λειψανοθήκης του αγίου Κλήμη στον καλλιτέχνη Αθανάσιο και εκείνος φιλοτέχνησε μια παρόμοια λειψανοθήκη για την κάρα του αγίου Τρύφωνος. Σίγουρα, η λειψανοθήκη είναι προϊόν κάποιου εργαστηρίου της Βέροιας, όπως αναφέρεται στην επιγραφή. Είναι φανερό, ότι ακολουθείται μια αντίστοιχη καλλιτεχνική παράδοση με τη λειψανοθήκη που εξετάζουμε.

Πολλές ομοιότητες με την εξωτερική λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη, που εξετάζουμε, εντοπίζουμε επίσης στην οκταγωνική, αργυρή λειψανοθήκη της αγίας Βαρβάρας (εικ. 6) - διαστάσεων 18x18x23 εκ. - που χρονολογείται τον 19ο αιώνα και φέρει κάλυμμα σε έξεργο ανάγλυφο με φυτική διακόσμηση. Στο άνω τμήμα η λειψανοθήκη καταλήγει σε σχηματοποιημένο, πεντάτρουλο ναόσχημο κτίσμα. Τον κεντρικό τρούλο κοσμεί ανισοσκελής σταυρός.

Περιμετρικά, οι οκτώ πλευρές της λειψανοθήκης της αγίας Βαρβάρας χωρίζονται μεταξύ τους στις γωνίες με χυτούς κιονίσκους, όπως στην περίπτωση της λειψανοθήκης που εξετάζουμε. Στην εμπρόσθια πλευρά εικονίζεται μετωπική η αγία Βαρβάρα⁴⁶, κρατώντας μεγάλων διαστάσεων ανισοσκελή σταυρό, σύμβολο του μαρτυρίου της. Ενδεικτική είναι η αβρή μορφή της αγίας⁴⁷ και η πλούσια ενδυμασία της αποτελούμενη από σχετικά ανόργανες και ταραγμένες πτυχές που δίνουν έμφαση στον μανδύα. Την κεφαλή της αγίας, που προβάλλεται ημίσωμη μέσα από τόξο, καλύπτει ψηλό στέμμα, δείγμα της βασιλικής καταγωγής της.

Στην αντίστοιχη επιφάνεια του οπίσθιου διάχωρου παριστάνεται ο σταυρός⁴⁸ με τα σύμβολα του Πάθους (τη λόγχη, τον κάλαμο, τον σπόγγο και τον ακάνθινο στέφανο)⁴⁹ (εικ. 7).

⁴⁶ Επιγραφή: «ΑΓΙΑ/ ΒΑΡΒΑ»

⁴⁷ Για την εικονογραφία της αγίας Βαρβάρας βλ. εκτενέστερα PETZOLDT, Leander. Barbara. Στο *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, τόμ. 5, 1994, σσ. 304-311.

⁴⁸ Ο σταυρός του μαρτυρίου του Χριστού αποτελεί το όργανο της σωτηρίας του γένους των ανθρώπων και συνιστά το σύμβολο της ζωής και του θριάμβου επάνω στον θάνατο. Ο Γεώργιος Νικομηδείας αναφέρει ότι «ένδον τής Έκκλησίας τόν ευεργέτην λαβόντες, ζωοποιούμεθα· εκείνοι σταυρόν, ήμεις τήν διά σταυρού σωτηρίαν· εκείνοι λόγχην καί ήλους, ήμεις τήν δι' αυτών αναβλύσαν αθανασίαν». ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΝΙΚΟΜΗΔΕΙΑΣ, Εἰς τό «Ειστήκεσαν δέ παρά τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ Μήτηρ αὐτοῦ...» Λόγος Η'. Στο MIGNE, Jacques – Paul (εκδ.). *Patrologia Graeca* 100. Paris 1860, στ. 1457C. Η προσφορά του σταυρωθέντος σ' ολόκληρη την οικουμένη δεν παύει να υποδηλώνεται με τον σταυρό: «ο γάρ σταυρός εἰς τά τέσσαρα περατούμενος ἄκρα σημαίνει ὅτι ὁ σταυρωθεὶς Θεός ἐστι διά πάντων χωρῶν καί πάντα περιλαμβάνων τά πέρατα» ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Λόγος εἰς τήν προσκύνησιν τοῦ Τιμίου ξύλου (sp.). Στο MIGNE, Jacques – Paul (εκδ.). *Patrologia Graeca* 62. Paris 1860, στ. 748.

⁴⁹ Περισσότερες λεπτομέρειες για τη λόγχη και τον σπογγόφορο κάλαμο αναφέρονται από τον LECLERQ, Henri. *Instruments de la passion*, *DACL*, τόμ. 7₁, 1926, σσ. 1157-1161. Πρβλ. ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΣ, Κωνσταντίνος. *Ὁ Χριστιανικός ναός καί τά τελούμενα ἐν αὐτῷ*. Ἀθήνα 1969⁴, σσ. 185 κ. ε. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ, Ἰωάννης. *Λειτουργική Α'*, *Εἰσαγωγή στη Θεία Λατρεία*. Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 48, 49.

Ο Θεόδωρος Στουδίτης⁵⁰ καθώς και ο Νικήτας Παφλαγών⁵¹ σημειώνουν την αποτροπαϊκή έννοια του σταυρού και χαρακτηρίζουν το σταυρικό σύμβολο ανίκητη ασπίδα για τους Χριστιανούς και φόβο των δαιμόνων. Στο άνω τμήμα του σταυρού ενδεικτικό είναι το προσηλωμένο ελισσόμενο ειλητάριο⁵². Ο σταυρός εδράζεται στο κρανίο του Αδάμ, το οποίο στηρίζεται επάνω σε δύο οστά τοποθετημένα με χιαστί διάταξη, όπως στην ανακομιδή. Πρόκειται για στοιχείο που υποδεικνύει ότι το ανθρώπινο γένος λυτρώθηκε από την κατάρρα και τον θάνατο με το αίμα του Χριστού. Από τη βάση του σταυρού εκφύονται συμμετρικά στις δύο πλευρές του περίτεχνοι ελικοειδείς βλαστοί⁵³, που κοσμούνται εκατέρωθεν με το άγιο Ποτήριο και το δισκάριο με τον Αμνό, το κατ' εξοχήν σύμβολο της Θείας Ευχαριστίας⁵⁴. Τα συγκεκριμένα θέματα έχουν ως σκοπό να εξυμνήσουν την ευχαριστιακή θυσία που επιτελείται επάνω στην Αγία Τράπεζα.

Οστόσο, ας σημειωθεί ότι το θέμα της απεικόνισης του Χριστού ως αρνίου, που συνηθιζόταν στη Δύση καταδικάστηκε από τον 82^ο κανόνα της εν Τρούλλω Πενθέκτης Οικουμενικής Σύνοδου (692)⁵⁵.

Ας σημειωθεί ότι το εικονογραφικό θέμα του σταυρού με τα σύμβολα του Πάθους έχει την έννοια του αποτρόπαιου, που προφυλάγει από κάθε πονηρό και ακάθαρτο πνεύμα⁵⁶. Εντάσσεται δε σε μια ιδιαίτερη ομάδα παραστάσεων συμβολικού ή προφυλακτικού χαρακτήρα.

Στις άλλες έξι πλευρές διακρίνουμε πλούσιο φυτικό διάκοσμο αποτελούμενο από ανθοπλόκαμα, ανθέμια, άνθη λωτού κ.λπ. Ας σημειωθεί ότι πρόκειται για κοινά τεχνικά και

⁵⁰ ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, Κανών εις τήν Σταυροπροσκύνησιν, Ἐπίγραμμα εις σταυρούς. Στο MIGNE, Jacques – Paul (εκδ.). *Patrologia Graeca* 99. Paris 1860, στ. 1796b.

⁵¹ ΝΙΚΗΤΑΣ ΠΑΦΛΑΓΩΝ, Λόγος εις τήν ὕψωσιν τοῦ τιμίου καί ζωποιοῦ σταυροῦ. Λόγος Β'. Στο MIGNE, Jacques – Paul (εκδ.). *Patrologia Graeca* 105. Paris 1862, στ. 28B-38B.

⁵² Πρβλ. τον αντίστοιχο εικονογραφικό τύπο του ανεπτυγμένου ειληταρίου στα έργα των G. Bellini, Antonello da Messina, όπως επίσης και τον τρόπο απόδοσης στα καλλιτεχνήματα των σύγχρονων ζωγράφων με τον Νικόλαο Τζαφούρη. (ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Μανόλης. *Εἰκόνες τῆς Πάτμου. Ζητήματα βυζαντινῆς καί μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς*. Ἀθήνα 1995, σ. 90).

⁵³ Περισσότερα στοιχεία για τους φυλλοφόρους σταυρούς και τους διαφόρους τύπους που απαντώνται στη Βυζαντινή περίοδο βλ. εκτενέστερα ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ, Αλεξάνδρα. *Ο σταυρός στη Βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική. Η λειτουργία και το δογματικό του περιεχόμενο*. Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 161κ. ε.

⁵⁴ Σχετικά με τη διάρθρωση της παράστασης, τους τύπους του Μελισμού και τα Ιερά Σκεύη – Τίμια Δώρα κατά τη Βυζαντινή περίοδο βλ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ, Χαρά. *Ο Μελισμός. Οἱ συλλειτουργοῦντες ἱεράρχες καί οἱ ἄγγελοι – Διάκονοι μπροστά στήν ἁγία Τράπεζα μέ τὰ Τίμια Δώρα ἢ τόν Εὐχαριστιακό Χριστό*. Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 49 κ.ε.

⁵⁵ ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, Βασίλειος. *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. Ἀθήνα 1948, σ. 227. ΡΑΛΛΗΣ, Γεώργιος – ΠΟΤΛΗΣ, Μιχαήλ. *Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων τῶν τε Ἁγίων καί πανευφήμων Ἀποστόλων, καί τῶν Οἰκουμενικῶν καί Τοπικῶν Συνόδων, καί τῶν κατά μέρος Ἁγίων Πατέρων, ἐκδοθέν, σὺν πλείσταις ἄλλαις τήν Ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διευθύνουσας διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν. Ἐγκρίσει τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, καί τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τόμ. ΙΙ. Ἀθήνησιν 1852, ανατύπωση: Ἀθήνα 1966, σσ. 492, 493. ΚΑΛΟΚΥΡΗΣ, Κωνσταντίνος. *Ὁρθοδοξία καί εἰκαστικά τέχνη*. Στο ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΟΝ ΙΔΡΥΜΑ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ (ἐκδ.). *Μελετήματα Χριστιανικῆς Ὁρθοδόξου Ἀρχαιολογίας καί Τέχνης*. Θεσσαλονίκη 1980, σσ. 257 κ.ε. ΤΡΩΪΑΝΟΣ, Σπυρίδων. *Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενική Σύνοδος καί τό Νομοθετικό της ἔργο*. Ἀθήνα 1992, σσ. 41, 102-103. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, Ἰωάννης. *Ἱστορία τῶν δογμάτων*, τόμ. Β'. Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 445-447. ΓΚΑΒΑΡΔΙΝΑΣ, Γεώργιος. *Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενική Σύνοδος καί τό Νομοθετικό της ἔργο*. Διδακτορική Διατριβή. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Κατερίνη 1998, σσ. 45, 107. ΚΑΛΟΚΥΡΗΣ, Κωνσταντίνος. *Τὰ θεαματικά δρώμενα τοῦ τελετουργικοῦ τῆς Μεγάλης Ἑβδομάδας (Δεκτὰ καί ἀπαράδεκτα)*, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 115. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ, Ὁ Μελισμός, σσ. 17 κ.ε.

⁵⁶ GRABAR, André. *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, τόμ. ΙΙ. London 1972, σσ. 284, 285.

μορφολογικά στοιχεία, τα οποία υποδεικνύουν την ύπαρξη μιας κοινής παράδοσης, μιμούμενα σχέδια και χαλκογραφίες δυτικών προτύπων σε διάφορες παραλλαγές.

Πολλά κοινά χαρακτηριστικά με την λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη εντοπίζουμε και στην εξαγωνική λειψανοθήκη του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου⁵⁷, διαστάσεων 13x13x21 εκ., (εικ. 8) η οποία φυλάσσεται στην ίδια μονή του Τιμίου Προδρόμου. Σε σχετική επιγραφή που περιτρέχει την επιφάνεια του εσωτερικού της λειψανοθήκης διαβάζουμε τα εξής: «ΜΕΡΟΣ: ΧΡΙΣ(ΟΥ)ΣΤΟΜ(ΟΥ) 1828» (εικ. 9). Επομένως, η συγκεκριμένη λειψανοθήκη φιλοτεχνήθηκε δέκα χρόνια αργότερα από την κατασκευή της εξωτερικής λειψανοθήκης του αγίου Κλήμη.

Στο εμπρόσθιο διάχωρο εικονίζεται σε προτομή ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος⁵⁸ (εικ. 8) που φορεί τα αρχιερατικά άμφια. Χαρακτηριστικά ξεχωρίζει το ένσταυρο ωμοφόριο δείγμα της αρχιεροσύνης του, ενώ ενδεικτική είναι η πλούσια διακόσμηση του επιτραχηλίου που διαφαίνεται κάτω από τα άμφια. Με το δεξί χέρι ευλογεί, ενώ στο αριστερό κρατεί λοξά γυρμένο χρυσό ευαγγέλιο, ώστε να διαφαίνεται το πλάγιο πάχος των σελίδων. Τον προσωπογραφικό τύπο του αγίου⁵⁹ αποτελούν οι αμυγδαλωτοί οφθαλμοί, η κοντή γενειάδα, τα σαρκώδη χείλια.

Η μορφή που καταλαμβάνει το επόμενο διάχωρο της λειψανοθήκης, αν και δεν φέρει επιγραφή, ωστόσο ταυτίζεται από τον προσωπογραφικό της τύπο. Πρόκειται για τη μορφή του πτερωτού Τιμίου Προδρόμου, του αγίου, που είναι αφιερωμένη η μονή. Ας σημειωθεί ότι ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος είναι και το ασκητικό πρότυπο των μοναχών.

Η λειψανοθήκη του αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου αν και είναι εξαγωνική και φέρει ένα τρούλο, ωστόσο έχει πολλές ομοιότητες με τη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη. Ενδεικτικά, αναφερόμαστε στους χυτούς κιονίσκους και στα αψιδόσχημα διάχωρα που κοσμούνται από φυτικό διάκοσμο. Στις πλευρές προβάλλονται αντίστοιχα ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος, στον οποίο είναι αφιερωμένη η μονή και ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο ιεράρχης του οποίου το λείψανο εμπεριέχεται στη λειψανοθήκη.

Β) Η Κεφαλόσχημη λειψανοθήκη

Η εσωτερική κάρα του αγίου Κλήμη⁶⁰ (εικ. 10) φέρει το ωσειδές σχήμα του κρανίου⁶¹. Ανήκει στην ευρύτερη ομάδα που οι ερευνητές ονομάζουν τις λειψανοθήκες αυτές «ομιλούσες»⁶². Συμβατικά μιμείται την ανατομία του κρανίου⁶³ και είναι επικαλυμμένη με επιχρυσωμένο ασήμι. Στη θέση

⁵⁷ ΠΥΡΙΝΟΣ, *Ανέκδοτα Έγγραφα*, σ. 16. ΧΙΟΝΙΔΗΣ, *Ιστορία Βέροιας*, σ. 52. ΣΤΟΓΙΟΓΛΟΥ, *Μονή Προδρόμου*, σ. 82. ΚΡΑΛΙΔΗΣ, *Μονή Προδρόμου*, σ. 159.

⁵⁸ Επιγραφή: «ὁ ἅγιος/Ἰωάννης/ ο Χρυ/σό(στ)ομος».

⁵⁹ ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Μανόλης, Ἐκ τῶν Ἑλπίου τοῦ Ρωμαίου. Στο *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, τόμ. 14, 1938, σ. 413. Πρβλ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, *Ἐρμηνεία*, σσ. 154, 267, 291.

⁶⁰ ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, *Μονή Προδρόμου*, σ. 39. ΙΟΡΔΑΝΟΓΛΟΥ, *Μνημεία Βέροιας*, σ. 67.

⁶¹ Περισσότερα στοιχεία για τις λειψανοθήκες που φέρουν το σχήμα των μελών του σώματος βλ. DURAND, Jannic. *Innovations gothiques dans l'orfèvrerie byzantine sous les Paléologues*. Στο *Dumbarton Oaks Papers (DOP)*, τόμ. 58, 2004, σ. 337.

⁶² ΚΟΝΑΪΣ Ένα. *Kopfreliquiare des Mittelalters*. Leipzig 1964, σ. 58. DRAKE -BOEHM, Barbara. *Body-Part Reliquaries: The State of Research*, Στο *Gesta* τόμ. 36/ 1, 1967, σσ. 8-19. Εκτενέστερη βιβλιογραφία σχετικά με το θέμα βλ. ΕΠΙΤΡΟΠΑΚΗΣ, Δύο κεφαλόσχημες λειψανοθήκες από τή Μεγαρίδα, σ. 294, σμμ. 30.

⁶³ Η πρωιμότερη αναφορά σε ανάλογο έργο προέρχεται από επιτύμβια επιγραφή του τέλους του 9ου αιώνα σε μια κεφαλόσχημη λειψανοθήκη του αγίου Μαυρικίου. Η λειψανοθήκη του αγίου Παύλου από το σκευοφυλάκιο του καθεδρικού ναού του Münster, που χρονολογείται τον 11ο αιώνα με επεμβάσεις του 13ου αιώνα, θεωρείται το πρωιμότερο σωζόμενο και μάλιστα μοναδικό από χρυσό έργο. Τον 14ο και 15ο αιώνα οι κεφαλόσχημες λειψανοθήκες γνώρισαν ιδιαίτερη διάδοση στη Μεσαιωνική Ευρώπη. Σχετικά

του προσώπου, ακολουθώντας τα δυτικά πρότυπα, αποδίδονται συμβατικά τα χαρακτηριστικά της μορφής επάνω στην διαμορφωμένη προσωπίδα που κατασκευάστηκε με μήτρα. Ενδεικτικοί είναι οι κλειστοί αμυγδαλόσχημοι οφθαλμοί, η μακριά τριγωνική, διευρυμένη προς τα κάτω μύτη και η εγχάρακτη στρογγυλή γενειάδα. Χαρακτηριστική είναι η σφυρήλατη τεχνική με σύρμα αποτελούμενη από ανθέμια που συμπληρώνουν σμάλτα⁶⁴, χωρίς να αφήνουν κενά⁶⁵. Επάνω από το μετωπιαίο οστό διανοίγεται μικρή μονόφυλλη τεράπλευρη θυρίδα (fenestella ή cataracta), όπου εικονίζεται μετωπική η εγχάρακτη μορφή του αγίου Κλήμη⁶⁶, ο οποίος παριστάνεται μετωπικός, ημίσωμος, φορώντας τα αρχιερατικά του άμφια.

Η μικρή θυρίδα, που ανοίγει για τον χαριετισμό των λειψάνων από τους πιστούς, επιτρέπει την άμεση διά των χειλέων επαφή του προσκνητή με το ιερό λείψανο, διά της οποίας, σύμφωνα με την ορθόδοξη θεολογία, γίνεται ο πιστός μέτοχος της ενοικούσας στο ιερό λείψανο θείας χάριτος⁶⁷. Στο πίσω τμήμα της κάρας στα βρεγματικά οστά διακρίνουμε επάλληλες σειρές από πλακίδια και ελάσματα. Ενδεικτική είναι η σφυρήλατη τεχνική με σύρμα αποτελούμενη από ανθέμια, που συμπληρώνουν σμάλτα πράσινου και κυανού χρώματος που απαντώνται σε αντίστοιχα έργα της εποχής⁶⁸. Ο τρόπος εκτέλεσης του φυτικού διακόσμου με την συρματερή τεχνική υποδεικνύει την ποιότητα του καλλιτέχνη. Το πίσω και κάτω τμήμα του κρανίου περιτρέχουν δύο παράλληλες κενές ταινίες. Δεν αποκλείεται στο συγκεκριμένο σημείο να επρόκειτο να χαραχτεί η επιγραφή με τα ονόματα των δωρητών ή του καλλιτέχνη, η οποία για άγνωστο λόγο δεν συμπληρώθηκε.

Ο επιτυχής συνδυασμός των υλικών χαρακτηρίζει τις τεχνικές⁶⁹ και τους χρωματικούς συνδυασμούς της επιλογής του καλλιτέχνη, όπου κυριαρχούν συνήθως οι αποχρώσεις του κυανού και του πράσινου⁷⁰. Το σύνολο αποτελεί αξιόλογη σύζευξη των παγιωμένων μορφών, που επηρεάστηκαν από την οθωμανική τέχνη που κυριαρχούσε στην Κωνσταντινούπολη από τα μέσα του 16ου αιώνα και επικράτησε στα Βαλκάνια κατά τον 17ο και 18ο αιώνα.

Μεγάλη ομοιότητα κοινών κατασκευαστικών στοιχείων με τη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη εντοπίζουμε στην κάρα του αγίου Ευσταθίου (εικ. 11) - διαστάσεων 20 x 14 x 13,5 εκ. - που

με το θέμα βλ. εκτενέστερα ΚΟΒΆCS, *Kopfreliquiare*, σσ. 46, 55. ΕΠΙΤΡΟΠΑΚΗΣ, Δύο κεφαλόσχημες λειψανοθήκες από τή Μεγαρίδα, σ. 297. Εξάλλου ενδεικτική είναι η κεφαλόσχημη λειψανοθήκη αρ. 29115 του Διονυσίου Δ' του Μουσελίμη του Κομνηνού, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (1671 - 1673, 1676 - 1679, 1682 - 1684, 1686 - 1687, 1693 ή 1694), που χρονολογείται το 1744 και προέρχεται από εργαστήριο της Κωνσταντινουπόλεως. ΜΑΤΑΚΙΕΒΑ-LILKOVA, Teofana. *Christian art in Bulgaria*. Sofia 2001, σσ. 212, 213.

⁶⁴ Για την τεχνική του σμάλτου, ενός υλικού ανατολικής καταγωγής βλ. ΖΩΡΑ, Πόπη. Αργυροχοΐα. Στο ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ (έκδ.). *Νεοελληνική χειροτεχνία*. Αθήνα 1969, σσ. 242, 243.

⁶⁵ Σχετικά με το θέμα βλ. ΚΩΤΙΔΗΣ, Αντώνης. Η επίγνωση της Ασυνέχειας και ο Τρόμος του Κενού. Στο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (έκδ.). *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός, Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, 6 - 8 Νοεμβρίου 1998*. Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 343-352.

⁶⁶ Επιγραφή: « Ο ΆΓ. / ΚΛΗΜΗC / ΑΧΡΙΔ(ΟC) ».

⁶⁷ HOFMANN, Karl-Martin. *Philema hagion*. Güterloch 1938, σσ. 55 κ.ε. Kroos, Renate. Vom Umgang mit Reliquien. Στο LENGER ANTON (έκδ.), *Ornamenta Ecclesiae*, 3, σσ. 25 κ.ε.

⁶⁸ FROLOW, André. Les Émaux de l'époque post-byzantine et l'art du cloisonné. Στο *Cahiers Archéologiques*, τόμ. II, 1972, σσ. 133-151.

⁶⁹ Πρβλ. τα κοσμήματα που συνοδεύουν τις Ελληνικές φορεσιές. ΚΑΠΛΑΝΗ, Γιαννούλα. Τεπελίκι - Ασημοζούναρο. Στο *ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΗΜΑ 6000 ΧΡΟΝΙΑ ΠΑΡΑΔΟΣΗ*. Αθήνα 1997, αρ. 335, 336, σσ. 286-287 και ΚΑΠΛΑΝΗ, Γιαννούλα. *Νεοελληνική αργυροχοΐα. Από τις Συλλογές του Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης*. Αθήνα 1997, σ. 44, πρ. 208.8, εικ. σσ. 114, 115.

⁷⁰ ΜΠΑΛΛΙΑΝ, Άννα. Μεταβυζαντινή και άλλη μικροτεχνία. Στο *ΙΕΡΑ ΜΕΓΙΣΤΗ ΜΟΝΗ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΟΥ* (έκδ.). *Παράδοση, Ιστορία, Τέχνη 2*. Άγιον Όρος 1996, σ. 513.

χρονολογείται το 1730⁷¹. Η λειψανοθήκη, η οποία ανήκε στον ναό του Μεγάλου Νικολάου ή του Αγίου Νικολάου Αρχοντικού ή του Αγίου Νικολάου του Τρανού της Θεσσαλονίκης⁷², φυλάσσεται σήμερα στον ναό του Αγίου Αθανασίου Θεσσαλονίκης⁷³. Είναι διακοσμημένη με συρματερά φυτικά κοσμήματα, πολύχρωμα σμάλτα ερυθρού, κυανού χρώματος, ημιπολύτιμους λίθους, στοιχεία που χαρακτηρίζουν την ισλαμική τέχνη που επικράτησε στα Βαλκάνια ήδη από τον 17ο αιώνα. Επάνω από το μέτωπο του αγίου η λειψανοθήκη διέθετε μικρή θυρίδα, η οποία άνοιγε για τον χαιρετισμό των λειψάνων από τους πιστούς. Στο πίσω τμήμα της κάρας, επάνω σε έλασμα – πλάτους πέντε χιλιοστών περίπου – διακρίνουμε την εξής εγχάρακτη μεγαλογράμματη επιγραφή που αναπτύσσεται σε δύο σειρές: «[Ε]ΚΑΛΟΠΙΣΘΗ ΚΑΙ ΣΥΝΔΡΟΜΗ ΜΕΝ ΡΩΜΑΝΟΥ ΗΕΡΟΜΟΝΑΧ(ΟΥ) ΚΑΙ ΕΞΟΔ(ΟΥ) Τ(ΟΥ)/ [Θ]ΕΟΔΟCΙ(ΟΥ) ΙΕΡΩΜΟΝΑΧ(ΟΥ) ΚΑΙ ΘΟΜΑ ΕΤΩC 1730».

Στη μεγαλογράμματη επιγραφή διαβάζουμε ότι η λειψανοθήκη φιλοτεχνήθηκε το 1730 με τα έξοδα των ιερομονάχων Ρωμανού, Θεοδοσίου και Θωμά.

Στην εμπρόσθια όψη, η θήκη της κάρας φέρει ανάγλυφη προσωπίδα. Χαρακτηριστικοί είναι οι αμυγδαλωτοί οφθαλμοί της ανδρικής μορφής, τα έντονα ζυγωματικά σε έξεργο ανάγλυφο, τα σαρκώδη χείλη και η κοντή γενειάδα που καλύπτει το πηγούνι και το κάτω τμήμα του προσώπου της.

Το ερώτημα είναι αν οι κεφαλόσχημες λειψανοθήκες των αγίων Κλήμη και Ευσταθίου έχουν κοινή καταγωγή ή έχουν κατασκευαστεί σε διαφορετικούς τόπους από τεχνίτες, όμως που έχουν μαθητεύσει στο ίδιο κέντρο.

Δεν αποκλείεται η λειψανοθήκη με την κάρα του αγίου Ευσταθίου να είχε κατασκευαστεί από τεχνίτες, που αν και εργάζονταν στη Θεσσαλονίκη⁷⁴, ωστόσο μαθήτευσαν σε κάποιο εργαστήριο της γειτονικής Νάουσας, η οποία εξελίχθηκε σε σημαντικό κέντρο αργυροχρυσοχοΐας⁷⁵.

Η αρ. ΑΜΓ 18 λειψανοθήκη της κάρας του αγίου Ιεροθέου από τη Μονή Κοιμήσεως της Θεοτόκου Κυπαρισσιωτίσσης και Αγίου Ιεροθέου Μεγάρων⁷⁶, που χρονολογείται το 1781, διαστάσεων 19 x 14 x 15 εκ., είναι μάλλον έργο του αργυροχρυσοχόου Π(Α)Ν(Α)Γ(Ι)ΟΤ(ΟΥ)/

⁷¹ KONDAKOV, Nikodem. *Makedonija Archeologičeskoe putešestvie*. Sankt Peterburg 1909, σσ. 132, 133, εικ. 74.

⁷² Περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την επωνυμία και τις φάσεις του ναού βλ. ΜΑΡΚΗ - ΑΓΓΕΛΚΟΥ, Ευτέρπη. Άνασκαφή Αγίου Νικολάου Τρανού. Στο *Μακεδονικά*, τόμ. 19, 1979, σσ. 287 κ.ε.

⁷³ Περισσότερα στοιχεία για την αρχιτεκτονική του ναού βλ. ΒΑΜΒΟΥΚΟΥ- ΚΑΜΠΟΥΡΗ, Μαρία. Ό Άγιος Άθανάσιος Θεσσαλονίκης. Στο ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ (έκδ.). *Έκκλησίες στην Ελλάδα μετά τήν Άλωση (1453-1850) Ι*. Άθήνα 1979, σσ. 33-46.

⁷⁴ Τα εργαστήρια της Θεσσαλονίκης ακολούθησαν μια μακροχρόνια παράδοση. Περισσότερα στοιχεία για την άνησής τους ήδη από τον 10ο αιώνα βλ. GRABAR, André. Quelques reliquaires de Saint-Démétrius et le martyrium du Saint à Salonique. Στο *DOF*, τόμ. 5, 1950, σσ. 1-28 και GRABAR, André. Un nouveau reliquaire de S. Démétrius. Στο *DOF*, τόμ. 8, 1954, σσ. 307 κ.ε. Κατά τον 14ο αιώνα και στις αρχές του 15ου αιώνα συνεχίζεται η παραγωγή της αργυροχρυσοχοΐας βλ. περισσότερες πληροφορίες LOVERDOU-TSIGARIDA, Katia. Thessalonique, centre de Production d'objets d'arts au XIVE siècle. Στο *DOF*, τόμ. 57, 2003, σσ. 241-254. Η ίδια διαχρονική παράδοση απαντάται και κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο. Σχετικά με το θέμα βλ. εκτενέστερα ΜΠΑΛΛΙΑΝ, Μεταβυζαντινή μικροτεχνία, σ. 529. ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ- ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Γιώτα. Οί δρόμοι τών έκκλησιαστικών κειμηλίων τό παράδειγμα τών έκκλησιαστικών άργυρών. Στο ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ / ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ (έκδ.). *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου "Τάσεις τού όρθοδόξου μοναχισμού 9^{ος} - 20^{ος} αιώνας", Θεσσαλονίκη, 28 Σεπτεμβρίου - 2 Οκτωβρίου 1994*. Άθήνα 1996, σσ. 227, 228.

⁷⁵ Πρβλ. τα κοσμήματα που φορεί με την επίσημη ενδυμασία της η Ναουσαία γυναίκα. ΖΑΛΙΟΥ - ΜΠΑΣΙΑΚΟΥΛΗ, Ευγενία. *Γυναίκες και φορεσιές της Νάουσας. Το τέλος μιας εποχής*. Νάουσα 2013, σσ. 188 κ.ε.

⁷⁶ ΕΠΙΤΡΟΠΙΑΚΗΣ, Δύο κεφαλόσχημες λειψανοθήκες από τή Μεγαρίδα, σσ. 287 κ.ε., εικ. 1- 5.

ΚΡΑΣΤΗ. Η λειψανοθήκη είναι κεφαλόσχημη, συρματερής τεχνικής και μικρότερη από την κάρα του αγίου Κλήμη. Αποτελείται από μια ωοειδή βάση επάνω στην οποία είναι προσαρμοσμένο το ημισφαιρικό κάλυμμα που περιβάλλει το κρανίο του αγίου Ιεροθέου. Στις ομοιότητες περιλαμβάνονται η παρόμοια απόδοση των αμυγδαλόσχημων οφθαλμών, της τριγωνικής μύτης, της τετράπλευρης θυρίδας επάνω από το μετωπιαίο οστό κ.λπ. Στις διαφορές σημειώνουμε τη διάταξη των επίθετων μνηοειδών ελασμάτων που υποδηλώνουν τα αυτιά και απουσιάζουν από την κάρα του αγίου Κλήμη. Το στόμα και τα γένια του αγίου Ιεροθέου απουσιάζουν, ενώ στη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη αποδίδονται με την εγχάρκτη τεχνική. Τρία είναι τα συρματερά διάχωρα που συνθέτουν τον όγκο του κρανίου του αγίου Ιεροθέου, ενώ την κάρα του αγίου Κλήμη αποτελούν διαφόρων διαστάσεων καμπυλωτά ελάσματα, συνδεόμενα με αρθρωτά στοιχεία, τα οποία συνθέτουν την κεφαλόσχημη λειψανοθήκη.

Η αρ. ΑΜΓ 18 λειψανοθήκη της κάρας του αγίου Ιεροθέου αν και χρονολογείται το 1781, δηλαδή πολύ κοντά στην προτεινόμενη χρονολογία της κεφαλόσχημης λειψανοθήκης του αγίου Κλήμη, που εξετάζουμε, ωστόσο είναι φανερό πως φιλοτεχνήθηκε σε διαφορετικό εργαστήριο από τη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη.

Παρόμοια χαρακτηριστικά στοιχεία με την κάρα του αγίου Κλήμη, που εξετάζουμε, απαντώνται και στη λειψανοθήκη - διαστάσεων 18x11x13,5 εκ. - ενός τμήματος της κάρας του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου (εικ. 12), που φυλάσσεται στο Σκευοφυλάκιο της νέας Μονής του Αγίου Διονυσίου του Ολυμπίτη, στο μετόχι της Σκάλας Λιτοχώρου και χρονολογείται το «1786»⁷⁷. Ενδεικτικά είναι τα συρματερά φυτικά κοσμήματα, με τα πολύχρωμα σμάλτα πράσινου, κυανού χρώματος, οι ημιπολύτιμοι λίθοι, στοιχεία που απαντώνται στην ισλαμική τέχνη του 18ου αιώνα που επικρατεί στα Βαλκάνια. Επάνω από το μέτωπο του αγίου η λειψανοθήκη διέθετε μικρή θυρίδα με κάλυμμα, το οποίο άνοιγε για τον χαιρετισμό των λειψάνων από τους πιστούς. Στην εμπρόσθια όψη η περίτεχνη θήκη φέρει ανάγλυφη προσωπίδα. Χαρακτηριστικοί είναι οι αμυγδαλωτοί οφθαλμοί, η τριγωνική μύτη και η σχηματοποιημένη γενειάδα της μορφής.

Τη λειψανοθήκη της κάρας περιτρέπει έλασμα - πλάτους τριών χιλιοστών περίπου - όπου αναπτύσσεται η μεγαλογράμματη και ανορθόγραφη επιγραφή «+ CAMΟΥ[H]Λ ΔΙΑ CHN · ΔΡΟ ΜΗC ΘΕΟΝ ΔΕ ΔΑΝΥ · ΥΛ Κ(ΑΙ) ΜΑΓΔΑ ΛΗ ΝΗC ΛΗ· ΨΑ Γ [ΡΙΓ]ΟΡΙ](ΟΥ) ΘΕΟΛΟΓΟ[Υ] 1786».

Σύμφωνα με την επιγραφή φαίνεται ότι δωρητές της λειψανοθήκης του αγίου Γρηγορίου είναι ο Δανιήλ και η Μαγδαληνή, ενώ ο Σαμουήλ ίσως είναι ο καλλιτέχνης που τη φιλοτέχνησε. Ωστόσο, όλα τα εικονογραφικά και τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά του προαναφερόμενου εκκλησιαστικού κειμηλίου υποδεικνύουν ότι η λειψανοθήκη δεν αποκλείεται να προέρχεται από κάποιο καλλιτεχνικό εργαστήριο της Νάουσας, η οποία ήταν γνωστή από την ανάπτυξη της αργυροχρυσοχοΐας⁷⁸ και δεν απείχε πολύ από τη μονή του Αγίου Διονυσίου Ολύμπου.

Εξάλλου, ο τύπος της πολυτελούς θήκης, η οποία φιλοτεχνήθηκε ειδικά για τη θέση της κάρας του αγίου Κλήμη εντάσσεται στις θήκες με συρματερά κοσμήματα, που απαντώνται στην περιοχή. Ενδεικτικά, αναφερόμαστε στην κεφαλόσχημη λειψανοθήκη του οσίου Θεοφάνη της Νάουσας (διαστάσεων 16,5x14x18εκ.) (εικ. 13), με τα ελκωτά φυτικά κοσμήματα, που φέρει την εξής επιγραφή: «+ Η ΠΑΝΤΙΜΟC ΚΑΡΑ Τ(ΟΥ) ΟCΙΟ[ΤΑ]Τ(ΟΥ) ΠΕΑΤΡΟC ΗΜΩΝ ΘΕΟΦΑΝ(ΟΥ)C Τ(ΟΥ) ΕΞ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ Τ(ΟΥ) ΑCΚΗCΑΝΤΟC ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΝΑ(ΟΥ)CΑΝ» και τη χρονολογία «ΑΨΖ» (=1797).

⁷⁷ Η Ίερά Πατριαρχική και Σταυροπηγιακή Μονή τοῦ Ἁγίου Διονυσίου τοῦ ἐν Ὀλύμπῳ. Λιτόχωρο Περίας 2014, σ. 61, εικ. 4.

⁷⁸ Για τη συρματερή τεχνική που απαντάται στα κοσμήματα του 19ου αιώνα της Νάουσας βλ. ΖΑΛΙΟΥ - ΜΠΑΣΙΑΚΟΥΛΗ, *Γυναίκες και φορεσιές*, σσ. 190 κ.ε. Πρβλ. ΔΕΛΗΒΟΡΡΙΑΣ Άγγελος. *Μουσείο Μπενάκη. Ελληνικά παραδοσιακά κοσμήματα*. Αθήνα, σσ. 8, 9.

Η λειψανοθήκη φυλάσσεται στον ναό Κοιμήσεως της Θεοτόκου στη Νάουσα. Η τεχνική των φρυδιών της προσωπίδας του οσίου Θεοφάνη είναι πανομοιότυπη με την απόδοση των φρυδιών της αρ. 28116α λειψανοθήκης της αγίας Ματρώνας (εικ. 14) από το Εθνικό και Ιστορικό Μουσείο της Σόφιας και της λειψανοθήκης του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου από το σκευοφυλάκιο της Μονής Οσίου Διονυσίου του εν Ολύμπω (εικ. 12). Η φροντισμένη ποιότητα εκτέλεσης του έργου είναι εμφανής. Ο συμπληρωματικός χαρακτήρας ή εγχάρακτος διάκοσμος στον κάμπο του κειμηλίου, που καλύπτεται από περίτεχνα κοσμήματα αποτελούμενα από ελικωτό σύρμα καθώς και η παρουσία του κυανού και πράσινου σμάλτου μας παραπέμπουν στις τεχνικές του συρματερού διακόσμου που κυριαρχούν στην οθωμανική τέχνη των 17ου – 18ου αιώνα στον Βαλκανικό χώρο.

Πολλά κοινά χαρακτηριστικά με την κάρα του αγίου Κλήμη της Μονής Τιμίου Προδρόμου Βεροίας διακρίνουμε στην κάρα αρ. 28116α του κρανίου της αγίας Ματρώνας⁷⁹ (εικ. 14), που περιλαμβάνεται στη Συλλογή του Εθνικού και Ιστορικού Μουσείου της Σόφιας. Η ιδιαίτερη εσωτερική θήκη - διαστάσεων 16,5x13 εκ. - είναι επικαλυμμένη με επιχρυσωμένο ασήμι. Η κόμη αποτελείται από ασήμι επίχρυσο διακοσμημένο με ημιπολύτιμους λίθους. Στο πίσω τμήμα της κάρας στη θέση των βρεγματικών οστών παρατηρούνται ειδικά ασιδόσχημα ανοίγματα. Ας σημειωθεί ότι η συρματερός τεχνικής θήκη έχει εμφανείς τις επιδράσεις της άθινης ισλαμικής διακοσμητικής.

Στο κάτω τμήμα της προσωπίδας αναπτύσσεται σε δύο σειρές η φροντισμένη μεγαλογράμματη αφιερωματική επιγραφή: «+ΜΝΗΜΗ ΑΙΩΝΙΑ ΤΩΝ ΥΦΑΝΤΩΝ/ ΕΝ ΤΩ ΑΨΨΗ (=1798). ΕΤΟΣ Κ. ΜΑΙΩ [ΑC]». Αν και δεν διευκρινίζεται, ωστόσο συμπληρώνεται από την νεότερη επιγραφή της αρ. 29116β εξωτερικής λειψανοθήκης - διαστάσεων 21,5x20,5x22 εκ. - του 1811, ότι η συντεχνία των υφαντών της Νάουσας⁸⁰ ανέλαβε τη δαπάνη κατασκευής της λειψανοθήκης αφιερώνοντας το

⁷⁹ ΜΑΤΑΚΙΕΒΑ-LILKOVA, Teofana. *Objets de culte du fonds du Musée National historique*. Sofia 1995, σσ. 60, 61, αρ. 50, 51. ΠΡΟΒΑΤΑΚΗΣ, Θεοχάρης. *Η Μονή Εικοσιφοίνισσας ή Άχειροποίητος τοῦ Παγγαίου ὄρους. Θεσσαυροί καί κειμήλια*. Ἀθήνα 1998, σσ. 184, 198. ΜΑΤΑΚΙΕΒΑ - LILKOVA, Teofana. *Reliquiario di S. Matrona*. Στο BORINA (έκδ.). *Tesori dell'arte cristiana in Bulgaria*. Sofia 2000, σσ. 243-246. ΜΑΤΑΚΙΕΒΑ - LILKOVA, *Art in Bulgaria*, σσ. 218-219. GERGOVA, Ivanka. *Postvizantijski ohridski pametnici v nacionalnija istoricheski muzej v Sofija*. Στο *Zbornik Srednovekovna umetnost (Bulletin Mediaeval Art)*, τόμ. 5, 2006, σσ. 66, 67. ΧΑΤΖΟΥΛΗ, Γλυκερία. Επιγραφικές μαρτυρίες σε λειψανοθήκη της αγίας Ματρώνας από τη Μονή του Σωτήρα της Νάουσας. Στο ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΜΕΛΕΤΩΝ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΗΜΑΘΙΑΣ (έκδ.). Α' Επιστημονικό Συνέδριο για την Ημαθία Ιστορία - Αρχαιολογία - Τέχνη - Λαογραφία, Βέροια 29 Σεπτεμβρίου - 3 Οκτωβρίου 2010. Περιλήψεις Εισηγήσεων και Ανακοινώσεων, σ. 12.

⁸⁰ Περισσότερα στοιχεία για τις συντεχνίες, που ήταν γνωστές ήδη από τη βυζαντινή περίοδο βλ. ΝΕΡΑΝΤΖΗ- ΒΑΡΜΑΖΗ, Βασιλική. Συντεχνίες και κράτος στο Βυζάντιο το 10^ο αιώνα. Στο *Βυζαντινάκα*, τόμ. 17, 1997, σσ. 357, σημ. 21. ΚΟΡΔΩΣΗΣ, Μιχαήλ. *Τὰ Βυζαντινά Γιάννενα, κάστρο (πόλη) - ξάκαστρο κοινωμία-διοίκηση-οικονομία*. Ἀθήνα 2003, σσ. 273-281. Για τις συντεχνίες στα χρόνια της Τουρκοκρατίας βλ. ΚΟΥΚΚΙΔΗΣ, Κωνσταντίνος. *Τὸ πνεῦμα τοῦ Συνεργατισμοῦ τῶν Νεώτερων Ἑλλήνων καί τ' Ἀμπελάκια*. Ὁ πρῶτος Συνεταιρισμός τοῦ κόσμου. Ἀθήνα 1948, σ. 35. ΒΟΥΡΑΖΕΛΗ - ΜΑΡΙΝΑΚΟΥ, Ἐλένη. *Αἱ ἐν Θράκῃ συντεχνίαι τῶν Ἑλλήνων κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν*. Θεσσαλονίκη 1950, σ. 72 και 136. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Γεώργιος. *Οἱ συντεχνίες στὰ Γιάννενα κατὰ τὸν 19ο καὶ τὶς ἀρχές τοῦ 20ου αἰῶνα (Ἀρχές 19^{ου} αἰ. ὡς 1912)*. Ἰωάννινα 1982, σσ. 18κ.ε. ΜΩΨΣΕΙΔΟΥ, *Η αργυροχρυσοχοΐα*, σσ. 12 κ.ε. ΜΠΑΛΛΙΑΝ, *Ελληνικές κοινότητες*, σ. 14. BALLIAN, *Reliques du Passé*, σ. 41. CHATZOULIS, Glycérie. *Ērithaphios du monastère de la Vierge Olympiotissa à Elassona œuvre de Christophe Žefar, contribution à la broderie religieuse en or post-byzantine des ateliers de Vienne du 18ème siècle*. Thèse de l'habilitation à diriger les recherches. Institut de la Théologie Orthodoxe Saint - Serge Paris. Thessalonique - Paris 2009, σσ. 50-51.

κειμήλιο στη μνήμη των κεκοιμημένων μελών της⁸¹. Ας σημειωθεί ότι ήδη από τα μέσα του 17ου αιώνα αντίστοιχα συλλογικά αφιερώματα⁸² διακινούνταν με τη συνδρομή ομάδων Χριστιανών προς τα μοναστήρια, εκφράζοντας την ευλάβεια προς τους αγίους και τη συλλογική βούληση της προσφοράς.

Στην πίσω όψη της ίδιας λειψανοθήκης αρ. 29116α της αγίας Ματρώνας αναφέρεται το όνομα του ηγουμένου Θεωνά⁸³.

Τη συρματερή τεχνική, που υποδεικνύει τη δεξιότητα του καλλιτέχνη, συμπληρώνει ο διάκοσμος αποτελούμενος από μικρές κοκκίδες, τις γνωστές «γράνες», κολλημένες sporadically σε διάφορα σημεία της συρματερής επιφάνειας.

Εξάλλου, αντίστοιχη συρματερή διακόσμηση εντοπίζουμε στο εσωτερικό μιας ορθογώνιας σταυροθήκης του 1784 (διαστάσεων 12,7x9,8x3,3 εκ.) (εικ. 15, 16) από το Βλαχογιάνναιο Μουσείο Νεότερης Ιστορίας και Τέχνης της Βέροιας, που προέρχεται από τη Μονή της Υπαπαντής της Νάουσας, έργο του Ναουσαίου καλλιτέχνη Αναστασίου του καλού και του γιου του Παναγιώτη. Οι δυο τους υποδεικνύουν ότι το εργαστήριό τους⁸⁴ παρακολουθεί τα καλλιτεχνικά ρεύματα της εποχής του, ενώ τεκμηριώνεται η άποψη ότι οι συγκεκριμένοι χρυσοχοί έχαιραν ιδιαίτερης εκτίμησης⁸⁵ στη Νάουσα, η οποία φαίνεται πως ήταν σημαντικό κέντρο αργυροχρυσοχοΐας κατά τον 18ο αιώνα.

Ας σημειωθεί ότι η συρματερής τεχνικής θήκη του αγίου Κλήμη με τον πλούσιο ανεικονικό διάκοσμο έχει εμφανείς τις επιδράσεις της άνθινης ισλαμικής διακοσμητικής. Η παρουσία του διάτρητου διακόσμου με τα λεπτά ανθεμωτά σχέδια είναι ιδιαίτερα συχνή και απαντάται στην οθωμανική τέχνη⁸⁶ ήδη από τα μέσα του 16ου αιώνα στην Κωνσταντινούπολη και συνεχίζεται στα Βαλκάνια τις πρώτες δεκαετίες του 17ου και κατά τον 18ο αιώνα. Μάλιστα, δεν αποκλείεται να υπήρχε ένα παλαιότερο και καλύτερης ποιότητας πρότυπο, το οποίο επαναλαμβάνονταν με ορισμένες παραλλαγές από τους καλλιτέχνες αργυροχρυσοχόους της περιοχής.

Εξάλλου χαρακτηριστική είναι επίσης και η ποικιλία των καλεμιών που εναλλάχθηκαν από τον τεχνίτη για την ολοκλήρωση του κειμηλίου⁸⁷. Στην κατασκευή των άνθινων κοσμημάτων, που

⁸¹ ΜΠΑΛΛΙΑΝ, *Ελληνικές κοινότητες*, σσ. 13-14. BALLIAN, *Reliques du Passé*, σ. 41.

⁸² ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ - ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Δρόμοι κειμηλίων, σσ. 225-226. Πιο συγκεκριμένα για τα έργα κοινής ωφέλειας της περίπτωσης του συνεταιρισμού των Αμπελακίων Βλ. ΚΟΥΚΚΙΔΗΣ, *Αμπελάκια*, σ. 156.

⁸³ Επιγραφή: «ΕΠΙΣΤΑCΙΑ ΘΕΩΝΑ ΗΓ(ΟΥ)ΜΕΝΟΣ». Μετά την τυποποιημένη επιγραφή «ΕΠΙΣΤΑCΙΑ» ακολουθεί το όνομα του ηγουμένου. Πρβλ. ΚΩΣΤΗ, *Εκκλησιαστικά έργα αργυροχοΐας. Στο Ήπειρωτικά Χρονικά*, τόμ. 40, 2006, σ. 422.

⁸⁴ Πρβλ. την περίπτωση τεχνιτών που εργάστηκαν με συγγενικά τους πρόσωπα. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Βαρβάρα. *Ηπειρώτες χρυσοί και αργυροχοί. Συμβολή στη μελέτη της Ηπειρωτικής αργυροχοΐας. Στο Ήπειρωτικά Χρονικά* 39, 2005, σ. 64.

⁸⁵ «ΟΥΤΩC Ο ΠΑΝCΕΒΑCΜΙΟC/ CΤΑΥΡΟC Ο ΤΟΥ CΩΤΗΡΟC/ ΚΤΗΜΑ ΥΠΑΡΧΗ ΕΚ ΜΟΝΗC/ ΥΠΑΠΑΝΤΗC ΚΥΡΙΟΥ/ ΕΝ ΕΤΕCΙ ΚΕΚΟCΜΗΤΕ/ ΕΠΕΙ ΑΡΧΙΕΡΕΩC ΙΩ/ ΚΥΡΙ(ΟΥ) ΚΥΡΙ(ΟΥ) ΔΑΝΙΗΛ/ ΑΝΝΑΞΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΧΙΟΥ ΚΤ/ ΔΙΑ ΚΑΛΗC ΔΕ CΥΝΔΡΟΜΗC ΤΟΥ[Υ]/ ΤΑΠΗΝΟΥ ΜΕΛΕΤΙ(ΟΥ) ΙΝΕ/ ΚΟΠΩ ΤΕ ΚΑΙ ΕΞΟΔΩ ΔΕ/ ΕΚ Τ(ΟΥ) ΜΟΝΑCΤΗΡΙ(ΟΥ)/ ΕΠΙ ΤΕΧΝΗΤΟΥ ΔΕ ΚΑΛΟΥ/ ΚΥΡΙΟΥ ΑΝ[Α]CΤΑCΙΟΥ: 1784/ ΠΑΝ[Α]ΓΙΩΤΟΥ ΤΕ ΥΟΥ: ΜΑΪ(ΟΥ) 2/ ΕΚ ΠΟΛΕΩC ΝΑΟΥCΗC».

⁸⁶ Βλ. σχετικά παραδείγματα από τη Συλλογή των εκκλησιαστικών κειμηλίων της Μονής Αγίας Αικατερίνης του Σινά. ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ - ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Γιώτα. *Εκκλησιαστική Μεταλλοτεχνία. Στο ΜΑΝΑΦΗC ΚΩΝCΤΑΝΤΙΝΟC* (εκδ.). *Σινά. Οι θησαυροί τής 1 Μονής Αγίας Αικατερίνης*, εικ. 25, 26. Πρβλ. ΜΗΤCΑΝΗ, Αγγελική. *Έργα Εκκλησιαστικής αργυροχοΐας. Στο Ιεροτελεστία και Πίση. Βυζαντινή Τέχνη και Θεία Λειτουργία*, Αθήνα 1999, σ. 141.

⁸⁷ Περισσότερα στοιχεία για τα είδη των διαφόρων καλεμιών Πρβλ. ΚΟΝΤΟC, Μάστορας χρυσοχόοC, σ. 235. ΚΟΝΤΟΥ, *Τεχνικές αργυροχοΐας*, σσ. 251, 252.

περικλείονται από πλοχμούς, ο καλλιτέχνης ακολούθησε ένα σχέδιο, χωρίς να περιορίζεται από αυστηρούς κανόνες συμμετρίας. Προσπάθησε να καλύψει κάθε ελεύθερη επιφάνεια του κρανίου υπακούοντας στις ανάγκες που δημιουργήθηκαν κατά τη διάρκεια της εργασίας του.

Η εσωτερική κεφαλόσχημη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη⁸⁸ δεν φέρει κάποια επιγραφή, όπου θα αναφερόταν το έτος που φιλοτεχνήθηκε. Ωστόσο, οι στυλιστικές και κατασκευαστικές ομοιότητες συνδέουν το κειμήλιο που εξετάζουμε με τα αντίστοιχα έργα που προαναφέρθηκαν και απαντώνται στην περιοχή. Τα ορθογώνια πλακίδια με τον πλούσιο ανεικονικό διάκοσμο μας παραπέμπουν στη χρονολόγηση του έργου στο τέλος του 18ου αιώνα. Πιο συγκεκριμένα, δεν αποκλείεται η λειψανοθήκη να φιλοτεχνήθηκε το 1784 ή και μέχρι το τέλος του 18ου αιώνα, με την ευκαιρία της έκδοσης της Ακολουθίας του αγίου Κλήμη από το τυπογραφείο του Δημητρίου Θεοδοσίου της Βενετίας⁸⁹.

Εξάλλου, οι μαρτυρίες των πηγών⁹⁰, όπως και μια σειρά καλλιτεχνικών έργων που εντοπίσαμε (εικ. 12, 13, 14, 15), υποδεικνύουν την ύπαρξη εργαστηρίων αργυροχρυσοχοίας στη Νάουσα, απ' όπου πρέπει να προέρχεται και η κεφαλόσχημη λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη.

Είναι φανερό ότι η νέα τάση του άνθινου μπαρόκ με την τεχνική του συρματερού διακόσμου αναγνωρίζεται στα χαρακτηριστικά της τέχνης, με υψηλό επίπεδο εκτέλεσης, που επικρατεί στην Κωνσταντινούπολη ήδη από τα μέσα του 16ου αιώνα. Έτσι, τεκμηριώνεται το γεγονός ότι παρακολουθεί τα καλλιτεχνικά ρεύματα της εποχής του. Η παράλληλη χρήση του συρματερού και του σμάλτου δικαιολογεί τον οθωμανικό χαρακτήρα της ανεικονικής άνθινης διακόσμησης.

Όσο για το μέγεθος και τη σπουδαιότητα του περιεχομένου⁹¹ της εξωτερικής λειψανοθήκης του 1818, επέβαλαν αυτή να κοσμηθεί με τις εικονογραφικές παραστάσεις των αγίων, που είχαν σχέση με το μοναστήρι. Η απεικόνιση του αγίου Κλήμη, ως αρχιερέα, στην εξωτερική λειψανοθήκη της Μονής του Τιμίου Προδρόμου Βεροίας ήταν επιβεβλημένη, επειδή περιλάμβανε το κρανίο του αγίου. Η επιγραφή υποδεικνύει την ταυτότητα της εξωτερικής λειψανοθήκης και επιβεβαιώνει την εξέχουσα θέση της Σκήτης του Τιμίου Προδρόμου ως πνευματικού κέντρου στην περιοχή.

Ο λαϊκός καλλιτέχνης Αναστάσιος Γεωργίου, ξεφεύγοντας από τα πλαίσια της λαϊκής ανωνυμίας, έμεινε πιστός στα εκφραστικά μέσα που του κληροδότησε η παράδοση⁹². Άλλωστε η οικονομική αυτή επένδυση του ηγουμένου Μελετίου μπορούσε εύκολα να ρευστοποιηθεί σε

⁸⁸ Ο συνδυασμός της μορφικής απεικόνισης ενός αγίου με τμήμα των λειψάνων του θεωρείτο ιδανικός, επειδή επικρατούσε η αντίληψη ότι ο άγιος δρα θαυματουργικά και μέσα από την εικόνα του και μέσα από το λείψανό του. KRETZENBACHER, Leopold. *Kulturbedingungen und Funktionen der mittelalterlichen Legende*. Στο *Ethnologia Europaea*, τόμ. 9, 1, 1976, σσ. 57, 58. ΗΜΕΛΛΟΣ, Στέφανος. Εικόνες αγίων δεσμευόμενα. Στο *Έπετηρίς Κέντρου Έρευνας της Έλληνικής Λαογραφίας*, τόμ. 24, 1975-76, σσ. 60-64. ΕΠΙΤΡΟΠΑΚΗΣ, Δύο κεφαλόσχημες λειψανοθήκες από τη Μεγαρίδα, σ. 296, σημ. 44.

⁸⁹ LEGRAND, *Bibliographie Hellénique II*, σ. 424, αρ. 1128. ΔΕΛΙΑΛΗΣ, *Κατάλογος Έντύπων*, σ. 18, αρ. 622. ΠΛΟΥΜΙΔΗΣ, *Βενετικόν Τυπογραφείον*, σ. 128, αρ. 155. Πρβλ. τη σχετική εικόνα από την προαναφερόμενη έντυπη Ακολουθία στο ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, *Μονή Προδρόμου*, σ. 42.

⁹⁰ COUSINÉRY, *Esprit Marie. Voyage dans la Macédoine, contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays*. Paris 1831, τόμ. 1, σ. 72. LEAKE, William Martin. *Travels in Northern Greece*. London 1835, τόμ. III, σ. 287.

⁹¹ Η κάρα θεωρείται το πολυτιμότερο κατάλοιπο του σώματος. Η αντίληψη για την τιμή των λειψάνων αναγνωρίζεται ήδη την περίοδο της ειδωλολατρίας και συνεχίζεται στις νεότερες λαϊκές αντιλήψεις. Εκτενέστερη βιβλιογραφία πρβλ. ΚΟΡΡΕ, *Η ανθρώπινη κεφαλή*, σσ. 17-26.

Ο Χριστιανισμός αναγνωρίζει ότι στην κεφαλή συγκεφαλαιώνεται όλη η περί του προσώπου θεωρία. ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, Ίωάννης. Από τό προσωπίον εις τό πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής Θεολογίας εις τήν έννοιαν του προσώπου. Στο ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ κ.ά. (έκδ.). *Χαριστήρια εις τιμήν του μητροπολίτου γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*. Θεσσαλονίκη 1977, σσ. 287-323.

⁹² Πρβλ. ΖΩΡΑ, Πόπη. *Δύο μεγάλοι μαστόροι του άσημιού Άθανάσιου Τζήμουρης. Γεώργιος Διαμαντής Μπάφας*. Άθήνα 1972, σ. 5.

περίπτωση ανάγκης του μοναστηριού και συμφωνούσε με την οθωμανική νοοτροπία, όπου η συσσώρευση κεφαλαίων γινόταν σε ασήμι, χρυσό και άλλα πολύτιμα μέταλλα⁹³.

Εξάλλου, ο καλλιτέχνης δημιουργός της εσωτερικής κεφαλόσχημης κάρας του αγίου Κλήμη δεν αποκλείεται να προέρχεται από κάποιο εργαστήριο της Νάουσας, όπως ήδη προαναφέρθηκε. Ο ίδιος μπορεί να είχε μαθητεύσει σε κάποιο μεγάλο κέντρο στην Κωνσταντινούπολη⁹⁴, τη Θράκη⁹⁵, τη Θεσσαλονίκη⁹⁶ και να ασκούσε την τέχνη του σε ένα από τα γνωστά εργαστήρια της αργυροχρυσοχοΐας της Νάουσας.

Είναι φανερό ότι η συνολική μελέτη των κειμηλίων και των έργων της εκκλησιαστικής αργυροχοΐας της περιοχής της Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας θα δώσει νέα στοιχεία για τον κατάλογο των αφιερωτών και των αργυροχρυσόχων- δημιουργών του 18ου και του 19ου αιώνα της περιοχής, ώστε να μπορέσουμε να παρακολουθήσουμε με λεπτομέρειες την πορεία των αισθητικών τάσεων και των καλλιτεχνικών ρευμάτων των εργαστηρίων. Ο εμπλουτισμός με τα ονόματα καλλιτεχνών και δωρητών, κληρικών και λαϊκών, θα συμβάλει όχι μόνο στην ιστορία της Βέροιας και της Νάουσας, αλλά στην γενικότερη έρευνα της αργυροχρυσοχοΐας της περιοχής⁹⁷.

SUMMARY: THE RELIQUARY OF THE SKULL OF SAINT CLEMENT, ARCHBISHOP OF OHRID FROM THE HOLY MONASTERY OF PRODROMOS (SCETE VEROIAS). The patriarchal Holy monastery of Prodromos is situated twelve kilometers west of the city of Veroia. At a height of 220m, the monastery overlooks the valley of Haliacmon river from the hillside of Pieria mountain, facing the slopes of Tzamala. During the Byzantine and

⁹³ Πρβλ. ALLAN, James. *L'art du métal*. Στο *Trésors de l'Islam*, Génève 1985, σσ. 248κ.ε. ΜΠΑΛΛΙΑΝ, Άννα. Έκκλησιαστικά άσημικά από τήν Κωνσταντινούπολη και ό πατριαρχικός θρόνος του Ίερεμία Β΄. Στο *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τόμ. 7, 1988 - 89, σσ. 51, 52.

⁹⁴ Για τα εργαστήρια της Κωνσταντινουπόλεως από τα μέσα του 16ου αιώνα βλ. εκτενέστερα ΜΠΑΛΛΙΑΝ, Έκκλησιαστικά άσημικά, σσ. 51-73. ΜΠΑΛΛΙΑΝ, *Ελληνικές κοινότητες*, σσ. 17 κ.ε. BALLIAN, *Reliques du Passé*, σσ. 47κ.ε. ΚΟΥΤΕΛΑΚΗΣ, Χάρης. *Έλληνες αργυροχρυσοχόοι και ξυλογλύπτες*. Αθήνα 1996, σσ. 35, 36.

⁹⁵ Για τα εργαστήρια της Θράκης κατά τον 17^ο αιώνα βλ. ΜΠΑΛΛΙΑΝ, *Ελληνικές κοινότητες*, σσ. 14 κ.ε. BALLIAN, *Reliques du Passé*, σ. 41. ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ - ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Πώτα. Το ευαγγέλιο από το Ευκάρνο Θράκης, Στο ΜΟΥΣΕΙΟ ΜΠΕΝΑΚΗ (έκδ.). *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα Ι και ΙΙ*. Αθήνα 1994, σ. 233, σημ. 24. IVANOV, Mina. *Zlatarskite proizvedenija ot XVI - XIX v. v Museja na Baškovskija manastir*. Sofia 1967, σσ. 90-92. DROUMEV, Dimiter. *Zlatarsko Izkustvo*. Sofia 1976, σ. 300, εικ. 257. ΜΑΤΑΚΙΕΒΑ - ΛΙΛΚΟΒΑ, *Art in Bulgaria*, σσ. 158, 159, 172, 173, 186, 187. CHALKIA, Eugenia. Introductione. Στο MINISTERO DELLA CULTURA DELLA REPUBBLICA ELLENICA MUSEO BIZANTINO E CRISTIANO DI ATENE (εκδ.). *Riflessi di Bisanzio. Capolavori d'arte dal XV al XVIII secolo dal Museo Bizantino e Cristiano di Atene. Musei Capitolini, Palazzo Caffarelli 22 maggio - 7 settembre 2003*. Atene 2003, σ. 35. Για αντίστοιχα παραδείγματα βλ. επίσης σποραδικά CHALKIA, Eugenia - GEROGIORGI, Sofia. *Oggetti d' uso Liturgico*. Στο MINISTERO DELLA CULTURA DELLA REPUBBLICA ELLENICA MUSEO BIZANTINO E CRISTIANO DI ATENE (εκδ.). *Riflessi di Bisanzio. Capolavori d'arte dal XV al XVIII secolo dal Museo Bizantino e Cristiano di Atene. Musei Capitolini, Palazzo Caffarelli 22 maggio - 7 settembre 2003*. Atene 2003, σσ. 124-133 και 136-143.

⁹⁶ Για τα εργαστήρια της Θεσσαλονίκης κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας βλ. εκτενέστερα ΜΠΑΛΛΙΑΝ, *Μεταβυζαντινή μικροτεχνία*, σ. 529. ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ - ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Δρόμοι κειμηλίων, σσ. 227, 228.

⁹⁷ Εκπονούμε σχετική μελέτη με θέμα τα εκκλησιαστικά κειμήλια αργυροχρυσοχοΐας της Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας Ναούσης και Καμπανίας. Βλ. σχετικά ΧΑΤΖΟΥΛΗ, Γλυκερία. Έκκλησιαστικά κειμήλια αργυροχρυσοχοΐας τής Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας Ναούσης και Καμπανίας. Βέροια 2018. (Υπό έκδοση).

post-Byzantine period, the monastery was well-known in the Haliacmon region as an ascetic spirituality centre, and its significance was also spreading across the whole Balkans. Many hermit-saints lived in the monastery at different times, such as Saint Anthony the Younger, patron saint of Veroia (mid-10th century), Saint Gregory Palamas (14th century), Saint Dionysios of Olympus (16th century) and others.

The regulations of the Holy monastery of John Prodromos (p. 9a-9b and 37b-37a) mention that, in 1832, the skull of Saint Clement, Archbishop of Ohrid (†916), was kept in the monastery. According to early Slavic sources, Clement was one of the most preeminent disciples and a co-worker of Cyril and Methodius, the Thessalonica saint brothers, who translated the first liturgical books into Old Church Slavonic, based on the glagolitic alphabet that Cyril created and converted the Slavs to Christianity.

The silver reliquary box of Saint Clement (fig. 1) (parameters: 21x22x33 cm.) has the form of an octagonal five domed church. The surface bears floral motives and architectural decorations along with the high relief depictions of three saints: Saint Clement of Ohrid, Saint John the Baptist and Saint Dionysios of Olympus. On the back side of the reliquary box (fig.2), there is an inscription in Greek with capital letters: «ΑΩΙΗ (=1818)/ ΑΠΙΡΙΑΛΙΟΥ Α /ΚΤΗΜΑ: ΤΗC ΜΟ/ ΝΗC ΤΟΥ Τ[Ι]ΜΙΟΥ/ ΠΡΟΔΡΟΜΟΥ ΒΕΡ/ΡΟΙΑC ΔΙΑ CΥΝΔΡ/ ΟΜΗC ΜΕΛΕΤ[ΙΟΥ] ΤΟ[Υ] [Η]ΓΟΥ/ ΜΕΝΟΥ ΕΛΛΑΧ[Ι]C[ΤΟΥ]». The inscription proves that the reliquary originates from the Holy monastery of Prodromos in Veroia and the expenses for its creation were covered by the abbot Meletios of the monastery on the 1 April 1818.

A second inscription lies above the figures of Saint John the Baptist and Clement, it is also written in Greek capital letters «+Δ[Ι]Α Χ[Ι]ΠΟCΑΝ[Α]ΣΤΑCΙΟΥ ΓΕΟΡΓΙΟΥ» (fig. 3). The inscription provides the name of the goldsmith Anastasios Georgiou. The artist probably came from Veroia or Naoussa, neighbouring towns where goldsmith and silversmith arts thrived.

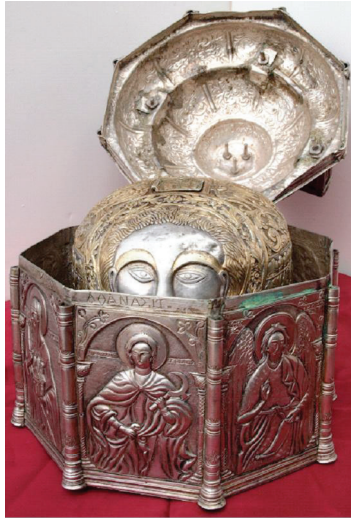
The skull reliquary (fig.10), (parameters: 19, 5 x15, 2 x14) of a head-like shape, is made of silver inlaid with gold and there is a moulded mask on the front side. This reliquary does not bear any inscriptions. Still, a number of similar signed artworks from the neighbouring regions, in addition with information from written sources, indicates that the skull reliquary was probably made in the city of Naoussa, in late 18th century. There is a possibility that the exact year of manufacturing of the skull reliquary was 1784, when the Orthodox Procession book (Acolouthia) of Saint Clement was published in Venice.

Glykeria Chatzoulis Dr. Arch., Dr. Habil Theo.
Aristotle University of Thessaloniki
Faculty of Theology
Department of Church History, Christian Secretary, Archaeology and Art
Faculty of Theology - School of Theology
54124 Thessaloniki
Greece
glychatz@theo.auth.gr

Παράρτημα / Appendix



1. Η λειψανοθήκη του αγίου Κλήμη. 1818. Έργο Αναστασίου Γεωργίου. Διαστάσεις: 21x22x33 εκ. Μονή Τιμίου Προδρόμου. (Σκήτη Βεροίας). (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
1. The reliquary box of the Skull of Saint Clement. 1818. Work of Anastasios Georghiou. Dimensions: 21x22x33cm. Monastery of Holy Prodromos. (Skete Veroias). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naousa, Kambania).



4. Η λειψανοθήκη του αγίου Τρύφωνος. 1827. Έργο Αθανασίου. Διαστάσεις: 20x19x26εκ. Μονή Τιμίου Προδρόμου. (Σκήτη Βεροίας). (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
4. The reliquary box of the Skull of Saint Tryphon. 1827. Work of Athanasius. Dimensions : 20x19x26 cm. Monastery of Holy Prodhromos. (Skete Veroias). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).



5. Η λειψανοθήκη του αγίου Τρύφωνος. 1827. (Λεπτομέρεια από εικ. 4). Η επιγραφή. (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
5. The reliquary box of the Skull of Saint Tryphon. 1827. (Detail of fig. 4). The inscription. (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).

Η λειψανοθήκη της κάρας του αγίου Κλήμη, αρχιεπισκόπου Αχρίδας από τη Μονή του Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη Βερροίας)



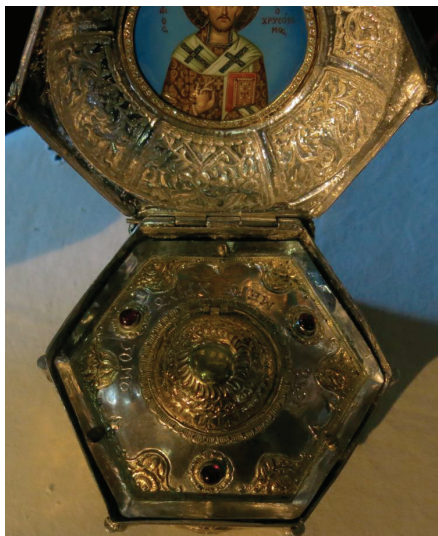
6. Η λειψανοθήκη της αγίας Βαρβάρας. 19ος αιώνας. Διαστάσεις: 18x18x23 εκ. Μονή Τιμίου Προδρόμου. (Σκήτη Βερροίας). (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βερροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
6. The reliquary box of the Skull of Saint Barbara. 19th century. Dimensions: 18x18x23 cm. Monastery of Holy Prodromos. (Skete Veroias). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).



7. Η λειψανοθήκη της αγίας Βαρβάρας. 19ος αιώνας. (Λεπτομέρεια από εικ. 6). (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βερροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
7. The reliquary box of the Skull of Saint Barbara. 19th century. (Detail of fig. 6). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).



8. Η λειψανοθήκη του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου. 1828. Διαστάσεις: 13x13x21 εκ. Μονή Τιμίου Προδρόμου. (Σκήτη Βεροίας). (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
8. The reliquary box of the Skull of Saint John the Chrysostome. 1828. Dimensions: 13x13x21cm. Monastery of Holy Prodomos. (Skete Veroias). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).



9. Η λειψανοθήκη του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου. 1828. (Λεπτομέρεια από εικ. 8). (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
9. The reliquary box of the Skull of Saint John the Chrysostome. 1828. (Detail of fig. 8). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).

Η λειψανοθήκη της κάρας του αγίου Κλήμη, αρχιεπισκόπου Αχρίδας από τη Μονή του Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη Βεροίας)



10. Η κεφαλόσχημη θήκη της κάρας του αγίου Κλήμη. Τέλος 18ου αιώνα. Διαστάσεις: 19,5x15,2x14 εκ. Μονή Τιμίου Προδρόμου. (Σκήτη Βεροίας). (Αρχειο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
10. The reliquary of the skull of Saint Clement. End of 18th century. Dimensions: 19,5x15,2x14 cm. Monastery of Holy Prodromos. (Skete Veroias). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).



11. Η κεφαλόσχημη θήκη της κάρας του αγίου Ευσταθίου. 1730. Διαστάσεις: 20x14x13,5 εκ. Ναός Αγίου Αθανασίου. Θεσσαλονίκη. (Προσωπικό αρχείο)
11. The reliquary of the skull of Saint Eustathios. 1730. Dimensions: 20x14x13,5 cm. Church of Saint Athanasius. Thessaloniki. (Personal Archive).



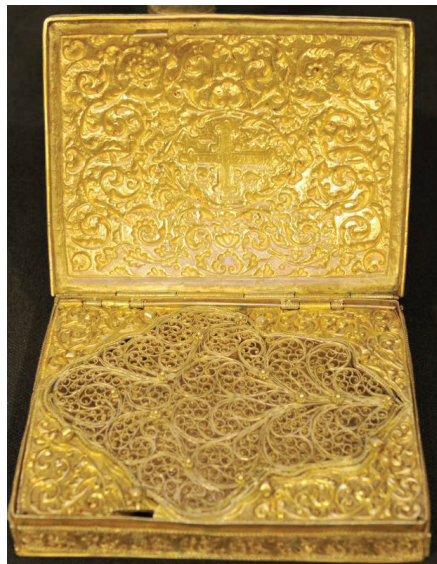
12. Η κεφαλόσχημη θήκη της κάρας του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου. 1786. Διαστάσεις: 18x11x13,5 εκ. Μετόχι Σκάλας. Μονή Αγίου Διονυσίου του Ολύμπου. Λιτόχωρο. (Προσωπικό αρχείο).
12. The reliquary of the skull of Saint Gregory the Theologian. 1786. Dimensions: 18x11x13,5 cm. Metochion of Skala. Monastery of Saint Dionysios of Olympus. Litochoro. (Personal archive).



13. Η κεφαλόσχημη θήκη της κάρας του οσίου Θεοφάνη. 1797. Διαστάσεις: 16,5x14 x18 εκ. Ναός Κοιμήσεως της Θεοτόκου. Νάουσα. (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμβανίας).
13. The reliquary of the skull of Saint Theophanous. 1797. Dimensions: 16,5x14 x18 cm. Church of the Dormition of the Virgin. Naoussa. (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).



14. Η Αρ. 29116α κεφαλόσχημη θήκη της κάρας της αγίας Ματρώνας. 1798. Διαστάσεις: 16,5x13 εκ. Συλλογή του Εθνικού και Ιστορικού Μουσείου. Σόφια. (Προσωπικό αρχείο).
14. The No. 29116a. Reliquary of the skull of Saint Matrona. 1798. Dimensions: 16,5x13cm. Collection of the National and Historic Museum. Sofia. (Personal archive).



15. Σταυροθήκη του 1784. Έργο Αναστασίου Ναουσαίου και του γιου του Παναγιώτου. Διαστάσεις: 12,7x9,8x3,3 εκ. Βλαχογιάννιο Μουσείο Νεότερης Ιστορίας και Τέχνης. Βέροια. Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας.
15. Staurotheke. 1784. Work of Anastasios of Naoussa and his son Panaghiotis. Dimensions: 12,7x9,8x3,3cm. Vlachogiannio Museum of Modern History and Art. Veroia. (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).



16. Σταυροθήκη. 1784. Η Επιγραφή. (Λεπτομέρεια από εικ. 15). (Αρχείο Ιεράς Μητροπόλεως Βεροίας, Ναούσης, Καμπανίας).
16. Staurotheke. 1784. The inscription. (Detail of fig. 15). (Archive: Holy Metropolis of Veroia, Naoussa, Kambania).

ARCHITEKTONICKÉ PRVKY FARSKÝCH A FILIÁLNYCH KOSTOLOV HRADNIANSKEHO ARCHIDIAKONÁTU NITRIANSKEJ DIECÉZY ZAČIATKOM 18. STOROČIA

Architectural Patterns of the Parish and Filial Churches in the Arch-Deanery of Hradná in the Diocese of Nitra in the Early 18th Century

Marek Ďurčo

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.91-109

Abstract: ĎURČO, Marek. *Architectural Patterns of the Parish and Filial Churches in the Arch-Deanery of Hradná in the Diocese of Nitra in the Early 18th Century*. The history of the Arch-deanery of Hradná in the area of the Diocese of Nitra goes back to the 12th century. The study examines how the territory of the Arch-deanery of Hradná changed in the 17th and 18th centuries in the context of major historical events. It also interprets first written evidence about ornamentation and architectural patterns of selected churches in the area, based on the earliest visitation protocol by the Nitra canon Ladislav Söréni in 1714, soon after the last uprising of Francis II Rákóczi. Major changes took place especially at the Bánov estate which was owned by the Jesuit collegium in Skalica. Several churches were reconstructed in the Baroque style in the studied period.

Keywords: *the Diocese of Nitra, the Arch-Deanery of Hradná, church architecture, the Nitra Canon Ladislav Söréni*

Abstrakt: ĎURČO, Marek. Architektonické prvky farských a filiálnych kostolov Hradnianskeho archidiakonátu Nitrianskej diecézy začiatkom 18. storočia. Dejiny Hradnianskeho archidiakonátu na území historickej Nitrianskej diecézy siahajú až do obdobia 12. storočia. Štúdiá predstavuje rekognoskovanie prostredia Hradnianskeho archidiakonátu na pozadí historických zmien v 17. a 18. storočí. Zároveň prináša interpretáciu prvých písomných správ o výzdobe a architektonických prvkoch jednotlivých kostolov na území skúmaného archidiakonátu podľa najstaršej zachovanej vizitačnej zápisnice nitrianskeho kanonika Ladislava Söréniho z roku 1714, teda krátko po skončení posledného stavovského povstania Františka II. Rákociho. K výrazným zmenám došlo najmä na Bánovskom panstve, ktoré bolo v majetkovej držbe jezuitského kolégia v Skalici. Viaceré kostoly boli v tomto období zbarokizované a zrekonštruované.

Kľúčové slová: *Nitrianska diecéza, Hradniansky archidiakonát, architektúra kostolov, nitriansky kanonik Ladislav Söréni*

Hradniansky archidiakonát od obnovenia Nitrianskej diecézy v 12. storočí tvoril integrálnu súčasť jej jurisdikčného územia. V období stredoveku sa na území Hradnianskeho archidiakonátu vytvorili viaceré nové farnosti, kde hlavnými liturgickými stavbami boli farské a filiálne kostoly.¹ Boli

¹ ĎURČO, Marek. Hradniansky archidiakonát v Nitrianskej diecéze do roku 1526. In *Konštantínove listy*, roč. 7, 2014, s. 23-60.

postavené vďaka podpore miestnych zemepánov, šľachtických rodov a rodín. Veľa času a námahy na ich zveľadení, budovaní a obnove vynaložili miestni veriaci, ktorí pri stavbe sakrálnych stavieb dávali zo seba, zo svojho vnútra to najlepšie, či už hmotné alebo duchovné. Kostol tvoril centrum duchovného, náboženského a liturgického života každej miestnej farnosti – spoločenstva veriacich. Zároveň kostol ako posvätné liturgické miesto vždy spájal pozemské putovanie človeka s Bohom, najmä pri jeho účasti na eucharistickom slávení svätej omše. V záznamoch sa spomína, že vizitáciu všetkých farností Hradnianskeho archidiakonátu vykonal už v roku 1673 kanonik Martin Demka.² Jeho zápisnica sa pravdepodobne nezachovala. O stave sakrálnych stavieb – kostolov na území tohto archidiakonátu nám podáva správu vizitácia kanonika Nitrianskej kapituly Ladislava Söréniho.³ Je to zrejme najstaršia kanonická vizitácia tohto regiónu, ktorá komplexne mapuje duchovný i hmotný stav farností v roku 1714.⁴ V tejto vizitácii sú zaznamenané prvé správy o charaktere a hlavných architektonických prvkoch jednotlivých chrámov v Hradnianskom archidiakonáte začiatkom 18. storočia. Tieto zápisy vznikli len niekoľko rokov po skončení posledného stavovského povstania Františka II. Rákociho.

Na prelome 17. a 18. storočia dominantným centrom Hradnianskeho archidiakonátu bolo zemepanské mestečko Bánovce nad Bebravou. V 17. storočí Bánovce nad Bebravou boli konfesijne zmiešaným mestečkom, kde pôsobili nielen katolícki kňazi, ale aj evanjelickí kazatelia. Ostrihomský arcibiskup Juraj Selepčeni v druhej polovici 17. storočia poručil panstvo Bánovce ako základinu kolégium Spoločnosti Ježišovej v Skalici. Predstavený páter Ján Čerňanský a páter Jakub Markievič ho prevzali dňa 25. júna 1685. Páter Markievič zostal v Bánovciach ako administrátor. V duchovnej službe mu pomáhal Ondrej Fugáč. V Bánovciach a na jeho panstve išlo vlastne o misiu jezuitov, pretože pátri tu kázali a katechetizovali. O obnovenie úcty k Panne Márii v Bánovciach sa zaslúžil hlavne rektor skalického kolégia Michal Borza, ktorý dal pred kostolom postaviť sochu Nepoškvrnenej Panny Márie a zaviedol mariánske slávnosti. Jezuiti pôsobili na panstve v Bánovciach do roku 1729.⁵ V roku 1685 panstvo Bánovce získali skalickí jezuiti z pozostalosti arcibiskupa Juraja Selepčeniho-Pohronca ako základinu pre kolégium. Jezuiti v Skalici vlastnili panstvo Bánovce od roku 1685 do 1729. Patrili k nemu tieto dediny: Bánovce, Bobot, Bobotská Lehota, Brezolupy, Cimenná, Dubodiel, Horňany, Kochnáč, Malá a Veľká Hradná, Veľké Chlievany, Pečeňany, Prusy a Svinná.⁶ Jezuiti v Bánovciach dali postaviť pred farský Kostol Najsvätejšej Trojice sochu Nepoškvrneného Počatia Panny Márie.⁷

² VAGNER, Jozsef. *Adalekok a nyitrai székes káptalan történetéhez*. Nitra 1896, s. 245.

³ JUDÁK, Viliam. *Priatelía Boží. Slovenské martyrológium*. Bratislava 1995, s. 119-130. Porov. PAŠTEKA, Július (ed.). *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava 2000, s. 1264-1265.

⁴ Slovenský národný archív v Bratislave (ďalej ako SNA Bratislava), Filmotéka, mikrofilm B 160. Originál tohto archívneho dokumentu sa nachádza v Diecéznom archíve v Nitre, f. Nitrianske biskupstvo, oddelenie kanonických vizitácií, č. 11, Kanonická vizitácia Hradnianskeho archidiakonátu z roku 1714. Porov. ĎURČO, Marek – NEMEŠ, Jaroslav (eds.). *Miscellanea ecclesiastica Nitriensia I. Quellen zur Geschichte des Bistums Neutra* (ďalej ako MEN I.). Kraków 2007, č. 4, s. 113-177.

⁵ KRAPKA, Emil – MIKULA, Vojtech. *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1988*. Cambridge 1990, s. 220.

⁶ KRAPKA – MIKULA, *Dejiny Spoločnosti*, s. 125, 255.

⁷ Na dodnes zachovanom mariánskom stĺpe v Bánovciach nad Bebravou sa na štyroch stranách nachádzajú latinské epigrafické nápisy. Na prvej strane je nápis: „*Maria in porta orienta praefigurata porta haec clausa erit et non aperietur. Ezech. c. 46. Quaerit S. Augustinus quid est porta in domo Domini clausa nisi quod Maria semper erit intacta. Quid est vir non transibit per eam (!) nisi quod Joseph non cognoscet eam. Quid est quod clausa erit in aeternum nisi quod Maria virgo est ante partum, in partu et post partum*“. Na druhej strane je latinský nápis: „*Porta haec clausa erit. Ezech 44. De ova S. Hieronym ecclesiae celeberrimus doct. Sequetia. Porta haec clausa erit et non aperetur pulchre quidam portam clausam per quam sol dominus Deus ingreditur Mariam virginem intelligunt quae et ante partum et post partum virgo permansit aeterna*“.

V roku 1730 po ich odchode dala zemepanská rodina Ilešháziovci vypracovať komplexný urbár panstva Bánovce, ktorý skúmal najmä hospodársky stav v jednotlivých obciach po odchode Spoločnosti Ježišovej z Bánoviec.⁸ Ešte začiatkom 16. storočia do obvodu farnosti Bánovce patrilo nielen samotné mesto Bánovce, ale aj Miežgovce a Horné Naštice. Obec Prusy s kostolom svätého kráľa Štefana fungovala ako samostatná farnosť až do roku 1689, keď bola pričlenená k farnosti Bánovce nad Bebravou.⁹ V roku 1745 postavili v Prusoch nový kostol zasvätený svätému kráľovi Štefanovi, pretože kostol pred ním bol malý a nachádzal sa v dezolátnom stave.¹⁰ Možno predpokladať, že aj farnosť Ozorovce bola pričlenená ku katolíckej farnosti Bánovce niekedy v polovici 17. storočia. Táto skutočnosť súvisí s tým, že katolícky farský kostol v Dolných Ozorovciach zabrali evanjelici. Neskôr ho pramene spomínajú ako spustnutý. V čase posledného stavovského povstania za Františka II. Rákociho (1703 – 1711) tunajší evanjelici zabrali kostolík svätého Mikuláša nad mestom Bánovce a urobili si z neho vlastnú modlitebňu. Ich kazateľ Ján Matésius neskôr konvertoval na katolícku vieru. Kostol bol vrátený katolíkom v roku 1709.¹¹

V neďalej farnosti Veľké Chlievany v polovici 17. storočí sídlo farnosti v čase pôsobenia Kataríny Pálffyovej bolo dočasne v Pečeňanoch. Práve Katarína Pálffyová sa zaslúžila o to, že sídlo farnosti bolo prenesené z Pečeňan do Veľkých Chlievan.¹² Počas posledného stavovského povstania Františka II. Rákociho začiatkom 18. storočia sa Veľké Chlievany stali sídlom evanjelického kazateľa. Rímskokatolícky farár z Veľkých Chlievan bol nútený odísť do susedných Biskupíc na tamojši majetok nitrianskeho biskupa. V tom čase mal Kostol svätého Michala archanjela v Biskupiciach hodnotu farského kostola. V tomto novom farskom kostole sa katolícke bohoslužby konali len dočasne pre veriacich z dedín: Dolné Naštice, Chudá Lehota, Dvorec, Malé Chlievany a Hrežďovce. Tento stav trval do skončenia stavovského povstania Františka II. Rákociho. Po jeho skončení sa rímskokatolícky farár vrátil späť z Biskupíc do Veľkých Chlievan.¹³ V matrike farnosti

Na tretej strane je latinský nápis: „*Tota pulchra es amica mea et macula non est in Te Cantic. IV. Tu Mater Dei. Tu Mater Rei (!). O Maria virgo pia, Mater admirabilis per Te Deus iudex meus mihi sit placabilis*“. Na priečelí tohto mariánskeho stĺpa je latinské venovanie: „*Honori Deiparae inclityae David regis filiae quae in Adam non peccavit dicitur dedicatur*“.

⁸ Štátny archív (ďalej ako ŠA) v Bytči, f. Ilešházi Trenčín – Patrimonium, inv. č. 175, k. 69, Bánovské panstvo (1728 – 1730), Conscriptio dominií Bán post redemptionem eiusdem a collegio Societatis Jesu Szakolczensi peracta anno 1730 die 22. et subsequentibus mensis Ianuarii per Sigismundum Mérey (pôvodná signatúra Lad. 9, fasc. 1, nro. 31), 73 s.

⁹ *Schematismus cleri dioecesis Nitriensis pro anno a Christo nato*. Nitra 1925, s. 92. Porov. KOSTICKÝ, Bohuš – WATZKA, Jozef (eds.). *Štátny archív v Bratislave pobočka v Nitre. Sprievodca po archívnych fondoch II*. Bratislava 1963, s. 243-246.

¹⁰ Archív Rímskokatolíckeho farského úradu Bánovce nad Bebravou, Kanonická vizitácia farnosti Bánovce nad Bebravou zo dňa 6. 8. 1767, odsek o filiálnom kostole v obci Prusy.

¹¹ Archív Rímskokatolíckeho farského úradu Bánovce nad Bebravou, Kanonická vizitácia farnosti Bánovce nad Bebravou zo dňa 6. 8. 1767.

¹² „*est antiqua, per quem erecta, pro certo non constat, prout tamen originalis matrica innit quemadmodum ecclesiam, ita et parochiam per quandam Catharinam Pallfy ex Pecsényén ad Nagy Chlivény, quo anno, ignoratur, translata esse*“. Porov. Diecézny archív v Nitre (ďalej ako DAN), f. Parochiae dioecesis Nitriensis (ďalej ako PDN), inv. č. 138/I, k. 342, kanonická vizitácia farnosti Veľké Chlievany zo dňa 18. 5. 1829, kapitola s názvom Origo parochiae.

¹³ DAN, f. PDN, inv. č. 138/I, k. 342, kanonická vizitácia farnosti Veľké Chlievany zo dňa 18. 5. 1829, kapitola s názvom Origo parochiae. Porov. DAN, kanonická vizitácia nitrianskeho biskupa Jána Gustiniho 1767, IV. tomus, s. 281-282.

je zaznamenané, že v roku 1723 sa vo farnosti Veľké Chlievany oficiálne potvrdilo šírenie úcty ku Škapuliarskej Panne Márii.¹⁴

V priebehu 17. storočia došlo aj k významnej reorganizácii katolíckej farnosti so sídlom v Rybanoch. V roku 1627 sa uvádza farár Ján Ebecký a v rokoch 1654 až 1657 tu pôsobil Mikuláš Laurentiades, ktorý sa neskôr stal farárom v Ardanovciach.¹⁵ V rozmedzí rokov 1630 až 1663 sa obce Rybany, Veľké Bielice a Malé Bielice stali dočasne filiálnymi obcami farnosti Vysočany.¹⁶ Dočasnú cirkevno-administratívnu zmenu v 17. storočí možno dať do súvislosti s reformáciou v týchto farnostiach a zároveň aj s úbytkom katolíckych veriacich v prospech nárastu počtu veriacich augsburského vierovyznania. Pozoruhodným faktom je, že farnosť Rybany a farnosť Chynorany boli v prvej tretine 17. storočia administratívne súčasťou Nitrianskeho archidiakonátu v rámci Ostrihomskej diecézy. Svedčí o tom skutočnosť, že dňa 16. apríla 1630 na národnej synode v Trnave za predsedníctva cisára Ferdinanda II. a kardinála Petra Pázmaňa (1570 – 1637) sa za Nitriansky archidiakonát zúčastnil Štefan Szöllösi, farár z Chynorian (*Hynoran*), a Ján Skačáni, farár z Rybian (*Riben*).¹⁷ Kanonická vizitácia farnosti Rybany z roku 1828 uvádza, že v čase pôsobenia kardinála Petra Pázmaňa farnosť Rybany spolu s farnosťou Chynorany podliehala pod jurisdikciu Ostrihomskej diecézy. Po smrti kardinála Petra Pázmaňa (†1637) sa vrátili a boli inkorporované do Nitrianskej diecézy. Pravdepodobne pre nedostatok kňazov v Nitrianskej diecéze boli Rybany načas pripojené ako filiálna obec k farnosti Vysočany. V roku 1663 bola farnosť v Rybanoch obnovená (*restituita*).¹⁸ V roku 1665 sa Ján Kulifaj spomína ako miestny farár v Rybanoch. V roku 1673 sa ako miestny kňaz v Rybanoch uvádza Martin Schurman, ktorý bol dňa 12. novembra svedkom konania vizitácie archidiakona a nitrianskeho kanonika Martina Demku. Dňa 12. apríla 1678 v Rybanoch vo veku 45 rokov zomrel farár Juraj Fábry. V rokoch 1678 až 1684 v Rybanoch ako katolícky farár pôsobil Ondrej Györy. V roku 1684 sem ako kňaz nastúpil rodák z Rybian Juraj Mano, ktorý tu pôsobil do roku 1725. Stal sa aj dekanom dekanátu Malá Hradná a bol aj nitrianskym kanonikom.¹⁹

K výrazným reorganizačným zmenám v 17. storočí došlo aj vo farnosti Slatina nad Bebravou. Kanonická vizitácia nitrianskeho biskupa Jozefa Vuruma z roku 1829 uvádza len neisté údaje, že farnosť bola erigovaná v 16. storočí a bol tu uvedený aj farár.²⁰ V čase reformácie v 17. storočí sa vo farnosti Slatina nad Bebravou zmenšil počet katolíkov v prospech veriacich augsburského

¹⁴ ŠA Nitra, Zbierka cirkevných matrik, matrika Rímskokatolíckej farnosti Veľké Chlievany (1750 – 1842), č. 649, s. 3.

¹⁵ DAN, Series successionis dominorum parochorum almae dioecesis Nitriensis, s. 390. Porov. NÉMETHY, Ludovicus. Series parochiarum et parochorum archidioecesis Strigoniensis ab antiquissimis temporibus usque annum MDCCCXCIV. Strigonii 1894, s. 737.

¹⁶ DAN, f. PDN, inv. č. 142/I, k. 354, kanonická vizitácia farnosti Vysočany zo dňa 11. 5. 1829, kapitola s názvom *Origo parochiae*.

¹⁷ PÉTERRIFY, Carolus (ed.). *Sacra concilia ecclesiae romano-catholicae in regno celebrata. Pars II.* Posonii 1742, s. 317.

¹⁸ DAN, f. PDN, inv. č. 107/I, k. 258, kanonická vizitácia farnosti Rybany zo dňa 10. 5. 1828, kapitola s názvom *Origo parochiae*.

¹⁹ DAN, f. PDN, inv. č. 107/I, k. 258, kanonická vizitácia farnosti Rybany zo dňa 10. 5. 1828, s. 9-11 (Kapitola s názvom *Origo parochiae*).

²⁰ „*In sanctuario ex parte evangelii hic etiam visitur tabernaculum in cavo pariete, crate ferrea firmatum, argumento: per catholicos ante tempora Lutheri fuisse erectam ecclesiam, gemebat attamen diu sub acatholicis turbulentis Ungariae dum tandem victe icibus magni Leopoldi armis reddita alma pace veris possessoribus restitureretur*“. Porov. DAN, f. PDN inv. č. 116/I, k. 280, kanonická vizitácia farnosti Slatina nad Bebravou zo dňa 21. 5. 1829, kapitola s názvom *Origo parochiae*.

vierovyznania. Z toho dôvodu bol kostol v Podlužanoch (farnosť Dežerice) povýšený na farský kostol a Timoradza bola pričlenená k farnosti Slatina nad Bebravou ako filiálna obec. Toto riešenie bolo len dočasné. Možno predpokladať, že šlo o kompromis aj vzhľadom na nedostatok kňazského dorastu v Nitrianskej diecéze. Pravdepodobne po skončení stavovského povstania Františka II. Rákociho začiatkom 18. storočia bola Timoradza opätovne pripojená k farnosti Dežerice. Napokon bola počas konania archidiakonátnej vizitácie v roku 1729 pre malú vzdialenosť opätovne pričlenená k farnosti Slatina nad Bebravou.²¹

Začiatkom 18. storočia miestny farár z Motešíc musel zabezpečiť vysluhovanie sviatostí pre veriacich vo viacerých obciach: Bobot, Petrova Lehota, Horné Motešice, Dobrašov, Bošianska Neporadza, Rožňova Neporadza, Bobotská Lehota, Horňany a Petovka.²² Možno predpokladať, že farnosť Bobot už koncom 14. storočia bola cirkevno-správne pričlenená k farnosti Motešice.²³ Do obvodu farnosti Bobot patrila pôvodne samotná obec Bobot, Bobotská Lehota a Horňany. Aj pramene zo začiatku 16. storočia uvádzajú, že Bobot i Bobotská Lehota bola súčasťou farnosti Motešice.²⁴ Farnosť Bobot bola slávnostne obnovená až dňa 6. novembra 1743 za účasti vikára Nitrianskej kapituly Štefana Nozdrovického a patróna farského benefícia Imricha Esterháziho. Prvého farára obnovenej farnosti Bobot emeritného farára z Uhrovca Štefana Kolbaja v ten istý deň slávnostne inštaloval Pavol Jakabovič, farár z Dolných Motešíc.²⁵ Jednou z hlavných príčin obnovenia farnosti v Bobote bolo rozsiahle územie farnosti Dolné Motešice. Jeden kňaz nemohol v dostatočnej miere poskytovať duchovnú starostlivosť pre všetkých veriacich tejto rozsiahlej farnosti. Dôkazom o staršej existencii farnosti Bobot je aj to, že samostatná matrika Bobota sa viedla od roku 1714, teda celých 29 rokov pred obnovením samostatnej farnosti Bobot. Farári z Dolných Motešíc, ktorí vykonávali duchovnú správu vo filiálnych obciach farnosti Bobot do roku 1743, teda v Horňanoch a Bobotskej Lehote, sa podľa záznamov matriky Bobot sami výslovne titulovali aj ako farári farnosti Bobot. Ján Drábik, farár z Dolných Motešíc, sa v roku 1723 označuje ako „*plebanus Bobotensis*“²⁶ a v roku 1724 ako „*protunc parochus Motesiczensis et filiarum eidem parochiae annexarum*“.²⁷ Farár Pavol Anton Galgóci zvaný Vicen sa tituloval ako „*parochus Motesiczensis et Bobotensis*“.²⁸

Podobne to bolo aj s farnosťou Malá Hradná. Táto farnosť od stredoveku mala desať filiálok. Až koncom 18. storočia došlo k jej rozdeleniu. Cirkevno-administratívna dismembrácia farnosti Malej Hradnej sa teda zrealizovala schvaľujúcou listinou nitrianskeho biskupa Antona Révaja zo dňa 27. júla 1782.²⁹ Z pôvodnej farnosti Malá Hradná boli vyčlenené obce Dubodiel,

²¹ „*turbulentis Ungaricae temporibus ubique grassante haeresi, dum acatholici hunc angulum penitus inundassent, exererunt Podluzsan in matrem, et Timoradz per modum filialis eidem adjunxerunt, depulsis subinde ab iniqua usurpatione acatholicis, ecclesia Timoradiensis una cum Timoradzensi adjuncta fuit matri Dezseriensi, donec tandem anno 1729 occasione visitationis archidiaconalis propter propinquitatem iterum matri Szlatinensi, ad quam prius pertinebat, reafiliacetur.*“ Porov. DAN, f. PDN, inv. č. 116/I, k. 280, kano-nická vizitácia farnosti Slatina nad Bebravou zo dňa 21. 5. 1829, kapitola s názvom Origo parochiae.

²² MEN I, č. 4, s. 138-139.

²³ Nepriamo to naznačuje aj listina zo dňa 17. 12. 1404. Porov. ŠA Bytča, f. Ilešházi Trenčín – Patrimónium, inv. č. 181, k. 72, jednoduchý novoveký odpis listiny z polovice 18. storočia.

²⁴ ŠA Bytča, f. Ilešházi Trenčín – Patrimónium, inv. č. 195, k. 76, desiatkový súpis Nitrianskej diecézy z roku 1507. Porov. MEN I, č. 10, s. 252.

²⁵ ŠA Nitra, Zbierka cirkevných matrík, č. 667, matrika Rímskokatolíckej farnosti Bobot, s. 51, s. 826. Porov. MEN I, č. 33, s. 357.

²⁶ ŠA Nitra, Zbierka cirkevných matrík, matrika Rímskokatolíckej farnosti Bobot, č. 667, s. 440.

²⁷ ŠA Nitra, Zbierka cirkevných matrík, matrika Rímskokatolíckej farnosti Bobot, č. 667, s. 5.

²⁸ ŠA Nitra, Zbierka cirkevných matrík, matrika Rímskokatolíckej farnosti Bobot, č. 667, s. 441.

²⁹ ŠA Bytča, f. Ilešházi Trenčín – Patrimónium, inv. č. 180, k. 71, fasc. Acta possessionis Dubodiel

Veľká Hradná a Cimenná. Tieto tri dediny vytvorili samostatnú administratívno-správnú jednotku – farnosť – v rámci Hradnianskeho archidiakonátu. Jej centrom sa stal niekdajší filiálny Kostol Božieho tela v Dubodiel, ktorý bol povýšený na farský kostol. Dismembrácia pôvodnej farnosti Malá Hradná prebiehala cestou zhora, teda po vzájomnej dohode svetského zemepána a cirkevnej vrchnosti. Vynútili si ju konkrétne potreby tunajších obyvateľov i nutnosť primeraného duchovného zaopatrenia miestnych veriacich. Prvým farárom v Dubodiel sa stal Ján Miština. Od augusta 1782 sa zaviedla aj nová matrika v Dubodiel, čím sa úradné zápisy pokrstených, sobášených, zomrelých a birmovaných obcí Dubodiel, Cimenná a Veľká Hradná preniesli z Malej Hradnej do Dubodiela.³⁰

V 18. storočí došlo k významnej zmene v administrovaní farnosti Žabokrek. Farnosť Žabokrek od stredoveku pôvodne patrila do Hradnianskeho archidiakonátu. Od roku 1776 sa stala súčasťou dekanátu Skačany. Až do roku 1722 v Žabokrekoch sídlil katolícky farár. Pre nedostatok kňazov a pre nevyhovujúce podmienky farskej budovy bola farnosť Žabokrek inkorporovaná do farnosti Veľké Bielice. Tento stav pretrval až do roku 1798, keď bola na žiadosť miestnych zemepánov pri konaní kanonickej vizitácie znovuobnovená aj na základe súhlasného stanoviska Miestodržiteľskej rady v Budíne pod číslom 1626 z 22. januára 1799.³¹ Zaujímavosťou pôsobí aj záznam vizitácie kanonika Ladislava Söréniho z roku 1714, ktorý píše, že v tomto roku kostol v Žabokrekoch bol súčasťou farského obvodu so sídlom vo Veľkých Bieliciach.³²

Najstaršiu kanonickú vizitáciu Hradnianskeho archidiakonátu v historickej Nitrianskej diecéze z roku 1714 vykonal nitriansky kanonik a hradniansky archidiakon Ladislav Söréni.³³ Zaznamenáva jedinečné údaje o architektúre kostolov a o umeleckom stvárnení oltárov v interiéri jednotlivých chrámov na tomto administratívnom území. Kanonik Ladislav Söréni navštívil celkom trinásť farností: Bánovce nad Bebravou, Dežerice, Chynorany, Kostolné Mitice, Malú Hradnú, Motešice, Rybany, Skačany, Slatinu nad Bebravou, Uhrovec, Veľké Bielice, Veľké Chlievany a Vysočany. V týchto farnostiach Ladislav Söréni skúmal nielen stav kostolov a ich vnútorné vybavenie, ale aj pomery v lokálnom školstve, hospodárske zabezpečenie farnosti a miestneho farára i ostatných ľudí, ktorí zastávali významné pozície v cirkevnom spoločenstve začiatkom 18. storočia.

Farnosť Bánovce nad Bebravou

Farský kostol v Bánovciach nad Bebravou

Farský kostol bol vizitovaný 27. novembra 1714. Bol postavený uprostred privilegovaného mesta Bánovce na námestí. Farský Kostol Najsvätejšej Trojice bol dostatočne priestranný a všetkými potrebnými vecami zabezpečený nad ostatné kostoly v Hradnianskom archidiakonáte. Jeho strop bol zakončený valenou klenbou. Odpustky mal na sviatok Najsvätejšej Trojice. Bol konsekrovaný. Dedikácia sa slávila hneď v nedeľu po sviatku. Na evanjeliovej strane oltára v stene bolo miesto

(1581–1798). Porov. ĎURČO, Marek – MIKULA, Anton. *Obec Dubodiel. Dejiny od najstarších čias po súčasnosť*. Zvolen 2005, s. 44–45.

³⁰ ĎURČO, Marek. *Farnosť Malá Hradná do začiatku 20. storočia (Cirkevno-správný a hospodársky vývoj)*. Diplomová práca. Univerzita Komenského v Bratislave. Bratislava 2002, s. 50, 51.

³¹ DAN, f. PDN, inv. č. 84/I, k. 188, kanonická vizitácia farnosti Žabokrek nad Nitrou zo dňa 1. 7. 1828, kapitola s názvom Origo parochiae. Porov. DAN, f. PDN, inv. č. 137/I, k. 340, kanonická vizitácia farnosti Veľké Bielice zo dňa 29. 6. 1828, kapitola s názvom Origo parochiae.

³² MEN I, č. 4, s. 170–171.

³³ DAN, f. Nitrianske biskupstvo, vizitačný protokol Hradnianskeho archidiakonátu z roku 1714, č. 11, s. 1–63. Porov. SNA Bratislava, Filmotéka, mikrofilm B 160. Porov. MEN I, č. 4, s. 113–177.

na uloŹenie Sviatosti oltárnej. Tento otvor mal Źelezné mreŹky. Podlaha kostola v lodi bola vydláŹdená tehkami a vo svätyni bola podlaha vyloŹená Źtvorcovým kameňom. Hlavný oltár bol majstrovsky vyhotovený a bol veľmi elegantný. Uprostred stál obraz Najsvätejšej Trojice. Po bokoch stáli pozlátené sochy svätých apoštolov Petra a Pavla. Vyššie sa nachádzal obraz svätého Mikuláša, biskupa a vyznavaĀa. Po bokoch boli pozlátené sochy svätých kráľov Štefana a Ladislava. Na najvyššom mieste na oltári bola socha Blahoslavenej Panny Márie. Na oltári bol bohostánok s dvierkami. Okrem toho v kostole boli aj ďalšie dva oltáre. Jeden stál na evanjeliovej strane vo svätyni. Bol veľmi poškodený. Uprostred sa nachádzal obraz Najsvätejšej Trojice s pozlátenými sochami svätého Františka Serafínskeho a svätého Antona, ďalej so sochami Blahoslavenej Panny Márie a svätého Jána evanjelistu. Āalší oltár sa nachádzal v panskej kaplnke. Bol to tabuľový oltár so závorou. Bol pripevnený o múr kostola. Uprostred sa nachádzal obraz svätého Juraja, vojaka a muĀeníka. Chorus kostola bol veľmi priestranný a skvostný. Bol postavený z kameňa. Chorus sa rozkladal po oboch stranách lode a bol potiahnutý aŹ ku svätyni. Na űom sa nachádzal elegantný organ s deviatimi registrami a iné hudobné nástroje. Krstiteľnica bola z kameňa a bola umiestnená uprostred kostola. Lavice boli veľmi pohodlné, ale boli schátralé. Okná boli primerané. Kostol mal dvoje dverí. Hlavné dvere boli pod veŹou a mal aj boĀné dvere. Kostol mal primeranú sakristiu s klenbou a dvere so závorou. Farárom bol Martin GerenĀeri. Mal kamenný farský dom. Nachádzal sa v zástavbe domov na ulici zvanej Farská. UĀiteľom školy a zároveň organistom bol Martin Baránek. Škola bola postavená pri fare v jej susedstve.³⁴

Filiálny Kostol svätého Mikuláša v Bánovciach nad Bebravou

Dňa 27. novembra 1714 bol vizitovaný aj filiálny Kostol svätého Mikuláša nad mestom Bánovce. Bol konsekrovaný. Svätýňa bola zakonĀená klenbou. Loď kostola bola ukonĀená dreveným stropom. Kostol mal dobré okná. Len nedávno pred rokom 1714 bol komplexne reštaurovaný. Podlaha kostola bola jednoduchá. Bola tu kamenná kazateľnica. Miesto na uloŹenie Sviatosti Oltárnej bolo v stene na evanjeliovej strane oltára podľa starobylého zvyku. Chorus bol drevený so Źtvorregistrovým pozitívom. Bol však pokazený. Jeden oltár bol vo svätyni. Bol majstrovsky zhotovený s obrazom UkriŹovaného trpiaceho Krista. VeŹa kostola bola drevená. Obsahovala jeden zvon o váhe 15 centov. Tak veŹa ako aj kostol mali dobrú strechu. V lodi kostola boli lavice. Boli tu dvoje dverí. Cintorín bol dobre ohradený. Vchod na cintorín bol murovaný s bránou. Kostol nemal sakristiu a ani Źiadne paramenty, ktoré sa prinášali z dolného mestského kostola. Vizitácia konštatuje, Źe Kostol svätého Mikuláša bol kedysi farským kostolom. Pri tomto kostole boli hroby veriach. Pre nedostatok miesta na cintoríne sa pochovávalo v jeho okolí.³⁵

Filiálny kostol v Dolných Ozorovciach

Dňa 28. novembra 1714 bol vizitovaný kostol v Dolných Ozorovciach. Bol to filiálny kostol farnosti Bánovce. Kostol bol zasvätený Nanebovzatej Panne Márii. V minulosti bol konsekrovaný. Vizitácia spomína tradíciu, v ktorej sa spomína, Źe v minulosti patrilo templárom. Svätýňu mal zakonĀenú dreveným stropom. Zvyšok kostola bol predtým zakrytý, ale v Āase konania vizitácie strecha chýbala. Podlaha bola kedysi neporušená. V roku 1714 kvôli viacerým hrobom bola podlaha rozbitá. Steny kostola boli hrubé. Dverí boli dvoje. Hlavné dvere boli na konci svätýne. Umelecky boli utvorené z nasekaného materiálu. Druhé menšie boĀné dvere boli murované a boli pevné. Kostol mal kamennú veŹu, ktorá bola veľmi pevná. Nachádzal sa v nej zvon o váhe Źtyroch centov. Pravdepodobne bol posvätený. Strecha veŹe bola podopretá stĺpmi, ktoré boli poškodené hnilobou. Preto sa na zvone ani nezvonilo. Patrón Juraj Otlík prisľúbil, Źe ju dá pokryť novou strechou.

³⁴ MEN I, Ā. 4, s. 150-151.

³⁵ MEN I, Ā. 4, s. 157.

Kostol sa nachádzal na kopci. Všetci v obci boli evanjelici okrem 19 katolíkov. V Ozorovciach žilo 120 evanjelikov.³⁶

Filiálny kostol v Miezgovciach

V ten istý deň bol navštívený filiálny kostol v Miezgovciach. Bol to filiálny kostol farnosti Bánovce. Kostol bol zasvätený svätému opátovi Egídiovi. Podľa tradície bol založený katolíkmí z rodiny Zajovcov. Svätyňa bola ukončená klenbou. Loď kostola mala drevený strop. Celý kostol nemal okná. Podlaha kostola bola liata, ale už bola rozbitá. Nachádzal sa tu chorus a lavice. Boli chatrné a rozbité. Boli tu jedny dvere na zámok. Mal jednu drevenú vežičku. V nej sa nachádzal jeden zvon o váhe asi 40 libier. Celý kostol mal zlú strechu. Oltár bol vytvarovaný z maľovaných dosák. Uprostred sa nachádzal obraz svätého opáta Egídia. Oltár dal previesť v roku 1714 barón Ondrej Zaj do kaštiela v Uhrovci. Mal jeden pozlátený kalich s patenou, ktorý daroval niekdajší nitriansky biskup Tomáš Pálfy. Bol spoločným aj pre kostol v Dolných Ozorovciach. Iné paramenty nemal. V celej farnosti žilo asi 2000 veriacich, z toho bolo 1200 katolíkov a 800 nekatolíkov.³⁷

Filiálny kostol v Prusoch

V ten istý deň vizitátor navštívil filiálny kostol v Prusoch. Bol to filiálny kostol farnosti Bánovce. Kostol bol zasvätený svätému kráľovi Štefanovi. Bol veľmi starobyľý a pravdepodobne bol konsekrovaný. Svätyňa bola ukončená klenbou. Zvyšok lode bol ukončený dreveným stropom. Sakristia bola zakončená klenbou, ale hrozilo jej zrútenie. Múry kostola boli popraskané. Podlaha bola jednoduchá. Mal drevenú kazateľnicu a jedny dvere. Uprostred oltára sa nachádzal obraz svätého kráľa Štefana. Po bokoch boli maľovaní svätí Ladislav a Imrich na doske. Veža bola drevená s dvoma zvonmi. Jeden zvon vážil dva centy a druhý 50 libier. Tak kostol, ako aj veža mali zlú strechu a hrozilo jej zrútenie. Strieborný pozlátený kalich s podobnou patenou kvôli hrozbe, že bude od cudzený, bol uschovaný miestnym farárom v Bánovciach.³⁸

Farnosť Dežerice

Farský kostol v Dežericiach

Farnosť bola vizitovaná 25. novembra 1714. Farský kostol bol zasvätený svätému Martinovi, biskupovi a vyznavačovi. Bol konsekrovaný. Svätyňa bola zakončená klenbou. Na stene boli maľované obrazy dvanástich apoštolov. Strop lode kostola bol drevený. Podlaha kostola bola liata, ale už bola narušená. Kazateľnica bola murovaná. Chorus bol z oboch strán lode. Krstiteľnica bola zhotovená z kameňa a bola umiestnená na ľavej strane pri vchode do kostola. Sakristia mala taktiež klenbu a starobyľé dvere. Hlavné a bočné dvere mali závoru. Lavice boli usporiadané a boli chatrné. Okná boli primerané. Strecha kostola a veža boli staré. Veža kostola bola kamenná s dvoma zvonmi. Jeden zvon mal päť centov a druhý vážil tri centy. Vo svätyni bol oltár s obrazom Najsvätejšej Trojice a na ňom bol nový bohostánok. Cintorín bol v ruinách a mal dvojité brány. Miestnym farárom bol Martin Halachy. V celej farnosti bolo 700 katolíkov okrem 30 nekatolíkov. Zemepánmi v Dežericiach boli jednotliví zemaní.³⁹

³⁶ MEN I, č. 4, s. 158.

³⁷ MEN I, č. 4, s. 159.

³⁸ MEN I, č. 4, s. 157-158.

³⁹ MEN I, č. 4, s. 144.

Filiálny kostol v Podlužanoch

V ten istý deň bol vizitovaný Kostol svätého Imricha v Podlužanoch, ktorý bol filiálnym kostolom farnosti Dežerice. Celý kostol bol postavený z dreva. Strop tak vo svätyni, ako aj v lodi bol drevený z trámov. Nachádzala sa tu krstiteľnica a chorus bol po celom obvode lode kostola. Mal drevenú kazateľnicu. Na oltári bol obraz Vzkrieseného Krista. Bola tu drevená veža. Zvonica bola oddelená od kostola na cintoríne. Cintorín bol ohradený dreveným plotom. V kostole boli dva zvony. Jeden zvon mal štyri centy a druhý zvon vážil jeden cent. V Podlužanoch bol farský dom neďaleko majera baróna Ondreja Zaja. Samotnému kostolu v Podlužanoch hrozí zrušenie. Vizitácia konštatuje, že kalich a paramenty, ktoré vlastní kostol, mali v rukách zemepáni v Uhrovci.⁴⁰

Filiálny kostol v Timoradzi

Filiálny kostol v Timoradzi patril do obvodu farnosti Dežerice. Kostol bol zasvätený svätému apoštolovi Ondrejovi. Bol konsekrovaný a bol veľmi starobylý. Na evanjeliovej strane bolo miesto na uloženie Najsvätejšej Sviatosti v stene. Strop celého kostola bol ukončený klenbou. Strecha bola polozhnutá. Všetka omietka opadávala. Cintorín bol murovaný, ale bol v ruinách. Veža kostola bola murovaná a bola dostatočne pevná. Mala zlú strechu. Vo veži bol jeden zvon o váhe troch centov. V kostole neboli žiadne paramenty. Hovorí sa, že kalich, ako aj liturgické šaty si vzali svet-skí patróni Zajovci do Uhrovca.⁴¹

Farnosť Chynorany

Farský kostol v Chynoranoch

Farský kostol Narodenia Kráľovnej anjelov bol vizitovaný dňa 2. decembra 1714. Nie je istota, či bol konsekrovaný. Bol postavený na konci obce na vyvýšenom mieste. Svätýňa spolu s loďou boli zakončené klenbou. Podlaha kostola i sakristie bola liata. Steny kostola boli hrubé. Kazateľnica bola skvostná a majstrovsky vypracovaná. Drevený chorus bol primerane priestranný a rozťahnutý bol až nad bočné dvere. Bol na ňom päťregistrový pozitív, ktorý daroval Michal Smutko, ktorý bol v tom čase farár vo Varíne. Krstiteľnica bola kamenná. Miesto na uloženie Sviatosti Oltárnej bolo v stene na evanjeliovej strane podľa starobylého zvyku so železnými mriežkami. Do kostola sa vchádzalo cez jedny dvere s dvojším portikom. Za oltárom sa nachádzala spovednica. V kostole sa nachádzali dva oltáre. Hlavný oltár mal pozlátenú sochu Blahoslavenej Panny Márie. Po jej bokoch boli umiestnené sochy svätých apoštolov Petra a Pavla. Mal portál i bohostánok. Na epištolovej strane mimo svätyně stál oltár so sochou Blahoslavenej Panny Márie. Po stranách boli svätý František Serafínsky a svätý Anton. Kostol mal dve veže. Väčšia veža bola murovaná a mala tri zvony. Jeden zvon vážil šesť centov, druhý mal tri centy a tretí mal hmotnosť jeden cent. Nad svätýňou bola postavená vežička so zvonom o váhe 50 libier. Cintorín bol ohradený múrom a mal bránu s dreveným portikom. Pred vchodom sa nachádzal kríž s obrazom Krista. Na cintoríne stála kostnica a murovaná kaplnka, v ktorej sa niekedy slávila omša. Pod kostolom nebola krypta. Miestnym farárom bol Juraj Adamovič. Faru mal pri kostole postavenú zo surových tehál. Učiteľom školy a zároveň organistom bol Martin Hatrlovič. Škola bola postavená pri kostole. Miestnym zemepánom bol ostrihomský arcibiskup. V Chynoranoch žilo asi 500 katolíkov.⁴²

⁴⁰ MEN I, č. 4, s. 146.

⁴¹ MEN I, č. 4, s. 146.

⁴² MEN I, č. 4, s. 173-174.

Farnosť Kostolné Mitice

Farský kostol v Kostolných Miticiach

Farský kostol svätého Juraja, vojaka a mučeníka, bol vizitovaný 22. novembra 1714. Vizitácia spomína, že nie je známy dátum jeho konsekrácie. Svätyňa kostola bola zakončená klenbou. Loď kostola mala drevený elegantne maľovaný strop. Podlaha kostola bola liata a bola dosť pevná. Nachádzalo sa tu dosť lavíc pre veriaci ľud. Chorus bol pekný. Na ňom boli zavesené obrazy svätcov Uhorska. Boli tu dvojce dverí. Jedny boli na boku a druhé boli pod vežou. Kazateľnica bola zhotovená z dosák a mala jednoduchú maľbu. Pod kostolom sa nachádzali tri krypty. Jedna patrila kostolu, druhá bola rodiny Erdődyovcov a tretia patrila rodine Madočaniovcov. V kostole bolo zavesených niekoľko zástav s rodovými znakmi. Sakristia mala valenú klenbu a okno opatrené železnými mrežami. V kostole sa nachádzali tri oltáre. Uprostred hlavného oltára bol obraz Spasiteľa, ako ho skladajú z kríža a ako leží v náručí svojej Matky. Po bokoch stáli sochy svätého Jána Krstiteľa a svätej Barbory. Dal ho postaviť už nebohý Štefan Ďuračka. Na evanjeliovej strane pri kazateľnici bol oltár s obrazom Spasiteľa, ako visí na kríži. Tretí oltár bol na epištolovej strane. Mal starobylý tvar so závorou a maľovanými tabuľami. Uprostred sa nachádzala pozlátaná socha Blahoslavenej Panny Márie, ako drží Ježiška. Kamenná krsiteľnica s posvätenými olejmi sa nachádzala pri dverách. Okná, strecha i veža kostola boli v poriadku. Veža kostola bola murovaná. Boli v nej dva zvony: väčší mal šesť centov a menší vážil 50 libier. Zvony boli požehnané. Kostol zvonka nebol ohádzaný omietkou. Okolo cintorína stál murovaný múr s dvojitou bránou. Na cintoríne sa nachádzala kostnica. V Kostolných Miticiach i vo filiálnych obciach žilo 709 veriacich. Všetci boli katolíci. Inšpektorom kostola bol František Petrušič. Učiteľom školy bol Imrich Medňanský. Miestnym farárom bol Jozef Dvořáček.⁴³

Filiálny kostol v Trenčianskom Jastrabí

V ten istý deň vizitátor navštívil aj filiálny Kostol Nanebovzatej Panny Márie. Bol postavený na kopci mimo obce. O jeho konsekrovaní sa nevie. Svätyňa i loď kostola mali drevený strop. Podlaha kostola bola nepoškodená. Vo svätyni bol jeden oltár s obrazom Nanebovzatej Panny Márie. Steny zo všetkých strán boli popraskané a popukané. Vizitácia konštatuje, že je tu nebezpečné sláviť bohoslužby, lebo kostolu hrozí zrútenie stropu. Chorus bol z oboch strán potiahnutý až k svätyni. Mal kamennú kazateľnicu, ale nemal sakristiu. Vo veži sa nachádzal jeden zvon s váhou jedného centa. Drevená ohrada cintorína bola zrútená.⁴⁴

Farnosť Malá Hradná

Farský kostol v Malej Hradnej

Dňa 21. novembra 1714 bol vizitovaný kostol v Malej Hradnej. Bol zasvätený Všetkým svätým a zároveň mal patróna svätého Vavrinca. Bol postavený na kopci nad dedinou na veľmi peknom mieste, ale toto miesto bolo veľmi vzdialené od obce. Vizitácia spomína, že o jeho konsekrácii sa nevie. Svätyňa bola zakončená klenbou. Loď mala drevený strop. Podlaha kostola bola kedysi liata, ale bola veľmi popraskaná pre pochovávanie niekoľkých osôb. Vizitácia konštatuje, že toto sa do budúcnosti nesmie dovoliť, iba ak by sa v príhodnom budúcom čase tu postavila krypta. Chórus bol veľký z troch strán potiahnutý až k svätyni. Kazateľnica bola murovaná. Lavíc bolo veľa, ale boli neusporiadané a boli chatrné. Krsiteľnica bola umiestnená pri kazateľnici. V nej

⁴³ Dnes súčasť obce Trenčianske Mitice. MEN I, č. 4, s. 132-133.

⁴⁴ MEN I, č. 4, s. 136.

sa v plechovej pyxide uchovávali posvätené oleje. Sakristia bola pevná a pohodlná so železnými dverami. Kostol mal dvoje dverí. Jedny boli umiestnené v murovanom portiku. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár, ktorý bol z maľovaných dosák a nachádzal sa tu obraz Najsvätejšej Trojice s Blahoslavenou Pannou Máriou uprostred. Vizitácia konštatuje, že sa má postaviť nový druhý oltár s obrazom Všetkých svätých. Na oltári bola aj jedna pozlátená socha svätého Vavrinca a bohostánok. Veža kostola bola pekná a pevná. Celá bola kamenná. V nej viseli dva zvony. Väčší mal asi desať centov a menší zvon vážil štyri centy. V malej drevenej vežičke nad svätynou kostola sa nachádzal tretí 50-librový zvon, ktorým sa zvonievalo pri pozdvíhovaní Sviatosti Oltárnej. Kostol mal šindľovú strechu. Cintorín bol ohradený múrom s trojitou bránou.⁴⁵

Filiálny kostol v Dubodielí

Vo farnosti Malá Hradná bol vizitovaný aj filiálny Kostol Najsvätejšej Trojice v Dubodielí. V ten deň sa tu vždy slávi aj slávnosť. Nevie sa však, kedy bol konsekrovaný. Svätynia bola zakončená klenbou. Loď kostola mala strop z omaľovaných dosák. Podlaha bola liata a dobrá. Kazateľnica bola drevená a pohodlná. Kostol nemal sakristiu. Mal jedny dvere s dobrým zámkom. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár z maľovaných dosák so starobyľým obrazom Najsvätejšej Trojice uprostred. Nad kamenným portikom bola postavená drevená vežička so zvonom o váhe 50 libier. Strecha veže i kostola bola dobrá. Cintorín bol ohradený latkovým plotom.⁴⁶

Farnosť Motešice

Farský kostol v Motešiciach

Farský kostol Narodenia Panny Márie bol postavený na veľmi peknom kopci. Nevie sa, kedy bol konsekrovaný. Vizitácia konštatuje, že kostol nemal odpustky, ale o ne požiadal na sviatok svätého Jána Krstiteľa. Svätynia bola zakončená klenbou. Nad loďou kostola bol pomaľovaný drevený strop. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár. Bol jednoduchý. Uprostred sa nachádzala socha Blahoslavenej Panny Márie ako drží Ježiška. Socha bola pozlátená. Chorus bol z oboch strán lode. Bol dosť priestranný. Bol potiahnutý až do polovice lode kostola. Na evanjeliovej strane bol mriežkou zelenej farby oddelený pozitív. Podlaha kostola bola uprostred lode vydláždená štvorcovými kameňmi. Po bokoch lode a vo svätyni bola podlaha liata. Sakristia mala valenú klenbu. Krstiteľnica bola kamenná. Stála pri bočnom vchode do kostola na ľavej strane. Kostol mal dvoje dverí. Väčšie dvere boli pod vežou a bočné mali portikus. Kazateľnica bola murovaná. Veža bola priestranná, pevná a elegantná. V nej sa nachádzali tri posvätené zvony. Jeden zvon mal štyri centy, druhý vážil tri centy a tretí desať libier, ale bol prasknutý. Kupola bola pokrytá plechom. Zvyšok strechy bol pokrytý šindľom. Cintorín mal murovanú ohradu s dvojitou bránou. Na cintoríne sa nachádzala kostnica. Pod kostolom boli tri krypty. Jedna krypta patrila rodine Motešických, druhá rodine Bačkádyovcov a tretia patrila rodine Sentivániovcov. Filiálnymi obcami farského kostola v Motešiciach boli Bobot, Petrova Lehota, Horné Motešice, Dobrašov, Bošianska Neporadza, Rožňova Neporadza, Bobotská Lehota, Horňany a Peťovka. Vo farnosti žilo 1248 veriacich, z toho 565 katolíkov a 683 nekatolíkov. Miestnym učiteľom bol Matej Blaškovič. Škola bola pri fare na kopci oproti farskému kostolu.⁴⁷

⁴⁵ MEN I, č. 4, s. 129.

⁴⁶ MEN I, č. 4, s. 132.

⁴⁷ MEN I, č. 4, s. 137.

Filiálny kostol v Bobote

V ten istý deň bol vizitovaný aj filiálny Kostol svätého Mikuláša v Bobote. Kostol bol konsekrovaný. Bol postavený uprostred obce. Nad svätyňou sa nachádzala klenba a v ostatnej časti bol drevený strop. Ako podlaha bola obyčajná zem. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár s obrazom svätého Mikuláša. Sakristia bola murovaná s klenbou. Kamenná krstiteľnica bola umiestnená uprostred kostola. Kazateľnica bola murovaná. Lavice boli chatrné. Chorus bol malý a bol zhotovený z dosák. Boli tu dve dvere. Veža bola vybudovaná z kameňa. Vo veži sa nachádzali tri posvätené zvony. Prvý zvon mal šesť centov, druhý vážil taktiež šesť centov a tretí mal jeden cent. Cintorín bol ohradený múrom s jednou bránou. Strecha kostola a veže si z veľkej časti vyžadovala opravu, ak nie novú strechu. Učiteľom miestnej školy bol Ján Podlužáni. Miestny farský dom bol pohodlnejší ako ten v Motešiciach. Nateraz ho obýval farský želiar.⁴⁸

Filiálny kostol v Petrovej Lehote

Vizitátor navštívil aj filiálny Kostol svätého Michala archanjela v Petrovej Lehote. Kostol nebol konsekrovaný. Svätyňa bola zakončená klenbou. Loď mala drevený strop. Nachádzal sa tu jeden oltár s obrazom Krista ako visí na kríži. Celá strecha kostola si vyžadovala opravu. Stropu a klenbe svätyne hrozilo zrútenie. Na streche sa nachádzala jedna drevená vežička a v nej boli dva zvony. Jeden zvon mal 1,5 centa a druhý vážil 70 libier. Cintorín bol ohradený múrom.⁴⁹

Farnosť Rybany

Farský kostol v Rybanoch

Farnosť bola vizitovaná dňa 18. novembra 1714. Vizitácia uvádza, že kostol bol pravdepodobne konsekrovaný. Podľa pamäti miestnych ľudí sa deň dedikácie slávi hneď po sviatku Všetkých svätých. Kostol mal udelené odpustky na sedem rokov na sviatok svätého Jána Krstiteľa. V kostole sa nachádzali tri oltáre. Hlavný oltár vo svätyni mal obraz Všetkých svätých. Pod obrazom stála socha Panny Márie ako drží Ježiška v náručí. Bolo tu aj miesto Božieho hrobu, ktoré sa pripravovalo na dni Veľkej noci. Na evanjeliovej strane stál oltár starobylého tvaru so sochami Panny Márie a svätých apoštolov Petra a Pavla. Tretí bočný oltár bol na epištolovej strane s obrazom svätého Františka Serafínskeho, ktorý dalo postaviť miestne náboženské bratstvo. Strop kostola bol zakončený valenou klenbou. Klenba bola v sakristii a v lodi kostola. Podlaha bola vydláždená štvorcovým kameňom. Nachádzala sa tu kazateľnica, sedes, chór s organom s deviatimi registrami. Mriežky medzi loďou a svätyňou sa nachádzali pred hlavným oltárom. Krstný prameň sa uchovával v stene, kde boli aj posvätné oleje. Kostol mal dve veže. Väčšia veža bola celá murovaná. Na jednom rohu jej hrozilo zrútenie. Vyžadoval si opravu. Menšia veža sa nachádzala na streche nad svätyňou. Bola postavená z dreva. Celá strecha kostola bola pokrytá šindľom. Nachádzalo sa tu päť zvonov. Vo väčšej veži boli zavesené dva zvony: jeden mal osem centov a druhý vážil 15 libier. V menšej vežičke nad sakristiou bol tretí zvon, ktorým sa dávalo znamenie počas pozdvihovania. Zvyšné dva zvony sa nachádzali vo zvonici, ktorá bola oddelená od kostola a stála pri vchode na cintorín. Cintorín bol ohradený múrom s dvojitou bránou a s kostnicou. Škola sa nachádzala pri fare a kostole. Učiteľom bol istý Ján Kačych. Vo farnosti žilo 700 veriacich, z ktorých 460 katolíkov a 240 nekatolíkov.⁵⁰

⁴⁸ MEN I, č. 4, s. 139-140.

⁴⁹ MEN I, č. 4, s. 141.

⁵⁰ MEN I, č. 4, s. 116-117.

Filiálny kostol v Ostraticiach

Filiálnym kostolom vo farnosti Rybany bol Kostol svätého kráľa Osvalda v Ostraticiach. Vizitácia konštatovala, že nevie, kedy tento kostol bol konsekrovaný. Svätyňa bola zakončená klenbou. Loď kostola mala drevenú povalu natretú v modrej farbe. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár s obrazom svätého kráľa Osvalda. Po bokoch boli sochy svätého Štefana a svätého Ladislava. Bohostánok i oltár boli prenosné. Nachádzali sa tu lavice, kazateľnica a chorus. Do kostola sa vchádzalo len cez jeden vchod pod kamennou vežou. Strecha kostola bola prikrytá šindľom. Vo zvonici kostola sa nachádzali tri zvony. Na evanjeliovej strane kostola bolo miesto na úschovu Sviatosti Oltárnej. Pod kostolom sa nachádzala krypta rodiny Šándorovcov s náhrobným kameňom. Cintorín okolo kostola bol obohaný múrom.⁵¹

Farnosť Skačany

Farský kostol v Skačanoch

Farský kostol svätého Juraja, vojaka a mučeníka, bol vizitovaný 30. novembra 1714. Bol postavený nad mestečkom na kopci. Vizitácia tvrdí, že bol postavený v roku 1280. Nie je isté, či bol konsekrovaný. Odpustky mal udelené na sviatok Všetkých svätých. V celosti bol kostol zakončený klenbou. Sakristia bola murovaná s klenbou. Podlaha tak vo svätyni, ako aj v lodi kostola bola nedávno vydláždená tehľami. Chorus bol čiastočne murovaný a čiastočne drevený. Mal oválny tvar a nedávno bol postavený. Stál na ňom umiestnený pozitív, ktorý nedávno sa zaobstaral za 120 zlatých. V kostole boli nové lavice, ktoré boli skvostné a pekne usporiadané. Krstiteľnica bola kamenná. Bola umiestnená pri bočnom oltári na epištolovej strane. Kostol mal primerané obloky. Hlavný oltár bol majstrovsky vypracovaný s obrazom Všetkých svätých, ktorý bol uprostred. Po bokoch stáli sochy niekoľkých svätých. Ďalší oltár bol na evanjeliovej strane. Patrila Bratstvu svätého Františka Serafínskeho. Jeho obraz sa nachádzal uprostred tohto oltára. Tretí oltár bol na epištolovej strane. Bolo to starobylé dielo. Uprostred stála socha Blahoslavenej Panny Márie a navrchu bol svätý Juraj. Oltár sa uzatváral tabuľami. Bola tu skvostná kazateľnica. Išlo o tesársku prácu. Veža bola kamenná a mala dva zvony. Väčší zvon vážil 12 centov a menší mal váhu 4 centy. Iná drevená vežička sa nachádzala nad svätyňou kostola so zvonom o váhe jedného centa, ktorým sa dávalo znamenie pri pozdvíhovaní Sviatosti Oltárnej. Strecha kostola i obe veže boli v poriadku. Cintorín mal murovanú ohradu s bránou a stála tu aj kostnica. Pod kostolom sa nachádzala aj krypta, od ktorej sa platilo kostolu osem zlatých. Miestnym farárom bol Michal Števkovič. Učiteľom školy a miestnym organistom bol Štefan Konikovič. Miestnym zemepánom bol nitriansky biskup.⁵²

Filiálny kostol v Hradišti

V tento istý deň bol vizitovaný Kostol svätého Barnabáša v Hradišti. Bol to filiálny kostol farnosti Skačany. Bol postavený na veľmi peknom mieste na kopci nad obcou. Nebol konsekrovaný. Bol k nemu ťažký prístup. Nad svätyňou i nad sakristiou sa nachádzala klenba. Loď kostola bola zakončená dreveným stropom. Chorus i lavice boli pohodlné. Kazateľnica bola murovaná. Jediný oltár bol vo svätyni so sochou svätého apoštola Barnabáša. Po bokoch stálo niekoľko sôch svätých. Na oltári sa nachádzal bohostánok aj s portatíľom. Podlaha kostola bola liata. Obloky kostola mali starobylý tvar. Drevená veža bola postavená nad loďou kostola. V nej sa nachádzali dva zvony. Jeden zvon vážil desať centov a druhý zvon päť centov. Kostol mal dobrú strechu a cintorín

⁵¹ MEN I, č. 4, s. 121.

⁵² MEN I, č. 4, s. 163.

bol ohradený. Miestnym zemepánom bol nitriansky biskup. V celej farnosti bolo 800 katolíkov. Bohoslužby sa v Hradišti konávali každú tretiu nedeľu alebo vo sviatok.⁵³

Farnosť Slatina nad Bebravou

Farský kostol v Slatine nad Bebravou

Farský kostol svätej Alžbety bol vizitovaný 24. novembra 1714. Bol postavený na kopci na krásnom mieste. O jeho konsekrácii sa nič nevie. Strop celého kostola bol ukončený klenbou. Podlaha bola síce liata, ale bola narušená. Sakristia bola tiež ukončená klenbou. Z nej bol vchod na kazateľnicu. Mal malý chorus, na ktorý sa vychádzalo zo strany cintorína. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár s obrazom Večere Pána, Vzkriesením a Nanebovstúpením. Strecha kostola, ako aj veže bola v zlom stave. Veža bola veľmi pevná a mala tri zvony. Jeden zvon mal päť centov, druhý vážil jeden cent a tretí mal 50 libier. V sakristii bol umiestnený prasknutý zvon o váhe jedného centa. Miesto uloženia Najsvätejšej Sviatosti Oltárnej bolo podľa starobylého zvyku v stene na evanjeliovej strane. Toto miesto však bolo nekatolíkmami zamurované. Z toho miesta boli železné mriežky v sakristii. Cintorín bol ohradený múrom. Bol priestranný a mal dvojité brány. Nachádzala sa tu aj kostnica, ktorá bola zvalená a jej rozvaliny bolo možno vidieť. Okná kostola boli malé. Katolíckym farárom bol Juraj Jankovič. Vo farskom dome nateraz býval učiteľ školy s manželkou a druhý želiar Ján Klačko. Učiteľom školy bol Ondrej Filin. Škola bola postavená na kopci pri kostole. Žilo tu 600 evanjelikov okrem 15 katolíkov. Miestnymi zemepánmi boli Zajovci z Uhrovca.⁵⁴

Farnosť Uhrovec

Farský kostol v Uhrovci

Farský kostol bol vizitovaný 26. novembra 1714. Kostol bol zasvätený Svätému Duchu a pravdepodobne bol konsekrovaný. Vo vizitácii sa konštatuje, že ústna tradícia sa odvoláva na jeho vlastníctvo templármi. Loď kostola bola vo vnútri podopretá dvoma veľkými murovanými stĺpmi. Uprostred držali klenbu kostola. Strop celého kostola bol zakončený klenbou. Sakristia bola priestranná. Mala klenbu zo štvorcového kameňa. V nej sa nachádzali zvyšky oltára. Steny kostola, ktoré boli veľmi hrubé, boli ozdobené siedmimi erbami nekatolíckej rodiny Zajovcov, ktorá sa pochovávala do krypty pod kostol. Nachádzalo sa tu päť erbových zástav tejto rodiny. Podlaha kostola bola jednoducho zo zeme. Nachádzali sa tu štyri krypty spolu s náhrobným kameňom v mramorovej červenej farbe. Bol na ňom elegantný nápis, ktorý bol nekatolíkmami poškodený a nedal sa prečítať. Krstiteľnica bola kamenná. Na posvätenú vodu bol aj iný pekný kameň osobitnej veľkosti, ktorý bol opracovaný v roku 1569. V kostole boli dvojice dverí. Jedny boli pri svätyni a bočné dvere boli s portikom. Bolo tu viac lavíc. Chóry boli dva a boli drevené. Kazateľnica bola jednoduchá a drevená. Druhá menšia bola odstrániteľná a veľmi starobylá. Podľa tradície patrila templárom s nápisom starého a nečitateľného charakteru. Vo svätyni bol jeden oltár. Uprostred neho bol obraz visiaceho Krista na kríži. Po bokoch stáli pozlátené sochy Blahoslavenej Panny a evanjelistu Jána. V hornej časti sa nachádzal obraz vzkrieseného Krista, ktorý bol vyhotovený v roku 1643. Drevená vežička sa nachádzala na streche kostola. Na kostole bola zlá strecha. Zvonica sa nachádzala pri bráne cintorína. Bola solídne postavená a bola priestranná. V nej viseli tri zvony: prvý najstarší mal 15 centov, druhý mal osem centov a tretí vážil osem centov s erbom rodiny Zajovcov. Prvé dva zvony boli požehnané, tretí zvon nebol. Štvrtý menší zvon zobrali do veže

⁵³ MEN I, č. 4, s. 167.

⁵⁴ MEN I, č. 4, s. 141.

na hrad v Uhrovci. Na cintorín sa vchádzalo cez dvojité dvere po šiestich schodoch. V kostole bolo miesto na uschovanie Sviatosti Oltárnej podľa starobylého zvyku v stene na evanjeliovej strane. Miestnym farárom bol Imrich Magaši. Učiteľom školy bol istý Jozef Skačáni. Škola bola postavená pri fare, ale ubytovanie bolo nedostačujúce pre deravú strechu.⁵⁵

Filiálny kostol v Kšínnej

V ten istý deň bol vizitovaný kostol v Kšínnej. Bol to filiálny kostol farnosti Uhrovec. Stál na veľmi peknom mieste nad obcou. Kostol bol zasvätený Blahoslavenej Panne a svätým Kozmovi a Damiánovi. Bol konsekrovaný. Na oltári, ktorý bol vo svätyni, boli pozlátané sochy. Vizitácia konštatuje, že boli veľmi elegantné a majstrovsky vypracované. Na tabuliach oltára boli elegantne namaľovaní biskup svätý Mikuláš a iný biskup, ako drží v ruke cibórium s vrchnákom. Svätýňa i sakristia boli zakončené klenbou. Na streche kostola sa nachádzala vežička. Polozhnutý strop kostola bol maľovaný. Jednoduchá kazateľnica bola murovaná. Chorus postačoval pre kapacitu kostola. Podlaha kostola bola liata. Miesto na uschovanie Sviatosti Oltárnej bolo na evanjeliovej strane oltára v stene. Bolo opatrené železnými mriežkami. Vo vnútri kostola bol pomerne veľký portikus, ale bol schátraný. Kostol mal vežu, ktorá bola ozdobená menšími vežičkami. V nej viseli dva zvony. Jeden zvon mal štyri centy a druhý vážil tri centy. Strecha kostola i veže bola stará. Cintorín bol ohradený múrom a mal bránu, na ktorej bola vežička. Zemepánmi tak v Uhrovci, ako aj v Kšínnej boli Zajovci. V celej farnosti žilo asi 650 veriacich. Všetci boli nekatolíci okrem 23 osôb.⁵⁶

Farnosť Veľké Bielice

Farský kostol vo Veľkých Bieliciach⁵⁷

Farský kostol svätej Alžbety Uhorskej bol vizitovaný 1. decembra 1714. Svätýňa i loď kostola bola zakončená klenbou. Múry zo všetkých strán tak vo svätyni, ako aj bočné steny boli veľmi popraskané a hrozilo im zrútenie. Bola tu veľká vlhkosť. Kazateľnica bola murovaná. Pri vchode do krypty bola murovaná krstiteľnica s posvätenými olejmi. Chorus bol jednoduchý. Vchod do veže bol z kostola. Vo svätyni bol jeden oltár s drevenou maľovanou sochou svätej Alžbety. Veža bola jedna a bola pevná. V nej sa nachádzali tri zvony. Prvý zvon mal štyri centy, druhý vážil tri centy a tretí zvon mal hmotnosť jeden cent. Pravdepodobne zvony boli požehnané. Pod kostolom sa nachádzala krypta rodiny Forgáčovej. Bola bez náhrobného kameňa. Múr okolo cintorína bol v ruinách.⁵⁸

Filiálny kostol v Žabokrekoch nad Nitrou

V tento istý deň bol vizitovaný Kostol Narodenia Kráľovnej anjelov v Žabokrekoch. Pôvodne bol farským kostolom, ale stal sa filiálnym kostolom farnosti Veľké Bielice. Podľa všetkého bol konsekrovaný. Mal udelené odpustky na sviatok Narodenia Kráľovnej anjelov na sedem rokov. Kostol bol v celosti zakončený klenbou. Klenba bola z nasekaného kameňa. Stavba kostola bola v dvoch častiach podopretá prostredníctvom klenbového stĺpu podľa vzoru kostola Uhrovci. Podlaha kostola bola vydláždená okrúhlymi tehliami. Sakristia mala klenbu a zároveň bola vydláždená tehliami. Kazateľnica bola murovaná. Krstiteľnica bola kamenná a bola upevnená na kamennom stĺpe. Lavice boli slabé a nedobre usporiadané. Chorus bol drevený nad hlavnými i bočnými dverami kostola. Na ňom sa nachádzal pozitív s piatimi registrami. Miesto na uloženie Sviatosti Oltárnej bolo v stene podľa starobylého zvyku so železnými mriežkami. Pri vchode bol murovaný portikus.

⁵⁵ MEN I, č. 4, s. 147-148.

⁵⁶ MEN I, č. 4, s. 150.

⁵⁷ Veľké Bielice sú dnes súčasťou Partizánskeho.

⁵⁸ MEN I, č. 4, s. 168.

Kostol mal dve veže. Jedna väčšia bola oddelená od kostola. Bola murovaná a mala kupolu. Druhá veža bola umiestnená nad svätynou. Bola postavená z dreva. V nej sa nachádzal zvon s váhou 50 libier, ktorým sa dávalo znamenie pri pozdvíhaní Sviatosti Oltárnej. Kostol a väčšia veža mali dobrú strechu, ale menšia vežička si vyžadovala opravu pre hnilobu spojov a trámov. Cintorín bol ohradený múrom a mal dvojité brány. Na cintoríne stála kostnica. Pod kostolom boli tri krypty rodiny Žabokreckých s náhrobnými kameňmi. Hlavný oltár dal na vlastné náklady postaviť už nebohý Juraj Žabokréty (Žabokrecký). Hlavný oltár bol majstrovsky vypracovaný so sochou Blahoslavennej Panny Márie uprostred. Po bokoch boli svätí Joachim a Anna, ako aj sochy svätých apoštolov Petra a Pavla. V hornej časti bol obraz Najsvätejšej Trojice ako korunuje Blahoslavenú Pannu. Na vrchole oltára bol svätý Juraj. Bol tu aj bohostánok. Okrem tohto oltára tu boli tri menšie oltáre s tabuľami a malovanými obrazmi svätcov a so sochou Panny Márie, ako drží v náručí Ježiška. Druhý oltár vyobrazoval Narodenie Pána a tretí mal opäť sochu Blahoslavennej Panny Márie. Mal aj portatíl. Učiteľom školy a zároveň organistom bol František Fajpetrovič. Škola sa nachádzala pri kostole. V Žabokrekoch žilo v čase konania vizitácie asi 300 veriacich.⁵⁹

Farnosť Veľké Chlievany

Farský kostol vo Veľkých Chlievanoch

Farnosť bola vizitovaná dňa 20. novembra 1714. Farský kostol bol zasvätený svätej Kataríne. Nachádzal sa na peknom mieste na kopci nad obcou. V roku 1714 bol zvnútra i zvonku zreštaurovaný. Svätynä i loď kostola boli zakončené klenbou. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár, ktorý bol postavený na náklady Františka Nemáka. Na oltári bol obraz visiaceho Krista na kríži. Sakristia bola pevná s klenbou. Na evanjeliovej strane bola kamenná krstiteľnica s posvätenými olejmi. V kostole neboli lavice. Bola tu kazateľnica, chórus a bočné dvere. Hlavné dvere boli pod vežou. Veža kostola bola kamenná. Nachádzali sa v nej tri zvony. Jeden vážil tri centy, ostatné mali po dva centy. Vizitácia konštatuje, že pravdepodobne boli požehnané. Veži kostola hrozilo zrútenie a mala zlú strechu. Miestnym farárom bol Ján Schuny. Učiteľom bol Eliáš Stanhabl. Patrónom farského kostola bolo kolégium Spoločnosti Ježišovej v Skalici. Vo farnosti žilo 760 ľudí, z toho 560 katolíkov a 200 nekatolíkov.⁶⁰

Filiálny kostol v Biskupiciach⁶¹

Filiálnym kostolom farnosti Veľkých Chlievan bol aj Kostol svätého archanjela Michala v Biskupiciach. Vizitácia ho opisovala, že bol postavený na veľmi peknom mieste uprostred obce. Mal pevnú kamennú vežu, ktorú dala postaviť rodina Hreždovských. Kostol zvnútra i zvonku potreboval opravu. Vo svätyni sa nachádzal jeden oltár, ktorý vyobrazoval svätého archanjela Michala. Nižšie sa nachádzal výjav, ako je Spasiteľ skladaný z kríža. Loď kostola mala drevený strop. V inventári kostola sa nachádzali chór i kazateľnica. Podlaha bola popraskaná. Dvere si vyžadovali opravu. Strop svätyně bol zakončený klenbou. Pri dverách bola umiestnená kamenná krstiteľnica. V kostolnej veži sa nachádzali dva zvony. Jeden vážil päť centov a menší mal jeden cent. Do priestorov cintorína sa vchádzalo dvoma bránami. Pod kostolom sa nachádzala krypta rodiny Hreždovských. Miestnym učiteľom bol Samuel Voldanus. Zemepánom v Biskupiciach a v Dolných Našticiach bol nitriansky biskup.⁶²

⁵⁹ MEN I, č. 4, s. 170-171.

⁶⁰ MEN I, č. 4, s. 123-124.

⁶¹ Biskupice sú dnes súčasťou mesta Bánovce nad Bebravou.

⁶² MEN I, č. 4, s. 126.

Filiálny kostol v Otrhánkach

Ďalším filiálnym kostolom farnosti Veľké Chlievany bol Kostol svätých apoštolov Petra a Pavla v Otrhánkach. Tento kostol bol vizitovaný dňa 20. novembra 1714. Vizitácia spomína, že sa nevie, či bol konsekrovaný. Loď kostola bola zakončená drevenou povalou a svätyňa bola uzatvorená klenbou. Kostol bol zvnútra i zvonka obielený a mal dobrú strechu. Oltár mal starobyľý tvar. Mal maľované tabule, ktoré sa dali zatvárať. Uprostred sa nachádzala socha Panny Márie. Na oltári nebol bohostánok. Podlaha kostola bola jednoduchá. Chorus, lavice i kazateľnica boli drevené. Veža nad svätyňou bola postavená z dosák. Nachádzal sa v nej jeden neposvätený zvon. Miestnym zemepánom bol Imrich Šándor.⁶³

Farnosť Vysočany

Farský kostol vo Vysočanoch

Farský kostol svätého Martina, biskupa a vyznavača, bol vizitovaný 29. novembra 1714. Kostol bol konsekrovaný. Bol postavený na prekrásnom a viditeľnom mieste v obci na kopci. Svätyňa kostola bola zakončená klenbou. Loď kostola bola len nedávno zakončená novým dreveným stropom. Podlaha kostola bola jednoduchá zo zeme. Miesto na uloženie Sviatosti Oltárnej podľa starobyľého zvyku sa nachádzalo v stene. Nové lavice sa nachádzali tak vo svätyni, ako aj v celej lodi. Mal murovanú kazateľnicu, ktorá bola prikrytá kobercom zelenej farby. Bola tu drevená krstiteľnica umiestnená pri kazateľnici. Sakristia bola pod samou vežou v blízkosti hlavného oltára. Bola pevná a mala dvere s dobrým zámkom. Chorus bol pohodlný a veľmi priestranný, na ktorom sa nachádzal pozitív so štyrmi registrami. Veža bola elegantná a bola murovaná do osemuholníka. V nej sa nachádzali dva zvony. Jeden zvon mal dva centy a druhý zvon vážil asi 50 libier. Zvony boli požehnané. Veža ako aj kostol mali dobrú strechu. Cintorín bol ohradený múrom s trojitou bránou. Na cintoríne sa nachádzala kostnica. V kostole boli tri oltáre. Hlavný oltár mal uprostred sochu Blahoslavenej Panny Márie. Na vrchole bola malá socha svätého Martina. Na oltári sa nachádzal bohostánok. Oltár mal udelené odpustky na sedem rokov na sviatok svätého Martina. Uprostred kostola bol náhrobný kameň a krypta rodiny Madočianskych. Miestnym farárom bol Ján Pastaj. Učiteľom a zároveň organistom bol Eliáš Robíni. Škola bola postavená pri kostole.⁶⁴

Filiálny kostol v Pravoticiach

V ten istý deň bol vizitovaný Kostol Svätého Ducha v Pravoticiach. Bol to filiálny kostol farnosti Vysočany. Bol postavený v hornom konci obce na peknom mieste. Vizitácia konštatuje, že sa nevie sa, či bol konsekrovaný. Svätyňa bola ukončená klenbou. Loď kostola mala drevený strop. Dlážka kostola bola jednoduchá zo zeme. Lavice, okná i chorus boli primerané. Kazateľnica bola murovaná. Dvere kostola boli na závoru. Hlavný oltár obsahoval starobyľý obraz Krista Pána, ako ho skladajú z kríža. Bol tu obraz svätého Jána Krstiteľa a svätého Pavla, prvého pustovníka. Vyššie bol umiestnený obraz Najsvätejšej Trojice. Na oltári sa nachádzal maľovaný bohostánok i portatíl. Na epistolovej strane stál iný oltár so sochou Blahoslavenej Panny Márie, ako drží Ježiška. Tak veža, ako aj sám kostol mali dobrú strechu. Cintorín bol vhodne ohradený múrom s murovanou bránou, ktorá mala klenbu. Bohoslužby sa tu konávali každú tretiu nedeľu a vo sviatok. V celej farnosti žilo 650 veriacich, z čoho bolo 450 katolíkov a 200 evanjelikov.⁶⁵

⁶³ MEN I, č. 4, s. 128.

⁶⁴ MEN I, č. 4, s. 159-160.

⁶⁵ MEN I, č. 4, s. 162.

Záver

Umelecké a architektonické prvky farských a filiálnych kostolov Hradnianskeho archidiakonátu, ktoré sú obsiahnuté vo vizitačnom protokole kanonika Nitrianskej kapituly Ladislava Söréniho z roku 1714, predstavujú jedinečné a takpovediac prvé záznamy o vnútornom zariadení a mobiliári kostolov na území tohto archidiakonátu. Z jednotlivých správ si možno vyskladať mozaiku vnútornej dispozície a rozmiestnenia konkrétnych sakrálnych predmetov v kostoloch. Obsiahla správa kanonika Söréniho naznačuje, že viaceré kostoly prešli rozsiahlymi úpravami a dostali barokový charakter. Dokument naznačuje, že územie Hradnianskeho archidiakonátu začiatkom 18. storočia bolo konfesijne zmiešané, čo sa odrazilo nielen na samotnej cirkevnej organizácii uvedeného územia, ale aj na stavebných prvkoch jednotlivých kostolov. Cieľom štúdie bolo priblížiť umelecké zvláštnosti a osobitosti skúmaného územia začiatkom 18. storočia cez interpretáciu protokolu kanonika a hradnianskeho archidiakona Ladislava Söréniho. Keďže územie archidiakonátu tvorilo aj integrálnu súčasť Trenčianskej stolice (Záhorský služnovský okres, lat. *processus Transmontanus, Ultramontanus*), v stoličnom archíve sa zachovali rovnopisy kanonických vizitácií z roku 1729, ktoré bližšie mapujú zmeny v architektúre kostolov, pomery v školstve, ako aj v hospodárskom systéme farností po roku 1714.⁶⁶ Rovnopisy týchto vizitačných protokolov z územia Hradnianskeho archidiakonátu z roku 1729 tvoria aj súčasť Diecézneho archívu v Nitre.⁶⁷ Bádanie a seriózný vedecký výskum pôvodných archívnych dokumentov cirkevnej proveniencie má napomôcť k dešifrovaniu a deskribovaniu nielen regionálnych dejín jednotlivých farností, dekanátov a archidiakonátov, ale i celej Nitrianskej diecézy v celoslovenskom a celouhorskom meradle.⁶⁸ Cirkevné dejiny jednotlivých diecéz na Slovensku sú neoddeliteľnou súčasťou našich národných dejín. Z tohto hľadiska aj výskum mnohovrstevnatých dejín Hradnianskeho archidiakonátu je príspevkom k poznaniu kultúrneho a duchovného dedičstva Slovenska.

SUMMARY: ARCHITECTURAL PATTERNS OF THE PARISH AND FILIAL CHURCHES IN THE ARCH-DEANERY OF HRADNÁ IN THE DIOCESE OF NITRA IN THE EARLY 18TH CENTURY. Since the reestablishment of the Nitra diocese in the 12th century, the Arch-deanery of Hradná was an integral part of its jurisdictional area. The study is an attempt to re-interpret a visitation protocol of the Nitra canon Ladislav Söréni dated to 1714 which introduces first accounts of the artistic and architectural features of the parish and filial churches in the area. The Arch-deanery of Hradná underwent organizational-administrative changes on the parish level during the 17th and in the early 18th century. Estates' uprisings and the spread of Protestantism caused changes in the religious affiliation of inhabitants and, simultaneously, in the rebuilding of churches. Several churches of the Arch-deanery of Hradná were baroquised, decorated and supplemented with sacred items commonly used at the turn of the 17th and 18th centuries. The town Bánovce nad Bebravou used to be the centre of the estate administered by the Society of Jesus. A few parishes of the arch-deanery were re-organized, for instance Rybany and Veľké Chlievany during the estates' uprisings. The parish Žabokreky nad Nitrou became independent in 1722 and a new parish

⁶⁶ ŠA Bytča, f. Trenčianska župa I., Náboženské písomnosti, Kanonické vizitácie z roku 1729. Za láskavé poskytnutie informácií k týmto vizitačným protokolom ďakujem archivárovi PhDr. Miroslavovi Martinickému.

⁶⁷ DAN, f. Nitrianske biskupstvo, Oddelenie kanonických vizitácií, rovnopisy kanonických vizitácií jednotlivých farností Hradnianskeho archidiakonátu z roku 1729.

⁶⁸ NEMEŠ, Jaroslav – ĎURČO, Marek. Nitrianske cirkevné archívy ako zdroj pramenného bádania v minulosti. In DUCHOŇOVÁ, Diana – RÁBIK, Vladimír (eds.). *Prudentissimae dominae nobis honorandae ... K životnému jubileu profesorky Márie Kohútovej*. Trnava 2015, s. 434-450.

Dubodiel was created in 1782, separated from the bigger parish of Malá Hradná. In 1743, the parish Bobot got separated from the parish Motešice. Administrative changes were reflected also in architectural particularities of the churches in the studied area. The study represents a minor contribution to understanding of artistic peculiarities of the sacred objects, parish and filial churches of the Arch-deanery of Hradná which create significant part of cultural and spiritual heritage of Slovakia.

PhDr. Marek ĀurĀo, PhD.
St. Elizabeth College of Health and Social Work, Bratislava
Institute of Social Work of Tomislav KolakoviĀ
ul. ŹelezniĀiarov 278
02801 Trstená
Slovakia
marekdurco@gmail.com

HISTORICKÉ POZADIE VZNIKU BYZANTSKEJ FILOZOFIE¹

Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy

Ján Zozulák

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.110-118

Abstract: ZOZULAK, Ján. *Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy*. The Byzantine culture had a significant influence on the Slavonic cultural context since the arrival of Constantine and Methodius to Great Moravia. Due to the impact of the Enlightenment movement in the 18th century, the history of the Byzantine Empire ended up on the periphery of scientific concern. The very same is true for Byzantine philosophy, which hardly receives any attention from Slovak philosophical circles, despite the fact that, in the 9th century CE, territory of present Slovakia won its place on the philosophical map of Europe as a part of former Great Moravia thanks to Christianizing mission of brothers Constantine and Methodius from Thessaloniki. The recent research revealed the unsubstitutable place of Byzantine philosophy in the history of European philosophical thought. The significant improvement was brought by Byzantinology, bringing the historical research to a turning point. However, the positive change in approach to historical and cultural contributions of Byzantine nations is not yet integrated in western philosophical awareness.

Key words: *Constantine-Cyril, Methodius, Great Moravia, Roman Empire, Byzantine Empire, Byzantinology, Byzantine philosophy*

Abstrakt: ZOZULAK, Ján. *Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie*. Od príchodu Konštantína-Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu byzantská kultúra výrazne ovplyvňovala slovenské prostredie. Vplyvom osvietenecov 18. storočia sa však dejiny Byzancie ocitli na okraji vedeckého záujmu a na periférii vedeckého bádania zostala aj byzantská filozofia, ktorej sa v slovenských filozofických kruhoch nevenuje takmer žiadna pozornosť napriek tomu, že územie dnešného Slovenska sa ako súčasť územia Veľkej Moravy dostalo na filozofickú mapu Európy v 9. storočí vďaka christianizačnej misii solúnskych bratov Konštantína a Metoda. Výskum v posledných rokoch odhalil nezastupiteľné miesto byzantskej filozofie v dejinách európskeho filozofického myslenia. Významne tomu napomohla byzantológia, ktorá priviedla historický výskum k zásadnému obratu, hoci pozitívne prehodnotenie historického a kultúrneho prínosu národov Byzantskej ríše sa zatiaľ neintegrovalo do historického povedomia Západu.

Kľúčové slová: *Konštantín-Cyril, Metod, Veľká Morava, Rímska ríša, Byzantská ríša, byzantológia, byzantská filozofia*

Vplyv Byzancie na územie súčasného Slovenska je významný a podľa L. Bréhiera „Konštantínopol uskutočnil vo vzťahu k Slovanom rovnaké dielo, ako Rím vo vzťahu k nemeckým kmeňom.“² Napriek

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0039/14 *Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku*.

² BRÉHIER, Louis. Le développement des études d'histoire byzantine. In *Revue d'Auvergne*, 1901, č. 1, s. 33, 34.

tomu je tento vplyv vedecky málo prebádaný. Na periférii vedeckého bádania zostáva aj byzantská filozofia, ktorej sa v slovenských filozofických kruhoch nevenuje takmer žiadna pozornosť napriek tomu, že územie dnešného Slovenska sa ako súčasť územia Veľkej Moravy dostalo na filozofickú mapu Európy v 9. storočí vďaka christianizačnej misii, ktorú na tomto teritóriu vykonali solúnski bratia Konštantín-Cyriľ a Metod.³ Výskum byzantskej filozofie a jej vplyv a dopad na región strednej Európy od obdobia Veľkej Moravy až po súčasnosť považujeme za nanajvýš aktuálnu problematiku, pretože výraznou mierou môže prispieť k lepšiemu pochopeniu byzantskej kultúry, ktorá ovplyvňovala slovanské prostredie od príchodu Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu.

Byzantská ríša trvala jedenásť storočí a dlhé obdobie bola najsilnejším štátnym útvarom v celej Európe. Počas jej trvania sa striedali obdobia mocenského a kultúrneho rozmachu s obdobiami krízy a úpadku. Ako stredoveká veľmoc ovplyvňovala politické a kultúrno-spoločenské dianie a vo veľkej časti Stredomorja a priľahlých oblastiach dlho zabezpečovala hospodársku a spoločenskú stabilitu. Výskum v posledných desaťročiach potvrdil, že Byzantská ríša výrazne ovplyvnila európsku kultúru, avšak „proces prenikania a pôsobenia jednej kultúry na kultúru druhú je jav veľmi zložitý, pokiaľ ho nechápeme len ako určitý kontakt, dotyk, efemérne ovplyvnenie, ale vidíme v ňom jav dlhodobejšieho trvania a trvalejšieho zakomponovania určitých javov, prechádzajúcich z kultúry odovzdávajúcej do kultúry prijímajúcej“⁴.

Začiatok obdobia Byzantskej ríše

Bádatelia sa rozchádzajú pri zadeinovaní začiatku byzantského obdobia. Zodpovedanie tejto otázky nie je jednoduché, avšak pre pochopenie historického pozadia vzniku byzantskej filozofie považujeme za dôležité uviesť niekoľko dôležitých faktov, ktoré politicky rozdelili Európu. Ako uvidíme ďalej, podceňovanie mnohých historických skutočností spôsobilo prehliadanie filozofického myslenia v Byzantskej ríši a negatívny postoj Západu voči Byzancii, ktorý vyvrcholil v dobe európskeho osvietenstva 18. storočia. Západných historikov ovplyvnili *Dejiny úpadku a zániku Rímskej ríše*⁵ anglického osvietenského historika E. Gibbona (1737 – 1794), ktorý Byzanciu a jej vklad do dejín Európy hodnotil veľmi neobjektívne. Sto rokov po jeho smrti sa objavil iný britský historik skúmajúci byzantské dejiny a kultúru, S. Runciman (1903 – 2000), ktorý prehodnotil historické fakty a na základe stredovekých západných a byzantských kroník sprístupnil informácie z arabských, arménskych a sýrskych prameňov. Svojou vedeckou prácou ukázal, že je nevyhnutné znovu prehodnotiť minulosť a obrátiť pozornosť na hodnoty, ktoré ponúka byzantská civilizácia. Je preto veľmi dôležité prehodnotiť niektoré historické udalosti vo východnej časti Rímskej ríše, medzi ktorými dôležitú úlohu zohralo prenesenie hlavného mesta Rímskej ríše z Ríma do Nového Ríma – Konštantínopola, čo spôsobilo nevôľu rímskej aristokracie, ktorá už nebola v centre politického diania.

³ Pozri DUPKALA, Rudolf. Filozofovanie na Slovensku: reflexie a súvislosti (K problematike receptívnosti filozofického myslenia na Slovensku). In *Filozofia*, roč. 64, 2009, č. 6, s. 552. Blížšie k ceste solúnskych bratov na Veľkú Moravu pozri IVANIČ, Peter – LUKÁČOVÁ, Martina. Svätý Metod na misijných a diplomatických cestách (Historicko-geografické súvislosti). In *Historický časopis*, roč. 63, 2015, č. 4, s. 649–660. IVANIČ, Peter – LUKÁČOVÁ, Martina. Historicko-geografický kontext misií solúnskych bratov (Cesty sv. Konštantína-Cyriľa a Metoda do roku 867). In *Konštantínove listy*, roč. 7, 2014, s. 2–13. IVANIČ, Peter – LUKÁČOVÁ, Martina. Journeys of St. Methodius within the years 860 – 881. In *Istorija. Journal of History*, roč. 49, 2014, č. 1, s. 89–104.

⁴ AVENARIUS, Alexander. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v 6. až 12. storočí. K problému recepcie a transformácie*. Bratislava 1992, s. 11.

⁵ Pozri GIBBON, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. New York 1776. Pozri slovenský preklad: GIBBON, Edward. *Úpadok a zánik Rímskej ríše*. Premedia 2012.

Konštantín Veľký (305 – 337) v roku 324 na strategicky mimoriadne významnom mieste medzi Európou a Áziou na Bospore založil nové mesto a v roku 330 tam z Ríma preniesol svoje sídlo. Založením novej cisárskej rezidencie povýšil grécku osadu Byzantion (Βυζάντιον) na druhé hlavné mesto Rímskej ríše, ktoré dostalo pomenovanie Nový Rím alebo Konštantínopol⁶ (Κωνσταντινούπολις), teda Konštantínovo mesto. Historik Sokrates Scholastikós (380/385 – 450) uvádza, že pomenovanie Nový Rím bolo potvrdené zákonom⁷ a Konštantín začal budovať svoju ríšu s odlišnou perspektívou ako jeho predchodcovia. Prenesenie sídla na Bospor malo strategický význam, pretože Nový Rím sa postupne stal skutočným hlavným mestom Rímskej ríše, ktorá mala rozľahlé provincie vo východných oblastiach. Ako sa ukázalo neskôr, Rím bol považovaný za pohanské mesto, nevhodné pre budovanie kresťanskej ríše. Nové hlavné mesto bolo, naopak, považované za mesto Božieho kráľovstva na zemi. Týmto aktom cisára Konštantína sa vo východnej časti Rímskej ríše začalo nové obdobie, ktoré trvalo nasledujúcich jedenásť storočí až do roku 1453, keď osmanskí Turci dobyli Konštantínopol.⁸

Niektorí historici za začiatok Byzantskej ríše považujú rok 395, keď cisár Teodosios krátko pred smrťou rozdelil Rímsku ríšu medzi svojich synov Arkádia, ktorý mal sídlo vo východnej časti ríše v Konštantínopole, a Honoria, ktorý mal sídlo v západnej časti ríše v Ríme. Oficiálne došlo len k administratívne rozdeleniu, avšak východná a západná časť Rímskej ríše sa odvtedy začali vyvíjať odlišne, hoci mnohé spoločné prvky medzi oboma územiami sa zachovali ešte pomerne dlho. Teodosiove rozdelenie Rímskej ríše nebolo prvé, ale definitívne, pretože Rímsku ríšu rozdelil už cisár Dioklecian (284 – 305) na dve časti, ktoré spravovali dvaja augusti, jeden v Itálii a druhý v Grécku. Sám sídlil na východe v Nikomídi (dnešnom Izmite), hoci Rím oficiálne zostal hlavným mestom. Dioklecian sa uskutočnením vnútorných reforiem a nastolením nového systému vlády, zvaného tetrarchia, snažil prekonať krízu, v ktorej sa ocitla Rímska ríša v 3. storočí.⁹ Po Dioklecianovej abdikácii roku 305 sa toto usporiadanie zrútilo a nasledovali občianskej vojny, ktoré trvali do roku 324, keď Konštantín Veľký získal kontrolu nad celým územím Rímskej ríše. Po Konštantínovej smrti bola Rímska ríša rozdelená medzi jeho troch synov.

Byzantská ríša ako pokračovateľka Rímskej ríše

Jednou z najdôležitejších otázok, na ktoré bádatelia dávajú odlišné odpovede, je otázka, či Byzantská ríša je pokračovateľkou Rímskej ríše a do akej miery prevzala alebo odmietla základné charakteristiky pôvodnej ríše, ktorá sa rozprestierala na veľkom území od západu na východ. Ďalšou otázkou je, prečo sa západní historici s pohrdaním, ba dokonca s odporom vyjadrujú o Byzantskej ríši. Niekedy vzniká dojem, akoby Byzancia ani nepatrila do Európy a byzantské dejiny akoby vôbec nesúviseli s európskymi dejinami. Na druhej strane si môžeme všimnúť pohrdanie byzantských historikov západnou časťou Rímskej ríše, čo sa prejavilo v tom, že byzantská historiografia „*sotva zaznamenala zosadenie posledného západorímskeho cisára Romula Augusta v roku 476 náčelníkom germánskych žoldnierov Odoakarom*“¹⁰, ktorý sa po zosadení cisára Romula

⁶ Slovania toto mesto nazývali Carhrad. Dnes sa volá Istanbul a nachádza sa v Turecku.

⁷ ΣΩΚΡΑΤΗΣ: *Εκκλησιαστική Ιστορία*, I, 16: In *Patrologia Graeca* (PG). Paris 1859, 67. diel, s. 116C: „ισην τε τη βασιλευουση Ρώμη αποδειξας, Κωνσταντινούπολιν μετονομάσας, χρηματιζειν δευτεραν Ρώμην νόμω εκύρωσεν.“

⁸ Pozri RUNCIMAN, Steven. *Zajetí velké církve. Dějiny Konstantinopolského patriarchátu od pádu Cařihradu do roku 1821*. Červený Kostelec 2010, s. 139.

⁹ Pozri BURY, B. J. *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian (Volume 1)*. New York 1958.

¹⁰ DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. Praha 1990, s. 54.

Augusta považoval za Germána v rímskych službách a svoju vládu interpretoval ako správu Itálie menom cisára v Konštantínopole. Jeho nástupca ostrogótsky kráľ Teodorich Veľký sa tiež snažil získať uznanie cisára v Konštantínopole. Za zmienku stojí aj fakt, že keď sa Karol Veľký nechal korunovať rímskym biskupom Levom III., v Konštantínopole jeho korunováciu neuznali a Karolovi sa nepodarilo vytvoriť jednu spoločnú ríšu. „Zmierenie v otázke ‚dvoch cisárov‘ nakoniec priniesol rok 812, keď posolstvo byzantského cisára Michala I. výmenou za vrátenie územia na severe Itálie uznalo Karolov titul, avšak nie ako cisára Rimanov (*imperator Romanorum*), ktorý si nárokoval len pre seba a svojich nástupcov, ale len ako cisára Frankov (*imperator Francorum*).“¹¹ Sám Karol Veľký pre seba používal abstraktnejší titul cisár vládnuci Rímskemu impériu (*imperator Imperium Romanum gubernans*), ktorý nereprezentoval pripútanie jeho úradu k mestu Rím.¹²

Tieto udalosti naznačujú, že západná časť Rímskej ríše sa postupne stala bezvýznamnou provinciou, ktorú obsadzovali barbarské kmene. Je na mieste otázka, prečo k tomu došlo. Odpoveď je veľmi zložitá a udalosti tohto obdobia sa ukázali ako rozhodujúce pre vzťah medzi východnou a západnou časťou Európy, ako aj pre vývoj Európy ako celku. Po mnohých problémoch spôsobených nájazdmi barbarských národov a občianskymi vojnami, ktoré destabilizovali Rímsku ríšu, nastal hospodársky úpadok hlavne v jej západnej časti, preto sa pozornosť cisárov upriamovala na východné územia, ktoré boli pre ríšu perspektívnejšie. Zdá sa, že východné provincie, v ktorých pokračovala remeselná výroba a obchod, boli ekonomicky stabilnejšie ako západné, preto mohli lepšie čeliť kríze. Východná časť ríše bola navyše ľudnatejšia a dynamickejšia sa rozvíjala. So vzrastajúcim významom Konštantínopola Rím začal strácať význam administratívneho centra ríše a „po zániku západnej časti Rímskej ríše poklesla kultúrna úroveň Ríma hlboko pod štandard konkurenčného Konštantínopola“¹³. Zjednodušene povedané, „oddelenie Západu vnímal Východ ako amputáciu chorej a neživej časti organizmu, aby prežila tá životaschopná. Západ zahynul, aby Rímske impérium prežilo na Východe“¹⁴. Na druhej strane Východorímska ríša počas panovania cisára Justiniána I. v 6. storočí dosiahla najväčší územný rozsah.

Germáni a ďalšie národy boli vytláčané do západnej časti Rímskej ríše, ktorú postupne obsadzovali. V roku 488 bol už celý Západ obsadený barbarmi, a to malo rozhodujúci vplyv na odlišné sformovanie obidvoch častí ríše. Začali sa vytvárať dva prúdy: západný latinský a východný grécky. Prvý smeroval k tomu, čo bolo neskôr nazvané „katolicizmus“, zatiaľ čo druhý smeroval k „pravoslávii“, teda ortodoxii (ορθοδοξία), ktoré presne vyjadruje grécke chápanie kresťanstva. Od 6. storočia na Západe už nemôžeme hovoriť o helenizme, avšak na Východe sa helenizmus napriek svojmu nenáboženskému charakteru začlenil do života byzantského sveta a zo syntézy prvkov týchto dvoch svetov sa zrodila byzantská kultúra.¹⁵ To isté sa udialo aj s filozofiou. Ešte pred zatvorením pohanských škôl v Aténach sa filozofické myslenie snažilo otvoriť cesty, ktoré by ospravedlnili začlenenie tých prvkov do kresťanského sveta, ktoré zostali živé. Toto úsilie je zreteľné hlavne v 5. a 6. storočí. Okrem toho si kresťanstvo mohlo slobodne osvojiť všetky pozitívne prvky zanikajúceho pohanstva, ale tieto prvky sa najprv museli vyhľadať, preštudovať a oslobodiť od nekresťanských zvyškov. Všetko toto sa podieľalo na vytváraní nového humanizmu, ktorý je možné sledovať po 6. storočí.

Pravoslávie (ortodoxia) sa vo východnej časti Rímskej ríše stabilizovalo a postupne preniklo do všetkých sfér spoločenského života. Neskôr, keď sa začali objavovať herézy, vznikali rozdiely vo vieroučných otázkach, čo malo veľký vplyv na vzájomné odcudzovanie sa Východu a Západu nielen pokiaľ ide o mentalitu, ale aj v kresťanskej viere. Z toho dôvodu je pochopiteľné, že

¹¹ MILKO, Pavel. *Úvod do byzantskej filozofie*. Červený Kostelec 2009, s. 22.

¹² Pozri VAŇÁČ, Martin. *Církev a dědictví Karla Velikého (9. století)*. In *Getsemany*, 2007, č. 1, s. 13, 14.

¹³ DVORNÍK, František. *Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzanci a Římem*. Praha 1999, s. 276.

¹⁴ MILKO, *Úvod do byzantskej filozofie*, s. 20.

¹⁵ Pozri TATAKHΣ, Βασίλειος. *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*. Αθήνα 1977, s. 23.

obyvatelia východnej časti Rímskej ríše odmietali nové prvky vo vierouke, ktoré postupne vznikali v jej západnej časti a stále viac sa utvrdzovali v presvedčení, že oni sú dedičmi a pokračovateľmi gréckej a rímskej kultúry, ktorej kontinuita na Východe nebola narušená, preto bola Byzantská ríša vnímaná ako „*Rímska ríša s kontinuitou zriadenia, vzdelania a kultúry*“¹⁶.

Vedeké skúmanie byzantologických otázok

V posledných dvoch storočiach sa pozornosť bádateľov častejšie sústreďovala na obdobie Byzantskej ríše, hlavne na štúdium politických dejín, umenia, architektúry a literatúry. Výrazne tomu prispela byzantológia, ktorá vznikla koncom 19. storočia ako samostatná historická disciplína zameraná na štúdium byzantských dejín, jazyka a umenia. Byzantológiu založil K. Krumbacher (1856 – 1909), profesor gréckeho jazyka na univerzite v Mníchove, ktorý vynikajúco poznal byzantskú kultúru a patril k odborníkom na byzantský grécky jazyk, literatúru a históriu. Bol jedným z hlavných propagátorov byzantských štúdií ako samostatnej akademickej disciplíny na moderných univerzitách. Postupne sa byzantológia konštituovala ako odbor filologicko-historických vied a na univerzitách sa vedecký výskum v tejto oblasti začal realizovať na katedrách dejín alebo na katedrách klasickej filológie, preto je úzko previazaný najmä so skúmaním antických vplyvov na neskoršie obdobie a s klasickou filológiou.

V roku 1891 Krumbacher publikoval monumentálne dielo *Dejiny byzantskej literatúry od Justiniána až do pádu Východorímskej ríše*, v ktorom vyjadril nesprávne presvedčenie, že Byzancia bola filozoficky neplodná,¹⁷ hoci pripustil, že byzantskí teológovia zachovali rukopisnú tradíciu antických gréckych filozofických textov. To svedčí o tom, že pravdepodobne poznal a použil veľmi malé množstvo latinských prekladov byzantských filozofických textov, ktoré boli v západnej Európe publikované v desiatkach vydání od renesancie až do konca 19. storočia.

Po vydaní Krumbacherovej knihy niektorí Európania začali objavovať, že napriek celému „stredovekému tmárstvu“ grécka ríša kresťanského Východu, ako sarkasticky a posmešne západní autori nazývali Byzanciu, ukrýva nejaké texty, ktoré by pre filozofiu mohli byť zaujímavé. Z tohto pohľadu koniec 19. storočia je možné považovať za dôležitý medzník objektívnejšieho skúmania byzantského myslenia, pretože dovtedy „*západoeurópska historiografia celé stáročia umiestňovala koniec antickej gréckej filozofie do roku 529 po Kr., teda do roku, v ktorom nariadením cisára Justiniána bola aj formálne zatvorená posledná novoplatónska škola v Aténach. Storočia, ktoré nasledovali po tomto zatvorení – celé obdobie gréckeho kultúrneho života v rámci Východnej rímskej ríše – západná historiografia považovala za filozoficky mŕtve a pokračovanie filozofického vývoja opäť našla v zrode scholastiky, ktorej uznávala výlučné historické pokračovanie antickej gréckej filozofie.*“¹⁸

V roku 1892 Krumbacher založil časopis *Byzantinische Zeitschrift* a v roku 1898 *Byzantinisches Archiv*. V roku 1895 L. Stein publikoval článok *Kontinuita gréckej filozofie v intelektuálnom svete Byzancie*,¹⁹ v ktorom ústrednou myšlienkou je presvedčenie autora, že pokračovanie antickej gréckej filozofie, hoci sa v Európe uskutočnilo cez renesanciu, predsa len dlží aj Byzantíncom za záchranu a zachovanie filozofického dedičstva Grékov, hlavne prostredníctvom komentárov a poznámok ku klasickým textom. Táto myšlienka dominovala v období rozkvetu byzantských štúdií počas nasledujúcich desaťročí a dovedla k objaveniu a štúdiu menej tvorivých byzantských

¹⁶ MILKO, *Úvod do byzantské filozofie*, s. 21.

¹⁷ Pozri KRUMBACHER, Karl. *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527 – 1453)*. München, 1891, 1897², s. 428.

¹⁸ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος. *Σχεδιασµα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία*. Αθήνα 2013⁷, s. 288.

¹⁹ STEIN, Ludwig. Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner. In *Archiv für Geschichte der Philosophie*, roč. 9, 1896, s. 225-246.

autorov: Michala Psella, Jána Itala, Michala Efezského, Teodora Metochítisa a ďalších, ktorí komentovali grécke antické texty.²⁰

Záujem bádateľov sa zároveň sústredil na hľadanie platónskych, aristotelovských a novoplatónskych vplyvov na myslenie byzantských autorov. Uprostred tohto skúmania sa v roku 1949 objavila monografia V. Tatakisa s názvom *Byzantská filozofia*²¹, ktorá je považovaná za významný „medzník pri štúdiu byzantskej filozofie a prvé systematické dielo v tejto oblasti“²². Pre štúdium byzantskej filozofie je to veľmi dôležitá práca, pretože západným autorom poskytla príležitosť uvedomiť si prínos Byzancie vo filozofii. Tatakis v nej prvýkrát synteticky predstavil byzantskú filozofiu a systematicky analyzoval kontinuálne pokračovanie gréckej filozofie v období trvania Byzantskej ríše. Zároveň prvýkrát predložil alternatívu, že „byzantská filozofia je kresťanskou formou gréckeho myslenia, gréckeho slova a gréckej duše“²³. Do dejín filozofie boli prvýkrát zaradené mená byzantských mysliteľov: Leóntios Byzantský, Maxim Vyznávač, Ján Damaský a isychasti 14. storočia. Táto dodnes neprekonaná komplexná monografia poskytuje nielen správne pochopenie odlišného charakteru byzantskej filozofie, ale predstavuje ju ako samostatnú vedeckú disciplínu.²⁴

V nasledujúcich rokoch bolo publikovaných niekoľko monografií a vedeckých článkov, ktoré dopĺňali a rozvíjali systematický výklad V. Tatakisa. V roku 1969 sa objavila kniha K. Oehlera *Antická filozofia a byzantský stredovek*²⁵, ktorá sa stala ďalším dôležitým medzníkom pre výskum byzantskej filozofie. Hlavne v prvej štúdiu tejto knihy s názvom *Kontinuita gréckej filozofie až do pádu Byzantskej ríše*²⁶ Oehler hovorí o organickom neprerušenom pokračovaní a o druhej fáze (po klasickom a helenistickom období) antickej gréckej filozofie, ktorá trvala až do 15. storočia. Jeho prínos spočíva predovšetkým v tom, že presunul záujem bádateľov z hľadania platónskych, aristotelovských a novoplatónskych vplyvov na myslenie byzantských autorov do nových konštruktívnych syntéz a odpovedí na ontologické otázky, ktoré poskytli byzantskí myslitelia.

Výskum byzantológie a byzantskej filozofie v slovanskom prostredí

V stredoeurópskom priestore je možné sledovať tradičný záujem o otázky súvisiace s byzantskou problematikou, avšak tento záujem nikdy nemal charakter širšej a hlbšej analýzy, zvlášť vo vzťahu k aplikácii záverov pre rozvoj súčasných, hlavne humanistických disciplín. Vedecké bádanie sa v súčasnosti orientuje na obsírny popis byzantského dedičstva a je založené na písomných prameňoch. V bývalom Československu mal výskum byzantského kultúrneho dedičstva dlhú tradíciu od roku 1928, keď v Prahe začal fungovať Slovanský ústav²⁷, v rámci ktorého sa skúmali aj byzantologické otázky. V tomto období sa viacerí bádatelia plne alebo čiastočne venovali byzantskej problematike. Výraznejšou svetovou osobnosťou bol František Dvorník (1893 – 1975), ktorý dosiahol komplexnejší prístup k byzantologickým štúdiám a svojím bádáním ovplyvnil aj súčasný kultúrny

²⁰ Pozri ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος, s. 288.

²¹ TATAKIS, Basile. *La philosophie byzantine (Histoire de la Philosophie, par E. Bréhier, deuxième fascicule supplémentaire)*. Paris 1949.

²² ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Λίνος. Η σπουδή της βυζαντινής φιλοσοφίας – κριτική επισκόπηση 1949 – 1971. In *Επετηρίδα «Φιλοσοφία» της Ακαδημίας Αθηνών*, roč. 1, 1971, s. 390.

²³ TATAKIS, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, s. 22.

²⁴ Pozri WOŁOSZYN-JAWORSKA, Magdalena. Pionierska Philosophie Byzantine Bazylego Tatakisa w edycji polskiej. In *Peitho/examina antiqua*, roč. 5, 2014, s. 358.

²⁵ Pozri OEHLER, Klaus. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. München 1969.

²⁶ Pozri OEHLER, Klaus. Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des Byzantinischen Reiches. In *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. München 1969, s. 15-37.

²⁷ Ústav dodnes vydáva medzinárodne uznávaný časopis *Byzantinoslavica*.

a sociálny pohľad na našom území. Medzi významné práce tohto českého byzantológa patria hlavne knihy *Ranná kresťanská a byzantská politická filozofia*²⁸, *Byzantské misie u Slovanov*²⁹, *Zrod strednej a východnej Európy. Medzi Byzanciou a Rímom*³⁰.

K významnejším českým byzantológom je možné zaradiť Růženu Dostálovú, Vladimíra Fialu, Lubomíru Havlíkovú, Vieru Hrochovú, Milana Loosa, Oldřicha Tůmu, Vladimíra Vavřínka a Bohumilu Zástěrovú. Na Slovensku sa o byzantsko-avarskú a byzantsko-slovanskú problematiku zaujímal Alexander Avenarius a jeho žiaci v súčasnosti rozvíjajú byzantologické štúdiá aj prostredníctvom vedeckého časopisu *Byzantinoslovaca* pod vedením Martina Hurbaniča. Uvedení byzantológovia skúmali hlavne historické a filologické otázky, avšak byzantskej filozofii sa nevenovali. Okrajovo sa o nej zmieňuje len R. Dostálová v knihe *Byzantská vzdelanosť*³¹.

Pre výskum byzantskej filozofie v českom prostredí za prelomovú považujeme monografiu P. Milka *Úvod do byzantské filozofie*³², ktorá je prvým zväzkom zamýšľanej trilógie venovanej byzantskej filozofii. Podľa slov autora tejto ojedinelej publikácie by mali nasledovať ešte dva zväzky: dejiny byzantskej filozofie a témy byzantskej filozofie.³³ Pre Českú republiku táto kniha znamenala začiatok vedeckého bádania byzantskej filozofie a sprístupnila vedeckej komunite nové pohľady na myslenie v Byzantskej ríši. V českom jazyku boli publikované aj dve štúdie E. Neupauera v jednej knihe s názvom *Filosofie v Byzanci: Dvě metodologické studie*³⁴, ktoré sa venujú problematike prístupu k otázke autonómie byzantskej filozofie. Informácie o byzantskej filozofii poskytujú knihy A. Armstronga³⁵, E. von Ivánku³⁶ a A. de Liberu³⁷, preložené do českého jazyka.

V ruskom prostredí v redakcii Z. W. Udalcovej bolo v troch dieloch publikované obširne spracovanie byzantskej kultúry,³⁸ v ktorom nechýbalo ani predstavenie filozofie a vedy. V prvom a druhom diele autorom kapitol o byzantskej filozofii s názvom *Vývoj filozofického myslenia (4. – 12. storočie)*³⁹ a *Filozofia v 8. – 12. storočí*⁴⁰ je S. Averincev. Tieto práce majú len informatívny charakter a často vynechávajú dôležité postavy a podstatné témy, konštatuje P. Milko s odvolaním sa na A. I. Sidorova.⁴¹ Autorom kapitoly v treťom diele s názvom *Zvláštnosti filozofického myslenia v Byzancii v 14. – 15. storočí*⁴² je A. Medvedev. Neskôr bola v ruskom jazyku publikovaná kniha M. Lurjeho *Dejiny byzantskej filozofie*⁴³, ktorá vyvolala búrlivú reakciu, a kniha *Byzantská filozofia: genéza*

²⁸ DVORNIK, František. *Early Christian and Byzantine political philosophy, origins and background, 1. a 2. diel*. Washington 1966.

²⁹ DVORNIK, František. *Byzantine missions among the Slavs*. New Brunswick 1970. V českom preklade DVORNÍK, František. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha 1970.

³⁰ DVORNÍK, František. *Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzanci a Římem*. Praha 1999.

³¹ DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdelanosť*. Praha 1990.

³² MILKO, Pavel. *Úvod do byzantské filozofie*. Červený Kostelec 2009.

³³ Pozri MILKO, *Úvod do byzantské filozofie*, s. 15.

³⁴ NEUPAUER, Eduard. *Filosofie v Byzanci: Dvě metodologické studie*. Plzeň 2011.

³⁵ ARMSTRONG, H. A., ed. *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Praha 2002.

³⁶ VON IVÁNKA, Andre. *Plato christianus*. Praha 2003.

³⁷ DE LIBERA, Alain. *Středověká filozofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filozofie*. Praha 2001.

³⁸ УДАЛЬЦОВА, Зинаида. *Культура Византии*. Москва 1984, 1989, 1991.

³⁹ АВЕРИНЦЕВ, Сергей. Эволюция философской мысли. In *Культура Византии. IV – первая половина VII в.* Москва 1984, s. 42-77.

⁴⁰ АВЕРИНЦЕВ, Сергей. Философия VIII – XII вв. In *Культура Византии – вторая половина VII – XII в.* Москва 1989, s. 36-58.

⁴¹ Pozri MILKO, *Úvod do byzantské filozofie*, s. 12.

⁴² МЕДВЕДЕВ, Александр. Особенности философской мысли в Византии XIV – XV вв. In *Культура Византии. XIII – первая половина XV в.* Москва 1991, s. 224-254.

⁴³ ЛУРЬЕ, Михаил. *История Византийской философии*. Санкт-Петербург 2006.

a zvláštnosti vývoja⁴⁴. V bulharskom jazyku sa byzantskej filozofii venuje monografia G. Kaprieva *Byzantská filozofia*⁴⁵.

V rámci stredovekých dejín vníma byzantskú filozofiu poľský autor Z. Kuksewicz, ktorý v knihe *Náčrt stredovekej filozofie. Filozofia byzantská, zakaukaských krajín, slovanská, arabská a židovská*⁴⁶ najviac priestoru venoval byzantskej filozofii, avšak opisuje hlavne politické, kultúrne, hospodárske a spoločenské udalosti. Napriek tomu, že autor prezentoval filozofickú problematiku dosť schematicky, bol v dobe napísania knihy „novátorským zámer zobrať do úvahy aj byzantskú filozofiu v rámci stredovekej filozofie“⁴⁷. Francúzsky vedec A. de Libera byzantskú filozofiu tiež chápe v rámci stredovekých dejín a hovorí: „*Dejiny stredovekej filozofie sa obvykle píšú z hľadiska západného kresťanstva. Tento prístup má svoje dôsledky. Stanovuje predmet skúmania a príslušné problémy a oblasti, triedi, rozdeľuje, preškrťáva a člení podľa svojich perspektív, záujmov a tradícií, vrhá to či ono do zabudnutia.*“⁴⁸

Záver

Hoci sa dejiny Byzancie, a prirodzene aj dejiny byzantskej filozofie, vplyvom osvietenecov 18. storočia ocitli na okraji vedeckého bádania, výskum v posledných rokoch odhalil nezastupiteľné miesto byzantskej filozofie v dejinách európskeho filozofického myslenia. Byzantológia priviedla historický výskum k zásadnému obratu, ale pozitívne prehodnotenie historického a kultúrneho prínosu národov Byzantskej ríše sa napriek tomu zatiaľ neintegrovalo do historického povedomia Západu.⁴⁹

Množstvo publikovaných vedeckých monografií a článkov svedčí o rastúcom záujme o byzantskú filozofiu v posledných desaťročiach. Komplexnejší vedecký výskum bol podporený kritickým vydaním textov z byzantského obdobia. Okrem kritického vydávania byzantských filozofických textov vznikajú vedecké pracoviská so zameraním na výskum byzantskej filozofie. V minulosti sa vydávali predovšetkým historické a filologické texty, ktoré sa len okrajovo venovali byzantskej filozofii, ale existuje ešte veľa nepublikovaných filozofických textov z byzantského obdobia, ktoré čakajú na kritické vydanie, aby mohli byť preštudované a zaradené do korpusu byzantskej filozofie. Odborníkov čaká veľa práce na ich zozbieraní, vydaní a analyzovaní. Podobne je to aj s textami byzantského obdobia v oblasti medicíny, matematiky, astronómie, teórie hudby a ďalších vied. Stav výskumu sa priebežne prehodnocuje na medzinárodnej úrovni a nové poznatky sa prezentujú na celosvetových kongresoch a medzinárodných vedeckých konferenciách.

Vedecký výskum byzantskej filozofie na medzinárodnej úrovni je dostatočným impulzom na to, aby sme nielen kriticky posudzovali absenciu vedeckého skúmania tejto problematiky na Slovensku, ale aby sme iniciovali serióznym záujmom o štúdium byzantskej filozofie, ktorá si zaslúži pozornosť aj v slovenských vedeckých kruhoch.

⁴⁴ РЕВКО-ЛИНАРДАТО, П. С. *Византийская философия: генезис и особенности развития*. Таганрог 2012.

⁴⁵ КАПРИЕВ, Георги. *Византийска философия*. София 2011². Ten istý autor publikoval knihu aj v nemeckom jazyku: KAPRIEV, Georgi. *Philosophie in Byzanz*. Würzburg 2005.

⁴⁶ POZRI KUKSEWICZ, Zdzisław. *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*. Warszawa 1982.

⁴⁷ WESOLY, Marian. Posłowie. In TATAKIS, Basil. *Filozofia bizantyńska*. Kraków 2012, s. 266.

⁴⁸ DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 13.

⁴⁹ POZRI OEHLER, Klaus. Η συνέχεια στην Ελληνική Φιλοσοφία από το τέλος της Αρχαιότητας ως την πτώση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. In *Μεσαιωνική φιλοσοφία. Σύγχρονη έρευνα και Προβληματισμοί*. Αθήνα 2000, s. 46.

SUMMARY: HISTORICAL BACKGROUND OF THE ORIGIN OF BYZANTINE PHILOSOPHY Studying the historical background of the origin of Byzantine philosophy requires a deeper analysis of historical facts which were misinterpreted by English Enlightenment historian Edward Gibbon. Other British historian, Steven Runciman, looked over the historical facts again and his scientific work showed the necessity to re-evaluate the history and to focus on the values offered by the Byzantine civilization. Discussed issues include the defining of the origin of the Byzantine era – transferring of the capital of the Roman Empire from Rome to New Rome, Constantinople – and the question whether the Byzantine Empire is a successor to the Roman Empire and to what extent the crucial characteristics of former empire, extending on a great territory from west to east, were adopted or abandoned. After a number of problems caused by barbarian invasions and civil wars, the western part of the Roman Empire gradually turned into an insignificant province occupied by barbarian tribes. The eastern part of the Roman Empire began to develop and with the increase in importance of Constantinople, Rome began to lose its function of administrative centre of the empire. Two branches of thought started to develop: western Latin and eastern Greek.

Over the last two centuries, the researchers focused mainly on the period of Eastern Roman Empire – the Byzantine Empire. Byzantinology significantly contributed to these studies. It originated in the nineteenth century as an independent historical discipline aimed at study of Byzantine history, language and art. Step by step, Byzantinology was forming as a discipline of philological and historical sciences, tied to classic philology and to research of antique influence on later period. The end of the nineteenth century can be considered an important milestone due to more objective approach to research of Byzantine thought, for until then, the Eastern European historiography viewed the period of the Byzantine Empire as philosophically uninteresting. The researches came to conclusion that the continuity of antique Greek philosophy owes credit to Byzantines for preserving the Greek philosophical heritage, mainly through commentaries and notes to classic texts. This idea was prevalent during the heyday of Byzantinology in the following decades and lead to discovery and study of several Byzantine authors commenting Greek antique texts. At the same time, the researchers focused on searching for Platonic, Aristotelian and Neoplatonic influences on Byzantine authors. Monograph titled *Byzantine Philosophy* by Basil Tatakis was published in 1949, in the middle of this research. It is considered a significant milestone of research of Byzantine philosophy and the very first systematic publication in this field. It is an important study for research of Byzantine philosophy, as it offered to western authors the possibility to acknowledge the Byzantine contribution to philosophy. Tatakis introduced the Byzantine philosophy synthetically for the first time and he systematically analyzed the continuity of Greek philosophy during the period of the Byzantine Empire. He was also first to suggest the then alternative opinion that Byzantine philosophy is a Christian form of Greek thought, word and soul. This unsurpassed comprehensive monograph provides not only a proper understanding of the different nature of Byzantine philosophy, but it presents it as an independent scientific discipline.

prof. ThDr. Ján Zozulák, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Philosophy
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
jzozulak@ukf.sk

VYBRANÉ OTÁZKY BYZANTSKÉ FILOSOFIE¹

Selected Questions of Byzantine Philosophy

Pavel Milko

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.119-135

Abstract: MILKO, Pavel. *Selected Questions of Byzantine Philosophy*. Nobody dealing with Byzantine philosophy can avoid several vital questions:

Is it even possible to talk about philosophy in the Byzantine Empire, or, was there any original Byzantine philosophy?

Since when is it possible to talk about Byzantine philosophy? That leads to question of origin and periodization of the Byzantine Empire.

The question of continuity and discontinuity of Byzantine philosophy.

The question of independence of Byzantine philosophy.

What is Byzantine philosophy?

The question of periodization of Byzantine philosophy.

The article briefly examines the enumerated questions and shows their possible answers, providing various approaches to Byzantine philosophy.

Keywords: *Byzantium, Byzantine philosophy, Ancient philosophy, theology, patrology*

Abstrakt: MILKO, Pavel. *Vybrané otázky byzantské filosofie*. Každý, kdo se bude zabývat byzantskou filosofií, se nutně setká s několika klíčovými otázkami:

Lze vůbec hovořit v Byzanci o nějaké filosofii, případně o originální filosofii?

Odkdy můžeme hovořit o byzantské filosofii? Zde často spojeno s otázkou počátku a periodizace Byzance.

Otázka kontinuity a diskontinuity byzantské filosofie.

Otázka autonomie byzantské filosofie.

Co je byzantská filosofie?

Otázka periodizace byzantské filosofie.

Příspěvek stručně prochází vyjmenované otázky a ukazuje jejich možná řešení, která poté určují různé přístupy k byzantské filosofii.

Klíčové slová: *Byzancia, byzantská filosofia, antická filosofia, teológia, patrológia*

Bohužel byzantská filosofie je stále poněkud neznámá, důvodem jsou i obtíže s dosud nevydanými texty. Ilustrativní je, že v podstatě nejpopulárnější, a chtělo by se říci, nejprobádanější autor Michaél Psellos se dodnes nedočkal kompletního vydání a je to teprve pár let, co vyšla řada jeho spisů. Kaldellis si mimo jiné myslí, že je to tím, že upadla znalost řečtiny a v byzantských studiích je velice populární (popisná a neinterpretativní) kunsthistorie, v které se může realizovat pestrá

¹ Článek vznikl při řešení grantového úkolu GAČR 13-27338S. Je rozšířenou podobou příspěvku, který zazněl na konferenci Historické mílniky byzantskej filozofie v Nitře 28. 9. 2015. Podrobná zpráva viz ZOZULAK, Ján. Historical milestones of byzantine philosophy. In *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 9, s. 785-787.

škála badatelů.² Proto není velký zájem o náročnější témata a vydávání textů. Z této perspektivy je na tom byzantská theologie o mnoho dále. Překvapivé může být i velmi odlišné pojetí byzantské filosofie u různých autorů.

Každý, kdo se totiž bude zabývat byzantskou filosofií, se nutně setká s několika klíčovými otázkami:

1. Lze vůbec hovořit v Byzanci o nějaké filosofii, případně o originální filosofii?
2. Odkdy můžeme hovořit o byzantské filosofii? Zde často spojeno s otázkou počátku a periodizace Byzance.
3. Otázka kontinuity a diskontinuity byzantské filosofie.
4. Otázka autonomie byzantské filosofie.
5. Co je byzantská filosofie?
6. Otázka periodizace byzantské filosofie.

Příspěvek stručně prochází vyjmenované otázky a ukazuje jejich možná řešení, která poté určují různé přístupy k byzantské filosofii.

Lze vůbec hovořit v Byzanci o nějaké filosofii, případně o originální filosofii?

Nezřídka se můžeme setkat s názorem, že byzantská filosofie je synkretistická, eklektická a nepřichází s ničím novým, v lepším případě se věnuje výkladu starších autorů. Tudíž ji vlastně není proč studovat. Lze vůbec hovořit o nějaké originální byzantské filosofii? Anebo pouze velice omezeně?

Nejprve se vyjádříme k druhému tvrzení. Ano, pro byzantskou filosofii je poměrně příznačné, že pracuje se staršími texty a komentuje je – „nové je tak komentářem k starému“.³ Nicméně není to něco zcela specifického pro byzantské autory, ale přechází to sem z (pozdně) antické filosofie.⁴ V helénismu bylo komentování a vykládání textů zakladatelů filosofické školy hlavním způsobem filosofické práce.⁵ Vzpomeňme z pozdějších např. Plótina, který se považoval pouze za vykladače Platóna, pozdní novoplatoniky, ale i bezprostřední Platónovy pokračovatele. Nejde ale pouze o pozdní období: podíváme-li se na samotného Platóna, vidíme, že celé své napsané dílo pojal především jako výklad a komentář Sókrata, ale také mnoha dalších myslitelů: Parmenida, Kratyla, Protagory, Anaxagory, Timaia ad. A Platónův žák Aristotelés v dlouhých pasážích svých děl interpretuje myšlenky svých předchůdců, aby vyložil svoje myšlenky. To, že někdo komentuje nebo vykládá texty jiných autorů, neznamená, jako nesporně v případě jmenovaných myslitelů, že to

² Srv. KALDELLIS, Anthony. Thoughts on the Future of Psellos-Studies, with Attention to his Mother's Encomium. In BARBER, Charles – JENKINS, David Todd (eds.). *Reading Michael Psellos*. Leiden 2006, s. 231-232.

³ Srv. АВЕРИНЦЕВ, Сергей Сергеевич. Эволюция философской мысли (IV–VII вв.). In *Культура Византии I*. Москва 1984, s. 42-77; СИДОРОВ, Алексей Иванович. Некоторые проблемы ранневизантийской философии. По поводу главы С. С. Аверинцева 'Эволюция философской мысли' в книге *Культура Византии IV-первая половина VII в.* In *Древнейшие государства на территории СССР* Москва 1986, s. 206-207.

⁴ Srv. již např. u Aristotela *Met. A*, 3-9, nebo můžeme jmenovat Platónovy dialogy *Protágoras*, *Parmenidés*, *Kratylos* ad. Srv. АВЕРИНЦЕВ, Эволюция философской мысли (IV–VII вв.), s. 42-43.

⁵ Srv. HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris 1995, s. 358.

není originální filosof, a podobně tomu je i s byzantskou filosofií. Jako ilustraci můžeme uvést diskuse o duši, které v Byzanci probíhaly při komentování některých Aristotelových spisů.⁶

Nyní se vraťme k byzantskému synkretismu. Podobně, jako jsme hovořili o komentování textů, ani to, že někdo vybere myšlenky z cizích děl a uspořádá je, neznamená, že by nepřicházela s novým pohledem, zvláště, mohou-li v jiném kontextu staré myšlenky nabývat nového významu.

Synkretismus a eklekticismus nejsou bez filosofického významu. Raně křesťanský autor Klémens Alexandrijský († asi 216) říká:

„Jelikož pravda je jen jedna (to lež má mnoho odboček), jsou různé řecké i barbarské filosofické směry jako bakchantky, které roznesly Pentheovy údy na všechny strany. Každý jednotlivý směr se chlubí částí, které se zmocnil, jako by to byla celá pravda. Domnívám se však, že při východu slunce dopadá světlo všude? Dalo by se ukázat, že všichni Řekové i barbari, kteří se ucházeli o pravdu, přijali část pravého učení, jedni větší část, jiní menší, pokud vůbec něco. Je přece známo, že věčnost v sobě zahrnuje zároveň v jednom okamžiku budoucnost, přítomnost, ale i minulost. A pravda má oproti věčnosti mnohem větší moc shromažďovat svá vlastní semena, byť třeba spadla do cizí země. U jednotlivých škol nalezneme nejrůznější názory, které se sice na první pohled navzájem nepodobají, ale přece jen se shodují co do rodu a vzhledem k pravdě jako celku. Zapadají do sebe at už jako údy nebo části nebo druhy nebo rody. To samozřejmě platí pouze pro ty školy, které ještě nebyly zbaveny posledních zbytků sluchu a nepřišly o přirozenou schopnost logického uvažování – nezmrzaly ještě Rozum, tak jako bakchantky Penthea, když mu uřízly hlavu. Nejvyšší tón také stojí v protikladu vůči nejhlubšímu, a přesto jsou ve vzájemném souladu. A sudé číslo se sice liší od lichého, obě se však shodují v tom, že jsou to čísla. Stejně tak rozličné útvary jako kruh, trojúhelník, čtverec a další se shodují v tom, že mají tvar. A vlastně vůbec všechny části celého světa se sice mezi sebou liší, ale uchovávají si příslušnost k celku. Filosofie Řeků i barbarů se tak dopustila jakoby ‚rozsápání‘ věčné pravdy na kousky, nikoli však rozsápání, o němž pojednává dionýsovská mythologie, ale toho, o němž pojednává theologie věčného Slova. Člověk, který tyto jednotlivé části znovu přivede dohromady a sjednotí, bezpochyby nazře úplné Slovo, tedy pravdu.“⁷

Je zjevné, že eklekticismus vychází z důkladného přemýšlení a základu, který vložilo rané křesťanské myšlení do vlnku pozdějších epoch.

Abychom ilustrovali, co znamená byzantský synkretismus, uvedeme si klasickou definici filosofie z pera Jana z Damašku:

„(1.) Filosofie je poznání jsoícího jakožto jsoícího, tj. poznání přirozenosti jsoúcen. A dále. (2.) Filosofie je poznání božských a lidských věcí, tj. viditelných a neviditelných. (3.) Filosofie je dále přemýšlení o smrti z vůle a z přirozenosti. Neboť dvojí je život; jednak přirozený, který žijeme, a volní, proti kterému si usilovně bráníme tento náš současný. Dvojí je i smrt, jednak přirozená, která je oddělením duše od těla, a volní, v které opovrhujeme přítomným životem a spěcháme k budoucímu. (4.) Filosofie je opět připodobnění se Bohu.⁸ Bohu se připodobňujeme moudrostí, tj. pravým poznáním dobra, spravedlivostí, která dává každému, co jeho jest a v soudu je nestranná, a svatostí, která je nad spravedlivostí, tj. <skrže> dobro a dobré

⁶ IERODIAKONOU, Katherina – BYDÉN, Börje. Byzantine Philosophy. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online). oddíl 2.1 The Immortality of the Soul. Internetový zdroj: <<http://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/>>.

⁷ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* I, XIII, 57. In PLÁTOVÁ, Jana – ŠEDINA, Miroslav (eds.). *Klémens Alexandrijský. Stromata I*. Praha 2004, s. 299-301.

⁸ PLATO. *Theaetetus*, 176b3 In BURNET, John (ed.). *Platonis opera*, vol. 1, Oxford: 1900, Repr. 1967.: „φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὀσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.“

skutky, těm, kteří páchají nepravosti. (5.) Filosofie je umění <všech> umění, věda věd. Neboť filosofie je počátek každého umění, díky ní bylo nalezeno každé umění a každá věda. Vždyť umění se dle některých v některých věcech mylí, věda se v ničem nemylí, avšak jediná filosofie se nemylí. Podle jiných je umění to, co se dělá rukama, a věda je každé rozumové / duchovní umění – jako např. gramatika, rétorika a takové podobné. (6.) Filosofie je také láska k moudrosti. Pravou moudrostí je Bůh, a proto pravá filosofie je láska k Bohu.⁹

Pozdější komentátor Nikéforos Blemmydés uvádí, že 1., 2. a 6. definice je Pythagorova, 3. a 4. Platónova a 5. Aristotelova.¹⁰ Je jasné, že předporozumění a následně i porozumění křesťanského autora z 8. století např. spojení *ὁμοίωσις θεῶ* je jiné než Platónovo. Pro něho znamená *ὁμοίωσις θεῶ* především theosis – zbožštění.¹¹

Na závěr je v souvislosti se synkretismem a eklekticismem zapotřebí upozornit na to, že v Byzanci rozhodně nebyla ceněna originalita a novátorství, jako v novověku, nýbrž právě tradiční přístup ap.¹²

Odkdy můžeme hovořit o byzantské filosofii?

Otázka kdy můžeme začít hovořit o byzantské filosofii je spojena s několika dalšími otázkami. Jednak obecně s otázkou vzniku byzantské říše, její periodizace a jednak s otázkou chápání byzantské filosofie.

Nejprve připomeňme, od kdy se hovoří o byzantské říši. Nejširší pohled začíná prostě založením Konstantinopole v r. 330. Další, také poměrně běžný, klade počátek Byzance do vlády Justiniána, kdy se (pozdně)antické impérium proměňuje na středověký útvar a mnoho věcí se mění. A poslední běžnou datací je vláda císaře Herakleia (7. stol.), kdy dochází kvůli nástupu islámu k územním ztrátám a tím i k jazykové homogenizaci říše.

Pokud jde o další hledisko, je spojeno s pojetím filosofie jako rozvíjením klasických filosofických témat a může být za počátek, anebo prapočátek považováno 9. století. V tomto období

⁹ „α Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων, ἣ ὄντα ἐστὶ, τούτέστι γνῶσις τῆς τῶν ὄντων φύσεως. Καὶ πάλιν β Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων τούτέστιν ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν. γ Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ μελέτη θανάτου τοῦ προαιρετικοῦ καὶ τοῦ φυσικοῦ· διττὴ γὰρ ἡ ζωὴ ἢ τε φυσικὴ, καθ' ἣν ζῶμεν, καὶ ἡ προαιρετικὴ, καθ' ἣν προσπαθῶς τῆς παρούσης ζωῆς ἀντεχόμεθα. Διτὸς καὶ ὁ θάνατος ὃ τε φυσικός, ὃς ἐστὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, καὶ ὁ προαιρετικός, καθ' ὃν τῆς παρούσης ζωῆς καταφρονοῦντες πρὸς τὴν μέλλουσαν ἐπειγόμεθα. δ Φιλοσοφία αὐθὶς ἐστὶν ὁμοίωσις θεῶ. Ὁμοιοῦμεθα δὲ θεῶ κατὰ τὸ σοφὸν ἦτοι τὴν τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν τὴν ἀληθῆ καὶ κατὰ τὸ δίκαιον, ὃ ἐστὶ τὸ τοῦ ἴσου διανεμητικὸν καὶ ἀπροσωπώληπτον ἐν κρίσει καὶ κατὰ τὸ ὅσιον δέ, τὸ ὑπὲρ τὸ δίκαιον, ἦτοι τὸ ἀγαθὸν τὸ εὐεργετῆν τοὺς αὐτὸν ἀδικοῦντας. ε Φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν. Ἡ γὰρ φιλοσοφία ἀρχὴ ἐστὶ πάσης τέχνης· δι' αὐτῆς γὰρ πᾶσα τέχνη εὔρηται καὶ πᾶσα ἐπιστήμη. Τέχνη μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἐν τισὶ σφαλλομένη κατὰ τινὰς, ἐπιστήμη δὲ ἡ ἐν μηδενὶ σφαλλομένη· μόνη δὲ ἡ φιλοσοφία οὐ σφάλεται. Καθ' ἑτέρους δὲ τέχνη μὲν ἐστὶν ἡ διὰ χειρῶν ἐργαζομένη, ἐπιστήμη δὲ πᾶσα λογικὴ τέχνη, γραμματικὴ, ῥητορικὴ καὶ αἱ τοιαῦται. Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ φιλία σοφίας. Σοφία δὲ ἀληθῆς ὁ θεὸς ἐστὶν ἡ οὖν ἀγάπη ἢ πρὸς τὸν θεὸν αὕτη ἐστὶν ἡ ἀληθῆς φιλοσοφία.“ IOANNES DAMASCENUS. *Dialectica* 66, 1–15. In KOTTER, Bonifatius (ed.). *Die Schriften des Johannes von Damaskos I*. Berlin 1969, s. 136–137.

¹⁰ Viz BLEMIDES. Nicephorus Blemidaes, *Epitome logica* IV, 9. In MIGNE, Jacques Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, tom. CXLII. Paris 1865, s. 724B.

¹¹ Více viz POPOV, Ivan Vasilijevič. Idea zbožštění v rané východní církvi. In *Orthodox revue* 1997, č. 1, s. 11–41.

¹² Viz BRADSHAW, David. *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge 2004, s. 221.

se hovoří o prvních byzantských humanistech, jako byl patriarcha Fótios, nebo Arethas. Stručně řečeno jde o to, že po době sníženého zájmu a zřejmě prvně v dějinách Byzance se v osobě Fótia setkáváme ve větším měřítku s obrozením studia antiky a s vážnějším zájmem o texty starověkých filosofů. Je to pravděpodobně spojeno s přechodem od unciálního k minuskulnímu písmu, kterým se psalo rychleji, úsporněji a tedy i ekonomičtěji. Textů bylo možno poříditi mnohem více a byly dostupnější. Je samozřejmě otázka, zda tento zájem je vyvolán touto dostupností, nebo dostupnost zájmem. Svou roli mohlo hrát ztracení Egypta, tradičního dodavatele materiálu, na který se psalo. A zřejmě i konec životnosti některých rukopisů a potřeba rozhodnout, které zachovat.¹³

Někdy je kladen počátek byzantské filosofie na konec patristického období v polovině 8. století. Jiní hovoří až o 11. století, kdy nastupuje prototyp byzantského filosofa a polyhistora – Míchaél Psellos. V tomto období podle Benakise již můžeme hovořit o (skutečné) byzantské filosofii – tj. o vědě poznávající základní pravdy tykající se člověka a světa (science of the cognition of fundamental truths concerning humanity and the world).¹⁴

„A nebude-li mne proto někdo považovat za dotěrného a dovolí mi to říci, uvedu o sobě ještě něco, co by už samo o sobě mi mělo vynést chválu vážnějších lidí. Vy, kteří dnes čtete tuto knihu, mi dosvědčíte, že v té době se už téměř nikdo nezabýval filozofií a že já sám od sebe jsem ji oživil. Neměl jsem žádné významné profesory, a ačkoli jsem všude usilovně pátral, nenašel jsem v Řecku ani v cizině ani pouhý zárodek filozofie. Poněvadž jsem však slyšel velkou chválu řecké filozofie, začal jsem se jí učit v jednoduchém podání a v jednoduchých formulacích, byly to jakési základní sloupy a základní vymezení. Dostala se mi do rukou díla některých vykladačů této vědy a naučil jsem se od nich metodě poznání. Postupoval jsem od jednoho k druhému, od slabšího k lepšímu a odtud zas dál, až jsem se dostal k Aristotelovi a Platónovi. Kterýkoli z jejich předchůdců by mohl být rád, kdyby byl řazen hned na druhé místo za nimi. Odtud jsem postupoval dál, jako by se kruh měl uzavřít, k Plotinovi, Porfyriovi a Iamblichovi a ještě dál, až jsem jako v rozlehlém přístavu přistál u obdivuhodného Prokla a načerpal jsem u něho všechno vědění a přesnost myšlení. Poněvadž jsem chtěl postoupit až k metafyzice a být zasvěcen do čisté vědy, věnoval jsem se jako přípravnému studiu poznání abstraktních pojmů v takzvané matematice, která stojí někde uprostřed mezi naukou o materiální přírodě a na ní nezávislém myšlení a mezi čistým poznáním podstaty, abych pak mohl pochopit ještě něco vyššího, totiž to co je mimo myšlení a mimo bytí... Nepodléhám sebelásce a jsem si dobře vědom svých možností, které jsou nepatrné proti těm, kdo nade mnou vynikli v rétorice a ve filosofii. Ať mě chválí za to, že jsem svůj díl moudrosti nečerpal z tekoucího pramene, ale že jsem našel, otevřel a vyčistil ucpaný pramen a s velkou námahou odtud čerpal nápoj skrytý hluboko u dna.“¹⁵

Z výše uvedeného vidíme, že nejširší chápání může hovořit o byzantské filosofii od 4. do 15.¹⁶ stol., ale existuje možnost posunout začátek do století 6., 7. případně 8., anebo až k prvním humanistům ve století 9., případně až k Psellovi do století 11. Tím dostaneme velmi odlišný obraz byzantského myšlení.

¹³ Srv. DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. Praha 20032, s. 163.

¹⁴ BENAKIS, Linos. „Philosophy and Theology in Byzantium.“ In *European Journal of Science and Theology*, vol.1, september 2005, č. 3, s. 1-3.

¹⁵ MICHAEL PSELLOS, Chronographia VI, 37. In DOSTÁLOVÁ, Růžena (ed.). *Byzantské letopisy*. Praha 1982, s. 123-125 (mírně upraveno).

¹⁶ Všichni se shodují na století 15. s přesahy do toho, čemu říkáme Byzanc po Byzanci.

Otázka kontinuity a diskontinuity byzantské filosofie

V souvislosti s byzantskou filosofií lze podle některých názorů o svébytném rozvíjení témat antické filosofie hovořit nejdříve od sv. Fótia († 891), ale spíše až od Psella († 1078). Jenomže dnes je evidentní, že antická filosofie, potažmo samotná antika je mnohem složitější fenomén, než představují příručky. Otázka kontinuity a diskontinuity byzantského myšlení je tak složitější, než by se zdálo. Zásadní změny v pohledu na tento problém přinesl rozvoj studií helénistické filosofie, která byla dlouho považována za úpadek a nepříliš zajímavé období. Až v druhé polovině 20. století došla tato doba spravedlivějšího ohodnocení.¹⁷ Hadot¹⁸ zase upozornil na duchovní motivy antické filosofie, ale již před ním Jaeger¹⁹ poukázal na náboženské aspekty před Sokratovského myšlení a Dodds svou knihou Řekové a iracionálně²⁰ ukázal na meze učebnicově racionalistického chápání antického myšlení. Prof. Dostálová problematiku přístupu k otázce vztahu Byzance k antice shrnuje takto:

„Problém vztahu antické a byzantské civilizace řešily generace badatelů a jejich odpovědi často byly odrazem obecného dobového myšlení. Naprostou odlišností obou civilizací, hlubokou propast mezi nimi pociťovalo jak osvícenství, odmítající absolutistický princip vlády i náboženství a církev, tak i klasicismus a novohumanismus, zdůrazňující estetický přístup a vysoké kulturní a výchovné hodnoty klasického období řeckého starověku 5. a 4. století př. Kr. V druhé polovině 19. století byly do diskuse vneseny i argumenty demografické a lze říci dokonce rasistické. Německý historik J. Fallmerayer se snažil dokázat, že původní řecké obyvatelstvo, někdejší vysoce kulturní antičtí Helléni, zaniklo v záplavě vln slovanských kmenů přicházejících na Balkán v 6. století, a že tedy Byzanc nemůže mít s antickým Řeckem nic společného. 20. století jako období velikých převratů, období přelomu v historickém vývoji, soustředilo s větším pochopením pozornost na pozdní antiku jako na epochu převratných politických a kulturních změn i změn ve filosofickém myšlení a zdůraznilo nutnost nejen estetického, ale i poznávacího přístupu k minulým etapám vývoje lidské civilizace. Ukázalo se, že rozdíl mezi antickou civilizací, pokud ji chápeme komplexně a nevybíráme jen určitá období, a byzantskou civilizací nejsou zdaleka tak propastné, jak se jevílo dřívějším badatelům. Proto si věda znovu naléhavě začala klást otázku o kontinuitě či diskontinuitě kulturního vývoje od antiky k Byzanci. Odpověď na tuto otázku není jednoznačná. Civilizace každé společnosti je totiž složitý systém skládající se z množství prvků sociálních i kulturních, proto záleží na tom, kterou složku dané civilizace i který okamžik jejího vývoje si zvolíme jako kritérium.

Pokud klademe konec antiky do 4. století, nacházíme v raném byzantském vývoji do 7. století množství prvků kontinuity. Na východě římské říše vedle nově založené Konstantinopole vzkvétá ekonomicky i kulturně ještě řada dalších měst. Středisky helénské kultury zůstávají nadále Alexandrie a Antiochie, dále se uplatňuje centralizovaný římský správní systém, jehož vývoj můžeme sledovat už od dob Diokleciánových. Jinak je tomu na Západě...“²¹

¹⁷ LONG, Anthony Artur. *Hellénistická filosofie*. Praha 2003, s. 10.

¹⁸ HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris 1995. Stejnému tématu se věnuje i v další práci *Exercices spirituels et philosophie antique*. HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris 20022.

¹⁹ JAEGER, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1947.

²⁰ Č. překl. DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálně*. Praha 2000.

²¹ DOSTÁLOVÁ. *Byzantská vzdělanost*, s. 37.

Na jádro problému ukazují slova: „záleží na tom, kterou složku dané civilizace i který okamžik jejího vývoje si zvolíme jako kritérium“. Antická filosofie totiž není jen učebnicově racionalistická, ale najdeme zde také významný vliv náboženských postojů a fenoménů. Stejně tak již od dob presokratovské filosofie vidíme u pythagorejců koncept filosofie jako duchovního cvičení. Jistěže známe učebnicový citát Witheada o tom, že veškerá filosofie je vlastně komentář k Platónovi, ale znamená to, že to, co neprobírali Platón s Aristotelem, není filosofické téma? Mají patent na všechny filosofické otázky a témata? Byzantské myšlení řešilo otázky, které otevřela jeho křesťanská orientace, což neznamena, že nejsou pro filosofii důležité. Navíc zde bude obtížné z mnoha témat, která řešila byzantská filosofie, vybrat ta, která nebyla nějak otevřena v předchozím myšlení. Snad jediné otázky osoby. Také, podíváme-li se na pozdější filosofii, musíme poznamenat, že je-li filosofem Kirkegaard, pak je filosofem i Symeon Nový Theolog.²²

Závěrem lze tedy říci, že v otázce kontinuity, či diskontinuity jde o volbu kritéria. Pokud bude zvoleno období helénistické, pak najdeme velmi mnoho styčných bodů a byzantskou filosofii jako její integrální pokračování. Pokud zvolíme jiné období, můžeme dojít k jiným závěrům. Svě také samozřejmě udělá i rozhodnutí odkdy budeme chtít o byzantské filosofii hovořit.

Autonomie

Otázka autonomie byzantské filosofie je otázkou o závislosti, anebo nezávislosti filosofie na teologii v Byzanci. Přikloníme-li ke konceptu autonomie (nezávislosti), pak bude z byzantské filosofie vyloučena velká část nábožensky motivovaného myšlení.

První autor, který se podstatně zabýval byzantskou filosofií, Tatakis se přiklonil k autonomii filosofie ve vztahu k teologii, a proto byl a je zdůrazňován a studován Michaél Psellos, který je považován za prvního autonomního myslitele. Pokud k tomu můžeme něco poznamenat, pak že i když jsou stále zdůrazňovány Psellovy problémy s orthodoxií, dnes po vydání části jeho theologických spisů vidíme, že byl brilantním a orthodoxním theologem.²³

De Libera upozorňuje na to, že kvůli neexistenci univerzit nemohl v Byzanci vzniknout institucionální spor mezi filosofy a theology.²⁴ Benakis se této problematice věnuje dlouhodobě a je jedním ze základů jeho chápání byzantské filosofie, proto argumentuje pro její autonomii promyšleně a přesvědčivě. Jednak poukazuje na to, že se v Byzanci neprosadil model theologie jako vědy, a že v podstatě neexistovaly theologické školy. S tím je třeba souhlasit, nebo alespoň připustit, že o nich mnoho nevíme. Je docela možné, že i zmiňovaná konstantinopolská patriarchální škola byla převážnou dobu své existence zaměřena pouze na výchovu duchovenstva, která mohla spočívat jen ve zvládnutí mnohdy složité Východní bohoslužby. Podobný problém nás čeká, chceme-li se zabývat stejnou otázkou na Velké Moravě. Dále říká, že v Byzanci má koncept filosofie jako služby theologie (*ancilla theologie*), pouze omezenou platnost, nebo spíše, že toto chápání je Byzanci cizí. Logika se tak nikdy neučila v sepětí s teologií a ani další filosofické obory jí nebyly podřízeny. Z theologického hlediska také správně upozorňuje na podstatnou charakteristiku orthodoxní theologie, která je primárně cestou a metodou ke spáse, nikoliv vědou.

²² Symeón Nový Theolog († 1022), byzantský mystik, který zdůrazňoval osobní zkušenost víry. Z filosofického hlediska jsou zajímavé: Βίβλος τῶν ἠθικῶν, a jeho Κεφαλαία. Česky viz: Arcibiskup BASILE (Krivochéine). Duch Svátý v životě křesťana podle učení svatého Symeóna Nového Theologa. In *Orthodox revue* 1999, č. 3, s. 124-141.

²³ Srv. úvod archimandrity Pogodina († 2004), člena ruské zahraniční církve, která patřila k velice tradičním až ultrakonzervativním, k překladu Psellových theologických spisů do ruštiny Михаил Пселл. *Богословские сочинения*. Санкт Петербург 1998, s. 5-48.

²⁴ Viz de LIBERA, Alain. *Středověká filosofie*. Praha 2001, s. 25.

V pozdněbyzantském období – hesychastických sporech – byly pokusy změnit tento její charakter, ale neprosadily se.

Reálná autonomie církevních a světských škol a specifický charakter byzantské theologie jsou hlavní Benakisovy argumenty pro autonomii byzantské filosofie. Musíme ocenit, že vlastně vycházejí z theologického pozadí. Proti této silné a promyšlené argumentaci je ale zapotřebí položit otázku, kde se vzdělávalo to množství theologů, které z dějin známe? Byla to primárně církevní zařízení? Nikoliv, pokud víme. Velká část studovala ve „světské“ škole, kde získala všeobecné a rétorické vzdělání a později se vzdělávali spíše soukromě. Potvrzuje to ostatně sám Benakis, když upozorňuje na to, že theologie v Byzanci nemá Západní systematicko-vědeckou podobu. Není tedy důvod, proč předpokládat specializovaná studia theologie. Je nutné si ale uvědomit náboženský charakter Byzance, jenž se projevoval ve všech vrstvách a oblastech života a samozřejmě i ve vzdělávání. Také vidíme, že zpravidla ani „humanističtí vzdělanci“, chce se říci bez theologického vzdělání, neměli problém pronést theologickou řeč nebo napsat dílo na theologické téma. Proti tomu lze doložit z *Života Konstantina-Cyrila*, že např. během studia rétoriky byl studován Řehoř Nazianský, který má kvůli obsahu svých řečí přívlastek Theolog. Tento autor je považován za jeden z vrcholů byzantské rétoriky a zároveň jednoho z nejvýznamnějších theologů.²⁵

„I oddal se [Konstantin] studiu, sedával doma a učil se nazpaměť knihám svatého Řehoře Bohoslovce. Na stěně si učinil znamení kříže a napsal tento chvalozpěv: ‚Ó Řehoři, člověče tělem, ale duší anděle! Ačkoli byls člověk tělem, zdál ses být andělem. Neboť tvá ústa jako jeden ze Serafů oslavují Boha a všecek svět osvěcují naukou pravé víry. Proto přijmi i mne, jenž se tím kořím s láskou a vírou, a buď mi učitelem a světitelem. Tak se mu zaslíboval. Ale ačkoli vnikl do mnohých jeho řečí a velikého vědění, nemohl přec porozumět hlubším místům, a upadl proto do těžkého zármutku. Byl pak tam nějaký cizinec obeznalý v grammatice. K němu tedy zašel, vrhl se mu k nohám a cele mu oddán prosil ho: ‚Buď tak dobrý a nauč mě umění gramatickému.‘ Ale on zakopal svou hřivnu a odbyl jej: ‚Nenamáhej se, chlapče, neb jsem se pevně zařekl, že co živ nikoho tomu učit nebudu.‘ Hoch však se mu opět klaněl a se slzami volal: ‚Vezmi si všecek můj podíl na otcovském domu, který mi patří, a nauč mě tomu.‘ Ale on ho nechtěl vyslyšet. I vrátil se domů a setrval na modlitbách, aby dosáhl, po čem toužilo jeho srdce. A Bůh učinil vbrzku po vůli těm, kteří se ho bojí. Neboť o jeho kráse a modrosti a pilném studiu, jež bylo v něm hluboce zakořeněno, slyšel císařský správce, takzvaný logothet, a ten poslal pro něho, aby se učil s císařem.“²⁶

Zde vidíme, že studium je popsáno jako učení se textům Řehoře Nazianského a pro pomoc si jde Konstantin ke grammatikovi – tj. tomu, kdo na středním stupni vzdělání učil základům rétoriky a objasňoval významy slov atd. Z textu je jasné, že pro tento stupeň vzdělání již byly používány theologické texty. *Život* říká, že Konstantin nemohl pochopit hloubku Theologových myšlenek, a proto šel ke grammatikovi a prosí: „buď tak dobrý a nauč mě umění gramatickému“, tj. aby pochopil myšlenky sv. Řehoře. Nakolik byl odmítnut, prosil Boha, aby mu v jeho úsilí pomohl. Bůh ho vyslyšel, takže mohl jít studovat na císařskou školu do Konstantinopole. Opět připomeňme, že celý úryvek se týká Konstantinovy lásky k Řehoři Nazianskému. Z tohoto úryvku plyne, že vzdělání ačkoli formálně autonomní, bylo reálně součástí byzantské, křesťanské *paideie*.²⁷ A nemohla by třeba logika být považována za autonomnější? Ano, ale potom je zapotřebí odpovědět

²⁵ Další významná postava jen o něco mladší († 407) je Jan Zlatoustý (Chrysostomos).

²⁶ „Život sv. Konstantina-Cyrila III.“. In VAŠICA, Josef. *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha 1996, s. 229.

²⁷ Srv. ΤΣΑΜΠΗΣ, Γεώργιος. *Η παιδεία στο χριστιανικό Βυζάντιο*. Αθήνα 1999. HROCHOVÁ, Věra – TŮMA, Oldřich. *Byzantská společnost*. Soubor byzantských reálií. Praha 1991, s. 124-135.

na otázku, jaké místo má v byzantském školství *Dialektika*²⁸ Jana z Damašku. Je totiž evidentní, že navazuje na předchozí podobná díla od jiných autorů a že je napsána a používána k theologickým účelům – jako propedeutika k dílu *O pravé víře*.

Jako další potvrzení našeho přesvědčení o vazbě theologie a filosofie můžeme uvést citát z prototypu autonomního filosofa Michaéla Psella:

„Poněvadž však existuje ještě jiná vyšší filosofie, která spočívá v tajemství našeho náboženství (a toto tajemství je dvojí, rozdělené z hlediska přirozenosti a času, nemluvě už o jeho další dvojitosti, která vychází z poznání na základě logických důkazů a z poznání na základě představivosti a božského vnuknutí), věnoval jsem se více této filosofii než té druhé. Studoval jsem výroky velkých církevních otců, ale i sám jsem přispíval k rozmnožení theologických poznatků...“²⁹

Podle našeho názoru zkrátka nelze v Byzanci mluvit o filosofii a nemluvit o theologii. Domníváme se tak, že Benakisovy argumenty jsou polovičaté, a snad předpokládají jakýsi dnešní odtažitý vztah mnoha intelektuálů a vzdělanců k náboženství v Řecku, který má různé důvody.³⁰ Nicméně je zapotřebí říci, že otázka vztahu filosofie a theologie v Byzanci má několik rovin. Je nepochybné, že celá Byzanc byla proniknuta (orthodoxním) křesťanstvím a nejinak tomu bylo i ve filosofii. Oddělení náboženských postojů např. od filosofických navíc v této době působí uměle.³¹ Lze také ukázat, že filosofie je do určité míry autonomní, ale také svázána s theologií. Možná je služkou, ale nikoliv otrokyní. Dále se domníváme, že pokud se vyloučí z byzantské filosofie přínos theologického myšlení, dochází k obrovskému ochuzení. Sidorov se podobně jako Oehler kloní k theologickému pojetí raněbyzantské filosofie a říká, že na západě je theologie jen jiným hřištěm pro filosofii, na Východě z výše uvedených důvodů je filosofie jen jiným hřištěm theologie. Klaus Oehler ve svých spíše drobných pracích se přiklání k tomu, že byzantská filosofie je starověká řecká filosofie obohacená o vliv křesťanství, a jádro byzantské filosofie tak vidí v antropologicko-theologických otázkách týkajících se lidské přirozenosti, hypostase, duše, příčiny a těla. Filosofické myšlení v Byzanci dle něj dospělo k originálním řešením filosofických problémů, ačkoliv k tomu vždy došlo v blízkém spojení s theologií.³² Tento pohled je blízký i např. Matsukasovu názoru i autorovi tohoto článku.

²⁸ Dialektika – Κεφάλαια Φιλοσοφικά je první částí monumentálního díla Πηγή γνώσεως, jehož třetí část Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως/De fide orthodoxa byla po staletí užívána jako kompendium věrouky. Dialektika je ale v každém případě kompilací textů předchozích autorů postavených na Porfiriově Eisagogé a (Aristotelových) Kategoriích. Srv. RICHTER, Gerhard. *Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*. Ettal, 1964, s. 222-235.

²⁹ PSELLOS. Michael Psellus. *Chronographia* VI, 42. In DOSTÁLOVÁ, Růžena (ed.). *Byzantské letopisy*. Praha 1982, s. 125.

³⁰ Církev v dnešním Řecku bojuje s různými problémy, ať už to je zvláštní vliv bratrstev (např. Zói, Fós), rozpad tradičních hodnot, který je mimo jiné důsledkem destrukce tradiční společnosti po tzv. maloasijské katastrofě, kdy byla velká část maloasijských Řeků nastěhována do velkých měst, postoje církve během vlády vojenské junty a v poslední době finanční skandály mnoha metropolí. To vše vyvolává u střední a vyšší (vzdělané) třídy nechuť k církvi, která je zároveň chápána jako jeden z faktorů, který Řeky odděluje od zbytku Evropy, takže církev z tradičních důvodů trpí, ale jejich vztah k ní není rozhodně vroucí a jsou vzhledem k ní velmi autonomní. Autor tohoto článku se domnívá, že možná tento fakt přenášejí někteří řečtí badatelé právě na problematiku byzantské filosofie. Benakisovy vyřčené argumenty jsou však zcela opačného druhu.

³¹ Meyendorff v souvislosti s Psellem říká, že náboženství a filosofie byly neoddělitelné. Srv. MEYENDORFF, John. *Byzantine theology*. New York 1974, s. 61.

³² OEHLER, Klaus. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter: Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*. München 1969.

O relevanci Oehlera pro řecké theologické chápání byzantské filosofie svědčí jeho řecký překlad.³³ Vše řečené lze ilustrovat na *Životě Konstantina-Cyrila*:

„Když logothet viděl, jaký [Konstantin] je, dal mu moc nad svým domem a možnost vcházet volně do císařského paláce. Jednou se ho otázal: ‚Filosofe, rád bych věděl, co je to filosofie‘. On řekl hned s pohotovostí: ‚Poznání věcí božských i lidských, nakolik se může člověk přiblížit Bohu, neboť učí člověka, aby byl svými skutky obrazem a podobenstvím toho, který ho stvořil‘. Proto si ho tento muž, tak mocný a vážený, ještě víc oblíbil a ustavičně se ho na vše dotazoval. A on mu vyložil nauku filosofickou a v málo slovech mu objasnil veliké záhady.“³⁴

Vidíme tedy jasné sepětí filosofie a theologie. Jde zde o definici filosofickou, nebo theologickou?

Na závěr ještě musíme zmínit proces s Ioannem Italem (1076–77 a 1082). Kvůli němu byl totiž poprvé po r. 843 doplněn *Synodik*. Zajímavé je páté anathema, kde je velice ostrá formulace, která říká, že řečtí filosofové jsou první z heresiarchů, byli odsouzeni sedmi všeobecnými sněmy a uznáni cizí všeobecné církvi.³⁵ Podle Meyendorffa toto anathema jinými slovy říká, že všechny hlavní křesťanské herese vzešly z přílišného vlivu antického (pohanského) myšlení, proto když sedm všeobecných sněmů odsoudilo heretiky, zároveň odsoudilo i filosofy.³⁶ A již hned v prvním anathematu je odsouzeno zatahování filosofie a dialektiky (...λόγοις διαλεκτικοίς) do christologie.³⁷ Tyto formulace potom měly významný vliv na následné postavení filosofie v Byzanci. Je dobré si také uvědomit, že jde o dobu, která je považována za období klasické (a autonomní) byzantské filosofie.

Co je byzantská filosofie?

Co je ještě filosofie?

Nechceme doplňovat nebo parafrázovat díla uznávaných autorů na téma *co je filosofie*, musíme však upozornit na to, že za filosofa nebývá považován pouze ten, kdo komentuje Platóna nebo Aristotela. Zvláště filosofové postmoderní doby se mnohdy zabývají tématy, která by předchozí doba nepovažovala za filosofická, a používají způsoby vyjádření odlišné od dřívějších představ o filosofii. Současná doba by proto mohla být otevřená jinému pohledu.

Bohužel na byzantské myšlení je i dnes užíváno jiné kritérium. Podle všeho je nevysloveným předpokladem dvojí představa.³⁸ Za první je za filosofii považováno pouze svébytné rozvíjení témat antické filosofie a za druhé pojetí filosofa vypovídá o chápání filosofie. Jak bylo řečeno,

³³ V elektronické podobě publikován na theologicky zaměřeném serveru www.myriobiblion.gr.

³⁴ Život sv. Konstantina-Cyrila IV. In VAŠICA, Josef (ed.). *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha 1996, s. 230.

³⁵ „... οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ καὶ πρῶτοι τῶν αἰρεσιάρχων, οἱ παρὰ τῶν ἑπτὰ ἁγίων καὶ καθολικῶν συνόδων καὶ παρὰ πάντων τῶν ὀρθοδοξία λαμπάντων πατέρων ἀναθέματι καθυποβληθέντες ὡς ἀλλότριοι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας...“ GOUILLARD, Jean. *Le Synodicon de l'orthodoxie*. Édition et commentaire. In *Travaux et mémoires* 2. Paris 1967, s. 59, ř. 203-205.

³⁶ MEYENDORFF, *Byzantine theology*, s. 63.

³⁷ „Τοῖς ὅλως ἐπιχειροῦσι νέαν τινὰ ζήτησιν καὶ διδαχὴν τῇ ἀρρήτῳ ἐνσάρκῳ οἰκονομία τοῦ σωτήρος ἡμῶν καὶ Θεοῦ ἐπάγειν, καὶ ζητεῖν οἷψ τρόπῳ αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος τῷ ἀνθρωπίνῳ φυράματι ἦνωται καὶ τὴν προσληφθεῖσαν σάρκα κατὰ τῖνα λόγον ἐθέωσε, καὶ λόγοις διαλεκτικοῖς φύσιν καὶ θέσιν ἐπὶ τῆς ὑπὲρ φύσιν καινοτομίας τῶν δύο φύσεων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου λογομαχεῖν πειρωμένοις, ἀνάθεμα.“ GOUILLARD, *Le Synodicon de l'orthodoxie*, s. 57, ř. 185-189.

³⁸ Mnohé věci dnes není snadné odhalit. Bohužel pro dnešek je charakteristický přístup, který bych nazval *rozvíjením diskursu*. Příliš málo se vysvětluje, příliš málo se hledá pravda, a především se rozvíjejí předchozí myšlenky bez jejich kritického zhodnocení a ověření. Potom se často stává, že dopátrat se nějakého

v souvislosti s byzantskou filosofií lze podle převažujícího mínění o svébytném rozvíjení témat antické filosofie hovořit nejdříve od sv. Fótia († 891), ale spíše až od Psella († 1078).

Že na byzantskou filosofii bývají používána jiná kritéria než na současnou, lze nejlépe demonstrovat na příkladu. Z našeho prostředí nemůžeme opominout *Středověkou filosofii* A. de Libery,³⁹ která před nedávnem vyšla česky a je velice ilustrativní. Samozřejmě musíme zdůraznit, že jde o ojedinělé dílo, protože ukazuje středověkou filosofii nikoliv jako pouze filosofii západní – latinskou, ale skládá ji z byzantské, islámské, židovské a latinské.

Na počátku oddílu o byzantské filosofii nás autor nejprve upozorní, že byzantská filosofie trpí nedostatkem pochopení, nestuduje se a nevznikají téměř žádné překlady a hned proto zdůrazňuje „čtyři aspekty fenoménu, který filosofie v Byzanci představuje“.⁴⁰

Za prvé říká, že od 11. do pol. 15. století považovali Byzantinci helénskou filosofii za cizí a že údajně hovoří o *filosofia* jako o vnější vědě (exothén, thyrathen) a staví ji proti křesťanskému myšlení.

De Libera upozorňuje na neplatnost konceptu filosofie jako služby theologie a theologie jako vědy. To je jeden z důležitých rysů byzantského myšlení. Zde musíme říci, že toto tvrzení může znamenat dvojí. Jednak filosofie má ve vztahu k theologii pomocnou, ale nikoliv otrockou funkci a v určitých mantinelech se rozvíjí svobodně a autonomě. Druhý význam prosazují badatelé již od Tatakise a snaží se dokázat, že filosofie se rozvíjí nezávisle na theologii. U části byzantské filosofie tomu tak skutečně je. Nicméně touto formulací je zároveň vylučováno z byzantské filosofie myšlení spjaté s theologií, kde filosofie hraje roli pomocné vědy, a s tím nelze souhlasit. Nehledě na diskutabilní úroveň Lurjeho *Dějin byzantské filosofie* si uvedeme jednu jeho myšlenku.⁴¹ Lurje jako člověk vzdělaný ve fyzice říká, že vztah filosofie a theologie v Byzanci je jako vztah matematiky a moderní fyziky. Jakkoliv je v tomto případě matematika pomocnou vědou fyziky, nemálo jí to samotné prospělo a posunulo ji v mnohém dopředu. Stejně tak triadologické a christologické spory vybrousily jedinečným způsobem i filosofické pojmy οὐσία, ὑπόστασις, φύσις a πρόσωπον. Samozřejmě je zapotřebí vyvinout jistou intelektuální aktivitu, abychom pochopili „neplodné byzantské theologické diskuse“.

Za třetí říká de Libera, že theologie spadá do působnosti klášterů a nevyučuje se na školách a byzantská vyšší učení s ní nepřicházejí do styku. Výuka filosofie navazovala na soukromou výuku, jejíž rozsah je skromný. A protože scházejí univerzitní instituce „v přísném slova smyslu“, neexistuje konflikt mezi filosofy a theologi. Zřejmě ne každému čtenáři je pochopitelné, co zde chce de Libera říci. Víme, že existovala „patriarchální škola“, kde studovaly a vyučovaly významné postavy, také existovaly soukromé kroužky, ale i císařská vysoká škola. Nicméně dle našich znalostí diskusí k tématu chce říci, že filosofie se učila na rozdíl od Západu odděleně od theologie. Západní university a vzdělávací instituce byly v rukou církve. V Byzanci tomu tak nebylo, a tudíž lze bránit autonomii filosofie.

A za poslední říká, že se filosofie utváří podle encyklopedického modelu a spíše než na metafyziku se soustřeďuje na pozitivní obory (quadrivium). Dobrý filosof je tak polyhistor schopný vyučovat co možná nejširší spektrum témat – a také „rétor ovládající starobylé, ale často života pozbyvší umění popisů, projevů nad hrobem, chvalořečí...“ Na de Liberově textu je podstatné to,

původního důvodu, proč je zastáván ten či onen názor, je velice obtížné. Jsem tedy vděčný za diskuse, které jsem vedl s různými kolegy, na základě nichž jsem mohl zformulovat např. tyto předpoklady.

³⁹ Budeme pracovat s českým překladem de LIBERA, Alain. *Středověká filosofie*. Praha 2001. Byzantské filosofii jsou věnovány strany 25–65.

⁴⁰ LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 25.

⁴¹ ЛУРЬЕ, Вадим Миронович. *История Византийской философии*. Санкт Петербург 2006, s. 12.

že upozornil na určité odlišnosti, příliš je nerozvádí, nicméně z nich vyplývá, že byzantská filosofie rovná se 11. až 15. století, a v důsledku jde tedy o komentáře Platóna a Aristotela.

Polysémie

V duchu Pavlových formulací – např.: „*Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím?*“⁴² „*Moudrost tohoto věku je bláznovstvím před Bohem,*“⁴³ „*My jsme však nepřijali ducha světa, ale Ducha, který je z Boha, abychom poznali, co nám Bůh daroval. O tom i mluvíme ne tak, jak nás naučila lidská moudrost, ale jak nás naučil Duch, a duchovní věci vykládáme slovy Ducha*“⁴⁴ – je v byzantské literatuře explicitně nazýváno to, čemu říkáme filosofie, σοφία ἔξωθεν, θύραθεν, což bychom přeložili jako vnější či cizí moudrost.

Odtažený vztah byl vyjádřen také v liturgických textech Východních křesťanů (dodnes užívaných):

Tropar kánonu na jitřní čtvrtku 3. týdne Velkého postu:

Petr hovoří a Platón se odmlčel,
učí Pavel, Pythagoras zapadl.
Lid apoštolů, theologů
pochovává mrtvý hlas Řeků
a Kosmos povstává ke službě Kristu.

Ὁ Πέτρος ῥητορεύει, καὶ Πλάτων κατεσίγησε,
διδάσκει Παῦλος, Πυθαγόρας ἔδυσσε,
λοιπὸν τῶν Ἀποστόλων, θεολογῶν ὁ δῆμος,
τὴν τῶν Ἑλλήνων νεκρὰν φθογγήν, καταθάπτει,
καὶ τὸν Κόσμον, συνεγείρει πρὸς λατρείαν Χριστοῦ.

Jedním z prvních faktů, s kterými se setkáme při studiu byzantské filosofie, je polysémie – mnohoznačnost samotného pojmu filosofie,⁴⁵ což je, zdá se, jeden z důvodů, proč panuje pochybnost o filosofii a vůbec jejím místě v Byzanci. Významná část badatelů se domnívá, že pojem filosofie byl v Byzanci chápán různě bez jednotící ideje. Můžeme se setkat s tím, že filosofii byla nazývána jak prakticky žitá víra například prostého negramotného mnicha, tak věrouka (theologie), ale samozřejmě i akademická filosofie. Filosofii bylo nazýváno také pohanské myšlení, křesťanskému cizí, zmíněná θύραθεν nebo ἔξωθεν σοφία.

V Byzanci někteří lidé nesli přívlastek filosof. V souvislosti s naším prostředím není nezajímavé, že jej nesl i jeden ze soluňských bratří Konstantin-Cyryl.⁴⁶ Bohužel není zcela jasné jak a kdy

⁴² 1K 1, 20. In *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Ekumenický překlad.* Praha 2008.

⁴³ 1K 3, 19. In *Bible.*

⁴⁴ 1K 2, 12-13. In *Bible.*

⁴⁵ Upozorňuje na to většina příruček, srv. např.: NIAPXOΣ, Κωνσταντίνος. *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία κατὰ τὴν βυζαντινὴν τῆς περιόδου.* Αθήνα 1996, s. 3-7; ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νίκος. *Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας.* Θεσσαλονίκη 1998, s. 29-38; srv. DÖLGER, Franz. Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinische Zeit. In *Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze.* Ettal 1953, s. 197-208.

⁴⁶ ZOZULAK, Ján. The Study of Byzantine Philosophy and Its Expansion in Great Moravia. The 1150th

se tohoto přívlastku užívalo, zda to byl titul učitele, nebo snad titul pro mnicha. Dvorník v této souvislosti píše:

„V dochovaných pramenech je Konstantin nazýván ‚Filosofem‘. Vznik tohoto titulu neznáme. Je možné, že to byl obvyklý titul profesora filosofie na císařské universitě. Víme, že rektor university byl nazýván ‚ekumenickým učitelem‘ (v pozdější době se tento titul uděloval rektoru patriarchální akademie), nevíme však, zda také ostatní profesori měli podobné zvláštní tituly. Je též možné, že Konstantinovi se tohoto čestného titulu dostalo pro jeho mimořádné znalosti v této disciplíně. Obě vysvětlení jsou stejně dobře možná. Co rozuměl pod pojmem filosofie sám Konstantin? Víme, že v byzantském intelektuálním a náboženském životě se pojmu filosofie přikládá dvojí význam. Podle jednoho názoru byl filosofem člověk, který dobře znal starou klasickou vzdělanost a užíval jí k hlubšímu pochopení křesťanského učení, na druhé straně byl však za pravého filosofa pokládán člověk, který se odřekl všech světských radostí a vedl asketický život jako mnich.“⁴⁷

Je dobré zdůraznit oba významy pojmu filosof, o kterých Dvorník hovoří: 1) byl to člověk, „který dobře znal starou klasickou vzdělanost a užíval jí k hlubšímu pochopení křesťanského učení“ a 2) to byl asketa, tedy mnich. Neměly oba dva významy něco společného, když se takto užívaly?

V čem vlastně spočívá proměna původního filosofa v byzantského filosofa? Nešlo o nějaký skokový proces. Je jistou věcí, že již Platón v svém pozdním období směřuje k tomu, co bychom mohli nazvat theologií. A vezmeme-li v úvahu Aristotelovo vymezení předmětu metafysiky, pak najít rozdíl mezi theologií a filosofií bude značně obtížné. Tuto theologickou nit potom přes helénistickou filosofii sleduje i filosofie byzantská.

Je tady však ještě jeden z důležitých motivů antické filosofie, na který byzantská přirozeně navazuje – duchovní cvičení. V křesťanství se podle Hadota motiv duchovních cvičení objevuje současně s připodobňováním se filosofii.⁴⁸ Již od počátku není pro antiku filosofem jen akademik, ale byli to vždy i asketové. Právě v helénistické filosofii je tento aspekt zesílen. A na tento aspekt přirozeně navazuje byzantské chápání filosofie. Hadot také ukazuje, jak se především stoický slovník a stoické postupy promítají do mnišství, a proto může být mnich nazýván filosofem.⁴⁹

Klíč k byzantskému chápání filosofie vidíme společně s řeckým badatelem Matsukasem v tzv. dvojí metodě Otců. Stručně ji můžeme postihnout jako dvojí přístup k víře. První je praktický, kdy je víra žita a praktikována – to je jediná cesta k blaženosti. A druhým způsobem je její postihování slovy, popisování vědeckým jazykem, kterým byl jazyk filosofie. Proto se také nejčastěji setkáváme se dvěma základními chápáními pojmu filosofie – morálním a (víceméně) standardně filosofickým.⁵⁰

Proto také ten, kdo se chce věnovat byzantské filosofii, musí mít na paměti tento aspekt a ve vztahu k pozdně antické či helénistické filosofii nesmí opomíjet filosofické aspekty či důsledky byzantského theologického myšlení.

Přestože zde bylo navrženo jedno řešení, lze se setkat s dalšími, které např. přijímají polysémii filosofie v Byzanci jako důsledek různohlasu chápání filosofie a poté si vybírají jen jedno, anebo dokonce tvrdí, že filosofie jako taková v Byzanci neexistovala. Jiná hledají v Byzanci filosofii

Anniversary of the Mission of Saints Constantine (Cyril) and Methodius. In *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 9, s. 790-799.

⁴⁷ DVORNÍK, František. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha 1970, s. 78.

⁴⁸ HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, s. 360.

⁴⁹ HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, s. 363-378 a také česky HADOT, Pierre. Duchovní cvičení a ‚křesťanská filosofie‘. In *Reflexe*, roč. 7-8, 1992, s. 8 – 1-18.

⁵⁰ NIAPXOΣ, *Ἡ Ἑλληνική Φιλοσοφία κατά τήν βυζαντινήν της περίοδον*, s. 3-7.

předchozího období. Odpověď na otázku co je byzantská filosofie, bude ovlivněna dalšími hledisky, jako je odkdy budeme hovořit o Byzanci, potažmo o byzantské filosofii a zda ji budeme považovat za autonomní.

6. Otázka periodizace byzantské filosofie.

Nejprve si uvedeme dataci a periodizaci dějin byzantské filosofie u nejvýznamnějších badatelů.

Tatakis⁵¹:

- 6. a 7. století (Aineias, Zacharias a Prokópios „z Gazy“, Joannés Filoponos, Leontios a Maxim Vyznavač)
- 8. – 10. století (ikonoborecké spory; Germanos Konstantinopolský, Jan z Damašku, Theodoros Studita, Fótios)
- 11. – 12. století (Psellos a jeho žáci)
- Tři poslední století – 13. – 15. století (byzantská renesance, hesychastické spory, Pléthón, Bészarion, Scholarios a aristotelikové a platónikové 15. století)

Averincev⁵² kopíruje třídílné rozdělení ruský vydané Byzantské kultury tj.:

- I. 4. – 7. století
- II. 8. – 12. století
- III. 14. a 15. století

K jeho specifikům patří, že se v úvodním období (4 – 7. století) věnuje z velké části pohanskému novoplatónismu.

Matsukas⁵³ je ve své periodizaci zvláštní tím, že se v první kapitole věnuje 1. – 3. století a rozebírá dle něj nevýznamnější vlivy helénismus, judaismus a gnósi a domnívá se, že utváření křesťanství je klíčem k byzantskému myšlení. Jeho periodizace je tato:

- I. prvních 5 století
- II. 6. – 9. století
- III. 10. – 12. století
- IV. Poslední tři století

Ierodiakonu⁵⁴ je podrobnější a periodizuje takto:

- I. Církevní otcové
Basil Veliký
Řehoř Nysský

⁵¹ TATAKIS, Basile. *La philosophie Byzantine*. Paris 1949 (1959²), angl. překlad *Byzantine Philosophy*. Indianapolis 2003.

⁵² АВЕРИНЦЕВ, Сергей Сергеевич. Эволюция философской мысли (IV–VII вв.). In *Культура Византии* I. Москва 1984, s. 42-77; АВЕРИНЦЕВ, Сергей Сергеевич. Философия VIII–XII вв. In *Культура Византии* II. Москва 1989, s. 36-58; АВЕРИНЦЕВ, Сергей Сергеевич. Особенности философской мысли в Византии XIV–XV вв. In *Культура Византии* III. Москва 1993, s. 242-254.

⁵³ ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νίκος. *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας*. Θεσσαλονίκη 1998.

⁵⁴ IERODIAKONOU, Katerina. *Introduction*. In IERODIAKONOU, Katerina (ed.). *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford 2002, s. 5-6.

Nemesios
 Dionysios Areiopagites
 Prokópios z Gazy
 Jan z Damašku

II. Byzantský humanismus 9. – 10. století
 Lev Filozof (Matematik)
 Fótios
 Arethas

III. Období Komnénů (11. – 12. století)
 Michaél Psellos
 Joannés Italos
 Theodoros ze Smyrny
 Eustratios Nikajský
 Michaél z Efesu
 Nikolaos Methonský

IV. Nikajské období
 Nikéforos Blemmydes
 Theodoros II Laskaris
 Manuél Holobolos

V. Období Palaiologovců
 Georgios Pachymerés
 Maximos Planudés
 Lev Magentios
 Theodoros Metochités
 Joannés Pediasmos
 Ióséf Filagrios
 Ioannés Chortasmenos
 Barlaam Kalabrijský
 Nikéforos Grégoras
 Grégorios Palamas
 Grégorios Akindynos
 Nikolaos Kabasilas
 Demétrios a Prochoros Kydonští
 Georgios Gemistos Pléthón
 Georgios Trapezuntský
 Theodoros Gaský
 Andronikos Kallistos
 Georgios Gennadios Scholarios
 Bésarion
 Michaél Apostolés

My bychom navrhli tuto periodizaci:

- I. 4. století
- II. 5. – 8. století
- III. 9. – 12. století
- IV. 13. – 15. století

Podle našeho názoru by se měla studia byzantské filosofie zabývat všemi relevantními oblastmi byzantského myšlení. Samozřejmě tím, co zastánci autonomie filosofie považují za byzantskou filosofii (Benakis, Tatakis), ale také neopomíjet co do množství mnohonásobně převyšující náboženské myšlení, které považuje za jádro byzantské filosofie např. Oehler a Matsukas. Zatím jsme nehovořili o byzantských politických názorech, ale i politická filosofie samozřejmě je součástí filosofie a podle našeho názoru sem také patří myšlení historiků a jejich filosofie dějin.⁵⁵

A pokud jde o periodizaci, je naprosto zjevné, že bude záviset na tom, jaké budeme zastávat pojetí byzantské filosofie i samotné Byzance. De facto je výsledkem odpovědí na předchozí otázky.

Na závěr si uvedeme úvodní věty z Dialektiky Jana Damašského:

„Není nic cennějšího než poznání. Jestliže je tedy poznání světlo rozumné duše, nevědomost je tma. Jako je tma nedostatek světla, tak je nedostatek poznání tmou rozumu. Nerozumnému <stvoření> je vlastní nevědomost, rozumnému poznání. U toho, protože je mu přirozené poznávat a mít vědění, pokud není přítomno poznání, ač je od přirozenosti rozumné, pro lenost a lehkomyšlnost duše je horší než nerozumné. Poznáním nazývám pravdivé poznání jsoucího. A jestliže se <akt> poznání týká jsoucího, pak nepravdivé poznání, jako poznání nejsoucího, je spíše nevěděním než poznáním. Neboť nepravda není nic jiného než nejsouco. Protože však nežijeme pouhou duší, ale naše duše je jakoby zahalena pokrývkou těla, má vidoucí a poznávající <orgán – jímž je> mysl podobně oku, který přijímá poznání a vědění jsoucího. Toto poznání a vědění však nemá od sebe, ale potřebuje, kdo by ji naučil, proto přicházíme k nelživému učiteli pravdy –, Kristus je totiž vhypostasovaná moudrost a pravda, v které jsou skryté všechny poklady poznání (Srv. Ko 2, 3), on je moudrost a moc (1 K 1, 24) Boha Otce, a poslechněme jeho hlas skrze Svatá Písma a naučme se pravdivému poznání všeho jsoucího.“⁵⁶

⁵⁵ Česky viz samostatný článek DOSTÁLOVÁ, Růžena – HROCHOVÁ Věra. Byzantská historiografie. In HROCHOVÁ, Věra. *Počátky dějepisectví Východní a Jihovýchodní Evropy* (scripta). Praha 1990, s. 7-38 nebo výklad podle období DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. Praha 2003.

⁵⁶ „Οὐδὲν τῆς γνώσεώς ἐστι τιμώτερον· εἰ γὰρ ἡ γνῶσις φῶς ἐστι ψυχῆς λογικῆς, τοῦμπαλιν ἡ ἀγνοια σκότος. Ὡς γὰρ ἡ τοῦ φωτός στέρτησις σκότος ἐστίν, οὕτω καὶ ἡ τῆς γνώσεως στέρτησις λογισμοῦ σκότος ἐστίν ἀλόγων μὲν γὰρ ἡ ἀγνοια ἴδιον, λογικῶν δὲ ἡ γνῶσις. Ὡς τοίνυν μὴ πάρεστι γνῶσις, γνωστικῶ κατὰ φύσιν ὄντι καὶ ἐπιστημονικῶ, οὕτως κατὰ φύσιν ὄν λογικῶς ἐξ ἀμελοῦς καὶ ραθυμίου ψυχῆς ἀλόγων ἐστὶ χεῖρων γνῶσιν δὲ φημι τὴν ἀληθῆ τῶν ὄντων γνῶσιν. Εἰ δὲ τῶν ὄντων αἱ γνῶσεις, ἡ ψευδῆς γνῶσις ὡς τοῦ μὴ ὄντος οὕσα γνῶσις ἀγνοια μᾶλλον ἢπερ γνῶσις ἐστὶ· τὸ γὰρ ψεῦδος ἕτερον οὐδὲν ἢ τὸ μὴ ὄν καθεστῆκεν. Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ γυμνῆ τῇ ψυχῇ ζῶμεν, ἀλλ' ὥσπερ ὑπὸ παραπετάσματι τῷ σαρκίῳ καλυπτομένη ἡμῶν ἡ ψυχὴ, νοῦν μὲν ὁράοντα καὶ γνωστικὸν οἷον ὀφθαλμὸν κέκτηται καὶ δεκτικὸν τῆς τῶν ὄντων γνώσεως καὶ ἐπιστήμης, οὐκ οἰκοθεν δὲ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχει, ἀλλὰ δεῖται τοῦ διδάξοντος, προσέλθωμεν τῷ ἀψευδεὶ διδασκάλῳ τῇ ἀληθείᾳ-Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι, ὅς ἐστιν ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις-καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ διὰ τῶν θείων γραφῶν ἀκούσωμεν καὶ μάθωμεν τὴν πάντων τῶν ὄντων γνῶσιν τὴν ἀληθῆ.“ IOANNES DAMASCENUS. *Dialectica* 1, 1–25. In KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos I.*, s. 53.

SUMMARY: SELECTED QUESTIONS OF BYZANTINE PHILOSOPHY. Nobody dealing with Byzantine philosophy can avoid several crucial questions, and the answers to them will determine what kind of approach to Byzantine philosophy will one incline to.

The paper formulates six such questions:

Is it even possible to talk about philosophy in the Byzantine Empire, or, was there any original Byzantine philosophy?

Since when is it possible to talk about Byzantine philosophy?

The question of continuity and discontinuity of Byzantine philosophy.

The question of independence of Byzantine philosophy.

What is Byzantine philosophy?

The question of periodization of Byzantine philosophy.

The first question deals with originality – unoriginality of Byzantine philosophy and its syncretism. The article shows that syncretism does not mean the very same as unoriginality and suggests that this approach was borrowed from Hellenic philosophy.

The second question deals with the origin of Byzantine philosophy. This matter can be viewed from two different standpoints. The first one is associated with understanding of Byzantine Empire, origin of which is dated variously to the fourth, sixth or even seventh century. The second standpoint seeks specific Byzantine (independent) philosophy, which appears for the first time in the ninth, or even in the eleventh century.

The third question deals with the continuity of Byzantine philosophy and its connections to antique philosophy. The selection of referential points is essential here, since it is possible to compare, for instance, the second century CE and the fourth century CE or the fourth century BCE and the fourteenth century CE. However, the continuity of Hellenic and Byzantine philosophy is obvious.

The sixth question leads us to choosing the attitude to issue whether Byzantine philosophy is dependent on theology. Support of its independence significantly narrows the circle of Byzantine philosophers and its period of existence.

The fifth question deals with the essence of Byzantine philosophy itself. What is the essence of it? What are its topics? Solution to the question whether it is an independent philosophy is crucial in this matter.

The sixth question is a result of the overlap of the previous five questions.

doc. ThLic. Pavel Milko, PhD.
Charles University
The Hussite Theological Faculty
Institute of Eastern Christianity
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4
The Czech Republic
milko@volny.cz

DEJINNOSŤ FILOPONOVEJ KRITIKY ARISTOTELA¹

Historicity of Philoponus' Critique of Aristotle

Klement Mitterpach

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.136-148

Abstract: MITTERPACH, Klement. *Historicity of Philoponus' Critique of Aristotle*. The study points to the question of identity of Byzantine philosophy in its relation to Ancient Greek philosophy as it can be exemplified on John Philoponus' work. Significance of Philoponus' commentary rests in his remarkable affinity to modern critique of Aristotle's explanation of nature. Aristotle's treatise on heavens, its composition and intention exemplifies that Philoponus' critique unintentionally evades the possibility of inquiring into the very own, philosophical, meaning of Aristotle's explication. It also determines the way we enable ourselves to follow Aristotle's decisive articulation of the concept of motion, change and nature. The question of eternity and finitude of the world in Aristotle can lead us today to reconsideration of the meaning of historicity as well as physicality of the world.

Keywords: *historicity, Philoponus, Aristotle, Byzantine philosophy, physis, world, eternity, finitude, heaven*

Abstrakt: MITTERPACH, Klement. *Dejinnosť Filoponovej kritiky Aristotela*. Príspevok na príklade Jána Filopona poukazuje na otázku identity byzantskej filozofie vo vzťahu k antickej gréckej filozofii. Význačnosť Filoponovho komentára spočíva v jeho pozoruhodnej afínite s modernou kritikou Aristotelovho výkladu o prírode, jeho koncepciou fyziky. Na príklade Aristotelovho pojednania o nebi, jeho kompozícii a zamerania, je možné ukázať, že Filoponova kritika nezámerne obchádza možnosť skúmať vlastný, filozofický zmysel Aristotelovho výkladu. Ten určuje aj spôsob, akým sme vôbec schopní sledovať rozhodujúce Aristotelove artikulácie pojmov pohybu, zmeny a prirodzenosti. Otázka večnosti a konečnosti sveta u Aristotela môže dnes viesť k obnoveniu úvahy o zmysle dejinnosti ako aj fyzikality sveta.

Kľúčové slová: *dejinnosť, Filoponos, Aristoteles, byzantská filozofia, fyzis, svet, večnosť, konečnosť, nebo*

Dejinnosť byzantskej filozofie

Byzantskú filozofiu možno dnes okrem iného vidieť ako príležitosť pochopiť povahu a zmysel možnosti súčasnej konfrontácie s antickou gréckou filozofiou. Byzantskú filozofiu možno rámcovo chápať ako „filozofické myslenie vo východnej časti Rímskej ríše, nazývanej Byzantská ríša, kde dominovali grécky jazyk, grécka filozofia a grécke umenie, ktoré kontinuálne pokračovali

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0039/14 *Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku*.

a tvorivo pretvárali antické grécke dedičstvo.² Z tohto hľadiska byzantské myslenie predstavuje vlastne príklad otvoreného, explicitného prehodnocovania antickej gréckej identity vôbec. Čo vlastne znamená prehodnocovať väzbu na antickú filozofiu v súčasnosti, resp. je toto ohliadanie sa späť iba súčasťou „kultúry“ humanisticky orientovaného prieskumu „našich koreňov“, ktoré si treba príležitostne pripomenúť, alebo ide o príklad, na ktorom sa môžeme učiť, čo vlastne znamená konfrontácia s filozofiou minulosti, s dejinnosťou (filozofie) vôbec?

Byzantská filozofia nebola iba implicitným využívaním gréckeho intelektuálneho dedičstva. Spôsob, akým sa k nemu hlásila mal povahu priamej konfrontácie s otázkou, čo vlastne znamená grécke myslenie v kontexte, ktorý vyzýva k jeho prehodnoteniu. Išlo nielen o „predlžovanie“ tejto tradície ako tomu bolo u filozofov, ktorí sa ku gréckemu mysleniu priamo hlásili ako k vlastnému žvilu ich myslenia (novoplatonici), ale o byzantskú snahu „transformovať“ grécku filozofiu, t. j. zapojiť ju do záväzkov, ktoré sa identifikujú s úlohou demonštrovať jej nový zmysel a zároveň z nového hľadiska indikovať (práve preto v antickom duchu) a korigovať jej vlastné „inkonzistencie“. Pozoruhodné je, že tento „nový“ zmysel skúmania sa v byzantskom myslení chápe ako naplnenie vlastných antických ambícií a princípov, a preto ako nahliadnutie, ktoré má ambíciu objaviť ich vlastný, resp. „pravý“ zmysel, s presvedčením, že samotnej antike, ktorá zahajuje takto principiálne koncipované skúmanie, zostal neprístupný. Preto nemožno povedať, že išlo o konfrontáciu medzi starým a novým, ale skôr o konfrontáciu dvoch rôznych spôsobov nadväzovania na grécku filozofickú identitu, teda, o konfrontáciu dvoch rôznych spôsobov ako sa identifikovať s gréckym filozofickým myslením. Nejde teda iba o historickosť jednej epochy, ale o dejinnosť ako konštituent vlastnej filozofickej identity Byzancie.

Byzantskú filozofiu možno teda chápať ako príklad dejinnosti, ktorá je postavená na konfrontácii s antikou a zároveň ako príležitosť skúmať motivácie, a najmä omnoho nesamozrejmejšiu a o to prekérnejšiu otázku zmyslu, resp. legitimizácie takejto konfrontácie dnes. Je dokonca príležitosťou rozpoznať v jej byzantských komentároch kritické postoje, o ktorých sa zvykneme domnievať, že patria až veku vyslovene „nového“, ako zvykneme označovať počiatok nášho dnešného novovekého chápania záväzkov poznania sveta, ktoré pripomínajú tie antické, zdá sa, už iba „podľa mena“. Nepochybne však podobne ako v prípade Byzancie, pristupujeme v tradícii novovekej vedy k tým antickým ako ich praví uskutočnitelia. Z pohľadu filozofie by sme sa však mohli pýtať, či je antika filozoficky práve historickým iniciátorom alebo, naopak, zároveň aj dejinne navždy práve iniciátorom „nového“ filozofického myslenia, a opakovať tak „egyptsky“ ambivalentné hodnotenie antiky, ktoré formuluje Platón v *Timaiovi* ako vetu o večnom detstve Grékov, ktoré nepozná „staré myšlienky“.³

Predovšetkým je každé ohliadnutie za konfrontáciami s antikou príležitosťou všimnúť si, že jeho dôvodom nie je potvrdzovanie nejakej historicky nevyhnutnej kontinuity s antickým myslením. Naopak, konfrontácia s antikou je skôr sama otáznou, a až vďaka tomu vôbec umožňuje pýtať sa, do akej miery je naše chápanie zmyslu filozofie v antickom duchu nevyhnutnou mierou diskontinuity európskeho myslenia vôbec. Je preto skôr mierou našej dnešnej schopnosti chápať, do akej miery dokážeme vôbec myslieť inak, a to napriek dnes už všeobecne (práve „historicky“ a vedecky) akceptovanému presvedčeniu, že už vďaka „historickému“ odstupu vlastne dnes nie je možné nemyslieť inak, resp. že v kontexte skutočnosti a problémov, ktoré v antike neexistovali, nie je možné myslieť znova v antickom duchu. Otázka, či to vôbec dokážeme, či vôbec dokážeme myslieť inak, by práve preto v kontexte tohto presvedčenia nemala zmysel. Možno

² ZOZULAK, Ján. Výskum byzantskej filozofie a jej prieniku na Veľkú Moravu. Pri príležitosti 1150. výročia príchodu svätých Konštantína (Cyrila) a Metoda. In *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 9, s. 790.

³ PLATÓN. *Timaios*. Praha 1996, s. 21. Je pochopiteľne otázkou, či toto „detstvo“ budeme chápať ako primát vstupu do vedy, alebo naopak ako vždy znova oživujúce sa chápanie vlastnej skutočnosti vedy.

teda nejde ani tak o dostatočne „autentické“ uchopenie antického filozofovania, ako o dostatočne jasné pochopenie toho, čo treba vôbec chcieť, aby sme dokázali myslieť inak práve o zdrojoch súčasného myslenia. Možno teda vôbec nejde o to, či to chceme alebo nie, ale o zmysel tejto otázky, ktorý možno identifikovať (alebo naopak vylúčiť), ak sa ju vôbec pokúsime rozvinúť. Zmysel konfrontácie s antickým filozofickým myslením preto nespočíva v obnovení nejakých pravých autentických gréckych hodnôt, ale v snahe obnoviť situáciu myslenia, ktoré nemá predchodcu, skoršiu historickú či prehistorickú verziu seba samého, presnejšie, týchto predchodcov „nadobudne“ iba ak sa deklaruje ako miera „iného“ myslenia, ktoré mu predchádza.

Z tohto hľadiska byzantské myslenie predstavuje práve ten model konfrontácie, ktorý by sme vlastne v novovekom myslení už nečakali: moment nového „čítania“ starého, ktorý nie je prirodzenou súčasťou každej historicky novej epochy, ako si to predstavujeme dnes, ale prebieha ako konflikt dvoch podôb tohto momentu nadväzovania. Ak nám dnes ono „nové čítanie starého“ znie ako banalita, ktorou sa vyznačuje každá historická epocha, je to preto, lebo nové znamená v tomto zmysle práve rozchod s „čítaním“ vôbec. Striktne vzaté každá interpretácia je už iba reinterpretáciou prehistórie novovekej vedy a odohráva sa ako interpretácia historického materiálu, ku ktorému pristupuje ako k svojmu archívu. Novovek znamená nielen nové interpretácie, ale najmä nové skutočnosti. Zároveň však nevyhnutne otvára prístup k váhaniu o tom, či tieto skutočnosti vôbec možno identifikovať ako súčasť doposiaľ neobjasneného (neexplikovaného) zmyslu starého výkladu, a otvoriť tak cestu k zadaniu, podľa ktorého možno očakávať, že zmysel „starých“ výkladov je otvorený, a to nie s ohľadom na ich platnosť, ale ich vecnosť. Využitie tejto možnosti, t. j. rozpoznanie jej zmyslu je však možné iba ak sa identita novoveku stáva sama problémom a spolu s ňou i bariéra banality historického odstupe, ktorá je charakteristickým rysom novovekého historického nastavenia. O banálnosť historického odstupe totiž nemožno viesť spor, na základe ktorého by sa rozhodovalo o povahe súčasnosti. V takom kontexte konfliktom interpretácií preto už spravidla nemyslíme „konfrontáciu“ s antikom.

Naše banálne historické vedomie tak zvyčajne akceptujeme práve ako síce nevyhnutnú, ale zároveň ako automatickú súčasť interpretácie sveta, ku ktorej patrí i obraz toho minulého. Ten však spravidla nepredstavuje kritérium, podľa ktorého by sme hodnotili dnešný obraz sveta. Rozdiel spočíva v tom, že kresťanský rámec byzantského myslenia je na rozdiel od rámca novovekej vedy nielen dominantným, ale jeho interpretácia „starého“ je integrovanou súčasťou argumentu, ktorý vymedzuje aj „správny“ spôsob jeho prevzatia. Moderná veda „číta“ staré ako svoje naivne detské prapodoby, ktoré sú „predvedecké“, a preto požiadavke *nového čítania starého*, t. j. nároku čítať staré *znova*, vlastne už vôbec nerozumie.

Treba však zdôrazniť, že predstava nielen novej filozofie, resp. vedy, ktorá jednoznačne delegitimizuje „vedecké“ kompetencie starej filozofie, ale najmä predstava „nového“ spôsobu čítania toho, čo je „staré“ (a čo zasa znamená „nové“, teda toho, čo nástup modernej vedy vôbec znamená, resp. čo vlastne znamená staroveká veda v kontexte novovekej vedy) sa v novovekom myslení vracia tam, kde sa snaží explicitne vyjadriť svoje antinómie (Kant), a zároveň ich pochopiť ako súčasť procesu, ktorý situuje samotnú modernu nielen historicky ako aktualitu voči histórii, ale aj dejinne ako aktualitu tejto historicity (Hegel). Historické mumifikovanie staroveku z hľadiska novovekého myslenia sa ukazuje ako legitimizačný krok, ktorý je však chtiac-nechtiac striktne dejinný, keď sa rozchádza so starým ako s minulým, ktoré uvádza ako práve (už len) historicky signifikantné. Byzantské myslenie tak možno reprezentuje práve príklad, na ktorom napriek tejto novovekej historickej delegitimizácii tradovaného predsa len možno znova demonštrovať zatiaľ nedostatočne pochopené čítanie „historickosti“ gréckej filozofie, resp. vôbec dúfať v nejaké „iné“ čítanie ako to, ktoré identifikuje antickú filozofiu priamočiaro ako „historicky“ minulé, a pripomínať tým jeden z kľúčových rysov rozvinutej moderny, konštitutívny rys jej vlastnej sebareflexie, teda jej dejinnosť.

Byzancia z tohto hľadiska predstavuje identitu, ktorá je konštituovaná práve konfrontáciou dejinných interpretácií, a z určitého hľadiska sa (predmet skúmania alebo jeho forma?) odohráva na pôde gréckeho myslenia. Oproti novovekému vylúčeniu „čítania“ ako takého predstavuje Byzancia *nové čítanie starého*. V skutočnosti však tiež vylučuje to, čo i nám ako dedičom novovekého myslenia pripadá absurdné: *staré čítanie nového*, ktoré bolo vylúčené z registra možných perspektív, a to z pohľadu súčasnosti, ktorá sa identifikuje práve ako „nová“. Spoločným menovateľom novoveku a byzantského myslenia, napriek predstave novovekej záľuby v novom a byzantskej v starom, môže byť nakoniec vylúčenie „starého čítania nového“, a to nie preto, lebo ho považujeme dnes za nemožné, ale preto, lebo nerozumieme, aký by dnes vlastne malo zmysel. Ide teda možno práve o čítanie, ktoré sa ukáže ako možné, až keď sa v našej situácii vôbec pokúsime čítať staré „znova“, prihliadajúc zároveň na to, ako takéto čítanie vôbec identifikovať, ak sa už ďalej nenecháme viesť spomínaným novovekým rozlíšením. Byzantské myslenie je práve v kontexte novoveku skôr impulzom znovu „prehodnocovať hodnotenia“ starovekého gréckeho myslenia ako novým interpretačným vzorom súčasnosti. Je totiž otázkou, nakoľko „čítať znova“ na byzantský spôsob znamená aj schopnosť „čítať znova ono nové z hľadiska starého“, resp. čo vlastne v byzantskom prístupe znamená „kritika princípov“, na ktorej je založená vlastná grécka filozofická iniciatíva?

„Staré čítanie nového“ si teda novovek predstavuje ako zamlčanie súčasnosti, reality, ktorá sa nekryje s názorom staroveku, a v tomto zmysle je, aj keby sme nechceli, vylúčené. Je však pozoruhodné, že zrejme práve táto možnosť stála v centre konfliktu interpretácií gréckeho myslenia v byzantskom prostredí. Nešlo teda iba o „novú“ interpretáciu „starého“, ale o interpretáciu tejto novosti očami gréckej filozofie. Staré čítanie nového, resp. staré čítanie súčasného, nie je anachronizmom, ak si uvedomíme, že tu nejde o obnovu minulého, ale obnovu zmyslu neredukovateľne nového, teda toho zmyslu, ktorý, striktne vzaté, nemožno vymyslieť, vynájsť, ak sa držíme faktického stavu ako kritéria „novosti“ a aktuálnosti. Paradoxne vlastne až ono „staré čítanie nového“ je signálom, že sa dokážeme skutočne oddeliť od minulého, ktoré sa týmto krokom objavuje pred nami ako to, čomu máme znova rozumieť.

Pre nás je nakoniec okrem iného zásadná otázka identity filozofického myslenia v kultúre, ktorá svoju identitu nezakladá na filozofii, aj keď sa ako „kultúra“ identifikuje práve s filozofiou. Práve takto by sme totiž mohli vidieť byzantskú identitu, a to ako identitu „kultúry“, ktorá nie je len kompozitná, ale identifikuje sa práve kultúrne ako „filozofická“, teda pestuje ducha antickej tradície bez toho, že by filozofiu dokázala znovu postaviť ako to, čo musí samo znova rozhodovať o svojom bytí a v tomto postavení sa konfrontovať s tým, čo nie je filozofické (vymedzenie pred-sokratovského myslenia voči mýtu, alebo filozofie voči sofistike), a urobiť to výhradne „vecne“, teda skúmaním, ktorého úlohou je urobiť tieto diferencie zrejmy. Mohlo by sa zdať, že antika pôvodne práve tento druh konfrontácie nepozná, že je možný až z odstupu, a to z odstupu, ktorý máme tendenciu identifikovať ako novoveký aj kresťanský zároveň. V skutočnosti však novovek nepredstavuje konfrontáciu s antikou, ale jej *archiváciu* – nejde tu o rozchod s antickou identitou, ale o rozchod s otázkou antickej identity, pretože tu ide o identitu „nového“. Tá sa má demonštrovať spätne na vyhľadávaní novovekých tém v antickom myslení, teda antika sa číta z hľadiska novovekej štrukturovanosti filozofie. V porovnaní s týmto prístupom by byzantské myslenie predstavovalo doslova jej *apropriáciu* – nielen privlastnenie, ale privlastnenie so zámerom odhaliť filozofii primeraný rámec a zmysel, jej vlastnú autenticitu a identitu. V. Tatakis hovorí dokonca o „uzmierení“ (reconciliation) gréckeho a kresťanského myslenia.⁴ Antika by tak „pôvodne“ nepredstavovala „vlastný domov“ filozofie, ale jej najradikálnejšie „bezdomovectvo“ (Unheimlichkeit), v ktorom môže byť filozofia v pôvodne antickom zmysle slova jedine „doma“.

⁴ TATAKIS, Basil. *Byzantine Philosophy*. Indianapolis 2003, s. 27.

Je teda otázkou, nakoľko a podľa čoho budeme rozumieť „odstupu“ (či už byzantsky legitimizujúcu alebo v novovekom duchu delegitimizujúcu) od antiky, resp. či sa antika neukazuje ako vlastná doména tohto filozofického dištancovania sa ako podmienky objavovania vlastnej identity, voči ktorej možno aj zakladateľský potenciál radikálnej novovekej skepsy pochopiť ako epizódu, ktorá sa vlastne snaží zopakovať radikálnosť antického vstupu do filozofie, a to práve špecificky novovekým spôsobom: vylúčením antiky ako možného zdroja tejto radikality. Práve takto sa totiž antika môže ukazovať až tam, kde nevyhnutne dejinne odstupujeme už nie od „kultúry“, ale od filozofie, t. j. tam, kde nedochádza iba k latentne prebiehajúcej delegitimizácii filozofie, ale kde ide o explicitnú legitimizáciu jej vylúčenia. Tá navyše prebieha nie vďaka filozofii, ale práve dodatočne v atmosfére všeobecnej skepsy voči filozofii, ktorú nedokáže metodologicky zahrnúť už žiadna radikálna filozofická skepsa. Zmysel tohto inak ritualizovaného vylúčenia nemá byť dôvodom pre obhajobu filozofie, ale má byť jej predmetom. Možnosť postaviť túto situáciu ako predmet skúmania práve filozoficky bude závisieť práve od toho, ako budeme rozumieť nároku čítať antiku znova. Určite to však neznamená „robiť“ filozofiu kvôli antike, ale čítať antiku znova kvôli filozofii, a presnejšie, kvôli tomu, aby bolo dnes možné nielen znova ukázať zmysel filozofie, ale i formulovať to, čo je práve dnes filozoficky dôležité.

Filoponos a jeho „komentár“ k Aristotelovi

Otázka rôznosti nadväzovania je o to zaujímavejšia, že byzantský ako aj novoveký prístup sa vlastne tematicky aj metodologicky konfrontujú s tým istým: s aristotelovskou fyzikou⁵. Tá zohráva v byzantskej konfrontácii dvoch interpretácií dejín myslenia možno podstatnejšiu úlohu, ako sa zdá, keďže predstavuje vlastne stret dvoch podôb recepcie Aristotela, hoci ani jednej z nich nejde primárne o Aristotelovu fyziku ako zdroj pochopenia zmyslu (veci) filozofie samotnej. Nemajú ambíciu pokladať Aristotela za „filozofiu“, od ktorej by očakávali sprístupnenie vlastnej veci filozofie, neočakávajú, že interpretáciou Aristotela by bolo možné prekvapivo zistiť, že vlastný zmysel Aristotelovho skúmania *fyzis* sa môže líšiť od toho, ako si vo všeobecnosti predstavujeme zmysel filozofického a vedeckého skúmania v Byzancii, resp. novoveku. Neočakávali teda, že vďaka skúmaniu tohto Aristotelovho výkladu sa možno dozvedieť niečo iné, ako sme schopní rozumieť bez tohto skúmania, teda vôbec neočakávali, že je vôbec možné skúmanie Aristotela ako exemplárneho prípadu vstupu do filozofie, ktorý, aj keď nie je jedinou možnou alebo tou „správnou“ filozofiou, môže byť kritériom artikulácie a skúmania zmyslu filozofického skúmania vo všeobecnosti. Táto možnosť sa stáva zrejmom práve vtedy, keď sa základné predpoklady filozofického skúmania menia, t. j. keď sa otvára otázka, nakoľko sme vlastne týmto predpokladom rozumeli, resp. rozumieme, keď ich deklarujeme ako už jednoznačne „iné“.

⁵ Nie je to iba prípad Jána Filopona, ktorý sa zaoberá Aristotelom, aj keď v jeho prípade ide najmä o Aristotelovu fyziku, pretože hľadá kľúč k teoretickému odmietnutiu pohanstva, a nie je to iba záležitosť tohto obdobia. O tom, že Aristoteles nie je náhodným bodom referencie pre pochopenie byzantského myslenia aspoň názor bádateľky: "What I think has not yet been sufficiently acknowledged is that in the East, even after the sixth century, the tradition of commenting on Aristotle's treatises continues uninterrupted until the fifteenth century or even beyond the fall of Constantinople in 1453. In the case of Aristotle's logical works, in particular, the significant number of manuscripts with Byzantine scholia on the Organon confirms that Aristotelian logic constitutes a focus of great attention throughout the Byzantine era." IERODIAKONOU, Katerina. *Psellos' Paraphrasis on Aristotle's De Interpretatione*. In *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford 2002, s. 57.

Recepciou Aristotela preto nemáme na mysli nevyhnutne historicky zafarbenú interpretáciu nejakého filozofického učenia minulosti. Ide skôr o vyčlenenie Aristotela a je pozoruhodné, že dôvod, pre ktorý sa Aristoteles dnes vôbec stáva relevantným spočíva v niečom inom ako v samotnom Aristotelovom myslení. Aristotelovo myslenie je tu deklaratívne prítomné preto, aby slúžilo onomu recepčnému zdroju, a teda i cieľu filozofov. Nejde teda primárne o latentnú prítomnosť a afirmáciu Aristotela v každom filozofickom podujatí, ale o jeho apropiáciu, ktorá práve chce byť legitímne aristotelovská. Paradoxne je tomu tak v menšej miere v prípade komentárov, ktoré sa hlásia k výkladu, kontinuite s aristotelovským zmyslom filozofie, t. j. predstavujú z ich pohľadu práve pokračovanie a udržanie tradície gréckeho myslenia (Simplikios), ako v iných, ktoré sa snažia odmietnuť Aristotela na pôde jeho vlastných princípov. V novoplatónskych komentároch zohráva Aristoteles inštrumentálnu, resp. propedeutickú rolu vstupe do novoplatónskeho filozofického myslenia. Práve preto sa zmysel filozofie v Aristotelovom podaní stáva vlastnou témou skôr tých komentárov, ktoré sa snažia o jeho kritiku, ako tých, ktoré sa venujú výkladu Aristotela ako „povinnej“ analytike prechodu k „vyššiemu“ platónskemu filozofovaniu, ktoré malo predstavovať religiózne novoplatónsky cieľ filozofie.

Aristoteles sa teda stáva vlastnou témou skôr tam, kde nepredstavuje vstupnú podmienku pre akceptovanie autority gréckeho myslenia, ale tam, kde predstavuje protivníka, kde je postavený do úlohy protivníka sebe samému. Práve v tomto zmysle je vlastnou témou pojednanie, ktoré ho tematizuje ako recepčný model, t. j. vyvracia Aristotela Aristotelom. Exemplárnym prípadom takého prístupu je postup Jána Filopona (490 – 570), ktorý, aj keď nepôsobil v čase, tzv. hlavného obdobia byzantskej filozofie začínajúcej Fotiom (820 – 891), je dokladom vzniku ovzdušia, v ktorom sa vzápätí byzantské myslenie odohráva. Potvrdzuje to i Tatakis, keď tvrdí, že „Filoponos poskytuje jedinečnú perspektívu pre pochopenie tejto epochy“.⁶

Problém antickej gréckej identity byzantského myslenia sa pochopiteľne prejavuje aj v jej periodizácii. Ján Filoponos tak býva spravidla zaradený medzi filozofov neskorej antiky, ktorých možno súčasne chápať aj ako filozofov „rannej byzantskej filozofie“, ako sa zvykne označovať perióda od r. 330 do r. 730, ktorá bezprostredne predchádza obdobiu vlastnej „byzantskej filozofie“⁷. Problém periodizácie je tu evidentne problémom „identity“, t. j. kľúča, ktorý je v tomto prípade historický, a nie filozofický. Ján Filoponos môže slúžiť ako príklad, na ktorom možno pochopiť, v akom zmysle je filozofom (neskorej) antiky, a to navyše v kontraste voči Simplikiuvi, jeho novoplatónskemu oponentovi. Paradoxne práve zrušenie Platónskej akadémie a potlačenie platónskej interpretácie kresťanstva Justiniánom prinútilo Alexandrijskú školu k zmene orientácie, a to na Aristotela.⁸ Filoponos však práve v súlade s týmto krokom vypracováva kritiku proklovského novoplatonizmu. Vďaka jej kresťanskej motivácii vlastne „očisťuje“ Aristotela od jeho novoplatónskeho čítania, aby uvoľnil kritický potenciál vlastného Aristotelovho vecného, teda vedeckého, záväzku a použil ho nakoniec proti nemu samotnému. Práve týmto protinovoplatónskym čítaním sa malo ukázať, čo je vlastným jadrom onoho antického, resp. „pohanského“ myslenia. Filoponos (aj keby podnetom jeho kritického zamerania bol Justiniánov ideologický krok) rozumie úlohu identifikovať vlastný základ toho, na čom je konštituované „pohanstvo“ antického myslenia. Touto identifikáciou totiž nezískava terč, ale predovšetkým identifikuje prekážku, ktorá podľa neho bráni rozvinutiu vlastnej gréckej filozofickej iniciatívy. Filoponos chce

⁶ “Philoponos provides unique perspectives for understanding this epoch.” TATAKIS, *Byzantine Philosophy*, s. 27.

⁷ IERODIAKONOU, Katerina – BYDÉN, Börje. Byzantine Philosophy. In ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. Stanford 2014. Internetový zdroj: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/byzantine-philosophy/>

⁸ ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filosofie pozdní antiky*. Praha 2002, s. 447.

totiž predovšetkým ukázať, že filozofická iniciatíva nie je nevyhnutne, principiálne, „pohanská“. To znamená, že Aristotela nemobilizuje proti nemu samému en bloc, a že to nerobí preto, aby ho čo najefektívnejšie „zničil“. Filoponos teda postupuje s presvedčením, že podrobuje grécku filozofiu jej vlastnej revízii, ktorá sa začína nielen identifikáciou exemplárnej úlohy Aristotela v antickej filozofii, ale aj identifikáciou jeho exemplárnej „témy“. Práve táto úloha ho viedla k vypracovaniu komentára, ktorý už vlastne nie je celkom komentárom, ale skôr „nezávislým pojednaním“.⁹

Vlastný zmysel komentára sa stáva problematickým a signifikantným rovnako ako zmysel periodizácie byzantskej filozofie práve vďaka Filoponovej práci. Ak teda jeho práca *Proti Aristotelovi (De Aeternitate Mundi contra Aristotelem)* nie je komentárom v dobovom zmysle, je ním v zmysle, ktorý nie je iba nový, ale predovšetkým preto, lebo ho možno chápať ako „nový“ v porovnaní s tým, čo predstavovali novoplatónske komentáre Aristotelových výkladov. Nejde ani tak o to, či Filoponova kritika Aristotela je legitímne aristotelovskou kritikou inkonzistencií Aristotelovo myslenia alebo je práve u Filopona motivovaná teologickou objednávkou¹⁰, podľa ktorej si kladie za úlohu ukázať, že Aristotelovo chápanie sveta nie je komplementárne s potrebami exegézy Písma, konkrétne knihy Genezis. Pavel Floss tvrdí to druhé, napriek tomu, že o Filoponovi píše ako o „ontológovi kreacionizmu“.¹¹ Nie je však práve z toho zrejmé, že otázka tejto motivácie iba zakrýva to, čo sa na prípade Filopona ukazuje ako práve filozoficky naliehavé?

Je Filoponov komentár polemikou, kritikou alebo teologickou interpretáciou? Každá z týchto možností predstavuje už rozhodnutie o tom, ako budeme Filoponov text čítať, pričom vôbec nejde o synonymá, resp. o zanedbateľné terminologické rozdiely. Mohli by sme sa totiž pýtať zásadnejšie: ide Filoponovi o polemiku so záväzkami, so zmyslom Aristotelovho výkladu alebo o polemiku s jeho výsledkom, teda, s „jeho obrazom sveta“? Čo je teda východiskom Filoponovej kritiky? Nesúlad medzi týmito dvoma práve spomenutými témami, alebo nesúlad výsledku Aristotelovej predstavy o svete v konfrontácii so zjavením biblického stvorenia? Neukázali sme už, že aristotelovský „obraz sveta“ nie je práve tým, čo Filoponos pokladá za skutočne aristotelovské? Nedokazuje jeho vlastná analýza Aristotelových „dôkazov“, že spoločným rysom týchto konfrontácií s Aristotelom je práve metodologické chápanie aristotelovského odkazu – t. j. skutočného aristotelizmu?

Možno si všimnúť, že v prípade Filoponovho byzantského prístupu je to snaha zachrániť, resp. oslobodiť aristotelovskú metódu od jeho „obrazu sveta“, aby sa ukázalo, ako vlastne táto metóda poukazuje na skutočný predmet a zmysel jej aplikácie, teda explikácie štruktúry stvoreného sveta. V druhom zasa, na strane novovekej vedy, ide o odmietnutie samotnej metódy, ktorá likviduje nové „empirické“ objekty, a tým znemožňuje ich interpretáciu. V tejto súvislosti je však dôležité pripomenúť, že aj Simpliciov novoplatónsky prístup je vlastne metodologický, a to práve preto, lebo je odhodlaný interpretovať Aristotela v gréckom duchu, t. j. platónsky, a to ako už spomínanú vlastnú propedeutiku novoplatonizmu. Čo ak tým, čo Filoponov byzantský, ale aj novoveký a novoplatónsky prístup nedokážu vôbec pochopiť aristotelovsky, nie je Aristotelov „obraz sveta“, ani Aristotelova metóda, resp. vedeckosť jeho výkladu, ale práve „vec“, o ktorej Aristoteles pojednáva, resp. o ktorú v Aristotelom koncipovanej filozofii ide?

⁹ SORABJI, Richard. *The Contra Aristotelem*. In PHILOPONUS. *Against Aristotle, On the Eternity of the World*. London 1987, s. 18.

¹⁰ „Našej pozornosti nesmie uniknúť, že v protiklade so západným chápaním filozofie ako slúžky teológie (ancilla theologiae) sa v Byzancii filozofia nikdy nechápala ako slúžka teológie.“ ZOZULAK, Ján. *Výskum byzantskej filozofie*, s. 792.

¹¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004, s. 50.

Aristotelovo pojednanie o nebi

Filoponos identifikuje túto „vec“ ako svet, t. j. večný svet. Dôležité je, že takto identifikuje „svet“ ako predmet pojednania práve pre jeho „prívlastok „večný“, a nie naopak. „Večnosť“ sveta je totiž dôvodom, pre ktorý je tým predmetom svet, a tiež dôvodom, prečo sa má stať podľa Filopona ukážkou Aristotelovho nezvládnutia jeho vlastnej metódy výkladu. Ide teda o cieľ polemického útoku, na ktorom sa má ukázať, že Aristotelove záväzky výkladu tu nezodpovedajú riešeniu, ktoré z nich podľa Filopona nevyhnutne nevyplýva. Príznakom tohto nesprávneho riešenia je „večnosť“ sveta, ktorá nemá iba podobu teoretického predpokladu, ale dokonca je vo výslednom „obrazu sveta“ stelesnená éterom. Filoponova kritika teda smeruje v prvom rade práve na éter, ako na aristotelovskú kozmologickú konkretizáciu jeho typicky filozofickej „viery“ vo večnosť sveta.

Je pozoruhodné, že Filoponos vyberá za hlavný cieľ „útoku“ práve to, čo dnes pokladáme na Aristotelovej filozofii jednoznačne za vec, ktorá má exemplárne výhradne historickú hodnotu. Dalo by sa povedať, že ide na jednej strane o problematiku, ktorá je vlastne filozoficky (a teda nielen z hľadiska prírodných vied a súčasnej kozmológie) vylúčená a reprezentuje dokonca postulovanie niečoho, čo v kontexte samotného Aristotelovho myslenia vnímame ako vyslovene „neteoretický“ ústupok zásadám racionálnej argumentácie, teda ústupok, ktorého sa Aristoteles dopustil, aby nedokonalý svet „prispôobil“ požiadavkám teórie, alebo naopak, aby prispôobil svoju teóriu typicky gréckej naivite, ktorá „verí“ vo večný svet. Už tieto alternatívy prezrádzajú o našom dnešnom prístupe mnohé. V každom prípade je nám dnes vďaka vede aj bez filozofie aj laicky jasné, že svet nie je večný, že tento predpoklad je jednoducho vylúčený ako predmet vedeckého skúmania. Ak by aj tento obecný kozmologický názor spochybnila nejaká teória, možno s určitosťou tvrdiť, že éter ako reprezentant večného sveta a prvý cieľ Filoponovho aristotelovského útoku na jeho kozmické umiestnenie je pre nás, na rozdiel od Filopona, ktorý si dá filozofickú prácu s jeho vyvracaním, úplne mimo diskusie.

Otázkou však nie je táto radikálna zmena priority elementov, ale fakt, že v oboch prípadoch sa skúma, čo Aristoteles píše o svete, namiesto toho, aby sme sa pýtali, čo skúma Aristoteles, keď píše spis o nebi, resp. prečo koncipuje údajné pojednanie o svete ako pojednanie o nebi? Takto položená otázka totiž nesmeruje k metodologickej problematike údajných Aristotelových „dôkazov“. Filoponos sa ňou chce zaoberať vecne a venuje preto pozornosť aristotelovským zásadám výkladu a dokazovania, novovek chce zasa z vecných dôvodov poukazujúc na absenciu reálneho predmetu jeho skúmania postaviť mimo hru Aristotelovu metódu ako metódu skúmania prírody. V oboch prípadoch sa však nerespektuje kľúčová metodologická zásada Aristotelovho skúmania, podľa ktorej vecou filozofie nie je metóda, ale naopak, metódou filozofie je „vec“ sama (Metafyzika I, 3). Čo však znamená, že vec sama je metódou filozofie? Znamená to, že metóda je nielen „vecí“ primeraná, resp. je metódou potvrdenia či popretia existencie vecí, ktorú skúma, ale že metóda sa z vecí stáva vôbec zrejmu, a to spolu s tým, ako sa výkladom ozrejmuje jednota toho, čo je vlastne predmetom, „vecou“ skúmania. Zdá sa, že otázka je zbytočná, resp. je dávno zodpovedaná tým, že Aristotelov spis *O nebi* je o svete, že je to vlastne náčrt Aristotelovej kozmológie. Pýtať sa, v akom zmysle sa tu však o svete píše, akým spôsobom je „svet“ predstavený, by vzhľadom na to, čo sme práve zdôraznili, znamenalo pýtať sa, čo to vlastne znamená, že Aristoteles nielen nazve svoje pojednanie metonymicky (*O nebi* na miesto *O svete*), ale aj pojednáva o svete v kontexte primárnejšieho pojednania o nebi, a nie naopak. Považovať úvodné kapitoly spisu iba za metodologický úvod totiž znamená znovu poukázať, že problematika vymedzenia predmetu nie je súčasťou nejakej metódy, ale obsahuje v sebe práve informáciu o vecnom postupe výkladu, ktorý nakoniec nie je ničím iným ako predvedením tohto vymedzenia samotného.

Pojednanie *O nebi* je v určitom prísnom slova zmysle práve o „nebi“. Teda nie o kozme, prírode, vesmíre, svete, presnejšie, je nepochybne aj o nich, ale práve z hľadiska toho, čo je to „nebo“, t. j. v kontexte práve takto špecifikovaného hľadiska koncepcie celého pojednania. Ak budeme názov *O nebi* chápať ako synonymum, pre ktoré je to ostatné iba inak pomenovanou vecou, tak sa práve nedokážeme pozrieť na Aristotelov názov spisu ako pomenovanie jeho cieľa. To, čo myslíme „nebo“, čo tým myslí Aristoteles, sa stane radikálne nesamozrejým, akonáhle sa prestaneme spoliehať na to, že ide iba o synonymné označenie, či metonymické vymedzenie problematiky kozmu, jeho štruktúry a diania. Nejde pritom o nijaký špecifický postup, ani o predvedenie nejakého „špecificky“ aristotelovského obrazu sveta. Stačí si všimnúť, že Aristoteles tu vlastne demonštruje, čo je tým prvým, čo má predstavovať nielen začiatok, ale hlavne vlastný rámec skúmania sveta, a preto práve hľadá určenie tej „veci“, o ktorej má vypovedať prírodná veda. Okrem iného tým skúma, ako vo vlastnom zmysle vymedziť to, čo tak pýtalo pozornosť predsokratovských „filozofov“. Je pozoruhodné, že Aristoteles sa nepýta, či „nebo“ existuje (pýta sa, či existuje jedno nebo alebo viacero nebies), rovnako ako sa nepýta, či vôbec ide o vedecky relevantný predmet skúmania. Ak by sme vzali do úvahy, čo sám Aristoteles na inom mieste inej práce (Fyzika IV) sám pripomenie, teda, že nebo znamená okrem iného aj „svet“, môžeme povedať, že otázka jeho „existencie“ a jeho vlastností je vlastne Filoponovou, pričom otázka „bezpredmetnosti“ takéhoto skúmania „sveta“ zasa našou novovekou otázkou. To, čo nám bránilo vziať Aristotelovo pojednanie vážne, nie je veda, ani história, ale záväzky, ktorým nerozumieme, ak pod ich menom vystupuje niečo, čo je dnes napriek bádateľskému záujmu jednoznačne mimo diskusiu, teda nielen predmetne, ale i čo do svojho zmyslu, vylúčené ako predmet „fyzikálneho“ skúmania.

Aristoteles koncipuje výklad spisu *O nebi* ako výklad, v ktorom sú predmetom fyziky telesá a veľkosti. A práve z tohto dôvodu (a nie naopak) vstupuje do hry označenie „svet“ ako súčasť skúmania toho, čo vlastne znamená hovoriť vecne (fyzikálne) o svete. Fakt, že „svet“ vstupuje do hry ako súčasť fyzikálneho pojednania, ba dokonca, že sa nebo v určitým spôsobom koncipovanom pojednaní môže stať práve vlastným cieľom skúmania toho, čo to vlastne „je“ svet, nie je vôbec samozrejmosťou. Naopak, práve tento fakt, a najmä dôsledky, ktoré z neho vyplývajú sú spravidla prekvapivo mimo tematickú diskusiu aj u autorov, ktorí sa problematike venujú v súčasnosti.¹² Pre nás je však podstatné, že napriek „vecnému“ zámeru Filoponos prehliada fakt, že Aristotelov svet je predovšetkým predmetom skúmania fyzikálneho pojednania, v ktorom je okrem iných určený svet indikovaný ako nevzniknutý, „nevzniknuteľný“ a „nezaniknuteľný“. Filoponos totiž nechtiac, ale pritom vlastnej motivácii primerane, prehliada význam toho, že tu ide práve o fyzikálne skúmanie, ako aj otázku, prečo je vlastne možné, a do akej miery je nevyhnutné v rámci „fyzikálneho“ skúmania písať o „večnom“, t. j. koniec koncov prehliada vôbec fakt, že skúmanie „sveta“ je časťou, a to metodologicky nevyhnutnou súčasťou skúmania *fyzis*, prírody a pohybu vôbec. Predovšetkým však prehliada fakt, že prvým predmetom skúmania je tu „nebo“, pričom svet sa stáva témou vlastne v priebehu výkladu o povahe „neba“, a nie naopak.

Filoponos teda reflektuje úvodné Aristotelove kapitoly ako postup, v ktorom sa postulovaním existencie éteru má dokázať „večnosť“ sveta, pričom si nevšima, že tu ide o svet iba preto, lebo je reč o telesách a veľkostiach, t. j. o *fyzis* z tohto hľadiska, a práve preto o telese vôbec

¹² Príkladom môže byť zborník štúdií BOWEN Alan, C. – WILDBERG, Christian (eds.). *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*. Leiden, Boston; 2009 venovaných ambícií obnoviť skúmanie Aristotelovho spisu. Otázka súvislosti ontológie pohybu, t. j. väzby bytie – pohyb a zmyslu fyziky vôbec sa však nestáva témou napriek tomu, že sa v niektorých štúdiách zdôrazňuje potreba komplexného čítania malých prírodovedných spisov, ktoré spracúvajú problematiku na rôznej úrovni (Johansen, T. K.) prípadne sa venuje pozornosť otázke príčin prirodzených pohybov, a teda kontextu problému prirodzenosti vo Fyzike (Gill, M. L.).

a veľkosti vôbec z fyzikálneho hľadiska, t. j. na rozdiel od Aristotelovej *Fyziky*, z hľadiska pohybu ako pohybujúceho sa telesa. „Večnosť“ sveta je teda Filoponovým záverom z Aristotelovho skúmania, napriek tomu, že tá sa u Aristotela stáva témou 10. kapitoly prvej knihy ako súčasť výkladu o konečnosti neba, v ktorej sa o „svete“ hovorí prevažne ako o „pan“, teda o „všetkom“ a potom v 11. kapitole v podobe všeobecného skúmania (napr. „vec, ktorá nevzniká a nezániká“), ktoré je medzičlánkom v pokračovaní tvorenom 1. kapitolou druhej knihy. Už tým sa ukazuje, že spôsob, akým tu Aristoteles vôbec predstavuje nielen tému sveta, ale najmä jeho „večnosti“, sa nedá pochopiť z Filoponovho prístupu. Je teda skôr kľúčom k povahe Filoponovej selektívnosti ako k Aristotelom vedenému členeniu „fyzikálneho“ skúmania vôbec.

Filoponova kritika, ktorá mieri na éter, je vlastne kritikou spojenia „večnosti“ a „neba“. Naznačili sme, že kresťanský motív – z hľadiska zamerania na to, čo byzantská filozofia umožňuje znovu premyslieť, ak ju postavíme ako exemplifikáciu určitej, v dejinách filozofie opomínanej epochálnej identity, nie je dôležitý práve preto, lebo súčasný, vedeckou predstavivosťou vychovávaný zdravý rozum reaguje na aristotelovskú problematiku rovnako ako Filoponos: to, čo nám dnes vadí najviac je práve „večnosť“ v kontexte fyziky. V určitej skratke možno povedať, že spojenie večnosti a neba dáva to, čo Aristoteles nazýva „éter“. ¹³ O éteri sa teda hovorí spravidla ako o onom „telese-netelese“, o akejsi aristotelovskej inkarnácii pojmu do podoby dodatočného telesa, ktoré porušuje vlastné pravidlá jeho myslenia. Len v určitom predznamenaní a skratke však možno naznačiť, že „večným“ na rozdiel od Aristotela máme tendenciu pomenovať to, čo existuje „po všetok čas“, teda v súhrne všetkých jeho okamihov. Je zrejmé, že takto však uvažujeme až vtedy, keď už si naozaj predstavujeme čas ako niečo, čo vzniklo a zanikne, a novoveká fyzika sa nás to snaží naučiť nielen akceptovať, ale i bežne s tým počítať. Možno povedať, že pochopiť Aristotelov éter vlastne znamená obrátiť naše metodologické hodnotenie: Aristoteles nepostuluje éter, aby obhájil večnosť sveta, ale predstavuje éter ako to, z čoho vôbec možno práve z dejinného odstupu vidieť, že večnosť patrí pohybu, a nie pohyb večnosti, a preto má večnosť miesto práve vo (filozofickej) fyzike.

Konečnosť sveta a vznik, ktorým rozumieme, stoja tak proti tomu, čo si práve nevieme predstaviť: konečný svet a večnosť. Večný pohyb je neustály, a to znamená súvislý. Aristoteles však predkladá riešenie: takým môže byť iba pohyb, ktorý nemá koniec, ale je sám práve „koncom“ (sveta).¹⁴ Aristoteles teda vlastne ukazuje, že vesmír je konečný vtedy, keď nekončí hranicou, ale pohybom. Doslova tak umiestňuje pohyb na jeho okraj, a to ako dianie (uskutočňovanie) jeho uzavretosti. Zdá sa, že je to najnaivnejšia časť Aristotelovho myslenia, ktorá vlastne iba opakuje starú mýtickú predstavu, ktorú poznáme okrem iného už z Homéra: okraj Achillovho štítu obkolesuje Okeános ako pohyb, ktorý ako bezhraničný tvorí obrubu onoho tak „dobře ukutého štítu“ zo záveru známeho 18. spevu Iliady. Tento pohyb ako „umiestnený“ však demonštruje základné podmienky zmyslu „telesného“, reprezentuje vesmír ako regionálne členiteľný predmet skúmania a exemplifikuje aristotelovskú teóriu pohybu v rovine základných kozmologických pojmov a kontextov skúmania: elementu – telesa – pohybu.

Aristotelov kozmos je teda v prvom rade ukážkou toho, čo znamená „byť v pohybe“. Byť „v pohybe“ znamená byť telesom, a to Aristoteles ukázal tým, že tento pohyb umiestnil. V tomto zmysle je pohyb práve pohybom veľkostí, t. j. toho, čo je vôbec „umiestniteľné“. Aristoteles tým navyše ukázal, že pohybujúce sa je vždy niečím pohybovaným, aj keď tam, kde je reč

¹³ Vysvetľuje aj význam slova etymologicky, aby podporil výsledok jeho skúmania neba – éter znamená to, čo „beží nepretržite a v tomto zmysle je večné a božské zároveň. ARISTOTELES. *O nebi. O vzniku a zániku*. Bratislava 1985, s. 56.

¹⁴ Hovoriť o zámene časovej konečnosti za priestorovú možno iba z hľadiska „konečnosti pohybu“, „pohybu konca“ vôbec, ktorý je rámcom Aristotelom explikovanej konečnosti sveta.

o elementárnych pohyboch, hovoríme vlastne iba o pohybovanom, ktorého pohybujúcim nie je nič iné ako jeho vlastné miesto. Nebo je tak tým pohybovaným vôbec, je éterom. Rozdiel medzi pohybovaným „vôbec“ a elementárnym pohybovaným však nechápeme správne, kým si ho predstavujeme ako rozdiel medzi pojmom a jednotlivým prípadom pohybu, prípadne sumou všetkých pohybov. Ono „vcelku“ predstavuje skôr vlastný princíp pohybu sveta, čo v prípade teoretického popisu znamená, že neodpovedá iba na otázku, čo je to svet?, resp. na otázku, či vôbec existuje niečo také ako svet?, ale na otázku, „čím“ je svet, „čím“ sa svet deje? Berie teda ohľad na to, činnosťou čoho sa vôbec niečo také ako „všetka látka“ deje, odohráva „ako svet“, t. j. nielen vo svojej diferencovanosti, ale i jej neustálej integrujúcej aktivite.

Bolo by prejavom naivity, keby sme mali kozmológiu, ktorá sa tomu vyhýba, aby opísala iba to, čo je (existuje) a to bez toho, aby vysvetlila, čo znamená pre každé z toho, čo sa stáva témou pojednania, existovať? Aristoteles ukazuje, že filozofická analýza je vždy opisom toho, čo je, pričom vychádza z toho, čo ono „byť“ vlastne „znamená“. Nebo je v jeho kozmologickom pojednaní práve tým, čo znamená svet¹⁵, resp. „byť svetom“ (Aristoteles Fyzika IV). Hovorí o svete, preto znamená hovoriť o nebi.

Predbežný záver

Ak Filoponos považuje aristotelovské nebo za prekážku konzistentnej teórie sveta, tak dnes je pre nás skôr predstavou, ktorej ontologický zmysel nedokážeme pochopiť. Rozumieme nebo niečo, čo totiž patrí k svetu (zemi), napriek tomu, že z hľadiska Aristotelovho výkladu je vlastne svet tým, čo patrí k nebu, nehovoriac o tom, že nebo spontánne fixujeme ako predstavu, resp. iba jav, ktorý možno vykázať ako jednotný predmet snád iba poeticky. Filoponova kritika sa nám dnes prakticky zhoduje s výkladom Aristotela. Nie sú práve Filoponom kritizované body Aristotelovho výkladu práve tými, ktoré odmietame preto, aby sme vôbec ešte mohli Aristotela čítať filozoficky a nie výhradne historicky? Nepredstavuje Filoponova kritika explicitnú podobu dnes vlastne nevyslovenej podmienky filozofickej interpretácie Aristotela, teda Aristotela bez večného neba, prvého hýbatela, kruhového pohybu a pod.? Na rozdiel od Filopona náš výklad Aristotela však už nie je explicitne kritický. Nerozhoduje sa v ňom o svete ako nositeľovi večnosti, pretože náš fundamentálne fyzikálny pohľad na svet vylučuje existenciu večného vôbec. Vylučuje teda existenciu večného práve preto, lebo napriek tomu, že nevyužíva filoponovské argumenty, akceptuje ich automaticky v opačnom duchu ako argumenty proti večnosti vôbec.

Máme tu teda dve koncepcie samostatnosti sveta, kde Aristoteles ukazuje, že svojbytný svet je konečný a večný, my naopak, že je to svet konečný a vznikajúci, resp. zanikajúci. Filoponos však túto kombináciu pokladá za argument v prospech nesamostatnosti sveta. Odkiaľ uchopiť rozdiel týchto dvoch koncepcií, ak sa nemáme spoľahnúť na ich motivácie, čo znamená, ak nás zaujíma iba výklad toho, o čom vlastne hovoríme, keď hovoríme o svete? Je zrejmé, že v aristotelovskej interpretácii stratili tieto rozlíšenia to, čo zdieľali ako svoju zdanlivú identitu a ukázali sa vo svojej odlišnosti.

Vznik, zánik a večnosť sa možno nelíšia práve vtedy, keď to jediné, čo je v skutočnosti odlišné zostáva zdanlivo spoločné: konečnosť sveta. Paradoxne to, v čom sa nelíšia, je páve tým, v čom sa zhodujú s Aristotelom, a práve preto je možné interpretovať zhodne dokonca aj protiklady večného a vznikajúceho/zanikajúceho. Práve táto konečnosť, ktorá spája opačné riešenia

¹⁵ „Vec totiž, ktorá je na nejakom mieste, je ponajprv vecou sama o sebe, potom musí byť popri nej nejaká iná vec, v ktorej sa nachádza to, čo obklopuje. Lenže popri vesmíre zvonka niet ničoho, a preto je všetko v nebi (vo svete); lebo nebo je vesmírom.“ ARISTOTELES. Fyzika. In MARTINKA, Jaroslav. *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Bratislava 2006, s. 128.

a generuje ich zdanlivú rôznosť, nie je konečnosťou v Aristotelovom zmysle. Ide o závislosť konečného a nezávislosť konečného, pričom Aristoteles predstavuje niečo iné: konečnosť, ktorá zahŕňa výnimku, a to seba samotnú ako element sveta, ktorý konštituuje. Samostatnosť sveta je tak súčasťou sveta, ktorý je súčasne všetkým, čo je, ale zahŕňa i kritérium svojej úplnosti. Preto: skúmať svet znamená skúmať ho vcelku, t. j. s ohľadom na to, čo naplno ontologicky reálne vystupuje v tejto úlohe kritéria, z ktorého odčítavame zmysel jednoty sveta. Preto nemôže ísť ani o pojednanie o koncepte, pojme sveta, ani o nebi iba ako o jednotlivine, ale o nebi vcelku (bytnosti), o tom, čo ho robí vôbec jedným (okrem iného aj čo do počtu).

Ak Filoponos netematizuje kontext aristotelovského skúmania, napriek tomu, že v podmienkach Alexandrijskej školy išlo o bežnú úlohu, možno vzhľadom na text Aristotelovho pojednania povedať, že je to práve novoveká veda, ktorá pripája dôraz na tento kontext. Je to však Filoponov dôraz na problém večnosti neba, ktorý ho práve v kontexte novovekej vedy robí znovu vôbec témou. Táto kombinácia sa však stáva aktuálnou práve tam, kde je na príklade spomínanej dejinnej identity jednej epochy znovu možné tematizovať dejinnosť vôbec.

Ide o problematiku, ktorú sa pokúsime analyzovať v samostatnej štúdiu, ktorá sa zameria na Aristotelovo vymedzenie nielen telesnosti, ale predmetu pojednania *O nebi*, resp. celej Aristotelovej fyziky. Tá je totiž nielen jedným predmetným poľom skúmania vedy, ako si zvykneme predstavovať, keď sme informovaní, že Aristoteles je práve tým, kto rozčleňuje vedy, ba dokonca rozčleňuje ich „systematicky“. Predstavujeme si tak spravidla akési iniciačné pridelenie jednotlivých porcií súcna jednotlivým vedným odborom, ktoré sú dodatočne zastrešené metafyzikou. V skutočnosti však Aristoteles vo svojich výkladoch predstavuje súcno v jeho rôznych aspektoch, teda v prípade fyziky, súcno ako „to pohybujúce sa“. Neopisuje rôzne druhy vecí, ale to, čo znamená „byť“ nejakou vecou, ak sa na ňu dívame z hľadiska jej pohybu (fyzikálne pojednania). Pohyb teda nie je niečím navyše, čo pridávame k inak existujúcemu, vyskytujúce- mu sa súcnu, ale je práve tým, čo charakterizuje zmysel tohto „existovania“ a „výskytu“ súcna. Je to totiž práve Aristotelova *Fyzika*, ktorá hovorí o tom, čo existuje „naozaj“ z hľadiska toho, čo znamená pohybovať sa „skutočne“. Je teda aristotelovská veda naivnou, ak požaduje od vedy primeranosť členenia tomu, čo predstavuje (ako vec skúmania) v jeho vlastnom zmysle, alebo nie? A čo veda, ktorá požaduje spojenie týchto dvoch požiadaviek: identifikovať, čo naozaj existuje a zároveň vysvetliť význam onoho existovania, podmienky jeho opisu? Nie je zdrojom takéhoto skratového spojenia filozofia, a nie je Aristoteles práve tým filozofom, ktorý inauguruje toto skratové spojenie ako vedecké, resp. ako podmienku filozofie vôbec? A nakoniec, mení sa vlastne iba identifikácia toho, čo naozaj existuje, a to vždy v prospech redukcie toho nadbytku „starého“ zmyslu, ktorý treba vylúčiť, alebo naopak, mení sa i zmysel vedeckého výkladu vôbec? Aj z hľadiska filozofie 20. storočia tu iste nejde o novú problematiku. Je však otázkou, či je to vlastne aj „stará“ problematika, resp., čo vlastne znamená vidieť ju „znova“ práve „starými“ očami.

SUMMARY: HISTORICITY OF PHILOPONUS' CRITIQUE OF ARISTOTLE. The study points to the question of identity of Byzantine philosophy in its relation to Ancient Greek philosophy as it can be exemplified on John Philoponus' work. It does not deal with its position in the history of philosophy, but it follows historicity as the constituent of the Byzantine thought, which attempts for new reading of Ancient Greek philosophical inquiry to reveal its very own meaning. This attitude is contrasted to that of the Modern Era science. The affinity of Philoponus to modern science, which is generally accepted as evident and affirmed by Galileo's own admiration for Philoponus, is, however, not the key to the specificity of Philoponus' commentary. The study shows that the significance of Philoponus philosophy can be observed when Aristotle's own meaning of the „physical“ inquiry is contrasted with Phi-

loponus' critique of aether as an exemplary inconsistency of Aristotle's concept of eternal world. This points to Aristotle's treatise *On the Heavens* as contextually sensitive to an overall meaning of Aristotle's inquiring into and demarcating the area of *physis*. The question is, whether Philoponus points to what we undoubtedly take as scientifically incorrect image of the world and aether as an incoherent part of Aristotle's explanation of physics, or, whether what has been made negatively significant on Aristotle by Philoponus does not once again provide a key to the philosophical question of the meaning of the „physical“ today.

Mgr. Klement Mitterpach, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Philosophy
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
kmitterpach2@ukf.sk

PRAKTICKÁ FILOZOFIA V ŽIVOTE KONŠTANTÍNA A METODA¹

Practical Philosophy in the Lives of Constantine and Methodius

Viera Zozuláková

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.149-157

Abstract: ZOZULAKOVÁ, Viera. *Practical Philosophy in the Lives of Constantine and Methodius*. Constantine and Methodius were well educated and they could speak several languages. They were deeply religious men, leading strict and ascetic way of life, in accordance with Byzantine teachings and traditions. Although the names of both brothers are mainly connected with liturgy in Old Church Slavonic, their mission was of far greater significance. They both disseminated the Byzantine Christian thought by their lifestyle and participation in public life. The paper provides specification of terms related to Constantine's definition of philosophy and discusses the importance of practical philosophy in the lives of Constantine and Methodius. Furthermore, it focuses on the explanation of the meaning of the knowledge of truth in Byzantine Patristic context. It also focuses on explanation of meaning of knowledge of God the way Constantine and Methodius viewed this issue via theses of significant thinkers, mainly via theses of Gregory the Theologian, one of the most prominent Byzantine authors of the fourth century.

Key words: *philosophy, Byzantine traditions, ascetic way of life, knowledge, truth, Constantine, Methodius*

Abstrakt: ZOZULAKOVÁ, Viera. *Praktická filozofia v živote Konštantína a Metoda*. Konštantín a Metod mali vynikajúce vzdelanie a ovládali niekoľko jazykov. Boli hlboko veriacimi ľuďmi a v duchu učenia a tradície byzantskej cirkvi viedli prísny asketický život. Hoci sa mená oboch bratov spájajú predovšetkým s liturgiou v staroslovienskom jazyku, ich misia mala oveľa väčší rozmer. Oboja svojím životom a verejným pôsobením šírili byzantské kresťanské myslenie. Článok prináša vymedzenie termínov v Konštantínovej definícii filozofie a pojednáva o významnej praktickej filozofie v živote Konštantína a Metoda. Ďalej sa zameriava na vysvetlenie významu poznania pravdy v byzantskom patristickom chápaní, na objasnenie zmyslu poznávania božích vecí a priblíženia sa k Bohu tak, ako túto problematiku poznali Konštantín a Metod cez diela významných byzantských mysliteľov, predovšetkým prostredníctvom textov Gregora Teológa, jedného z najvýznamnejších byzantských autorov 4. storočia.

Kľúčové slová: *filozofia, byzantská tradícia, asketický život, poznanie, pravda, Konštantín, Metod*

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0039/14 *Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku*.

Úvod

Konštantín a Metod svojim pôsobením zanechali nezmazateľnú stopu na území Veľkej Moravy. Historický a kultúrny význam ich misie je viac-menej známy. Mená oboch bratov sa spájajú predovšetkým s liturgiou v staroslovienskom jazyku, no ich misia mala oveľa väčší význam. Je zrejmé, že prostredníctvom prekladov byzantských teologických prác, bohoslužobných textov a vyučovania na Veľkomoravskej škole sa na naše územie dostali myšlienky byzantských filozofov a teológov, byzantská liturgická prax, bohoslužobné a patristické texty², vieroučné texty, ale aj byzantský občiansky (civilný) zákonník a Nómokánon. Oba svojím životom a verejným pôsobením šírili byzantské kresťanské myslenie. Hoci pramenná literatúra Život Konštantína a Život Metoda pomerne podrobne opisuje ich prísny asketický spôsob života, tejto problematike sa v odborných kruhoch venuje len málo pozornosti. Pre Konštantína a Metoda bolo absolútne prirodzené takto žiť a myslieť. Šírenie tohto spôsobu života a uvažovania tvorilo súčasť ich misie, na ktorú boli obaja vyslaní. To, že tento vplyv bol zásadný, je možné sledovať cez neskoršie pôsobenie ich žiakov, predovšetkým tých, ktorí sa usadili v Ochride³. Filozoficko-teologický typ uvažovania a spôsob života, ktorým žili Konštantín a Metod, nikdy nezanikol a v mnohých krajinách sveta je dodržiavaný po celé stáročia až dodnes.

Filozofia a poznanie pravdy

Konštantín a Metod pochádzali zo zámožnej a vysokopostavenej rodiny, ktorá sa tešila veľkej úcte. Nadobudli vynikajúce vzdelanie, aké mohli vo vtedy získať. Oba veľmi dobre poznali filozofiu a teológiu vtedajšej doby. V Živote Konštantína sa uvádza, že sa „naučil Homéra i geometriu, a u Leva a Fótia dialektiku a všetky filozofické náuky, a okrem toho ešte rétoriku a aritmetiku, astronómiu a hudbu i všetky ostatné grécke umenia“⁴. Konštantín, ktorého oslovovali Filozof, študoval filozofiu v Konštantínopole. V texte Život Konštantína nájdeme jeho vymedzenie filozofie: „*Keď logotet⁵ videl, aký (Konštantín) je, dal mu moc nad svojím domom a dovolil mu voľne vchádzať do cisárskeho paláca. Raz sa ho opýtal: ‚Filozof, rád by som vedel, čo je filozofia.‘ On hneď pohotovú odpovedal: ‚Poznávanie božích i ľudských vecí, pokiaľ sa človek môže priblížiť k Bohu, lebo učí človeka stať sa vlastnými skutkami obrazom a podobou toho, ktorý ho stvoril.‘ Preto si ho tento muž, veľký a vážený, ešte viac oblúbil a neprestajne sa ho vypytoval na všetko. A on mu vysvetlil filozofickú náuku a málo slovami mu objasnil jej hlboký zmysel“⁶. V uvedenej definícii filozofie je zdôraznené poznávanie božích vecí a priblíženie sa k Bohu. F. Dvorník uvádza, že „táto definícia vychádza zo stoického učenia, že vedenie spočíva v poznaní vecí božských a ľudských. Druhá časť Konštantínovej definície pripomína Platónovu myšlienku, že človek sa má podľa svojich schopností priblížiť k Bohu“⁷. Avšak, priblíženie sa človeka k Bohu, pripodobnenie sa Bohu v kresťanskom chápaní znamená spôsob možný len cez duchovné snaženie (νηπτικὴ ἐργασία), duchovnú prax,*

² Napríklad diela Otcov Cirkvi, euchologion (typikon), oktoich – osmohlas, texty Starej a Novej Zmluvy a iné. V cirkevno-slovienskom jazyku ich dodnes používa pravoslávna a gréckokatolícka cirkev.

³ Kliment, Naum, Angelár, Sáva a ďalší.

⁴ RATKOŠ, Peter. *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. 2. vydanie. Bratislava 1968, s. 208.

⁵ Logotétom (cisárskym kancelárom) bol vtedy Theoktist.

⁶ Žitie sv. Konštantína. In *Staroslovienske pamiatky. Pramene k dejinám sv. Cyrila a Metoda*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta. Prešov 1990, s. 4. Pozri aj DUPKALA, Rudolf. Filozofovanie na Slovensku: reflexie a súvislosti (K problematike receptívnosti filozofického myslenia na Slovensku). In *Filozofia*, roč. 64, 2009, č. 6, s. 552-559.

⁷ DVORNÍK, František. *Byzantine missions among the Slavs*. New Brunswick 1970, s. 78.

cez askézu. Konštantín „bol teológom a jeho chápanie slov ‚pripodobnenie sa Bohu‘ (ομοίωσις θεώ), podobne ako u Jána Damaského, je odlišné od Platónovho. Pri hlbšej analýze tohto výrazu zistíme, že podľa Konštantína pripodobnenie sa Bohu znamená zbožštenie (θέωσις). Je dôležité mať na zreteli, že v byzantskom myslení sa filozofia prelína s teológiou. Hoci Konštantín študoval u Fótia, humanistické prúdy nemali zásadný vplyv na jeho myslenie a zdá sa, že vo svojich filozofických úvahách dával prednosť hlbšiemu kresťanskému výkladu a opieral sa o kresťanských autorov“⁸.

K. Ierodiakonou konštatuje, že mnohé otázky, ktorými sa zaoberali byzantskí myslitelia sa formovali „v kontexte kresťanskej teologickej tradície a tieto otázky konštituovali čisté filozofické otázky“⁹. Platí to aj naopak, na filozofické otázky boli konštituované teologické odpovede. Preto na otázku, čo je to filozofia, Konštantín mohol odpovedať slovami obsahujúcimi teologický význam. Bolo prirodzené, že myslitelia byzantského obdobia používali filozofické termíny a dávali im teologický obsah, to znamená, že ich používali na vyjadrenie teologických formulácií. Tento proces vysvetľuje I. Romanidis na príklade používania termínu myseľ (νοῦς) a uvádza: „Vzali tradičné slovo myseľ, ktoré znamená intelekt (διάνοια) a rozum (λόγος) a urobili určité rozlíšenie. Slovom myseľ pomenovali duchovné pôsobenie (νοερά ἐνέργεια), ktoré funguje v srdci duševne zdravého človeka. Nevieime, kedy sa uskutočnilo toto rozlíšenie, pretože niektorí Otcovia nazývajú tým istým slovom myseľ, aj rozum (λογική), ale aj duchovné pôsobenie (νοερά ἐνέργεια), keď zostupuje a funguje v oblasti srdca. Keď z tohto pohľadu duchovné pôsobenie je jediným pôsobením duše, ktoré v mozgu funguje ako rozum, zároveň však funguje aj v srdci ako myseľ. Teda ten istý orgán – myseľ sa nepretržite modlí v srdci, prirodzene u tých, ktorí majú nepretržitú modlitbu srdca, a súčasne rozmýšľa napríklad o matematických otázkach a o čomkoľvek inom v mozgu.“¹⁰

Čo teda v byzantskom patristickom chápaní znamená poznávanie božích vecí a priblíženie sa k Bohu, ktoré uvádza Konštantín vo svojej definícii filozofie? Už v 4. storočí v diele kappadockých mysliteľov Gregora Nysského, Vasilija Veľkého, Gregora Teológa a Jána Zlatoústeho, alebo neskôr v prácach Izáka Sýrskeho, Jána Damaského alebo Gregora Palamu nájdeme vysvetlenie, čo je zmyslom života človeka, čo znamená skutočné poznanie pravdy a ako je možné dôjsť k jej poznaniu. „Je dôležité rozlíšiť Božiu pravdu, ktorá je večná a nemení sa, a skúsenosť Božej pravdy, ktorá sa mení podľa toho, do akej miery sa teológovi podarí priblížiť k Božej pravde.“¹¹ V tejto súvislosti Ján Sinajský hovorí, že teológ je ten, kto očistil svoje zmysly.¹² Každý človek je od prirodzenosti dobrý, avšak podľa spôsobu jeho života do jeho mysle prichádzajú rôzne myšlienky – zlé aj dobré. Cez pokánie a asketický spôsob života sa srdce človeka očisťuje od zlých myšlienok a môže postupne dôjsť k poznaniu Boha, k zbožšteniu. H. Vlachos vysvetľuje: „Duša človeka je jedna a zároveň má mnoho mohutností. Avšak ide predovšetkým o tri – racionálnu, žiadostivú a vznetlivú... My sme však prevrátili a narušili prirodzený pohyb duševným mohutnosťami. Rozum, namiesto toho, aby bol obrátený k Bohu, Boha nepozná. Žiadostivá časť duše, namiesto toho, aby sa snažila dosiahnuť Boha

⁸ ZOZULAK, Ján. The Study of Byzantine Philosophy and Its Expansion in Great Moravia. The 1150th Anniversary of the Mission of Saints Constantine (Cyril) and Methodius. In *Filozofia*, vol. 68, 2013, no. 9, s. 797.

⁹ IERODIAKONOU, Katarina (ed.) *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford 2002, s. 2. Uvádza, že niektoré z „filozofických otázok, ktoré priťahovali pozornosť byzantských mysliteľov a v histórii byzantského myslenia na dlhé obdobia generovali intenzívne diskusie: stvorenie alebo pôvod sveta, existencia Boha, charakter vnímaného sveta, problém zla a ľudskej slobodnej vôle, vzťah medzi dušou a telom, ontologický status univerzálií, vzťah medzi vierou a rozumom, skeptická výzva po poznatkoch, logické omyly, nevyhnutné požiadavky na dobrý život, možnosti na vytvorenie spravodlivého štátu. Toto všetko sú filozofické otázky stále diskutované modernými filozofmi.“

¹⁰ ROMANIDIS, Ioannis. Pravoslávna terapia. In *Nipsis*, roč. 3, 2008, č. 6, s. 9.

¹¹ ZOZULAK, Ján. Exegetické dielo svätých Otcov. In *Nipsis*, roč. 2, 2007, č. 1, s. 19.

¹² ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ. Κλίμαξ 30, 12. Ωρωπός Αττικής 1992, s. 376, 377.

a zjednotila sa s ním, podriadila sa vášňam a trpí pod ich nadvládou. Očistenie v tomto prípade znamená oslobodenie týchto duševných mohutností a ich obrátenie k Bohu.¹³ Je to niptická cesta životom, pričom je dôležitá duchovná bdelosť a ostražitosť mysle. Aby človek bol schopný poznať pravdu, musí sa usilovať práve o očistenie svojej mysle. V tejto súvislosti sa o Konštantínovi uvádza: „Zamyslený nad márnosťou tohto života, oželel ho a povedal: ‚Taký je tento život, že v ňom namiesto radosti prichádza žal? Od tohto dňa pôjdem inou cestou, ktorá je lepšia ako táto, a nebudem márneť svoje dni v zhone tohto života.‘ I poučený týmto sedával v dome svojom a učil sa naspamäť knihy Gregora Teológa... Zotrvával v modlitbách, aby získal to, čo bolo želaním jeho srdca.“¹⁴

Konštantín a Metod vo svojom živote uskutočňovali to, čo sa v dielach byzantských mysliteľov nazýva praktická filozofia. Keď Maxim Vyznávač v 6. storočí vo svojom diele pojednáva o praktickej filozofii, pre neho to „nie je záležitosťou teoretického skúmania, ale vnútornej činnosti mysle, cez ktorú sa človek stáva vhodným prostriedkom Božieho zjavenia. Tak sa človek stáva nositeľom zjavenia a poznáva Boha. Srdce je zbavované všetkých zlých myšlienok a má iba jednu myšlienku – modlitbu.“¹⁵ Myšlienok sa zbavuje len srdce, nie rozum. V duchovnom zápase sa „srdce človeka očisťuje od zlých myšlienok cez pokánie a celý asketický spôsob života... Keď je srdce človeka očistené, človek si viac uvedomuje spoločnosť, v ktorej žije a stáva sa vyrovnaným. Jeho sebaláska ustupuje láske k Bohu a láske k človeku. Sebecká láska sa mení na nesebeckú... Miluje druhých bez toho, aby za to čakal odmenu. Miluje nezávisle na tom, či je milovaný druhými.“¹⁶ V očistenom srdci je iba jedna myšlienka a tou je modlitba. Práve na „základe hlboko zakorenenej viery v trojičnú Božiu lásku sa potom odohrával celý život týchto solúnskych bratov. V ich živote však nešlo iba o veľkolepý evanjelizačný úspech, ako to mnohokrát skreslene vnímame.“¹⁷

Poznanie pravdy teda pre Konštantína a Metoda znamenalo poznanie Božej pravdy a pripodobnenie sa Bohu. Presne o dosiahnutie toho druhu poznania, o správne duchovné nazeranie sa usilovali svojím životom a duchovným snažením. Ján Damaský, keď v niekoľkých bodoch definuje filozofiu, uvádza, že „filozofia je ešte pripodobnenie sa Bohu. Bohu sa pripodobňujeme múdrosťou, teda pravým poznaním dobra, a spravodlivosťou, ktorá sa dáva každému rovnako, a nestrannosťou v posudzovaní, ale aj svätosťou, ktorá prevyšuje spravodlivosť, teda dobro je to, keď niekto koná dobrý skutok tým, ktorí mu konajú bezprávie“¹⁸. Konštantínova definícia filozofie je podobná definícii Jána Damaského.

Asketický život bratov

V textoch Život Konštantína a Život Metoda je zreteľná línia opisujúca ich každodenný asketický zápas, ich duchovné snaženie. Metod bol mníchom a igumenom (predstaveným) v kláštore Polychron¹⁹ na maloázijskej strane hory Olymp, východne od mesta Bursa už pred príchodom

¹³ VLACHOS, Hieroteos. *Pravoslavná spiritualita*. Prešov 2006, s. 67.

¹⁴ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 207.

¹⁵ VLACHOS, *Pravoslavná spiritualita*, s. 86.

¹⁶ VLACHOS, *Pravoslavná spiritualita*, s. 68.

¹⁷ MATURKANIČ, Patrik. Velikost života víry svatých slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoděje a jejich vplyv na evropského člověka žijícího na počátku 21. století. In *Tradičia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra 2013, s. 621.

¹⁸ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ. Διαλεκτικά, 3. In *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, 2. diel, Θεσσαλονίκη 1991, s. 32. Pozri aj ZOZULAK, *The Study of Byzantine*, s. 796.

¹⁹ „Kresťanské mníšstvo sa sformovalo po prenasledovaní Cirkvi počas prvých troch storočí. Prvé mníšske centrá, kde sa objavil a sformoval mníšsky život, boli v Egypte, Sýrii a malej Ázii, neskôr v Palestíne a Konštantínopole.“ ZOZULAK, Ján. *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 1997, s. 57.

na územie Veľkej Moravy. Tu sa venoval mníšskemu spôsobu života, štúdiu kníh a ich prepisovaniu. Do staroslovienčiny neskôr preložil aj traktáty, ktoré napísal Konštantín.

Konštantín bol od mladosti naplnený pokorou, vynikal duchovným snažením a túžil po pokoji a čase strávenom v modlitbe. Preto sa rozhodol odísť za svojim bratom a ukryť sa pred svetom: „*A nie po mnohom čase zasa sa odriekol celého tohto života a usadil sa na jednom nehučnom mieste; žil iba sebe samému a na zajtrajší deň (Mt 6, 34) nič nenechával, ale všetko chudobným rozdával a Bohu zveril starosť o seba (Ž 54, 23)... Potom odišiel na Olymp k Metodovi, bratovi svojmu, kde začal žiť a v modlitbách k Bohu bez prestania zotrvať a len s knihami sa zhováral.*“²⁰

Konštantín po náročných cestách a vyčerpávajúcej práci ochorel a jeho zdravotný stav sa veľmi zhoršil počas návratu z Veľkej Moravy. V ťažkých chvíľach sa ešte viac modlil. Zrejme cítil, že mu už neostáva veľa času²¹, rozhodol sa stať mníchom a prijal mníšske meno Kyrillos (Cyril). Bolo to završenie jeho celoživotného duchovného snaženia, ktorého hlavným cieľom bolo úplne sa odovzdať Bohu a blížnym. V Živote Konštantína sa uvádza, že „*viac ako učenosť prejavoval tiché správanie a hovoril len s tými, s ktorými to bolo osožné, vyhýbal sa tým, ktorí sa odklonili na krivé cesty. Jedine o to sa usiloval a to činil, ako zameniť pozemské veci za nebeské a vyletieť z tohto tela a žiť s Bohom*“²².

Hoci text Život Metoda neopisuje Metodov život až tak podrobne, poskytuje dostatočné informácie o jeho duchovnom zápase a črtách jeho osobnosti. Metod „*odišiel na Olymp, kde žijú svätí otcovia; prijal podstrihnutie a obliekol si čierne rúcho. A v pokore sa podroboval a zachovával úplne celé mníšske pravidlo a venoval sa knihám*“²³. Bolo úplne jedno, kde Konštantín a Metod žili a pôsobili, na akú misiu odišli, hlavné ciele ostávali: poznanie pravdy, život v Bohu, duchovný zápas, pokora a služba blížnym. Metod „*výrečných prevyšoval horlivosťou a horlivých zasa výrečnosťou. Lebo všetkým podobným sa stal, obraz všetkých na sebe ukázal, bohobojnosť, zachovávanie prikázaní, telesnú čistotu, neprestajné modlitby a svätosť, reč silnú i lahodnú, silnú oproti nepriateľom a lahodnú k tým, čo prijímali napomenutia, prísnosť a úprimnosť, milosrdenstvo, lásku, vytrvalosť a trpezlivosť, všetkým pre všetkých býval, aby všetkých získal.*“²⁴ To, že pokora bola pre oboch bratov prirodzenou súčasťou ich života svedčí aj istá udalosť, ktorá sa stala, keď boli obaja cisárom vyslaní na misiu k Chazarom. Metod ako mních, hoci bol vekovo starší, zachovával poslušnosť svojmu bratovi: „*On (Metod) však riekol: Hotový som za kresťanskú vieru umrieť, a nebol neposlušný, ale šiel a svojmu mladšiemu bratovi slúžil ako sluha a podroboval sa mu. On modlitbou a Filozof však slovami ich premohol a zahanbil ich.*“²⁵

Konštantín a Gregor Teológ

Konštantín sa inšpiroval životom a myslením Gregora Teológa, ktorý bol jedným z najväčších a najvýznamnejších byzantských mysliteľov a teológov 4. storočia a patrí ku kappadockým autorom. Na jeho počesť napísal oslavné verše, v ktorých sa vyznáva slovami: „*Veď ústa tvoje sta jedného zo serafínov slávia Boha a kázaním pravej viery celé ľudstvo osvecujú. Preto aj mňa, ktorý sa odovzdam*

²⁰ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 213.

²¹ Konštantín zomrel ako 42-ročný. *Pramene* uvádzajú, že mníšske podstrihnutie prijal 50 dní pred svojou smrťou. V tom čase bol už ťažko chorý. „*Nasledujúceho dňa obliekol sväté mníšske rúcho a prijal svetlo k svetlu a dal si meno Cyril.*“ Pozri RATKOŠ, *Pramene k*, s. 230.

²² RATKOŠ, *Pramene k*, s. 208.

²³ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 237.

²⁴ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 236. V tejto pasáži životopisu je citovaný text z prvého listu apoštola Pavla Korinským (1Kor 9, 22).

²⁵ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 237.

*tebe láskou a vierou, prijmi a buď mi učiteľom a osvecovateľom!*²⁶ Sme presvedčení, že Konštantín používal pri argumentáciách myšlienky a celkový spôsob uvažovania, aký našiel v textoch Gregora Teológa, pretože absolútne nepochyboval o jeho správnosti. Tak tomu bolo aj v čase sporov o uctievanie ikon, keď bol vyslaný byzantským cisárom na rozhovor s patriarchom Jánom (832 – 843), ktorý patril k ikonoborcom. Patriarcha tvrdil, že ho síce „vyhnali od prestola, ale nikto sa nemôže protivíť jeho slovám. Cisár však poslal naň Filozofa a takto povedal: Ak môžeš mládenca tohto preskriepiť, znova svoj stolec dostaneš. On však, keď uzrel Filozofa, mladého telom, a nevedel, aký starý um je v ňom, a tých, čo boli poslaní s ním, povedal im: Nie ste hodní mi byť ani podnožím, ako sa môžem s vami priet?“²⁷ Na konci rozhovoru patriarcha „zahanbený zamĺkol.“²⁸ Obdobne vynikajúco si Konštantín počínal v rozhovoroch s Agarénmi²⁹ o troch hypostázach v jednom Bohu.³⁰

Gregor Teológ varoval nielen pred pýchou, ale aj pred zdanlivou pokorou: „Nepoznávame pokoru prostredníctvom drobností (lebo vtedy ona môže byť okázalá a môže mať falošnú podobu cnosti) v takej miere, v akej je skúšaná prostredníctvom dôležitých skutkov. Pokorný nie je ten, kto pred niekým a zriedka hovorí málo o sebe, ale ani ten, kto sa ponížene správa k nižšiemu, ako je on. No pokorný je ten, kto skromne hovorí o Bohu; kto vie, čo má povedať a čo nie, v čom priznať svoju nevedomosť; ten, kto prenecháva slovo poverenému hovoriť a súhlasí s tým, že sú ľudia, ktorí sú viac duchovní a dosiahli väčšie poznanie.“³¹ O Konštantínovi sa ďalej dozvedáme, že „čím viac sa páčil Bohu pre svoju čistotu, tým obľúbenejším sa stával pre všetkých“³². Skutočná pokora je základom všetkých cností, je základom duchovného bohatstva a o to sa Konštantín i Metod nepochybne snažili. V. Judák konštatuje, že Svätopluk „osobne azda nemal veľké sympatie voči Metodovi aj pre jeho prísny asketický život a pre jeho prísny postoj k zachovávaniu cirkevných predpisov“³³.

Jedným z cieľov prísneho asketického života oboch bratov bola snaha o získanie osvietenia Svätého Ducha, aby mohli správne chápať učenie Cirkvi, šíriť ho ďalej a viesť svojich žiakov k viere a správne pochopeniu všetkých teologických textov, s ktorými prišli do styku. Ak mali učiť iných, najprv sami museli správne chápať obsah toho, čo učili a museli byť schopní to vedieť obhájiť. Nejednalo sa vôbec o žiadnu banálnu, okrajovú záležitosť, čo dokladá aj neskoršie obvinenie Metoda, že šíri herézy a nesprávne učenie. Metod dokázal argumentovať a vyvrátiť lživé obvinenia. Podľa textov byzantských mysliteľov „osvietenie podnecuje chápanie človeka a predchádza jeho slovu. Bez toho, aby človek prijal osvietenie Svätého Ducha, nemôže preniknúť do ‚pravého zmyslu‘ Svätého Písma a do poznania Božej pravdy.“³⁴ Gregor Nysský hovorí: „Nech v nás vane moc svätého Ducha, aby pohl vlny významov a správne do nich viedol naše slovo.“³⁵

Ďalší vývoj misie

Podľa F. Dvorníka „kultúrna časť zmluvy s Byzanciou mala byť spečatená zvláštnou misiou vedenou dvoma bratmi zo Solúna, Konštantínom-Cyriľom a Metodom, ktorí boli významnými predstaviteľmi

²⁶ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 207.

²⁷ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 209.

²⁸ RATKOŠ, *Pramene k*, s. 210.

²⁹ Označovaní aj ako Saracéni, vyznávali islam.

³⁰ Pozri rozhovor s Agarénmi. RATKOŠ, *Pramene k*, s. 211.

³¹ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. *Творения иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архиепископа Константинопольскаго*, 1. diel, 2. vydanie. Moskva 1994, s. 150.

³² RATKOŠ, *Pramene k*, s. 208.

³³ JUDÁK, Viliam. *Filioque – cesta k rozkolu?* In *Tradicia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra 2013, s. 520.

³⁴ ZOZULAK, *Exegetické dielo*, s. 18.

³⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ. *Εξήγησις του Ασμάτος των Ασμάτων, Λόγος 12*. In *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 7*. Θεσσαλονίκη 1989, s. 374.

kultúrneho obrodenia Byzancie v 9. storočí. Tento ťah bol dôležitý. Keby totiž bola misia primerane naplnená, mala by rozhodujúci vplyv nielen na osudy Slovanov, ale tiež na celý budúci vývoj Západu a západnej cirkvi.³⁶ Keď si A. Avenarius všimá Konštantínovu „zakotvenosť v byzantskej teológii a teologickom myslení“³⁷, neupozorňuje len na jeho pasívne znalosti. Konštantín a Metod boli nielen vysoko vzdelaní, ovládali niekoľko jazykov, ale boli predovšetkým hlboko veriaci a podľa učenia a tradície byzantskej cirkvi zachovávali mníšsky asketický spôsob života. Misia Konštantína a Metoda bola veľmi náročná, dramatická a plná útrap. Skutočnosť, že mocenské záujmy mali dominantný charakter, je zrejme aj z ďalšieho vývinu udalostí, akými bolo napríklad zajatie Metoda Frankmi v Bavorsku, aktivity a živé útoky Vichinga, či nakoniec uväznenie a vyhnanie všetkých Metodových žiakov z Veľkej Moravy po Metodovej smrti, ktorých predali do otroctva za Dunaj.

Zo zachovaných historických zdrojov sa dozvedáme, že v čase, keď Konštantín a Metod po tri a polročnej práci odišli z Veľkej Moravy, pár mesiacov ostali u Kocela a potom sa dlhšie zdržali v Benátkach. Mali so sebou aj ostatky svätého Klimenta Rímskeho. Benátky boli v tom čase pod vplyvom Byzancie, takže môžeme povedať, že išli medzi svojich. Z Benátok mali odísť do Konštantínopola, no nestalo sa tak. Napriek rôznym výkladom tejto skutočnosti a argumentáciám, neraz skresleným a tendenčným, faktom zostáva, že počas ich pobytu v Benátkach došlo v Byzancii k prevratu a patriarcha Fótius bol v roku 867 zvrhnutý. Toto znamenalo zásadný zvrät v ich osobnom živote a misijnom pôsobení. „S najväčšou pravdepodobnosťou práve tu zastihlo oboch bratov aj s ich sprievodom pápežovo pozvanie do Ríma. V tom čase tu zrejme čakali na loď do Konštantínopola.“³⁸ Mali so sebou aj žiakov, ktorých bolo potrebné vysvätiť za kňazov a diakonov. Keďže sa vzhľadom na vzniknutú situáciu už nemohli vrátiť do Konštantínopola, prijali pozvanie pápeža a odišli do Ríma³⁹. Tu tiež nastala zmena, pretože pápež Mikuláš I., ktorý ich pozval, v roku 867 zomrel a na jeho miesto bol zvolený Hadrián II. Obaja pápeži boli nadšení správou, že Konštantín a Metod mali so sebou ostatky svätého Klimenta Rímskeho.

Súhlasíme s názorom R. Marsinu, že „celá cesta po odchode obidvoch bratov s ich sprievodom z Veľkej Moravy by dopadla ináč, než pôvodne predpokladali, lebo iste nielen na návrat na Veľkú Moravu, ale ani na cestu do Ríma pôvodne vôbec nepomýšľali. A práve tam došlo k veľkému obratu, lebo najrozhodujúcejšie udalosti z cirkevno-politického a všeobecne historického hľadiska sa odohrali od r. 869, teda až po smrti Konštantína.“⁴⁰ Je dôležité si uvedomiť, že v tom čase kresťanská cirkev ešte nebola rozdelená na východnú a západnú a rímsky pápež bol pre Konštantína a Metoda úplne rovnakou autoritou ako konštantínopolský patriarcha. V. Judák uvádza, že „Cyril a Metod plnili svoju misionársku službu v jednote tak s Carihradskou cirkvou, z ktorej boli poslaní, ako aj s rímskym stolcom sv. Petra, ktorý ich dielo schválil a potvrdil, a tak podali svedectvo o jednote cirkvi, ktorá za ich života a ich misionárskej práce ešte nebola narušená rozdelením medzi Východom a Západom, hoci v tej dobe boli už vzťahy medzi Rímom a Carihradom poznačené veľkým napätím.“⁴¹

Po smrti Konštantína v Ríme v roku 869 nasledovali ďalšie dramatické udalosti a Metod sa vrátil do Panónie. Spolu so svojimi žiakmi pokračoval v misijnom diele a náročnej prekladateľskej práci. Aj napriek rôznym tvrdeniam, Metod nikdy neprestal byť byzantským misionárom. To, že sa stal pápežským legátom a panónskym biskupom znamenalo, že získal na istý čas podporu

³⁶ DVORNÍK, František. *Zrod strední a východní Evropy. Medzi Byzancii a Rímem*. Praha 2008, s. 33, 34.

³⁷ AVENARIUS, Alexander. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v 6. až 12. storočí. K problému recepcie a transformácie*. Bratislava 1992, s. 70.

³⁸ LUKÁČOVÁ, Martina. *Historiografický konsept cesty Konštantína a Metoda do Ríma v r. 867*. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra 2013, s. 97.

³⁹ Odchod Konštantína a Metoda z územia Veľkej Moravy a cesta do Ríma sa uskutočnili v roku 867.

⁴⁰ MARSINA, Richard. *Metod a Veľká Morava. K 1100. výročiu smrti Metoda (6. 4. 885)*. In *Slovenská archivistika*, roč. 20, 1985, č. 2, s. 15, 16.

⁴¹ JUDÁK, Filioque – cesta?, s. 528.

Ríma, ktorý tak vyhovel Kocelovej požiadavke. Aj tu významnú úlohu zohrali rôzne mocenské vplyvy a obavy. Zo všetkých udalostí, ktoré potom nasledovali, je zrejme, že Metodove postavenie vzhľadom na záujmy Východofranskej ríše nebolo jednoduché. „V Panónii sa prekrížili záujmy Moravanov, Frankov ako i pápežskej stolice“, hovorí C. Diatka a konštatuje, že „vzhľadom na celkovú konfliktnosť vzťahov vidno, že arcibiskup Metod bol popri svojej učenosti muž pevných morálnych zásad a značnej morálnej sily“⁴². Svoju morálnu silu a pevnú vieru Metod preukázal ešte mnohokrát, aj vtedy, keď bol tri roky vo franskom zajatí⁴³ v Bavorsku, keď sa musel v Ríme obhajovať voči krivým obvineniam (v roku 880) zo šírenia heréz, keď čelil únave, vyčerpaniu a dlhým cestám. Po stabilizovaní situácie v Byzancii, keď sa patriarchom znova stal Fótios, Metod odišiel do Konštantínopola a potom bol opäť poslaný na Veľkú Moravu. Pred smrťou v roku 885 za svojho nástupcu na Veľkomoravskej škole vybral Gorazda, čo prinieslo ďalšie napätie a komplikácie. Žiaci Konštantína a Metoda boli vyhnaní za Dunaj a predaní do otroctva. Niektorí z nich boli vykúpení z otroctva a začali pôsobiť v Ochride, ktorý sa stal intelektuálnym a duchovným centrom. Rozsah a hĺbka vzdelania oboch bratov, neochvejná viera, pevný charakter a sila ich osobností zohrali rovnako nemalú úlohu. „Otázka šírenia viery prostredníctvom slovanskej liturgie sa rodila vo veľmi ťažkých podmienkach a za vyostrených medzinárodných okolností“, avšak „v našom prostredí tento byzantský vplyv nikdy nezanikol, aj keď bol v historickom čase prevrstvený iným vplyvom.“⁴⁴ Byzantské myslenie je neodmysliteľnou duchovnou súčasťou formovania kresťanskej Európy a na to by sme nemali nikdy zabúdať.

Záver

Byzantská kultúra „zostala a do veľkej miery stále ešte zostáva cudzia všetkým, ktorí vyrástli a boli vychovávaní a vzdelaní v tradícii západnej civilizácie spočívajúcej na latinských základoch.“⁴⁵ Byzantská filozofia sa rovnako ako byzantská kultúra dostala do úzadia, nezáujmu a jej vplyv nie je objektívne vedecky zhodnotený. Krajina, odkiaľ prišli na územie Veľkej Moravy Konštantín a Metod, bola najmocnejším štátnym útvarom v stredovekej Európe. Negatívny vzťah k Byzancii je predovšetkým „dedičstvom európskeho osvietenstva 18. storočia... Voltaire videl v byzantských dejinách len bezcenný rad planých rečí a zázrakov a Montesquieu zase, nekonečné spiknutia, revolty a ničomnosti... Osvietení intelektuáli však v sebavedomom presvedčení o vlastnej nadradenosti a o absolútnej správnosti svojho pohľadu na svet len vo vyhrotenej podobe formulovali pocit, ktorý voči byzantskej civilizácii prechovával západný človek už v stredoveku.“⁴⁶ Hoci stredovek na Západe je často označovaný za dobu temna, pre Byzantskú ríšu to neplatí. Stredovek v Byzancii nebol dobou temna, ale obdobím rozkvetu kultúry, umenia a vzdelanosti. Môžeme len uvažovať nad tým, akým smerom by sa vývoj uberal, ak by posledná križiacka výprava neskončila dobytím a vyplienením Konštantínopola v roku 1204, čím v podstate pomohla, aby sa byzantské územie dostalo na dlhé stáročia pod tureckú nadvládu.

⁴² DIATKA, Cyril. Cesta. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra 2013, s. 595.

⁴³ Vzniká otázka, prečo neboli „tri roky podniknuté kroky na jeho oslobodenie. Otázkou nie je len, ako sa v danej situácii zachoval Kocel, ale aj prečo sa Hadrián II. svojho biskupa a legáta nezastal.“ GALLUSOVÁ, Michaela – HERUCOVÁ, Angelika. Konštantín a Metod v Panónii – zastavenie u Kocela. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra 2013, s. 117.

⁴⁴ DIATKA, Cesta, s. 595, 596.

⁴⁵ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. Praha 1996, s. 5.

⁴⁶ ZÁSTĚROVÁ, *Dějiny Byzance*, s. 5.

SUMMARY: PRACTICAL PHILOSOPHY IN THE LIVES OF CONSTANTINE AND METHODIUS. In their missionary work, Constantine and Methodius used ascetic experience in accordance with Byzantine tradition. They were deeply religious men that led ascetic way of life following the teachings of Byzantine Church. Both of them were well educated, they had vast knowledge of philosophy and theology, they translated liturgical texts and various theological theses and they also wrote their own theses under the influence of the significant thinkers of their time. Constantine's tractates were translated to Old Church Slavonic by Methodius. Moravian-Pannonian legend *Life of Constantine* tells of Constantine's relation to one of the most important thinkers of the fourth century CE, to St. Gregory the Theologian. Constantine not only read his works, but also learned them by heart. It is possible that these texts helped him argue with nonbelievers and defend the Christian truth. Although the names of both brothers are usually connected with the liturgy in old Slavonic, their mission had even greater significance, as their lifestyle, as well as their participation in public life, were tools of dissemination of Byzantine Christian thought. Constantine's definition of philosophy offers such terms as knowledge of truth, knowledge of matters divine and a man's approach to God. For both brothers, the knowledge of truth was equal to knowledge of God. This knowledge was and still is achieved through spiritual struggle, repentance, ascetic way of life, during which the heart of man is cleansed of wrong notions and man can thus successfully achieve the knowledge of God. In his works, Maximus the Confessor marks this way of cognition by a term practical philosophy. It is an inner activity of one's mind, enabling to acknowledge God.

From historical sources, we know that the mission of Constantine and Methodius was very exhausting, dramatic and full of hardship. Considering the power-political circumstances of that period, the situation was difficult for them. During their stay in Venice after they left Great Moravia, a coup took place in Byzantine Empire and in the year 867 the patriarch Photios was overthrown. That was a crucial turning point in both their personal and missionary lives. Since they were unable to return to Constantinople, they decided to accept the invitation of the Pope of Rome. Methodius returned to Pannonia after Constantine's death in the 869. Together with his disciples, he continued the missionary work and difficult translation work. When the situation in Byzantine Empire was stabilized and Photios regained the position of patriarch, Methodius left for Constantinople, from where he was sent back to Great Moravia. Before his death in 885, he chose Gorazd as his successor, a choice that led to tension and problems. Disciples of Constantine and Methodius were banished beyond Danube and sold to slavery. Several of them were redeemed from slavery and started to work in Ohrid, which became an intellectual and spiritual centre. Scope of education of both brothers, their dauntless faith, strength of character and personality played a vital role in their missionary work.

Mgr. Viera Zozuláková, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Sociology
B. Slančíkovej 1
949 01 Nitra
Slovakia
vzozulakova@ukf.sk

**ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΣ
ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟΣ ΦΩΤΙΣΜΟΣ.
Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΕΠΙΒΙΩΣΗ ΤΟΥ ΗΣΥΧΑΣΜΟΥ ΣΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΩΝ
ΚΟΛΛΥΒΑΔΩΝ**

**European Enlightenment and Orthodox Christian Illumination.
The Potential Survival of Hesychasm in the Movement of Kollyvades**

Anna Stef. Karamanidou

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.158-182

Abstract: *KARAMANIDOU, Anna Stef. European Enlightenment and Orthodox Christian Illuminationsm. The Potential Survival of Hesychasm in the Movement of Kollyvades.* The first part of the paper focuses on the long conflict between East and West, which reached its peak with the movement of the Kollyvades in the 17th and 18th century. What is of great interest here is the fact that we do not deal with a single event in the ecclesiastical history, but with an issue of Orthodox theology, which extends to our modern times.

In the second part, we probe into the basic Hesychastic principles of the three Kolyvades Saints – Macarius Notaras, Athanasius Parios and Nicodemus the Athonite; in particular we explore their Filocalistic approach, their idea of the Invisible War, and their Anti-papalism. Finally, the prominence of the Church Fathers in their work is examined along with their contribution to the liturgical life and their views about education.

Key Words: *Hesychasm, Gregory Palamas, Varlaam Kalabros, Ottoman Period, European Enlightenment, Hellenic Enlightenment, atheism, skepticism, deism, filocalistic, Macarius Notaras, Nicodemus the Athonite; Athanasius Parios*

Abstrakt: *KARAMANIDOU, Anna Stef. Európske osvietenstvo a pravoslávne kresťanské osvietenie. Dynamické prežitie hesychazmu v hnutí Kollyvadovcov.* Prvá časť príspevku sa sústreďuje na stáročný spor medzi Východom a Západom, ktorý znovu vyvrcholil v hnutí Kollyvadovcov v 17. a 18. storočí. Zaujímavosť témy spočíva v skutočnosti, že sa nezaobráame izolovanou udalosťou cirkevných dejín, ale otázkou pravoslávnej teológie, ktorá má pokračovanie aj v súčasnej dobe.

V druhej časti sú prezentované základné hesychastické zásady troch svätých Kollyvadovských otcov – Makária Notarasa, Atanáza Parského a Nikodéma Svätohorského, filokalizmus, neviditeľný boj, antipápežstvo, predstavenie otcov, liturgického života a ich názory na vzdelanie.

Kľúčové slová: *Hésychazmus, Gregor Palamas, Barlaám Kalábrijský, osmanská nadvláda, európske osvietenstvo, grécke osvietenstvo, ateizmus, skepticizmus, deizmus, filokalizmus, Makários Notaras, Nikodém Svätohorský, Atanáz Parský*

Είσαγωγή

Σέ όλες τις εποχές κάθε εμφανιζόμενο κίνημα ανανέωσης υπό διάφορους παρεμφερείς τίτλους, όπως ανακαίνιση, πρόοδος, μεταρρύθμιση, βελτίωση, έκσυγχρονισμός, άσκει στή νοοτροπία των περισσότερων ανθρώπων τή γοητεία του νέου και του καινοφανούς, ενώ ταυτοχρόνως αντιπαράθεται πρός τά βιώματα και τις αξίες του παρελθόντος, τό όποιο σαφώς, έκτός τής όποιας θετικής προσφοράς του, βαρύνεται και μέ άποτυχίες, άστοχίες, λανθασμένες έπιλογές και άποφάσεις, καθώς και μέ πρόσωπα παρακμής, διαφθοράς και φυσιολογικής γηράνσεως.

Αφήνοντας στό περιθώριο τής παρούσης εισηγήσεως πολλές γνωστές ιστορικά περιπτώσεις ταλανισμού τής Έκκλησίας από άλλοτριωτικές διδασκαλίες, θά έπικεντρωθούμε στό θέμα, τό όποιο ως βάση του έχει τή μακραίωνη διαπάλη Άνατολής και Δύσεως, ή όποια έφθασε σε μία νέα κορύφωση ρήξεως μέ τό κίνημα των Κολλυβάδων τόν 17ο και 18ο αιώνα. Τό έξαιρετικώς ενδιαφέρον του θέματος έγκειται στό γεγονός ότι δέν άπασχολούμαστε μέ ένα μεμονωμένο γεγονός τής έκκλησιαστικής ιστορίας, αλλά μέ ένα ζήτημα Όρθοδοξου πίστεως και ζωής, δηλαδή Όρθοδοξου θεολογίας, τό όποιο έχει προεκτάσεις και στή σύγχρονη εποχή μας.

Μέρος Α΄

Ή περί τόν Ήσυχασμόν διαχρονική έκκλησιαστική σύγκρουση Άνατολής και Δύσης

1. Μέχρι τήν Άλωση (1453)

Κάθε άναφορά στόν Ήσυχασμό παραπέμπει άμέσως τόν έρευνητή στόν 14ο αιώνα, κατά τή διάρκεια του όποιου οι επιθέσεις του Καλαβρού Βαρλαάμ¹ κατά των ήσυχαστών πατέρων του Άγίου Όρους βρήκαν τό ισχυρό και άρραγές στήριγμά τους στό πρόσωπο του άγιου Γρηγορίου του Παλαμά (1296-1359)².

Απαιτείται όμως νά υπενθυμίσουμε ότι ό Ήσυχασμός ούτε γεννήθηκε τότε στήν Έκκλησία, ούτε άπετέλεσε ένα εύκαιριακό φαινόμενο ή περιστασιακό κίνημα. «Ό Ήσυχασμός συνιστά τήν πεμπτουσία τής όρθοδόξου παραδόσεως και ταυτίζεται μέ αυτό που περικλείει και έκφράζει ό όρος Όρθοδοξία»³. Αυτή ή άλήθεια έχει πλέον διαπεράσει στήν όρθόδοξη αυτοσυνειδησία,

¹ Βαρλαάμ Καλαβρός: Λόγιος μοναχός τής Κάτω Ίταλίας. Ύποστηρικτής τής αναβιώσεως τής πλατωνικής και άριστοτελικής φιλοσοφίας. Βλ. περισσότερα MEYENDORFE, Jean. *Ό Άγιος Γρηγόριος ό Παλαμάς και ή Όρθόδοξη μυστική παράδοση*. Αθήνα 1989, σσ. 107-132. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Θεολόγοι τής Θεσσαλονίκης*. Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 183-186. ΧΡΗΣΤΟΥ, Κωνσταντίνος. Βαρλαάμ ό Καλαβρός. Ένας Κατωιταλιώτης Γραικός στό Βυζάντιο. Στο ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, Έμμανουήλ κ.ά. (έκδ.). *Άλεξανδρινός άμητός. Αφιέρωμα στήν μνήμη Ι. Μ. Χατζηφώτη. Πατριαρχείο Άλεξανδρείας*. Άλεξάνδρεια 2009, σσ. 637-644.

² Βλ. Πά τό πρόσωπο και τό έργο του άγιου Γρηγορίου Παλαμά, άρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης βλ. ένδεικτικά ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. *Ό κήρυξ τής χάριτος και του φωτός. Ό άγιος Γρηγόριος ό Παλαμάς Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*. Θεσσαλονίκη ²1986. ΘΕΟΚΛΗΤΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΗΣ. *Ό άγιος Γρηγόριος ό Παλαμάς. Ό βίος και ή θεολογία του 1296-1359*. Θεσσαλονίκη ³2001. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς*. Αθήνα 1985.

³ ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Ή σπουδαιότητα του Ήσυχασμού στήν ιστορία του Γένους. Στο ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ίωάννης (έκδ.). *Πρακτικά Διεθνών Έπιστημονικών Συνεδρίων Αθηνών (13-15 Νοεμβρίου 1998) και Λεμεσού (5-7 Νοεμβρίου 1999)*. Ό Άγιος Γρηγόριος ό Παλαμάς στήν ιστορία και τό παρόν (ΠΔΕΣΑΛ - ΓΠ). Άγιον Όρος 2000, σ. 473.

ιδιαιτέρως κατά τούς τελευταίους καιρούς, καθώς πληθύνονται στην ακαδημαϊκή θεολογία οι μελέτες και οι έρευνες στα πρόσωπα και τά έργα της μακραίωνης ήσυχαστικής παραδόσεως. Η χρονική αναγωγή του μάλιστα έντοπιζεται στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, καθώς «ό Ήσυχασμός, ως άσκητική θεραπευτική άγωγή, ήτο ή καρδιά της Όρθοδοξίας από την εποχήν τών Άποστόλων»⁴ και κυριάρχησε κατά την βυζαντινή εποχή σε Άνατολή και Δύση.

Στή γραμματεία τών Έλλήνων Πατέρων τής Έκκλησίας βλέπουμε, από την εποχή ήδη τών Άποστολικών Πατέρων, μία συνεχή προσπάθειά τους νά διατηρήσει ή χριστιανική θεολογία άνόθευτη και καθαρή τή διδασκαλία της μακράν τών έπιχειρουμένων γνωστικών, άριστοτελικών, νεοπλατωνικών και γενικότερα φιλοσοφικών διεισδύσεων⁵. Ός παραδείγματα έν συντομία μπορούν νά άναφερθούν ό Κλήμης ό Άλεξανδρεύς, ό όποιος στους «*Στρωματείς*»⁶ μέ συστηματική διατύπωση υπήρξε «*ό πρώτος θεολόγος τονίσας τήν άποφατικήν πλευράν τής θεογνωσίας, κατ' αντίθεσιν προς τούς Γνωστικούς*»⁷. οι τρεις Καππαδόκες (Μέγας Βασίλειος, Γρηγόριος ό Θεολόγος, Γρηγόριος Νύσσης) μέ τόν Ίωάννη τόν Χρυσόστομο, οι όποιοι απέκρουσαν τήν άριστοτελίζουσα αίρεση τών Άνομοίων του Εύνομίου μέ έντονο και άποφασιστικό τρόπο και ό Μάξιμος ό Όμολογητής, ό όποιος ως ύπομνηματιστής τών συγγραφών του Διονυσίου του Άρεοπαγίτου διώρθωσε μέ σαφήνεια τήν άδυναμία της διδασκαλίας του περι τής άποφατικής Θεολογίας⁸, και περι θείου γνώφου⁹ όπου έντοπιζονται νεοπλατωνικές έπιρροές.

Οί πνευματικές αυτές ζυμώσεις όδήγησαν σταδιακά στην καθιέρωση ενός τριαδικού συστήματος τελειώσεως του ανθρώπου, τό όποιο μέ λεκτικές κυρίως διαφοροποιήσεις, μορφοποιείται στα τρία σταδια: *της καθάρσεως, του φωτισμού και της θεώσεως*. Τό σχήμα αυτό τής πνευματικής προόδου καθίσταται θεμέλιο του συστήματος τών άσκητικών και μυστικών θεολόγων, όπως καταφαίνεται συχνά και στή διαίρεση τών τμημάτων τών ποικίλων πατερικών «Κεφαλαίων» πρακτικά/ήθικά, γνωστικά/φυσικά, θεολογικά.

Τά Γερωντικά και τά φιλοκαλικά κείμενα άποδεικνύουν τή συνέχιση μίας ένιαίας ήσυχαστικής πατερικής παραδόσεως μέσα στον κορμό τής λειτουργικής πνευματικής και άσκητικής ζωής τής Έκκλησίας του Χριστού. Ένδεικτικώς μνημονεύουμε τά συγγράμματα Μακαρίου του Αιγυπτίου, Εύαγγριου του Ποντικού, Μάρκου του Έρημίτου, Διαδόχου Φωτικής και μετέπειτα του Συμεώνος του Νέου Θεολόγου και του μαθητού του Νικήτα Στηθάτου.

Έτσι φθάνουμε στον 14ο αιώνα, όποτε ή εμφάνιση του Καλαβρού Βαρλαάμ¹⁰ στο Άγιον Όρος λίγο μετά τό 1322 άνακινεί εκ νέου μία μεγάλη άναστάτωση στο σώμα τής Έκκλησίας άναζωπυρώνοντας τίς βαθείες άντιθετικές άπόψεις, οι όποιες είχαν ήδη όδηγήσει στην άπόσχιση του παπισμού από την Όρθόδοξη Άνατολή. Ό γαλουχηθείς στή Δύση Βαρλαάμ άγνοούσε τήν μακραίωνη εξέλιξη του μοναχικού βίου στην Άνατολή. Η προσπάθεια τών μοναχών νά άναπτύξουν πνευματικές δυνατότητες καταλήψεως θείων άληθειών και νά έπιτύχουν τήν κοινωνία μετά του

⁴ Βλ. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, Ίωάννης. Έκκλησιαστικά Σύνοδοι και Πολιτισμός. Στο *Θεολογία*, τόμ. 66, 1995, σσ. 646-680. ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, Ίωάννης. Η θρησκεία είναι νευροβιολογική ασθένεια, ή δέ Όρθοδοξία ή θεραπεία της. Στο *Όρθοδοξία και Έλληνισμός*, τόμ. Β', 1996, σσ. 67-87.

⁵ Βλ. ZOZULAK, Ján. Historical milestones of Byzantine Philosophy. In *Filozofia*, vol. 70, 2015, no. 9, σσ. 785-787.

⁶ ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. *Στρωματέων Λόγοι 8*. Στο STÄHLIN, OTTO. et al. (eds.). *Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I - VI*. Berlin 1960. STÄHLIN O. et al. (eds.). *Clemens Alexandrinus III. Stromata Buch VII - VIII*. Berlin 1970.

⁷ Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. Άποφατική Θεολογία. Στο *Θρησκευτική και Έθική Έγκυκλοπαιδεία (ΘΗΕ)*, τόμ. 2, 1963, στ. 1226.

⁸ Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. Η θεολογία ως μέθοδος έγγίσεως προς τόν Θεόν. Στο *Όρόδοξος Παρουσία*, τόμ. 2, 1965, σσ. 236-244

⁹ βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. Θεός γνώφος. *ΘΗΕ*, τόμ. 4, 1964, στ. 577-580.

¹⁰ ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Θεολόγοι τής Θεσσαλονίκης*, σσ. 183-186.

Θεοῦ, τή θέωση, θεωρήθηκε ἀσεβής ἀπό τόν Καλαβρό ὡς καταλύουσα τό ὑπερβατικόν τοῦ Θεοῦ καί ἐκλαμβάνουσα τόν Θεό ἀνθρωπομορφικῶς¹¹. Μέ τό σκεπτικό αὐτό ἀνέλαβε σκληρό ἀγώνα ἐναντίον τῶν ἡσυχαστῶν μοναχῶν, στόν ὁποῖο συστρατεύθηκαν μαζί του καί ἄλλοι θεολόγοι καί λόγιοι τοῦ Βυζαντίου, φορεῖς τοῦ ἰδίου πνεύματος, ἄν καί ὀρμώμενοι ἀπό διάφορους λόγους ὁ καθένας τους, ὅπως ὁ Νικηφόρος Γρηγοῶρς, ὁ Γρηγόριος Ἀκίνδυνος, ὁ Δημήτριος Κυδώνης, ὁ Ἰωάννης καί ὁ Μανουήλ Καλέκας¹².

Οἱ φίλοι τῆς ἡσυχίας μέ προεξάρχοντα τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ ἀπέκρουσαν μέ ζήλο τίς ἀντιησυχαστικές ἀπόψεις¹³. Ἐν συντομίᾳ ὑπενθυμίζουμε ὅτι ἡ θεολογική βάση τῆς ἡσυχαστικῆς παραδόσεως εἶναι ἡ διάκριση μεταξύ τῆς τελείως ἀκατάληπτου ἀκτίστου καί ἀμεθέκτου οὐσίας τοῦ Θεοῦ, καί τῶν ὑπό προϋποθέσεις καταληπτῶν καί μεθεκτῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ¹⁴. Ἡ βαρλααμική ἐπιχειρηματολογία περιορίζονταν σέ γνωσιολογικά κριτήρια ἐξισώνοντας τή φιλοσοφία μέ τή θεολογία. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Παλαμᾶ ἔγκειται στή χρήση μιᾶς εὐρύτερας σειρᾶς δυαδικῶν διακρίσεων, ὄχι μόνον περί οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καί περί φυσικῶν καί πνευματικῶν δώρων, περί ἀνθρωπίνης καί θείας σοφίας, περί φιλοσοφίας καί θεολογίας, περί δύο ὁδῶν θεογνωσίας, περί θεολογίας καί θεοπτίας. Ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτή τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ φέρει μεθ' ἑαυτῆς ἄρρηκτη καί ἀπαρασάλευτη παράδοση αἰώνων, ἡ ὁποία ἀπό τούς Ἀποστόλους Παῦλο¹⁵ καί Ἰάκωβο¹⁶, διά τῶν Ἀπολογητῶν καί Ἀποστολικῶν Πατέρων, κινεῖται συνεχῶς ἐπί τῶν ἰδίων ἀρχῶν πίστεως καί φθάνει στήν ἐποχή τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδος. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὄχι μόνον ὑπεραμύνθηκε τῶν ἀρχῶν τοῦ Ἠσυχασμοῦ, ἀλλά κατέδειξε στούς ἀντιφρονούντες τίς ἀντιφάσεις καί τά ἀδιέξοδα, στά ὁποῖα αὐτοί ὀδηγοῦνταν δεχόμενοι τόν Θεόν ταυτοχρόνως ὡς ἄκτιστον καί κτιστόν, ὡς ἕνα καί πολυμερῆ, ὡς ὄρατόν καί ἀόρατον, ὡς καταληπτόν καί ἀκατάληπτον¹⁷.

Ἄς συμπληρώσουμε τήν ἀναφορά στόν ἀρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ μέ τό λόγο του στή συζήτηση μετά τοῦ Γρηγοῶρᾶ στό παλάτι τῆς Βασιλεύουσας: «τοῦ Θεοῦ τό μέν

¹¹ ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης*, σσ. 118-126, 140-152.

¹² ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. *Περί τά αἷτια τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδος*. Στό *Θεολογικά Μελετήματα*, τόμ. 3, 1977, σσ. 88.

¹³ Ἐπί τοῦ θέματος βλ. ἐπιλεκτικά: ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γεώργιος. *Παλαμικά*. Θεσσαλονίκη 1972. ΚΟΥΤΣΟΥΡΗΣ, Δημήτριος. *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καί ἡ ἀντιησυχαστική κακοδοξία τοῦ ἸΔ' αἰῶνα*. Ἀθήνα 1986.

¹⁴ MEYENDORFE, Jean. *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ἡ Ὁρθόδοξη μυστική παράδοση*, σσ. 133-147. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης*, σσ. 118-126. ΡΟΔΟΣΤΟΛΟΥ, Χρυσόστομος. Ἡ ἡσυχαστική ζωή ὡς πρόγευση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ. Στό ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). *ΠΔΕΣΑΛ – ΓΠ*, σσ. 445-451.

¹⁵ Βλ. *Α' Κορ.* 1, 18-31· 2, 6-10. *Β' Κορ.* 1, 12.

¹⁶ *Ἰακ.* 3, 13-17.

¹⁷ Πιά τήν θεολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ βλ. ἐπιλεκτικά: ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. *Περί τά αἷτια τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδος*. σ. 95. ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΣ ΜΑΥΡΟΒΟΥΝΙΟΥ. Ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ περί τῆς γνώσεως τῆς Ἁγίας Τριάδος. Στό ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). *ΠΔΕΣΑΛ – ΓΠ*, σσ. 61-68. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. Ἡ χρήση τῶν ἀποδείξεων στή Θεολογία, κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ. Στό ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). *ΠΔΕΣΑΛ – ΓΠ*, σσ. 147-158. ΣΑΧΑΡΩΦ, Νικόλαος. Τό ἄκτιστο Φῶς στόν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ καί στόν Γέροντα Σωφρόνιο. Στό ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). *ΠΔΕΣΑΛ – ΓΠ*, σσ. 307-318. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΤΡΙΜΥΘΟΥΝΤΟΣ. Τό δόγμα τῆς διακρίσεως οὐσίας καί ἐνέργειας στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Στό ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). *ΠΔΕΣΑΛ – ΓΠ*, σσ. 653-669. ΣΚΟΥΤΕΡΗΣ, Κωνσταντῖνος. Ἡ διάκριση μεταξύ «καθ' ὑπαρξιν» καί «κατ' ἐνέργειαν» ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Στό ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). *ΠΔΕΣΑΛ – ΓΠ*, σσ. 673-682. ΛΑΜΠΡΟΥ, Σουλτάνα. Οἱ Περί Ἀκατάληπτου Λόγοι τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου στά ἔργα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Εἰσήγηση. Στό *Διεθνές Ἐπιστημονικό Συνέδριο Ἅγιος Ἰωάννης Χρυσόστομος 1600 ἔτη (407-2007)*, ὑπό ἐκδοσιν.

ἄγνωστόν ἐστι, τό δέ γνωστόν· καί τό μέν ἄρρητον, τό δέ ῥητόν· ἄγνωστος δέ ἐστίν ὁ Θεός ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, γνωστός δέ ἐκ τῶν περι αὐτόν φυσικῶν ἐνεργειῶν»¹⁸.

Ἄπειρος τῆς ἀγιοπνευματικῆς μεθέξεως ὁ Βαρλαάμ ἀποτελεῖ τόν αὐθεντικό ἐκπρόσωπο τοῦ δυτικοῦ ἀναγεννησιακοῦ σχολαστικισμοῦ, πού δίδασκε ὡς μοναδική ὁδό τῆς τελειότητος τῆ φιλοσοφική γνώση, δηλαδή τήν ἔξωθεν κοσμική σοφία τῶν ἐπιστημῶν¹⁹. Ἐάν αὕτη ἡ θύραθεν σοφία ὀδηγοῦσε στήν τελειότητα, οἱ Ἕλληνες σοφοί θά ἔπρεπε νά ἦσαν τελειότεροι τῶν προφητῶν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ὁ κορυφαῖος αὐτῶν ὁ Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος, ὁ ὁποῖος στερήθηκε διά βίου κάθε κοσμική μάθηση.

Ἡ ἐκ νέου ἦττα τοῦ δυτικοφέρετου ἀντισηχαστικοῦ κινήματος μετά ἀπό πολλές ἐσωτερικές ἀναταράξεις στό σῶμα τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας διά τοῦ Συνοδικοῦ Τόμου τοῦ 1351²⁰, δέν ἐπηρεάσε τήν πορεία τῆς δυτικῆς θεολογικῆς σκέψεως καί μᾶλλον ἐνίσχυσε τήν κυριαρχία τῆς σχολαστικῆς θεολογίας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἐξακολουθοῦσε νά θεωρεῖται ἐξοβελιστέος ἀπό τήν παπική ἐκκλησία καί ὁ ἀντιπαλαμισμός ἀποτελοῦσε ἐπί αἰῶνες θέμα τῆς κατά τῶν Ὁρθοδόξων πολεμικῆς τῆς²¹.

2. Τουρκοκρατία

α. Ὁ Διαφωτισμός στήν Εὐρώπη καί στήν Ἑλλάδα

ι. Ὁ Εὐρωπαϊκός Διαφωτισμός

Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις πού ἀναπτύχθηκαν στή Δύση μέ τήν φραγκική ἐπικράτηση τοῦ Καρλομάγνου ὀδήγησαν, ὡς γνωστόν, στήν σταδιακή πνευματική ἀποξένωση τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης ἀπό οὐσιώδεις ἀρχές τῆς χριστιανικῆς Θεολογίας καί ζωῆς μέ ἀποτέλεσμα τήν ὀριστικοποίηση τοῦ Σχίσματος τό 1054. Ἐκτοτε οἱ Σταυροφορίες, ἡ ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπό τοὺς Φράγκους τό 1204, ἡ μετέπειτα Φραγκοκρατία καί οἱ ὑπολες προπαγανδιστικῆς τῶν παπικῶν ἱεραποστολῆς διηύρυναν τό μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσης χάσμα.

Ἡ παπική Δύση πνευματικῶς βίωσε κατά τόν Μεσαίωνα τήν πλήρη καί ἄτεγκτη ἐπιβολή τοῦ Σχολαστικισμοῦ, ὁ ὁποῖος ὀδήγησε ὁμως σέ ἀναπόφευκτες ἀντιδράσεις, πού κορυφώθηκαν μέ τό σχίσμα τοῦ Μαρτίνου Λουθήρου, ἀρχῆς γενομένης μέ τή θυροκόλληση τῶν 95 θέσεών του στίς 31 Ὀκτωβρίου 1517. Ἐκτοτε ὁ Προτεσταντισμός μέ τίς ἀναρίθμητες παραφυάδες του ἐξακολουθεῖ νά βαραίνει τή Δυτική Χριστιανοσύνη²². Ἀξιζει ὁμως νά παρατηρήσουμε ὅτι ὁ θεολόγος Λούθηρος,

¹⁸ Ἐπίτομος Διήγησις τῆς ἐν τῷ Παλατίῳ συνδιαλέξεως μεταξύ Παλαμᾶ καί Γρηγοῦρᾶ» Κῶδιξ Διονυσίου 192, φ. 46α. Βλ. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗΣ, Βασίλειος. Κείμενα τῆς Αἰχμαλωσίας 4, 24. Στό ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης - ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗΣ, Βασίλειος (ἐκδ.). *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 225.

¹⁹ SCHIRO, Giuseppe. *Ὁ Βαρλαάμ καί ἡ φιλοσοφία εἰς τήν Θεσσαλονίκην κατά τόν δέκατον τέταρτον αἰῶνα*. Θεσσαλονίκη 1959, σσ. 5-19. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς - ἡ σπουδαιότης τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου του. *Πρακτικά Δημερίδας Μοναστηρίου τοῦ τιμίου Προδρόμου (Σκήτη Βεροίας)*. Βέροια 1994, σ. 36. MEYENDOFF, Jean. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ἡ Ὁρθόδοξη μυστική παράδοση, σσ. 107-132. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Θεολόγοι τῆς Θεσσαλονίκης*, σ. 183-186.

²⁰ Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. Ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Στό *Θεολογικά Μελετήματα*, τόμ. 3, 1977, σσ. 123-138.

²¹ Τίς ἀντιπαλαμικές θέσεις τῶν λατίνων βλ. ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΣ Ριχάρδος. *Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας εἰς τήν διαφένδενσιν τῆς Ὁρθοδοξίας*. Μέρος Β'. Ἐν τοῖς Παρισίοις 1758, σσ. 254-277.

²² ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, ἀπό τήν ἄλωση μέχρι σήμερον (1453-2014)*, τόμ. Γ', Ἀθήνα 2014, σσ. 286, 287.

ώς καλός γνώστης τής σχολαστικής θεολογίας, αληθινά διέγινωσε τό αδιέξοδο στη Δύση, καθώς ή θεολογία της είχε ξεφύγει από τήν αυθεντική έκκλησιαστική παράδοση, είχε νοθευθεί από άλλότεριες φιλοσοφίες, γι' αυτό και στράφηκε με όξυτητα κατά τής χρήσεως τής φιλοσοφίας στη θεολογία²³. Έπεδίωξε τήν επανασύνδεση με τόν άρχέγονο, τόν πρό του Σχολαστικισμού, χριστιανισμό, όμως ή προέλευσή του από τούς κόλπους τής παπικής έκκλησίας δέν τόν όδήγησε στην Άνατολική Όρθόδοξη Έκκλησία, επειδή τήν θεωρούσε σχισματική. Έκφράζεται μάλιστα ή άποψη ότι εάν ό Λούθηρος «*έπιζητούσε συνεννόηση και διάλογο με τούς Όρθοδόξους, ίσως σήμερα να ήταν διαφορετική ή μορφή του ευρωπαϊκού πολιτισμού*»²⁴.

Η Δύση έμελλε να γνωρίσει και νέο κύμα σοβαρής κρίσεως με τήν κυριαρχία του όρθολογισμού και με τήν εμφάνιση του Διαφωτισμού τό 17ο και 18ο αιώνα, ό όποιος έκτός των άλλων στράφηκε με όξυτητα και έναντίον του Χριστιανισμού και του κλήρου.

Η θεωρία του Ντεϊσμού υποστήριζε κατά βάσιν τήν ύπαρξη ενός άποπροσωποποιημένου Θεού, τόν όποιο ό καθένας μπορούσε να συλλάβει από μόνος του. Διαδόθηκε από τήν Άγγλία στη Γαλλία και μετέπειτα στη Γερμανία και στις άγγλικές άποικίες τής Άμερικής. Ντεϊστικές ιδέες πρόσβευε και ό Βολταίρος (Francois Voltaire) και ό Ζάν-Ζάκ Ρουσό²⁵ (Jean-Jacques Rousseau). Η αντίδραση του Ρωμαιοκαθολικισμού με τήν Έρα Έξέταση και τόν Κατάλογο άπαγορευμένων βιβλίων (Index Librorum Prohibitorum) ήταν σπασμωδική, χωρίς να βλέπει τά βαθύτερα αίτια τής αίρέσεως, δηλαδή τήν ιδέα τής άπολύτου ισχύος του όρθου λόγου. Για τό λόγο αυτό εμφανίσθηκαν τόσο από πλευράς Λουθηρανών, όσο και από πλευράς των παπικών Ίησουϊτών, προσπάθειες προσεγγίσεως, χειρονομίες φιλικών διαθέσεων, οι όποιες μεταφέρονταν σε όρθολογικές συζητήσεις και κατέληγαν σε κοινά άποδεκτά συμπεράσματα. Όμως τό κοινό θεμέλιο του όρθου λόγου άποδείχθηκε σαθρό, για να οικοδομηθεί ένα στέρεο και άνθεκτικό στο χρόνο έποικοδόμημα.

Ένα νέο κύμα άμφισβήτησεως εμφανίσθηκε, ό **Αθεισμός**, βασισμένος στην άναβίωση τής ύλιστικής φιλοσοφίας του Έπικούρου (341-271 π.Χ.)²⁶ και του Ρωμαίου μαθητού του Λουκρήτιου (99-55 π.Χ.)²⁷. Μία άτομιστική φιλοσοφία σε συνδυασμό με τήν κυριαρχούσα μηχανιστική άποψη του Καρτέσιου (1596-1650)²⁸ για τή φύση, όδήγησε στο συμπέρασμα ότι ό άνθρωπος, όπως και κάθε τι άλλο, μπορεί να άναχθεί σε ύλη που βρίσκεται σε κίνηση. Παρατηρούμε δηλαδή και τήν

²³ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΟΥ Μαρία, *Ό Μαρτίνος Λούθηρος και ή θρησκευτική μεταρρύθμιση. Πιθανές άλληλεπιδράσεις του προτεσταντισμού με τήν Όρθοδοξία*. Master. Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 15-31. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗΣ, Δημήτριος. *Η σωτηριολογία του Λουθήρου. Συμβολή στη μελέτη τής θεολογίας του Λουθήρου από Όρθόδοξη άποψη*. Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 19-25.

²⁴ ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς- ή σπουδαιότητα του προσώπου και του έργου του, σ. 39. βλ. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Θεολόγοι τής Θεσσαλονίκης*, σ. 127-152.

²⁵ βλ. ΣΙΔΗΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ουρανία. *Le temps chez Jean-Jacques Bousseau*. Διδακτορική Διατριβή. Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 2005. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile ou de L' Education*. Geneva - France 1762. Ένδεικτικά για τόν Rousseau βλ. Ο' HAGAN, Timothy. *Rousseau*. Routledge 1999. DELANEY, James. Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) [online]. A Peer - Reviewed Academic Resource. Available at: <www.iep.utm.edu>. Για τόν Βολταίρο και τήν Όρθοδοξία βλ. WOLFF, Larry. *Ό Διαφωτισμός και ό Όρθόδοξος κόσμος - Δυτικές άπόψεις για τήν Όρθόδοξη Έκκλησία στην Άνατολική Εύρώπη*. Άθήνα 2001, σσ. 28-41, 137-147.

²⁶ Για τήν φιλοσοφία του Έπικούρου βλ. ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ, Τίτος Κάρος. *Γιά τήν φύση των πραγμάτων*. Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 27-39. Ο' KEEFE, Tim. Epicurus (341-271 π.Χ.) [online]. A Peer - Reviewed Academic Resource. Available at: <www.iep.utm.edu>. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ, Χαράλαμπος. *Έπικούρος. Η άληθινή ύψη του άρχαίου κόσμου*. Άθήνα 2005.

²⁷ βλ. ένδεικτικά για τήν ζωή και τήν προσωπικότητα του Λουκρήτιου: ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ, Τίτος Κάρος. *Γιά τήν φύση των πραγμάτων*, σσ. 11-26. NIZAN, Paul. *Τρεις μεγάλοι στοχαστές τής αρχαιότητας. Δημόκριτος, Έπικούριος, Λουκρήτιος*. Άθήνα 1954.

²⁸ DESCARTES, René. *Στοχασμοί περί τής πρώτης Φιλοσοφίας*. Άθήνα 2003. KENNY, Anthony. *Descartes*:

εμφάνιση του άθεϊσμού στη Δυτική Εύρώπη ως έναν ακόμη αποτέλεσμα τής απόλυτου κυριαρχίας του όρθολογισμού με τή μορφή πλέον του ύλισμού.

Μία τρίτη άπειλή που ένέσκηψε ήταν ή φιλοσοφική θεωρία του Σκεπτικισμού, ή όποία άμφισβήτησε σοβαρά τά πάντα, δηλαδή άφ' ένός τόν όρθολογισμό μαζί με τίς περίφημες ικανότητες τής άνθρωπίνου λογικής, και άφ' έτέρου τήν άποκαλούμενη έξ άποκαλύψεως θρησκεία. Μέ βασικούς έκπροσώπους τόν Pierre Bayle (1647-1706)²⁹ και τόν Σκώτο, πρώην Πρεσβυτεριανό, David Hume (1711-1776)³⁰, ό Σκεπτικισμός άναίρεσε κάθε βεβαιότητα για τά άνθρώπινα πράγματα, μέ κυρίαρχη ιδέα τήν άβεβαιότητα και στήν καλύτερη περίπτωση, τήν πιθανότητα.

Βλέπουμε συμπερασματικά τόν άποκομμένο από τήν όρθόδοξη χριστιανική ήσυχαστική παράδοση νοϋ του άνθρώπου τής Δύσεως νά όδηγείται συνεχώς σε ποικίλες φιλοσοφικές θεωρίες, όι όποίες παρά τόν άρχικό ένθουσιασμό τίποτε ούσιαστικό και σωτηριώδες δέν του προσέφεραν.

Άντιθέτως μάλιστα ήταν γενικευμένη πλέον στή σκέψη τών Δυτικών Διαφωτιστών κάθε άποχρώσεως ή ύποτιμητική αντίληψη για τήν Όρθοδοξία. Όρθοδοξία, ή όποία δέν άφορούσε στενά τόν έλληνικό χώρο, αλλά μίαν τεράστια εύρωπαϊκή γεωγραφική έκταση, από τήν Άγία Πετρούπολη τής Ρωσίας μέχρι τήν Κωνσταντινούπολη³¹. Αύτή ή ύποτίμηση ήταν άπόρροια τών γενικών μειωτικών αντίληψεων του Διαφωτισμού για τή θρησκεία και ήρθε νά προστεθεί στήν κυριαρχούσα μετά τό όριστικό Σχίσμα άκρα προκατάληψη ένάντιον τής σχισματικής Άνατολικής ή Έλληνικής Έκκλησίας³². Ό Βολταίρος, ως ή σημαντικότερη φυσιογνωμία του Εύρωπαϊκού Διαφωτισμού, έπηρεάσε άρνητικά μέ τίς μειωτικές άναφορές σε πολλά του έργα τήν εικόνα τών Δυτικών έναντι τής Όρθόδοξου Έκκλησίας βασικά στή Ρωσία, αλλά και έν συνόλω. «Τό κλειδί για νά καταλάβει κανείς για ποιό λόγο ό Βολταίρος είχε αύτή τή μειωτική θεώρηση για τήν Όρθοδοξία είναι νά άναγνωρίσει τήν όλοκληρωτική του περιφρόνηση για όλες τίς θρησκείες, μέ τίς τόσο όμοιες γι' αύτόν προλήψεις και τούς φανατισμούς τους»³³. Υπό τήν κυριαρχία αυτών τών ιδεών σχεδόν τό σύνολο τών ξένων δυτικών περιηγητών στον Όρθόδοξο κόσμο, είτε ρωμαιοκαθολικών είτε προτεσταντών, περιέγραφαν μέ τά μελανότερα χρώματα τίς έντυπώσεις τους για τίς όρθόδοξες εικόνες ως κακόγουστες, άποκρουστικές άπεικονίσεις και άθλια πασαλείμματα, για τίς όρθόδοξες τελετουργίες ως πομπώδεις, άσκοπες τελετές θρησκευτικής έπιδειξιομανίας, για τόν όρθόδοξο κληρο ως βαθιά άμαθή «που σπάνια ξέρει νά διαβάξει». Αύτή ή άπόλυτη και άδιάκριτη

A Study of his Philosophy. New York 1968. SKIRRY, Justin. *René Descartes (1596-1650)* [online]. A Peer – Reviewed Academic Resource. Available at: <www.iep.utm.edu>.

²⁹ Γάλλος σκεπτικιστής και φιλόσοφος. Το έργο του *The Historical and Critical Dictionary* (1697, 1st edition – 1702, 2nd edition) έπηρεάσε τήν σκέψη του Βολταίρου. Για τόν Pierre Bayle βλ. ένδεικτικά: LABROUSSE, Elisabeth. Pierre Bayle. *Du Pays de foix a la cite d' erasme*. Στο *Archives internationales d' his toire des idées*. Tom. 1, 1985. BAYLE, Pierre. *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel*. Indianapolis 2005. IRWIN, Kristen. *Bayle Pierre (1647-1706)* [online]. A Peer – Reviewed Academic Resource. Available at: <www.iep.utm.edu>.

³⁰ Σκώτος σκεπτικιστής και φιλόσοφος. Άμφισβήτησε κοινές έννοιες τίς προσωπικής ταυτότητας του άνθρώπου και ύποστήριξε ότι δέν ύπάρχει νόμιμος «εαυτός» μέ συνέχεια μέσα στο χρόνο. Για τον Hume David βλ. ένδεικτικά: MOSSNER, Ernest Campbell. *The life of David Hume*. Oxford 1980. SCHMIDT, Claudia. *David Hume. Reason in history*. Pennsylvania State 2004. FIESER, James. *Hume David (1711-1776)* [online]. A Peer – Reviewed Academic Resource. Available at: <www.iep.utm.edu>.

³¹ WOLFF, Larry. *Ό Διαφωτισμός και ό Όρθόδοξος κόσμος*, σσ. 20-21.

³² Βλ. KING, John Glen. *The Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia: Containing an Account of its Doctrine. Worship and Discipline*. London 1722.

³³ WOLFF Larry. *Ό Διαφωτισμός και ό Όρθόδοξος κόσμος*, σελ. 39.

γενίκευση δὲν ἀπηχεῖ βεβαίως τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ «στὴν πραγματικότητα ἀποκαλύπτει τὰ ὅρια τῆς δικῆς τους κατανοήσεως τοῦ ὀρθόδοξου κλήρου»³⁴.

Ἀναμφίβολα μιλώντας γιὰ τὸν Εὐρωπαϊκὸ Διαφωτισμὸ στὴ σχέση του μὲ τὴ θρησκεία, τὸν χριστιανισμό καὶ ἐιδικῶς μὲ τὴν Ὁρθοδοξία δημιουργοῦμε μία γέφυρα μεταβάσεως στὸν Ἑλληνικὸ Διαφωτισμό, ὡς παρακλάδι τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ.

ii. Ὁ Ἑλληνικὸς Διαφωτισμός

Στὶς ἀρχές τοῦ 18ου αἰώνα ἡ τοποθέτηση Φαναριωτῶν ἡγεμόνων στοὺς θρόνους τῆς Μολδαβίας (1709) καὶ Βλαχίας (1716) δημιούργησε προϋποθέσεις πολυπλεύρου ἀναπτύξεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὶς Παραδουνάβειες Ἡγεμονίες³⁵. Οἱ ἑλληνικὲς Κοινότητες ἐπέδειξαν ἀξιοθαύμαστη πρόοδο στοὺς τομεῖς τῆς οἰκονομίας καὶ τῆς παιδείας καὶ ἤλθαν σὲ ἐπαφή μὲ τίς δυτικοευρωπαϊκὲς κοινωνίες, μὲ τὴ δυτικὴ σκέψη καὶ μὲ τὸν Εὐρωπαϊκὸ Διαφωτισμό. Ἡ λεγόμενη πεφωτισμένη δεσποτεία τῆς Εὐρώπης, ὅπως τοῦ Φρειδερίκου Β' τῆς Πρωσίας (1740-1786) καὶ τῆς Αἰκατερίνης Β' τῆς Ρωσίας (1762-1796) ἐπέδρασαν σημαντικὰ στὴ διακυβέρνηση τῶν Ἡγεμονιῶν. Εἰδικὰ στὰ θέματα τῆς παιδείας ἀξιωματιμότεροι εἶναι οἱ δραστηριότητες ἡγεμόνων ὅπως οἱ Σούτσοι³⁶, ὁ Σκαρλάτος Καλλιμάχης (Ἡγεμόνας Μολδαβίας), ὁ Ἀλέξανδρος Μουρούζης. Προφανῶς ἡ πολιτικὴ βούλησή τους συνετέλεσε τὰ μέγιστα στὴν ἐμφάνιση ἐκεῖ τῶν πρώτων σοβαρῶν κινήσεων τοῦ Ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἡ ὑπογραφή τῆς συνθήκης τοῦ Κιουτσούκ – Καϊναρτζή τὸ 1774 μεταξὺ τῆς τσαρικῆς Ρωσίας καὶ τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας ἦταν πού ἔδωσε, ὡς γνωστὸν, μέσω προνομίων στοὺς Ἕλληνες τίς δυνατότητες ἀναπτύξεως τῆς ἑλληνικῆς οἰκονομίας καὶ συνεπακόλουθα τῆς παιδείας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Τὸ χρονικὸ ὄριο τοῦ Ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ ὀρίζεται καθαρὰ γιὰ λόγους τυπικούς, μέχρι τὸ 1821, μὲ τὴν ἔναρξη τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως καὶ τὴν προσπάθεια ἰδρύσεως ἐλευθεροῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους³⁷.

Ἡ κυριαρχοῦσα ὑποτιμητικὴ καὶ ἀρνητικὴ εἰκόνα στὴ Δύση περὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῆς Ὁρθοδοξίας συνετέλεσε στὸν πολλαπλασιασμό τῆς ιδέας ὅτι ἡ ἀπαιτούμενη ἀναβίωση τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἔπρεπε νὰ στηριχθεῖ σὲ μία ριζοσπαστικὴ ἀνανοηματοδότηση ὅλης τῆς ὑπαρχούσης κοινωνικῆς πραγματικότητος. Οἱ σπουδασμένοι στὴν Εὐρώπη Ἕλληνες, φορεῖς τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ, εἰσήλθαν, μὲ καλὲς προφανῶς προθέσεις, σὲ ἕναν ἀγῶνα νὰ μεταφυτεύσουν στὶς ἑλληνικὲς κοινότητες ἀρχικὰ καὶ στό ἑλληνικὸ κράτος στὴ συνέχεια, ιδέες, ἀρχές καὶ πρακτικὲς, πού εἶχαν παραχθεῖ στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρο μὲ δυσκολίες καὶ μὲ ἀμφιλεγόμενα ἀποτελέσματα. Αὐτὸς ὁ κυκεῶνας τῶν συχνὰ ἀντιμαχόμενων μεταξὺ τους φιλοσοφιῶν πού ἐξακολουθοῦσε νὰ διχάζει τὴν Εὐρώπη, ἔστω καὶ ἂν γινόταν στό ὄνομα τοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, μεταφέρθηκε στὴν καθ' ἡμᾶς Ἀνατολή. Στούς Ἕλληνες Διαφωτιστές ἐμφανίστηκαν τάσεις ἀθεϊστικῆς, ἀντιχριστιανικῆς καὶ πρό πάντων ἀντικληρικαλιστικῆς. Παράλληλα ὁ ἀγνωστικισμός, ὁ σκεπτικισμός ὀδηγοῦσαν καὶ σὲ φαινόμενα ἀδιαφορίας γιὰ τὰ θρησκευτικὰ θέματα. Στὰ ἔργα τους ἐντοπίζονται θέσεις ἀντιπριαδικῆς, πανθεϊστικῆς, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἀντιθέτου

³⁴ WOLFF Larry, *Ὁ Διαφωτισμός καὶ Ὁ Ὁρθόδοξος κόσμος*, σσ. 42-82.

³⁵ Βλ. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ, Ἀθανάσιος, *Ὁ Ἑλληνικὸς κόσμος στὰ Βαλκάνια καὶ τὴν Ρωσία*. Θεσσαλονίκη 1999.

³⁶ Οἱ Σούτσοι ἦταν παλιὰ φαναριωτικὴ οἰκογένεια. ΕΝΕΠΕΚΙΔΗΣ Πολυχρόνης. Οἱ Σούτσοι εἰς τὸ Παρίσι. Στὸ *Ρήγας-Ύψηλάντης-Καποδίστριας. Ἐρευναι εἰς τὰ ἀρχεῖα τῆς Αὐστρίας, Γερμανίας, Ἰταλίας, Γαλλίας καὶ Ἑλλάδας*. Ἀθήνα, 1965, σ. 268-272. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ, Ἀθανάσιος. *Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στὴ Βλαχία (1670-1714). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς Ἑλληνικῆς πνευματικῆς κινήσεως στὶς Παραδουνάβειες ἡγεμονίες κατὰ τὴν προφαναριωτικὴν περίοδο*. Θεσσαλονίκη 2000, σ. 178. ΚΟΜΝΗΝΟΣ ΥΨΗΛΑΝΤΗΣ, Ἀθανάσιος. *Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν τῶν εἰς δώδεκα τὰ δωδέκατον καὶ τελευταῖον (Ἐκλογαί)*. Στὸ HURMUZKI, Eudoxiu, *Documente privitoare la Istoria Românilor XIII. Documente grecești*. București 1936, σσ. 189, 190.

³⁷ ΛΑΣΚΑΡΙΣ, Μιχαήλ. *Τὸ ἀνατολικὸν ζήτημα Α'*. Θεσσαλονίκη 1978, σελ. 22, 23.

θέσεις εὐσεβιστικές. «Ένας νέος κόσμος εισέβαλλε στη Ρωμαϊκή (Ελληνορθόδοξη) Ἀνατολή, πού δέν ἦταν δυνατόν νά ἐπικρατήσει χωρίς ἀνατροπή τοῦ κόσμου τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως»³⁸.

Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῆς (Σμύρνη, 27 Ἀπριλίου 1748 - Παρίσι, 6 Ἀπριλίου 1833), εἰσηγητής καί κύριος ἐκφραστής τοῦ Διαφωτισμοῦ στόν ἑλληνισμό³⁹ κυρίως μέ τον ἔντυπο λόγο του, εἶχε ὡς στόχο του τήν πνευματική ἀναγέννηση τοῦ ἔθνους μέ τή διαφώτιση τῶν Ἑλλήνων σέ ὅλα τά θέματα πρακτικῆς καί πολιτικῆς συμπεριφορᾶς⁴⁰. Στήν ἰδεολογία του ἡ «φωτισμένη Εὐρώπη» ἀποτελεῖ τό πρότυπο καί τά «φῶτά» της ἀπαιτεῖται νά μεταλαμπαδευθοῦν στήν Ἑλλάδα. Προσέβλεπε καί ἐπιζητοῦσε τή «μετακένωση» τῆς εὐρωπαϊκῆς παιδείας καί σκέψεως, προτείνοντας τά κατάλληλα μέσα καί συγκεκριμένους τρόπους γιά τή βελτίωση τῶν σχολικῶν προγραμμάτων καί τῶν σχολειῶν μέ τήν παρουσία φωτισμένων, κατά τά δυτικά πρότυπα, διδασκάλων. Γενικότερα οἱ Ἕλληνες Διαφωτιστές θεωροῦσαν τή νέα ὀρθολογική φιλοσοφία ὡς τόν οὐσιαστικό πυρήνα τῆς ἀνανεωμένης παιδείας ἐξοβελίζοντας τήν μακροαίωνα ὀρθόδοξη παράδοση. Πρότυπο δέν ἀποτελοῦσε πλέον γι' αὐτούς ὁ Ἅγιος, ὁ θεοῦμενος ἄνθρωπος, ὁ κατά χάριν θεάνθρωπος, ἀλλά ὁ σοφός τοῦ κόσμου, ὁ ἄνθρωπος τῶν γραμμάτων, τῶν ἐπιστημῶν καί τῶν τεχνῶν⁴¹. Πρός αὐτά τά πρότυπα συνέτειναν καί τά βιβλία πού κυκλοφοροῦσαν, με τον τίτλο Χρηστοθήθειες⁴² (ἢ Χρηστομάθειες), προκειμένου νά διαμορφώσουν τό ἦθος τῆς νέας κοινωνίας, μέ νέους τρόπους καλῆς συμπεριφορᾶς, ἀλλοτριώνοντας τή δομή τῆς παραδοσιακῆς ἑλληνορθοδόξου κοινωνίας.

Βεβαίως δέν πρέπει νά παραθεωρήσουμε τό γεγονός ὅτι κατά τήν πρώιμη ἐμφάνιση τοῦ Ἀνθρωπισμοῦ καί τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ συνήργησαν, «καλῆ τῇ προθέσει» καί ἐκκλησιαστικά πρόσωπα ὅπως ὁ πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρις (1572-1638)⁴³ καί στή συνέχεια ὁ Θεόφιλος Κορυδαλλεύς⁴⁴, ὁ Νεκτάριος Ἱεροσολύμων⁴⁵, ὁ Εὐγένιος Αἰτωλός⁴⁶, οἱ ὁποιοί ἤδη ἀπό τόν 17ο αἰώνα πρωτοστάτησαν στήν ἀναβίωση τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων καί στή σύσταση σχολειῶν. Ὅμως οἱ διαφαινόμενες ἐκτροπές τῶν νεωτερικῶν αὐτῶν θεωριῶν ἰδίως κατά τόν 18ο αἰώνα δημιούργησαν ἀναπόφευκτα κίνημα ἀντιδράσεως, τό ὁποῖο ἐκφραζόταν μέ ἀντιδυτική συγγραφική παραγωγή, μέ ποιμαντικές περιοδείες πνευματικῆς ἐνισχύσεως τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ

³⁸ ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Ἡ δυναμική τοῦ Διαφωτισμοῦ στή δράση τῶν Κολλυβάδων. Στό Ὁ Ἑραριστής, τόμ. 21, 1997. σ. 191.

³⁹ Βλ. ΜΑΜΟΥΚΑΣ, Ἀνδρέας. *Ἀδαμάντιος Κοραῆς. Βίος καί ἔργα*, Ἀθήνα 1989. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. *Παράδοση καί Ἀλλοτρίωση*. Ἀθήνα 2001, σσ. 149-190. ΜΠΑΛΟΥΜΗ, Στυλιανή. *Ἀδαμάντιος Κοραῆς. Οἱ θρησκευτικές του ἀντιλήψεις καί ἡ ἐπίδρασή τους στή σχολική θρησκευτική ἀγωγή κατά τόν 19ο αἰ.*. Θεσσαλονίκη 2010.

⁴⁰ ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ, Πασχάλης. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οἱ πολιτικές καί κοινωνικές ἰδέες*. Ἀθήνα 2000, σελ. 406-427. ΜΑΚΡΙΔΗ, Βασιλική. Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καί φορεῖς τοῦ Διαφωτισμοῦ στόν ἑλληνικό χώρο: Ἰδιαιτερότητες μιᾶς σχέσης. Στό *Κληρονομία*, τόμ. 29, 1997, σσ. 196-201.

⁴¹ ΚΑΡΡΑΣ, Γιάννης. Ἔχουμε χρεῖαν τῶν ἐπιστημῶν μεγάλην. Στό *Σύναξη*, τόμ. 54, 1995, ἀρ. 2, σσ. 37-46.

⁴² ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν, περιέχουσα λόγους ψυχοφειλεστάτους δεκατρεῖς, ρυθμίζοντας ἐπί τό βέλτιον τά κακά ἤθη τῶν χριστιανῶν. Πρὸς δέ καί τὰς κυριότερας ἐντολάς τῆς Παλαιᾶς καί Νέας Διαθήκης*. Θεσσαλονίκη 1984.

⁴³ Πά τόν Κύριλλο Λούκαρη βλ. ἐνδεικτικά: HERING, Gunnar. *Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο καί εὐρωπαϊκή πολιτική*, Ἀθήνα 1992. PODSKALSKY, Gerchard. *Ἡ Ἑλληνική Θεολογία ἐπί Τουρκοκρατίας 1453-1821. Ἡ Ὁρθόδοξία στή σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογμάτων μετά τή μεταρρύθμιση*. Ἀθήνα 2005, σσ. 220-240.

⁴⁴ PODSKALSKY, *Ἡ Ἑλληνική Θεολογία ἐπί Τουρκοκρατίας 1453-1821*, σσ. 256-263.

⁴⁵ Πά τόν βίο καί τό ἔργο τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Νεκταρίου βλ. ΚΑΡΑΜΑΝΙΔΟΥ, Ἄννα. *Νεκτάριος Πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ομιλίαιον*. Θεσσαλονίκη 2015, σσ. 29-133.

⁴⁶ Πά τόν Εὐγένιο Αἰτωλό βλ. ἐνδεικτικά: *Σύναξις Εὐγένιος ὁ Αἰτωλός καί ἡ Ἐποχή του*. Στό ΒΛΑΧΟΣ Παναγιώτης (ἐκδ.). *Πρακτικά Καρπενήσιον*, 12-14 Οκτωβρίου 1984. Ἀθήνα 1986. ΓΟΡΔΙΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ. *Βίος Εὐγενίου Ἰωαννουλίου τοῦ Αἰτωλοῦ*. Στο *Νέος Ἑλληνομνήμων*, τόμ. 4, 1907, σσ. 27-82.

σώματος, μέ πατριαρχικές ἐγκυκλίους καταγγελτικές τῶν ἀθειστικῶν ἢ ἀντιχριστιανικῶν θεωριῶν⁴⁷.

Ἡ μορφή τοῦ Εὐγενίου Βούλγαρη (Κέρκυρα 1716 – Μόσχα 1806)⁴⁸ ἀποτελεῖ μία πολύ ἀξιοπρόσεκτη περίπτωση. Κάτοχος καί διδάσκαλος τῆς νεότερας φιλοσοφίας καί τῶν φυσιογνωστικῶν ἐπιστημῶν⁴⁹, οὐδέποτε ἀποστάτησε τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Ἔθεσε σαφῆ ὄρια μεταξύ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως, πού ἐκπροσωποῦσε, καί τῆς χριστιανικῆς Δύσεως. Διαφοροποιήθηκε ἔναντι τῶν θέσεων τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ, πού στρέφονταν κατά τῆς Ὀρθοδοξίας καί χρησιμοποίησε ἐπιλεκτικά τήν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία σέ συνδυασμό μέ τά πορίσματα τῆς νεότερας εὐρωπαϊκῆς ἐπιστήμης, προκειμένου νά ἐνισχύσει τίς ὀρθόδοξες θέσεις του. Ὁ ἐκλεκτισμός τοῦ Βούλγαρη ἔναντι τοῦ Διαφωτισμοῦ ὑπογραμμίζεται ἰδιαίτερως ἀπό τό σύνολο σχεδόν τῶν μελετητῶν τῶν ἔργων καί τοῦ βίου του: «ὁ Βούλγαρης παρουσιάζεται ὡς τύπος τοῦ νεοέλληνα λογίου πού πηγαίνει πρὸς τή Δύση, ἀποδέχεται τή φιλοσοφία καί τήν ἐπιστήμη, ἀλλά δέν θυσιάζει τίποτε ἀπό τήν κληρονομιά τοῦ Ἑλληνα Ὀρθοδόξου, ἀντίθετα καί αὐτήν τήν διερευνᾷ καί τήν κατέχει μέ ὄσην ἐντέλεια καί τήν “θύραθεν σοφίαν”»⁵⁰.

iii. *Ἀπό τοὺς Ἡσυχαστές στοὺς Κολλυβάδες*

Στή συνολική ἐποπτεία τῆς ἱστορίας τοῦ Γένους εἶδαμε ἐν συντόμῳ στό στενὸ πλαίσιο μίας εἰσηγήσεως, τὸν ἠττημένο ἐκκλησιαστικῶς τὸν 14ο αἰώνα, ὀρθολογισμό τῆς Δύσεως νά ἐπανακάμπτει τὸν 18ο αἰώνα μέ τό κίνημα τοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ νά ἀμφισβητήσει τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, νά στρέψει ἀποκλειστικά τήν παιδεία καί τὸν πολιτισμὸ στίς ἀρχαιοελληνικές παρακαταθῆκες, νά ὑποτιμήσει καί νά διαβάλοι τήν βυζαντινὴ περίοδο τῆς Ἱστορίας, προκειμένου

⁴⁷ Πά τήν ὀργάνωση καί ἀνάπτυξη τῆς παιδείας τῆς ἐποχῆς βλ. ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Γ'*, σσ. 241-253.

⁴⁸ Βλ. ἐνδεικτικά: BATALDEN Stephen. *Cathreine II's Greek Prelate: Eugenios Voulgaris in Russia 1771-1806*. New York 1982. BATALDEN Stephen. Notes from Leningrad Manuscript: Eugenios Voulgaris' Autograph List of His Own Works. Στό *Ὁ Ἑρανιστής*, τόμ. 13, τχ. 73, 1976, σσ. 1-22. BATALDEN Stephen. Ὁ Εὐγένιος Βούλγαρης καί τὸ πρόβλημα τῆς ομολογιακῆς ταυτότητας τῶν Ἑλλήνων τὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ. Στό ΑΓΓΕΛΟΜΑΤΗ – ΤΣΟΥΓΚΑΡΑΚΗ, Ἑλένη (ἐκδ.). *Πρακτικὰ Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006. Εὐγένιος Βούλγαρης (ΠΔΕΣ – ΕΒ)*. Ἀθήνα 2009, σσ. 31-46. ΚΑΛΑΜΑΤΑΣ, Ἀθανάσιος. *Εὐγένιος Βούλγαρης (1716-1806). Σκιαγράφηση τῶν πολιτισμικῶν ἀλλαγῶν καί τῶν ἰδεολογικῶν ζυμώσεων στὸν 18ο αἰ.* Διδακτορικὴ Διατριβή. Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 2011.

⁴⁹ Φυσικὲς ἐπιστῆμες καί Βούλγαρης βλ. ΛΕΥΚΟΠΟΥΛΟΥ, Σουζάνα. *Ἐπιστημονικὴ Ἐπανάσταση καί Ὀρθόδοξη Ἀνατολή. Ἡ περίπτωση τοῦ 18ου αἰ.* Μεταπτυχιακὴ ἐργασία. Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 2015, σσ. 80-104. ΔΙΟΝΥΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀναστάσιος. Ἡ συμβολὴ τοῦ Εὐγενίου Βούλγαρη στήν ἀνάπτυξη τῆς Ἀστρονομίας στό πλαίσιο τοῦ Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ. Οἱ περὶ κενοῦ ἀντιλήψεις του: ἐπιστημολογικὲς προσεγγίσεις. Στό ΑΓΓΕΛΟΜΑΤΗ – ΤΣΟΥΓΚΑΡΑΚΗ, Ἑλένη (ἐκδ.). ΠΔΕΣ – ΕΒ, σσ. 89-109.

⁵⁰ ΤΑΤΑΚΗΣ, Βασίλειος. *Σκοῦφος – Μηνιάτης – Βούλγαρης – Θεοτόκης*. Ἀθήνα 1957, σ. 29. Πά τήν σχέση τοῦ Βούλγαρη μέ τήν Δύση καί τὸν παπισμὸ βλ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Ὁ Θεολόγος Εὐγένιος Βούλγαρης (Ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση). Στό ΑΓΓΕΛΟΜΑΤΗ – ΤΣΟΥΓΚΑΡΑΚΗ, Ἑλένη (ἐκδ.). ΠΔΕΣ – ΕΒ, σσ. 293-310. ΚΑΡΑΜΑΝΙΔΟΥ, Ἄννα. Εὐγένιος Βούλγαρης καί Παπισμὸς. Στό ΚΑΡΑΜΑΝΙΔΟΥ, Ἄννα – ΛΑΜΠΡΟΥ, Σουλτάνα (ἐκδ.). *Πρακτικὰ Διορθόδοξου Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου. Θεσσαλονίκη, 20-24 Σεπτεμβρίου 2004. Οἰκουμεινισμός. Γένεση – Προσδοκίες – Διαψεύσεις*. Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 441-457. ZOZULAK, Ján. The Study of Byzantine Philosophy and Its Expansion in Great Moravia. The 1150th Anniversary of the Mission of Saints Constantine (Cyril) and Methodius. In *Filozofia*, vol. 68, 2013, no. 9, σσ. 790-799.

νά έτοιμάσει πρόσφορο έδαφος δράσεως τών παπικών και προτεσταντών μισσιοναρίων έναντίον του όρθοδόξου πληρώματος τής καθ' ήμάς Ανατολής⁵¹.

Η διάβρωση από τό έκκοσμικευμένο δυτικό πνεύμα είχε περάσει και μέσα στόν όρθόδοξο έκκλησιαστικό χώρο. Οί φιλικά κείμενοι και ύποστηρίζοντες τίς ιδέες του Διαφωτισμού μέ μία ποικιλία προτιμήσεων δέν ήσαν άμελητέο ποσοστό. Αντιθέτως μάλιστα άκόμη και στό 'Άγιον'Όρος επιχειρήθηκαν καινοτομίες, αντιβαινουσες στην άπό αίωνων κρατούσα όρθόδοξη και ήσυχαστική παράδοση⁵². Μία παράδοση, ή όποία ούδέποτε κατελύθη στην Άθωνική Πολιτεία. Άκόμη και κατά τήν μακρά περίοδο τής δουλείας άναδείχθηκαν μεγάλες όσιακές ήσυχαστικές μορφές: Ό Νήφων ό Κausοκαλυβίτης (1315 - 1411)⁵³, ό Νείλος τής Σόρα (1433 - 1508)⁵⁴, ό Διονύσιος ό έν Όλύμπω (+1541), ό Θεσσαλονίκης Θεωνάς (+1542)⁵⁵, ό βατοπαιδίνος Μάξιμος ό Γραικός (~1470 - 1556)⁵⁶, ό Νείλος ό Μυροβλήτης (~1601 - 1651)⁵⁷. Κατά τόν κρίσιμο 18ο αιώνα άς μνημονεύσουμε τόν Άκάκιο τόν Κausοκαλυβίτη (+1730)⁵⁸ και τόν Ίωνά τόν Κausοκαλυβίτη (+1765)⁵⁹, τόν Ίερόθεο τόν Ίβηρίτη (1686 - 1745)⁶⁰, τόν ιερομάρτυρα Κοσμά τόν Αίτωλό (~1714 - 1779)⁶¹ και τόν Παΐσιο Βελιτσκόφσκι (1722 - 1794)⁶².

⁵¹ ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος. *Έκκλησιαστική Ίστορία Γ'*, σσ. 255-260.

⁵² Βεβαίως ή ήσυχαστική παράδοση δέν περιορίζοταν στό 'Άγιον'Όρος. Σαφή παραδείγματα συνέχειας τής ήσυχαστικής θεολογίας και ζωής ύπάρχουν βεβαιωμένα τόσο στόν ύπόλοιπο έλλαδικό χώρο, όσο και στις όρθόδοξες Έκκλησίες τών πρεσβυγενών Πατριαρχείων και τών σλαβικών λαών. Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Παναγιώτης. *Ήσυχαστικά άναζητήσεις εις τά Ίωάννινα περί τό 1700. Στο Θεολογικά Μελετήματα*, τόμ. 3, 1977, σσ. 181-196. CANDEA, Vigil. *Ό ήσυχασμός στη Ρουμανία άπό τήν έποχή του άγίου Γρηγορίου του Παλαμά ως σήμερα. Στο ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ίωάννης (έκδ.). ΠΔΕΣΑΛ - ΓΠ*, σσ. 727-736. ΤΑΧΙΑΟΣ, Άντωνιος - Αιμίλιος. *Ή επίδραση τής ήσυχαστικής θεολογίας στόν σλαβικό κόσμο. Στο ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ίωάννης (έκδ.). ΠΔΕΣΑΛ - ΓΠ*, σσ. 491-498. ΤΑΧΙΑΟΣ, Αντώνιος - Αιμίλιος. *Έπιδράσεις του ήσυχασμού εις τήν έκκλησιαστικήν πολιτικήν έν Ρωσία 1328-1406*. Διδακτορική Διατριβή. Άριστοτέλειο Πα νεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη 1962.

⁵³ ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Οί άγιοι του Άγίου'Όρους*. Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 335, 336.

⁵⁴ ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Οί άγιοι του Άγίου'Όρους*, σσ. 365, 366.

⁵⁵ ΚΑΡΔΑΡΗΣ, Χατζηπαρθένιος. *Ό Άγιος Θεωνάς, Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Βίος, πολιτεία και άκολουθία αυτου. Ό Άγιος Ίωσήφ ό εκ Κρήτης. Βίος, πολιτεία και άκολουθία αυτου*. Έν Θεσσαλονίκη 1947. ΒΑΣΙΛΟΠΟΥΛΟΥ Βασιλική, *Ό Άγιος Θεωνάς*, Άθήνα 2002.

⁵⁶ ΛΑΣΚΑΡΙΔΗΣ, Χρίστος. *Μάξιμος ό Γραικός και οι έκκλησιαστικές επιδιώξεις τής Μόσχας*. Διδακτορική Διατριβή. Θεσσαλονίκη 1991. ΤΣΙΑΛΙΓΙΑΝΝΗΣ, Κωνσταντίνος. *Ό άγιος Μάξιμος ό Γραικός ό Βατοπαιδίνος Μοναχός*. Θεσσαλονίκη 1991. ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Οί άγιοι του Άγίου'Όρους*, σσ. 395-398.

⁵⁷ ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Οί άγιοι του Άγίου'Όρους*, σσ. 437, 438.

⁵⁸ ΠΑΤΑΠΙΟΣ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΙΤΗΣ. *Άγιος Άκάκιος ό Κausοκαλυβίτης. Άπό τό περιβόλι τής Παναγίας στόν κήπο του Θεου. Άγιον'Όρος 2001*. ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Οί άγιοι του Άγίου'Όρους*, σσ. 463, 464.

⁵⁹ ΠΑΤΑΠΙΟΣ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΙΤΗΣ. *Ίωνάς ό Κausοκαλυβίτης. Ό Βίος και τά έργα μιās πνευματικής μορφής του 18ου αι.. Άγιον'Όρος 1999*.

⁶⁰ ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Οί άγιοι του Άγίου'Όρους*, σσ. 469, 470.

⁶¹ Βλ. ένδεικτικά. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, Άπόστολος. *Σκέψεις για τήν προσωπικότητα και τή διδασκαλία του Κοσμά του Αίτωλου και για τή μελέτη τών προβλημάτων τους*. Θεσσαλονίκη 1980. ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Οί άγιοι του Άγίου'Όρους*, σσ. 487-492. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ, Συμεών. *Ύμνοαγιολογικά στόν άγιο Κοσμά τόν Αίτωλό*. [online]. Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 2001. Διαθέσιμο σέ: <<http://ikee.lib.auth.gr/record/222315>>. ΜΑΜΑΣΟΥΛΑ, Μαρία. *Παιδεία και γλώσσα στόν Άγιο Κοσμά τόν Αίτωλό*. Άγιον'Όρος 2004. ΤΡΙΤΟΣ, Μιχαήλ. *Άγιος Κοσμάς και Αλή Πασάς*. [online]. Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 2015. Διαθέσιμο σέ: <<http://ikee.lib.auth.gr/record/275925>>.

⁶² Βλ. ένεκέστερα, ΤΑΧΙΑΟΣ Αντώνιος-Αιμίλιος. *Σύμμεικτα περί τής Σχολής του Παΐσιου Βελιτσκόφκι. Στο Ήπιστημονική Έπετηρίδα Θεολογικής Σχολής Άριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, τόμ. 10, 1965, σσ. 373-394. ΤΑΧΙΑΟΣ Αντώνιος-Αιμίλιος. *Ό Παΐσιος Βελιτσκόφκι (1722-1794) και ή Άσκητικοφιλολογική σχολή του*. Θεσσαλονίκη 1980. ΤΑΧΙΑΟΣ Αντώνιος-Αιμίλιος. *Ό Παΐσιος Βελιτσκόφκι (1722-1794)*.

Ἡ λεγομένη «κολλυβαδική ἔρις» ξέσπασε στή σκήτη τῆς Ἁγίας Ἄννης μέ τήν ἀντιπαραδοσιακή μετάθεση τῆς τελέσεως τῶν μνημοσύνων (κολλύβων) ἀπό τό Σάββατο στήν Κυριακή, ἐναντίον τῆς ὁποίας ἀντέδρασαν μοναχοί πιστοί στήν παράδοση, οἱ ὁποῖοι περιφρονητικά ἀπεκλήθησαν «Κολλυβάδες»⁶³, «Κολλυβιστές» καί «Σαββατιανοί». Πρωτοστάτες τοῦ κινήματος ἦταν οἱ τρεῖς νεότεροι ἅγιοι τῆς Ἐκκλησίας: Ὁ Μακάριος Νοταῶς (1731 - 1805) (μετέπειτα ἀρχιεπίσκοπος Κορίνθου, 1764 - 1776), ὁ Ἀθανάσιος Πάριος (1721/2 - 1813) καί ὁ Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης (1749 - 1809). Στή χορεία τῶν Κολλυβάδων ἐντάχθηκαν πλῆθος κληρικῶν, μοναχῶν καί λαϊκῶν, καθῶς τό πρόβλημα ἐπεκτάθηκε γρήγορα καί ἐκτός τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Μεταξύ αὐτῶν ἄς μνημονεύσουμε τοὺς Ἰάκωβο τόν Πελοποννήσιο, Ἀγάπιο τόν Κύπριο⁶⁴, Νεόφυτο τόν Καυσοκαλυβίτη (1713 - 1784)⁶⁵, Χριστόφορο τόν Προδρομίτη (1730). Στό θέμα τῆς τελέσεως τῶν μνημοσύνων προστέθηκε καί τό πολύ σημαντικό ζήτημα περί συχνῆς θείας Μεταλήψεως⁶⁶.

Πρός ἐπίλυσιν τῆς ἔριδος ἐκδόθηκαν δύο πατριαρχικές ἐγκύκλιοι, ἡ πρώτη τό 1772 ἀπό τόν Θεοδόσιο Β' (1769 - 1773)⁶⁷ καί ἡ δευτέρα τό 1773 ἀπό τόν διάδοχό του Σαμουήλ Χατζερή (α' 1763 - 1768, β' 1773 - 1774) μέ συναινετικό περιεχόμενο· «οἱ μὲν ἐν Σαββάτῳ τελοῦντες τὰ τῶν κεκοιμημένων μνημόσυνα καλῶς ποιοῦσιν, ὡς τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας φυλάσσοντες, οἱ δὲ ἐν Κυριακῇ οὐχ ὑπόκεινται κρίματι». Γιά τό ἴδιο θέμα συγκλήθηκαν καί οἱ δύο σύνοδοι, ἡ πρώτη τό 1774 στήν Ἱερά Μονή Κουτλουμουσίου μέ ἀπόφαση ὑπέρ τῶν Κολλυβάδων⁶⁸ καί ἡ δευτέρα τό 1776 στήν Κωνσταντινούπολη ἐπί Σωφρονίου Β' (1774 - 1780), ὁ ὁποῖος ἐχθρικά διακείμενος πρὸς τοὺς ἡγέτες τῶν Κολλυβάδων προώθησε καί ἐπέτυχε καταδικαστική ἐναντίον τους ἀπόφαση. Ἡ τελική ἐπίλυση τῆς ἔριδος πραγματοποιήθηκε ἀπό τόν ἐθνομάρτυρα πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ἰρηγόριος τόν Ε' (α' 1797 - 1798, β' 1806 - 1808, γ' 1818 - 1821), ὁ ὁποῖος μέ τήν περίφημη πατριαρχική καί συνοδική του ἐγκύκλιο τό 1819 καθόρισε «ἵνα τὰ μνημόσυνα τῶν εὐσεβῶς κοιμηθέντων ἐπιτελῶνται ἀπαραιτήτως καί ἐν Κυριακῇ καί ἐν Σάββασιν, ὡς καί

Βιογραφικές πηγές. Θεσσαλονίκη 1999. ΜΩΨΣΗΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, Ἡ ἡσυχαστική παράδοση στό Ἅγιον Ὄρος ἀπό τόν ἅγιο Ἰρηγόριο τόν Παλαμᾶ ἕως σήμερα. Στό ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). ΠΔΕΣΑΛ - ΓΠ, σσ. 709-725.

⁶³ Γιά τοὺς Κολλυβάδες ἐνδεικτικά βλ. PETIT, Louis. La grande controverse des colybes. Στό *Échos d' Orient*, vol. 2, 1899, no 7, pp. 321-331. ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, Ἀμφιλόχιος. *Ἡ Φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση τοῦ XVII - XIX αἰ, καί οἱ Πνευματικοὶ Καρποὶ τῆς*, Ἀθήνα 1984. MORINI, Enrico. *Il monimento dei "Kollybades". Amore del Bello*. Bose 1991, pp. 135-177. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων καί ἡ προσφορά τους. Στό *Θεοδομία* τόμ. 7, 2000, σσ. 13-18. ΚΑΡΑΜΑΝΙΔΟΥ, Ἄννα. Κολλυβάδες. Στό ΦΛΩΡΟΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). *Μεγάλῃ Ὁρθόδοξῃ Χριστιανικῇ Ἐγκυκλοπαίδειᾳ (ΜΟΧΕ)*, τόμ. 10, 2013, σσ. 132, 133.

⁶⁴ Γιά τόν Ἰάκωβο Πελοποννήσιο, τόν Ἀγάπιο Κύπριο καί τὴν καταδική τους ἀπό τὴν πατριαρχικὴ Σύνοδο τόν Ἰούνιο τοῦ 1776 μαζὶ μέ τόν Ἀθανάσιο Πάριο βλ. MEYER, Philip, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*. Amsterdam 1965, σσ. 238⁸⁻⁹, 240¹³.

⁶⁵ Βλ. ἐνδεικτικά ΤΖΩΓΑΣ, Χαρίλαος. *Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἁγίῳ Ὄρει κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα*. Θεσσαλονίκη 1969, σσ. 16-18. ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀθανάσιος. Ὁ διδάσκαλος τοῦ Γένους Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης καί τὸ ἔργο του. Στό *Ἐπετηρὴς Καλαβρύτων*, τόμ. 3, 1971, σσ. 233-249.

⁶⁶ ΣΚΡΕΤΤΑΣ Νικόδημος. *Ἡ θεία Εὐχαριστία καί τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν Κολλυβάδων*. Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 304-408.

⁶⁷ Γιά τόν Θεοδόσιο Β' καί γιά τὴν κολλυβαδικὴ ἔριδα βλ. ΒΑΛΑΗΣ, Διονύσιος. *Ἡ Πατριαρχία τοῦ Θεοδοσίου Β' (1769-1773). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς θεσμικῆς λειτουργίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο*. Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 354-361, 372-377.

⁶⁸ Γιά τὴν Σύνοδο τῆς Ἱεράς Μονῆς Κουτλουμουσίου βλ. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Τάσος. Νικόδημος Ἁγιορείτης ὁ Νάξιος καί τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Στό ΗΜΕΛΛΟΣ Στέφανος, κ. ἄ. (ἐκδ.). *Πρακτικὰ Συμποσίου Νικοδήμου Ἁγιορείτου τοῦ Ναξίου, Πνευματικὴ Μαρτυρία (ΠΣΝΑ-ΠΜ)*. Νάξος 8 - 11 Ἰουλίου 1993, τόμ. ΙΣΤ', Ἀθήνα 2000, σσ. 54-55.

ταῖς λοιπαῖς ἡμέραις τῆς ἑβδομάδος πρὸς τελείαν ἐξάλειψιν τῆς πάλαι ἀναφυσίσης ἐκείνης διενέξεως»⁶⁹.

Σοβαρότερη τῆς πρώτης ἦταν ὁμως «ἡ περί συχνῆς θείας Κοινωνίας ἔρις». Οἱ Κολλυβάδες, πιστοὶ στήν ὀρθόδοξη παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, τάσσονταν ὑπὲρ τῆς συχνῆς θείας Μεταλήψεως, ἐνῶ οἱ ἀντίπαλοί τους τὴν περιορίζαν σὲ δύο ἢ τρεῖς φορές τὸ χρόνο. Ἡ ἐγκύκλιος τοῦ πατριάρχου Θεοδοσίου Β' ἔδινε σαφὴ ἀπάντησι· «περὶ δὲ τοῦ πυκνότερον ἢ βραδύτερον προσέρχεσθαι τῇ μεταλήψει τῶν ἀχράντων μυστηρίων, φαμέν, ὅτι χρόνος μὲν οὐχ ὄρισται, ἀναγκαία δὲ πάντως ἡ διὰ τῆς θείας μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως προετοιμασία»⁷⁰. Παρὰ ταῦτα ἡ συνεχιζόμενη ἀπὸ τοὺς ἀντικολλυβαδιστὲς διαταραχὴ ἀνάγκασε τὸν πατριάρχη Γρηγόριο τὸν Ε' νὰ τονίσει καὶ στὴ δική του ἐγκύκλιο· «Χρέος ἔχουσιν οἱ εὐσεβεῖς ἐν ἐκάστη ἱερᾷ μυσταγωγίᾳ ἵνα προσέρχωνται καὶ μεταλαμβάνωσι τοῦ Ζωοποιοῦ Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Κυρίου. Διὰ τοῦτο καὶ προσκαλοῦνται ὑπὸ τοῦ ἱερέως ἐν τῷ «Μετὰ φόβου Θεοῦ, πίστεως καὶ ἀγάπης, προσέλεθετε»»⁷¹.

Ἄς σημειωθεῖ ὅτι μετὰ τὴ μνημονευθεῖσα καταδικαστικὴ τῶν Κολλυβάδων ἀπόφασι τοῦ Σωφρονίου Β' τὸ 1776, ἀκολούθησε ἕνας ἀπηνῆς διωγμὸς τους ἰδιαίτερος στό Ἅγιον Ὅρος, γεγονὸς τὸ ὁποῖο ἀνάγκασε μεγάλο ἀριθμὸ ἐξ αὐτῶν νὰ ἐγκαταλείψουν τίς μονές καὶ τίς σκήτες τους καὶ νὰ διασπαρῶν σὲ πολλὰ μέρη τῆς ἡπειρωτικῆς καὶ νησιωτικῆς Ἑλλάδος. Αὐτὴ ἡ διασπορὰ ὁμως λειτούργησε ὡς φλόγα ἀναζωπυρώσεως τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανικοῦ φρονήματος τοῦ ὑπόδουλου λαοῦ, καθὼς οἱ διωχθέντες Κολλυβάδες ἀνασυγκρότησαν ἢ δημιούργησαν μοναστήρια, ὅπου καλλιεργοῦνταν ὁ κατὰ παράδοσιν ἡσυχαστικὸς καὶ μυστηριακὸς βίος. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τὸ πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας ἀναθέρμανε τὴν ἐνεργὸ συμμετοχὴ τοῦ στήν ὀρθόδοξη λατρεία καὶ μὲ τὴ συχνότερη Θεία Κοινωνία. Στὸ σκοτάδι τῆς Τουρκοκρατίας τὸ πνευματικὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων φώτισε ὀλόκληρη τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία μὲ τὸ ἀληθινὸ φῶς τῆς ὀρθοδόξου ἱερᾶς παραδόσεως ἐναντία σὲ κάθε προσπάθεια κιβδηλων νεωτερισμῶν καὶ ἐπικίνδυνων μεταρρυθμίσεων. Ὁ λόγος καὶ ἡ γραφίδα τους ὄχι μόνον δέν ἀδράνησαν, ἀλλὰ παρήγαγαν πρωτότυπα πνευματικὰ ἔργα ἡσυχαστικῆς παραδόσεως, μὲ τρόπο εὐληπτο καὶ προσιτὸ στὸν στερούμενο παιδείας λαό⁷². Ταυτοχρόνως ἐναποθέτουν τὸ κύριο βάρος τῆς θεολογικῆς καὶ ποιμαντικῆς τους μέριμνας στὴν ὀρθόδοξη λατρεία, «τὴν ἀποδεδειγμένην κιβωτὸ τοῦ Γένους κατὰ τὴ δουλεία»⁷³. Ἐκεῖ ὅπου δηλαδὴ διαμορφώνεται τὸ εὐχαριστιακὸ ἦθος τοῦ ὀρθοδόξου ποιμνίου μὲ ἄμεση προέκτασι καὶ ἐφαρμογὴ στό κοινωνικὸ τοῦ ἦθος. Οἱ Κολλυβάδες πατέρες ἐπαναφέρουν στό προσκλήνιο πατερικὲς συγγραφές μὲ ἀξιωματικὴν ἐπισημάνει τὴν προτίμησι στὰ ἡσυχαστικὰ ἔργα, κυρίως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ καὶ τοῦ Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, στὰ γεροντικὰ κείμενα, στὰ λειτουργικὰ καὶ πρὸ πάντων στὴν Φιλοκαλία τῶν ἁγίων νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν πατέρων. «Ἡ Φιλοκαλία προσφέροντας τὴ νηπτικοασκητικὴ ἐμπειρία τῆς Ὀρθοδοξίας, ἀπέβη πνευματικὴ τροφὴ ὅλων τῶν Ὀρθοδόξων, καὶ τῶν σλαβικῶν χωρῶν, καὶ

⁶⁹ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Τάσος. Νικόδημος Ἁγιορείτης ὁ Νάξιος καὶ τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Στὸ ΗΜΕΛΛΟΣ Στέφανος, κ. ἄ. (ἐκδ.). ΠΣΝΑ-ΠΜ, τόμ. ΙΣΤ', σσ. 51-57. ΠΑΠΟΥΛΙΔΗΣ, Κωνσταντῖνος, *Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων*. Ἐν Ἀθήναις 21991, σσ.63 κ.ἑ. ΤΖΩΓΑΣ, Χαρίλαος. *Ἡ περί μνημοσύνων ἔρις*, σσ. 165-167. ΚΑΡΑΜΑΝΙΔΟΥ, Ἄννα. *Κολλυβάδες*, ΜΟΧΕ, σ. 132.

⁷⁰ ΤΖΩΓΑΣ, Χαρίλαος. *Ἡ περί μνημοσύνων ἔρις*, σ. 144 κ.ἑ. ΒΑΛΛΗΣ, Διονύσιος. *Ἡ Πατριαρχία τοῦ Θεοδοσίου Β'*, σσ. 360, 361.

⁷¹ ΠΑΠΟΥΛΙΔΗΣ, Κωνσταντῖνος, *Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων*, σσ. 63 κ.ἑ.

⁷² Βλ. ἐνδεικτικὰ ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ Συμεῶν. *Τὸ ὑμναγιολογικὸ ἔργο τῶν Κολλυβάδων. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας κατὰ τὴνπερίοδο τῆς Τουρκοκρατίας*. Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 19-46. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δημήτριος. Ἐκκλησιαστικὴ ζωγραφικὴ καὶ ἡσυχασμός. Τὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὴν ἐν Χριστῷ ἀνακαίνισι καὶ στὶς οὐμανιστικὲς «ἀναγεννήσεις» κατὰ τὴν Τουρκοκρατία. Στὸ ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). ΠΔΕΣΑΛ - ΓΠ, σσ. 167-192.

⁷³ ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Ἡ σπουδαιότητα τοῦ Ἠσυχασμοῦ στὴν ἱστορία τοῦ Γένους. Στὸ ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ Ἰωάννης (ἐκδ.). ΠΔΕΣΑΛ - ΓΠ, σσ. 473 κ. ἐξ.

κριτήριο τῆς νεότερης Θεολογίας μας, ὡς ἐμπειρική μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητος»⁷⁴. Οἱ κοσμικές ἐνορίες μέ τήν ἐπίδραση τῶν Κολλυβάδων πατέρων ἀποκοτοῦν ὅλα ἐκεῖνα τά ἀπαραίτητα πνευματικά ἀντισώματα γιά νά μὴν ἐπιτρέψουν νά ἀλλοιωθεῖ ἡ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου ἀσκητικοῦ καί ἡσυχαστικοῦ βιώματος καί προτύπου. Οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοὶ μιμοῦνται τό κατά δύναμιν τῆ μοναστική βιωτή καί συνεχίζουν τήν μακραίωνη ἱερή παράδοση τῆς ἡσυχαστικῆς πνευματικότητος. «Ἡ ἡσυχαστική πατερική παράδοσις παρέμεινεν ἡ μεγαλυτέρα πνευματικὴ δύναμις τοῦ Γένους»⁷⁵.

Μέρος Β΄

Ἑσυχαστικές ἀρχές στοὺς ἅγιους Κολλυβάδες πατέρες.

Ἡ ἀναφορά στίς τρεῖς ἅγιες μορφές τῶν ἡγετῶν τῶν Κολλυβάδων, Μακάριο Νοταρά, Νικόδημο τόν Ἄγιορειτῆ καί Ἀθανάσιο τόν Πάριο θά καλύψει τό θεολογικό σχολιασμό βασικῶν ἡσυχαστικῶν ἀρχῶν στό σύνολο τῶν Κολλυβάδων πατέρων, καθόσον οἱ συνοδοιπόροι καί συνεχιστές τους ὑπῆρξαν μαθητές καί πνευματικά τους τέκνα στήν πλειοψηφία τους.

1. Μακάριος ὁ Νοταράς.

α. Βιογραφικό σημεῖωμα

Καταγόταν ἀπό τῆ μεγάλη οἰκογένεια τῶν Νοταραίων καί γεννήθηκε στά Τρίκαλα τῆς Κορινθίας τό 1731. Ἀνακηρύχθηκε μητροπολίτης Κορίνθου ὡς Μακάριος Β΄ (1765-1770) καί συμμετεῖχε μέ ζήλο στοὺς ἀγῶνες ἀνανεώσεως τοῦ πνευματικοῦ βίου τοῦ ὀρθοδόξου πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας μέ τό κήρυγμα, τήν κατήχηση καί τῆ συστηματικὴ διδασκαλία τῶν πιστῶν. Μετά τήν ἀποτυχία τῆς ἐπαναστάσεως τῶν Ὁρλώφ (1770) ἀναγκάστηκε νά καταφύγει ἀρχικῶς στή Ζάκυνθο καί κατόπιν στήν Ὑδρα, τήν Ἰκαρία καί τῆ Χίο, ὅπου πέρασε τά τελευταία ἔτη τῆς ζωῆς του, κοιμηθεὶς τό 1805. Σέ ὅλους αὐτούς τοὺς τόπους ἀνέπτυξε μεγάλη κατηχητικὴ καί κηρυκτικὴ δράση πάντοτε ἐρειδόμενος ἐπὶ τῶν ἀσκητικῶν ἀρχῶν τῶν Κολλυβάδων, τῶν ὁποίων ὑπῆρξε πρωτεργάτης. Τά δύο σπουδαιότερα ἔργα του ἦταν ἡ ἔκδοση τῆς Φιλοκαλίας (ἐν Βενετία 1782) καί τό «Περὶ συνεχοῦς Μεταλήψεως» τό 1783. Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία τόν ὀνόμασε Γενάρχη τοῦ Φιλοκαλισμοῦ καί τόν κατέταξε μεταξύ τῶν ἁγίων νεοφανῶν πατέρων της καί τόν τιμᾶ στίς 17 Ἀπριλίου⁷⁶.

⁷⁴ ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Ἡ δυναμικὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ, σ. 197.

⁷⁵ ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ, Ἰωάννης. Ἡ Ὀρησκεία εἶναι νευροβιολογικὴ ἀσθένεια, σ. 80.

⁷⁶ Πά τό βίο καί τήν ἐργογραφία του, βλ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΑΡΙΟΣ. Βίος καί Πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου Ἀρχιεπισκόπου Κορίνθου τοῦ Νοταρᾶ. Στό *Νέον Χιακόν Λειμωνάριον*. Ἀθήναι 1930, σσ. 194-204. ΠΑΠΟΥΛΙΔΗΣ, Κωσταντῖνος. *Μακάριος Νοταρᾶς (1731-1805) Ἀρχιεπίσκοπος πρῶην Κορίνθου*. Ἐν Ἀθήναις 1974. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Στυλιανός. *Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου, ὁ Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ*. Ἀθήνα 2000. ΧΑΡΟΚΟΠΟΣ, Ἀντώνιος. *Ὁ Ἅγιος Μακάριος ὁ Νοταρᾶς Μητροπολίτης Κορίνθου (1731-1805)*, Ἀθήναι 2001. ΓΙΑΓΚΟΥ, Θεόδωρος. *Ὁ Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου καί ὁ νεομάρτυς Θεόδωρος ὁ Βυζάντιος*. Στό ΓΙΑΓΚΟΥ, Θεόδωρος. *Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου. Μυτιλήνη, 17 – 19 Φεβρουαρίου 1998. Ὁ Νεομάρτυς Θεόδωρος ὁ Βυζάντιος πολιούχος Μυτιλήνης*. Μυτιλήνη 2000, σσ. 211-237. Πά τό ἀγιολογικὸ ἔργο τοῦ Μακαρίου Νοταρᾶ βλ. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ, Συμεών. *Τὸ Ὑμναγιολογικὸ ἔργο τῶν Κολλυβάδων*, σσ. 49-90.

β. *Ήσυχαστικές / φιλοκαλικές ἀρχές στό βίο καί τό ἔργο τοῦ ἁγίου Μακαρίου.*

Ὁ δικαίως ἐπονομασθεῖς γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ Μακάριος (κατά κόσμον Μιχαήλ) Νοταρᾶς δέν ἔτυχε πανεπιστημιακῆς παιδείας. Καί ὅμως σέ ἡλικία 21 ἐτῶν περίπου, μέ τή μέση παιδεία πού διέθετε, ἀνέλαβε ἀμισθί τό ἔργο τοῦ δασκάλου γιά τά παιδιά τῆς περιοχῆς τῆς Κορίνθου. Σέ ἐποχή πού τά εὐρωπαϊκά ρεύματα τοῦ Διαφωτισμοῦ ἐπέρχονταν στήν Ἑλλάδα μεταφέροντας ἀκόμη καί μηνύματα ἀντιεκκλησιαστικότητας καί ἀθεΐας, ὁ Μακάριος τήρησε μία ἐκλεκτική στάση ἔναντι τῶν Διαφωτιστῶν. Μπροστά στόν διαγραφόμενο κίνδυνο διαβρώσεως τοῦ ὀρθοδόξου καί ἑλληνικοῦ φρονήματος τοῦ ποιμνίου, ἀντέταξε ὄχι ἓνα στεῖρο συστηματικό ἀρνητισμό, ἀλλά τή θετική οικοδόμηση τῶν πιστῶν μέ τήν πνευματική καλλιέργεια καί τήν ἐμπέδωση τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Ἐπέδειξε ρεαλισμό καί βαθιά κατανόηση τῶν ἀναγκῶν τῆς ἐποχῆς του. Γι' αὐτό ἐργάσθηκε γιά τήν ἴδρυση σχολείων (ὄπως καί ὁ ἅγιος Κοσμάς ὁ Αἰτωλός) καί γιά τήν ἀνόρθωση τῆς παιδείας τοῦ ὑπόδουλου Γένους⁷⁷.

Ἡ οὐσιαστική ὅμως πλευρά τῆς προσωπικότητας τοῦ Μακαρίου ἔγκειται στίς ἀρχές θεμελιώσεως τοῦ προσωπικοῦ του βίου καί τοῦ εὐρύτερου ἔργου του ὑπό τήν ἱερατική ἀρχιερατική καί μοναχική ιδιότητα. Ἀσκητική ζωή καί μελέτη ἀσκητικῶν, νηπτικῶν, ἡσυχαστικῶν ἔργων ἀπό τή σύνολη παράδοση τῆς πατερικῆς γραμματείας⁷⁸.

Ἐξόριστος στήν Ὑδρα τό 1774 μετά τήν ἄμεση ἀνάμιξή του στά Ὀρλωφικά ξεκινᾷ τό πολυσήμαντο πνευματικό του ἔργο, τό ὁποῖο ἔκτοτε γνώρισε ὄχι μόνον πανορθόδοξη, ἀλλά καί παγκόσμια ἀναγνώριση, καθώς τά κύρια ἔργα του ἔχουν μεταφρασθεῖ στίς γλώσσες χωρῶν σχεδόν ὀλόκληρου τοῦ κόσμου.

Στόν ἀπόλυτο ἀνθρωποκεντρισμό τοῦ Διαφωτισμοῦ, μέ ταυτόχρονο ἀποκλεισμό τοῦ Θεοῦ καί τῆς προνοίας του γιά τό σύνολο κόσμο, ὁ Μακάριος ἀντέδρασε μεθοδικά. Θεώρησε αὐτονόητη τήν κατάφαση στή μὴ ὄρφωση. Γι' αὐτό ἔφροντισε τή μὴ ὄρφωση τῶν Ἑλληνοπαίδων ὄχι μόνο στήν Ἑλλάδα, ἀλλά καί στό λίκνο τοῦ Διαφωτισμοῦ, στήν Εὐρώπη. Εἶναι γνωστό, ἐπί παραδείγματι, ὅτι αὐτός ἐνίσχυσε τίς σπουδές τοῦ νεαροῦ Ἀδαμάντιου Κοραῆ στή Γαλλία, ὅπου κυριαρχοῦσε ὁ ἀντιεκκλησιαστικός Διαφωτισμός, καί ἀπό ὅπου ὁ Κοραῆς ἐξαπέλυε μύδρους κατά τῶν Ἑλλήνων ἀντιδιαφωτιστῶν. Ἡ μὴ ὄρφωση γιά τόν Μακάριο δέν ἦταν ὅμως αὐτοσκοπός. Τή θεωροῦσε προϋπόθεση καί ἐργαλεῖο γιά τήν πνευματική καλλιέργεια τοῦ ἀνθρώπου, ὡς κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ πλάσματος. Ὁ ἀνθρώπος βρίσκεται στό κέντρο τῆς ἀγάπης καί τῆς πρόνοιας τοῦ Θεοῦ. Ἀπέναντι στόν ἐλεύθερο αὐτόνομο ὀρθολογιστή ἀνθρώπο τοῦ Διαφωτισμοῦ ὁ Μακάριος ἐγείρει τόν ἐλεύθερο ἅγιο, ὁ ὁποῖος μέ τόν πνευματικό ἀγῶνα του καί τήν ἐνάρετη διαγωγή ἐπιδιώκει τήν κατά χάριν θέωσή του. Μέ ἄλλα λόγια ὁ ἅγιος Μακάριος παίρνει τόν μορφωμένο ἐπιστημονικά καί προοδευτικό κοινωνικά ἀνθρώπο καί τοῦ δείχνει τό ἐπόμενο ἐπίπεδο τῆς ἀναδημιουργίας, τοῦ ἁγιασμοῦ, τῆς Θεώσεως διά τῶν χαριτοβρῦτων Μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας, συνεργοῦντος ἀπαραιτήτως τοῦ ἰδίου τοῦ ἀνθρώπου. Πρός αὐτόν τόν ἀπώτερο σκοπό ἀπέβλεπε στά σχολεῖα πού συνιστοῦσε. Μέ τά συγγράμματά του ἀναδείχθηκε «γενάρχης τῆς ἀνακαινιστικῆς ἡσυχαστικῆς προσπάθειας τῶν Κολλυβάδων πατέρων».

⁷⁷ ΦΕΙΔΑΣ, Βλάσιος, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Γ'*, σσ. 241-248. ΚΟΣΜΟΠΟΥΛΟΣ, Σωτήριος, *Ἰκαρία καί Ἅγιος Μακάριος. Ἡ εὐεργετική του παρουσία στό νησί. Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.) Πρακτικά Συνεδρίου. Ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς). Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ - Μητροπολίτης Κορίνθου καί ὁ περίγυρός του (ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ)*. Ἀθήνα 2006, σσ. 88-90.

⁷⁸ Βλ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός, *Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου*, σσ. 19-27.

Ταυτοχρόνως γιά τό ὅλο πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας ἐργάστηκε ἀόκνως μέ τήν ἔκδοση καί προβολή νηπτικῶν, ἡσυχαστικῶν καί ἀσκητικῶν ἔργων, κατηχητικῶν καί δογματικῶν ἐγχειριδίων, ἀλλά καί νεομαρτυρικῶν ἀγιολογικῶν κειμένων. Κορυφαία, ὅπως προαναφέραμε, συνεισφορά του στήν Ὁρθοδοξία ἦταν ἡ Φιλοκαλία. Τό σπουδαιότερο καί πλέον οὐσιαστικό πού ἤθελε δι' αὐτῆς νά προσφέρει ὁ Μακάριος ἦταν ἡ θεολογική θεμελίωση τῆς πνευματικῆς ζωῆς καί ἡ πατρική ἐπισήμανση τῆς ἀναγκαίας γιά τούς πιστούς προσωπικῆς ἐμπειρίας τῶν θείων ἀκτίστων ἐνεργειῶν διά τῆς συμμετοχῆς στά Μυστήρια τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας.

Ὁ πλοῦτος καί ἡ ποικιλία τῶν ἐπιλεγέντων φιλοκαλικῶν κειμένων (ἀπό τόν 4ο μέχρι καί τόν 14ο αἰῶνα) ἀποκαλύπτει καί τήν πνευματική εὐρύτητα τοῦ Μακαρίου, ἀλλά καί τό ἀναγκαῖο θεματικό εὔρος τῆς Ὁρθοδόξου πνευματικῆς ζωῆς. Συνυπάρχουν κείμενα θεωρίας, ἀλλά καί πράξεως, σέ ἕναν θεοφώτιστο συνδυασμό πού ὀδηγεῖ στήν κάθαρση τῶν παθῶν, στό θεῖο φωτισμό καί στή θέωση τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος. Ὁ Ὁρθόδοξος πιστός μέ εὐρύτητα πνεύματος καί χάριτι Θεοῦ ἀποδέχεται θετικά τή διαφορετικότητα τοῦ πνευματικοῦ ἀγῶνα ἄλλων πιστῶν μελῶν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας⁷⁹.

Στήν ἔριδα τῶν κολλύβων ὁ Μακάριος, παρά τό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος δέν τελοῦσε Μνημόσυνα τήν Κυριακή, διέθετε σύνεση μέ θεολογικό γνώμονα καί κατανοοῦσε τήν ἀνάγκη, οικονομίας στό θέμα τῶν Μνημοσύνων. Μέ ἄλλα λόγια διέκρινε ὅτι τό ζήτημα τῶν Μνημοσύνων, εἶναι βεβαίως σημαντικό ὡς συνέχεια τῆς λειτουργικῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως, ἀλλά δέν ταυτίζεται μέ θεολογικά δόγματα, ὅπως τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἢ μέ τό σωτηριῶδες ἔργο τῆς Ἐκκλησίας. Στά δογματικά θέματα εἶναι τελείως ἀδύνατη ἡ ἐφαρμογή τῆς οικονομίας. Οἱ ἀντικολλυβάδες στρεφόμενοι μέ ἀσέβεια κατά τῆς παραδόσεως, διώκοντες τούς Κολλυβάδες πατέρες, ἀπεκάλυπταν ὅτι ἀδυνατοῦσαν νά κατανοήσουν ὅτι τό κατ' οικονομία ἀποδεκτό δέν μπορεῖ νά μετατραπῆ σέ κανόνα ἐπεμβάσεως καί καταλύσεως τῆς κρατοῦσης ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως⁸⁰.

Ἡ στηριγμένη στήν ἀρετή τῆς διακρίσεως στάση τοῦ Μακαρίου στήν ἔριδα τῶν Κολλύβων διαφοροποιεῖται στό «*Περί συνεχοῦς Μεταλήψεως*»⁸¹ ἔργο του. Ἡ σύνδεση τῆς πνευματικῆς ζωῆς καί ἀσκητικῆς ζωῆς μέ τά Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, καί μάλιστα μέ τό Μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας, εἶναι ἀπόλυτη. Ἡ πνευματική ζωή καί τό εὐρύτερο ἦθος τοῦ ὀρθοδόξου πιστοῦ γιά νά εἶναι γνήσια, ὀφείλουν νά εἶναι μυστηριακά. Ὅπως καί ἡ συμμετοχή στήν Θεία Εὐχαριστία προϋποθέτει τή συνεπή πνευματική ζωή. Ἡ συνεχῆς θεία Μετάληψις ὑπογραμμίζει τήν πιστότητα στήν ἐκκλησιαστική παράδοση, τήν ἀδιατάρακτη συνέχισή της καί τήν ἀνάγκη ἀναζωπυρώσεως τοῦ ἡσυχαστικοῦ καί γενικότερα τοῦ πνευματικοῦ βίου τοῦ συνόλου πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ὅλη ἀναταραχή πάντως τελικῶς κατέληξε στήν καθολική παραδοχή ὅτι «*ὀρθόν καί ὠφέλιμον καί σωτήριο*» εἶναι ἡ συχνή θεία Μετάληψη, ἀρκεῖ νά προηγεῖται ἡ ἀναγκαία προετοιμασία⁸². Ὁ Φιλοκαλισμός, ὡς νηπτικός πνευματικός ἀγῶνας καί ταυτόχρονα τρόπος ζωῆς, εἶναι ἀναποτελεσματικός χωρίς τή συνειδητή καί συντονισμένη συμμετοχή στή μυστηριακή ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Οὔτε Φιλοκαλισμός χωρίς τά Μυστήρια, οὔτε τά Μυστήρια βεβαίως χωρίς τήν φιλοκαλική προεργασία τῆς ψυχῆς. Ἕνας ἑτεροβαρῆς ἢ ἀνύπαρκτος συνδυασμός αὐτοῦ

⁷⁹ ΣΑΒΒΑΤΟΣ, Χρυσόστομος. Ἡ Συλλογή «Φιλοκαλία» καί ἡ συμβολή τοῦ ὀσίου Μακαρίου, Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 145-158.

⁸⁰ Γιά τή σχέση τοῦ ἁγίου Μακαρίου μέ τούς Κολλυβάδες βλ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Στυλιανός. Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου, σσ. 29-43. ΧΑΡΟΚΟΠΟΣ, Ἀντώνιος. Ὁ Ἅγιος Μακάριος Νοταρᾶς, σσ. 147-167.

⁸¹ Ὁ πλήρης τίτλος τῆς πρώτης ἐκδόσεως τοῦ ἔργου «Περί συνεχοῦς Μεταλήψεως» τοῦ ἁγίου Μακαρίου εἶναι: *Βιβλίον ψυχοφελέστατον περί τῆς συνεχοῦς Μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ Μυστηρίων. Νῦν τό πρῶτον τυπωθέν εἰς κοινήν ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν. Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι (ἐκδ.). Ἐνετίσιν, ἀπ' ἡμετέρων 1783.*

⁸² Βλ. περισσότερο καί ἀναλυτικότερα: ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, Νικόλαος. Τό πρόβλημα τῆς συχνότητος τῆς Θείας Μεταλήψεως στόν ἅγιο Μακάριο Κορίνθου καί σέ προγενέστερους συγγραφεῖς. Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 269-298.

του διπτύχου συνιστά έκτροπή. Αυτό ο Μακάριος γνώριζε πολύ καλά και για αυτά συνέλεξε τα κείμενα της «Φιλοκαλίας» του και συνέγραψε το «Περὶ συνεχούς Μεταλήψεως» σύγγραμμά του, αναδειχθείς εις γενάρχη της ανακαινιστικής, ήσυχαστικής προσπάθειας τῶν Κολλυβάδων πατέρων⁸³.

2. Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης.

α. Βιογραφικό σημείωμα

Ὁ Νικόλαος Καλλιβούρτζης γεννήθηκε στή Νάξο τό 1749. Σπούδασε στή Σμύρνη (1765-1770) κοντά στον Ἱερόθεο Βουλισμά. Τό 1775 μετέβη στό Ἅγιον Ὅρος και στή Μονή Διονυσίου ἐκάρη μοναχός μέ τό ὄνομα Νικόδημος. Διατηροῦσε ἀλληλογραφία μέ πολλούς συγχρόνους του λογίους και ἐπιφανείς ἐκκλησιαστικές προσωπικότητες, ὅπως μέ τόν ἐθνομάρτυρα πατριάρχη Γρηγόριος τόν Ε΄ και τόν Ἀθανάσιο Πάριο. Τά πολῦτιμα συγγράμματά του ὑπερβαίνουν τά ἑκατό. Μεταξύ αὐτῶν ἰδιαίτερος μνημονευτέα εἶναι: ἡ «Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν» (1785), «Βιβλίον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος» (1796) και «Γυμνάσματα Πνευματικά» (1800)⁸⁴, τό «Νέον Μαρτυρολόγιον» (1799), τό «Πηδάλιον τῶν θείων και ἱερῶν Κανόνων» (1800)⁸⁵. Πρωτοστάτης τῶν Κολλυβαδικῶν ἀγῶνων μέ μεγάλο του ὄπλο τή γραφίδα μέχρι τήν ἐπίγεια τελευτή του στίς Καρυές τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Ἡ Σύνοδος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τόν ἀγιοκατέταξε μέ ἀπόφασή της τόν Ἰανουάριο τοῦ 1955 μέ ἡμέρα μνήμης του στίς 14 Ἰουλίου⁸⁶.

⁸³ Πληρέστερη ἐνημέρωση βλ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, Στυλιανός. Σφαιρικότητα ἔργου και δράσεως τοῦ Γενάρχη τοῦ Φιλοκαλισμοῦ ἁγίου Μακαρίου Νοτραρά. Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 17-40. ΚΡΙΚΩΝΗΣ, Χρῖστος. Συνεργασία Μακαρίου Κορινθίου και Νικοδήμου Ἁγιορείτου. Ἀρχή ἐκδόσεως νηπτικοασκητικοῦ περιεχομένου ἔργων (Φιλοκαλίας, Εὐεργετινοῦ, Θείας Μεταλήψεως και τῶν ἔργων Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου). Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 159-179. ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ, Χρυσόστομος Ἡ «ἐπιζήμιος εὐλάβεια» και ἡ ἐφαρμογή της στό Μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας - ἡ ἐπίδραση τοῦ ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας στον ἅγιο Μακάριο Κορίνθου τό Νοταρά και τό φιλοκαλικό κίνημα. Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 299-307.

Γενικότερα περί τῶν Κολλυβάδων: ΣΚΡΕΤΤΑΣ, Νικόδημος Ἡ ἀκρίβεια στή λειτουργική τάξη κατά τή διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων. Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 465-502. ΚΟΡΝΑΡΑΚΗΣ, Κωνσταντῖνος Ἡ Θεολογική ἐρμηνεία τῆς ἱστορίας κατά τή φιλοκαλική ἀναγέννηση τοῦ 18ου και τῶν ἀρχῶν τοῦ 19ου αἰῶνα. Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 503-549. ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντῖνος Εὐρωπαϊκός Διαφωτισμός και Κολλυβάδες. Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ, σσ. 589-604. ΚΑΡΑΜΑΝΙΔΟΥ Ἄννα. Κολλυβάδες. ΜΟΧΕ, σσ. 132-134.

⁸⁴ Περί τῶν δύο αὐτῶν ἔργων του, Ἀόρατος Πόλεμος, Γυμνάσματα Πνευματικά και τῆς ἀναπτυχθείσης προβληματικῆς βλ. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. Κολλυβαδικά. Ἅγιος Νικόδημος Ἁγιορείτης. Ἅγιος Ἀθανάσιος Πάριος. Θεσσαλονίκη 2004, σελ. 11-23. ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΣ, Ἐμμανουήλ. «Ἀόρατος Πόλεμος» (1796), «Γυμνάσματα Πνευματικά» (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἁγιορείτη, Στό Ὁ Ἐρανιστής τόμ. 19, 1993, ἀρ. ΚΕ΄ - ΛΑ΄, σελ. 104.

⁸⁵ Τήν ἐργογραφία τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου βλ. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Παναγιώτης. Βιβλιογραφική Ἐπιστάσια τῶν ἐκδόσεων Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου. Στό ΗΜΕΛΛΟΣ, Στέφανος. ΠΣΝΑ-ΠΜ, τόμ. ΙΣΤ΄, σσ. 361-667.

⁸⁶ Πά τό πρόσωπο και τό ἔργο τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου ἔχουν συγκληθῆ ἔξι ἐπιστημονικά συνέδρια βλ.: α) Πρακτικά Συμποσίου Νικοδήμου Ἁγιορείτου τοῦ Ναξίου, Πνευματική Μαρτυρία Νάξος 8 - 11 Ἰουλίου 1993. (ΠΣΝΑ-ΠΜ), τόμ. ΙΣΤ΄. Στό ΗΜΕΛΛΟΣ, Στέφανος (ἐκδ.). Ἀθήνα 2000. β) Πρακτικά Ἀ΄ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης. Ἡ ζωὴ και ἡ διδασκαλία του -250 χρόνια ἀπό τήν γέννησή του, 190 χρόνια ἀπό τήν κοίμησή του. Γουμένισσα 21 - 23 Σεπτεμβρίου 1999. (Α΄ ΠΕΣ-ΝΑ),

β. Ἡσυχαστικές / φιλοκαλικές ἀρχές στό βίο καί στό ἔργο τοῦ ἁγίου Νικοδήμου

Ὁ Μακάριος Νοταρᾶς ἐπέλεξε τόν Νικόδημο τόν Ἁγιορείτη ὡς συνεχιστή τῆς ἀνακαινιστικῆς προσπάθειας τοῦ Φιλοκαλισμοῦ στόν ὀρθόδοξο χῶρο.

Ἀρχικῶς θεωροῦμε ἀπαραίτητη μία διευκρίνηση ὡς πρός τό θέμα, ἐάν ὑπάρχουν δυτικές, ρωμαιοκαθολικές κυρίως, ἐπιδράσεις στά συγγράμματα καί τή διδασκαλία τοῦ ἁγίου Νικοδήμου. Τό θέμα τοῦ προβληματισμοῦ προέκυψε, ὡς γνωστόν, ἀπό δύο συγγράμματα τοῦ Ἁγίου, τά *Γυμνάσματα Πνευματικά* καί τόν *Ἄορατο Πόλεμο*, γιά τά ὁποῖα ἀνακαλύφθηκε ὅτι ὑπάρχουν ὁμοίους μέ τόν ἴδιο τίτλο καί ἴδιο περιεχόμενο στή Δύση καί ὅτι τά ἔργα τοῦ Νικοδήμου ἀποτελοῦν κατά μεγάλο μέρος ἐπί λέξει μετάφραση τῶν δυτικῶν⁸⁷. Ἡ προσεκτικότερη ὁμως ἔκτοτε ἔρευνα ἀπέδειξε πέραν πάσης ἀμφιβολίας ὅτι ὁ ἅγιος Νικόδημος προσέθεσε στά ἀρχικά ἔργα ἢ ἀφαίρεσε σημεῖα, εἰς τρόπον, ὥστε νά καταστοῦν ὀρθόδοξα.

«*Στή συνείδηση ἄλλωστε τοῦ ἁγίου Νικοδήμου ἡ υἰοθέτηση ἀπό τούς Ὁρθοδόξου συγγραφεῖς ἰδεῶν τῆς δυτικῆς θεολογίας δέν συνιστᾶ ἐπιλήψιμη πράξη, ἀρκεῖ τά δάνεια νά εἶναι ἀπῆλλαγμένα ἀπό αἰρετικές κακοδοξίες*»⁸⁸. Στή περίπτωση μάλιστα τοῦ δυτικοῦ τευχιδίου τῶν 30 σελίδων μέ τόν τίτλο *Γυμνάσματα Πνευματικά*, ὁ Νικόδημος τό μετέτρεψε μέ τίς καθαρές ὀρθόδοξες προσθήκες καί παρεμβάσεις του σέ τόμο 650 σελίδων, ὁπότε μιλοῦμε πλέον γιά νέο σύγγραμμα. Κλείνουμε τή σημαντική αὐτή διευκρίνηση μέ τήν παραδοχή ὅλων τῶν Ὁρθοδόξων, ὅτι ὄλες οἱ κατά τοῦ ἁγίου Νικοδήμου κατηγορίες ἔχουν ἀπολύτως καταρρεῦσει⁸⁹.

Τό ἀξιοσημεῖωτο τῆς ὑποθέσεως βρίσκεται στό γεγονός ὅτι ἡ κατηγορία ἐναντίον τοῦ Νικοδήμου πρωτοεκτοξεύθηκε ἤδη ἐπί τῆς ἐποχῆς του ἀπό ἓνα σφοδρό πολέμιο τῶν Κολλυβάδων τόν λόγιο Θεοδώρητο, μέ προφανή στόχο νά πληξεί ἓναν τῶν ἡγετῶν τοῦ Κολλυβαδισμοῦ καί μάλιστα ὡς ἀντιγραφέα καί μεταφραστή δυτικῶν συγγραφῶν⁹⁰.

Ἐκ τοῦ ἀντιθέτου ἀποδεικνύεται πόσο ἐνοχλοῦσε τούς ἐπί τῆς οὐσίας δυτικοτραφεῖς ἀντικολλυβιστές καί διαφωτιστές ἡ προσωπικότητα καί ἡ διδασκαλία τοῦ Νικοδήμου, θεμελιωμένη στή μακραίωνη καί ὀρθόδοξη γραμμὴ τῆς πατερικῆς παραδόσεως.

τόμ. Α'-Β'. Στό ΙΕΡΟ ΚΟΙΝΟΒΙΟ ΟΣΙΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. (ἐκδ.). Γουμένισσα 2006. γ) *Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου Ἁγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης ὁ Νάξιος - 250 χρόνια ἀπό τήν γέννησίν του. Νάξος 14 - 17 Ἰουλίου 2000. (ΠΕΣΝΑ-ΓΕΝ)*, τόμ. ΙΘ'. Στό ΗΜΕΛΛΟΣ, Στέφανος (ἐκδ.). Ἀθήνα 2005. δ) *Πρακτικά Συμποσίου Nicodimo l' Agiorita e la filocalia. Boze 16 - 19 Settembre 2000*. Στό RIGO, Antonio. *Comunità di Boze 2000*. ε) Δ' *Ἐπιστημονικό Συνέδριο Ὁ Ἁγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης καί ἡ ἐποχή του. 200 χρόνια ἀπό τήν κοίμησή του. 7-8 Νοεμβρίου 2009*. Στό ΑΓΙΟΡΕΙΤΙΚΗ ΕΣΤΙΑ (υπό ἐκδοση). στ) *Πράκτικά Β' Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου Ἁγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης - 200 χρόνια ἀπό τήν κοίμησή του. Πεντάλοφος 3-5 Σεπτεμβρίου 2009. (Β' ΠΕΣ-ΝΑ)* Στό ΙΕΡΟ ΚΟΙΝΟΒΙΟ ΟΣΙΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. Πεντάλοφος Παιονίας 2011. Βλ. ἐπίσης ΖΕΝΤΕΡΓΟΛΑΜ, Κλήμεντος. *Βίος καί συγγράμματα Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου*. Ἀθήνα 2009.

⁸⁷ Ἐντονη ἀρνητική κριτική γιά τό θέμα ἔκανε ὁ L. Gillet, ὁ ὁποῖος χαρακτήρισε τό γεγονός αὐτό ὡς «φιλολογική καί πνευματική πειρατεία» ἔργων τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς γραμματείας». Βλ. ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΣ, Ἐμμανουήλ. «Ἀόρατος Πόλεμος» (1796), «Γυμνάσματα Πνευματικά» (1800), σσ. 127, 128.

⁸⁸ ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Κολλυβαδικά*, σ. 15.

⁸⁹ ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Κολλυβαδικά*, σσ. 11-23.

⁹⁰ Γιά τό ἔργο τοῦ ἁγίου Νικοδήμου *Πνευματικά Γυμνάσματα* σημειώνει ὁ Θεοδώρητος: «Τοῦτο μετέφρασε ἐν τήν ἡμετέραν διάλεκτον ἀνώνυμος, ὅπερ εὐρών ὁ Νικόδημος, προσθέσας καί αὐτός ὅσα ἔδοξεν αὐτῷ περί ἀνατροφῆς τοῦ Κυρίου, ἐξέδωκεν εἰς τύπον». Βλ. ΚΟΥΡΙΑΑΣ, Εὐλόγιος. Κατάλογος ἁγιορειτικῶν χειρογράφων. Στό *Θεολογία*, τόμ. 16, 1938, σ. 351. Γιά τήν συγγένεια τῶν βιβλίων *Γυμνάσματα Πνευματικά* καί *Ἀόρατος Πόλεμος* τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου μέ τό *Exercicios Spirituales* τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου de Loyola καί μέ τό ἔργο τοῦ Lorenzo Scupoli *Combattimento Spirituale*, ἀντίστοιχα: βλ. ΠΑΠΟΥΛΙΔΗΣ, Κωνσταντῖνος. *Ἁγιορειτικά*. Ἅγιον Ὅρος 1993, σσ. 107, 125-127.

Ἡ πνευματικὴ ζωὴ τῶν ὀρθοδόξων πιστῶν εἶναι ὀλοκληρωμένη θεώρηση ζωῆς, μέ πτυχές τήν τήρηση τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου στήν καθημερινότητα, τήν ἐνσυνείδητη συμμετοχὴ στή μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, τὴ στήριξη στό ὀρθό πιστεῦω καί τήν ἱερὴ παράδοση. Σέ τρία βασικά ἔργα του, τὴ «Χρηστοθήθεια», τὰ «Γυμνάσματα Πνευματικά» καί τὸ «Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον», περιγράφεται λεπτομερῶς ἡ οὐσία τῆς ὀρθοδόξου πνευματικότητος.

Τηρουμένου τοῦ ἀκαταλήπτου τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὑπάρχει ἡ δυνατότητα γνώσεως καί καταλήψεως τῶν ἀποκεκαλυμμένων δωρεῶν τοῦ Θεοῦ, οἱ ὁποῖες, κατὰ τὸν Νικόδημο, παραχωροῦνται ἀπὸ τὸν Θεὸ μέ πολλοὺς τρόπους στοὺς ἀνθρώπους ὅπως μέ τὸ λογισμό, μέσῳ τῶν δημιουργημάτων καί διακονημάτων, μέ τὰ θεοφιλῆ αἰσθήματα καί μέ κορύφωση τῆ θεία θεωρία. Ὡς προϋποθέσεις τῆς θείας γνώσεως, τονίζει ὁ Νικόδημος, τήν κατὰ Θεὸν ἐργασία τῶν ζωοποιῶν θείων ἐντολῶν καί τήν κάρθαρση ἀπὸ τὰ πάθη⁹¹. Ἐνισχυτικὸ ρόλο στήν πορεία αὐτὴ διαδραματίζει ἡ ἁγιογραφικὴ καί ἁγιοπατερικὴ μελέτη, ἡ ὁποία ἀναρεῖ τήν ἄγνοια καί τὸν σκοτισμὸ τοῦ νοῦ, καθὼς φωτίζει τὸν ἄνθρωπο, αὐξάνει τήν πνευματικὴ του διάκριση καί τὸν ὁδηγεῖ στήν πνευματικὴ ὠριμότητα καί τελείωση⁹².

Ἡ τήρηση τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου, κατὰ τὸν Νικόδημο, ἀπευθύνεται στό σύνολο τοῦ πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας του, ἱερωμένους, λαϊκοὺς καί μοναχοὺς, μεγάλους καί μικροὺς, πλουσίους καί φτωχοὺς δίχως ἐξαίρεσεις. Διότι ἡ πνευματικὴ καί ἐνάρετη κατὰ Χριστὸν ζωὴ ἀποτελεῖ πρότυπο καί καθῆκον γιά ὅλους⁹³. Βεβαίως οἱ ἀρχιερεῖς, οἱ ἱερεῖς, οἱ μοναχοὶ καί οἱ πνευματικοὶ διδάσκαλοι ὀφείλουν νά ἀποτελοῦν παράδειγμα τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, προκειμένου νά ἀποτρέπουν τοὺς πιστοὺς τοῦ ποιμνίου τους, ὄχι μόνο μέ τὴ διδασκαλία, ἀλλὰ καί μέ τήν βιωτὴ τους, ἀπὸ τὸν συμφυρμὸ καί τήν μίμηση συνηθειῶν τῶν ἀλλοθρήσκων καί ἀλλοδόξων⁹⁴.

Οἱ ἡσυχαστικὲς ἀρχές τῆς συνεποῦς πνευματικῆς ζωῆς, μέ τὴ συμμετοχὴ στίς λατρευτικὲς ἐκδηλώσεις, στά ἱερά μυστήρια, μέ τήν τήρηση τῶν νηστησίμων ἡμερῶν καί περιόδων μέ τήν ἀδιάλειπτη προσευχή, ἔρχονται καί ἐπανερχονται πολὺ συχνά σέ ὅλες τίς συγγραφές τοῦ ἁγίου Νικοδήμου, καθὼς σημειώνει ὅτι ὅλες αὐτές οἱ πνευματικὲς καρποφορίες φανερῶνουν τήν πνευματικὴ ὑγεία τοῦ πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας⁹⁵. Ὡς κέντρο ὅλης αὐτῆς τῆς ζωῆς ὑπογραμμίζει συχνά τὴ μετοχὴ στήν πνευματικὴ τράπεζα τῆς Θεῆς μετουσίας, τῶν Ἀχράντων Μυστηρίων, πρῶτον τῶν ποιμένων καί τήν ἐν συνεχείᾳ μετάδοση τῶν Τιμίων Δώρων στό ποίμνιο τοῦ Χριστοῦ⁹⁶. Ἡ ἡσυχαστικὴ προοπτικὴ τῆς ἐφημερότητας τοῦ παρόντος βίου καί τῆς μελλούσης αἰωνίας ζωῆς τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, διατρέχει τὴ διδασκαλία τοῦ Νικοδήμου, μέ ἄμεση ἀναφορὰ στήν πολεμικὴ διάσταση τῆς στρατευμένης Ἐκκλησίας. Ἄλλωστε ἡ περίοδος τῆς δουλείας στόν ὀθωμανικὸ ζυγὸ πού διήνυε τότε τὸ Γένος ἐνίσχυσε τήν αἴσθηση τῆς διώξεως,

⁹¹ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*, σσ. 349-351, 345, 346.

⁹² Βλ. ἐνδεικτικῶς ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*, σσ. 326, 327.

⁹³ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*, σσ. 330-342.

⁹⁴ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*, σσ. 271-273.

⁹⁵ Βλ. ἐνδεικτικῶς: ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*, σσ. 339-342. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μίας Ἁγίας Καθολικῆς καί Ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας, ἥτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καί θείοι κανόνες πρὸς κατάληψιν τῶν ἀπλουστέρων ἐρμηνευόμενα παρὰ Ἀγαπίου Ἱερομονάχου καί Νικοδήμου Μοναχοῦ*. Θεσσαλονίκη 2001, σελ. 66-69, 93, 456. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ *Ἐξομολογητάριον, ἥτοι, βιβλίον ψυχοφελέστατον: περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νά ἐξομολογή ... περὶ μετανοίας: συνερραρισθέν μὲν ἐκ διαφόρων καί εἰς ἀρίστην ταχθέν*. Ἐν Ἀθήναις 1895, σσ. 177, 260-264. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν*, τόμ. Α', Ἀθῆναι ³1989, σσ. 14-16. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Εἰς δόξαν Πατρός, Υἱοῦ καί Ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἑνός Θεοῦ. Γυμνάσματα Πνευματικά*. Θεσσαλονίκη ⁷1991, σσ. 132-142. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον, ἥτοι περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων τῆς τε φαντασίας τοῦ νοός καί τῆς καρδίας καί ποῖαι εἰσὶν αἱ οἰκεῖαι τοῦ νοός ἡδοναί*, Ἀθῆναι ⁴1999, σσ. 290-300.

⁹⁶ Βλ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Νέα Κλίμαξ*. Θεσσαλονίκη 1976, σελ. 140-144.

πολλαπλασίαζε τίς θλίψεις, δημιουργοῦσε κλίμα πένθους στούς πιστούς. Ὁ ἅγιος Νικόδημος ιδιαίτερως ὅμως ἐφιστᾶ τήν προσοχή στή διάσταση τοῦ ἀοράτου πολέμου, στίς παγίδες τοῦ πονηροῦ καί στήν κατά Χριστόν μόνον βεβαιότητα τοῦ νικηφόρου ἀποτελέσματος. Στόν «*Άόρατο Πόλεμο*» περιγράφονται μέ λεπτομέρειες διαποτισμένες ἀπό τό ὀρθόδοξο πνευματικό ἀσκητικό αἰσθητήριο, ὅλες οἱ πτυχές αὐτοῦ τοῦ καθημερινοῦ ἀγῶνος κάθε χριστιανοῦ⁹⁷.

Τό ἡσυχαστικό κριτήριο τοῦ Νικοδήμου γίνεται καταφανές καί στό θέμα τῆς μετανοίας. Ἡ πτώση τῶν πιστῶν σέ πλάνη ἢ σέ ἁμαρτία, εἴτε μέ λόγο, εἴτε μέ πράξη, εἴτε κατά διάνοιαν, ἀποκτᾶ ιδιαίτερη σημασία ἀπό τό ἔάν ἐμμένει ὁ ἄνθρωπος στήν προοπτική του κατάστασι καί δέν ἀξιοποιεῖ τήν διά τῆς μετανοίας ἐπιστροφή στόν Θεό. Ἡ παντοειδής ἁμαρτωλή κατάστασι ἀντιμετωπίζεται ἀπό τόν Νικόδημο μέ τήν ὑπαρξιακή τῆς διάστασι. Ἐπομένως ἡ μετάνοια σημαίνει ριζική μεταστροφή τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν παρά φύσιν κατάστασι στήν κατά φύσιν ἐνάρετη ζωή καί στήν πορεία πρός τό καθ' ὁμοίωσιν⁹⁸. Ἐπομένως τό πρῶτο βῆμα τῆς ἐκρίζωσης τῶν αἰτιῶν τῆς ἁμαρτίας ἀκολουθεῖ ἡ καρδιακή ἐμφύτευσι τῶν ἀρετῶν, ἡ φύλαξι τους καί ἡ καλλιέργειά τους, προκειμένου νά ριζώσουν στήν ὑπαρξι τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ μετάνοια ἀρρήκτως συνδέεται μέ τή μυστηριακή ζωή. Οἱ μετὰ τό βάπτισμα, ὡς καθαρηρίου λουτροῦ παλιγγενεσίας, διαπραττόμενες ἁμαρτίες καθαρίζονται μέ τά «*ὕδατα τῆς μετανοίας*». Ἡ μετάνοια ἀποβαίνει μέ τόν τρόπο «*ἕνα λουτρόν, ὅπου γίνεται εἰς τοὺς μετανοοῦντας, ἕνα ἄλλο δεύτερον βάπτισμα, κοπιαστικώτερον μὲν ἀπό τό πρῶτον βάπτισμα, ἀναγκαῖον ὅμως εἰς σωτηρίαν, ὡς καί ἐκεῖνο*»⁹⁹.

Τρία ἔργα τοῦ ἁγίου Νικοδήμου συνδέονται ιδιαίτέρως μέ τό πολύπλευρο θέμα τῆς μετανοίας καί τό πλαισιώνουν ἐντός τῶν ἀρχῶν τῆς ἡσυχαστικῆς παραδόσεως· τό «*Ἐξομολογητᾶριον*»¹⁰⁰, τό «*Βιβλίον ψυχωφελέστατον περί τῆς συνεχοῦς Θείας Μεταλήψεως τῶν Ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ Μυστηρίων*» καί ἡ «*Ὁμολογία Πίστεως*». Οἱ περιεχόμενες συμβουλές δέν περιορίζονται πρός τόν πνευματικό πατέρα καί στά ἐνδεχόμενα ἐπιτίμια, ἀλλά στρέφονται πρός τόν εἰλικρινῶς μετανοοῦντα. Διαπιστώνουμε δηλαδή μία οὐσιαστική διαφοροποίηση ἀπό ἄλλα νομικῆς δυτικῆς ἐπιδράσεως ἐξομολογητᾶρια τῆς ἐποχῆς. Ὡς γνήσιος ἡσυχαστής ὁ Νικόδημος διαπνέεται ἀπό τή λαχτᾶρα νά μεταδώσει στούς πνευματικούς του ἀδελφούς τό διά τῆς μετανοίας σωτήριο βίωμα καί τήν ἀποκατάστασι τῆς κατά Χριστόν υἰοθεσίας¹⁰¹. Ἡ κολλυβαδική παράδοσι τῆς συνεχοῦς θείας Κοινωνίας διατρέχει τή σύνολη νικοδημική διδασκαλία, θεμελιωμένη οὐσιαστικά στήν καινοδιαθηκική καί στή σύνολη ἁγιοπατερική παράδοσι τῆς Ἐκκλησίας μας. Βεβαίως ἡ σημασία τῆς συνολικῆς μυστηριακῆς ζωῆς ὑπερτονίζεται ἀπό τόν Νικόδημο καθώς θεωρεῖ ὅλους τοὺς ὀρθόδοξους χριστιανούς ἐν δυνάμει μετόχους τῆς Θείας Χάριτος, μέ τήν προϋπόθεσι ὅτι τήν ἐνεργοποιοῦν ἀγωνιζόμενοι νά καθαρθοῦν ἀπό τά πάθη τους, μιμούμενοι τοὺς Ἁγίους, καί προσδε χόμενοι στήν καρδιά τους τήν ἄκτιστη Χάρι τοῦ Παναγίου Πνεύματος.

Θεωροῦμε μεταιοπονία νά ἐπιχειρήσουμε μέσα στή μικρή αὐτή εἰσήγησι νά ἐπεκταθοῦμε σέ περισσότερες πτυχές τοῦ θέματος. Ἄλλωστε ἡ ὑφισταμένη βιβλιογραφία καί ἡ διεξαγωγή πλείστων ἁγιονικοδημικῶν Συνεδριῶν ἔχει ἐμπλουτίσει ἀρκούντως τή μεγάλη Θεολογική μορφή τοῦ ἁγίου Νικοδήμου. Προσθέτουμε δύο ἀποσπάσματα λόγων του, πού ἀποκαλύπτουν καί τό

⁹⁷ Βλ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. *Βιβλίον ψυχωφελέστατον καλούμενον Άόρατος Πόλεμος. Συντεθέν παρά τοῦ ὀσιοτάτου ἐν Μοναχοῖς Ἁγίου Νικοδήμου, Ἁγιορείτου*. Ἀθήναι 51999, σσ. 18, 19 κ. ἔξ.

⁹⁸ Βλ. ΓΚΙΚΑΣ, Αθανάσιος. Ἡ μετάνοια κατά τόν Ἅγιο Νικόδημο τόν Ἁγιορείτη. Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 73.

⁹⁹ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Ἐξομολογητᾶριον*, σελ. 92.

¹⁰⁰ Βλ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Τό ἐξομολογητᾶριον τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου. Στό ΙΕΡΟ ΚΟΙΝΟΒΙΟ ΟΣΙΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ (ἐκδ.). Α' ΠΕΣ - ΝΑ, τόμ. Β'. Γουμένισσα, σσ. 46-65.

¹⁰¹ Βλ. ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Κολλυβαδικά*, σελ. 11-23. ΓΚΙΚΑΣ, Αθανάσιος. Ἡ μετάνοια κατά τόν Ἅγιο Νικόδημο τόν Ἁγιορείτη. Στό ΙΕΡΟ ΚΟΙΝΟΒΙΟ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ (ἐκδ.). Α' ΠΕΣ - ΝΑ, τόμ. Β'. Γουμένισσα, σ. 74 κ.ἔ.

πνεῦμα ἀντιμετώπισεως τῶν διωκτῶν τῆς ὀρθοδόξου πνευματικῆς παραδόσεως τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς.

Τό πρῶτο ἀναφέρεται στό ἀντιχριστιανικό καί ἀθεϊστικό κύμα τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ, τό ὁποῖο μέ τό πρόσχημα φιλελευθέρων ἀνθρωπιστικῶν ἀξιών, ὑπονόμευε τήν ἴδια τήν ὑπόσταση τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ. Πρό αὐτοῦ τοῦ μείζονος κακοῦ ὁ ἅγιος Νικόδημος δέν δίστασε νά προτείνει νά καοῦν τά βιβλία τοῦ Βολταίρου «τά φανερά Ἀθεῖαν διδάσκοντα, τά Ἀντιχριστιανικά, τά μιάσματα τοῦ κόσμου, ἡ κοινή πανούκλα καί γάγγραινα καί ἀπώλεια τόσων καί τόσων ψυχῶν ... Νά ἀφανισθοῦν ἀπό τόν κόσμο τά ἄγκιστρα ταῦτα τῆς πλάνης, τά διδασκαλεῖα τῆς Αθεότητος καί τοῦ Ἀὐτοματισμοῦ»¹⁰². Λειτουργεῖ ὡς πνευματικός πατέρας πού ἔχει διαπιστώσει ἀπώλεια ψυχῶν ἐξ αἰτίας αὐτῶν τῶν συγγραφῶν καί σπεύδει σέ ἀναχαίτιση πάση θυσία τῆς διαδόσεώς τους¹⁰³.

Τό δεύτερο κείμενο εἶναι ἀπόσπασμα ἀπό τήν «Ὁμολογία πίστεως» του, πού ἀναγκάστηκε νά συντάξει ἀντιμετωπίζοντας τό μένος, τίς συκοφαντίες τῶν κακόβουλων ἀντικολλυβάδων διωκτῶν του καί κυρίως γιά νά ἀποτρέψει τόν σκανδαλισμό τῶν πιστῶν μέ ἀφορμή τήν περί τῶν κολλύβων ἔριδα: «Δύο εἶδη κυβερνήσεως εὐρίσκονται ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ Ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ. Καί τό μέν πρῶτον εἶδος ὀνομάζεται Ἀκρίβεια, τό δέ ἄλλο Οἰκονομία¹⁰⁴ ...

Ἐάν σύ, ἀδελφέ, θέλεις νά ποιῆς τά μνημόσυνα ἐν Κυριακῇ, φυλάττων τήν οἰκονομίαν τῆς Ἐκκλησίας καί συγκατάβασιν, ἡμεῖς δέν πρέπει νά σέ παρατηρῶμεν καί νά σέ κατηγορῶμεν διά τοῦτο ...

Ἐάν ἡμεῖς ποιῶμεν τά μνημόσυνα ἐν τῷ Σαββάτῳ, φυλάττοντες τήν ἀκρίβειαν καί τήν ἀρχαίαν τῆς Ἐκκλησίας παράδοσιν, ἐσύ δέν πρέπει νά μάς παρατηρήσῃς καί νά μάς κατηγορήσῃς διά τοῦτο, δυσφημῶν ἡμᾶς μέ ὀνόματα δύσφημα, ἀλλά μᾶλλον καί νά μάς ἐπαινῆς ...

Ἀδελφοί καί πατέρες, ἐάν δέν ἐκριζώσετε τό μῖσος ἀπό τήν καρδίαν σας καί δέν ἐμφυτεύσετε τήν ἀγάπην, καί ἄν δέν παύσητε ἀπό τάς κατά τῶν ἀδελφῶν σας δυσφημίας ματαίως κατοικεῖτε εἰς τά ὄρη καί τά βουνά...»¹⁰⁵

3. Ἀθανάσιος ὁ Πάριος

α. Βιογραφικό σημείωμα

Γεννήθηκε στό Κῶστο τῆς Πάρου τό 1721/2. Τήν πρώτη παιδεία ἔλαβε στή γενέτειρά του καί συνέχισε στή Σμύρνη κοντά στόν Ἱερόθεο Δενδρινό καί τόν ἱατροφιλόσοφο Χριστόδουλο. Τό 1752 εἰσηλθε στήν Ἀθωνιάδα Σχολή μέ διευθυντές ἀρχικῶς τόν Νεόφυτο Καυσοκαλυβίτη καί μετέπειτα τόν Εὐγένιο Βούλγαρη. Μαθήτευσε ἀκόμη κοντά στόν Νικηφόρο Θεοτόκη στήν Κέρκυρα. Ὡς διδάσκαλος δίδαξε στό Μεσολόγγι, στή Θεσσαλονίκη (1767-1770), ὅπου ἀνέλαβε καί τή διεύθυνση τῆς σχολῆς μέχρι τό 1786. Τή διεθυντική του δράση συνέχισε στή Χίο τῆς ὁποίας τή Σχολή ἀνέβασε σε ὑψηλό σημεῖο ἀκμῆς (1788-1811). Στό μονύδριο τοῦ Ἁγίου Γεωργίου Ρευστῶν Χίου πέθανε τό 1813. Τό πλουσιότατο συγγραφικό του ἔργο καλύπτει τόν εὐρύτατο χώρο τῆς θεολογικῆς καί τῆς θύραθεν ἐπιστήμης.

¹⁰² ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Πηδάλιον*, σελ. 77, 78.

¹⁰³ Βλ. ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντῖνος. Εὐρωπαϊκός Διαφωτισμός καί Κολλυβάδες, Στό ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Στυλιανός (ἐκδ.). *ΠΣΑΜΓΦ-ΜΚ*, σσ. 599, 600.

¹⁰⁴ Πά τήν «Ἀκρίβεια καί Οἰκονομία» κατά τόν ἅγιο Νικόδημο βλ. ΚΑΛΛΙΑΚΜΑΝΗΣ, Βασίλειος. *Τά θεολογικά ρεύματα στήν Τουρκοκρατία*. Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 373-396.

¹⁰⁵ ΘΕΟΚΛΗΤΟΣ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΗΣ, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. *Ὁ βίος καί τά ἔργα του 1749-1809*. Ἀθήνα 2009, σσ. 346.

β. Ἡσυχαστικές ἀρχές στή ζωή καί στό ἔργο τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου.

Ἡ συμπλήρωση τοῦ τριπτύχου τῶν κορυφαίων πατέρων τοῦ Κολλυβαδικοῦ ζητήματος μέ τήν παρουσίαση τοῦ Ἀθανασίου τοῦ Παρίου δέν καινοτομεῖ, καθόσον καί οἱ τρεῖς ἅγιοι κινοῦνται ἐπί τῆς αὐτῆς ἐκκλησιατικῆς παραδόσεως τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας.

Θά παρουσιάσουμε μόνον ἐπιλεκτικῶς καί ἐνδεικτικῶς κύριες θέσεις του, ὅπως τίς ἐξέφρασε γραπτῶς στά σημαντικότερα πνευματικά του πονήματα, μή διστάζοντας νά ἔλθει σέ εὐθεῖα σύγκρουση πρός ὅλους ὅσοι ὑπνόμειναν τήν ἑλληνορθόδοξη παράδοση τοῦ Γένους, ὅπως ἐπί παραδείγματι πρός τόν Ἀδαμάντιο Κοραῆ.¹⁰⁶ Τό γεγονός ὅτι ἐπί δεκαετίες παρέμενε στό περιθώριο τῆς προσοχῆς καί ἔρευνας ὁ βίος καί τά ἔργα τοῦ Παρίου, πολλά ἐκ τῶν ὁποίων ἦσαν ἄγνωστα καί ἀνέκδοτα¹⁰⁷ συντέινει στήν προβολή μίας ἐλλειμματικῆς καί ἄδικης εἰκόνας γιά τή μεγάλη αὐτή ἐκκλησιαστική προσωπικότητα, πού τόλμησε νά ἀντιπαρτεθεῖ σέ κορυφαίους ἐκπροσώπους τοῦ δυτικοφερτου καί ἀρχαιολατρικοῦ κινήματος τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ καί τοῦ Ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ¹⁰⁸.

Σωρεία ἐρευνητῶν περὶ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου καταλήγουν στό συμπέρασμα ὅτι «ὑπῆρξε παραδοσιακός, δηλαδή πατερικός, στό πλαίσιο τῆς ἐποχῆς του καί τῶν χαρακτηριστικῶν ιδιαιτεροτήτων του»¹⁰⁹.

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ὁ ἅγιος Μάρκος Ἐφέσου ὁ Εὐγενικός ὑπῆρξαν γιά τόν Ἀθανάσιο καθοδηγητές τοῦ ἀγῶνα κατά τῶν δυτικῶν ἐπιρροῶν. Φρόντισε λοιπόν γιά τήν ἐκδοση τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Παλαμᾶ, πού ἔγραψε ὁ ἅγιος Φιλόθεος Κόκκινος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, μαζί μέ τόν «Ἀντίπαπα», ὅπως ὀνόμασε τόν ἅγιο Μάρκο, γιά τό ἀγωνιστικό του φρόνημα ἐναντίον τῶν παπικῶν κακοδοξιῶν. Ἄς δοῦμε δύο σχετικά ἀποσπάσματα:

«Ἴδου λοιπόν χριστιανοί, πόσον ὠφέλιμος εἶναι ὁ βίος τοῦ θείου τούτου Γρηγορίου ἐπειδή γάρ τὸ ἅγιόν του λείψανον ὁποῦ εἶναι μία ὄρατῆ βεβαίωσις, εἰς ἓνα μόνον μέρος τῆς γῆς καί εἰς μίαν Ἐκκλησίαν μέσα εὐρίσκεται κλεισμένον καί τὰς ἰάσεις ὁποῦ ἐπιτελεῖ, ὅλοι δὲν τὰς βλέπουσι, οὐδὲ ὅλοι τὰς μανθάνουσι, διὰ τοῦτο τώρα ἀπὸ τὸν θαυμάσιον βίον του θέλετε μάθη καί βεβαιωθῆ ὅλα αὐτὰ ὁποῦ εἴπαμεν ἕως τώρα πρῶτον δηλαδὴ πὼς εἶναι ἅγιος τῆς Ἐκκλησίας, καί οἱ μιαιώτατοι παπισταὶ ὑβρίζουν καί βλασφημοῦν ἄδικα τὸν ἅγιον τοῦ Ὑψίστου δευτέρου, πὼς δὲν εἶναι ἀπλῶς ἅγιος, ἀλλὰ ἓνας ἀπὸ τοὺς μεγίστους ἱεράρχας καί φωστῆρας τῆς οἰκουμένης τρίτον, ὅτι καί ἐκ τῆς τούτου ἀγιότητος ἀναδεικνύται τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἡ ἀλήθεια καί ἐκ τουναντίον τὸ ψεῦδος τῆς δυτικῆς, ὅτι ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκειται τέταρτον, ὅτι δείχνοντας ἐκ τούτου τὴν ἀλήθειαν καί ἀγιότητα τῶν δογμάτων τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας εὐκόλα ἤμπορεῖς νὰ συμπεράνης ἐκ τούτων καί τὴν εὐκληρίαν ὁποῦ ἔχει πρὸς γονιμότητα ἀγίων τέκνων ἐδικῶν τῆς καί ὄχι μόνον λογικῶς νὰ συμπεράνης, ἀλλὰ καί πραγματικῶς, ἀπαριθμῶντας, ἐὰν δύνασαι οὐς ὑπὲρ ἀριθμῶν

¹⁰⁶ Βλ. ἀναλυτικότερα, ΜΑΝΤΟΥΒΑΛΟΥ, Μαρία. Τὸ ἱστορικό καί οἱ λόγοι τῆς σύγκρουσης τοῦ Ἀθανασίου Παρίου μέ τόν Ἀδαμάντιο Κοραῆ. Στό ΓΑΛΙΓΑΛΙΔΟΥ Κερασία (ἐκδ.). Πάρος, 29 Σεπτεμβρίου – 4 Ὀκτωβρίου 1998. Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου. Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Πάριος (ΠΕΣ - ΑΠ). Πάρος 2000, σελ. 345-353.

¹⁰⁷ Βλ. ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ, Πασχάλης. Θύραθεν θεώρηση Ἀθανασίου τοῦ Παρίου. Στό ΚΡΑΛΙΔΗΣ, Ἀπόστολος (ἐκδ.). Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου, Πάρος 15-19 Σεπτεμβρίου. Ἡ Ἐκατονταφυλιανή καί ἡ χριστιανική Πάρος. Πάρος 1998, σσ. 461-466.

¹⁰⁸ ΒΡΑΝΟΥΣΗΣ, Λεάνδρος Ἰδεολογικές ζυμώσεις καί συγκρούσεις. Στό Ἱστορία Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, τόμ. 26, 2015, σ. 218.

¹⁰⁹ Βλ. ἐκτενέστερα ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Ἀθανάσιος Πάριος (1721-1813). (Εργογραφία - Ἰδεολογία - Βιβλιογραφικά). Στό Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, τόμ. Δ', 1995, σσ. 319-326, 342-345. ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντῖνος. Ἀνεξιθρησκεία. Κοινωνική θεώρηση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στόν Εὐρωπαϊκὸ καί Νεοελληνικὸ διαφωτισμὸ. Τὸ παράδειγμα τοῦ John Locke καί Εὐγενίου Βούλγαρη. Θεσσαλονίκη 2008.

πληθυσμένους αγίους, μετὰ τὸ σχίσμα καὶ οὕτω Θεοῦ διδόντος νὰ σαλπίσῃ τὰ νικητήρια, ἀποφράττοντας μὲ τὴν πραγματικὴν ἀλήθειαν τὰ μαρὰ καὶ ἀπύλωτα στόματα»¹¹⁰.

Στόν «Ἀντίπαπα» σημειώνει γιὰ τὸν ἅγιο Μάρκο Ἐφέσου τὸν Εὐγενικό :

«Τούτον λοιπὸν ἐγὼ Χριστιανοὶ Ὀρθόδοξοι, ἀνάμεσα εἰς πολλοὺς ἄλλους, ἢ νὰ εἰπῶ καλλίτερα καὶ ὑπὲρ πολλοὺς ἄλλους τοιοῦτους αγίους, εἰς ὅλα τὰ Ὀρθόδοξα τῶν πιστῶν συστήματα τὸν ἀγιώτατον Μάρκον τῆς Ἐφέσου παρρησιάζω σήμερον. Μάρκον ἐκεῖνον λέγω, τὸν ὁποῖον ἢ Ἀνατολὴ ἀνέτειλεν, ἀλλ' ἢ Δύσις ἔφριξε. Μάρκον ἐκεῖνον, τὸ καύχημα τῆς Ἀσίας καὶ μάστιγα τῆς Εὐρώπης. Μάρκον ἐκεῖνον, τὸν φωστήρα τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ κεραυνὸν τῆς Δυτικῆς ἀγερωχίας. Μάρκον ἐκεῖνον, τὸ στόμα τῶν θεολόγων, τὴν δόξαν τῶν Ὀρθοδόξων, τὸν ὑπερθαύμαστον ἀθλητὴν, τὸν μόνον ἀήττητον καὶ ἀδαμάντινον ἄνθρωπον»¹¹¹.

Στὰ ἴχνη αὐτῶν τῶν ἀγίων Πατέρων ἐνέταξε ὁ Πάριος καὶ τὴ δική του «Ἀντιφώνησιν», τῆς ὁποίας ὁ πλήρης τίτλος ἀποκαλύπτει τὸν ἀληθινὸ του σκοπὸ, δηλαδὴ νὰ στηρίξει τὴν ἀξιοπρέπει αὐτοῦ Γένους: «Ἀντιφώνησις πρὸς τὸν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων, δεικνύσα, ὅτι μάταιος καὶ ἀνόητος εἶναι ὁ ταλανισμὸς ὅπου κάνουν τοῦ γένους μας καὶ διδάσκουσα, ποία εἶναι ἡ ὄντως καὶ ἀληθινὴ φιλοσοφία. Τούτοις προσετέθη καὶ παραίνεσις ὠφελιμωτάτη πρὸς τοὺς ἀδεῶς πέμποντας τοὺς υἱοὺς τῶν εἰς τὴν Εὐρώπη χάριν πραγματείας».

Ἡ ἐπισήμανση τῶν κινδύνων μίας ἄθεης καὶ ἀντιχριστιανικῆς παιδείας ἐνός ψευδώνυμου Διαφωτισμοῦ ἀνησυχοῦσε ἰδιαίτερος τὸν Πάριο. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἔχουν ἰδιαίτερη σημασία οἱ περὶ παιδείας ἀπόψεις του¹¹².

Ἄριστος χειριστὴς τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσης καὶ τῶν κανόνων τοῦ ρητορικοῦ λόγου¹¹³ φρόντιζε νὰ ἐξοπλίσει μὲ τὰ πνευματικὰ αὐτὰ ἐφόδια τοὺς μαθητὲς του. Ἡ καλὴ καπροφορία τῆς παιδείας προϋποθέτει τὴν σύνδεσή της μὲ τὴν εὐσέβεια καὶ τὸ φόβο τοῦ Θεοῦ, διότι μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀπομακρύνεται ὁ κίνδυνος τῆς κακῆς χρήσεώς της. Σημειώνει στὴν «Ἀντίρρησιν»:

«Οἱ ἔχοντες τὴν ἔξω σοφίαν πολὺ ὠφέλησαν τὴν Ἐκκλησίαν. Καὶ πάλιν ἄλλοι αὐτὴν μεταχειριζόμενοι ἐκ τοῦ ἐναντίου, πολλὴν βλάβην καὶ ταραχὴν ἐρποξένησαν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ. Ὡστε ἡ ἔξω σοφία δὲν εἶναι ἀπὸ τὴν ἐδικὴν τῆς φύσιν, οὔτε κακὴ οὔτε καλὴ. Ἀλλὰ ἀπὸ τὴν μεταχείρισιν τῶν ἔχοντων αὐτὴν γίνεται καλὴ ἢ κακὴ».

Ἀκολουθώντας πιστὰ ὁ Ἀθανάσιος τὴν πατερικὴ παράδοση καὶ ἰδιαίτερος τὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ στὴν ἐκτίμηση τῆς σχετικῆς ἀξίας τῆς κοσμικῆς σοφίας γράφει ἀπ' εὐθείας στὸν Ἀδαμάντιο Κοραῆ:

«Πρέπει νὰ ξέρης καὶ νὰ παραδέχεσαι, ἀγαπητέ μου, πῶς ἐμεῖς κάθε σοφία καὶ γνώσι, πού εἶναι συνδυασμένη μὲ τὴν εὐσέβεια, τὴ θεωροῦμε μέγα ἀπόκτημα καὶ ἀπ' ὅλα τὰ ἀγαθὰ τὸ κάλλιστο καὶ ὑπέρτερο. Καὶ γιατί ὄχι; Εἶναι πρᾶγμα πού κι' αὐτοὶ οἱ θεῖοι κι' ἐξάιρετοι ἅγιοι πατέρες πάρα πολὺ ἐκαλλιέργησαν σ' ὅλη τὴ ζωὴ τους, καὶ κείνοι ἐδιάλεξαν ὅ,τι καλὸν εὗρηκαν καὶ στοὺς ἄλλους τὸ μετέδωκαν γιὰ νᾶρχεται ἡ ὠφέλεια κοινὴ. Δίχως ὅμως τὴν εὐσέβεια ὄχι μόνον δὲν τὴν θαυμάζουμε τὴ σοφία, ἀλλὰ τὴ θεωροῦμε μισητὴ καὶ ἀπόβλητη. Σοφία πραγματικὴ εἶναι ἡ τήρηση τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κάθαρση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὰ αἰσχρὰ πάθη. Σοφία εἶναι ἡ ὅσο τὸ δυνατὸν προσκόλλησι στὸ Θεό, ἡ ἀπόκτησι τῆς δικῆς του σοφίας πού εἶναι καὶ τροφή τῆς ψυχῆς καὶ ὁ ὁποῖα εἰκονίζει τὴν μέλλουσα εὐδαιμονία, χορηγεῖ δὲ καὶ τὴν προσωρινὴ ἐδῶ. Γιὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς πού ἦλθε στὸν

¹¹⁰ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΑΡΙΟΣ, Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ὁ Ἀντίπαπας (ὁ Ἅγιος Μάρκος Ἐφέσου). Θεσσαλονίκη 1981, σ. 27.

¹¹¹ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΑΡΙΟΣ, Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ὁ Ἀντίπαπας, σ. 260.

¹¹² ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γεώργιος. Ἡ Κολυβαδικὴ ἄποψη γιὰ τὸν Διαφωτισμὸ. Μία χαρακτηριστικὴ περίπτωση: Ἀθανάσιος Πάριος. Στὸ Σύνταξη, τόμ. 54, 1995, ἀρ. 2, σσ. 25-26.

¹¹³ Βλ. στὸν πρόλογο τοῦ ἔργου τοῦ «Ρητορικὴ πραγματεία» τὸν ἐνθουσιασμό του γιὰ τὴν «Ρητορικὴ» τοῦ Ἑρμογένους. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΑΡΙΟΣ. Ρητορικὴ Πραγματεία, ἦτοι τῆς Ἑρμογένους ἐξηγήσις, [online] Ἐνετήσιον 1799, σσ. 3-8. Διαθέσιμο στο <<http://invenio.lib.auth.gr/record/126143?in=el>>.

κόσμο νά μᾶς ἀνοίξει τό δρόμο πρός ἐκείνη τήν κατάσταση, τή μακαρία, δέν ἔκαμε αὐτό διδάσκοντάς μας γεωμετρία ἢ ἀστρονομία ἢ ἀποκαλύπτοντάς μας τῆς φύσεως ἀπόκρυφες δυνάμεις»¹¹⁴.

Ὁφείλουμε νά ἐπισημάνουμε τήν καθοριστική πρωτοβουλία τοῦ Παρίου στήν ἔκδοση τῶν ἀπάντων τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ. Εἶναι αὐτός πού ὄχι μόνον ἀπλῶς προέτρεψε τόν ἅγιο Νικόδημο, ἀλλά ὁ ἴδιος μετέγραψε ἀπό χειρόγραφα τό τεράστιας σημασίας ἡσυχαστικό ἔργο τοῦ Γρηγορίου, τούς ἐννέα λόγους, «Υπερ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων»¹¹⁵

Ἡ ἐμβέλεια τοῦ Ἀθανασίου ἐπεκτάθηκε καί στόν ὑπόλοιπο βαλκανικό χῶρο, ὁ ὁποῖος ἐπίσης ὑφίστατο παπικές πιέσεις ἐκτροπῆς ἀπό τήν ὀρθόδοξη πίστη. Σημειώνουμε χαρακτηριστικά ὅτι μετέφρασε τό ἔργο τοῦ ἁγίου Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας: «Βίος καί ἀγῶνες καί θεοδόξαστον τέλος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν καί ἀποστολικοῦ ἱεράρχου καί φωστήρος τῆς Βουλγαρίας Κλήμεντος τοῦ Ὁμολογητοῦ» προκειμένου νά βοηθήσει στή βελτίωση τῆς πνευματικῆς τραγικῆς καταστάσεως τῆς βουλγαρικῆς ἐκκλησίας κατά τή διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας¹¹⁶.

Γιά τόν ἅγιο Ἀθανάσιο τόν Πάριο ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀποτελεῖ τή δια χρονική Κιβωτό καί ἡ σωτηρία «ἀπό τόν κατακλυσμό τῆς ἀσεβείας» προϋποθέτει τήν ἀποδοχή καί τήρηση τῶν διδασχῶν της.

Ὁ σκοπός αὐτός σηματοδοτεῖ ὅλη τή ζωή καί τόν ἀγῶνα του «γιά τήν ἀγιωτάτην ἡμῶν θρησκείαν» καί τό «ὀρθόδοξον δόγμα»¹¹⁷. Ὁ προσωπικός ἀσκητικός τρόπος τοῦ βίου του ἐπισφραγίζει τήν ἐμμονή του στίς ἀρχές τῆς ἡσυχαστικῆς πατερικῆς παραδόσεως. Ἡ Χριστοκεντρικότητα ἀποτελεῖ γι' αὐτόν καί τό θεμέλιο τῆς ὀρθοδόξου κοινότητος. Γιά τό λόγο αὐτό ἐπιστρατεύει, συλλέγει καί προβάλλει τά διαχρονικά πρότυπα τῶν ἁγίων, ὡς μιμητῶν τοῦ Χριστοῦ, μέ τόν προφορικό καί τό γραπτό του λόγο, συντάσσοντας βίους ἁγίων (ἰδιαιτέρως μαρτύρων καί νεομαρτύρων) καί συνθέτοντας ἀκολουθίες πρός τιμῆν τους¹¹⁸.

Τά ἐπιστημονικά συνέδρια πρός τιμῆν τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου, πληθυνόμενα μέ τήν ἐπιμέλεια κυρίως τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Παροναξίας καί τοῦ Ἱεροῦ Προσκυνηματος Παναγίας Ἑκατονταπυλιανῆς τῆς Πάρου, ἔχουν ἀποκαλύψει καί συνεχίζουν νά φέρνουν στό φῶς τῆς δημοσιότητος ἄγνωστες πτυχές τοῦ πολύ διάστατου ἔργου τοῦ πρωτεργάτη τῶν Κολλυβάδων. Οἱ τεκμηριωμένες εἰσηγήσεις τῶν συνέδρων ἔχουν ἤδη ἀμβλύνει ἀπόλυτα τήν ἄλλοτε ἐπικρατοῦσα ἀρνητική ἢ ὑποτιμητική ἄποψη μεμονωμένων ἀτόμων περί τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου Παρίου.

Συμπερασματικός Ἐπίλογος

Εἶναι ἐξαιρετικά ἐνδιαφέρον τό γεγονός ὅτι στίς μέρες μας συντελοῦνται κοσμογονικές μεταβολές κυρίως στήν Εὐρώπη, μέ τήν εὐρεία διασπορά ἰδεῶν, φιλοσοφιῶν, θρησκειῶν, πού διαμορφώνουν νέους τρόπους ζωῆς τῶν ἀνθρώπων καί κοινωνιῶν, πού ἀλλοτριώνουν παραδοσιακές ἀξίες, πού θέτουν ἐν τέλει σέ σκληρή δοκιμασία τά ὑφιστάμενα πρότυπα ζωῆς. Οἱ μετακινήσεις ἀκόμη ἑκατοντάδων χιλιάδων προσφύγων καί μεταναστῶν στήν Εὐρώπη πρόκειται νά προκαλέσει ἀκόμη μεγαλύτερες κρίσεις ταυτότητος στίς χῶρες ὅπου κυριάρχησε ὁ Εὐρωπαϊκός Διαφωτισμός.

Ἡ Ἀνατολική Ὁρθόδοξη Εὐρώπη ἀπέναντι στήν κοσμοπλημμύρα αὐτή ἔχει ἀπόλυτη ἀνάγκη νά σταθεῖ στό δοκιμασμένο θεμέλιο τῆς μακράς ἀγιογραφικῆς καί ἀγιοπατερικῆς παραδόσεως τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς.

¹¹⁴ ΑΡΚΑΣ, Νικόλαος. *Ἀθανάσιος ὁ Πάριος*, Ἀθήναι 1960, σελ. 43-45.

¹¹⁵ ΖΗΣΗΣ, Θεόδωρος. *Κολλυβαδικά*, σελ. 79-91, ὅπου ἀναφέρονται θέσεις καί ἀπόψεις γιά τά ἔργα τοῦ Παρίου περί τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.

¹¹⁶ Βλ. ἐκτενέστερα, ΓΟΝΗΣ Δημήτριος. Ἀθανάσιος ὁ Πάριος καί οἱ Σλάβοι μέ ἀφετηρία τό Βίο τοῦ ἁγίου Κλήμεντος. Στό ΓΑΛΙΓΑΛΙΔΟΥ Κερασία (ἐκδ.). ΠΕΣ - ΑΠ, σσ. 395-413.

¹¹⁷ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΑΡΙΟΣ, *Ἀπολογία χριστιανική*. Κωνσταντινούπολις 1805, σσ. 141, 124, 128, 129.

¹¹⁸ Βλ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ, Χρήστος. *Ἀθανασίου τοῦ Παρίου. Βιβλιογραφικά*, Θεσσαλονίκη 1998.

Ἐλπιδοφόρο σίγουρα εἶναι τό γεγονός ὅτι τά τελευταῖα χρόνια τουλάχιστον στήν Ἑλλάδα συνεχῶς αὐξάνει ἡ οὐσιαστική προσέγγιση τοῦ ποιμνίου ὑπό τήν φωτισμένη καθοδήγηση ἐκκλησιαστικῶν ποιμένων καί τῶν μοναστηριῶν μας στήν ἀθηντική ὀρθόδοξη πίστη καί ζωή, μακράν τῶν δυτικῶν ἐπιρροῶν. Ἡ αὐξημένη ἐκδοτική προσφορά βιβλίων ὀρθοδόξου πνευματικῆς διδαχῆς ἔχει συντελέσει τά μέγιστα πρός αὐτό.

SUMMARY: EUROPEAN ENLIGHTENMENT AND ORTHODOX CHRISTIAN ILLUMINATIONISM. THE POTENTIAL SURVIVAL OF HESYCHASM IN THE MOVEMENT OF KOLLYVADES. The first part of the paper focuses on the long conflict between East and West, which reached its peak with the movement of the Kollyvades in 17th and 18th century. Very interesting is the fact that we do not deal with a single event in the ecclesiastical history, but with an issue of Orthodox theology, which extends to our modern times. The European Enlightenment is viewed as distinguishing itself from the Orthodox Christian tradition of Hesychasm. At the same time, the Greek Enlightenment is confronted with its main representatives, such as Adamantios Koraes, what resulted in controversial events. The secularised west spirit had already corrupted Orthodoxy. Innovations, concerning the orthodox tradition of Hesychasm, were attempted to establish, even on Mount Athos. The „Kollyvades controversy“, known as «κολλυβαδική ἐρίς», burst out in the Skete of Saint Anne because of the anti-traditional transfer of the memorial service (Kollyva) from Saturday to Sunday. Pioneers of the Kollyvades movement were the three new Saints of the Church, Macarius Notaras, Athanasius Parios and Nicodemus the Athonite. The spiritual movement of Kollyvades enlightened the whole Orthodox Church. Their word and their writings bore influence of original spiritual works of the Hesychastic tradition. In the second part, we probe into the basic Hesychastic principles of the three Kollyvades Saints – Macarius Notaras, Athanasius Parios and Nicodemus the Athonite; in particular, we explore their Filocalistic approach, their idea of the Invisible War, and their Anti-papalism. Finally, the influence of the Church Fathers in their works is examined, along with their contribution to the liturgical life of our Church and their views of education.

Anna Stef. Karamanidou ThDr.
Aristotle University of Thessaloniki
Faculty of Theology
Department of Holy Scripture and Patristics
Faculty of Theology - School of Pastoral and Social Theology
54124 Thessaloniki
Greece
annakarm@past.auth.gr

MICHAŁA PSELLOSA „KIEDY PADAŁ DESZCZ I NIE PRZYSZLI JEGO UCZNIOWIE DO SZKOŁY”

Michael Psellos' ,When Students Did Not Come to School Because
It Was Raining’

Magdalena Jaworska-Wołoszyn

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.183-191

Abstract: JAWORSKA-WOŁOSZYN, Magdalena. *Michael Psellos' ,When Students Did Not Come to School Because It Was Raining’*. Michael Psellos' work (1018-1078), titled *When students did not come to school because it was raining*, is one of the minor works of the Byzantine thinker that constitutes an invaluable source of information on teaching, methods used in the educational process and general students' life in the 11th century Constantinople. The environment of pupils, the mood present during lessons, as well as the approach of Psellos himself towards his students are unquestionably his main subject of considerations. The philosopher exposes his own engagement in the matters related to education and at the same time he presents himself as a nice, carrying for the souls of his students, pedagogue. “Όταν έβρεξε και ούκ άνήλθον οι μαθηται αύτου εις την σχολήν is actually an incentive to broaden knowledge, a call of an extraordinary pedagogue addressed to his own ,children’, asking them to share his love for all the wisdom in the near future.

Key words: *Michael Psellos, pedagogue, education, philosophy, Byzantium, Constantinople*

Abstrakt: JAWORSKA-WOŁOSZYN, Magdalena. *Dielo Michaela Psella*. Keď študenti neprišli do školy lebo pršalo. *Dielo Keď študenti neprišli do školy lebo pršalo* (1018 – 1078) je jednou z menších prác byzantského mysliteľa Michaela Psella, ktorá ponúka neoceniteľné informácie týkajúce sa vyučovania, metód vo vzdelávacom procese a bežného študentského života v Konštantínopole v 11. storočí. Hlavnými predmetmi Psellových úvah sú nesporne žiacke prostredie, spôsob výučby, ale aj jeho vlastný prístup k študentom. Filozof v tejto práci odhaľuje, nakoľko je zaangażovaný do procesu vzdelávania a vecí s ním spojených, a zároveň sa prezentuje ako milý pedagóg, ktorému záleží na dušiach jeho študentov. Výrok „Όταν έβρεξε και ούκ άνήλθον οι μαθηται αύτου εις την σχολήν” je v skutočnosti podnetom pre rozširovanie vedomostí, výzvou neobyčajného pedagóga k jeho vlastným „deťom”, aby s ním na lekciách zdieľali jeho lásku k múdrosti.

Kľúčové slová: *Michael Psellos, pedagóg, vzdelávanie, filozofia, Byzancia, Konštantinopol*

Pisma Michała Pselloso (1018-1078) – przez wielu badaczy uznawanego za najbardziej wybitnego reprezentanta bizantyjskiej filozofii wieku XI – są między innymi nieocenionym źródłem wiedzy na temat nauczania, stosowanych w procesie edukacyjnym metod i ogólnie pojętego życia studenckiego w Konstantynopolu.¹ Myśliciel niejednokrotnie w swoich pracach podejmuje

¹ Na temat Michała Pselloso oraz edukacji w Bizancjum zobacz min.: ZERVOS, Christian. *Un philosophe néoplatonicien du XI siècle: Michael Psellos: sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris

tematykę dotyczącą jego własnych wychowawców, studentów oraz realizowanych przezeń w Konstantynopolitańskiej Wszechnicy wykładów.² Środowisko wychowanków, atmosfera panująca podczas lekcji, z drugiej zaś strony stosunek Psellosa jako nauczyciela względem swoich podopiecznych stanowią nadrzędny przedmiot rozważań krótkiego dyskursu pt. *Kiedy padał deszcz i nie przyszli jego uczniowie do szkoły* (“Όταν έβρεξε και ουκ ανήλθον οι μαθηται αυτου εις την σχολήν”).

Jest dalece prawdopodobne, że ta o skromnych rozmiarach kompozycja zaadresowana przez Bizantyjczyka do uczniów była czytana podczas lekcji i wykorzystywana do celów wychowawczych. Mimo swej ograniczonej formy, pismo Michała Psellosa stwarza Czytelnikowi nie tylko sposobność zapoznania się z panującymi w XI-wiecznym Bizancjum szkolnymi realiami, ale również oddaje istotę ówczesnych relacji między nauczycielem a jego uczniami, które to w możliwie najlepszy sposób postaramy się ująć w naszej rozprawie.

Pismo Psellosa *Kiedy padał deszcz i nie przyszli jego uczniowie do szkoły*

Michała Psellosa “Όταν έβρεξε και ουκ ανήλθον οι μαθηται αυτου εις την σχολήν zachował się w pochodzącym z XIII wieku manuskrypcie Codex Parisinus Graecus 1182. Ten niewielki i stosunkowo nieznaną tekst bizantyjskiego myśliciela dotychczas został opublikowany czterokrotnie. Pochodzące z pierwszej połowy XIX wieku *Editio princeps* było dziełem J. F. Boissonde’a. Następnie, tj. w 1964 roku, pismo Psellosa ukazało się w przedruku pracy francuskiego badacza za sprawą A. M. Hakkert’a. W 1976 roku “Όταν έβρεξε και ουκ ανήλθον οι μαθηται αυτου εις την σχολήν został opublikowany po raz trzeci przez M. J. Kyriakisa. Warto podkreślić, że przedostatnia publikacja Kyriakis’a w historii edycji pisma Bizantyjczyka jest jedyną, która obejmuje komentarz oraz jego przekład na język obcy, w tym przypadku na język angielski. Ostatnie wydanie autorstwa A. R. Littlewood’a przypada na rok 1985.³

1919; БЕЗОБРАЗОВ, Павел Владимирович. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл (Издание второе). In *Две книги о Михаиле Пселле*. Санкт-Петербург 2001, s. 11-182; ЛЮБАРСКИЙ, Яков Николаевич. Михаил Пселл: личность и творчество. К истории византийского предгуманизма (Издание второе, исправленное и дополненное). In *Две книги о Михаиле Пселле*. Санкт-Петербург 2001, s. 183-542; IERODIAKONOU, Katerina. Michael Psellos. In LAGERLUND, Henrik (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. Heidelberg 2011, s. 789-791; IERODIAKONOU, Katerina – BYDÉN, Börje. Byzantine philosophy. In ZALTA, Edward N. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014 Edition. Internetový zdroj. Źródło internetowe: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/byzantine-philosophy/>>; TATAKIS, Bazyli. *Filozofia bizantyjska*. TOKARIEW, Sergiusz (trans.). Kraków 2012, s. 137-184; MARKOPOULOS, Athanasios. In Search for ‘Higher Education in Byzantium’. In *Зборник радова Византолошког института*, rocz. 50, 2013, s. 29-44; MARKOPOULOS, Athanasios. Teachers and Textbooks in Byzantium Ninth to Eleventh Century. In STECKEL, Sita et al. *Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*. Münster;Wien;London 2014, s. 3-17; NIARCHOS, Constantine. The Philosophical Background of the Eleventh-Century Revival of Learning in Byzantium. In MULLET, Margaret – SCOTT, Roger (eds.). *Byzantium and the classical tradition*. Birmingham 1981, s. 127-135.

² Warto podkreślić, że niektóre z prac o wspomnianej problematyce miały służyć osobistej rozrywce i zostały napisane dla prywatnych celów. Szerzej na ten temat: KYRIAKIS, Michael J. Student Life in the Eleventh Century Constantinople. In *Byzantina*, vol. 7, 1975, s. 377.

³ Tekst Michała Psellosa “Όταν έβρεξε και ουκ ανήλθον οι μαθηται αυτου εις την σχολήν jest dostępny w: PSELLUS, Michael. De operatione daemonum. In BOISSONADE, Jean François (ed.). *Michael Psellus de operatione daemonum cum notis Gaulmini. Accedunt inedita opuscula Pselli*. Norymberga 1838, s. 135-139; przedruk HAKKERT, Adolf M. (ed.). Amsterdam 1964; KYRIAKIS, Student Life, s. 378-384; PSELLUS,

“Οταν ἔβρεξε καὶ οὐκ ἀνήλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν σχολήν⁴

Ἄλλ’ οὐχὶ θέρους μὲν ἐσθίετε, χειμῶνος δὲ ἐγκρατεύεσθε. τροφή δὲ καὶ τῆς ψυχῆς ὁ λόγος ἐστίν, ἦν οὐ χρή προσίεσθαι ἢ ἀποστρέφεσθαι κατὰ τὰς τοιάσδε ἢ τοιάσδε τοῦ ἀέρος μεταβολάς. εἰ γὰρ πρὸς τὰς ἔξωθεν αἰτίας τὴν μάθησιν ταλαντεύειν ἐθέλετε, οὐδέποτ’ ἂν ἐπήβολοι σοφίας γένησθε· ἐκάστη γὰρ ποιότης τοῦ περιέχοντος ἦκει τι κακὸν φέρουσα. ἢ μὲν γὰρ ψύξις τὰ σώματα πήγνυσιν, ἢ δὲ θερμότης διαχεῖ ταῦτα καὶ τὴν δύναμιν καθαιρεῖ καὶ ἡ ξηρότης αὐχμὸν ἐργάζεται καὶ ἡ ὑγρότης περιττότερον τὸ φλέγμα ποιεῖ· καὶ τὰ ἐκ τούτων ἀποτελούμενα πάθη διατίθησιν πῶς ἡμᾶς καὶ ἄλλοιοι. ἐκπλήττουσι μὲν γὰρ αἱ βρονταί, ἐκδειματοῦσιν οἱ κεραυνοὶ καὶ οἱ σεισμοὶ ἔτι μάλιστα· παρηλίους δὲ ἢ ἀνηλίους ἰδόντες ἢ κεχρωσμένας γραμμάς καινὰ οἰόμεθα βλέπειν δημιουργήματα. εἰ οὖν διὰ τὸν ὑετὸν ἀπωκνήσατε πρὸς τὴν τοῦ λόγου μετάληψιν, τάχ’ ἂν καὶ διὰ τοὺς κεραυνοὺς ἢ τοὺς τῶν ἄστρον ἐκπυρηνισμοὺς ἢ τοὺς διάπτοντας τῶν ἀστέρων ἢ δι’ ἄλλο τι τῶν μεγίστων ἢ μικροτέρων ἀπολειφθήσεσθε τῆς μαθήσεως· οὐκ ἔστι δὲ ὁπότε μὴ ταῦτα ἐν τῷ παντὶ γίνεται. διὰ πάντα τοιγαροῦν πάσης ἂν ἔρημοι φιλοσοφίας ὀφθείητε.

Ἄλλ’ οὐχ οὕτως οἱ γεωργοῦντες ἢ πατρίδος προπολεμοῦντες, οὐδὲ οἱ τὰς βαναύσους τῶν τεχνῶν μετερχόμενοι. ἀλλ’ ὅ τε χρυσογνῶμων δεῖσαν ἐκάστοτε τὸν χρυσὸν παρατρίβει τῇ λίθῳ τῇ γνώμῳ, καὶ ὁ χρυσοχόος οὕτω καθαιρεῖ τὴν ὕλην ἐκπυρῶν καὶ ἀπαλλάττων τῶν ἄλλοτριῶν· καὶ ἀπαξαπλῶς πᾶς ὁ τέχνης ἐργάτης τινὸς οὐ πρὸς τοὺς καιροὺς ποιεῖται τὴν μεταχείρισιν τῶν ὑλῶν, εἰ μὴ ὅτε καὶ τοῦτο ἔργον τῆς τέχνης ἐστίν, ὥσπερ ὁ γεωργὸς ποιεῖν εἴωθεν (ἐν τῷδε μὲν γὰρ τῷ χρόνῳ φυτεύει καὶ ἐν ἐκείνῳ τὰς ἀποφυάδας ἐντίθησι, καὶ νῦν μὲν ὑλοτομεῖ, αὐθις δὲ δενδροτομεῖ). ἀλλ’ οὐ τοῦτον ὑμεῖς ζηλοῦντες πεποιήκατε ἢ πεπόνθατε τὴν ἀπόλειψιν· ἀλλ’ ἐπειδὴ μαλακῶς ἔχετε τῆς γνώμης πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων γνῶσιν, διὰ τοῦτο πᾶν ὅτιοῦν τοῦ καιροῦ αἰτιάσθε τῆς τούτων στέρησεως, οὐ γὰρ ἀνηρέθισθε τὴν ψυχὴν, οὐδὲ τὸ πῦρ ἡμᾶς τοῦ ζήλου καταβιβρώσκει, ἀλλ’ ὥσπερ τινὸς τῶν ἐν ἀγορᾷ γινομένων, οὕτω δὴ καὶ τοῦ λόγου μεταλαμβάνετε.

Τοῖς δὲ γε πρὸ ἡμῶν φιλοσόφοις οὐκ ἐξήρκει τὰ ἐν ταῖς πατρίσιν αὐτῶν παιδευτήρια· ἀλλ’ οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἀσίας ἐπὶ τὴν Εὐρώπην ἐστέλλοντο, οἱ δὲ γε Εὐρωπαϊοὶ ἐπὶ τὴν ἐτέραν μετεσκευάζοντο ἠπειρον, ὥσπερ οἱ τὴν θάλασσαν ἐργαζόμενοι, τὰ μὲν μετακομίζοντες πρὸς οὐς καταίρειν ἔδοξαν, τὰ δὲ μεταφορτιζόμενοι καὶ ἐπὶ τῆς οἰκείας ἀγῶνιμα ἔχοντες. ἐπεῖχε δὲ τούτους οὔτε θάλασσα κυμαινομένη οὔτε τὰ πνεύματα καταγιζόντα οὐδὲ ὀρῶν ἀκρότητες καὶ λόφων περιωπαὶ δύσβατοι, ἀλλὰ πανταχόσε ὥσπερ πνεῦμα ἀκωλύτῳ ἐφέροντο ῥεύματι. ἐπεὶ γὰρ τὰ τῆς μουσικῆς εἶδη διεμεμέριστο τῷ παντί, ὧδε μὲν τὰ τῆς ῥητορικῆς ἐμουσύντο μυστήρια, ἐκεῖ δὲ τὴν τῆς γεωμετρίας ἰσότητα ἐδιδάσκοντο, καὶ φιλοσοφεῖν μὲν δεῖσαν ἐπ’ Αἴγυπτον ἦσαν, ἀστρονομεῖν δὲ προηρημένοι τὴν Χαλδαίων διηρυνῶντο· καὶ τῶν πατρίδων ἢ ἄλλοτρία μᾶλλον αὐτοῖς σεμνοτέρα ἐδείκνυτο καὶ πρὸς τὰς τῶν λόγων δυνάμεις ἢ ἀδυναμίας τὰς οἰκειώσεις ἢ ἄλλοτριώσεις ἐτίθεντο. τοῖς δὲ οὐδὲ λόγου εἴνεκα αἱ ἀποδημίαι γεγόνασιν, ἀλλ’ ἵνα τὴν φύσιν θεάσωνται ἀπόρρητόν τι ποιοῦσαν ἢ ἐν Σικελίᾳ ἢ ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον, ἐκεῖ μὲν τὸ πῦρ κάτωθεν ἀναφέρουσαν, ἐνταῦθα δὲ τὸν Νεῖλον ὑποῦσαν καὶ τὴν χώραν κατάρδουσαν. καὶ τῶν μὲν συνήθων θεαμάτων ἢ μαθημάτων ἤττον ἐφρόντιζον, τῶν δὲ περιττοτέρων καὶ ἀπορρήτων μᾶλλον ἰμείνοντο· ὅθεν οἱ γε τελεώτεροι τῶν ἀποδείξεων ἀμελήσαντες αὐτόπται τῶν συμπεραιομένων γεγονέναι πολλοῖς φροντίσμασιν ἐπεχείρησαν.

Ἄλλ’ ἐκείνοις μὲν ἐπὶ τὸν τῆς γῆς ὀμφαλὸν ἀπὸ τῶν ἀκροτάτων μερῶν τὸ προσιέναι καὶ συνιέναι διεσπουδάξτε, ὑμῖν δὲ τὸ τῆς Βυζαντίδος μεσαίτατον ὥσπερ αἰθήρ τις ἄλλος δοκεῖ πρὸς

Michael. Oratoria Minora. In LITTLEWOOD, Antony Robert (ed.). *Michaelis Pselli Oratoria Minora*. Leipzig 1985.

⁴ Oryginał pisma pochodzi z *Michaelis Pselli Oratoria Minora*, tj. z wydania dzieł Psellosa pod redakcją A. R. Littlewood’a.

τὴν ἄνοδον ἀκατάληπτος, διὰ ταῦτα καὶ πύκνωσις ἀέρος ἀπείργει καὶ νέφους ὑποδρομὴ καὶ ἀκτὶς ἡλίου φλογωδεστέρα. τί δὲ μὴ καὶ τοὺς λίθους αἰτιασθε τοὺς ἐν ποσὶ; καὶ τοὺς μὲν πεζοὺς οἱ ἐπὶ τῶν ἵππων, ἐκεῖνοι δὲ τούτους; ὀχλεισθε γὰρ ὑπ' ἀλλήλων, οἱ μὲν ὅτι συμπατεῖσθε τοῖς ἵπποις, οἱ δὲ ὅτι τῷ πλήθει πιέζεσθε. θαυμάζω δὲ ὅπως οὐχὶ καὶ οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ὑμῶν οὗτοι στρουθοὶ ὄχλον ἐμποιοῦσιν ὑμῖν καὶ τοῦ μανθάνειν ἀπείργουσι, καὶ μάλιστα ὅταν οἱ τὰ μεσημβρινὰ λειτουργοῦντες τέττιγες τὸν ἀέρα περιχηρήσωσι καὶ πᾶσαν ἀκοὴν καταυλήσωσι.

Πρὸς οἶον δὲ ὑετὸν ἐκπεφόβησθε; ἡνίκα θέρους ἀρχὴ καὶ τὸ κατηφές τοῦ ἀέρος τῆ τοῦ φωστήρος λαμπρότητι διαλύεται καὶ οὐδαμοῦ νεφῶν σύστασις οὐδὲ σύρρηξις, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς ὥρας συννεφῆς οὐρανὸς καὶ ἀνέφελος, καὶ μᾶλλον τὸν ὑετὸν ἀσπαζόμεθα διὰ τὴν πρὸς τὸ ἐναντίον συνήθειαν. εἰ δὲ ἐπ' ἀσπίδος ἐστήκατε, ἄρ' ἂν διέλυν ὑμῖν τὸν συνασπισμὸν μεταβαλὼν ὁ ἀήρ; ἢ τοῦτο ἦττον δεινόν. οὐ γὰρ πόλεμος, εἴρη τις, 'ἐνθάδε.' πόλεμος μὲν οὐδαμῶς, ὡ λῶσθε, ψυχῆς δὲ τελείωσις καὶ ἀναγωγὴ καὶ πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἄνοδος ἢ ἐπάνοδος.

Ἐγὼ δὲ ὦμην ὑμᾶς καὶ διὰ μέσου πυρὸς ἀπαντᾶν, εἴ τι δεδύνησθε, πρὸς ἡμᾶς, ὑμεῖς δὲ οὐ λανθάνετε ἄρα ἔλαττον τῶν ἐμῶν λόγων φροντίζοντες. τὸ δὲ αἴτιον ὅτι ἔτοιμός εἰμι πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ὑμῶν, καὶ πάσης μὲν τέχνης, πάσης δὲ ἐπιστήμης πύλας ἀνέφωξα, καὶ τὸ πρόχειρον τῆς μαθήσεως ἔτοιμον ὑμῖν εἰς καταφρόνησιν γέγονεν. ἂν δ' ἐπιζυγῶσω τὰς θύρας συρρέουσιν, ἂν ἐφέξω τὰς ἀποκρίσεις, τότε ὑμῖν περισπούδαστος ὁ λόγος γενήσεται. ἀλλ' οὐδαμῶς ἐγὼ τὴν ὑμετέραν γνώμην μιμήσομαι, οὐδὲ ταλαντεύσω τὸν λόγον πρὸς τὰς ὑμετέρας προθυμίας καὶ ἀμελείας. ἀλλ' ἐμοὶ μὲν τὸ ρέυμα τοῦ λόγου ἴσον ρεύσει καὶ ἄφθονον, ὑμῶν δὲ οἱ μὴ νῦν ἀρυόμενοι ἐπιλείποντος ἴσως τοῦ χεύματος εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον διψήσουσιν.

Kiedy padał deszcz i nie przyszli jego uczniowie do szkoły⁵

Wszak nie odżywiacie się tylko latem ani też tylko zimą nie panujecie nad sobą. Wykład (logos) jest pokarmem dla duszy, którego nie należy przyjmować ani również odrzucać podług takiej czy takiej zmiany pogody. Jeśli bowiem wskutek zewnętrznej przyczyny chcieliście od nauki się wstrzymać, to nigdy nie staniecie się nabywcami mądrości; każda bowiem własność otoczenia niesie sobą coś złego. Chłód mrozi ciała, upał zaś je przenika i ogranicza siłę, a suchość sprawia stwardnienie, wilgoć czyni flegmę płynną. Skutki ich wywołują w nas doznania coraz to inne. Bo i grzmoty nas zaskakują, błyskawice przerażają, a trzęsienia ziemi tym bardziej. Oglądając oboczne słońca czy ukwietnienia, czy ukolorowane linie, sądzimy, że postrzegamy nowe twory.

Jeśli więc z powodu deszczu wystrzegaliście się uczestnictwa w wykładzie czy też wskutek błyskawic czy zaognionych, czy spadających piorunów, czy czegoś innego z tych większych czy mniejszych zjawisk, to wyzbyliście się nauczania. A nie jest przecież tak, że one o każdym czasie powstają. Przez to wszystko więc opuściliście całą tę filozofię.

Wszelako nie tak postępują uprawiający rolę i walczący za ojczyznę ani też ci ciężko pracujący w rzemiosłach. Bo i obrabiający złoto musiał za każdym razem wypolerować kamieniem złoto podług wzorca, i wydobywający złoto także musiał oczyścić metal, wypalając i usuwając to, co zbyteczne. I w ogóle wszelki inny rzemieślnik w jakiejś sztuce nie obrabia materii zależnie od pogody, jeśli ma być jakieś dzieło (wytwór) jego sztuki, tak jak rolnik wytwarza swoje (w tym i tym czasie zasiewa, w tym zaś sadi nowe szczepy, a potem przycina, i znów odnawia drzewostan).

Lecz wy, nie współzawodnicząc w tym, nie wytworzyliście czy doznaliście wytworu, bo skoro macie liche pojęcie i o tym, co lepsze dla wiedzy, warunkujecie to wszystko zależnie od braku

⁵ Niniejszy przekład "Ὅταν ἔβρεξε καὶ οὐκ ἀνῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν σχολήν" jest pierwszym na język polski. Wersję mojego tłumaczenia dostosowałem do wyrażenia języka greckiego oryginału i całość skorygował Marian Wesoły.

dobrej pogody. Bo ani nie poruszyliście swej duszy, ani płomień rywalizacji was nie rozпали, lecz jakby coś zachodzącego na targowisku, tak odnosicie się do wykładu (logosu).

Poprzedzającym nas filozofom nie wystarczyło nauczanie w ich własnych ojczyznach. Wszak jedni z nich udawali się z Azji do Europy, Europejczycy zaś przemieszczali się na inny ląd, jak ci pracujący na morzu przewozili towary, gdzie im przypadło zawinąć, inne zaś stamtąd przenosili do własnych krajów. Nie powstrzymało tamtych ani morze wzburzone, ani szalejące wiatry, ani urwiste góry, ani trudno dostępne wzgórza, lecz parli do zewsząd, jak wiatr rwącym prądem. Skoro bowiem poznali rozmaite formy muzyki wszędzie, tak i tutaj [w Konstantynopolu] przyswoili misteria retoryki, tam zaś wyuczylili się równości podług geometrii i aby filozofować, musieli udać się do Egiptu; aby uprawiać astronomię, skierowali się do krainy Chaldejczyków.

Od ojczystych obce kraje jawiły się im bardziej imponująco ze względu na możliwości nauk od niemożliwości własnych i cudzych. Dla nich gwoli nauki nie było uciążliwe przebywanie poza domem, lecz aby kontemplować naturę niewysłowioną, czynili to czy to na Sycylii czy w Egipcie, tam ogień poniżej zanieśli, stąd wzbiera się Nil i zalewa ziemię. Co do zwykłych tematów czy nauk, niewiele zabiegali, natomiast te nieprzeciętne i trudne bardziej zapragnęli. Stąd bystrzejsi z nich, nie zaniedbując dowodzeń, na własne oczy stali się doświadczeni w wielu podjętych próbach.

Wszak tamtym ku pępкови (środkowi) ziemi z najdalszych stron przypadł trud przybycia i bycia pojętnymi, wam zaś to najwyższe centrum Bizancjum wydaje się niby jakimś innym eterem w górze nieuchwytnym. Przez to i zgęszczenie powietrza wstrzymuje was i pędzące chmury, i promień słońca bardziej palący. Czemuż nie narzekacie na kamienie pod waszymi stopami? I czemuż piesi nie narzekają na tych na koniach, tamci zaś na tych? Zawadzają bowiem sobie nawzajem: ci – bo poruszają się na koniach, tamci – bo chodzą tłumnie. Dziwię się, że nie te wróble przelatujące nad waszymi głowami nie czynią wam przeszkody i powstrzymują przed nauką, a zwłaszcza gdy w porze południowej śpiewające cykady wypełniają powietrze śpiewem i cały słuch zabierają.

Jakiego deszczu się wystraszyliście? Kiedy początek lata i gęstość powietrza rozchodzi się przez jasność światła i nie ma chmur, domagacie się deszczu, mimo swej do niego niechęci! Jeśli stajecie przy tarczy, czy wiatr mógłby zakłócić wasze szeregi? Ktoś powie, ‘czyż to gorsze [nieprzychodzenie do szkoły], nie ma wszak wojny’. Odrzekł by ktoś, tutaj nie ma wojny, mój drogi, ale doskonalenie duszy i kształcenie wznoszące ku osiągnięciu pierwszego Dobra.

Ja zaś mniemałem, że wy gotowi jesteście odpowiedzieć nam, gdyby to się udało, nawet w wnętrzu ognia, a wy bynajmniej nie ukrywacie tego w trosce o moje słowa. Przyczyną jest to, że jestem gotów odpowiedzieć na wasze pytania, na wszelkie sztuki i wszelkie nauki bramy odemknąłem, i zaplecze nauki wam gotowe zeszło w pogardę. Kiedy zamknę drzwi (w klasie), [słuchacze] napływają, kiedy udzielam odpowiedzi na pytania, wtedy mój wykład staje się nader zajmujący. Lecz ja w ogóle nie zamierzam naśladować waszej postawy ani też skierować mowy ku waszym chęciom i beztroskom, lecz mój przebieg mowy pobiegnie równo i bez zawiści, natomiast ci z was, którzy teraz nie czerpią równo z rozlewającego się strumienia, na cały czas pozostaną spragnieni.

Michał Psellos jako nauczyciel

Michał Psellos (1018-1078) już od najmłodszych lat przejawiał zamiłowanie i głębokie zainteresowanie wobec nauki. Ziarno wiedzy miała zasiać w nim matka, która w wieku 5 lat oddała go pod opiekę nauczycielowi, za co filozof był jej niezmiernie wdzięczny.⁶ Dzięki swojej rodzicielce zyskał również możliwość podjęcia dalszych studiów. Wiadomo, że Teodota na przekór sądom

⁶ Por.: PSELLI, Michaelis. *Encomium in matrem* (5b-c). In CRISCUOLO, Ugo (ed.). *Michele Psello. Autobiografia. Encomio per la madre*. Napoli 1989, s. 94-95.

pozostałych członków rodziny związała losy syna z edukacją i dążeniem do poznania wszelkiej mądrości. I choć Psellos w *Enkomion dla matki* sam przyznaje, że odszedł od drogich Teodocie pasji, to jednak należy zgodzić się z Anną Komneną, że jako człowiek w pełni zdobył „szczyty wszystkich nauk”⁷

W rozprawach Bizantyjczyk często wspomina o swojej edukacji i wiedzy, niejednokrotnie też z dumą przeciwstawia właściwą sobie elokwencję innym, którzy mieli się za miłośników mądrości, w tym znamienitemu znawcy prawa – Janowi Ksifilinosowi tudzież zaciętemu, lecz wpływowemu patriarsze Kerulariosowi. Na jego krytyczną postawę miały wpływ prowadzone przezeń studia z zakresu niemal każdej dziedziny nauki. Michał Psellos całe swoje życie poświęcił zgłębianiu pism różnorodnych autorów. Badawcze kompetencje myśliciela obejmowały doskonałą znajomość doktryn głoszonych między innymi przez Arystotelesa, Platona, Plotyna, Porfiriusza, Jamblicha, Proklosa, Orfeusza, Zoroastra, egipskiego Amona, Parmenidesa, Empedoklesa, Chryzypa, stoików, przedsokratyków, Ojców Kościoła, Homera czy Chaldejczyków.⁸ Psellos nie tylko miał poczucie własnej wyjątkowości, ale chełpił się nabytą przez siebie wiedzą, którą chciał się dzielić z innymi. Dzięki cesarzowi Konstantynowi IX Monomachowi taką też szansę otrzymał.

Około 1045 roku, wskutek cesarskich postanowień, w Konstantynopolu został powołany do życia stołeczny Uniwersytet, a Michał Psellos stanął na czele wydziału filozofii oraz otrzymał celowo dlań utworzony tytuł *hypatos ton philosophon*. Wprowadzony przez Bizantyjczyka program studiów obejmujący *trivium* i *quadrivium* jawnie odzwierciedlał bliski mu stosunek do nauki. W zgodzie przeto z własnym ideałem człowieka o nienagannej erudycji Psellos jako piewca wszelkiej mądrości realizował dydaktykę w duchu encyklopedycznym. Podczas lekcji wprowadzał swoich podopiecznych w zagadnienia i nadrzędne kwestie rozmaitych nauk, które objaśniał za pomocą pytań i odpowiedzi. W *Enkomion dla matki* nie waha się nawet stwierdzić, że uczniom zawdzięcza stan przyjemnego odprężenia, ponieważ to dzięki nim w końcu może czerpać spokój z wiedzy.⁹ Dalej także zauważa, że obcowanie z wychowankami zmusza go do udzielenia niezliczonych odpowiedzi, jakie się w nich zrodziły, odnośnie do poruszanych na zajęciach materii. W świetle *Enkomionu* to właśnie opowiadania Psellosa o poezji Homera, Menandra, Archilocha, Safony czy problemach natury prawniczo-geograficznej były częstokroć źródłem umysłowego poruszenia rozmiłowanych w jego mądrej duszy i słowach podopiecznych. Nieprzeciętna wiedza oraz charyzma myśliciela spowodowały, że prowadzone przezeń lekcje przyciągały do niego wielu słuchaczy – zarówno z różnych miejsc bizantyjskiego cesarstwa, jak i stron całego świata.¹⁰

Jako pedagog Michał Psellos cieszył się więc niezrównaną popularnością oraz sławą. Jest dalece prawdopodobne, że rozgłos dała mu rozległa wiedza oraz stosunek zachowywany względem uczniów. Psellos chciał ich poprowadzić w kierunku tak dobrze znanej mu mądrości, a na wzór helleńskiego mistrza – Sokratesa skądinąd wykazywał indywidualnie do nich podejście. Zdaniem filozofa bowiem, każdy z wychowanków, nawet powszechnie nie lubiany ekscentryczny Italos,

⁷ Por.: KOMNENA, Anna. Aleksjada (V, 8, 3). In JUREWICZ, Oktawiusz (ed.). *Anna Komnena. Aleksjada*. Wrocław 2005, Vol. I, s. 220.

⁸ Por.: PSELLI, Michał. Kronika (VI, 36-42). In JUREWICZ, Oktawiusz (ed.). *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*. Wrocław 1985, s. 93-96; PSELLI, Encomium in matrem (27a-30d), s. 144-152; PSELLI, Michaelis. Epistola ad Xiphilinum (1b). In CEISCUOLO, Ugo (ed.). *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario*. Napoli 1973, s. 59.

⁹ Por.: PSELLI, Encomium in matrem (29a), s. 148, 149.

¹⁰ Por.: PSELLI, Michaelis. Michaelis Pselli ad Dominum Patriarcham Constantinopolitanum Michaeli Coerularium Epistola (3c). In CRISCUOLO, Ugo (ed.). *Michele Psello. Epistola a Michele Cerulario*. Napoli 1990, s. 24, 25.

winien zachować osobowość, zaoszczędzić bliskie sobie cechy.¹¹ Krzewiąc naukę z wielkim oddaniem, Psellos motywował swoich uczniów do tego, by z jego pomocą naprawili swój ‘stan duszy’. Wielu też dał taką sposobność, zwłaszcza że za swoje lekcje nie pobierał opłat. Bizantyjczyk potwierdza to w *Kronice*, gdy mówi: „*Wobec nikogo nie okazałem się chciwy. To, co zebrałem w wielkim trudzie, przekazywałem wszystkim. Nie pobierałem za swe wykłady pieniędzy, wręcz odwrotnie, nawet płaciłem każdemu kto chciał ich słuchać*”.¹²

Cele pedagogiki Psellosa w świetle

“*Όταν έβρεξε και ούκ ανήλθον οι μαθηται αὐτοῦ εἰς τήν σχολήν*”

W skromnym, o retorycznej wymowie piśmie *Kiedy padał deszcz i nie przyszli jego uczniowie do szkoły* Michał Psellos daje się poznać Czytelnikowi jako sympatyczny, a nade wszystko przejęty swoimi wychowankami nauczyciel. Jego wypowiedź zachowana w moralizatorskim tonie ma na celu przekonać młodych ludzi uczęszczających na lekcje z filozofii, że w życiu nie ma nic bardziej cennego od wiedzy. Psellos nie obawia się tutaj poddać krytycznej ocenie znamionujące niektórych z nich zachowania. Okazuje się, że wybrani podopieczni zamiast oddawać się zgłębianiu ksiąg i poświęcać czas nauce, wolą się skupiać na błahostkach. Co więcej, niejednokrotnie szukają irracjonalnych powodów, by nie pojawić się w szkole, a ich uwagę od wykładów odciągają rozmaite zjawiska. Przyczyną ich nieobecności stają się przeto opady deszczu, a rozkojarzenia i nieprzejmowania się nauką – błyskawice czy gwiazdy. Występując na przekór obojętności uczniów do umiłowanej mądrości, Michał Psellos stara się im wpoić, że wiedza stanowi najlepszą strawę i dla ciała, i dla ducha. To zaś oznacza, że nigdy nie powinni sugerować się determinantami zewnętrznymi w przyjmowaniu lub odrzucaniu Logosu, albowiem te stale będą ich oddalać od tego, co najcenniejsze, czyli filozofii. Aby przekonać podopiecznych do przedstawianych racji, myśliciel wskazuje im dobitne przykłady świadczące o jego nieomyślności. One też prowadzą do wniosku, że zazwyczaj ludzie pracują niezależnie od zmiennych okoliczności lub wtedy, gdy rzemiosło tego wymaga. Skoro zaś pogoda dla wychowanków stanowi usprawiedliwienie absencji na zajęciach, to ich duch w rzeczywistości nie jest i nie może być poruszany przez Logos.

Obojętność młodych wobec wiedzy na tyle porusza myśliciela, że przywołuje on osoby, które niegdyś dla jej zdobycia były skłonne do wielkich poświęceń. Z relacji wynika, że uczniowie znajdując się w centrum samej nauki (tj. w Konstantynopolu) nie są nią w ogóle zainteresowani, podczas gdy wcześniej filozofowie odbywali dalekie podróże, by zyskać mądrość z różnych dziedzin nauki. Dla ścigających wiedzę jest oczywiste, że nauka wymaga czasu i umysłowego wysiłku, do nich jednak nie przynależą wychowankowie, którym słońce, deszcz czy chmury nie pozwalają korzystać z dóbr edukacji. Do grona miłośników mądrości nie przynależą zatem ci, którzy w opadach deszczu znajdują usprawiedliwienie dla swojego lenistwa i jednocześnie, mimo jawnie okazywanej niechęci, domagają się ich, gdy świeci słońce.

Po wykazaniu leżącego u podstaw działań swoich wychowanków absurdu myśliciel wyraża świadomość co do faktu, że większość i tak pozostaje głucha na jego słowa. Uczniowie nie rozumieją bowiem, że jego pedagogika osadza się na chęci i trosce o poprawę stanu ich duszy. Troska o rozwój, wzniesienie umysłów oraz osiągnięcie Dobra są jedynymi celami, o które Psellos nieustannie walczy jako wychowawca, nieugięty w swych staraniach pedagog. Zdaniem filozofa, przyczyną braku przejęcia ze strony podopiecznych jawi się zadeklarowana przezeń gotowość

¹¹ Por.: PSELLOS, Michael. Ἐπαινος τοῦ Ἰταλοῦ. In LITTLEWOOD, Antony Robert (ed.). *Michaelis Pselli Oratoria Minora*. Leipzig 1985, s. 69-72.

¹² Por.: PSELLOS, Kronika (VI, 43), s. 96.

do udzielenia odpowiedzi na wszelkie możliwe pytania. Wychowankowie mogą mu przecież zawdzięczać otwarcie drzwi ku znajomości wszystkich nauk. Wyraża swoje ubolewanie, że uczniowie mają dostęp do filozofii, lecz pozostają obojętni na jej piękno. Z drugiej strony dziwi go, że niejednokrotnie spóźniają się do szkoły, a gdy w klasie udziela wyjaśnień, lekcje są przez nich chętniej uczęszczane. Przedstawiona przez Michała Psellosa sytuacja stanowi przedmiot jego zmartwienia, stąd w końcowej części swojej mowy dodaje, że głusi na jego naukę pozostaną spragnieni wiedzy na wieki. Krytyka własnych wychowanków ma zatem wzbudzić w nich żądzę wiedzy, którą on sam pragnie się z nimi dzielić w trosce o ich młode dusze.

Michał Psellos jako pedagog

Krótkie pismo Psellosa zatytułowane *Ὅταν ἔβρεξε καὶ οὐκ ἀνήλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν σχολήν* nie tylko obnaża stosunek bizantyjskich uczniów wobec nauki, ale i bezpośrednio nakreśla problemy filozofa związane z procesem edukacyjnym oraz osobiste zaangażowanie w te sprawy. Podjęte przezeń wychowawcze problemy – tak samo, jak i przywołana postawa uczęszczających do Szkoły Filozofii młodych ludzi skądinąd nie mają prawa dziwić współczesnego Czytelnika – są bowiem wspólne dla nauczycieli i wychowanków bez względu na czasy, w których żyją. Pierwszym nieobca jest obojętność młodych ludzi do nauki, tym ostatnim natomiast, czy to wskutek deszczu, czy słońca – chęć ucieczki od niej i poszukiwanie odmiennego typu rozrywek.

Trudno jednak dzisiaj o lepszy przykład wychowawcy, aniżeli był nim przejęty duszami swych wychowanków Michał Psellos. Poruszony stosunkiem młodych do wiedzy uparcie zmierzał, by i oni mogli zażywać piękna mądrości i Logosu. Chciał czerpać radość z własnych sukcesów pedagoga, cieszyć się osiągnięciami, które stawały się następnie udziałem jego uczniów. O swoich wychowankach Psellos mówił, że są jego dziećmi, które zrodził i względem których nie sposób odczuwać niechęci. Miał się za 'praojca' swoich potomków. W *Pochwale Italosa* (*Ἐπαινος τοῦ Ἰταλοῦ*) wprost deklarował, że jest otwarty na wszystkich i że każdego radośnie przyjmie do swej grona, a gdy zajdzie taka potrzeba, to nawet ulepi podług sztuki położniczej. Mysłiciel kierował się dobrem wychowanków, miłował ich oraz obdarzał szacunkiem. Uczniowie stanowili dlań potomstwo wydane na świat w mękach jego duszy. Chciał, by już zrodzeni tworzyli dla niego i dalej krzewili tak bliskie mu zamiłowanie do nauki. *Ὅταν ἔβρεξε καὶ οὐκ ἀνήλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν σχολήν* jest w rzeczywistości zachętą do zgłębiania wiedzy, apelem nieprzeciętnego pedagoga adresowanym do własnych 'dzieci', by w niedalekiej przyszłości mogły z nim w tej samej mierze podzielać filozoficzną żądzę poznawania, co umiłowanie wszelakiej mądrości.

SUMMARY: MICHAEL PSELLOS' 'WHEN STUDENTS DID NOT COME TO SCHOOL BECAUSE IT WAS RAINING'. The study focuses on the pedagogical activities of Michael Psellos' – one of the most prominent thinkers of the XI century Byzantium. Indeed, some works of this famous Byzantine philosopher express his own attitude towards education, school, student environment and his opinion on importance of knowledge in human life. Among works dealing with didactic issues is a short critical discourse entitled *Ὅταν ἔβρεξε καὶ οὐκ ἀνήλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν σχολήν* (*When students did not come to school because it was raining*). In this discourse, addressed to his students, Psellos depicts their behaviour and indifference to education and at the same time shows his own involvement in those matters. However, convinced that a real philosopher must be an expert of many disciplines and be aware that learning can contribute to the development of his students, he encourages the pupils to study by means of constructive criticism. Although Michael Psellos expresses his regret that students have access to philosophy, yet they remain indifferent to its beauty, he primarily attempts to convince young people attending lessons of philosophy that in life

there is nothing more valuable than knowledge. On the other hand, “*Όταν ἔβρεξε καὶ οὐκ ἀνήλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν σχολήν*” shows Byzantine thinker as an outstanding teacher, which is consistent with the fact that Psellos, as a pedagogue, enjoyed unparalleled popularity and fame.

Magdalena Jaworska-Wołoszyn, Phd.
The Jacob of Paradyż University of Applied Sciences in Gorzów Wielkopolski
The Department of Humanities
Centre of Education
Teatralna 25
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
margda@yahoo.com

SLOVANSKÁ BOHOSLUŽBA V ČESKÉ ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVI V SOUČASNOSTI JAKO CYRILOMETODĚJSKÉ DĚDICTVÍ¹

Slavonic Liturgy in the Present-Day Czech Roman Catholic Church As a Legacy of Cyril and Methodius

Miroslav Vepřek

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.192-198

Abstract: VEPŘEK, Miroslav. *Slavonic Liturgy in the Present-Day Czech Roman Catholic Church As a Legacy of Cyril and Methodius*. The article is dedicated to the phenomenon of Roman Catholic liturgy in the Church Slavonic language in Bohemia and Moravia and to the contemporary possibilities and ways of its liturgical use. In particular, the liturgical texts compiled by Vojtěch Tkadlčík in the second half of the twentieth century (traditionally called “Glagolitic Missal”) are presented in the paper. Although the Missal is only of recent origin, it directly follows the Cyrillo-Methodian tradition from the second half of the ninth century. The liturgical text used in the Mass follows the Cyrillo-Methodian language (Old Church Slavonic), although its form has been specifically modified on the basis of the later language development. Croatian Church Slavonic missals represent an important source for the textual composition of the Glagolitic Missal.

Keywords: *Church Slavonic, Glagolitic Missal, Vojtěch Tkadlčík*

Abstrakt: VEPŘEK, Miroslav. *Slovanská bohoslužba v českej rímskokatolíckej cirkvi v súčasnosti ako cyrilo-metodské dedičstvo*. Článok je venovaný fenoménu rímskokatolíckej bohoslužby v cirkevnoslovanskom jazyku v Čechách a na Morave so zameraním sa na súčasné možnosti a spôsoby liturgickej praxe. Predstavené sú predovšetkým bohoslužobné texty zostavené Vojtechom Tkadlčíkom v druhej polovici 20. storočia, tradične označované ako tzv. Hlaholský misál. Napriek tomu, že tento misál vznikol až v nedávnej minulosti, priamo nadväzuje na cyrilo-metodskú tradíciu siahajúcu svojim pôvodom do druhej polovice 9. storočia. Bohoslužobný text, používaný v omšovej liturgii, nadväzuje na cyrilo-metodský jazyk (staroslovenčinu), aj keď jeho podoba bola cielene upravená na základe neskoršieho jazykového vývoja. Výrazným inšpiračným zdrojom misálu (predovšetkým v textovej rovine) boli tiež chorvátske cirkevnoslovanské misály.

Kľúčové slová: *cirkevná slovančina, hlaholský misál, Vojtěch Tkadlčík*

Užití původem cyrilometodějského jazyka v liturgii, na rozdíl od jiných slovanských zemí, nevychází v českém prostředí nepřerušenu tradici. Po období velkomoravském byla staroslovenština přenesena do raného přemyslovského státu v Čechách (dle některých údajů v dobových kronikách

¹ Tento článek vznikl v rámci projektu GAČR č. 13-09671S *Hlaholský misál Vojtěcha Tkadlčíka – nová církevní slovanština v současných českých římskokatolických liturgických textech*.

se tak stalo již za života Metodějova v souvislosti s pokřtěním knížete Bořivoje), kde plnila funkci domácího spisovného a též liturgického jazyka. Nejznámějším střediskem církevněslovanské² kultury se pak v polovině 11. století stal Sázavský klášter. Jeho slovanská éra byla pak ukončena na přelomu let 1096/1097 v ovzduší západních církevních reforem iniciovaných zejména papežem Řehořem VII.³

Krátkého a silně omezeného obnovení církevněslovanské liturgie v českých zemích bylo dosaženo privilegiem získaným římským císařem a českých králem Karlem IV. v polovině 14. století. Karel IV. povolal do Prahy chorvatské benediktiny slovanského obřadu, pro něž v roce 1347 založil klášter Na Slovanech (později zvaný Emauzský). Zde byla pěstována církevní slovanština chorvatské redakce, a to nejen v písemnictví, nýbrž také v liturgii. Toto privilegium se však týkalo pouze tohoto kláštera, přičemž většinou se samozřejmě na českém území uplatňovala dominantní latinská bohoslužba.

Členy konventu Emauzského kláštera se postupně stávali také Češi, což přispělo ke skutečnosti, že se klášter stal významným kulturním centrem napojeným též na nově vzniklou pražskou univerzitu. Mimo jiné zde vznikla nová zpracování církevněslovanských liturgických textů, jež si zřejmě vyžádala domácí tradice (oficium o sv. Vítu, oficia o sv. Cyrilu a Metoději⁴), avšak pro českou středověkou kulturu je důležitý fakt, že se užívalo hlaholice pro záznam staročeských textů, pro něž dosavadní úzus znal jen latinku ve sprežkovém pravopisu. Tyto snahy vyvrcholily zejména sepsáním staročeské *Hlaholské bible* (dochované ovšem pouze neúplně a ve zlomcích⁵) a podle některých badatelů mohlo mít setkání staré češtiny s hlaholicí i přímé důsledky pro vynález diakritického pravopisu,⁶ jehož autorství se nejčastěji připisuje Janu Husovi.

Emauzský klášter svoji důležitou úlohu ztratil v první polovině 15. století, a to poté, co se jeho osazenstvo přidalo v období husitských bouří na stranu utrakvistů. Povědomí o církevněslovanské vzdělanosti sice přetrvalo ještě zhruba dvě staletí (bohatá klášterní knihovna obsahující církevněslovanské a staročeské hlaholské rukopisy byla zničena až s vpádem pasovských vojsk do Prahy roku 1611), avšak pokud je nám známo, liturgie v církevní slovanštině již od těch dob pěstována nebyla. V užívání slovanské římskokatolické bohoslužby v českých zemích tak nastala dlouhá cizura, a to prakticky až do konce 19. století, kdy začaly mezi českými římskokatolickými kněžími sílit myšlenky po znovuzavedení bohoslužebného jazyka bližšího národnímu jazyku, než latina. Jistě se tak stalo v souvislosti s velkými oslavami tisíciletého cyrilometodějského jubilea a taktéž s postupně získávanými poznatky o podobě liturgie u římskokatolických Chorvatů.

Velmi významnou úlohu v tomto období sehrál český slavista a kněz Josef Vajs (1865 – 1959), který byl vynikajícím znalcem charvátskohlaholského písemnictví a též vydavatelem řady středověkých církevněslovanských památek liturgické a biblické povahy. Po vzniku samostatné

² V souhlasu s pojetím F. V. Mareše užíváme pro fázi nejstaršího spisovného jazyka v Čechách v 11. století termínu církevní slovanština, srov. MAREŠ, František Václav. *Církevněslovanské písemnictví v Čechách*. In BLÁHOVÁ, Emílie – VINTR, Josef (eds.). *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha 2000, s. 256-267.

³ V této době byla provedena unifikace římskokatolického ritu v celé západní církvi, potlačováno bylo nejen užití domácího slovanského jazyka v liturgii, ale též variantní rity jako mozarabský či ambroziánský – srov. např. ADAM, Adolf. *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha 2008, s. 44; BERGER, Rupert. *Liturgický slovník*. Praha 2008, s. 250.

⁴ Srov. TKADLČÍK, Vojtěch. K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději. In *Slovo. Časopis staroslavenskoga instituta*, roč. 27, 1977, s. 85-128.

⁵ Edice i podrobné analýzy publikovala zejména L. Pacnerová, viz PACNEROVÁ, Ludmila. *Staročeské hlaholské zlomky (kritické vydání)*. Praha 1986; PACNEROVÁ, Ludmila. *Česká bible Hlaholská (Bible Vyšebrodská)*. Praha 2000.

⁶ Srov. MAREŠ, František Václav. Emauzské prameny českého diakritického pravopisu. In BLÁHOVÁ, Emílie – VINTR, Josef (eds.). *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha 2000, s. 521-526.

Československé republiky, kdy mimo jiné sílily požadavky kněží i veřejnosti po národním jazyku v bohoslužbě, odešla z římskokatolické církve řada kněží a založila církev československou. Pro kněze a věřící, kteří zůstali věrni Římu, bylo dosaženo jen velmi omezeného povolení ke sloužení bohoslužeb v církevní slovanštině. Toto privilegium bylo schváleno v roce 1920⁷ pro několik svátků českých a moravských patronů (sv. Cyrila a Metoděje, sv. Václava, sv. Ludmily, sv. Prokopa a sv. Jana Nepomuckého) na osmi vybraných místech v Čechách a na jednom na Moravě, a to podle misálu chorvatsko-církevněslovanského, který pro Chorvaty vydal a upravil J. Vajs. Poněvadž však mezi církevní slovanštinou chorvatského typu a současnou češtinou existuje řada jazykových rozdílů, přistoupil posléze Vajs k určité bohemizaci misálu. Počeštěně liturgické texty sestavil a publikoval v definitivním znění v roce 1922.⁸

Vajsovy liturgické texty se však v praxi příliš neuchytily a při uplatňování privilegia z roku 1920 byl užíván spíše misál chorvatské redakce. Podle F. V. Mareše byla příčinou mimo jiné i skutečnost, že Vajsův „*postup byl značně akademický a nepřizpůsoboval dostatečně jazyk nynější češtině.*“⁹ V. Čermák nahlíží na tuto problematiku také z jiného úhlu pohledu: „Stanovený standard však zřejmě nespĺňoval představy některých teologů o podobě slovanského liturgického jazyka a o jeho ideovém napojení na tradici, které by umožnilo více zdůraznit starobylost vlastních, domácích kořenů obsažených ve velkomoravském a českokírkevněslovanském písemnictví do 11. století.“¹⁰

Zhruba od padesátých let dvacátého století začal připravovat novou podobu českokírkevněslovanských liturgických knih římskokatolického obřadu Vojtěch Tkadlčík (1915 – 1997). První verze misálu, pro nějž se stejně jako pro další znění vžilo označení *Hlaholský misál*,¹¹ byla sestavována podle předkoncilních liturgických textů (tzv. tridentského misálu). Dokončena byla pro jubilejní cyrilometodějský rok 1963 a v tomto roce byla též prostřednictvím delegace československých biskupů na zasedání druhého vatikánského koncilu odeslána do Říma s nadějí na schválení a udělení privilegia. K schvalovacímu procesu však nedošlo, mimo jiné i z toho důvodu, že ve stejném období se odehrály na koncilu důležité liturgické reformy – připomeňme zejména vydání důležité konstituce *Sacrosanctum Concilium* o posvátné liturgii, která v podstatě odstartovala převratné změny v římskokatolické bohoslužbě, jež vyvrcholily nejen vydáním nového latinského misálu Pavla VI. v roce 1970,¹² ale též velmi důležitým zavedením národních jazyků jakožto jazyků liturgických. Text *Hlaholského misálu* z roku 1963 tak zůstal pouze ve strojopisu, jenž se dodnes zachoval pouze v jediné známé verzi v katalogu knihovny Centra Aletti Velehrad-Roma v Olomouci.¹³

Na základě reformovaných liturgických knih připravil V. Tkadlčík na počátku sedmdesátých let 20. století novou verzi misálu. Privilegium bylo vydáno výnosem Kongregace pro bohoslužbu

⁷ Jeho plné znění bylo mimo jiné v latinském originále i v českém překladu otištěno v časopise Cyril pod příznačným názvem *Český a staroslovanský jazyk v liturgii*. (In Cyril, roč. 46, 1920, č. 5-6, s. 49-51).

⁸ VAJS, Josef. *Služebník. Čin i Pravilo Mši Misala Rimskago Slověnskym Jazykom i Mša Svätcem Vlašča Češkago – Ordo et Canon missae e missali romano slavonico cum missis sanctorum e proprio Bohemiae*. Praha 1922.

⁹ MAREŠ, František Václav. Vajsova česká redakce nové církevní slovanštiny. In BAUEROVÁ, Marta – ŠTĚRBOVÁ, Markéta (eds.). *Studia palaeoslovenica. Sbornik studií věnovaných k sedmdesátinám univ. prof. Dr. Josefa Kurze*. Praha 1971, s. 225.

¹⁰ ČERMÁK, Václav. K pojetí nové církevní slovanštiny v areálu Slavia orthodoxa a Slavia latina. In *Slavia*, roč. 77, 2008, s. 36.

¹¹ Pro římskokatolickou mši slouženou církevněslovanským jazykem je v prvním oficiálním vydání misálu z roku 1972 (srov. níže) stanoven termín „hlaholská mše“, viz *Rimskij misal slověnskym jazykem izvoljenijem Apostolskym za Archibiskupiju Olomuckuju iskusa dělja izdan*. Olomouc 1972, s. 188.

¹² *Missale Romanum, editio typica*. Roma 1970.

¹³ Podrobněji viz VEPŘEK, Miroslav. Neznámá verze církevněslovanského římskokatolického misálu Vojtěcha Tkadlčíka z roku 1963. In *Slovo. Časopis staroslavenskoga instituta*, roč. 65, 2015, s. 87-107.

ze dne 21. června 1971 a o rok později vychází *Rimskij misal slověnskym jazykem izvoljenijem Apostolskym za Archibiskupiju Olomuckuju iskusa dělja izdan*.¹⁴ Tento misál, psaný latinkou, byl, jak z názvu ostatně explicitně vyplývá, určen „na zkoušku“ pouze pro olomouckou arcidiecézi. Do značné míry navazoval na starší práce Josefa Vajse, ale i na archaičtější církevněslovanské prameny. Ještě v souladu s předkonciliními zvyklostmi obsahoval také texty k bohoslužbě slova – tedy příslušné perikopy k liturgickým příležitostem v misálu zahrnutým. Mši podle tohoto misálu bylo možno sloužit v den památek, svátků a slavností šestnácti světců,¹⁵ případně též v jiné dny jako mše votivní, a každá liturgie podléhala ohlašovací povinnosti olomoucké kapitulní konzistoři.

Na základě studia archivních materiálů uložených v knihovně Centra Aletti Velehrad-Roma v Olomouci, můžeme konstatovat, že se tento „prozatímní“ misál z roku 1972 postupně uplatňoval v pastorační praxi. Církevněslovanské mše sloužil na prvním místě sám sestavovatel misálu, tedy Vojtěch Tkadlčík, a to nejen v místě svého působení ve farnosti Skřipov u Opavy,¹⁶ ale též při návštěvách jiných farností a v neposlední řadě na slavném moravském poutním místě na Velehradě při různých příležitostech, zejména při cyrilometodějských oslavách.

Misál z roku 1972 užívali také kněží z bližšího okruhu spolupracovníků, přátel a žáků V. Tkadlčíka. Mezi ně patřil např. Rudolf Smahel, v současné době docent Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, jenž byl Tkadlčíkovým studentem v krátké etapě dočasně obnovené olomoucké bohoslovecké fakulty v letech 1969-1974. Po udělení státního souhlasu s výkonem duchovenské činnosti v roce 1985 působil R. Smahel jako farář v Budišově nad Budišovkou a navštěvoval V. Tkadlčíka v poměrně blízkém Skřipově. Církevněslovanské mše sloužil zhruba třikrát ročně na významné svátky národních patronů, a to v Budišově i v dalších svých působistích – v Kvasicích u Kroměříže a posléze po pádu komunistického režimu též pravidelně v kostele v Olomouci-Nové Ulici.¹⁷

Z dalších kněží, kteří uváděli misál z roku 1972 do praxe, jmenujme např. Oldřicha Beránka (1912–1998), Josefa Krista (1920–2015), jenž působil jako dlouholetý farář ve farnosti v Trnavě u Zlína či P. Evžena Štulu, administrátora v Písečné u Jeseníku. Misál však byl poskytnut i kněžím a institucím mimo samotnou olomouckou arcidiecézi. V první řadě bylo několik výtisků zasláno na Římskokatolickou cyrilometodějskou bohosloveckou fakultu v Praze se sídlem v Litoměřicích, kde se na budoucí kněžské povolání v dobách komunistické totality (s výjimkou krátkého obnovení olomoucké fakulty v letech 1968-1974) připravovali též bohoslovci olomoucké arcidiecéze. V. Tkadlčík dále osobně poslal exemplář misálu Vyšehradské kapitule v Praze, kde přetrvávala (spíše nepravidelná) tradice církevněslovanské bohoslužby zřejmě již od dvacátých let 20. století. Podle svědectví Josefa Bartoně sloužil v osmdesátých letech na Sázavě při příležitosti svátku sv. Prokopa bohoslužby dle misálu z roku 1972 pražský pomocný biskup Jan Lebeda.¹⁸

¹⁴ *Rimskij misal slověnskym jazykem izvoljenijem Apostolskym za Archibiskupiju Olomuckuju iskusa dělja izdan*. Olomouc 1972.

¹⁵ Jedná se o mešní formuláře k následujícím světcům: bl. Panny Marie – Matky křesťanské jednoty; sv. Vojtěcha; bl. Jana Sarkandra; sv. Jana Nepomuckého; sv. Klementa Maria Dvořáka (Hofbauera); bl. Zdislavy; sv. Prokopa; sv. Cyrila a Metoděje; bl. Hroznaty; sv. Gorazda a jeho druhů; sv. Benedikta, Jana, Matěje, Izáka a Kristina; sv. Ludmily; sv. Václava; sv. Hedviky; bl. Anežky České a sv. Klimenta I., papeže a mučedníka.

¹⁶ Do této odlehle destinace v olomoucké arcidiecézi byl poslán vlivem totalitních úředníků, kteří jej tak jako režimu nepohodlného kněze a badatele chtěli záměrně co nejvíce izolovat.

¹⁷ Údaje v tomto odstavci čerpáme na základě ústního sdělení doc. R. Smahela při osobních konzultacích, za něž vyjadřujeme velmi srdečně poděkování.

¹⁸ Za tuto informaci na základě osobní vzpomínky děkuji doc. PhDr. Josefu Bartoňovi, Th.D.

Definitivní verze *Hlaholského misálu* byla publikována v roce 1992. Misál, jenž odpovídá vybraným pasážím latinského *Missale romanum editio typica altera* z roku 1975¹⁹ a českomoravského *propria*, je otištěn paralelně hlaholicí a latinkou a na rozdíl od přechozích znění neobsahuje biblická čtení, neboť pro bohoslužbu slova jsou předepsány texty dle lekcionáře v češtině. Slavení bohoslužeb podle tohoto misálu již je určeno pro všechny české a moravské diecéze, celebrace hlaholských mší nově nepodléhá ohlašovací povinnosti, nýbrž je ponechána na rozhodnutí místních duchovních správců. Počet mešních formulářů je rozšířen oproti předchozímu vydání na dvacet.²⁰

Hlaholský misál ve všech verzích, najmě však v definitivním znění z roku 1992, je pozoruhodný z jazykového hlediska. V části psané latinkou (a taktéž ve dvou předcházejících verzích) je uplatněna tzv. „česká liturgická výslovnost“, což v praxi znamená vlastně úpravu církevní slovanštiny podle exaktně stanovených zásad bohemizace textu, přičemž na první pohled vysvítají především specifika hláskoslovné roviny misálu, avšak úpravy se týkají i dalších jazykových rovin. Toto jazykové stádium pak zpravidla označujeme jako „Tkadlčikovu“ redakci nové církevní slovanštiny.²¹ V základních obrysech ji můžeme charakterizovat jako jazykový konstrukt vycházející z hypotézy, jak by mohla církevní slovanština v české liturgické praxi vypadat v případě, že by se slovanský kulturní proud rozvíjel v českém prostředí kontinuálně od dob Velké Moravy až po současnost. Lze tak identifikovat tři hlavní „vrstvy“ jazyka *Hlaholského misálu* – a) reflexi do jisté míry hypotetické „normy“ velkomoravské staroslověnštiny (ta je zachována především v části misálu z roku 1992 psané hlaholicí, ale projevuje se též v řadě aspektů v části psané latinkou, která je jazykově progresivnější); b) reflexi mladších jazykových změn doložených především v církevněslovanských památkách českého původu; c) některé jazykové prvky charakteristické již pro samostatný vývoj češtiny.

Mše sloužené podle *Hlaholského misálu* vycházejí z části psané latinkou. Hlaholská část naproti tomu vykazuje odlišné jazykové stádium. De facto je v něm zachována podoba velkomoravské staroslověnštiny, která je (zčásti hypoteticky) stanovena především na základě jazykové charakteristiky *Kyjevských listů*, tedy nejstaršího z dodnes dochovaných souvislých slovanských rukopisů, u nějž se stále více badatelů přiklání k možnosti, že představují dokonce manuskript z doby velkomoravské.²² Také podoba hlaholského písma, jež byla vytvořena pro účely tisku misálu, přímo odráží hlaholici *Kyjevských listů* ve formě polooblé (tedy oproti kulaté hlaholici bulharsko-makedonské redakce a hranaté hlaholici charvátské).

Jak jsme již konstatovali výše, definitivní *Hlaholský misál* z roku 1992 nebyl omezen pouze pro olomouckou arcidiecézi, ale pro celou českomoravskou církevní provincii. Dle našich informací proběhla velmi systematická distribuce výtisků misálu (zejména v olomoucké arcidiecézi byl zakoupen řadou farních úřadů). Sloužení mší v církevní slovanštině je spojeno především s významnými slavnostmi a svátky cyrilometodějské tradice a poutními místy či chrámy zasvěcenými přímo sv. Cyrilu a Metoději. Na Moravě se jedná zejména o Velehrad, autor tohoto textu byl dále osobně přítomen církevněslovanské liturgii dle *Hlaholského misálu* v chrámu sv. Cyrila a Metoděje v Olomouci-Hejčíně. Jistým „laickým střediskem“ církevněslovanské římskokatolické

¹⁹ *Missale Romanum, editio typica altera*. Città del Vaticano 1975.

²⁰ Oproti verzi z roku 1972 jsou zde navíc zahrnuty formuláře ke sv. Janu Nepomuku Neumannovi, sv. Petru a Pavlu, sv. Radimu a sv. Josafatu.

²¹ V. Tkadlčík však většinu jazykových jevů konzultoval s poměrně širokým okruhem paleoslovenistů a dalších badatelů. Za hlavního spolupracovníka považujeme především světově proslulého profesora slavistiky Vídeňské univerzity Františka Václava Mareše (1922–1994), na jehož autoritu se Tkadlčík odvolává v ediční poznámce k vydání textu. Z dalších odborníků, kteří se podíleli v různé míře konzultacemi nad jazykovou stránkou misálu, můžeme jmenovat Josefa Vašicu, Ludmilu Pacnerovou, Zoe Hauptovou s redakčním kolektivem *Slovníku jazyka staroslověnského* a další.

²² Srov. např. VEČERKA, Radoslav. *Staroslověnská etapa českého písemnictví*. Praha 2010, s. 64n.

bohoslužby se stala Velká Bystřice u Olomouce, neboť zdejší chrámový sbor již v osmdesátých letech nastudoval mešní zpěvy a odpovědi lidu při „hlaholské“ bohoslužbě, a to pod vedením P. Josefa Olejníka (1914-2009), mimo jiné významného církevního hudebního skladatele, který je přímo autorem nápěvů k mešním zpěvům k *Hlaholskému misálu*. Právě jeho prostřednictvím začal spolupracovat s velkobystřickým chrámovým sborem již výše zmíněný kněz Rudolf Smahel.

V českých diecézích pak také můžeme uvést řady dokladů užívání *Hlaholského misálu* zejména na památných místech spojených se slovanskou tradicí. Na přání rodiny F. V. Mareše sloužil např. v klášteře Na Slovanech (Emauzský klášter) v Praze v červenci 2008 a 2009 na svátek sv. Cyrila a Metoděje mši podle *Hlaholského misálu* P. dr. Tomáš Mrňávek za zesnulého F. V. Mareše.²³ V Sázavském klášteře má ostatně „hlaholská“ bohoslužba jistou kontinuální tradici dodnes, mezi celebranty patřil např. proslulý duchovní Mons. ThLic. Karel Pilík. V roce 2015 byla hlaholská mše na svátek sv. Prokopa sloužena P. Milanem Hanušem, generálním vikářem Apoštolského exarchátu řeckokatolické církve v ČR (původně římskokatolický kněz, biritualista), jenž příležitostně celebruje mši dle *Hlaholského misálu* či alespoň zařazuje některé její pasáže (eucharistickou modlitbu) do českých mší na některé svátky českých patronů. Taktéž několikrát po roce 2000 sloužil hlaholskou mši za F. V. Mareše v Emauzském klášteře v Praze.²⁴ Od roku 2000 dodnes celebruje církevněslovanské liturgie dle privilegia z roku 1991 doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., JCD., římskokatolický kněz pražské diecéze, a to zhruba čtyřikrát ročně na svátky českých patronů, přičemž téměř pravidelně slouží hlaholskou mši na svátek sv. Václava v kostele sv. Václava v Praze 5 na Smíchově.²⁵ Jisté zvýšení zájmu o církevněslovanskou liturgii podle *Hlaholského misálu* bylo možno registrovat též při příležitosti jubilejního cyrilometodějského roku 2013 (tisící sto padesáté výročí příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Velkou Moravu).

Nyní se přesuňme od otázky, jak je *Hlaholského misálu* využíváno, k otázce, co možnost liturgie v církevněslovanském jazyce české římskokatolické církvi přináší. V této souvislosti je třeba nejprve vymezit její funkci a postavení v dnešní relativně pluralitní pastorační praxi. Zatímco již od dob cyrilometodějských, přes středověk až do výrazných reforem druhého vatikánského koncilu představovala slovanská bohoslužba v římskokatolické církvi výrazné přiblížení liturgického jazyka lidové řeči (vedle dominující latiny), v současnosti má její užití archaizační tendenci. Účastníci bohoslužeb, zvyklí většinou na liturgii vedenou v češtině, se setkávají s jazykem, který je sice částečně bezprostředně srozumitelný, nicméně na druhou stranu obsahuje řadu starobylých výrazových prostředků. Může se tak na první pohled zdát, že funkce „hlaholské bohoslužby“ se poněkud odlišuje od smyslu cyrilometodějského liturgického díla – přiblížit posvátné obřady křesťanského náboženství širším lidovým vrstvám. Avšak nesmíme zapomínat též na druhou, neméně podstatnou funkci díla soluňských bratří, a to dovést slovanský liturgický jazyk k vytříbenosti a estetickým kvalitám srovnatelným s tehdejšími vyspělými jazyky evropské vzdělanosti, s latinou a řečtinou.

Koneckonců, dějiny se neopakují a v tomto smyslu je třeba posuzovat i sledovanou problematiku prizmatem současnosti. Můžeme tak konstatovat, že církev v Českých zemích „se může pyšnit tím, že kromě latinského a českého jazyka máme i po posledním koncilu možnost slavit bohoslužbu v řádné formě římské liturgie také ve staroslověněštině.“²⁶ Díky erudici svého hlavního

²³ Tuto informaci uvádíme na základě osobního rozhovoru s T. Mrňávkem z 15. prosince 2015. Dr. Mrňávkovi vyjadřujeme srdečné poděkování.

²⁴ Vycházíme z údajů získaných na základě osobního rozhovoru s P. Milanem Hanušem.

²⁵ Tyto informace jsme získali z osobního rozhovoru se Stanislavem Příbylem z 15. prosince 2015. Dovolujeme si vyjádřit velké a srdečné poděkování doc. PhDr. Josefu Bartoňovi, Th.D., za zprostředkování výše uvedených kontaktů.

²⁶ Viz HORKÝ, Štěpán: Impulzy slovanské bohoslužby pro současnou liturgickou praxi. In *Teologické texty*,

editora, teologa a paleoslovenisty Vojtěcha Tkadlčíka, je k dispozici misál mimořádné kvality, který můžeme bez pochyb vnímat jako dílo stále živé cyrilometodějské tradice.

SUMMARY: SLAVONIC LITURGY IN THE PRESENT-DAY CZECH ROMAN CATHOLIC CHURCH AS A LEGACY OF CYRIL AND METHODIUS. The Slavonic Roman Catholic liturgy was not used continuously in the Czech milieu. This fact is in contrast with other Slavonic countries. Although it had been translated to Bohemia directly from Great Moravia, the Church Slavonic culture was preserved only until the end of the 11th century. Charles the Fourth brought the Slavonic liturgy back to Prague in the half of the 14th century, but the masses were celebrated by Dalmatian priests in accordance with Croatian Church Slavonic mass books and only in one place – in the monastery “Na Slovanech” (lately also called the “Emausian Monastery”). There is also one important contrast with the rest of Slavonic nations – the Church Slavonic culture existed parallel to the Old Czech literature and the Latin liturgy. The process of reconstruction of the Church Slavonic liturgy in the Czech milieu began in the second half of the 19th century and it was connected especially to works of Josef Vajs. Later, in 1922, he published a short basic compilation of the Church Slavonic texts, in accordance with a privilege from 1920. The liturgical texts of Josef Vajs did not achieve acceptance in the Czech Roman Catholic Church. Contemporary liturgical texts were prepared by Vojtěch Tkadlčík (a famous Czech linguist and theologian) afterwards. They are known as so-called “Glagolitic Missal”, which was published twice – in 1972 (a trial version intended just for the archdiocese of Olomouc) and in 1992. The final version of the missal can be considered a “linguistic construct” presenting what would the Czech Church Slavonic have looked like if the tradition was not interrupted. Without any doubts, it follows the Cyrillo-Methodian tradition and Czech Roman Catholic Church today has a possibility of celebrating masses in the Church Slavonic. Of course, it is not major and common way for celebrating masses, but it serves as an alternative, especially at the occasion of holidays of national saints (Ss. Cyril and Methodius, St. Wenceslas and others).

Doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D.
Palacký University Olomouc
Faculty of Arts
The Department of Czech Studies
Křížkovského 8
771 47 Olomouc
The Czech Republic
miroslav.veprek@upol.cz

FORMOVANIE BYZANTSKO-SLOVANSKEJ KONFESIONÁLNEJ IDENTITY V STARŠOM OBDOBÍ SLOVENSKÝCH KULTÚRNYCH DEJÍN

Formation of the Byzantine-Slavic Confessional Identity in an Earlier Period of the Slovak Cultural History

Peter Žeňuch

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.199-209

Abstract: ŽEŇUCH, Peter. Formation of the Byzantine-Slavic Confessional Identity in an Earlier Period of the Slovak Cultural History. Cyrillic manuscripts show evidence of the Byzantine-Slavic cultural and traditional formation and development in Slovakia, as well as in the milieu of Slovak ethnic society. From a linguistic point of view and based on the provenance of the described realia, they are an integral part of the Slovak national culture. Mentioned manuscripts thereby represent an important and integral part of the confessional identity of inhabitants of the region, although after the fall of Great Moravia, Latin cultural tradition eventually prevailed in the middle Danube region.

Key words: *Great Moravia, Byzantine-Slavic tradition, cultural identity, Cyrillic manuscripts, Eastern Slovakia*

Abstrakt: ŽEŇUCH, Peter. *Formovanie byzantsko-slovanskej konfesionalnej identity v staršom období slovenských kultúrnych dejín.* Svedectvom o vývine a formovaní byzantsko-slovanskej kultúry a tradície na Slovensku i v prostredí slovenského etnického spoločenstva sú písomné pramene zapísané cyrilikou, ktoré z jazykového hľadiska či na základe svojej proveniencie alebo v nich opísaných reálií tvoria neoddeliteľnú súčasť slovenskej národnej kultúry. Predstavujú tak dôležitú a neoddeliteľnú zložku konfesionalnej identity jeho obyvateľov, hoci po páde Veľkej Moravy v stredodunajskom priestore nakoniec prevládala latinská kultúrna tradícia.

Klíčovové slová: *Velká Morava, byzantsko-slovanská tradícia, kultúrna identita, cyrilské rukopisné pramene, východné Slovensko*

Dedičstvo veľkomoravskej cirkvi s byzantsko-slovanskou duchovnosťou a obradmi našlo vhodné podmienky na svoje pokračovanie predovšetkým medzi južnými a východnými Slovanmi, kde sa naplno uplatnilo a kde aj vznikla bohatá slovanská písomná kultúra. Neskoršie presahy a vplyvy tejto tradície prostredníctvom kontaktov s južnoslovanským a východoslovanským prostredím, najmä však vďaka kolonizácii na valašskom práve sa výrazne uplatnili aj v slovenskom prostredí. Kolonizácia na valašskom práve sa v Uhorsku spája s byzantským konfesionalným prostredím. Na osídľovacom procese, ktorý sa uskutočňoval na základe valašského práva, sa aktívne zúčastnil autochtónny slovenský živel. Slovenské obyvateľstvo tak aj prostredníctvom tohto kontaktu opätovne splynulo s byzantsko-slovanským religióznym prostredím a podieľalo sa na uplatňovaní tejto kultúrnej a religióznej tradície.

Svedectvom o vývine a formovaní byzantsko-slovanskej kultúry a tradície na Slovensku i v prostredí slovenského etnického spoločenstva sú práve písomné pramene zapísané cyrilikou, ktoré z jazykoveho hľadiska či na základe svojej proveniencie alebo v nich opísaných reálií tvoria neoddeliteľnú súčasť slovenskej národnej kultúry. Vzhľadom na uvedené súvislosti sa religiózna tradícia miestnej cirkvi byzantsko-slovanskeho obradu na Slovensku vníma ako prejav najstaršej inštitucionalizovanej kresťanskej tradície. V príspevku sa poukazuje na prepojenie najstaršieho kresťanského horizontu s byzantsko-slovanským kultúrnym a konfesijným prostredím na Slovensku.

Byzantsko-slovanský obrad na Slovensku však predstavuje dôležitú a neoddeliteľnú zložku konfesijného identity jeho obyvateľov, hoci po páde Veľkej Moravy v tomto prostredí nakoniec prevládala latinská kultúrna a liturgická tradícia.

Jazyk vo všetkých jeho formách je nielen prostriedkom na dorozumievanie, ale slúži aj ako doklad o historickej i empirickej existencii národného spoločenstva. Vývin a rozvinutosť spoločenstva dokladuje slovná zásoba, ktorá obsahuje rozličné pomenovania remesiel a činností spätých s administratívnou, náboženskou, hospodárskou, právnou agendou; tvoria ju pomenovania a termíny opisujúce hospodársky, spoločenský i kultúrny život spoločnosti.

Aj jazyk veľkomoravských Slovenov, ako nám to dokazujú najstaršie písomne pramene, je nasýtený dokladmi o náboženskom živote, o vysokej spoločenskej i kultúrnej úrovni rozvíjajúceho sa slovenského národa.

Predkovia dnešných Slovákov sa na strednom Dunaji pričínili o vznik centier, kde sa upevňovala kresťanská vierouka a vznikala perspektíva kultúrnej a jazykovej jednoty a jedinečnosti. Svedčia o tom napríklad archeologické nálezy ako dôkazy výsledkov karolínskej misijnej činnosti na našom území v čase predveľkomoravského obdobia slovenských dejín. Činnosť nemeckých misií v Nitrianskom kniežatstve ešte pred príchodom svätých solúnskych učiteľov už vtedy dosahovala vysoký stupeň úspešnosti.

Existujúce i nové archeologické pramene (napr. Bojná) spolu s písomnými dokladmi západnej kultúrnej proveniencie plnohodnotne svedčia o závažných udalostiach i o rozvoji a upevňovaní kultúrnej integrity Slovenov.¹ Významné centrá vznikali pri hradiskách i opevnených sídlach s murovanými predrománskymi chrámami, napríklad v Pribinovej Nitre, v Dučovom, na bratislavskom hradnom kopci, v Mikulčiciach a podobne. Niektoré múry kresťanských chrámov, ktoré nadväzujú na počiatky našej kresťanskej kultúry a tradície, podnes stoja, a tak svedčia o kontinuite našej vzdelanosti a kresťanskej identity. Máme tu na mysli chrámy v Kopčanoch, v Kostolnoch pod Tríbečom i v Nitrianskej Blatnici. Pravda, aj pri nich sa kumulovala kultúrne a hospodársky vzrástajúca sa vedúca vrstva predkov dnešných Slovákov. Budovanie sídlisk s murovanými chrámami svedčí o pevných centrách formujúceho sa štátneho útvaru, kde sa tvorila kultúrna a spoločenská elita rodiaceho sa národa. Na našom území sa tak utvorili porovnateľné podmienky hospodárskeho, politického i kultúrneho života, ako je to známe v západoeurópskom priestore. Veď západná i stredná Európa bola v tom čase pod silným tlakom politických zmien, ktoré pre náš región znamenali posilnenie slovenskej identity a sformovanie konkurenčného prostredia, najmä keď došlo k zjednoteniu Pribinovho Nitrianskeho a Mojmirovho Moravského kniežatstva a vznikla Veľkomoravská ríša, ktorá sa stala politickým partnerom svojim susedom, a tak vzbudzovala rešpekt aj v očiach okolitých panovníkov.

Jedným z rozvíjajúcich sa kultúrnych centier bolo veľkomoravské učilište, kde boli do zrozumiteľného jazyka – staroslovienciny – preložené knihy Starého i Nového zákona, cirkevný

¹ K problematike nápisu na plaketách z Bojnej pozri KRALČÁK, Lubomír. K výkladu neznámeho textu na plakete z Bojnej. In *Slavica Slovaca*, roč. 49, 2014, č. 1, s. 3-10; GRADOŠ, Juraj. Príspevok k interpretácii postáv a textov na plaketách z Bojnej. In *Slavica Slovaca*, roč. 50, 2015, č. 2, s. 132-139.

poriadok, utiereň, hodinky, večiereň, povečernica, božská liturgia a pre potreby veľkomoravskej spoločnosti bol zároveň preložený a miestnej situácii prispôsobený civilný zákonník. Formujúci sa ranofeudálny štát v stredodunajskom prostredí tak postupne upevňoval svoju zvrchovanosť a samostatnosť v administratívno-právnej a cirkevno-organizačnej rovine, ako to nakoniec vidno z ustanovenia moravsko-panónskej cirkevnej provincie a z určenia Metoda za jej arcibiskupa a správcu i z uznania staroslovienčiny ako liturgického jazyka pre potreby formujúcej sa slovanskej cirkvi. Staroslovienčina sa stala kultúrnym, kultivovaným jazykom pre Slovanov, v ktorom sa šírila náuka kresťanskej cirkvi.

Skutočnosť, že staroslovienčina je spoločným kultivovaným a kultúrnym jazykom Slovanov, nijako neprotirečí tomu, že na Veľkej Morave (hoci staroslovienčina vznikla na báze južnoslovanského, bulharsko-macedónskeho nárečového prostredia okolia Solúna) sa táto písaná podoba jazyka vnímala ako domáci jazyk, ale najmä ako jazyk liturgický, písaný (písomný), teda oficiálny, literárny a slávnostný. Staroslovienčinu ako liturgický jazyk aj z tohto dôvodu nemožno vnímať iba ako reprezentanta jednej etnicity,² ako to možno vidieť v niektorých snaženiach zmeniť pomenovanie staroslovienčiny na starú slovenčinu či staroslovenčinu.³ Stavia sa tak do protikladu formalizovaný (teda písomný, literárny) a vernakulárny (ľudový) jazyk. Rozdiely v nárečiach veľkomoravských a macedónskych Slovanov boli v čase vzniku staroslovienskeho písomníctva na Veľkej Morave jasné, no tieto rozdiely v období slovanskej jazykovej jednoty nespôsobovali nedorozumenia. Prijatie slovanského písma, s čím súvisí aj vznik slovanského písomníctva, umožňuje v zachovaných písomných pamiatkach i v neskorších odpisoch odhaliť vplyvy živého ľudového jazyka, a teda aj prostredia, v ktorom text pamiatky vznikol. Napríklad na Veľkej Morave a následne aj v písomnostiach, ktoré vznikali v kontexte byzantskej tradície na našom území, sa uplatňujú jazykové osobitosti západoslovanského jazykového areálu.⁴

Keďže kresťanstvo na Slovensku prešlo viacerými fázami vývinu, utváralo sa v korelácii s duchovnými i kultúrnymi zdrojmi latinskej i byzantskej kultúrno-religiózneho tradície. O kultúrnej identite rozličných kresťanských misií, ktoré prichádzali na Veľkú Moravu ešte pred príchodom našich slovanských vierozvestcov, sa možno presvedčiť napríklad aj zo Života Metodovho, v ktorom sa hovorí, že na Veľkú Moravu už boli predtým prišli mnohí kresťanskí učitelia z Vlách, Grécka i z Nemiec, ba i to, že nás učili rozlične. V Živote Konštantínovom sa napríklad parafrázuje Rastislavova žiadosť adresovaná byzantskému cisárovi, v ktorej sa naplno zdôrazňuje prítomnosť kresťanstva vo veľkomoravskom štáte. Prijatie kresťanstva pre včasnostredoveké európske štáty, ku ktorým jednoznačne patrila aj Veľká Morava, znamenalo politickú a administratívno-právnu suverenitu.⁵ Takéto posilnenie štátu bolo možné uskutočniť len zriadením vlastnej cirkevno-organizačnej jednotky.

Veľkomoravský vladka Rastislav veľmi rýchlo pochopil vzniknutú politickú situáciu, a preto sa snažil odpútať z vazalského vzťahu voči franskej hegemonii, ktorá politicky expandovala

² Bližšie o tom ŽEŇUCH, Peter. *K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra 2015, s. 20, 21.

³ Porovnaj DORULA, Ján. Predstavy slovanských vzdelancov o jazyku a etnickej identite Slovákov v období národného obrodzenia. In DORULA, Ján (ed.). *Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodzenia*. Bratislava 2014, s. 90, 91.

⁴ Bližšie o tom pozri STANISLAV, Ján. *Starosloviensky jazyk 1. a 2.* Bratislava 1978 a 1987 a tiež KRAJČOVIČ, Rudolf. *Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovanská genéza slovenčiny*. Bratislava 1974.

⁵ Porovnaj MARSINA, Richard. Štruktúra šľachty na Slovensku v 9. – 13. storočí. In ŠTULAJTEROVÁ, Katarína (ed.). *Najstaršie rody na Slovensku. Zborník príspevkov zo sympózia o najstarších rodoch na Slovensku, ktoré usporiadala Slovenská genealogicko-heraldická spoločnosť pri Matici slovenskej v spolupráci so Sekciou archívnictva a pomocných vied historických Slovenskej historickej spoločnosti pri SAV a so Štátnym okresným archívom Bratislava-vidiek pod záštitou Ministerstva kultúry Slovenskej republiky a Ministerstva vnútra Slovenskej republiky 4. – 6. októbra 1993 v Častej-Papierničke*. Martin 1993, s. 35-43.

v silnejúcom bulharsko-franskom spojeníctve. Rastislav navyše motivovaný neúspechmi v rímskom patriarcháte vyslal v roku 862 do Byzancie ku konštantínopolskému imperátorovi Michalovi III. poslov s prosbou o pomoc pri riešení cirkevno-organizačných i administratívno-právnych potrieb svojej krajiny. V prvom zväzku edície *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae* sa o tom píše: „Organizovanie cirkevnej štruktúry na hraniciach rozpínajúcej sa fransko-nemeckej ríše bolo často súčasťou jej mocenskej expanzie. Vytvorenie nezávislej cirkevnej organizácie zásluhou slovanských kniežat tak mohlo legitimizovať ich pokus o upevnenie nezávislej politickej organizácie. Z tohto pohľadu je teda zrejmé, prečo sa knieža Rastislav obrátil najprv na Rím a neskôr na Konštantínopol so žiadosťou o vyslanie biskupa. Z podobných politických dôvodov žiadal aj dobrý civilný zákoník. Rastislav len nedávno, roku 855, získal nezávislosť od Frankov a právom sa obával, že cirkevná závislosť na franskej hierarchii by mohla prekážať jeho programu, ktorý smeroval k čoraz väčšej nezávislosti štátu.“⁶ V súvislosti so snahou Rastislava odpútať sa z franského vplyvu nachádzame aj takéto konštatovania: „Cyrilo-metodská misia prišla na Veľkú Moravu hájiť politické záujmy Byzantskej ríše, treba mať na zreteli, že to bola misia vyslaná cisárom, a je jasné, že aj v cirkevnej oblasti bolo ich poslaním hájiť a šíriť záujmy byzantskej cirkvi; ťažko si teda predstaviť, že by v politickej oblasti misia hájila záujmy Byzantskej ríše a v oblasti cirkevnej záujmy Frankov, resp. Ríma. Štát a cirkev boli v Byzancii silne previazané. Záujmom cisárskej misie by rozhodne skôr zodpovedalo použitie byzantského obradu než latinského. Rovnako zo strany kniežata Rastislava sa javí byzantský obrad ako logickejšie a vhodnejšie riešenie – Rastislav sa potreboval vymaniť zo sféry vplyvu franskej cirkvi, čomu by prijatie byzantského obradu výrazne pomohlo. Rastislav sa dokonca asi chcel dostať bod byzantskú cirkevnú jurisdikciu, keďže si v Konštantínopole pýtal biskupa:pošli nám teda, vládár, takého biskupa a učiteľa...“⁷

Žiada sa v tejto súvislosti poznamenať, že v období existencie ešte schizmou nerozdelenej cirkvi svätí bratia vnímali túto skutočnosť v intenciách cirkevno-politických sfér vplyvu. Veď predsa výsledky činnosti cyrilo-metodskej misie (zriadenie moravsko-panónskej provincie, vymenovanie Metoda za arcibiskupa, povolenie sláviť bohoslužobné obrady v staroslovienčine) bolo potvrdené rímskym pápežom. Nebola to nijaká náhodná prosba, ale išlo o prirodzený výsledok snáh trvalo zabezpečiť postavenie rodiacej sa miestnej cirkvi a upevňovanie štátnosti podľa vzoru ostatných cirkevných a štátnych jednotiek v priestore západnej Európy.⁸ Nešlo teda o obhajobu akýchsi politických záujmov Byzantskej ríše v stredodunajskom areáli, ale najskôr o snahu veľkomoravských vladykov o etablovanie vlastnej, veľkomoravskej cirkvi, ktorá spolu s veľkomoravskou elitou postupne utvorila pevné jadro moderného stredovekého štátnopolitického tvaru. Tieto cirkevno-politické udalosti sú nakoniec prirodzené v období, keď sa ešte nevidel žiaden prísny rozdiel medzi byzantskou a rímskou ortodoxiou (teda učením o pravej viere)⁹. Prosba o pomoc

⁶ Porovnaj ŽEŇUCH, Peter – VASIL, Cyril. *Cyrilic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice 2003, s. 14, 232, 233.

⁷ Porovnaj ŠKOVIERA, Andrej. *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava 2010, s. 194, 195.

⁸ Porovnaj ŽEŇUCH, *K dejinám cyrilскеj*, s. 17.

⁹ V tejto súvislosti stojí za zmienku aj vyjadrenie pápeža Jána VIII. v bule *Industriae tuae* vladykovi Svätoplukovi a tiež v liste Metodovi o jeho pravovernosti. Pozri tu napríklad VRAGAŠ, Štefan. *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Martin, 1994. Pozri k tomu aj ŠKOVIERA, *Svätí slovanskí*, s. 65, 66. Treba tu však pripomenúť aj vieroučný spis s výkladom o pravej viere, o autorstve ktorého sa často polemizuje; pozri k tomu ŠAFIN, Ján. *Napísanie o pravej viere Konštantína Filozofa. Príspevok k cyrilo-metodským dejinám*. Prešov, 2001. Predpokladá sa však, že ide skôr o preklad, ktorý vznikol v mladšom období slovanského písomníctva a jeho autorom nie je Konštantín-Cyryl. Text pôvodne vznikol v gréckom jazyku na prelome 11.–12. storočia, z ktorého bol preložený do cirkevnej slovančiny.

pri riešení naliehavých politických, a teda aj cirkevno-organizačných, administratívno-právnych i liturgických potrieb Rastislavovej krajiny bola legitímna a nebola nijakou náhodou, najmä ak byzantský vládár pochopil Rastislavovu žiadosť v intenciách formulovaných požiadaviek tak, že na Veľkú Moravu vyslal dvoch učených bratov – Konštantína a Metoda. Skúsení, osvietení a dnes svätí muži, spolupatróni Európy, získali vzdelanie na najprestížnejšej byzantskej cisárskej univerzite. Misia, ktorú pripravili a viedli, bola pre veľkomoravskú spoločnosť a podnes je pre všetkých Slovanov nepochybne významná nielen z politického, ale aj z kultúrno-religiózneho hľadiska.¹⁰ Na území Veľkej Moravy sa už vtedy mohla uskutočniť iba vďaka pochopeniu a podpore domáceho prostredia.

Aj konštituovanie liturgického jazyka pre Slovanov (staroslovienciny) v 9. storočí nielenže vytvorilo podmienky pre vlastný rozvoj slovanského písomníctva, ale do liturgického jazyka aj prevzalo už vtedy známu a používanú terminológiu, ktorá sa v domácom prostredí ustalovala v období už spomínaných kristianizačných misií. Prirodzene, kristianizačné vlny z talianskeho, bavorského či írskótskeho prostredia sprevádzalo aj slávenie bohoslužieb v duchu kresťanstva a liturgických obradov, ktoré sa v tom čase uplatňovali v ich cirkevno-liturgickom okruhu. Ide predovšetkým o také formy slávania liturgie, ktoré síce zanikli už počas stredoveku, napríklad keltský obrad uplatňovaný na území Írska, Škótska a čiastočne Anglicka, ktorého používanie sa predpokladá prostredníctvom írskótskych misií,¹¹ tiež ambroziánsky obrad, ktorý sa udržal v chrámoch v Miláne či práve najrozšírenejší fransko-rímsky obrad,¹² pôvodne používaný v Ríme a okolí.¹³ Ukazuje sa, že hoci liturgické obrady prebiehali v latinskom liturgickom jazyku, spovedné pravidlá, modlitby Otče náš, Verím či iné základné modlitby a krstné formuly sa vo veľkomoravskom prostredí prispôbovali, prekladali do domáceho jazyka. Svedčia o tom napríklad latinkou zapísané Frizínske pamiatky, ktoré síce pochádzajú až z 10. storočia, no dobre svedčia o prekladaní základných modlitieb, krstných a spovedných formúl do jazyka kristianizovaného obyvateľstva na našom území. Veď poznanie základných právd viery, ktoré sú zahrnuté v Kréde či v modlitbe Otče náš, vo svätom tajomstve krstu i spovede, museli poznať všetci tí, ktorí prijímali krst. Táto bežná misionárska prax znamenala, že každý jeden človek, ktorý chcel byť pokrstený, musel nielen nahlas vyznať vieru a pomodliť sa modlitbu Otče náš, ale aj rozumieť tomu, čo vyslovuje. Táto zásada je súčasťou regúl zahrnutých v Admonitio generalis z roku 789. Podľa tejto normy, ktorú už vyžadoval biskup Cézarius z Arlesu (470 – 542), bol katechumen povinný nielen naspamäť odrecitovať predpísané modlitby, ale musel ich vedieť aj správne vyložiť svojim deťom.¹⁴

Prehľad najvýznamnejších argumentov predstavuje LUKOVINY, Luboš. Filozofia Konštantína Filozofa Solúnskeho v textoch Anastázia Bibliotekára (k byzantskej náuke o duši). In *Konštantínove listy*, 2015, č. 8, s. 25, 26.

¹⁰ Práve staroslovienska liturgia je unikátnym dokladom hlaholského staroslovienskeho písomníctva v dejinách kresťanskej eucharistickej bohoslužby, bližšie o tom pozri LUKOVINY, Luboš. Sakramentárne preklady v systéme eucharistických bohoslužieb najstarších hlaholských rukopisov. In *Slavica Slovaca*, roč. 49, 2014, č. 2, s. 103-120. Pozri tu aj ZUBKO, Peter. Vývoj cyrilo-metodských textov v liturgii hodín v strednej Európe. In *Konštantínove listy*, 2015, č. 8, s. 40-62.

¹¹ Tieto misie nemali ekleziálny dosah; základom ich misionárskej činnosti bolo predovšetkým zabezpečiť osobnú konverziu jednotlivcov či spoločentiev.

¹² Pôvodne rímsky liturgický základ je vo fransko-rímskom obrade obohatený o prvky používané v konfesionálnom prostredí franskej cirkvi.

¹³ Skutočnosť, že všetky západné obrady okrem rímskeho postupne zanikli, je výsledkom historického vývinu a do značnej miery aj výsledkom jeho presadzovania zo strany rímskej cirkvi. O tom pozri BOHÁČ, Vojtech. *Liturgika II*. Prešov 1994 a TAFT, Robert. *Život z liturgie, tradície Východu a Západu*. Olomouc 2008.

¹⁴ Pozri PAULINY, Eugen. *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy*. Bratislava 1964, s. 59, 60.

Existenciu kresťanstva z predveľkomoravského obdobia v staroslovienských písomnostiach, ktoré sú späté s tradíciou byzantského i latinského kresťanstva na Veľkej Morave, dokazujú napríklad lexikálne jednotky ako *kríž* popri *krest*, ďalej *služba* popri *omša*, *biskup* popri *episkop*, *mních* popri *monach* alebo černorizec, ďalej slová *krst*, *cirkev*, *odpust*, *všemohúci*, *nepriaznik*, *zlý* (s významom ‚diabol‘), *treba/treby* s významom ‚obeta‘ alebo tiež s významom ‚osobitná modlitba či vysluhovanie sviatostí a rozličných cirkevných posvätení a požehnaní, ktoré sú pre kresťana potrebné, sem patria aj slová ako *peklo*, *hriech*, *žalm*, *posol* (s významom ‚anjel‘) a ďalšie lexikálne jednotky.

Písomné pramene od najstarších čias spätých s písomnou kultúrou stredodunajských či veľkomoravských Slovenov predstavujú cenný doklad o kontinuálnom vývine kresťanskej tradície a kultúry v slovenskom jazykovom priestore. Toto kontinuum však z veľkej časti dopĺňajú nielen cyrilské texty liturgického charakteru, ale aj písomnosti hagiografického, apologetického, historického, homiletického obsahu i ďalšie rukopisné pramene zachované v karpatskom prostredí a na východnom Slovensku poznačenom byzantsko-slovanským obradom. Prostredníctvom nich sa tak utvára obraz najmä o širokej kultúrnej základni cyrilského písomníctva a cirkevnoslovanskej liturgickej tradícii, ktorá sa sformovala aj v karpatskom prostredí a na východnom Slovensku. Pravda, cyrilská písomná tradícia spolu s liturgickým cirkevnoslovanským jazykom sa tak spája s takým prostredím, ktoré byzantsko-slovanský obrad pokladalo za jeden z prejavov svojej kresťanskej a kultúrnej identity. V postveľkomoravskom období a tiež počas uhorského obdobia slovenských kultúrnych dejín sa v oficiálnom písomnom styku začala výrazne presadzovať najmä písárska prax, ktorá do veľkej miery súvisela s intenzívnym rozvojom administratívno-právnej spisby v latinskom jazyku.

Aj počas tohto intenzívneho presadzovania latinskej písomnej i konfesionalnej tradície vznikali v podkarpatskom a východoslovenskom prostredí poznačenom byzantsko-slovanskou kultúrno-religióznou tradíciou celý rad písomností spätých s najstaršou vrstvou slovanského písomníctva a byzantsko-slovanskej religiozity, ktorú významne posilnila valašská kolonizácia.¹⁵ V takýchto cyrilikou zapísaných prameňoch možno popri ich byzantsko-slovanskom kultúrno-religióznom charaktere nájsť jazykové doklady, ktoré súvisia s najstarším kresťanským a kultúrnym horizontom veľkomoravských Slovenov. K takýmto písomným prameňom patrí napríklad cyrilský spis obsahujúci pravidlá cirkevného a svetského života zo začiatku 17. storočia.¹⁶ Rukopis tvoria kánony a pravidlá zamerané na mníšsky a kňazský stav, na biskupov i jednoduchý veriaci ľud. Osobitne zaujímavé sú aj pravidlá opisujúce nielen jednotlivé stupne vzťahov v rámci rodinných zväzkov, ale aj terminológia spojená s rodinným životom. Významnú časť pamiatky tvoria pravidlá východnej pôstnej disciplíny, ktoré sa uplatnili aj v Uhorskom kráľovstve za vlády uhorského kráľa Vladislava. Súčasťou pravidiel sú tiež zákony týkajúce sa klerického stavu a ich nažívania s manželkou, ďalej je to penitenciál s pravidlami svätých otcov a ďalšie normy a pravidlá. Text pamiatky pravdepodobne vychádzal zo starších predlôh. Obsahuje také lexikálne jednotky, ktoré súvisia s terminológiou uplatňovanou v písomnostiach z veľkomoravského kresťanského horizontu poznačeného vtedajšou miestnou písomnou praxou. Medzi spomínané lexikálne jednotky patria napríklad pojmy z religiózneho či konfesionalneho okruhu slovnej zásoby. Patria sem také lexémy ako *komkanije*, *vladyka*, *kňaz*, *pop*, *mních*, *kaluger*, *oltár*, *služba*, *navečernica*, *masopust* a i. Popri nich sa v texte prameňa nachádzajú aj lexikálne jednotky, ktoré sú späté s každodenným životom človeka, napr.: *ceta* (vo význame ‚drobná minca‘), *humno*, *čelad*, *plátno*, *ocot* a ďalšie. Uvádzané príklady spolu s niektorými miestnymi javmi na fonetickej i morfolologickej rovine, ktoré možno

¹⁵ ŽEŇUCH, Peter. Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesionalnom prostredí na Slovensku. In *Slavica Slovaca*, roč. 49, 2014, č. 2, s. 121-137.

¹⁶ Rukopis je uložený v Zakarpatskom národopisnom múzeu v Užhorode a jeho digitalizovaná kópia je uložená v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV v Bratislave.

doložiť v nárečovom prostredí východného Slovenska, umožňujú cyrilský rukopis obsahujúci svetské a cirkevné pravidlá predstaviť ako súčasť miestnej písárskej tradície.¹⁷ Treba pripomenúť, že základným znakom práva je jeho publicita a všeobecná zrozumiteľnosť. Preto musia byť právne normy a predpisy vnútorne koncízne a zrozumiteľné širokému spektru používateľov, pričom ich efektívnosť závisí najmä od jazyka, ktorým sa tieto právne zásady zapisovali. Používanie vlastného jazyka nie je tak iba vecou kultúrnej prestíže, ale predovšetkým samého práva, ktoré sa písomne zaznamenáva.¹⁸

Jazykovú jedinečnosť takýchto rukopisov umocňujú aj reálie; najčastejšie ide o príklady z dejín či zo života miestneho obyvateľstva. Utvára sa tak jedinečný identifikačný znak, ktorý predstavuje písomný prameň ako súčasť miestnej písomnej kultúry. Miestny pôvod takejto tvorby dokladujú práve lexémy, ktoré sú pevnou súčasťou inventára ľudovej slovnej zásoby. Túto skutočnosť dokazuje aj ďalší rukopisný prameň, ktorý zaznamenáva Život svätého Cyrila-Konštantína (14. deň mesiaca februára) zapísaný v Tereblianskom prológu¹⁹ zo 16. storočia. Rukopis obsahuje 416 listov a dnes je uložený v Národnom múzeu v Prahe. Terebliansky prológ sa, žiaľ, nezachoval kompletný; známa je iba jeho prvá časť, ktorá sa začína mesiacom september podľa kalendárneho cyklu cirkvi byzantského obradu a končí sa mesiacom február. Terebliansky prológ okrem krátkého života a výňatku z dlhého života Konštantína Filozofa obsahuje aj ďalšie hagiografické texty a ponaučenia, napríklad život Demetera Solúnskeho, život Václava a ďalšie. Jazyk rukopisného Tereblianskeho prológu je ovplyvnený východoslovenskou redakciou cirkevnej slovančiny, v ktorom sa prejavujú stopy bulharskej písárskej školy. Terebliansky prológ tvoria aj odpisy textov z Limonaria, presnejšie Kvetoslova. Limonarion vznikol pre potreby slovenskej cirkvi byzantského obradu ako preklad textov z gréckej rukopisnej predlohy zo VII. storočia. Slovenský Kvetoslov vyšiel aj tlačou v Kyjeve v roku 1626. V rukopise Tereblianskeho prológu sa odráža nielen stredobulharská písárska škola s vplyvmi ruskej cirkevno-slovenskej tradície, ale obsahuje aj množstvo prvkov z miestneho nárečového prostredia s lexikálnymi, morfológickými i fonetickými prevzatiami rusínsko-ukrajinského, poľského i slovenského pôvodu, napr. *chyža, odev, batoh, pazucha, korčma/karčma, kováč, hospodár* a ďalšie.

Interkultúrna a interkonfesionálna komunikácia medzi kresťanským východom a západom prebiehala už pri formovaní našej kresťanskej identity na Veľkej Morave, na ktorú prišli svätí bratia zo Solúna vyzbrojení nielen písmom, prekladmi perikop evanjelií a učenosťou, ale prišli aj v sprievode svojich pomocníkov, ku ktorým v Rastislavovej ríši po zriadení učilišťa veľmi rýchlo pribúdali ďalší osvietení muži našej zeme, spomedzi ktorých svojou učenosťou v latinskej i gréckej náuke vynikal miestny učenec Gorazd. Svedčí to o tom, že edukácia v našom priestore nezaostávala za štandardami vtedajšej vzdelanostnej politiky formujúcej sa stredovekej spoločnosti veľkomoravských Slovenov, ba dokonca bolo veľmi vítané vzdelávanie, ktoré stálo na poznaní latinských i byzantských (gréckych) kresťanských základov.

Za takéhoto vzdelanca a osvieteného muža veľkomoravských Slovenov označil na smrteľnej posteli arcibiskup Metod práve Gorazda, „*I opýtali sa ho: „Koho pokladáš, otcé a učiteľ ctihodný, za súceho medzi svojimi učeníkmi, aby ti bol nástupcom v tvojom učení? I ukázal na jedného*

¹⁷ Rukopis sa v súčasnosti pripravuje na komplexné vydanie v rámci projektu „Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia“ podporeného Agentúrou pre výskum a vývoj (APVV-14-0029); www.cyrslav.sav.sk. Na vydanie ho pripravuje autor tejto štúdie v spolupráci s ďalšími dvoma riešiteľmi projektu.

¹⁸ POVAŽAN, Michal. Trestné právo na Slovensku do rozpadu Veľkej Moravy. In *Historia et Theoria Iuris*, roč. 6, 2014, č. 1, s. 18-25.

¹⁹ Prológ je zbierka životov svätých. Na pozadí životov svätých možno uvažovať o slávení ich sviatkov, uctievaní a šírení ich kultu v miestnej cirkvi byzantsko-slovenskej tradície.

zo svojich známych učeníkov, nazývaného Gorazd, hovoriac: „Tento je vašej zeme slobodný muž, učeník dobre v latinských knihách a pravoverný. To buď Božia vôľa a vaša láska, ako i moja.“²⁰

Z údajov v Živote Metodovom možno usudzovať, že Metod určil za svojho nástupcu Gorazda, ktorý bol príslušníkom vládnucej veľkomoravskej vrstvy, teda slobodného muža svojej krajiny. Z toho istého opisu Metodovho života je jasné aj to, že v jeho arcidiecéze sa konali bohoslužby troma jazykmi, t. j. po latinsky, grécky a starosloviensky.²¹

Po Metodovej smrti (885) sa na Veľkej Morave zvädzal boj medzi dvoma okruhmi kléru, medzi stúpenkami a nasledovníkmi Metoda, za ktorých v spore s franským klérom vystupoval najmä Gorazd a Kliment. Stúpencom franskej cirkvi reprezentuje Viching a stúpenci latinskej liturgie z radov franskej cirkvi i sám Svätopluk.

Treba pripomenúť, že vyhrotenie vnútrocirkevných sporov na Veľkej Morave medzi klérom nakloneným staroslovienskemu jazyku v liturgii a klérom zastávajúcím latinský jazyk pred rokom 1054 (teda pred schizmou) súvisí aj s tým, že v tom období bolo nepredstaviteľné, aby na jednom území existovali inštitucionalizované cirkvi odlišných tradícií, vrátane jazykovej. Cirkev bola jedna a jednota sa prejavovala nielen v jednej cirkevnej organizácii, ale aj v liturgickej tradícii na tom istom teritóriu.²² Pravda, na biskupstvo sa viaže nielen územie, ale aj všetci jeho obyvatelia. Diecézy sa preto v tom období nezriaďovali tak, ako to neskoršie priniesol novovek, keď na jednom území popri sebe existujú viacerí biskupi a každý z nich spravuje svojich veriacich. Pre obdobie stredoveku a predovšetkým v období ešte nerozdelenej cirkvi na jednom území nepôsobili viacerí biskupi, ak neboli sufragánmi sídelného biskupa.²³ Ak sa tak stalo, bolo to znamením rozdelenia, nejednoty.²⁴ Aj preto Metodovi učeníci boli napokon vyhnaní, zrejme emigrovali, iní boli predaní do otroctva a ďalší, ktorí nepatrili k významným predstaviteľom krajiny, pravdepodobne mohli ostať na Veľkej Morave. Keďže po páde Veľkomoravskej ríše (v roku 903) latinské kresťanstvo získalo prevahu, bohoslužby v slovanskom liturgickom jazyku prežívali zrejme len v periférnych oblastiach, pravdepodobne v povodí rieky Tisy, kde sa predpokladá aj blízky kontakt s Bulharskom či Kyjevskou Rusou.²⁵

²⁰ VRAGAŠ, *Život Konštantína*, s. 89.

²¹ Porovnaj PAULINY, *Slovesnosť a kultúry*, s. 218.

²² ZUBKO, Peter. *Kult svätých Cyrila a Metoda v tradícii latinskej cirkvi. Vybrané kapitoly cyrilo-metodského kultu*. Ružomberok 2014, s. 21.

²³ ZUBKO, *Kult svätých*, s. 21.

²⁴ Tak to nakoniec zadefinovala aj 9. konštitúcia Štvrtého lateránskeho koncilu, ktorý sa uskutočnil roku 1215 a podľa ktorej všetci biskupi jednej viery, hoci rozličného obradu a pôsobiaci na území latinskej diecézy, sú povinní podriaďiť sa sídelnému biskupovi latinského obradu. V spomínanej konštitúcii Štvrtej lateránskej synody (1215) sa uvádza nasledovné: „Pretože na mnohých miestach v hraniciach jedného miesta a diecézy sa pomešali ľudia hovoriaci rozličnými jazykmi majúci jednu vieru, ale rozličné obrady a zvyky, striktné nariaďujeme, aby sa biskupi týchto miest a diecéz postarali o určenie zodpovedných ľudí, ktorí by mohli podľa rozličných obradov a v rozličných jazykoch sláviť pre veriach bohoslužby, vysluhovať sviatosti, ako aj vyučovať ich ako slovom, tak aj príkladom. Avšak vo všeobecnosti zakazujeme, aby jedno mesto alebo diecéza mala viac biskupov, pretože jedno telo s viacerými hlavami stane sa akýmsi monštrum. Ak by sa z vyšších príčin vyskytla naliehavá potreba, biskup mesta ustanoví katolíckeho preláta tej istej národnosti, ako majú veriaci, za vikára v spomínaných záležitostiach, ktorý mu bude vo všetkom poslušný a podriaďený. Ak by niekto konal inak, nech vie, že ho preniká meč exkomunikácie, a ak nepríde k rozumu, bude odstránený od všetkých cirkevných služieb, súčasne s použitím pomoci svetskej moci s cieľom odstránenia tak veľkej opoväzlivosti.“ Porovnaj ZUBKO, Peter. *Kult svätých*, s. 19.

²⁵ Porovnaj ŽEŇUCH, *K dejinám cyrilskej*, s. 26. V tomto kontexte treba pripomenúť aj Mojžiša Uhorského, ktorý je známy najmä ako svätec byzantsko-slovanskej cirkvi a patrí k predstaviteľom mníšskeho života podľa studitskej reguly. Mojžiš Uhorský pravdepodobne pochádzal z významného staroslovenského rodu, čo potvrdzuje aj skutočnosť, že patril k blízkeho okruhu kyjevského kniežacieho dvora. Bez urodzeného

Na strednom Dunaji sa v dôsledku tohto mocensko-konfesionálneho boja stopy po staroslovienskej písomnosti rýchlo strácajú. Súvisí to pravdepodobne s tým, že hlavný nápor proti staroslovienskej liturgii sa zvädzal práve v centre Veľkomoravskej ríše, na Morave a v Nitrianskom kniežatstve, a teda snaha o rigorózne znivocenie slovanskej písomnosti tu bola najdôslednejšia. O týchto smutných udalostiach sú doklady v Živote Klimenta Ochridského. Gorazd sa v ňom opisuje ako popredný predstaviteľ a Metodov nasledovník: „Prvé miesto medzi nimi zaujímal Gorazd, ktorého (naše) rozprávanie ešte prv pripočítalo k vybraným učeníkom Metodovým (a) ktorého aj sám tento svätý, keď čul koniec svojho života, vyhlásil za moravského arcibiskupa.“²⁶ Vo vieroučných sporoch medzi nasledovníkmi Metoda a Vichinga významne vystupuje Gorazd a Kliment. Tieto spory sa diali v prítomnosti Svätopluka, ktorý nakoniec dal Metodových učeníkov vyhnat zo svojej krajiny. „Čo sa týka tých, čo zaujímali hodnosť učiteľov, ako ten Gorazd, o ktorom sme sa častejšie zmienili, ktorého ako rodáka z Moravy a zbehlého v oboch jazykoch – i slovanskom i gréckom – Metodova činnosť postavila na (arcibiskupský) stolec, ale zloba kacírov pozbavila stolec ozdoby odstránením tohto muža, a tak iste aj kňaz Kliment, muž veľmi učený, a Laurentius, i Naum, i Angelár. Týchto a ešte viac iných znamenitých držali zviazaných v železách, zatvorených v temnici, kde sa im zakazovala všetka útecha, lebo ani pokrvní, ani známi nijakým spôsobom nesmeli prichádzať k nim.“²⁷

Stopa po Gorazdovi sa po roku 885 stráca. Kam Gorazd z Veľkej Moravy odišiel, alebo či zostal vo svojej vlasti, nevieme. Niekedy sa usudzuje, že ostal pôsobiť v hodnosti moravského arcibiskupa, ale nie je to isté, lebo pramene sú nejasné a neúplné. Možno však dedukovať toľko, že pápež Ján IX. na žiadosť Moravanov určil pre Veľkú Moravu arcibiskupa a troch biskupov, ktorí neboli prijateľní pre bavorskú hierarchiu, keďže bavorskí biskupi poslali pápežovi ešte aj roku 900 protestný list. Veľkomoravská cirkevná organizácia sa teda udržiavala až do zániku ríše. Celé veľkomoravské územie bolo teda zasiahnuté cyrilo-metodským pôsobením a staroslovienska písomnosť sa na území Veľkej Moravy aj rozvíjala. „Niekedy sa totiž vychádza z chybnej premisy, že rozdiel medzi latinskou a staroslovienskou bohoslužbou bol najmä liturgický, no nie je to pravda. Išlo predovšetkým o slúženie liturgických obradov v staroslovienskom jazyku a po latinsky. Starosloviensky jazyk nemal len charakter liturgického jazyka, ale používal sa ako jazyk Písma, ako jazyk náboženských formúl a vôbec jazyk rozmanitej náboženskej literatúry a písomníctva. V tejto funkcii sa používal namiesto domáceho jazyka. Ďalej sa používal ako jazyk poézie, jazyk právnej a svetskej administratívy. Tieto jeho funkcie neboli nijako viazané na jeho funkciu liturgického jazyka. Keby sa ukázalo, že v starom Nitrianskom kniežatstve sa bohoslužby po Metodovej smrti neslúžili v starosloviencine, ale len po latinsky, nijako by to neznamenalo, že na našom území došlo k úplnému vyhladeniu ostatných funkcií staroslovienskej písomnej kultúry.“²⁸

Aj preto je celkom pochopiteľné, že na podnet vichingovcov boli vypudení predovšetkým protagonisti slovanskej konfesionálnej tradície a identity. Drobné duchovenstvo, čo aj s byzantsko-slovanskou duchovnou formáciou, nepredstavovalo veľké nebezpečenstvo. Podľa Marsinovej mienky odišli alebo museli odísť, boli vyhnaní, zajatí a pod. len tí, ktorí sa nezriekli používania slovanského liturgického jazyka.²⁹ „Mocenský zásah sa pravdepodobne nedotkol ani slobodných prívržencov byzantskej misie zo sedmopočetníkov, ktorí boli domáceho pôvodu a patrili k vyššej

pôvodu by to asi ani nebolo možné. Hagiografia Mojžiša Uhorského patrí k opisom životných osudov a činov zakladateľov a svätcov zaznamenaných v Kyjevsko-pečerskom pateriku. Pozri BUGAN, Bystrík. Mojžiš Uhorský [Mojsej Uhrin] a jeho bratia v kontexte slovenských dejín. In *Historický zborník*, roč. 19, 2009, č. 2, s. 137-146

²⁶ Porovnaj STANISLAV, Ján. *Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v Živote Klimentovom*. Bratislava 1950, s. 82.

²⁷ STANISLAV, *Osudy Cyrila a Metoda*, s. 92, 93.

²⁸ PAULINY, *Slovesnosť a kultúrny*, s. 226, 227.

²⁹ MARSINA, Richard. Byzantská misia na Veľkej Morave a Rím. In KROŠLÁKOVÁ, Ema – KRALČÁK,

*spoločenskej vrstve, ako bol napr. Gorazd. Slovanská cirkevná orientácia teda aj na území Slovenska pretrvávala, tradícia sa udržiavala, hoci nemohla byť v centre cirkevného života.*³⁰

A tak, hoci latinská kultúrna a liturgická tradícia na Slovensku prevládala, byzantsko-slovanská tradícia aj vďaka kolonizácii na valašskom práve nakoniec našla opäť svoje uplatnenie v prostredí, z ktorého pôvodne vyšla. Svedectvom o vývine a formovaní byzantsko-slovanskej kultúry a tradície na Slovensku i v prostredí slovenského etnického spoločenstva sú písomné pramene zapísané aj cyrilikou, ktoré z jazykového hľadiska i z hľadiska miesta svojho vzniku tvoria súčasť slovenskej kultúry.³¹ Odráža sa v nich tak vklad slovenského kultúrneho prostredia. Aj liturgický cirkevno-slovanský jazyk sa v tradičnej byzantskej cirkvi na Slovensku vníma ako prejav kontinua najstaršej cirkevnej tradície.³² Prevzatia z cirkevno-slovanskej liturgicko-obradovej sféry možno doložiť napríklad v nárečovom prostredí v oblastiach, kde sa slávi byzantská liturgia.³³

So zreteľom na liturgické texty počiatočného vývinu byzantsko-slovanskej obrady na Veľkej Morave treba zdôrazniť, že sú to nielen posvätné texty používané vo veľkomoravskom období, ktoré utvorili základ veľkomoravskej cirkvi, ale sú to texty evanjelií a liturgické preklady, ktoré sa kontinuálne uplatňujú vo všetkých národných cirkvách byzantsko-slovanskej obrady prirodzene od čias cyrilo-metodskej misie.

Priamym pokračovateľom staroslovenčiny sa stala cirkevná slovančina (liturgická podoba slovanského jazyka) v jej jednotlivých národných jazykových variantoch (redakciách) používaných pri slávení obradov byzantskej cirkvi v slovanskom kontexte. Pravda, na Slovensku vlastná redakcia liturgickej cirkevnej slovančiny nevznikla. Dokazuje to aj skutočnosť, že po vyhnaní žiakov Cyrila a Metoda a po páde Veľkej Moravy nastúpilo rigorózne panstvo západnej liturgie a latinského liturgického jazyka. Bádatelia najstarších slovanských písomností pritom zdôrazňujú skutočnosť, že dedičstvo slovanskej cirkvi s byzantskou duchovnosťou a obradmi našlo svoje pokračovanie predovšetkým medzi južnými a východnými Slovanmi, kde sa naplno uplatnilo a kde aj vznikla bohatá slovanská písomná kultúra. Nemožno však pritom v tejto súvislosti vylúčiť, žeby sa neskoršie presahy a vplyvy tejto tradície práve prostredníctvom valašskej kolonizácie neprejavili a neuplatnili aj v slovenskom prostredí, najmä ak si uvedomíme, že slovenský autochtónny živel sa zúčastňoval na osídľovacom procese, ktorý sa uskutočňoval na základe valašského práva. Slovenské obyvateľstvo tak nielenže opätovne splynulo s byzantským religióznym prostredím, ale stalo sa aj formujúcim elementom uplatňovania byzantsko-slovanskej kultúrnej a religióznej tradície v slovenskom prostredí. Vzhľadom na uvedené súvislosti sa liturgické obrady spolu

Lubomír (eds.). *Korene nášho duchovného bytia – život a dielo Konštantína Filozofa. Materiály z konferencie konanej 28. – 29. októbra 1998 v Nitre*. Nitra 1999, s. 37.

³⁰ HLADKÝ, Juraj – PAVLOVIČ, Jozef – PAVLOVIČOVÁ, Kristína – ZÁVODNÝ, Andrej. *Cyrilo-metodské replikácie byzantsko-slovanskej kultúry v interpretácii*. Trnava 2013, s. 101.

³¹ Porovnaj ŽEŇUCH, *K dejinám cyrilickej*, s. 21.

³² MARINČÁK, Šimon. Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia? In *Slavica Slovaca*, roč. 40, 2005, č. 1, s. 34-62; MARINČÁK, Šimon. Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (10.-14. storočie). In *Slavica Slovaca*, roč. 45, 2010, č. 1, s. 3-19; MARINČÁK, Šimon. Nedelné tropáre v byzantsko-slovanskej tradícii na Slovensku. In *Slavica Slovaca*, roč. 48, 2013, č. 1, s. 9-40.

³³ ŽEŇUCH, Peter. Z výskumu pomedzného užšieho nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža). In *Slavica Slovaca*, roč. 46, 2011, č. 1, s. 51-62; ŽEŇUCH, Peter. Liturgický jazyk, jazykové vedomie a identita v prostredí cirkvi byzantsko-slovanskej obrady na Slovensku (na príklade slovenských gréckokatolíkov). In НИКОЛОВА, Светлина – ЖЕНЮХ, Переп (eds). *Кирило-Методиевски студии. Книга 20. Кирило-Методиевското културно наследство и националната идентичност / Cyrilo-metodské kultúrne dedičstvo a národná identita*. София, 2011, s. 29-59.

s cirkevnoslovanským jazykom v byzantskej cirkvi na Slovensku vnímajú ako prejav pôvodne inštitucionalizovanej kresťanskej tradície.

SUMMARY: FORMATION OF THE BYZANTINE-SLAVIC CONFESSIONAL IDENTITY IN AN EARLIER PERIOD OF THE SLOVAK CULTURAL HISTORY. Heritage of Great Moravian Church with Byzantine-Slavic spirituality and rituals found suitable conditions for its continuation, especially among Southern and Eastern Slavs, where they were fully applied and where rich Slavic writing developed. Later enjambements and influences of this tradition were spread through contacts with Southern and Eastern Slavic milieus, but particularly by the adoption on the Wallachian law, which was also adopted in the Slovak milieu. Adoption of the Wallachian law in Hungary is associated with Byzantine confessional milieu. Autochthonous Slovak element actively participated in settlement process in accordance with Wallachian law. Slovak population came in contact with and adopted elements of Byzantine-Slavic religious milieu and participated in establishing of this cultural and religious tradition.

Cyrillic manuscripts show evidence of the Byzantine-Slavic cultural and traditional formation and development in Slovakia, as well as in milieu of Slovak ethnic society. From a linguistic point of view and based on the provenance of the described realia, they are an integral part of Slovak national culture. The described connections of local religious tradition with the Byzantine-Slavic rite are considered the oldest institutionalized Christian tradition. The paper points to interaction between the oldest Christian community and Byzantine-Slavic cultural and confessional milieu in Slovakia.

Byzantine-Slavic rite in Slovakia indeed represents an important and integral part of the confessional identity of its inhabitants, even though after the fall of Great Moravia, Latin cultural and liturgical tradition eventually prevailed in the region.

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Culturology
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
slavpeze@gmail.com

GREGORY PALAMAS' ONTOLOGY AS THEORETICAL FOUNDATION OF AXIOLOGICAL ASPECTS OF THE PHILOSOPHY OF „ALL-UNITY“

Iryna Kletskova – Anatolij Lyahchylin

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.210-214

Abstract: KLETSKOVA, Iryna – LYAHCHYLIN, Anatolij. *Gregory Palamas' Ontology As Theoretical Foundation of Axiological Aspects of the Philosophy of „All-Unity“*. The influence of hesychastic traditions on the Russian culture can be found in cultural practices since the 15th century. In the 19th century, the tradition of hesychasm determined semantic coordinates of ontological aspects of the philosophy of „All-Unity“. This strategy is aimed at creation of unity which would have ontological basis. The idea of distinction of divine essence and divine energy offered by Gregory Palamas is the theoretical basis for the concept of the three divine Hypostases' and Sophia's correlation developed by V. S. Solovyov. The special ontological status of Sophia, its energies' nature, not only promotes creating harmonious and complete vision of life, but also gives to this life a special value status.

Key words: *Hesychasm tradition, divine energy, Philosophy of „All-Unity“ value status*

Abstract: KLETSKOVA, Iryna – LYAHCHYLIN, Anatolij. *Ontológia Gregora Palamasa ako teoretický základ axiologických aspektov filozofie jednoty*. Vplyv tradície hesychizmu na ruskú kultúru môžeme nájsť v kultúrnych prejavoch počnúc od 15. storočia. Od 19. storočia táto tradícia určuje sémantické súradnice ontologického aspektu filozofie „jednoty“. Táto stratégia je zameraná na vytvorenie jednoty, ktorá má ontologický status. Myšlienka rozlišovania božskej podstaty a božskej energie, ktorú ponúkol Gregory Palamas, je teoretickým základom konceptu božskej korelácie hypostázy a Sophie, ktorý bol rozpracovaný vo filozofii V. S. Solovjova. Špeciálny ontologický status Sophie a jej energetická podstata spôsobuje vytvorenie harmonického a celostného života, ktorému pridáva aj výnimočnú hodnotu.

Kľúčové slová: *tradícia hesychizmu, božská energia, ontologická podstata filozofie „jednoty“*

The influence of Byzantine cultural and intellectual tradition on Russian culture was complicated and inconstant. According to researchers, it is possible to observe both stages of direct influence by Byzantium and periods of refusing Byzantine heritage in the history of formation of Christian culture in Slavic lands. Nevertheless, the importance of Byzantine culture for Russian lands was remarkable. Thus, in the article „Religious and Moral Conditions of Russian Society before Peter the Great's Reform“ Vladimir Solovyov wrote about the literary records of Byzantium, stating that they were „for us both literary samples, and sources of intellectual and moral culture“.¹

The matter of high interest is not only the discovery of direct influence examples of the Byzantine tradition in Russian culture, which is already quite well described in literature, but also the study of complex indirect intellectual influences, ideals and images that helped to shape the Russian philosophy.

¹ СОЛОВЬЕВ, Владимир Сергеевич. *Религиозно-нравственное состояние русского общества перед реформой Петра Великого*. Санкт-Петербург 1878, p. 4.

For the Russian medieval tradition, hesychasm was not only theological doctrine that had to be a vital basis of the moral way of life, promoting the ideal of Christian type of behavior, such as ascetic behavior. The theologian Georges Florovsky, while characterizing Old Russian spiritual development, notices that its „flaws and weaknesses consist partly in the insufficiency of ascetic temper (and absolutely not in the excess of austerity), in insufficient „spirituality“ of soul, in excessive „warm-heartedness“, or „poetry“, in a spiritual formlessness of the mental element. Perhaps, in spontaneity“.²

Of course, first of all, special interest in hesychasm was shown by intellectual elite of that time – monkhood – as hesychasm offered the principles on which the daily practices of monastic life could be based. The thesis about the possibility of the knowledge of God, the actual house with God, approved in the 15th century as a result of a dispute between Barlaam and Gregory Palamas on the ontological nature of the light of the Mount Tabor, had special value for formation of mystical theology. V. Lossky quoted Gregory Palamas' idea about the possibility of the knowledge of God in a thesis: „*the God's essence isn't accessorial and is to some extent accessorial. We house the Divine nature, and at the same time it doesn't house at all*“.³ Declaring two modes of life of God – essence and energy, Palamas, according to Vladimir Lossky, offers a doctrine about divine energies that „*doesn't break divine simplicity in any way if only this simplicity doesn't turn into a philosophical concept by which indefinable is attempted to be determined*“.⁴ Palamas formulates the idea of such relation to the world and God, in which the undoubted value of a knowledge of God was approved by forms of personal action, a clever prayer which is, finally, allowed to create an image of harmonious life of the Christian (first of all, the monastic). This image did not have only speculative appeal, but was a specific reference point of daily activity, setting ideals and norms of Christian life.

Thus, it is possible to define some key ideas of a palamism that defined its influence on Russian culture of the middle Ages:

1. Acceptance of fundamental Palamas' idea of distinction of divine essence and divine energy by Russian thinkers. The ontological status of divine energy is fairly articulated.
2. Understanding of a human nature through the light of the Mount Tabor, inherent to the human's ontology. At least two main conclusions derive from this thesis:
 - a) Understanding of privity of the human and the divine (in potentiality and in probable actualization);
 - b) Understanding and articulation of the importance of personal ascetic way of life – first of all, monastic way of life. Thus, a question of interpersonal Christian interaction that has to strengthen both the particular Christian person and Christian community is arising from necessity. Sergey Horuzhy notes that the tradition of monasticism assumes that monks „*leave a society to act out a deed of creating a new mystical society, consolidating all mankind, but by other, new bonds – by love and prayer*“.⁵

Whether these principles of interaction in such mystical society could exist was a question actively discussed by Russian hesychastes. Assuming that hesychasm implies the way of personal orientation to God by the means of silence, enlightenment, Jesus prayer, Nilus of Sora, one of the best

² ФЛОРОВСКИЙ, Георгий Васильевич. *Пути русского богословия*. Москва 2009, p. 15.

³ ЛОССКИЙ, Владимир Николаевич. Паламитский синтез. In *Богословские труды. Сборник, посвященный Владимиру Лосскому*. vol. 8, 1972, p. 197.

⁴ ЛОССКИЙ, Паламитский синтез, p. 197.

⁵ ХОРУЖИЙ, Сергей Сергеевич. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия. In *Богословские труды*, vol. 33, 1997, p. 235.

known hesychastes of medieval Russia, speaks about the preferability of an „average, „regal“ way“ in implementation of righteous life. Modern Russian researcher G.M. Prokhorov pays attention to one phrase from Nilus of Sora’s Statute: „if there is somewhere a spiritual elder having pupils, one or two, and if sometimes he has a need for a third, and those nearby keep silence in appropriate time, coming to each other they are enlightened by spiritual conversations“.⁶ It testifies that, in Nilus of Sora’s Statute, understanding of tradition of hesychastic privacy and ascesis quite fits into the Byzantine tradition, supplementing it with a new understanding of the issues of collective devotion.

The special role of hesychasm in Russian medieval culture was shown through a prism of that moral potential which was born from activity of the most outstanding hesychastes. They certainly embodied a Christian ideal of personal improvement, and, at the same time, their activity is considered in the context of the social importance of their acts. It is Sergey of Radonezh, whose name is connected with formation of the Russian spiritual ideal and the phenomenon of the Russian spiritual culture, Andrey Rublyov, the greatest icon painter of the Moscow school of iconography. A special place among hesychastes of medieval Russia is taken by Nilus of Sora who was the voicer of ideas of the Non-possessors Movement, major aspect of which was following a Christian austerity, refusal of material well-being in the world. All these examples testify to a specific assimilation of ideas of hesychasm, combination both of a personal austerity and spiritual improvement with care for the perfection of the world. Georges Florovsky, characterizing the special status of hesychasm in the Russian culture, writes that their way was a path into „overcoming of the world through transfiguration and education of the new person, through formation of the new personality. This path can also be called a path of cultural creation...“.⁷

It should be noted that the ideal of Christian devotion, apprehended and developed by the Russian hesychasm and confirmed with their personal destinies, had special value not only for medieval Russia, where they are perceived in settled semantic coordinates of Christian values. Certainly, this ideal defined in many features the ethic searching of the Russian religious philosophy in the 19th century.

The most important aspect of formation of the Russian religious philosophy in the 19th – the beginning of the 20th century is the statement of the undoubted bases of human life. It is the characteristic feature of the Russian religious philosophy about which S. Frank wrote, defining it as „an ontologism of the Russian philosophy“. S. Frank, explaining the essence of ontologism, notes the following: „Not the eagerness to God, but the life in God makes an essence of this religious ontologism.“⁸ Manifestation of this approach in the Russian religious philosophy is not accidental. Considering the synthesis of *ratio* and *logos* the major task, Russian philosophers did not consider the spiritual affinity simply a question of theology and orthodox culture. In fact, understanding as its crucial thesis the statement „sum ergo cogito“, the Russian religious philosophy declares it an absolute reference point for creation of any philosophical concepts. It is not only the answer to the question about the first principles of life, it is equally a solution of the eternal problem of *value-essence of life*, resolution of a question of final and unconditional limits of value and semantic grid of all real.

⁶ ПРОХОРОВ, Гелиан Михайлович. „Общительное/общезительное безмолвие“ Иннокентия Комельского: полемика с Нилом Сорским? In *Труды отдела древнерусской литературы*, vol. 56, 2004, p. 269.

⁷ ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословия*, p. 25.

⁸ ФРАНК, Семен Людвигович. Русское мировоззрение. In ФРАНК, Семен Людвигович. *Духовные основы общества*. Москва 1992, p. 482.

For the Russian philosophy of the second half of 19th – the beginning of the 20th centuries, the appeal to ontology is not a problem of internal consistency of descriptive model, it is a problem of definition of *ultima ratio* in searching for the uniform value basis, which would be able to stop the disintegration of matters of social life. Hamlets' „*the time is out of joint...*“ is most suitable for description of the feelings of upcoming social disaster. Russian religious philosophers' choice of methodological strategy allows to comprehend the individual life of the person as „*belonging to universal being and taking roots in it ... the feeling of our deep life, which at the same time, objective, supra-individual and self-evident*“.⁹

V. S. Solovyov undertook the creation of a complete philosophical system, quite different – in its bases and intentions – from the European philosophical doctrines that were developed for this time, primarily by Kant and Hegel. Defining priorities of his philosophy, V. S. Solovyov justified an ontological validity of knowledge: „*entity or supra-entity, determined by us as the absolute beginning of any Being, is the first Supreme principle of organic logic and, as this logic is the first basic part in philosophical system of integral knowledge, this beginning is certainly the first principle of all our philosophy*“.¹⁰

The idea of connection of ontological, axiological, moral and practical aspects of Christian life in integral semantic space finds full expression in the philosophy of the „All-Unity“ by V. S. Solovyov. In order to resolve the task of creation of the harmonious philosophical and religious concept, he carries out a complex synthesis of the philosophical ideas, cultural intuitions and religious views of that time.

It is necessary to pay attention to two aspects of philosophy of V. S. Solovyov, which allow to find the consonance of both ideas and meanings of philosophy of the „All-Unity“ and the ideas of hesychasm. First, the concept of Sophia, which is one of the key aspects of Solovyov's philosophy of the „All-Unity“, has a special ontological status. In fact, Solovyov asserts Sophia as the God, approving it as the Divine Being. It is the fourth hypostasis which isn't possessing own life, and created by will and love of three divine Hypostases' essence. There is nothing in her, but such quality arises from three divine Hypostases' essence. Sophia – in aspect of its ontological status – can be considered the intermediary between God and the created world. For this reason it is unified and multiple, bears in itself divine and created nature at the same time. Plurality of Sophia is affected by the power of unity, Logos – the acting and active beginning of unity. Solovyov calls Sophia „the Deity matter“, the „God's body“ embodying the God-mankind. Thanks to Sophia, the whole world finds value context as it is imbued within Sophia, animate soul of this world, the source of which is God.

The second important concept is the concept of „the God-mankind“ introduced by Solovyov. To reiterate, for hesychastic tradition the problem of an embodiment of a Christian ideal is solved by each individual Christian through their ascesis, Christian life and self-sacrifice. For Solovyov, the importance of a Christian ideal is indisputable, in this regard he stays in the context of the ideas implanted in the Russian culture, ideas of ascesis and genuine Christian life, the embodiment of which he was. For Solovyov's philosophy of the „All-Unity“, the question of possibility of overcoming the aloofness of the created being and return of the mankind to the Absolute bosom is crucial. Determining quality of such return, he believes, is that it can be fulfilled by following Christian ideals and moral self-improvement, not for the individual person, but all mankind, purpose of which is the transfiguration achieved not by separate individuals, but by integrated subject, i.e. by the God-mankind. In fact, the God-mankind is the changed mankind.

⁹ ФРАНК, Русское мировоззрение, p. 481.

¹⁰ СОЛОВЬЕВ, Владимир Сергеевич. Критика отвлеченных начал. In СОЛОВЬЕВ, Владимир Сергеевич. *Сочинения в 2- томах, Том. II.* Москва 1988, p. 215.

The God-mankind can come to existence as the integrated subject, purpose of which is the moral self-improvement on the basis of Christian love, which has to become a basis of cultural creativity on the way of transfiguration. The God-mankind is Sophia incarnate; its transfiguration becomes possible thanks to Sophia, which provides it with ontological and axiological dimension thanks to the participation in God.

In our understanding, in the process of comparison of hesychastic tradition and V. S. Solovyov's „All-Unity“ philosophy, it is difficult to talk about direct inclusion of the ontological principles formulated by Gregory Palamas in V. S. Solovyov's philosophy. But indirect influence caused by cultural tradition of perception of hesychasm in the Russian culture leads to similarity of ideas in uniform understanding of issues of a knowledge of God in ascension of a human's spirit to divine.

SUMMARY: GREGORY PALAMAS' ONTOLOGY AS THEORETICAL FOUNDATION OF AXIOLOGICAL ASPECTS OF THE PHILOSOPHY OF „ALL-UNITY“. The influence of hesychastic traditions on the Russian culture can be found in cultural practices beginning from the 15th century. In the 19th century the tradition of hesychasm indirectly influenced the formation of an ontological aspect of the philosophy of „All-Unity“. This religious philosophy is aimed at exploring the idea of organic unity of being, unity of God and the world. The idea of distinction of divine essence and divine energy offered by Gregory Palamas can be considered as the theoretical source for the concept of the three divine Hypostases' and Sophia's correlation developed by V. S. Solovyov. The special ontological status of Sophia, its energies' nature, not only promotes creating harmonious and complete comprehension of being in the philosophy of „All-Unity“, but also gives to this life a special value status. Quotations were translated by I. Kletszkova.

Doc. PhDr. Iryna Kletszkova, PhD.
Byelorussian State University
The Faculty of Philosophy and Social Sciences
Philosophy of Culture Department
Kalvaryiskaya 9
220004 Minsk
Belarus
kletszkova2004@mail.ru

Doc. PhDr. Anatoliy Lyahchylin, PhD.
Byelorussian State University
The Faculty of Philosophy and Social Sciences
Philosophy of Culture Department
Kalvaryiskaya 9
220004 Minsk
Belarus
philcult@bsu.by

ORTHODOX RELIGIOSITY IN MODERN BELARUS: AFTER TRADITION'S BREAK (PRELIMINARY DATA)

Svetlana Karassyova

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.215-224

Abstract: KARASSYOVA, Svetlana. *Orthodox Religiosity in Modern Belarus: After Tradition's Break (Preliminary Data)*. Religiosity in Belarus, one of the post-Soviet republics, is determined today by a strong pre-revolutionary (1917) influence of the Orthodox tradition (successor of the Byzantine Christianity); the remaining of directive atheism of the Soviet period; the rapid post-Soviet revival of religiosity; the domination of forms, ethnocultural religiosity since the mid-2000s. The following stabilisation of growth of confessional structure of religiosity in the country contributed to the growth of consciousness in religious stance of the population, which is proved by the represented data.

Key words: *religiosity, revival of religiosity, post-Soviet religiosity, post-Soviet Orthodoxy*

Abstrakt: KARASJEVA, Svetlana. *Religiozita v súčasnom Bielorusku po tom, čo bola pretrhnutá náboženská tradícia*. Religiozita v Bielorusku, bývalej sovietskej republike je dnes určená viacerými faktormi: predrevolučným vplyvom pravoslávnej tradície (nasledovatelia byzantského kresťanstva); pozostatkami nariaďovaného ateizmu sovietskeho obdobia; rapidným post-sovietskym oživením religiozity, dominanciou foriem, etno-kultúrnou religiozitou od polovice prvej dekády 21. storočia. Následná stabilizácia rastu náboženskej štruktúry religiozity v krajine dopomohla rastu uvedomenia si náboženského postoja populácie. Svedčia o tom fakty prezentované v príspevku.

Kľúčové slová: *religiozita, oživenie religiozity, post-sovietska religiozita, post-sovietska ortodoxia*

One of the ideological components in the pre-revolutionary (1917) Russia was the tradition of hesychastic prayer¹, going back to Byzantine tradition. The ideal of Russian hesychastic practice was a personal transfiguration and further transfigured service to God and the people, and the world.

This idea later became the basis for one of the programmes of Russian religious philosophy.² At the beginning of the XX century, this programme was made topical by its creators (N. Berdyaev, Fr. Sergius Bulgakov, N. Trubetskoy et al.) as one of the alternatives for “saving” (as in, revival and enlightenment of) Russia.

Both religious and religious-and-philosophical traditions were interrupted in Russia, for the first time in 1917 (with socialist – and atheistic – revolution) and then in 1922 (with the famous “philosophers’ ships”, banishment of the non-Marxist philosophers from the country).

¹ *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*. Москва 2009.

² СОЛОВЬЕВ, Владимир Сергеевич. *Чтения о богочеловечестве*. Москва 2014; БЕРДЯЕВ, Николай Александрович. *Русская идея*. Санкт-Петербург 2008; ФЛОРЕНСКИЙ, Павел. *Александрович. Столпа и утверждения истины*. Москва 1990.

The above-mentioned religious programme, salvation through ascetic transfigured serving of God and the world, was not mainstream in the interrupted Orthodox tradition.³

The basic model of the pre-revolutionary Orthodoxy was the authoritative-communal one. Individual religiosity, hesychastic in particular, gave just individual, though striking, examples throughout centuries: Cyprian, the Metropolitan of Kiev (XIV); Sergius of Radonezh (XV); Nil Sorsky (XV); Paisius Velichkovsky (XVII).

After the fall of USSR in 1991, its former republics witnessed a rapid revival of religiosity. Basic pre-revolutionary religious traditions (especially Orthodoxy) gathered their followers rapidly and massively.

Since Orthodoxy was a dominant religious tradition in Belarus, just as in Russia in the pre-revolutionary times, a logical question arises: which model of religiosity was restored in Belarus, same as in Russia, after the Soviet intervention?

Almost all post-Soviet surveys (in both countries) demonstrated a formal nature of the restored religiosity:⁴ people declared themselves adherent to a certain religion, including Orthodoxy, due to ethnic-cultural memory – a Russian is Orthodox, a Tatar is Muslim, a Polish is Catholic, a Jew is Judaist, etc. What exactly stands for “Orthodox” or “Muslim” or other religions did not matter for a long time; it was only important to bring back the original identity.

Sociologists have called this phenomenon an ethnic-cultural or declared religiosity, i.e. lacking proper (religious) meaning.⁵

But formal religiosity has gradually recovered its authenticity; first of all, on individual or micro-level, in small numbers. Speaking of the social, or macro-level, the processes of institutionalisation (in Russia) and communal consolidation (in Belarus) took place. In Russia, Orthodox revival moved into the sphere of inner politics; in Belarus, into communal collectivism.

In both cases, macro-processes started dominating over micro-processes, which meant, and still means, a weak individual component of religion, a level on which the very work of reaching salvation through the transfigured serving of God and the world takes place.

Studying religious population of Belarus in 2012–2014⁶ shows the same peculiarity – the respondents understand religion as an abstract value and/or as a comfortable communal environment. Religion is, for the Belarusian, still a symbol of identity, not a life programme. Nonetheless, a question arises: is there at least some background or hope for reviving the pre-revolutionary tradition of deep and active individual (in particular, hesychastic) religiosity, which was not strong, but important in Russian Orthodoxy?

The diagrams⁷ below describe the followers of 19 religions, denominations and movements in Belarus; however, the general tone is largely set by the representatives of Orthodoxy (47.3 % of the respondents).

³ СКОБЦОВА, Мария (монахиня). Типы религиозной жизни. Москва 2002. Церковный вестник (Church Journal) published by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church (1901–1916). Weekly edition with additions. Saint-Petersburg.

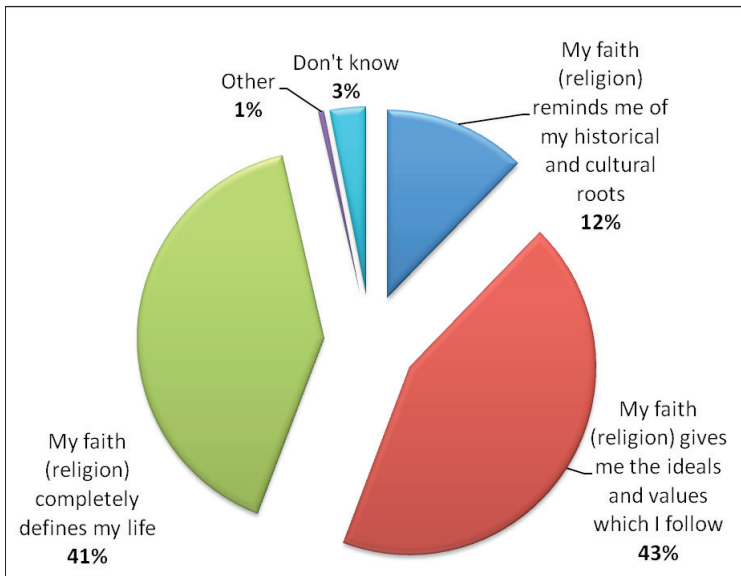
⁴ КААРИАЙНЕН, Киммо – ФУРМАН, Дмитрий Ефимович (eds.). *Старые Церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России*. Москва; Санкт-Петербург 2000.

⁵ НОВИКОВА, Лидия Георгиевна. *Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект)*. Минск 2001.

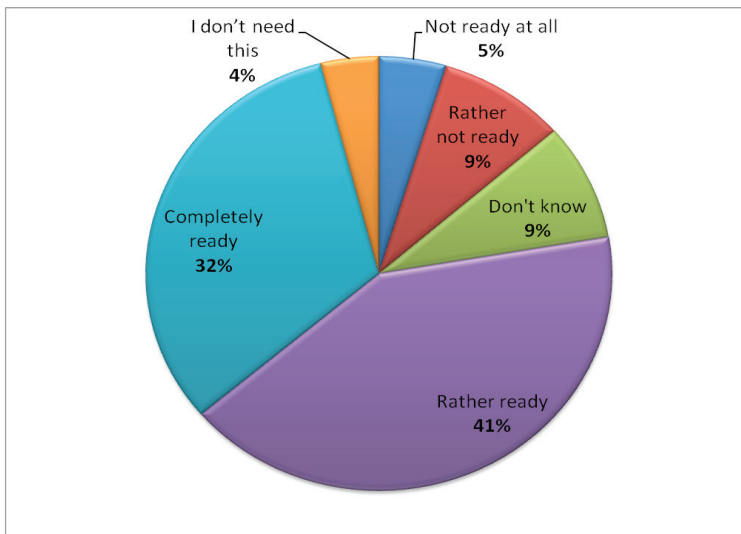
⁶ КАРАСЕВА, Светлана Геннадьевна – ШКУРОВА, Елена Валерьевна. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация. In: *Социология*, 2012, ч. 3, p. 123-133.

⁷ All the diagrams contain data of the republican research reflecting some characteristics of identification of the religious part of the post-Soviet (i.e. post-atheistic) Belarusian population, which has witnessed a “religious boom”. The main question of the research was: what do people mean by identifying themselves as religious, as Orthodox in particular, what are they ready to do for their faith. For the methodology of the research, see: КАРАСЕВА – ШКУРОВА, Многомерный кроссконфессиональный подход, p. 123-133.

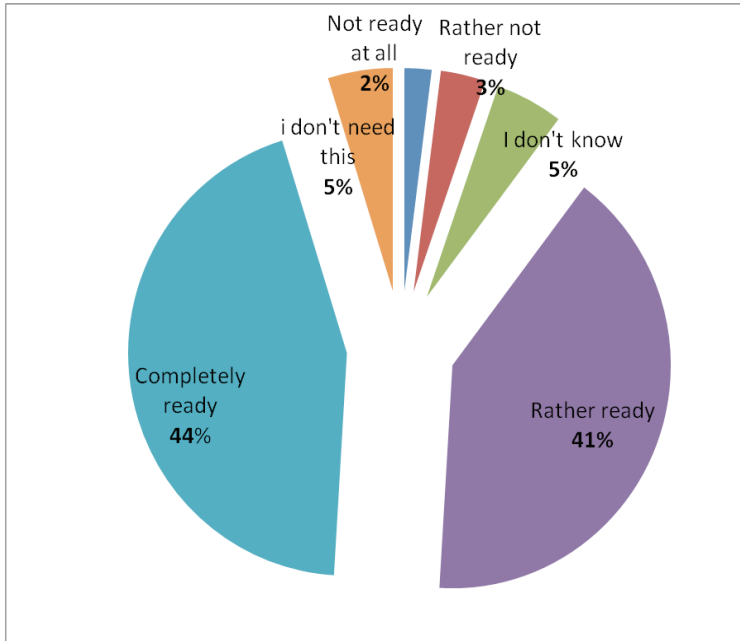
What is the role of faith (religion) in your life?



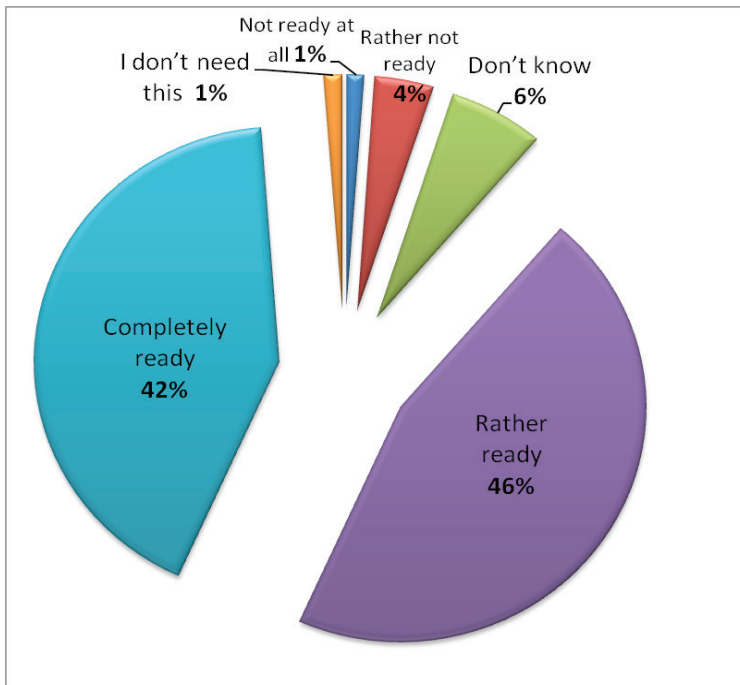
What are you ready to do following your faith (religion)?
To tell others about your faith (religion), to preach



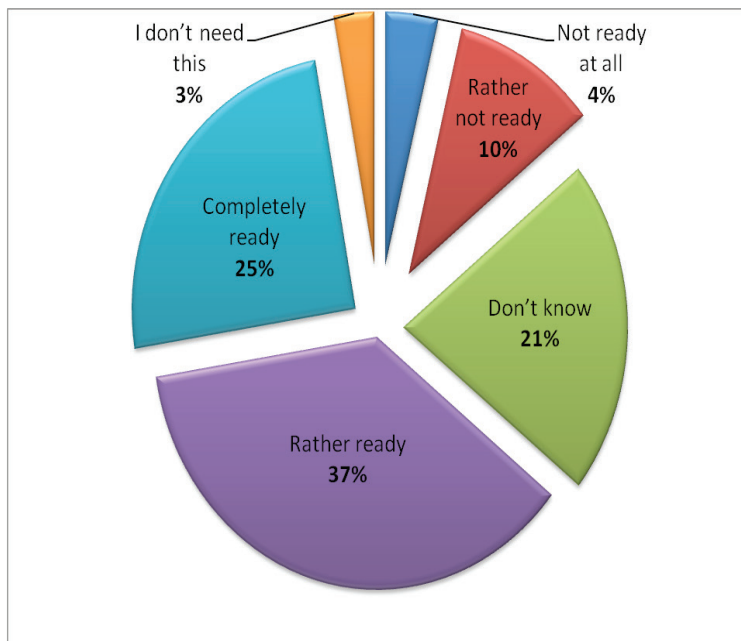
To protect your faith (religion) in arguments if necessary



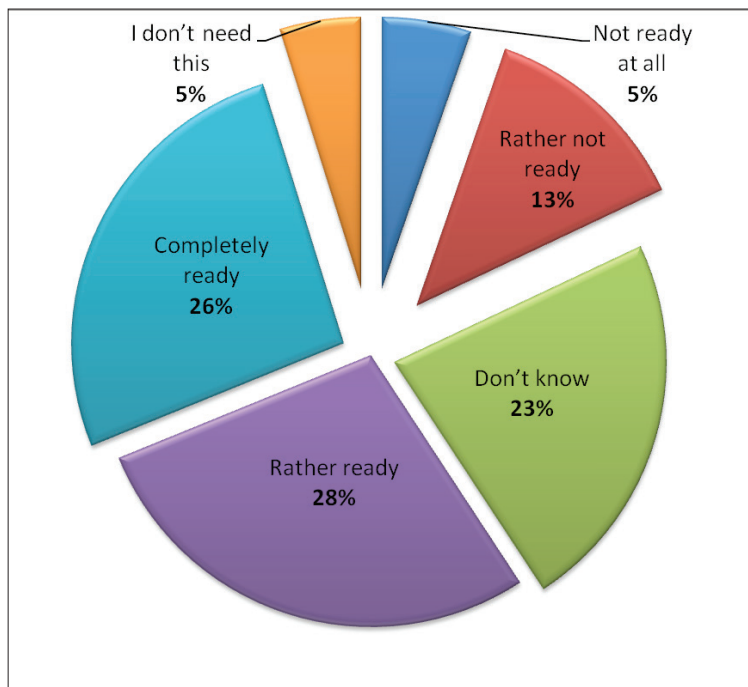
To live in accordance with what you believe in, with your religion's doctrine



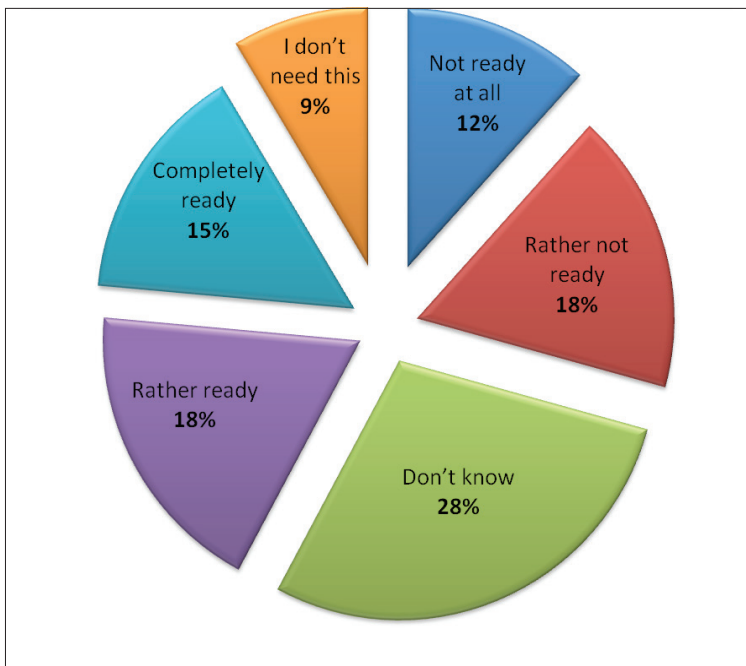
To sacrifice material wealth for your faith (religion)



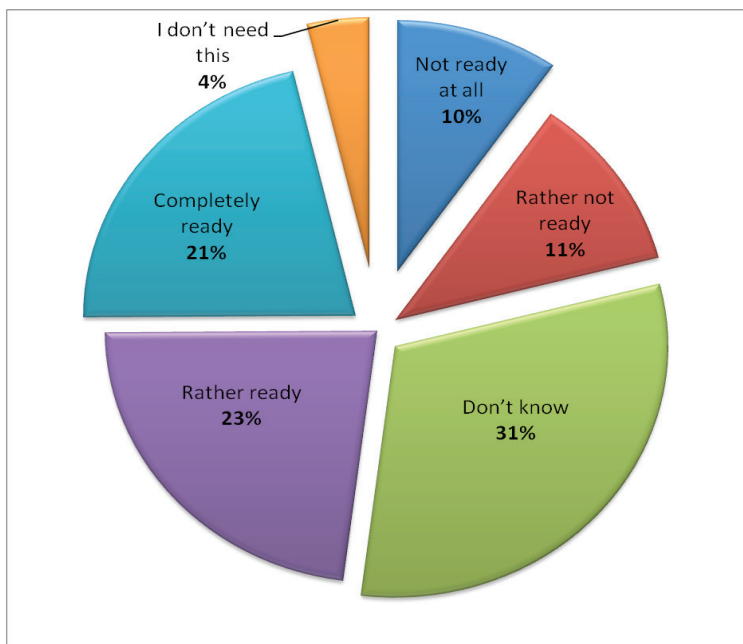
To sacrifice your work, career, social status for your faith (religion)



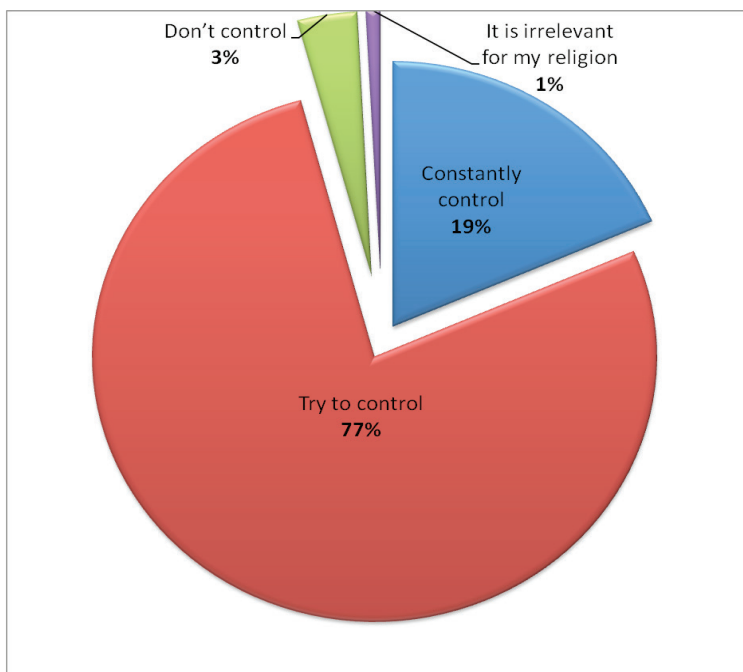
To sacrifice family relationship for your faith (religion)



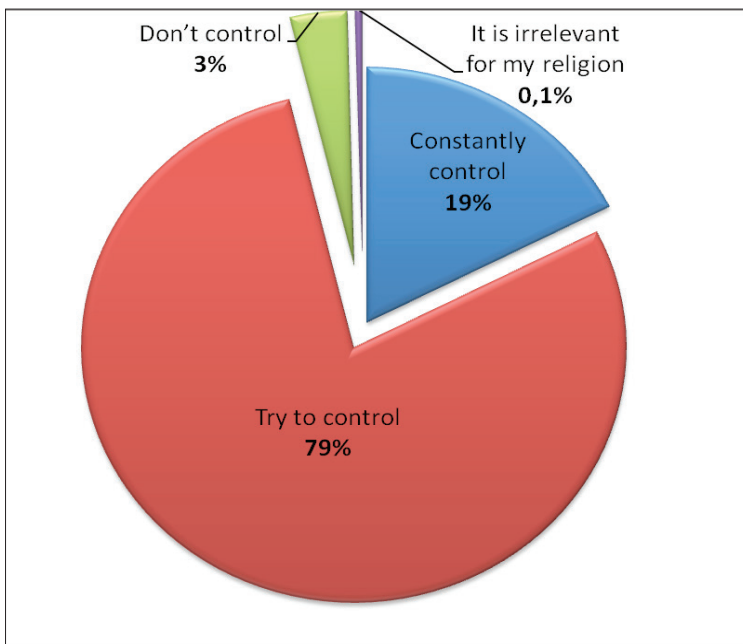
If necessary, give life for your faith (religion)

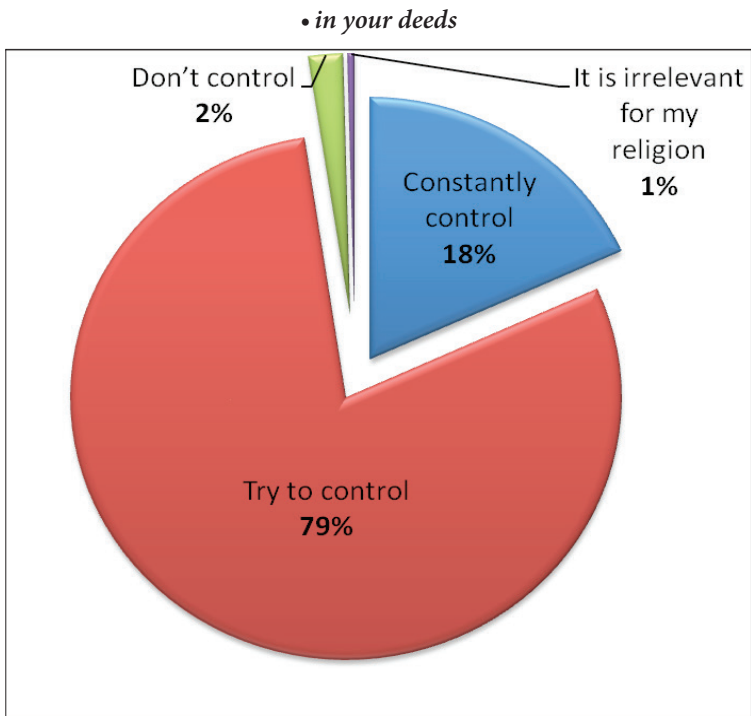


Do you constantly control whether you comply with the demands of your religion:
• *in your thoughts*

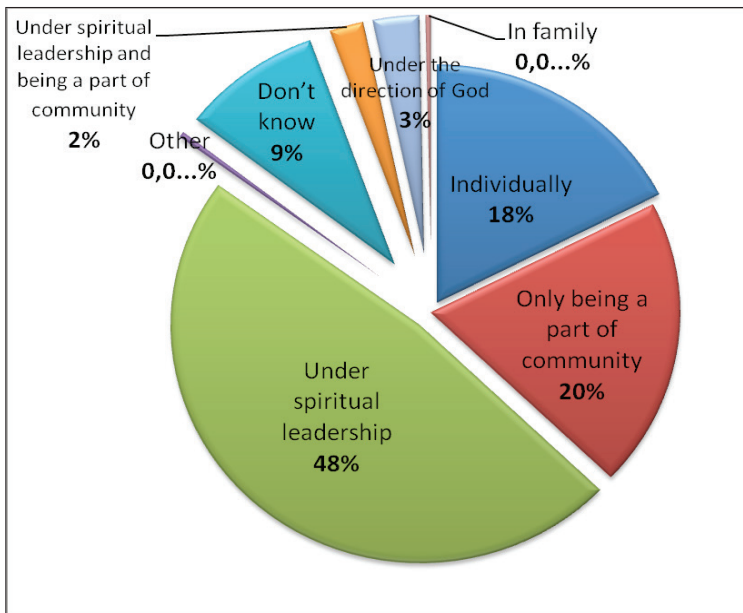


• *in your words*

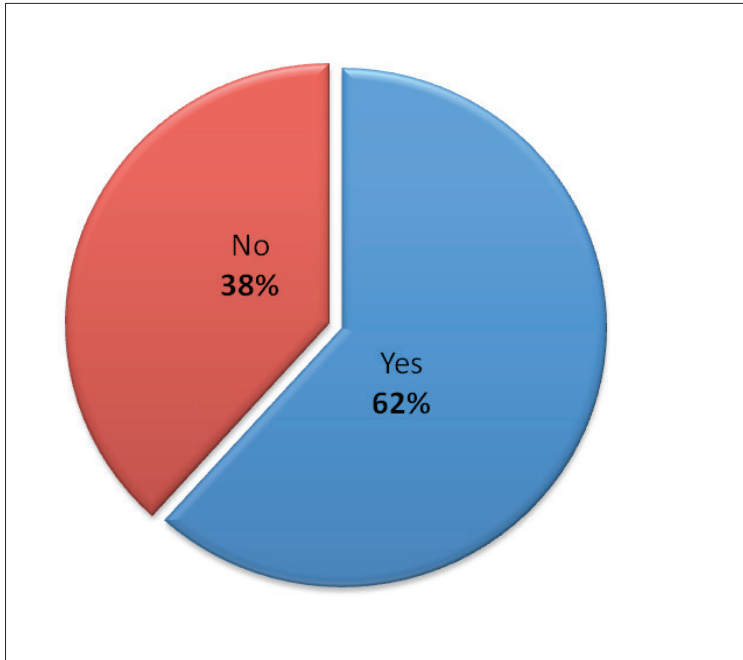




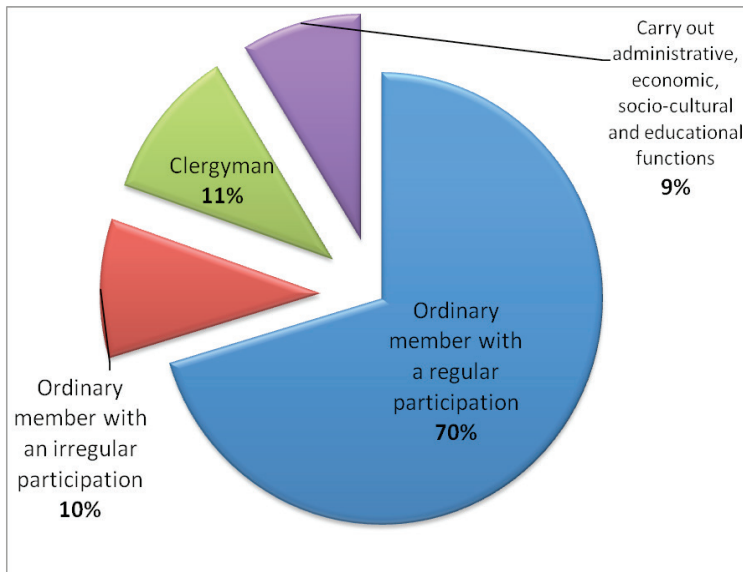
You think that the goals of religious life can be achieved by you:



Do you belong to any religious community (group)?



62 % of those who are part of the community:
What is your position in the religious community (group)?



SUMMARY: ORTHODOX RELIGIOSITY IN MODERN BELARUS: AFTER TRADITION'S BREAK (PRELIMINARY DATA). A pre-revolutionary Orthodox tradition in Russia (which included the territory of Belarus as well) originated in the idea of Byzantine Hesychasm about personal transfiguration and the transfigured serving of God. The topic of the transfigured serving (including secular one) was a Russian continuation of this idea. Nevertheless, although the topic of personal transfigured serving was respected in the Russian Orthodoxy, it did not become the fundament of religion: mass Orthodoxy in Russia was authoritative and directive by nature. After a break in tradition during the Soviet period (1917–1991) and during its following rapid revival, mass restoration of religious memory took place. It expectedly took shape of the mass pre-revolutionary variant of Orthodoxy, authoritative and communal. This type of Orthodoxy is executed in Russia in active interaction of the Church and the State; in Belarus in civil collectivism. It is only in recent years that the stabilisation of mass growth of religiosity has led to the growth of individual consciousness in religious stance of the followers of Orthodoxy and other denominations. The represented data illustrate various aspects of religion's significance for its followers.

Doc. Svetlana Karassyova, PhD.
Byelorussian State University
Faculty of Philosophy and Social Science
Philosophy of Culture Department
Kalvaryiskaya 9
220004 Minsk
Belarus
karassyova@mail.ru

RECENZIE / BOOK REVIEWS

KONZAL, Václav. *Staroslověnská modlitba proti ďáblu. Nejstarší doklad exorcizmu ve velkomoravském písemnictví. Praha : Slovanský ústav AV ČR, 2015. 236 s. ISBN 978-80-86420-51-6*

V českej jazykovede je už tradične veľký význam pripisovaný štúdiu cirkevnoslovanských pamiatok, ktoré vykazujú určité väzby na západoslovanskú jazykovú oblasť. Záujem vychádza z teórie o existencii českocirkevnoslovanského jazyka. Problematickým bodom je však rozlíšiť pamiatky českej redakcie od staroslovienských pamiatok pochádzajúcich z Veľkej Moravy. Práca Václava Konzala je však v tomto ohľade nezvyčajne triezva.

Komplexný rozbor Modlitby proti diablu vi vydal Václav Konzal prvýkrát v roku 1992 v talianskom časopise *Europa Orientalis* (roč. 11/2) a potom v preklade do ruštiny ako samostatnú monografiu v roku 2002 v Moskve. Tieto publikácie boli ťažko dostupné. Nové doplnené vydanie však prináša i dôležité rozšírenie o ďalší materiál, napríklad prináša novú edíciu textu spolu s českým prekladom.

Paraliturgetická Modlitba proti diablu je známa v jedinej rukopisnej podobe zachovanej v ruskocirkevnoslovanskom zborníku z 13. storočia. Už objaviteľ Alexej Ivanovič Sobolevskij naznačil, i keď veľmi lakonicky, že pamiatka má západoslovanský pôvod. Domnieva sa tak na základe predpony *vy-*, ktorá sa v pamiatke nachádza na dvoch miestach (*vyženěte iz mene, este vygnali*) a na základe zápisu slova *Margarěta*, písaného s „jať“, podobne, ako to uvádza A. I. Sobolevskij vo svojich prácach. Ďalej pripomína veľký počet mien svätých, ktoré sú bežné pre západnú cirkev, no dodáva, že mnohí z nich sú spoloční pre obe cirkvi, západnú i východnú. Syntaktické osobitosti podľa Sobolevského poukazujú na to, že ide o preklad z latinčiny. Aj v prípade iných pamiatok, napríklad *Besied* na Evanjelium pápeža Gregora Veľkého, Alexej Sobolevskij píše, že „ich preklad bol vyhotovený v krajine, kde sa

stretávajú (doslova „zrážajú“) grécke a latinské vplyvy, kde sa stretol cirkevnoslovanský jazyk a západoslovanské jazyky, kde cirkevnoslovanský jazyk ako jazyk literatúry bol dobre známy a silný a kde vedľa cyrilometodskej kresťanskej terminológie bola ešte akási iná.

Neskôr sa venoval pamiatke Václav Ryneš (1966), ktorý vyslovil závažný predpoklad existencie svätovítskeho kultu už na Veľkej Morave, z čoho vyvodzuje, že pamiatka má pravdepodobne veľkomoravský pôvod. Jeho argumentáciu podporil tiež F. V. Mareš, ktorý zahrnul pamiatku medzi materiál spracovaný pre *Slovník jazyka staroslověnského*. Herman Kølln zas videl ako inšpiráciu Modlitby proti diablu i latinské litanické modlitby írskeho pôvodu a spája tak vznik textu s počiatkami pôsobenia cyrilo-metodskej misie na Veľkej Morave. Dôležitým konštatovaním v práci Václava Ryneša je fakt, že v texte Modlitby proti diablu je svätý Vít menovaný, zatiaľ čo české knieža Václav nie. Túto indíciu vedúcu k určaniu veku pamiatky sa podujal Václav Konzal podrobným rozborom preveriť.

V prvej kapitole sa autor venuje obsahovej výstavbe modlitby s 22 invocáciami. Tu je dôležité zistenie, že zachovaný text prešiel viacerými generáciami odpisov, a teda že spoľahlivosť zachovaného materiálu sa musí preverovať nepriamo. Doložené je to množstvom písárskych chýb (vynechania písmen, slov, prešmyčky) a tiež nahrádzaním vokatívu novším nominatívom.

Jazykový rozbor v druhej kapitole ukazuje na starší, neruskocirkevnoslovanský pôvod protografu. Oproti iným pamiatkam zhodného regionálneho pôvodu nenachádzame v Modlitbe proti diablu dve tretiny typických jazykových znakov, hoci ide o rukopis mladší. Z hláskoslovných ruskocirkevnoslovanských príznakov chýba napríklad plnohlasie a výskyt č za psl. **tj/kt*. Tieto i ďalšie zápisy je možné interpretovať ako relikty staršieho, staroslovienskeho stavu. V oblasti morfológie a syntaxe spomenieme aspoň stiahnuté tvary zloženej deklinácie adjektív, ktoré sú staroslovienske. Ďalšími archaizmami sú menné formy adjektív v prívlastku, participiá präterita aktívneho

slovies tretej triedy zakončené na *o* a používa-
nie supína. Pri rozборе lexiky sa autor pokúša
nájsť stopy mladšej vrstvy (rusko- alebo čes-
kocirkevnoslovanskej), avšak málo početné
prípady zostávajú v rovine hypotéz. Naopak,
autor tu nachádza styčné body s Kyjevskými
listami a inými staroslovienskymi pamiatkami
a v celku slovník hodnotí ako archaický, pričom
uvádza početné príklady. Cirkevná termino-
ológia v tejto pamiatke je často tvorená prípo-
nou *-niko* a celkovo možno pozorovať výraznú
tendenciu k tvoreniu slovanskej terminológie.
Niektoré výrazy a slovné spojenia dokonca
ukazujú na zmiešané byzantsko-latinské liti-
urgické prostredie.

Dôkladnú pozornosť venuje autor textov-
ým paralelám. Konkrétnymi príkladmi do-
kladá príbuznosť s penitenciálnymi textami
v Euchológii sinajskom, známymi ako Príkazy
svätých otcov. Spája ich obľuba perfekta (oproti
aoristu). Zaujímavé je, že perfektum je doložené
v Kyjevských listoch, Frizinských pamiatkach
a Viedenských hlaholských listoch, čiže v pa-
miatkach západného okruhu preložených z la-
tinčiny. Významným zistením je taktiež jazy-
ková súvislosť prvej kapitoly Života Metodovho
a Modlitby proti diablu. Niektoré frazeologic-
ké a lexikálne podobnosti spájajú pamiatku aj
s ďalšími časťami Života Metodovho.

V ďalšej kapitole Václav Konzal podáva li-
turgický a vecný rozbor tejto litánie ku všetkým
svätým a aj v tomto ohľade má text záposlo-
vanský charakter. Rozbor ukazuje, že tvorca bol
znalec východnej zbožnosti, avšak podľa slov
autora svoju byzantskú kvetnatosť akoby ne-
ustále korigoval rímskou striednosťou. Avšak
absencia mien českých mučeníkov 10. storočia
vylučuje český pôvod pamiatky v 10. a 11. stor.
Tu sa nachádza pravdepodobne najzávažnejšie
tvrdenie autora, že nemožno vylúčiť priame
Metodovo autorstvo tejto pamiatky. Obsahový
rozbor totiž poukazuje na mimoriadnu biblic-
kú a filologickú erudíciu autora. Navyše obsah
modlitby korešponduje s udalosťami v živote
sv. Metoda.

Nakoniec sa autor venuje literárnej forme
diela, kde polemizuje s názorom A. I. Sobolev-
ského, že by išlo o nezaujímavý, básnický

slabý text. Naopak, Václav Konzal na konkrét-
nych prípadoch ukazuje bohatý jazyk pamiat-
ky, v ktorej sú len diabolské sily zla pomenova-
né priamo alebo obrazne pomocou 31 výrazov.
Autor upozorňuje nielen na lexikálnu variabili-
tu, ale aj na ďalšie výrazové prostriedky (antité-
zy, paralelizmy, rytmus, aliterácie a i.).

Václav Konzal tak podáva skutočne dôklad-
ný a zároveň citlivý rozbor tejto pamiatky, kto-
rým preukázal nielen hlboké znalosti z liturgic-
kej a jazykovej oblasti, ale aj vedecký zmysel pre
pravdu. Tento zmysel autora neomylnne vedie
k veľkomoravskému pôvodu pamiatky, pričom
znalosti autora modlitby a jeho štýl poukazu-
jú na Metoda, ktorý mohol vložiť do modlitby
osobnú citovú zainteresovanosť v ťažkom ži-
votnom položení.

Knihou obsahuje novú edíciu cirkevnoslo-
vanského textu, ktorá je rozvrhnutá podľa jed-
notlivých fólií rukopisu s číselným označením
riadkov. Nielen pre odborníkov, ale aj pre širokú
verejnú bude určite zaujímavý český preklad
Modlitby proti diablu z pera Václava Konzala.
Nové vydanie monografie dopĺňa index verbo-
rum, komentovaný súpis svätcov spomínaných
v texte a biografia Václava Konzala s výberovou
bibliografiou jeho prác. Tieto časti pripravili
František Čajka a Martina Chromá.

Tomáš Bánik

Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia

MAREK, Miloš (ed.). *Archivum familiae
Očkaj. Stredoveké dejiny rodiny Očkajovcov
a listiny z jej archívu : Fontes rerum
Slovacarum IV. Trnava – Kraków : Filozofická
fakulta TU – Towarzystwo Słowaków w
Polsce, 2015. 428 s. ISBN 978-83-7490-775-0*

Edičných počínov stredovekého listinného
materiálu je v slovenskej historiografii ako
šafaranu. Medzi najproduktívnejších editorov
v tomto smere patrí Miloš Marek z Katedry his-
tória Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity.
Z jeho dielne uzrel svetlo sveta ďalší diploma-
tár, ktorý publikuje stredoveké listiny z archívu

rodiny Očkajovcov z Očkova (dnes okr. Nové Mesto nad Váhom). Nejde však výlučne o listinár, pretože významná časť publikácie sa venuje dejinám rodu a ich majetkov.

Po krátkom úvode (s. 7-8) autor charakterizuje publikovaný písomný materiál a zároveň si všima osudy rodinného archívu (s. 9-17). Ten dnes neexistuje, pretože padol za obeť bojom v druhej svetovej vojne, ktoré sa prehnali aj Budapešťou a zasiahli budovu vtedajšieho Maďarského krajinského archívu. Anotovaná edícia tak publikuje materiál z fotokópií vyhotovených krátko pred rokom 1945. To so sebou prinášalo viaceré komplikácie, napr. nemožnosť skúmať pečate, niektoré vonkajšie znaky listín ako aj problémy spojené s čierno-bielym vyhotovením kópií, kde sa z originálu čitateľne pasáže menia na nečitateľné škrvny, čo si však autor naplno uvedomuje.

Po charakteristike publikovaného materiálu nasledujú tri obsiahlejšie kapitoly, ktoré sa venujú Očkajovcom v stredoveku (s. 18-42), rodu Lövv z *Lučenca-Dubovian (s. 43-74, jeho listiny sa na začiatku 16. storočia ocitli v rukách Očkajovcov) a nakoniec držbe majetku Dubovany v stredoveku (s. 75-79). Pri týchto kapitolách je potrebné okrem precíznosti autora v prístupe k prameňom vyzdvihnúť najmä skutočnosť, že sa neobmedzil iba na analýzu listín z rodového archívu, ktoré sám publikoval. M. Marek totiž vykonal oveľa širšiu heuristiku výrazne presahujúcu samotný očkajovský archív. To mu umožnilo oveľa lepšie rekonštruovať genealógie rodov, ich majetkové pomery a nakoniec aj postavenie v stredovekom Uhorskom kráľovstve.

Úvodné štúdie dopĺňajú mapy (s. 42, 74, 84), prehľadné genealogické tabuľky (s. 80-83) a nakoniec zoznam použitých edícií a literatúry (s. 85-91). Práve k zoznamu možno smerovať jednu z mála výhrad, že sú doň bez upozornenia vložené skratky a značky používané v edíciách.

Od strany 95 začína samotná edícia, v ktorej autor publikoval celkovo 315 diplomatických jednotiek v plnom znení. Postupuje rovnakou edičnou technikou, akú zvolil v predchádzajúcich dvoch rodových listinároch (Motešický,

Majténiovci). Po poradovom čísle diplomatickej jednotky nasleduje krátky slovenský regist uvedený dátumom vydania listiny (v prípadoch keď datovacia formulka uvádza aj miesto vydania listiny editor to uvedie). Po výťahu nasleduje kritický aparát obsahujúci základné informácie o forme zachovania listiny a jej vonkajších znakoch (ktoré možno odčítať z fotokópií, napr. chirograf, spôsob spečatenia a pod.). Aparát obsahuje aj odkazy na staršie edície, pokiaľ v nich bola konkrétna listina publikovaná. Nakoniec editor využíva tento priestor aj na krátke poznámky ohľadom spresnenia dátumu a okolností vydania listiny, ak si to situácia vyžaduje.

Nasleduje samotný prepis listiny, v ktorom M. Marek upozorňuje na odchýlky v zápisoch i gramatike (znakom „!“). Tu treba poznamenať, že graficky neupozorňuje na konce prvých troch riadkov v samotnej listine. Okrem zriedkavejších faktických vysvetliviek využíva pri väčších úpravách aj textové poznámky. Oba druhy nasledujú po prepise textu listiny.

Ako zaujímavosť možno spomenúť diplomatickú jednotku č. 240 (s. 285) napísanú v hebrejskom písme. Editor zvolil smer prepisu vlastný latinskému písmu, čomu zodpovedá aj zarovnanie textu doľava.

Celú edíciu uzatvára veľmi podrobný vecný, menný a miestny register, ktorého rozsah (s. 363-419) len podčiarkuje precíznosť vyhotovenia edície.

Kompletný kritický aparát koncipoval autor v slovenčine. Znižuje sa tým síce počet zahraničných recipientov, treba to však vyzdvihnúť z niekoľkých dôvodov. Najdôležitejšia je skutočnosť, že autor tak formuje a cibrí diplomatickú terminológiu v slovenčine a spolu s ostatnými edíciami v tejto sérii plní do istej miery kodifikačnú príručku (nie v striktnom slova zmysle). Ďalším prínosom je čitateľský potenciál v oblastiach, ktorých sa publikované pramene dotýkajú.

Vďaka úsiliu M. Mareka sa historikom i záujemcom o dejiny dostáva do rúk koncepčne ucelená a vydarená edícia, navyše pripravená fundovaným odborníkom, ktorý nielen rozšíril počet publikovaných prameňov, ale tiež

vykonal kritiku celého súboru. Ostáva veriť, že to z dielne M. Mareka nie je posledná edícia.

Peter Labanc
Trnava University in Trnava
Slovakia

ČAPSKÝ, Martin. *Město pod vládou kazatelů (Charizmatičtí náboženští vůdci ve střetu s městskou radou v pozdně středověkých českých korunních zemích).* Praha : Argo, 2015, 200 s. ISBN 978-80-257-1426-3

Český historik Martin Čapský sa v knihe *Město pod vládou kazatelů* podujal spracovať problematiku vzťahu kazateľov k vybraným mestám a mestským radám a ich vplyv na obyvateľov. Autor pri výskume zameriava pozornosť na Krajiny českej koruny v 14. a 15. storočí a venuje sa piatim vzorovým mestám, menovite mestu Vratislav (poľský Wrocław), Praha, Plzeň, Hradec Králové a Lehnice (poľská Legnica). Dôležitú úlohu pri nich zohráva osoba kazateľa a predovšetkým jeho obecenstvo, ktorému sa prihovára v určitom priestore, s využitím vhodnej formy komunikácie, a následný efekt, ktorý dokáže v konečnom dôsledku vyústiť do nábožensky motivovaných sociálnych nepokojov. V mysliach kazateľov a nimi ovplyvnených davov koluje motív protivníka, za ktorého je väčšinou označený nespravodlivý panovník či mestská rada, ktorá narušá poriadok a nespravodlivo siahla na slobodu občanov. Túžba obyvateľov po nastolení vlastného poriadku tak v ich očiach naberá potrebný a reálny rozmer. Výstup proti mestskej rade a snaha o zmenu jej zloženia symbolizuje prostriedok vyjadrenia odporu voči kráľovskej moci. V súvislosti s kazateľmi autor poukazuje na fakt, akú úlohu zohráva pôsobivý a efektívny prejav charizmatického kazateľa pre obecenstvo. Väčšina ľudí nedokázala čítať a písať a hovorené slovo pre nich znamenalo jediná formu komunikácie. Autor dohliada aj na to, akým spôsobom sa prejav kazateľov, ich vplyv na publikum a sprievodné náboženské nepokoje odrážajú v prameňoch, resp. akým spôsobom

rezonujú vo svojej dobe. Priestor tu dostávajú predovšetkým kronikári a spôsob, ako narábajú s udalosťami a s aktérmi a akým spôsobom zaznamenávajú svoje postrehy.

Jadro práce je koncepcne rozdelené na tri kapitoly. V prvej kapitole s názvom *Město ve stínu kostelů* autor ilustruje, sumarizuje a dopĺňa poznatky čerpajúce z téz historikov venujúcich sa neskorostredovekým či ranonovovekým dejinám cirkvi vo vzťahu k mestám, popr. k mestským radám, pričom rozoberá aj problematiku verejných priestorov a ich mediality. Príklady a poznatky, ktoré uvádza, nereflektujú výhradne len na české prostredie, ale rovnako na európsky kontext. Poukazuje tu okrem iného na vzťah miest a cirkvi, vplyv kostolov na mestské komunity, právomoci a aktivity mestských rád a ich dosah na verejnosť, ako i na to, akú úlohu zohráva pri uvedených vzťahoch komunikácia.

Druhá kapitola, nesúca názov *Veřejné prostory středověkých měst*, prihliada na teoretické a metodologické poznatky z oblasti foriem komunikácie a na relevanciu verbálnej komunikácie. Autor poukazuje na to, aké miesto zaisťáva publikum pri prejavoch a akú má úlohu verejný priestor. Podobne ilustruje, v akých podmienkach sa odohráva komunikácia, aké nové nároky sú kladené na priestor, kde sa komunikuje s publikom a v kapitole nechýbajú ani postrehy k výberu komunikačných prostriedkov. Nezabúda na príklady z európskeho prostredia, podobne ako v prvej kapitole. Autor na konci kapitoly sám poznamenáva, že kým sa predošlí bádatelia zameriavali v rovine prostriedkov politickej, právnej a sociálnej komunikácie skôr na texty, obrazy a symboly, on sa pri svojom výskume zameriaval predovšetkým na komunikačný význam inscenácie, vizualizácie a reprezentácie moci.

V tomto duchu sa nesie tretia kapitola s názvom *Obce pod vládou kazatelů*. V úvode kapitoly autor objasňuje pojem „obec“. Po nasledujúcich myšlienkach spätých s participáciou na moci, kladením odporu voči mestským radám, mestským nepokojom, vládou Václava IV. a Žigmunda Luxemburského, napokon spomína typ miest, v ktorých vypuknuté

revolty prekročili hranice vnútromestských bojov a vzbúrenci koncentrovali svoj hnev voči samotnému panovníkovi. Pristupuje tak ku konkrétnemu popisu skúmaných miest. Začína mestom Vratislav v druhej tretine 15. storočia. Pozornosť sústreďuje na mestského pisára Petra Eschenloera a pomocou jeho záznamov sa snaží poukázať na bohaté komunikačné akty mesta v danom období. V roli hlavného kazateľa tu vystupuje Mikuláš Tempelfeld. Keď sa v roku 1458 zvolil za českého panovníka Jiří z Poděbrad, mesto Vratislav spochybnilo legitimitu jeho zvolenia a vyhrotil sa spor. Kazatelia inšpirovaní Mikulášom Tempelfeldom dosiahli taký vplyv, že mesto odporovalo vratislavskému biskupovi Joštovi, sliezskym kniežatám i pápežským legátom, ktorí sa snažili o zmierenie. Konflikt, ktorý sa vyostril medzi mestom Vratislav a Jiřím z Poděbrad, nebola len vojensky motivovaná zrážka. Obe strany sa snažili o právoplatné uznanie svojich postupov v očiach politickej verejnosti. Mikuláš Tempelfeld bol typ kazateľa, ktorý sa snažil eliminovať husitov v krajine a v meste si získal taký vplyv, že sa postupom času sotva našiel obyvateľ, ktorý by mu v meste oponoval. Po komunikačnej stránke neovládol len masu ľudí v kostoloch, podstata jeho prejavov sa šírila aj v uliciach a v krčmách.

Ďalšie autorom rozpracované mesto je Praha. Opisuje tu príbeh z 30. júla roku 1419, keď dav vedený Janom Žižkom a kazateľom Janom Želivským prelomil bránu Novomestskej radnice a prepadol niekoľkých členov mestskej rady. Udalosti sa zvrhli takým spôsobom, že členov rady vyhodili z okien a rozvášnený dav ich ubil. Tento akt býva v historiografii tradične označovaný ako „prvá pražská defenestrácia“. Autor po stručnom opise udalostí obracia pozornosť na kronikára Vavřince z Březové. Ten vykresľuje udalosti takým spôsobom, že za svoju smrť si mohli samotné obete, pretože sa posmievali slávnostnému sprievodu veriacich, ktorý prechádzal popri radnici. Pri ilustrácii udalostí dokonca cielene vynecháva meno kazateľa Jana Želivského. Ten je uvedený až v ďalších kapitolách kronikára. Autor pripomína, že je to možné vysvetliť vzájomným súperením medzi Vavřincem z Březové a Janom

Želivským. V ich osobách sú konfrontované dva husitské prúdy, umiernené a radikálne. Teda prúd, ktorý rieši konflikty v intenciách zákona a prúd, ktorý sa neštíti aplikovať nátlak či násilie. Udalosť sa odohráva v období, keď sa vlada Václava IV. pomaly blíži ku svojmu koncu a na tróne ho o niekoľko mesiacov vystrieda Žigmund Luxemburský. Kronikár necháva vo svojom diele priestor aj pre Luxemburského. Uvádza ho ako nepriateľa božích právd a českého jazyka. Rovnako ako panovníka, ktorý bol zvolený nelegitímne. Kazateľ Jan Želivský je zas vykreslený na viacerých miestach ako manipulátor, na ktorého popud sa zbiehajú sympatizanti neporiadku, vyhrážajúci sa členom mestskej rady. Želivský je typ kazateľa, ktorý stojí na čele radikálnych husitov až do svojej popravy v roku 1422. Do popredných funkcií sa snaží pretlačiť svojich sympatizantov a za svoje náboženské ciele je schopný bojovať aj cestou násilia.

Po Prahe dáva autor priestor mestu Plzeň. Kľúčové udalosti sa odohrávajú v rokoch 1419 – 1420 a v roli kazateľa tu vystupuje Václav Koranda, osoba pochádzajúca z vplyvnej miestnej rodiny. Bol to skvelý rečník a schopný organizátor, ktorý si vytvoril sieť väzieb k príslušníkom radikálneho prúdu husitov. Ako ale uvádza autor, Koranda si nedokázal vytvoriť v Plzni model charizmatického panstva, aké si vytvoril Jan Želivský v Prahe. Husiti mali silnejšiu podporu v meste prakticky len do okamihu, kým sa nezačali riediť rady juhočeských a vidieckych posíl, ktoré hájili husitské záujmy. Napätie, ktoré pretrvávalo v rámci mestskej komunity uvoľnila dohoda, podľa ktorej sa husiti mohli slobodne pobrať z mesta preč a tí priaznivci kalicha, ktorí tam ostali, mali zaručenú možnosť prijímať pod obojakým spôsobom. Tento ústupok sa dá podľa autora interpretovať takým spôsobom, že katolícka opozícia sa v prvom rade chcela zbaviť posádok, ktoré boli pod vedením Jana Žižku. Husiti sa spolu s kazateľom pobrali z Plzne preč smerom na Tábor. Žižka sa v roku 1421 z pomsty pokúsil obliehať Plzeň opätovne, mesto sa ale ubránilo.

Štvrtým mestom v poradí je Hradec Králové. Autor vykresľuje príbeh zo „Starých letopisov

českých“, opierajúcich sa o Krušinkovu kroniku. Štvrtok pred sviatkom sv. Václava v roku 1436 sa istý kňaz zvaný Ambrož, obklopený nasledovníkmi, podujal, že do mesta vpustí husitské oddiely Zdislava Mnicha z Roudnice. Zdislav bol zvolený za „hejtmana“. Udalosť nabrala svoj finálny rozmer po tom, ako sa Ambrož vydal s nasledovníkmi na slávnostný sprievod smerujúci k námestiu. V ruke držal monštranciu s božím telom a deklaroval, že došlo k prebratiu moci v meste. Podľa autora došlo k reálnemu prevzatiu moci. O pôvode kňaza Ambroža sa vie málo. Je však isté, že pred udalosťami v Hradci Králové sa už pokúsil o podobné prevraty. Po čase sa vzťah medzi Ambrožom a Zdislavom Mnichom v Hradci Králové zhoršil a „hejtman“ osobne navrhol Žigmundovi Luxemburskému, že mu vydá mesto. „Hejtman“ sa s utŕženou finančnou podporou od panovníka k svojim mužom nevrátil, pretože ho cestou prepadli. Jeho muži ale vzali iniciatívu do vlastných rúk a v Hradci Králové zaútočili na kňazský dom, v ktorom sídlil Ambrož. Pri pokuse o útek bol zajatý. Rovnaký osud postihol aj jeho hlavných nasledovníkov. A ako poznamenáva autor, tým skončila éra Ambrožovej kňazskej diktatúry v meste.

Posledným mestom, ktoré autor podrobil výskumu, sú Lehnice. Autor opisuje udalosti v polovici 15. storočia a v úlohe kazateľa tu figuruje Bartoloměj Tempelfeld. Napriek tomu, že má zhodné priezvisko s Mikulášom Tempelfeldom, kazateľom spomínaným v súvislosti s mestom Vratislav, nie sú v príbuzenskom zväzku. Aktivity Bartoloměja ale nie sú o nič skromnejšie, než v prípade Mikuláša. Pápežskí delegáti, ktorí boli v roku 1459 vyslaní do mesta Vratislav, si museli poradiť aj s odporom Bartoloměja Tempelfelda. Pápežských vyslancov si poštal natolko, že ho chceli odvieť na pápežský dvor a súdiť ho priamo tam. Bol to mestský kazateľ, ktorý prezentoval protihusitskú náladu a mal obavy z prenikania heretikov na územie Sliezska. Svojím prejavom si dokázal získať okruh sympatizantov a jeho myšlienky nekoľovali len v rámci kostola. Svedčí o tom skupina ľudí, ktorá s ním sympatizovala.

Město pod vládou kazatelů od Martina Čapského je kniha, ktorá je obohacujúcim príspevkom nielen pre štúdiu cirkevných dejín. Dielo je príkladom, ako pristupovať k výskumu prostredia, kde je verbálna komunikácia v prevahe, resp. kde chceme konfrontovať verbálnu komunikáciu s textami a ikonografickými prameňmi. Metodický prístup a snaha autora týmto poskytujú inšpiráciu pre ďalších bádateľov venujúcich sa nielen histórii a problematike cirkevných dejín, ale aj príbuzným humanitným vedám. Autor v monografii pozorne sleduje konflikty v katolíckych a utrakvistických mestách, kde je dav ľudí ovplyvnený rétorikou vplyvného kazateľa a kde sa táto skupina obyvateľov snaží nastoliť vlastný poriadok. Poriadok, ktorý nekorešponduje s poriadkom proklamovaným mestskou radou. Tú rozvášnené publikum považovalo za protivníka a snažilo sa o elimináciu či výmenu jej členov. Mestskú radu dokonca mnohí rozhnevaní obyvatelia vnímali iba ako symbol či mechanizmus, za ktorým figuroval samotný panovník. V úlohe protivníka tak popri mestskej rade vybraného mesta mohla vystupovať samotná osoba panovníka. K panovníkovi sa potom občania obracali s hnevom a nevdou a mnohokrát spochybnili legitimitu jeho zvolenia. Významnú rolu hrá v monografii aj spôsob, akým konflikty vnímali súdobi kronikári. Čapského práca tak poskytuje bohaté dejisko, kde môžeme ponímať popisované udalosti a aktérov súhrnne, ale i jednotlivo, či už v úlohe kazateľa, jeho obecenstva, mesta na čele s mestskou radou, panovníka alebo kronikára. Iných autorov môže takýto typ diela motivovať k spracovaniu náboženských konfliktov v odlišných mestách či monarchiách, k vyhľadávaniu ďalších charizmatičkých kazateľov, ku kritickému zhodnoteniu diel rôznych kronikárov, ako aj k snahe zamerať sa na význam verbálnej komunikácie v lokalitách, kde väčšina obyvateľov nerozumela písaným textom a ani ikonografické pramene neboli bežne rozšírené.

Dávid Jablonský
Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia

MUNKOVÁ, Mária – PAVLÍKOVÁ, Lenka (ed.). *Na sútoku riek. Život v slovensko-rakúskom pohraničí*. Bratislava : Štátny archív v Bratislave, 2014. 522 s. ISBN 978-80-224-1387-9

Publikácia zostavovateľiek Márie Munkovej a Lenky Pavlíkovej prináša čitateľovi príspevky, ktoré odzneli na medzinárodnej vedeckej konferencii Na sútoku riek. Život v slovensko-rakúskom pohraničí v rámci projektu Pamäť bez hraníc. Podujatie sa konalo v organevej sále Bratislavského hradu v dňoch 19. a 20. marca roku 2013 pod záštitou ministra vnútra Slovenskej republiky Róberta Kaliňáka. Jej usporiadateľmi boli Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky – Štátny archív v Bratislave, ICARUS – International Centre for Archival Research z Rakúska a Historické múzeum Slovenského národného múzea v Bratislave. Cieľom rokovania sa stalo porovnanie vzťahov medzi Slovenskom a Rakúskom ako dvoch susedných štátov od stredoveku po nedávnu minulosť.

Samotný projekt Pamäť bez hraníc mal za cieľ digitálne sprístupnenie archívnych dokumentov zo Štátneho archívu v Bratislave, Archívu hlavného mesta Bratislavy, Rakúskeho štátneho archívu, Dolnorakúskeho krajinského archívu v Sankt Pöltene, Medzinárodného združenia historikov pre digitalizáciu ICARUS a Asociácie pre dejiny Rakúska pri Dolnorakúskom krajinskom archíve. Digitalizované archívne dokumenty je možné v súčasnosti študovať on-line na webových adresách <http://www.cracrarchives.eu>. Štátny archív v Bratislave sprístupnil archívny fond Bratislavská župa I. z rokov 1573 – 1794. Archív hlavného mesta SR Bratislavy zdigitalizoval fond Magistrát mesta Bratislavy, protokoly zasadnutí mestskej rady a mestské knihy od roku 1402 do roku 1699. Rakúsky štátny archív umožnil prístup k vojenským matrikám z rokov 1859 až 1908 a 1914 až 1920. Dolnorakúsky krajinský archív v Sankt Pöltene sprístupnil viaceré fondy ako napr. Zbierka listín dolnorakúskych stavov z rokov 1162 – 1891.

Jozef Baďurík z Katedry slovenských dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave venuje v článku *Ferdinand I. Habsburský, medzi Viedňou a Bratislavou* pozornosť pozícii Bratislavy ako hlavného mesta Uhorska počas vlády Ferdinanda I. v rokoch 1526 až 1564 a systému fungovania vznikajúcej Habsburskej monarchie v strednej Európe v priebehu vlády prvého panovníka z tejto dynastie.

Ivana Fialová zo Slovenského národného archívu sa v príspevku *Na trase Viedeň – Holíč – Šaštín. Vplyv viedenskej centrálnej správy na vývoj cisárskych panstiev Holíč a Šaštín* venuje fungovaniu správy habsburských panstiev Holíč a Šaštín od ich kúpy Františkom Štefanom Lotrinským v 30. a 40. rokoch 18. storočia do prvej polovice 19. storočia.

Zuzana Francová z Múzea mesta Bratislavy prezentuje vo svojom príspevku *Úžitkové predmety viedenskej proveniencie v bratislavských meštianskych interiéroch pred rokom 1918* vybavenie meštianskej domácnosti od 18. do začiatku 20. storočia v Bratislave na predmetoch zo zbierok Múzea mesta Bratislavy, ktoré majú svoj pôvod v susednej Viedni. Išlo o hodiny, obrazy, lampy, porcelán, nábytok a šperky, teda mobiliár z obdobia rokoka po secesiu.

Michal Habaj z Katedry histórie Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave sa v príspevku s názvom *Obraz rakúskych panovníkov u Jozefa Maliaka* venuje pôsobeniu tohto významného slovenského pedagóga a jediného slovenského žiaka filozofa Fridricha Nietzscheho od jeho štúdií vo Švajčiarsku cez pôsobenie na rôznych evanjelických stredných školách na prelome 19. a 20. storočia v Uhorsku a Chorvátsku po jeho historické práce. Tieto diela sa venovali hlavne habsburským panovníkom Leopoldovi I., Jozefovi II. a Leopoldovi II. Maliakove diela sú veľmi ovplyvnené jeho evanjelickým vierovyznaním, čo sa prejavilo aj v tom, že spracoval tému Žilinskej synody z roku 1610.

Miriám Hlavačková z Historického ústavu Slovenskej akadémie vied sa témou *Dolnorakúski vzdelanci v Bratislave na sklonku stredoveku* snaží opísať pôsobenie cirkevných vzdelancov, ktorí pochádzali alebo študovali

v Dolnom Rakúsku, najmä na univerzite vo Viedni, v prostredí Bratislavskej kapituly ako jednej z najvýznamnejších cirkevných inštitúcií na území stredovekého Uhorska, a Academie Istropolitany v druhej polovici 15. storočia za vlády Ladislava Pohrobka a Mateja Korvína, kedy sa Bratislava stala aj významným centrom kultúry a vzdelanosti na území dnešného Slovenska ako súčasťou Uhorska.

Roman Holec z Katedry slovenských dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave sa témou *Slovenský lokaj na dvore Františka Jozefa (Anton Szmolen 1856 – 1939)* snaží dokumentovať na osude sluhu cisára Františka Jozefa I. Antona Szmolena v poslednej štvrtine 19. a na začiatku 20. storočia nielen jeho osobný život, ale aj realitu vzťahu uhorskej vládnúcej maďarskej politickej reprezentácie k viedenskému dvoru v danom období.

Peter Chorvát z Vojenského historického ústavu v Bratislave v príspevku *Výstavba česko-slovenských opevnení v bratislavskom predmestí a v regióne Záhoria (1933 – 1938)* prezentuje problematiku budovania vojenských opevnení na úseku hraníc Rakúska a Československa v 30. rokoch 20. storočia od rieky Moravy po Devín a Petržalku na základe archívneho výskumu vo Vojenskom historickom archíve v Bratislave.

Milan Katuninec z Katedry politológie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave sa vo svojom príspevku *Spolupráca slovenských a rakúskych kresťanských odborových organizácií* venuje vývoju kresťanského odborového hnutia v Rakúsku v prvej polovici 20. storočia a spolupráci kresťanských odborov Rakúska a Slovenska po roku 1989.

Daniela Kodajová z Historického ústavu Slovenskej akadémie vied sa venuje v príspevku „*Od Dunaja k Tatrám*“ – úvahy slovenských romantikov o hraniciach a krajine obývanej Slováckmi problematike vytýčenia hraníc územia obývaného Slováckmi od toku Dunaja na juhu po pohorie Vysoké Tatry na severe. Dunaj predstavoval hlavnú vodnú cestu pre prepravu tovaru a osôb v habsburskej monarchii, a preto bola otázka jeho splavnenia v prvej polovici 19. storočia aktuálna. Ľudovít Štúr a Jozef Miloslav Hurban využívali Dunaj

na prezentáciu Slováckov ako jedného zo slovenských národov pri jeho toku.

Ján Kúkel z Archívu hlavného mesta SR Bratislavy sa vo svojom príspevku *Boj o víno. Spor mesta Bratislavy s Dolným Rakúskom o vývoz a dovoz vína na začiatku 17. storočia* snaží o prezentáciu problematiky vývozu vína obyvateľmi Bratislavy do Dolného Rakúska začiatkom 17. storočia a prekážky, ktoré stáli v ceste tomuto významnému zdroju obživy pre Bratislavčanov zo strany dolnorakúskych producentov vína.

Elena Kurincová z Múzea mesta Bratislavy prezentuje príspevkom *Mesto a monarchia – muzealizácia vzťahov* výstavnú činnosť Múzea mesta Bratislavy ako najstaršej kultúrnej inštitúcie so zameraním na zbierkovú a výstavnú činnosť od svojho vzniku v roku 1868 až po súčasnosť. Múzeum v rokoch 1868 – 1918, 1918 – 1939, 1945 – 1990 a od 1990 po súčasnosť dopĺňalo svoje zbierky a usporadúvalo výstavy k dejinám Bratislavy v snahe prezentovať jej históriu pre jej obyvateľov a návštevníkov.

Ján Lukačka z Katedry slovenských dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave sa v príspevku *Bratislava – Hainburg – Viedeň. Traja dobrí susedia na jednej rieke* venuje susedstvu troch uvedených miest na Dunaji od 13. do 15. storočia a ich spolupráci v ekonomickej oblasti, napr. pri preprave tovaru loďami po Dunaji a vzájomným vzťahom ich obyvateľov v sociálnej štruktúre týchto sídiel.

Marián Manák z Ústavu dejín Trnavskej univerzity v Trnave v príspevku *Povojnový osud Rakúska a Slovenska v rukách Spojencov* opisuje riešenie postavenia Rakúska po porážke nacistického Nemecka medzi USA, Veľkou Britániou, Sovietskym zväzom v otázke jeho rozdelenia na okupačné zóny, spoločnej správy Viedne ako hlavného mesta a pod. Slovensko prešlo v rokoch 1939 až 1945 podobne turbulentným vývojom ako jeho západný sused na riekach Dunaj a Morava.

Richard Marsina z Katedry histórie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave v príspevku *O slovensko-rakúskej spolupráci pri vydávaní stredovekých prameňov* prezentuje

spoluprácu pri vydávaní edícií prameňov z obdobia stredoveku medzi slovenskými a rakúskymi historikmi od druhej polovice 50. rokov 20. storočia po súčasnosť. Príkladmi je vydávanie Slovenského diplomatára a Burgenlandského diplomatára a prezentácia periodika *Mitteilungen des Instituts für die österreichische Geschichtsforschung* v časopise Slovenská archivistika od jeho vzniku v roku 1966 až dodnes.

Matej Medvecký z Ústavu pamäti národa sa v príspevku *Zaostrené cez Dunaj: československá rozviedka a Rakúsko na začiatku studenej vojny* venuje problematike aktivít československých tajných služieb na území Rakúska ako nástupného priestoru pre štáty západnej Európy v čase začínajúcej studenej vojny v druhej polovici 40. rokov 20. storočia.

Veronika Nováková zo Štátneho archívu v Bratislave, pobočka Šaľa sa v príspevku *Obchodné vzťahy mestečiek Žitného ostrova s Viedňou v 17. – 19. storočí* snaží priblížiť na príklade mestečka Šamorín obchodné kontakty sídiel na Žitnom ostrove a Viedne v sledovanom období.

Peter Pišút z Katedry fyzickej geografie a geoekológie Fakulty prírodných vied Univerzity Komenského v Bratislave približuje témou príspevku *Dunaj na slovensko-rakúskom pomedzí zmeny toku a koryta rieky Dunaj medzi rakúskymi mestami a obcami Hainburg, Wolfsthal, Kittsee a Berg a slovenskými obcami Devín, Jarovce, Karlova Ves a Petržalka*, ktoré sú dnes súčasťou mesta Bratislavy, od stredoveku až po súčasnosť.

Vladimír Rábik z Katedry histórie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave príspevkom *Ut meatus Danubii debet esse limes regionum. Pokus o nové usporiadanie Uhorského kráľovstva po vymretí Arpádovcov* približuje na rôznych prameňoch listinnej a kodikologickej povahy z obdobia po vymretí Arpádovskej dynastie na prelome 13. a 14. storočia a na základe analýzy práce viacerých historikov dôležitosť územia dnešného Slovenska ako súčasť Uhorského kráľovstva v boji medzi poslednými Přemyslovcami a prvými Habsburgovcami o vládu nad touto krajinou v skúmanom období.

Kristína Sámelová z Archívu hlavného mesta SR Bratislavy opisuje v príspevku *Wimmerovci – sonda do života obchodníckej rodiny z Prešporka* život členov obchodníckej rodiny Wimmerovcov ako obyvateľov Bratislavy od 18. storočia do 20. storočia ako pohľad do života meštianskej rodiny v tomto období na základe archívneho výskumu v Archíve hl. mesta SR Bratislavy.

David Schriffel z Rakúskej akadémie vied sa témou príspevku *Rakúsko-slovenské vzťahy. Susedská spolupráca alebo neprekročiteľná hranica?* Snaží o analýzu vzťahov medzi obyvateľmi obidvoch štátov od roku 1918 do roku 1968, kedy bol možný malý pohraničný styk medzi obcami na hraniciach Rakúska a Slovenska do roku 1949, potom to boli najmä kontakty medzi Viedňou a Bratislavou ako mestami na Dunaji a spolupráca medzi vedeckými a kultúrnymi inštitúciami obidvoch krajín.

Juraj Šedivý z Katedry archívniectva a pomocných vied historických Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave sa v príspevku *Dunaj a stredoveká Bratislava – dobrý sluha a zlý pán* venuje problematike mýta a prístavu v Prievoze, Vydrici a na ďalších miestach na území bratislavského úseku toku Dunaja od konca 13. storočia cez obdobie vlády Žigmunda Luxemburského na prelome 14. a 15. storočia, kedy sa plavba a doprava tovaru loďami po Dunaji cez Bratislavu stala významným zdrojom príjmov pre mesto a jeho obyvateľov, až po obdobie vlády Mateja Korvína.

Tomáš Tandlich z Katedry histórie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre v príspevku *Remeselníci v cenovej limitácii Bratislavskej stolice z roku 1706* opisuje tento významný prameň pre hospodárske dejiny obdobia povstania Františka II. Rákociho v rokoch 1703 – 1711, kedy musela Bratislavská stolica znášať náročné bremeno zásobovať povstalecké a cisárske vojsko obilím, rôznymi remeselníckymi výrobkami a inými tovarmi.

Daniela Tvrdoňová zo Slovenského národného archívu približuje v príspevku *Slovenskí reemigranti z Rakúska po roku 1945 a ich osudy* na základe archívneho výskumu v Slovenskom národnom archíve osudy a priebeh reemigrácie

Slovákov z Rakúska v rokoch 1945 až 1949 medzi Rakúskom a Československom na Slovensko. Išlo o snahu prilákať do Československa krajanov z Rakúska a iných štátov, kde žili Česi a Slováci v snahe budovať ČSR ako národný štát Čechov a Slovákov.

Juraj Valent zo Štátneho archívu v Bratislave sa v príspevku s názvom *Malý pohraničný styk na slovensko-rakúskom pomedzí. Hranice a obyvatelia za 1. ČSR* venuje problematike pohybu obyvateľstva medzi slovenským a rakúskym pohraničím na rieke Morave v 20. a 30. rokoch 20. storočia na základe archívneho výskumu v Štátnom archíve v Bratislave.

Pavel Vimmer zo Štátneho archívu v Bratislave v príspevku *Ilegálne prechody vojakov a dôstojníkov cez slovensko-rakúske hranice po februári 1948* prezentuje na základe archívneho výskumu v Štátnom archíve v Bratislave politické procesy pred Štátnym súdom v Bratislave v rokoch 1948 až 1952 proti tým, ktorých chytili pri ilegálnom prechode hranice medzi ČSR a Rakúskom cez rieku Moravu alebo Dunaj smerom do Rakúska na úteku pred nastupujúcim komunistickým režimom.

Ladislav Vrtel z Odboru archívov a registratúr Ministerstva vnútra SR v príspevku *Herold s dvomi tabardmi* prezentuje vývoj funkcie herolda ako nositeľa heraldických pravidiel na panovníckych dvoroch a v šľachtických komunitách Svätej ríše rímskej národa nemeckého a Uhorského kráľovstva a osvetľuje aj prísne dodržiavanie pravidiel heraldiky pri tvorbe šľachtických erbov. Osobu herolda Johanna von Francolin, ktorý pôsobil v oboch uvedených štátnych útvaroch v rokoch za vlády cisárov Ferdinanda I. a Maximiliána II. v druhej polovici 16. storočia, autor označuje ako príklad vzorového výkonu tejto funkcie.

Mária Zacharová zo Štátneho archívu v Bratislave v príspevku s názvom *Na hranici Bratislavskej stolice a Rakúska v 18. storočí* na základe archívneho výskumu v Štátnom archíve v Bratislave približuje zmeny hraníc medzi Dolným Rakúskom a Uhorskom v oblasti Bratislavskej stolice v povodí Moravy. Mali tu spory viacerí majitelia panstiev ako Malacky,

Marchegg, Wolfsthal, Hainburg, Devín a mesto Bratislava.

Jana Zatková z Vojenského historického archívu v Bratislave v príspevku *Vojnoví zajatci z radov dôstojníkov a ich život v zajatí v oblasti V. zborového veliteľstva Bratislava počas 1. svetovej vojny* opisuje problematiku vojnových zajatcov z Ruska, Talianska, Čiernej Hory a Srbska v rakúsko-uhorských zajateckých táboroch v Šamoríne a v Dunajskej Strede v období rokov 1915 až 1918 na základe archívneho výskumu vo Vojenskom historickom archíve v Bratislave.

Igor Zmeták z Katedry etnológie a kultúrnej antropológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave *Friesenhofovci a Brodzany* prezentuje osudy členov šľachtickej rodiny Friesenhof a budovanie ich knižnice s veľkým oddelením ruskej literatúry v kaštieli v Brodzanoch od roku 1844 do polovice 20. storočia. Rodina mala príbuzenské väzby na vdovu po ruskom básnikovi Alexandrovi Sergejevičovi Puškinovi Natáliu.

Corinna Ziegler z Medzinárodného združenia historikov pre digitalizáciu ICARUS odprezentovala svoj príspevok s názvom *Medzinárodný projekt „Pamäť bez hraníc.“ Hybná sila zvýšenej spolupráce medzi slovenskými a rakúskymi archívami* približuje možnosti sprístupnenia archívnych fondov zo slovenských a rakúskych archívov v digitálnej forme cez internet, čo umožňuje ich štúdium bez potreby návštevy v archíve. Štátny archív v Bratislave digitalizuje asi 300000 dokumentov a Archív hlavného mesta SR Bratislavy asi 200000 dokumentov v rámci projektu Pamäť bez hraníc.

Predložený zborník je možné považovať za významný príspevok nielen k poznaniu rakúsko-slovenských vzťahov od 13. storočia do súčasnosti, ale je to aj dôležitý krok na ceste k sprístupneniu čo najväčšieho množstva archívnych dokumentov v slovenských a rakúskych archívoch ako nositeľov kolektívnej historickej pamäti v dejinách oboch národov.

Tomáš Tandlich
Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia

Kult svatých Cyrila a Metoděje na Moravě (raného) novověku v recentní literatuře

Ačkoliv byla slavným soluňským věrozvěstům věnována v české a slovenské literatuře již mimořádná pozornost,¹ jejich kult v raném novověku nebyl přesto zohledněn v dostatečné míře.² Zdá se ovšem, že se blýská na lepší časy... Po studii Michaely Soleiman Pour Hashemi³ a výstavním katalogu⁴ věnoval u příležitosti 1150. výročí příchodu slovanských věrozvěstů na území Velké Moravy část svého čísla i časopis *Vlastivědný věstník moravský* (roč. 65, 2013, č. 2).⁵ Jedná se o mimořádně zajímavé studie zabývající se různými aspekty kultu obou světců na (raně) novověké Moravě, resp. ve Vídni, které mohly uniknout širší odborné veřejnosti. Nebude proto na škodu si je zde připomenout.

Z obsahového hlediska chronologicky první je možno představit studii Vladimíra Maňase *Cyriometodějské oslavy ve Vídni (1708 – 1783): pozapomenutá reprezentace Moravy v sídelním městě monarchie* (s. 132-139). Téma je i dnes zcela nové, neboť jak autor sám upozorňuje,

česká ale ani rakouská historiografie vídeňským slavnostem nevěnovala téměř žádnou pozornost (výjimkou je A. Mais). Přitom od roku 1708 se v kostele sv. Michaela v hlavním městě monarchie konaly každý rok pravidelné oslavy (*Mährisches Nationfest*), skrze něž se Morava připomínala jako svébytná země a zároveň nedílná součást rakouské monarchie. Autor zde připomíná několik moravských šlechticů i další osobnosti, které na slavnostech postupně participovaly. Celé téma svým článkem otevírá a ukazuje další možné směry příštího bádání, které je nanejvýš žádoucí, máme-li pochopit postavení moravské vyšší společnosti 18. století v rámci podunajské říše.⁶

Jana Spáčilová ve svém článku *Contiho moteto k poctě svatých Cyrila a Metoděje* (s. 140-146) dokládá, že ačkoliv není dochováno mnoho barokních hudebních skladeb k poctě obou věrozvěstů, ojedinělé kusy se objevují. Jako příklad si vybrala *Mottetto Sanctorum Cyrilli, et Methudii 'Laudemus viros gloriosos'*, známé z pozůstalosti brněnského kostela sv. Jakuba, od skladatele „Contiho“, tj. od císařského dvorního skladatele Francesca Bartolomea Contiho (1681/1682 – 1732). J. Spáčilová po řadě kritických úvah na základě archivního materiálu dospívá k názoru, že autorem skladby byl právě F. B. Conti, nikoli jeho syn Ignazio Maria (1699 – 1759), jehož práci ovšem rovněž ve studii představuje. Skladba vznikla pro kostel sv. Michaela ve Vídni u příležitosti tamějších cyriometodějských oslav a tematicky se tak přímo napojuje na příspěvek V. Maňase.

Nejen hudba, ale i výtvarné umění promluvílo v 18. a 19. století do otázky soluňských

¹ Srov. HAVLÍKOVÁ, Ludmila – IVANIČ, Peter – HETÉNYI, Martin (eds.). *Po stopách sv. Cyrila a Metoděje: výberová bibliografia českých a slovenských prác za roky 1945 – 2011*. Nitra 2013.

² Je zde možno zmínit starší studie: ZLÁMAL, Bohumil. *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje (Sbírka 29 německých kázání o sv. Cyrilu a Metodějovi z let 1709 – 1744)*. Zvláštní otisk z Apoštolátu svatých Cyrila a Metoděje. Olomouc 1938; MAIS, Adolf. *Das mährische Nationsfest in Wien*. In *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien*, roč. 13, 1957/1958, s. 93-122; KOPECKÝ, Milan. *Cyriometodějská tradice ve starší české literatuře*. In *Spisy University J. E. Purkyně v Brně, Filosofická fakulta*, č. 102. Praha 1965, s. 567-586.

³ SOLEIMAN POUR HASHEMI, Michaela. *Sondy do cyriometodějské německy psané barokní homiletiky*. In *Slovesné baroko ve středoevropském prostoru*. Praha 2010, s. 217-227.

⁴ JEMELKOVÁ, Simony a AMBROS, Pavel (ed.). *Mezi východem a západem: Svatí Cyril a Metoděj v kultuře českých zemí*. Olomouc 2013.

⁵ Srov. <http://www.mvs-brno.cz/periodika/vlastivodny-vestnik-moravsky.html?rocnik=2013>.

⁶ Jednou z dalších osobností podílejících se na vídeňských oslavách sv. Cyrila a Metoděje byl i proslulý kazatel Cyrill Riga OP (1689 – 1758), který při vstupu do řádu r. 1707 přijal na důkaz své náklonnosti k věrozvěstům řádové jméno „Cyrilus“ a ve svých kázáních se oběma světcům systematicky věnoval. Ale i další dominikáni vstoupivší do řádu kolem r. 1708 přijali řádové jméno „Cyrilus“. Srov. ZOUHAR, Jakub. *Cyriell Riga O.P. (1689 – 1758). The Life and Work of a European Preacher in the Age of Reason*. Rome 2015, s. 49-50, 147-151.

bratří, jak ukazuje Leoš Vašek ve svém příspěvku *Sochy sv. Cyrila a Metoděje z Rousínovce na Vyškovsku jako doklad dvou etap kultu moravských zemských patronů* (s. 121-131). Autor v něm připomněl skutečnost, že třebaže oba světci byli na barokní Moravě uctíváni, nebyla jim z hlediska sochařství prokazována úcta, kterou bychom očekávali; lépe na tom počtem soch (zejména v exteriéru) byli jak sv. Florián či sv. Šebestián, o sv. Janu Nepomuckém ani nemluvě. Přesto autor našel jedno místo, kde sv. Cyril s Metodějem zanechali výraznější stopu v sochařské výzdobě, totiž město Brno, které se může pyšnit několika zpodobněními obou světců.

Nejznámější problematikou z uvedených statí je téma příspěvku Jaromíra Kubíčka, *Podíl cyrilometodějských spolků na národním obrození Moravy 1848 – 1863* (s. 113-120). Autor v něm připomíná první českojazyčná (nebo z němčiny do češtiny přeložená) pojednání o obou světcích před rokem 1848, ale hlavní pozornost věnuje „Národní jednotě sv. Cyrila a Metoděje“ ustavené 6. června 1848 v brněnském bytě na Zelném trhu hraběte Sylvy Taroucy za účasti Jana Ohérala, Aloise V. Šembery a dalších slovanských vlastenců. Jména věrozvěstů byla dána do názvu proto, že s náboženstvím šířili vzdělání lidu slovanským jazykem. Jednota si dala do programu vzdělávání v českém jazyce, prosazení úplné rovnosti práv českého a německého jazyka na Moravě a používání češtiny na školách, na úřadech a při kostelních bohoslužbách. Autor sleduje kulturní a osvětovou činnost Národní jednoty v prvních a zároveň neplodnějších letech její existence.

Na závěr našeho ohlédnutí možno připojit i zprávu Josefa Jana Kováře a Lenky Fridrichové *Výstavní projekt „Cyril a Metoděj. Doba, život, dílo“ v Moravském zemském muzeu* (VVM roč. 65, 2013, č. 3, s. 306-310), která čtenáře seznamuje se sérií výstav, jež komplexně představily osobnosti obou světců i jejich druhý život.

Jakub Zouhar
University of Hradec Králové
The Czech Republic

JORDÁNKOVÁ, Hana – SULITKOVÁ, Ludmila. *Bibliografie k moravským královským městům ve středověku a raném novověku (1990 – 2010)*. Brno : Archiv města Brna, 2014. 358 s. ISBN 978-80-86736-37-2

Dvě význačné badatelky v oblasti městských dějin, Hana Jordánková (dlouholetá odborná pracovnice Archivu města Brna) a Ludmila Sulitková (v současnosti docentka na Katedře historie Filozofické fakulty Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem) nedávno dokončily jeden z důležitých počínů k moravským dějinám. Jedná se o bibliografii k moravským královským městům v období středověku a raného novověku, shrnující odbornou produkci na toto téma z let 1990 – 2010, s dílčími přesahy do let 2011 a 2012. Rozhodující podnět pro autorky přinesla konference *Města ve středověku a raném novověku jako badatelské téma posledních dvou desetiletí* konaná v říjnu roku 2011 v Praze.¹

Jak H. Jordánková s L. Sulitkovou konstatují v rozsáhlém úvodu, zhodnocení bibliografické produkce věnující se moravským městům dlouho chybělo. Pozornost byla zaměřována na města česká nebo všeobecně na dějiny měst, a to jen do poloviny 90. let 20. století. Jako příklad tohoto trendu uvádějí i výše zmíněnou konferenci. Tvrdí, že případný zájemce o dějiny moravských měst je odkázán zejména na použití bibliografické databáze Historického ústavu Akademie věd ČR, jež však nemůže nahradit systematicky sestavenou a utříděnou klasickou bibliografií. Takovéto tvrzení je ovšem námětem k diskuzi. Ano, databáze HIÚ AV ČR rozhodně není kompletní. To je však dáno spíše personálním a technickým zabezpečením bibliografického pracoviště. V obecné rovině nabízejí elektronické databáze mnohé

¹ Konference se konala ve dnech 11. – 12. října 2011 za spolupořadatelství Archivu hlavního města Prahy, Historického ústavu Akademie věd ČR, Katedry historie Filozofické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem a Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze.

výhody, jež už zejména mladší badatelé umějí využít. Databázi v elektronické podobě lze průběžně doplňovat a upravovat. Je dostupná široké veřejnosti. Celkově může dobře vedená univerzální databáze nabídnout badatelům v jakékoliv oblasti přesahy do příbuzného teritoria. Zaměření a potřeba těchto „výletů k sousedům“ je individuální a jedinečná pro každého výzkumníka. Tištěná bibliografie, jejíž výslednou podobu již není možné měnit, může jen těžko na tyto specifické požadavky reagovat. Elektronická databáze ano.

Autorky se nicméně drží prověřené a osvědčené cesty. V reakci na stávající situaci pojalý úmysl sestavit pokud možno vyčerpávající bibliografický přehled, nabízející různé úhly pohledu v jednotlivých badatelských okruzích. Zcela vědomě se vyhýbají komentování vědeckého přínosu jednotlivých badatelských témat a publikací k nim vázaných. Tato úloha má být (a je řešena) na jiném fóru.²

Na Moravě v novověku existovalo celkem šest královských měst, Brno, Olomouc, Jihlava, Znojmo, Uherské Hradiště, Uničov. Ve středověku jich ovšem bylo o deset více, tedy celkem šestnáct měst. K těm dříve uvedeným musíme doplnit ještě Bzenec, Hodonín, Ivančice, Jemnice, Jevíčko, Litovel, Podivín, Pohořelice, Přerov a Uherský Brod. Naopak Velkou Bíteš a Kyjov ke královským městům řadit nelze, byť i tyto názory někdy zaznívají.³ Autorky se s proměnlivou situací vyrovnaly tak, že u šesti „hlavních“ měst přinášejí bibliografii pro celé období středověku i novověku, pro zbývajících deset měst se omezují jen na éru středověku.

Součástí úvodu k bibliografickému soupisu tvoří také řádky věnované reflexi vědecko-výzkumných aktivit zaměřených na moravská královská města po roce 1989. H. Jordánková a L. Sulitková mapují pravidelné i příležitostné vědecko-organizační aktivity týkající se měst obecně či vybraného města, a také pravidelné aktivity, která se městské problematice věnují

jen druhotně. Z pravidelných aktivit, při nichž stojí města v centru zájmu, uvádějí vědecké konference, vydávání atlasu českých a moravských měst, vydávání městských knih (projekt *Libri Civitatis*) či zájem středověkých archeologů. Na druhou stranu konstatují nedostatek soustředěného zájmu o městskou problematiku u historických vědeckých společností jako například Historického klubu – Sdružení historiků České republiky či Matice Moravské. Na Slovensku se situace liší. Pozornost problematice dějin měst se dostává ve Slovenské historické společnosti, v jejímž rámci působí sekce pro dějiny měst, a jejíž činnost není pouze deklarativní. V českých zemích se do pozice dominantní instituce na poli městských dějin dostal Archiv hlavního města Prahy, který pořádá každoroční konference k dějinám Prahy. Na tomto fóru zaznívají i příspěvky k dalším městům. Z konference vychází sborník *Documenta Pragensia*, s příspěvky zahrnujícími moravská města, především Brno, ale též Olomouc a Jihlavu. Do roku 2009 se konávala symposia s názvem *Historická Olomouc a její současné problémy*. Výsledkem těchto setkání bylo deset sborníků *Historická Olomouc*. Autorky konstatují, že i jiné pravidelné organizační aktivity, tematicky i časově variabilní, mohou aspoň druhotně reflektovat problematiku měst. *Mikulovská symposia*, konaná od roku 1969, zahrnují dějiny Moravy v nejširším slova smyslu, v jejich rámci si všímají i městských témat. Archeologické konference s názvem *Archaeologia Historica* se rovněž dotýkají raného středověku v městech, zejména v Brně. Není od věci zmínit, že hostiteli této konference bývají i slovenská města (1999 Banská Bystrica, 2006 Bardejov). Každoročně se koná rovněž konference *Židé a Morava*, která mj. řeší židovské osídlení v moravských městech. Z příležitostných vědecko-organizačních aktivit, v nichž se přednostně badatelský zájem soustřeďoval k městům, jmenujme občasně archivní konference (pořádané například Archivem města Brna či Moravským zemským archivem). Autorky dále podávají výčet příležitostných vědecko-organizačních aktivit, tematicky i časově různorodých, v nichž jsou reflektována

² Documenta Pragensia 32/1. Města ve středověku a raném novověku jako badatelské téma. Praha 2013.

³ Viz s. 13 a pozn. 9 recenzované publikace.

moravská královská města jen okrajově. Jedná se o chronologický přehled se zvýrazněnou poznámkou, kterého města se výrazněji dotklo. Následuje soupis sborníků k jubileím významných vědců, v nichž byly zařazeny i příspěvky týkající se moravských královských měst.

Bibliografie staví výhradně na domácí produkci, zahrnuje monografie, encyklopedie, soupisy, vědecké studie a články, recenze, anotace, práce absolventské (bakalářské, magisterské, rigorózní, disertační práce), katalogy výstav a příspěvky z konferencí o městské problematice na Slovensku. Sledována a začleněna není didaktická literatura, tj. učebnice a skripta. Inzerovaný časový rozsah se podařilo dodržet, s výjimkou publikací ze setkání uskutečněných do roku 2010, které vyšly se zpožděním.

Autorky si daly záležet a podrobně vysvětlují strukturu bibliografie. Nejprve jsou pojednány všeobecné práce se vztahem k městům: existující bibliografie, encyklopedie a soupisy, pomocně-vědné práce, prameny a metodiky, celková zpracování. Pak se postupuje abecedně po jednotlivých městech. V tomto případě jsou hesla členěna takto: Organizace vědecké práce (s podhesly bibliografie; pomocné vědy historické; edice, soupisy a katalogy; prameny a metodika; archivy, knihovny, muzea), Celkové zpracování, Dějiny osídlení, Politické a vojenské dějiny, Právní a správní vývoj, Hospodářský a sociální vývoj, Demografický a národnostní vývoj, Církev a zbožnost, Vzdělanost a Kultura.

Každá jednotka je označena číslem, které je vytištěno tučně. Číslování jde průběžně napříč jednotlivými kapitolami, hesly i podhesly. Poslední záznam nese číslo 3372. Za pořadovým číslem záznamu následuje příjmení a jméno autora, příjmení je pro jednodušší orientaci tištěno v kapitálkách. V rámci jednotlivých hesel se pak dodržuje abecední řazení. Na soupisovou část navazuje jmenný seznam všech autorů s odkazy na čísla záznamů jejich prací. Užitečný přehled poskytuje rovněž seznam excerpovaných časopisů.

Z celkové koncepce lze usoudit, že autorky myslely i na zahraniční badatele, kteří nevládnou zcela českým jazykem. Celý rozsáhlý výše zmíněný úvod má svůj pandán v němčině.

Ovšem úvod v angličtině žetl chybí. Přitom závěrečné shrnutí je již uvedeno v obou uvedených jazycích – německy i anglicky.

Na závěr bych ráda zmínila často opomíjenou, proto však ne méně důležitou stránku věci. Bibliografie, ač pro někoho pouhý soupis, uživatelská příručka, představuje sličnou, graficky zpracovanou knihu. Kombinace barev na obálce sice může hůře vidícímu čtenáři mírně zkomplikovat čtení zde uvedených údajů, přesto si vydavatel za její zpracování i typografickou úpravu knižního bloku zaslouží pochvalu. Pro oživení začínají jednotlivé kapitoly vedutami či mapami měst. Je vidět, že Archiv města Brna po létech zkušeností s vydáváním knih nalezl svůj styl. Jejich publikace nepotěší čtenáře jen obsahem, ale také formou – aneb – odborná kniha nemusí být jen spojením listů od shora dolů popsaných textem s úpravou bez jakékoliv fantazie.

Shrnutí může být stručné. Každý badatel věnující se urbánní historii by tuto publikaci měl mít doma. Bude ji potřebovat.

Martina Bolom-Kotari
University of Hradec Králové
The Czech Republic

САВЧУК, Юрій К. (ed). 1000 років української печатки / 1000 years of Ukrainian seal. Каталог виставки 24 травня – 15 листопада 2013, red., Київ : Інститут історії України, 2013. 504 с. ISBN 978-966-02-7024-4

The sphragistic research in Ukraine has definitely picked up momentum over the past few years. Since 2010, the country has been hosting annual conferences offering debates on the functional aspects of seals. The complex history of the Ukrainian lands is a reason why these events attract researchers who study the seals of the former Kievan Rus' and those who delve into the seals of the West in a broad sense. Ukrainian sigillography specifically focuses on the study of the relics associated with those periods in the history of Kievan Rus' when the

Ukrainian nation and state were in the making. Therefore the research and studies are centered around medieval seals as much as around modern and late postmodern (20th century) ones. The symposia produce an output in the form of new volumes of the Sphragistic Yearbook (*Сфргістичний щорічник*) published by the Institute of Archeography and Source Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine and the Institute of Auxiliary Sciences of History of the Sheremetiv Family Museum. These meetings have also helped to consolidate the Ukrainian scientific community of scholars who specialise in sphragistic and heraldry studies and encouraged to undertake some ambitious projects.

One of them is the catalog produced for the exhibition celebrating one thousand years of the history of Ukrainian seals. The exhibition gathered objects and relics from different sigillographic collections in the Ukraine and Russia with the majority of the items borrowed from the collection of the Sheremetiv Family Museum. In total, the catalog contains descriptions of 432 relics including but not limited to seals, the oldest of which come from the 10th century and the latest one from 1989. The whole volume is divided into five chapters comprising items from a particular era (devoted to the sphragistic tradition of Kievan Rus', seals dated to the Lithuanian-Polish period in the Ukrainian history (14th – 18th centuries), Cossack seals (17th – 18th centuries), seals from the time when Ukraine formed part of the Russian and Austro-Hungarian Empires (the turn of the 19th century), and finally seals dated to the twentieth century. The publication is provided with the publisher's address and a foreword by Yuri Savchuk introducing the reader to the problems of the Ukrainian sigillography in general and the ideas behind the exhibition in particular. For the benefit of the reader, each chapter begins with an introduction to the sigillography of the period in question (in the case of the 19th century seals, there are two parts: secular and church). The next part of the chapter contains the catalogue with descriptions of exhibits.

To be consistent with the line of this journal we will concentrate our attention on the first chapter devoted to the relics of Kievan Rus'.

Oleksandr Alforov, the author of the foreword to this part of the volume, introduces the reader to the history of the sigillography of Kievan Rus' from the earliest evidence of seals used in written communications (Russo-Byzantine treaties, the relation of the Persian traveler Ebn Miskawayah). All the preserved seals come from the time of Sviatoslav I Igorevich (the mid-10th century). The author also makes an effort to determine the circumstances that could cause the prince to adopt the Byzantine tradition of affixing a seal to authenticate one's decision, but he also emphasises that the main functions of seals were not document-related in those days. The prince's will would be expressed by word of mouth, which is evidenced by credential badges preserved in a fairly large number. According to O. Alforov, Sviatoslav did not succeed in launching the seal in the long term as his son – Vladimir the Great, ceased using them and restored the traditional forms of confirming his will. Seals became popular in Rus' during the reign of Vladimir's children and the eleventh century saw a heyday of the seal. The law would however limit this entitlement to princes and clergy. That was also the period when seals began to show certain modifications which reflected the keeper's territorial ties and the representations and depictions on princely bullas would tend to depart from the original template of the Byzantine ruler seal. That was also the time when the first specimens emerged of what is classified as the uniquely Ruthenian type of seal such as the seals with the mysterious inscription of *Двнѣслово* (possibly meaning: *see what is written*), the seals with the image of the saint patron of the prince and the Cyrillic legend on the reverse, or the image of the patron prince and his princely sign (the sign also served to mark credential badges or the prince's chattels). The eleventh century has so far been confirmed as the earliest period known for Ruthenian princesses to begin using their seals. The iconography would initially correspond to those of princely seals, but alterations followed

with the separate depictions of the patron saints of the lady and her husband on the obverse and the reverse respectively. In addition to princes and their families, the right to use a seal was also extended to clergy. The Greek origin of the hierarchs accounts for the fact that the iconography of their *molybdobullai* initially pursued the line of the Byzantine tradition. A representation of the Mother of God on the obverse and an inscription on the reverse was a later convention. And last but not least, the seals were used by princely officials. They were already known as early as the 11th century. They can be divided into two groups: seals of *boyars* and customs seals. The latter one being of particular interest. It is specific to the local area with no counterpart in Byzantine sigillography. In the 12th century metal seals began to vanish and be replaced by wax ones as claimed by the author. The above processes and phenomena are illustrated by a catalogue of seals and other objects. It contains descriptions of the 73 relics the majority (about 2/3) of which have already been published elsewhere. Oleksii Artiukhin, Liudmyla Syta, Valentyna Dubitska and Myroslav Poberezhny, are in addition to O. Alforov, the authors of these notes. Each catalogue note consists of the item's sequence number, its description, and a broad (occasionally excessively broad) editorial comment.

References to literature are contained in footnotes to individual notes. Each object is provided with its photographic picture and information on materials and dimensions. The catalogue section also contains summary tables and photographs of groups of objects. Magnifications of selected details are provided separately.

The fonds of princely seals with the remarkable molibdobulla of Sviatoslav I Igorevich (10th century, Catalogue no. 1) and an unknown seal of Yaroslav Wise (11th century, Catalogue No. 2) are the two most interesting items included in the catalogue. O. Alforov claims that the former one is the oldest Ruthenian lead seal. The fonds of credential badges (Catalogue No. 54-55; 57-63) dated to the 9th – 10th centuries is another important item in the catalogue. Summons seals (lat. *sigillum citationis* or *sigillum missionis*), with some famous examples from Hungary, are the closest parallel for these relics in the West. There is also a compelling collection of seal matrices with a matrix of bulloterion (Catalogue No. 37) and two seal rings with a princely sign (Catalogue No. 69-70) presumably used for wax sealing.

Marcin Hlebionek
Nicolaus Copernicus University, In Toruń
Poland

SPRÁVY/ CHRONICLE

Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje

Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje má ambice společným tématem evropského dědictví propojit velkou část zemí střední, východní a jižní Evropy, tedy území, která byla a dodnes jsou výrazně ovlivněna cyrilometodějskou misí v 9. století našeho letopočtu. Svatí Cyril a Metoděj, spolupatroni Evropy, jsou považováni za dva nejlivnější duchovní vůdce, kteří sehráli zásadní roli v šíření křesťanské víry v těchto územích a obecně v rozvoji kultury slovanských zemí. Zásadně ovlivnili vznik a uspořádání raně středověkých států Evropy. Připomenutí a inspirace cyrilometodějským odkazem, zhodnocení křesťanských tradic a kultury zemí spojených s misí svatých Cyrila a Metoděje a také jejich následovníků, vytváří v Evropě zajímavé téma pro poznávání. Propojení historicky významných poutních míst, církevních, ale i jiných kulturních památek, institucí a zařízení napříč Evropou, přináší na evropský trh novou a nezaměnitelnou nabídku.

Vytvořit Cyrilometodějskou kulturní/poutní stezku evropského významu je originální nápad představitelů Zlínského kraje, Centrály cestovního ruchu Východní Moravy a italských honorárních konzulů sdružených ve FENCO z roku 2011. Centrála cestovního ruchu Východní Moravy, krajská společnost pro destinační management, již od r. 2009 tvoří produkty (specifickou nabídku) v oblasti církevní turistiky, protože rozmanitý zlínský region má v této oblasti co nabídnout. První se jmenoval Poutní stezky Východní Moravy a získal dokonce Národní cenu cestovního ruchu. Od r. 2009 má Zlínský kraj díky projektu Otevřené brány zabezpečeny průvodce ve vybraných kostelích, kteří jsou připraveni provést zájemce příslušnou sakrální památkou, což je výjimečný počín spolupráce veřejné správy a církevních subjektů. Rok 2013 byl jubilejním rokem 1150 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Velkou Moravu. Jednalo se o událost mezinárodního významu, při jejíž příležitosti se realizovaly aktivity na různé úrovni v mnoha evropských státech. Pro rozvoj kulturní turistiky a aktuálnost cyrilometodějského odkazu založili Zlínský kraj a Centrála cestovního ruchu Východní Moravy v roce 2013 sdružení Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o., koordinující rozvoj stezky a budující kvalitní síť členů a partnerů. Zlínský kraj má být těžištěm stezky, neboť právě zde, zejména na Uherskohradištsku, se nacházejí místa spojená s odkazem slovanských věrozvěstů a živou cyrilometodějskou tradicí. Tradicí kulturního a náboženského dialogu, který spojuje evropské národy.

Sdružení uplatňuje dva typy členství, tj. řádné a přidružené. Řádnými členy se mohou stát vyšší územně samosprávné celky (kraje, regiony), města, obce, sdružení regionů, sdružení měst a obcí, organizace cestovního ruchu (zřízené krajem či městem), obchodní společnosti, mezinárodní instituce, ústavy a univerzity. Přidruženými členy se mohou stát všechny ostatní typy právnických osob kromě výše jmenovaných. Práva a povinnosti členů jsou dána stanovami.

Společně se zakládajícími členy má sdružení od 1. 12. 2015 celkem 16 členů z 5 evropských zemí, z toho je 15 řádných a 1 přidružený.

Řádní členové

- Zlínský kraj (Česká republika)
- Centrála cestovního ruchu Východní Moravy (Česká republika)
- Jihomoravský kraj (Česká republika)
- Nitraný kraj samosprávný kraj (Slovenská republika)
- Cammini d'Europa (Italská republika)
- Město Ochrid (Bývalá jugoslávská republika Makedonie)
- Olomoucký kraj (Česká republika)

- Moravskoslezský kraj (Česká republika)
- Trenčínský samosprávný kraj (Slovenská republika)
- Centrála cestovního ruchu – Jižní Morava (Česká republika)
- Nitrianská organizace cestovního ruchu (Slovenská republika)
- Archeologický ústav SAV (Slovenská republika)
- Město Soluň (Řecká republika)
- Obec Močenok (Slovenská republika)
- Univerzita Konstantina Filozofa v Nitře (Slovenská republika)

Přidružení členové

- Zoborský skrášlovací spolek (Slovenská republika)

Nejvyšším orgánem sdružení je Valná hromada skládající se z řádných členů sdružení. Předseda sdružení je čestná, reprezentativní funkce ve sdružení. Předseda se účastní důležitých akcí s dopadem na plnění cílů sdružení a jedná ve prospěch uskutečňování těchto cílů. Ředitel je statutárním orgánem sdružení a je zodpovědný za hospodaření, personální politiku a plnění úkolů Stálého sekretariátu. Stálý sekretariát je výkonným, koordinačním a administrativním orgánem sdružení. V roce 2015 byly valnou hromadou schváleny 2 výbory - vědecký a řídicí a související vnitřní normy. Vědecký výbor je podpůrný multidisciplinární a mezinárodní odborný tým složený ze 14 členů ze 4 evropských zemí. Řídicí výbor tvoří zástupci členů sdružení – vyšších územních samosprávných celků (v současné době je zastoupeno 6 krajů z České a Slovenské republiky) a podílí se na utváření strategií a spolurozhoduje o využití členských příspěvků. Zároveň plní funkci kontrolního orgánu.

Budování Cyrilometodějských poutních tras

V současné době existují dvě Cyrilometodějské poutní trasy ve východní části České republiky, na které se budou napojovat další trasy vedoucí do obnoveného poutního areálu Velehrad. Proč Velehrad? Historie Velehradu se začala psát před více než 800 lety, kdy sem přišlo prvních 12 cisterciáckých mnichů, aby nedaleko obce Veligrad (dnešní Staré Město) vybudovali svůj klášter. Ten se stal nositelem duchovní tradice sahající do 9. století, kdy na Moravu přišli slovanští věrozvěstové Konstantin (Cyril) a Metoděj. Význam poutního místa Velehrad tedy nespočívá v místním, nýbrž myšlenkovém vztahu k středisku apoštolské působnosti slovanských věrozvěstů. Cyrilometodějská poutní trasa Svätý Kopeček – Svätý Hostýn – Velehrad měřící 112 km propojuje významná poutní místa Svätý Kopeček u Olomouce, Svätý Hostýn, Zlín-Štípa a Velehrad. Vznikla z iniciativy Matice svatohostýnské, Matice velehradské a Matice svatokopecké, které v roce 2008 vybudovaly úsek Svätý Hostýn – Velehrad, respektive v roce 2010 úsek Svätý Kopeček – Svätý Hostýn. Trasa je rovněž označována jako Moravská Compostela a každoročně je zdolávána například křesťany putujícími ve dnech 30. června – 4. července na Velehrad, kde probíhají Cyrilometodějské oslavy pod názvem Dny lidí dobré vůle. Cyrilometodějská poutní trasa Šaštín-Stráže – Blatnice pod Svätým Antonínkem – Velehrad měřící 109 km propojuje poutní místa Šaštín-Stráže, Svätý Antonínkem, Velehrad a také významná hradiště z období Velké Moravy – Kopčany, Mikulčice-Valy, Uherské Hradiště a Staré Město. Trasa prochází tradičními místy spojenými s vinařstvím a folklórem, kde se každoročně pořádá řada kulturních akcí.

Protože Cyrilometodějská stezka je mezinárodní projekt, v roce 2014 vznikla Produktová strategie Cyrilometodějské stezky, která definuje páteřní trasy/produkty Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje. V pomyslném trojúhelníku Řím – Velehrad – Soluň (eventuálně Istanbul),

bude v projektu postupně zapojeno 10 evropských zemí s potenciálem stovek historicky a kulturně významných míst a až 9 tisíc kilometrů tras.

Tvorba a propagace turistické nabídky

Z důvodu, že památky velkomoravské minulosti jsou někdy neprávem opomíjeny, přitom patří k atraktivním turistickým cílům a mají co nabídnout mladým i starším návštěvníkům, vznikl v roce 2013 impuls Centrály cestovního ruchu – Jižní Morava a Centrály cestovního ruchu Východní Moravy realizovat projekt „Společná propagace turistického potenciálu dědictví Velké Moravy v příhraničním území“ s cílem nabídnout rodičům a prarodičům a jejich potomkům školního věku zajímavá místa spojená s českou a slovenskou historií a přiblížit jim možnosti, existující ve velkomoravských lokalitách s muzejní infrastrukturou. Projekt poskytuje široké veřejnosti prostřednictvím webových stránek www.velka-morava.eu informace o historii Velké Moravy a významných velkomoravských lokalitách, zejména pak přehled aktuální nabídky památek v Mikulčicích, Pohansku, Znojmě-Hradišti, Starém Městě u Uherského Hradiště, Modré a Kopčanech včetně dalších tipů na výlety po okolí.

V loňském roce realizovala Centrála cestovního ruchu Východní Moravy projekt „Cyril a Metoděj, autentický příběh naší země“, jehož cílem bylo zvýšení návštěvnosti díky rostoucímu zájmu o církevní památky a místa nesoucí odkaz Velké Moravy na území České republiky. Projekt byl podpořen komplexní marketingovou kampaní s ústředním sloganem „Cyril a Metoděj, po stopách strhujícího příběhu“. Hlavní složkou kampaně bylo 40 roadshow v podobě pouličního divadla v České republice a v příhraničí v době jarmarků a kulturních akcí a realizace 35 školních roadshow. Podstatou akce byl herecky ztvárněný příběh mise Cyrila a Metoděje v doprovodu muzikantů, řemeslníků a dobových postav v kostýmech. Každá roadshow byla podpořena vlastní mediální kampaní. Součástí aktivit bylo také uspořádání výstav fotografií z roadshow v České republice a v příhraničí. Informace o zapojených místech jsou dostupné na stránkách www.cmstory.cz, prostřednictvím mobilní aplikace a tištěných titulů. Na projektu s realizátorem spolupracovaly kraje Zlínský, Jihomoravský a Moravskoslezský. Na letošním veletrhu Regiontour v Brně získala Centrála cestovního ruchu Východní Moravy s uvedeným projektem Velkou cenu cestovního ruchu za Nejlepší jednotnou kampaň a na veletrhu Holiday World v Praze druhé místo v soutěžní anketě o nejlepší marketingový projekt pro cestovní ruch. Projekt byl spolufinancován z prostředků Evropské unie, z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

Prezentace Cyrilometodějské stezky

Pracovníci sdružení ve spolupráci se Zlínským krajem a Centrálou cestovního ruchu Východní Morava zorganizovali již 4 mezinárodní konference na podporu myšlenky Cyrilometodějské kulturní stezky. Konference se udály v Modré, Velehradě, Starém Městě a Zlíně. Ve Starém Městě, Nitře a Trenčíně se uskutečnily 3 semináře pro představitele vybraných měst a obcí, jakož i akademických, církevních a kulturních institucí s cílem zapojení těchto institucí do vytváření itinerářů a produktů poutních tras na území krajů.

Delegace Zlínského kraje a Centrály cestovního ruchu Východní Moravy se pod vedením člena Rady Zlínského kraje Ladislava Kryštofa vydala do Štrasburku, aby zde 16. a 17. prosince 2014 na půdě Evropského parlamentu představila ambiciózní projekt kulturního turismu motivovaný především cyrilometodějskou misí. Prezentaci projektu ve Štrasburku připravily europoslankyně Olga Sehnalová a Martina Dlabajová pocházející ze Zlínského kraje. V úterý 16. prosince byla

v prostorách Evropského parlamentu instalována výstava, která formou přehledných panelů vysvětlila motivy a cíle projektu. Ve středu 17. prosince v podvečer proběhla vlastní prezentace před evropskými poslanci s názvem „Kulturní turismus napříč Evropou“. V jejím průběhu vystoupila Silvia Costa, předsedkyně výboru pro kulturu a vzdělávání a Michael Cramer, předseda výboru pro dopravu a turismus. Hlavní myšlenky Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje představila ředitelka Centrály cestovního ruchu Východní Moravy Dana Daňová.

Sdružení se zúčastnilo městských slavností „Nitra, milá Nitra..., Pribinových a Cyrilo-metodských slávností“, které se uskutečnily ve dnech 3. – 5. července 2015. Slavnosti byly věnovány významným osobnostem historie a současnosti Nitry. Organizátoři a spoluorganizátoři se obsahovou náplní slavností zaměřili na duchovní poselství byzantské mise s akcentem na osobnost sv. Metoděje, jehož 1200. výročí narození a 1130. výročí bylo v loňském roce připomínáno. Bohatý program městských slavností byl zahájen v koncertním sále župního domu konferencí Svätý Metoděj a christianizace poslání byzantské mise, jejíž součástí byla veřejná prezentace mezinárodního projektu Evropská kultura cesta sv. Cyrila a sv. Metoděje.

Certifikace Cyrilometodějské kulturní stezky jako Kulturní stezka Rady Evropy

Ambicí členů Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje je ucházet se o certifikaci v rámci programu „Kulturní stezky Rady Evropy“ a přiřadit se k současným 33 kulturním stezkám, které toto uznání získali. Větší část certifikovaných kulturních stezek je situována v západní Evropě. Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje je situována ve střední, východní a jižní Evropě, čímž vznikne kulturní stezka s významným dopadem na tuto část Evropy. Certifikace kulturních stezek znamená splnit daná kritéria, která jsou definována na základě rozhodnutí Výboru ministrů Rady Evropy č. (2013) 67. Tato kritéria jsou postupně naplňována. Zájmové sdružení právnických osob EKSCM proces přípravy zpracování žádosti o certifikaci zahájilo v lednu 2015 ve spolupráci s Evropským institutem kulturních stezek (dále jen „EIKS“), který je výkonným orgánem Rady Evropy programu „Kulturní stezky Rady Evropy“. Postupně jsou, pod vedením EIKS, realizovány všechny kroky, aby byla žádost řádně a včas připravena k předložení Radě Evropy, nejdříve v září 2017.

Ing. Martin Peterka
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius
The Czech Republic