



Volume 9, Issue 2/2016

Konštantínove listy

Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 9/2 (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 2 / 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.

Redakčná rada / Editorial Board

prof. Dr. Maja Angelovska-Panova (Institute of National History, Skopje; Republic of Macedonia)
prof. Dr. Dimo Češmedžiev, PhD. (Plovdiv University „Paisii Hilendarski“, Bulgaria)
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. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
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. Martina Bolom-Kotari, 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 vydavateľa / Published by
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage
Tr. Andreja Hlinku 1
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
Mgr. Patrik Petráš, PhD.
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

Dátum vydania / Publication date
31. októbra 2016 / the 31st of October 2016

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

- Alexander T. Ruttkey: O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilo-metodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí / On the Origins of Christianity in the Territory of the Slovak Republic, Significance of Missionary Work of Cyril and Methodius and Responses to it in the 10th – 11th Centuries / 2 /
- Vasil Gluchman: Etické a morálne problémy v Odpovediach pápeža Mikuláša I. na otázky Bulharov (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum) / Issues of Morality and Ethics in Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgarians (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum) / 11 /
- Naďa Labancová: Medzi bratmi : spor o dedičstvo Červeného Kláštora / Between Brothers : the Dispute over Legacy of Červený Kláštor / 26 /
- Jakub Zouhar: Přehled benediktinského dějepisectví v českých zemích / An Overview on Historiography of the Benedictine Order in the Czech Lands / 39 /
- Sixtus Bolom-Kotari – Martina Bolom-Kotari: Evangelické modlitební knihy 18. a 19. století a česká bible / Protestant Prayer Books from the 18th and 19th Centuries and the Czech Bible / 74 /
- Peter Kondrila – Roman Králik: Špecifiká misie solúnskych bratov a ich aktualizačný potenciál / The Specifics of Mission of the Thessalonian Brothers and the Potential for their Actualization / 90 /
- Ján Gallik: Sv. Cyril a Metod v slovenskej poézii 20. a 21. storočia / Sts. Cyril and Methodius in Slovak Poetry of the 20th and 21st Century / 98 /
- Martin Peterka: Cyrilometodějská stezka jako příležitost pro využití a interpretaci společného evropského kulturního dědictví / The Route of Cyril and Methodius as an Opportunity for the Use and Interpretation of the Common Euporean Cultural Heritage / 106 /

Recenzie / Book reviews

- Milan Hanuliak – Ivan Kuzma. Mužla-Čenkov II. Osídlenie z 9. – 13. storočia (Michal Holeščák) / 119 /
- Jozef Tomko – Cyril Vasil' (eds.). SS. Cirillo e Metodio tra i Popoli Slavi. 1150 anni dall'inizio della missione (Martina Lukáčová) / 120 /
- Vladimír Rábik (ed.). Monumenta Vaticana Slovaciae IV. Camera apostolica 1 (Libri formatarum 1425 – 1524) (Peter Labanc) / 121 /
- Hlib Ivakin – Nikita Khrapunov – Werner Seibt (eds.). Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquim on Rus'-Byzantine Sigillography, Kyiv, Ukraine, 13-16 September 2013 (Marcin Hlebionek) / 122 /

O POČIATKOV KREŠŤANSTVA NA ÚZEMÍ SLOVENSKA, VÝZNAM CYRILU-METODSKEJ MISIE A JEJ ODOZVÁCH V 10. – 11. STOROČÍ

**On the Origins of Christianity in the Territory of the Slovak Republic,
Significance of Missionary Work of Cyril and Methodius and Responses
to it in the 10th – 11th Centuries**

Alexander T. Ruttkay

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.2-10

Abstract: RUTTKAY, Alexander T. *On the Origins of Christianity in the Territory of the Slovak Republic, Significance of Missionary Work of Cyril and Methodius and Responses to it in the 10th – 11th Centuries.* In the overview on Christianization in the Central Danubian territory, mostly in Slovakia, the author focuses on the origins of Christianity among Slavs, the issue of Great Moravia, missionary work of Constantine and Methodius and the topic of continuity of Christianity in the 9th – 11th centuries. He pays attention to several arguable points in the interpretation of sources and he attempts to describe wider cultural and historical context of early Christianization phases of Slavs from Upper Danube region. He emphasizes the informative value of certain archeological findings related to Christianization from multiple directions – western (Kingdom of the East Franks), south-western (northern Italy, Adriatic region) and southern (Byzantine Empire).

The article includes an overview on the eldest Christian buildings from the 9th century, whether observed by archeologists or recognized by them, and their structural and functional characteristics. Three churches (in Nitrianska Blatnica, Kopčany, Kostolany pod Tribečom) have preserved with later constructional modifications until today. This fact – similarly to construction of other sacral pre-romanesque buildings before the 11th century – represents the supportive argument considering that Christianity continued to spread in the western regions of Slovakia between the 9th and 11th centuries.

Key words: Slovakia, Great Moravia, Hungary, Christianity, Christianization, 9th – 11th centuries, churches, monasteries

Abstrakt: RUTTKAY, Alexander T. *O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilu-metodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí.* V prehľade o christianizácii v stredodunajskom priestore, najmä na území Slovenska kladie autor dôraz na počiatky kresťanstva u Slovanov, na problematiku Veľkej Moravy, na pôsobenie Konštantína a Metoda a na otázku kontinuity kresťanstva v 9. – 11. stor. Upozorňuje na niektoré sporné miesta pri výklade prameňov a pokúša sa pri procese starších fáz christianizácie naddunajských Slovanov poukázať na širšie kultúrnohistorické súvislosti. Vyzdvihuje vypovedaciu schopnosť vybraných archeologických nálezov o christianizácii vo viacerých prúdoch – západnom (východofranský štát), juhozápadnom (severná Itália, adriatická oblasť) a južnom (Byzancia).

Príspevok obsahuje prehľad najstarších archeologicky skúmaných alebo zistených kresťanských stavieb z 9. stor. na Slovensku a ich stavebnej a funkčnej charakteristiky. Z uvedených

kostolov dokonca tri (Nitrianska Blatnica, Kopčany, Kostolany pod Tribečom) stoja s istými neskoršími stavebnými úpravami dodnes. Táto skutočnosť – podobne ako vznik niekoľkých ďalších sakrálnych predrománskych stavieb pred polovicou 11. stor. – predstavuje podporný argument o kontinuite kresťanstva v západných častiach územia Slovenska medzi 9. a 11. storočím.

Kľúčové slová: Slovensko, Veľká Morava, Uhorsko, kresťanstvo, christianizácia, 9. – 11. storočie, kostoly, kláštory

Nateraz najstarším písomným prameňom o kontaktoch Slovenov na území Slovenska s kresťanským misionárom je epizóda zo života pustovníka Sv. Amanda (584 – 679 ?). V prvej polovici 7. stor. (teda v období existencie Samovej ríše) pôsobil azda v severnej Panónii. Jeho meno je zakotvené v názvoch Omuntesthorf (791), Omuntesperch (890) a dokonca aj v dnešnom názve pahorku Ámándhegy v blízkosti kláštora na Panónskej hore. Podľa životopisu sv. Amanda (autorom je jeho žiak (?) Baudemundus) svätec vo svojich mladších rokoch, túžiac po „palme mučeníctva“ okolo roku 629 (!), prebrodil (?) Dunaj a „obchádzajúc oné kraje kázal ... ľudu evanjelium“. Výsledky tejto misie neboli úspešné a Amandus sa vrátil (do Panónie ?).¹ Bolo to zrejme rozhodnutie svätca, predpokladaná výzva franského kráľa Dagoberta je málo pravdepodobná.

V odbornej literatúre je frekventovaná otázka dosahu a významu írskych misií pred 9. stor. spájaných najmä so salzburským arcibiskupom sv. Virgilom, ktorý však franské christianizačné aktivity v skutočnosti presadzoval najmä medzi Slovanmi v Korutánsku. Na Slovensku je zatiaľ v archeologickom mobiliári so znakmi inzulárneho umeleckého prejavu len jeden výraznejší nález (kovanie z Hradca).²

S činnosťou írskych mníchov sa niekedy spájala absencia hrobov z 9. stor. pri predpokladaných „misijných“ kostoloch (napr. Kostolany pod Tribečom). Relevantné argumenty však výrazne znižujú možný význam inzulárnych vplyvov pri christianizácii naddunajských Slovanov.³

Podľa novších výskumov (Kostolany pod Tribečom, Kopčany, Nitra – Martinský vrch) sa ukazujú v novom svetle kostoly z 9. stor. s predĺženým, kvadratickým presbytériom, medzi ktoré patria aj archeologicky preskúmané pozostatky slávneho kostola v Modré pri Velehrade.⁴ Tento typ pôdorysu je známy i vo franskom prostredí.

Medzi naddunajských Slovanov azda už aj pred rokom 800 mohli prenikať christianizačné aktivity. Geografickým východiskom včasných franských iniciatív bola najmä Panónia.⁵ Možnosť, že aj v severnej časti Panónie mohlo byť skoré správne, resp. aj regionálne cirkevné centrum, naznačuje nateraz zmienka o „karolínskom kostole“, prípadne o sídle „mníšskeho spoločenstva“ odkrytých vraj v roku 1961 – 1962 v okolí Pannonhalmy.⁶

¹ KUZMÍK, Jozef. *Slovník starovekých a stredovekých autorov prameňov a knižných skriptorov so slovenskými vzťahmi*. Martin 1983, s. 86.

² BIALEKOVÁ, Darina – PIETA, Karol. Zisťovací výskum v Hradci, okr. Prievidza. In *Slovenská archeológia*, roč. 12, 1964, s. 447-466.

³ KOŽIAK, Rastislav. Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe [online]. Banská Bystrica 2004. Internetový zdroj: <<https://www.ff.umb.sk/rakoziak/irski-misionari-a-pociatky-kresťanstva-u-slovanov.html>>.

⁴ BAXA, Peter – GLASER-OPITZOVÁ, Renáta – KATKINOVÁ, Jana. Veľkomoravský kostol v Kopčanoch. In *Pamiatky a múzeá*, 2004, č. 4., s. 65. CIBULKA, Josef. *Veľkomoravský kostol v Modré u Velehradu*. Praha 1958.

⁵ Nový prehľad archeologických výskumov v oblasti Blatnohradu a pokus o ich historickú interpretáciu SZÖKE, Béla Miklós. Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit. In *Anteus*, roč. 31-32, 2010, s. 9-52.

⁶ CSÓKA, J. Lajos OSB. Hol fog megszületni Szent Márton? Gondolatok a Sabaria (Savaria) kérdéshöz.

Pravdepodobne ide už o predohru k programovej franskej christianizácii Slovanov a zvyškov Avarov, ku ktorej však mohlo dôjsť až po definitívnom zániku avarského kaganátu na konci 8. stor.⁷

Na synode v roku 796 bol okrem predstaviteľov franského kléru prítomný aj aquilejský patriarcha Paulinus. Záznam o obsahu prvej časti synody vyhotovil práve jeho pisár. Svedčí to o dôležitom postavení patriarchátu pri christianizácii Slovanov a Avarov od konca 8. stor. v Panónii a asi aj severne od Dunaja.⁸

V pokynoch a usmerneniach o spôsobe krstenia obyvateľov Panónie sú menované aj chyby alebo úchyľky predchádzajúcich krstiteľov. Pravdepodobne takéto nedôslednosti pri krste sa odohrali aj neskôr a krst sa následne musel opakovať. Takúto možnosť nemožno vylúčiť ani v prípade Pribinu v Nitre. Podporovateľa vzniku najstaršieho z písomných prameňov známeho kostola na území naddunajských Slovenov⁹ napriek tomuto záslužnému činu vraj pokrstili podstatne neskôr (azda druhýkrát?).

Franské christianizačné, kultúrne a ideové vplyvy sa odzrkadľujú v stavbe kostolov a tiež v huteľnej materiálnej kultúre (zbrane, tzv. blatnicko-mikulčický štýl v umeleckom remesle). Je pravdepodobné, že najmä panónski Slovania mali časť liturgickej terminológie, resp. texty modlitieb v slovanskom jazyku už pred príchodom solúnskych bratov.¹⁰

Podstatná časť programu synody v roku 796 sa týkala územných kompetencií jednotlivých cirkevných inštitúcií v procese christianizácie. Územia osídlené Slovanmi sa stali externými misijnými územiami východofranských cirkevných inštitúcií a patriarchátu v Aquilei.

Toto rozdelenie sa však dôsledne nedodržiavalo. V písomných prameňoch sa odzrkadľuje boj o jurisdikčné práva cirkevných centrál. Tieto spory boli podmienené geopolitickými

Nepublikovaný text pre web pripravil Gábor Siska Internetový zdroj: < http://pannonhalma.hu/storage/telepules%20torteneti%20tanulmanyok/hol_fog_megszuletni_szent_marton.pdf >

⁷ De conversione Bagoariorum et Carantanorum (Spis o obrátení Bavorov a Korutáncov). In RATKOŠ, Peter (ed.). *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Bratislava 1968, s.75-86. Na základe nových archeologických výskumov sa zvýšil význam solúnskych bratov na dvore kniežata Kocela na Blatnohrade. O ich tamojšej aktivite svedčí napr. prvý nález hlaholských písmen v stredodunajskom priestore na keramike a zásluhy Kocela pri oslobodení Metoda z franského uväznenia.

⁸ Zápis o synode v roku 796 pozri RATKOŠ, *Pramene k dejinám*, s. 140-142.

⁹ BIALEKOVÁ, Darina. Odras franských vplyvov v kultúre Slovanov (K otázke datovania blatnicko-mikulčického horizontu). In *IV. medzinárodný kongres slovanskej archeológie. Sofia 1980 (Sammelband der Referate ČSSR)*. Nitra 1980, s. 28-35. RATKOŠ, Peter. *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice 1988. CHROPOVSKÝ, Bohuslav. Príspevok k problematike cirkevnej architektúry a počiatkom kresťanstva na Slovensku. In *Monumentorum Tutela. Ochrana pamiatok 8*. Bratislava 1972, s. 173-208. BEDNÁR, Peter. Die Entwicklung der Befestigung der Nitraer Burg im 9. – 12. Jahrhundert. In HENNING, Joachim – RUTTKAY Alexander T. (eds.). *Frühmittelalterlicher Burgenbau in Mittel- und Osteuropa*. Bonn 1998, s. 371-382.

¹⁰ RUTTKAY, Alexander T. A zasa Veľká Morava. Veľkomoravský a včasnostredoveký sídliskový komplex a rotunda v lesoch pri Nitrianskej Blatnici. In *Krásky Slovenska*, roč. 58, 1981, č. 6, s. 10-13. RUTTKAY, Alexander T. Großmähren: Anmerkungen zum gegenwärtigen Forschungsstand über die Siedlungs- und sozialökonomischen Strukturen. In URBAŇCZYK, Przemysław (ed.). *Origins of Central Europe*. Warsaw 1997, s. 143-170. RUTTKAY, Alexander T. Zur frühmittelalterlichen Hof-, Curtis- und Curtis regalis-Frage in der Slowakei. In HENNING, Joachim – RUTTKAY Alexander T. (eds.). *Frühmittelalterlicher Burgenbau in Mittel- und Osteuropa*. Bonn 1998, s. 405-417. RUTTKAY, Alexander T. Frühmittelalterliche gesellschaftliche Eliten im Gebiet der Slowakei und ihre Sitze. In KOUŘIL, Pavel (ed.). *Die frühmittelalterliche bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*. Brno 2005, s. 225-254. DORICA, Jozef. Rotunda sv. Juraja pri Nitrianskej Blatnici, jej nové miesto medzi najstaršími sakrálnymi stavbami na Slovensku. In *Historická revue Špeciál. Byzantskí vierozvestovia ich osudy a doba*, 2013, s. 62-67.

zmenami (napr. vznik Veľkej Moravy) a novými faktormi vo vnútri cirkvi, akým bola najmä činnosť Konštantína a Metoda. Proces predchádzajúcej christianizácie z viacerých miest sa uvádza aj v známej formulácii textu o pozvaní solúnskych bratov kniežaťom Rastislavom, keď v Panónsko-moravskej legende v Živote Metoda sa spomínajú predchádzajúci „kresťanskí učitelia mnohí z Vlách, Grécka a z Nemiec“.¹¹ So spomínanou kristianizáciou z Itálie (Aquileia) je azda v spojení okrem dvoch už spomenutých rotúnd v Dučovom a Nitrianskej Blatnici aj cenný súbor pozlátených medených plakiet z Bojnej.¹² S jadranskými vplyvmi môže súvisieť stavba baziliky v Bratislave. Byzantské podnety v cirkevnej architektúre možno rozpoznať zatiaľ na kostole s trojlístkovým presbytériom na Devínskom hrade.¹³

Základnou charakteristikou kresťanstva v prostredí Moravanov a Slovenov po vzniku Veľkej Moravy je, že kresťanstvo – či už zo západu, juhu alebo priamo z Byzancie – sa do tunajšieho prostredia implantovalo z oblastí s vyspelou a diferencovanou spoločenskou organizáciou, v ktorej cirkev už mala miesto po boku vedúcej vrstvy. Rozhodujúce bolo prijatie novej viery kniežaťom, podpora z jeho strany pre misijnú činnosť – čo sa asi nezaobišlo bez konfliktov najmä mimo centrálnych území pod priamym dohľadom kniežaťa – a počiatky budovania cirkevnej organizácie. Stavba kostolov – najmä murovaných stavieb – ako najjednoznačnejšie svedectvo upevňovania postavenia kresťanstva sa mohla uskutočniť len s vedomím a podporou kniežaťa. Svedčí o tom situovanie kostolov v areáli mocenských sídiel – hradskej miest a vznik asi „súkromných“, tzv. vlastníckych kostolov ako súčasť zástavby doteraz zistených kniežacích alebo veľmožských dvorcov. Kresťanstvo prišlo teda na naše územie „zhora“, akceptovala ho najprv vedúca vrstva. Zodpovedajú tomu aj takmer zhodné termíny kostol a kastel (opevnené sídlo) v západoslovenských jazykoch.

Vrcholnou udalosťou v zahraničnopolitickej aktivite Veľkej Moravy bol príchod byzantských vierzvestcov Konštantína-Cyrila a Metoda, s ktorými je od roku 863 spojený ďalší postup v christianizácii, vznik slovanského písomníctva a diplomatická aktivita v prospech Veľkej Moravy. Bohatá odborná literatúra o politických a kultúrnych súvislostiach pozvania solúnskych bratov, ich mnohostrannom diele a o vývoji cirkevnej organizácie na Veľkej Morave vyčerpáva všetky aspekty problematiky. Organizačné centrá cirkvi – moravské arcibiskupstvo, nitrianske biskupstvo – mali priamu pôsobnosť v okruhu kniežaťa, vzdialenejšie územia boli aj pre Metoda, podobne ako predtým pre franské centrály, externými misijnými teritóriami. Základy cirkevnej organizácie v 9. stor. sa konštituovali v okolí centier moci. Na Slovensku sa to týka jeho západnej časti, teda Nitrianskeho kniežatstva, kde možno rátať aj so zárodkami veľkofár – archipresbyteriátov.¹⁴ Vo veľkomoravskom mobiliári s kresťanskými motívmi je citelný synkretizmus s prelínaním byzantských a západných vplyvov. V stvárnení svätých postáv sa však objavujú aj špecifické znaky súvisiace s produkciou pre vedúcu vrstvu.

V súvisi s cirkevnou organizáciou je známy antagonizmus medzi moravským a panónskym arcibiskupom Metodom a franským benediktínskym mníchom Vichingom, ktorý sa v roku 880

¹¹ RATKOŠ, *Pramene k dejinám*, s. 137.

¹² PIETA, Karol – RUTTKAY, A. T. Bojná – mocenské a christianizačné centrum Nitrianskeho kniežatstva. Predbežná správa/Bojná – neues Macht- und Christianisierungszentrum des Fürstentums von Nitra. Vorbericht. In PIETA, Karol – RUTTKAY, A. T. – RUTTKAY, Matej (eds.). *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva/ Wirtschaftliches und politisches Zentrum des Fürstentums von Nitra*. Nitra 2007, s. 21-70.

¹³ ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana. *Bratislavský hrad v 9. – 12. storočí*. Bratislava 1975. PLACHÁ, Veronika – HLAVICOVÁ, Jana – KELLER, Igor. *Slovanský Devín*. Bratislava 1990.

¹⁴ RATKOŠ, Peter. Podmanenie Slovenska Maďarmi. In *O počiatkoch slovenských dejín. Zborník materiálov*. Bratislava 1965, s. 141-178.

stal nitrianskym biskupom.¹⁵ Asi tu spočívali podnety pre vznik najstaršej fázy kláštora na Zobore, ktorý mal podobne ako starší kláštor v rakúskom St. Pöltene a bývalý kláštor v Znojme – Hradišti na Morave patrocínium sv. Hypolita.

Kresťanstvo, ktoré malo v jadre Veľkej Moravy – teda i na území Nitrianskeho kniežatstva – pomerne pevné základy javí aj po rozpade Veľkej Moravy v 10. stor. kontinuitu. Podporuje asi aj plynulé začlenenie do cirkevnej organizácie už od počiatkov uhorského štátu.¹⁶

Je prekvapujúce, že ani jedna z doteraz známych sakrálnych stavieb z 9. stor. na území Slovenska nezanikla úplne podľa tradičných predstáv začiatkom 10. stor., ale mala svoje pokračovanie v rozličnej podobe a funkciách. Vo veľkomoravskom prostredí na území Slovenska dokonca niektoré kostoly z 9. stor. (Nitrianska Blatnica, Kopčany, azda aj Kostolany pod Tribečom) sa zachovali i v nadzákladovom murive a so sakrálnymi funkciami napriek nevyhnutným vývojovým zlomom a stavebným úpravám až do súčasnosti. Pravdepodobne však vznikli nové stavby aj v 10. stor., mohla by na to poukazovať napr. najstaršia fáza Kostola Sv. Štefana Prvomučeníka v Nitre¹⁷ a ostatky dreveného kostolíka s plytkou kamennou podmurovkou na Skalke v obci Skala pri Trenčíne¹⁸. Do predrománskej fázy spreď polovice 11. stor. patrí z archeologicky skúmaných lokalít aj rotunda na Trenčianskom hrade, kostol zistený v priestore včasnouhorského komitátneho hradu v Starom Tekove, komplexne preskúmaný známy kostol v Dražovciach pri Nitre a podobný kostolík archeologicky preskúmaný už v rokoch 1965 – 1966 v Podhoranoch-Sokolníkoch.¹⁹

Kontinuita kresťanstva a kresťanských stavieb z 9. stor. tradícia o Svätoplukovi v Nitre v písomných prameňoch z 11. – 12. stor. otvára aj otázku, či a v akej podobe sa v prostredí naddunajských Slovenov zachovala po zániku Veľkej Moravy tradícia o tunajšom pôsobení Konštantína a Metoda. Ich učeníci boli vraj po smrti Metoda vyhnaní, pôsobili najprv pri Ochridskom jazere a ich náboženský a kultúrny odkaz a oba druhy písma postupne akceptovali najmä južní a východní Slovania. Stredná Európa sa priklonila k latinskému kresťanstvu. Po schizme v roku 1054 nastala dlhodobá izolácia medzi západným a východným kresťanstvom.

Ak konštatácia o istých formách priamej kontinuity vo vývoji 9. – 11. stor. platí pre hospodársku a spoločenskú oblasť, odlišná je situácia v okruhu literárnych tradícií.²⁰ Víťazstvo latinskej cirkvi výrazne zmenilo štruktúru a obsah písomne fixovaných diel. Veľkomoravská literárna škola sa teda prakticky mohla ďalej rozvíjať len v prostredí južných Slovanov, a potom na Starej Rusi.

Napriek tomu stopy, alebo aspoň nepriame odozvy na solúnskych bratov, resp. na Metoda možno rozpoznať napr. vo významnom písomnom prameni, ako je Legenda o sv. Svoradovi-Andrejovi a Benediktovi so vznikom medzi rokmi 1064 – 1070, s plným názvom “*Vita sanctorum heremitarum Zoardi Confessoris et Benedicti Martyris a beato Mauro Episcopo qinqueecclesiastensi descripta*”. Je to najstaršie známe – i keď len v neskorších prepisoch zachované – dielo latinského

¹⁵ KUČERA, Matúš. *Postavy veľkomoravskej histórie*. Bratislava 1985. MARSINA, Richard. *Metodov boj*. Bratislava 1985. RATKOŠ, Peter. *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice 1988.

¹⁶ SZÁNTÓ, Konrád. *A katolikus egyház története I.* Budapest 1983, s. 308-317.

¹⁷ POLLA, Belo. K problematike kostola sv. Štefana v Nitre na Párovciach. In *Veľká Morava. Informačný bulletin* 8. Nitra 1964, s. 12-14.

¹⁸ HANULIAK, Milan. Skalka nad Váhom a jej význam v dejinách osídlenia Trenčianskeho mikroregiónu. In *Slovenská archeológia*, roč. 46, 1998, č. 2, s. 309-331.

¹⁹ NEŠPOROVÁ, Tamara. Hrad Trenčín v archeologických prameňoch. In *Pamiatky – Múzeá*, 1997, č. 3, s. 6-9. RUTTKAY, Alexander. T. Archeologický výskum Kostola sv. Michala v Nitre, časť Dražovce a v jeho okolí – informácia o výsledkoch. In *Archaeologia historica* 22. Brno 1997, s. 9-20. HABOVŠTIAK, Alojz. *Untergegangene Kirche und Friedhof in Sokolníky (Gemeinde Podhorany)*. VIIe Congrès International des sciences préhistoriques et protohistoriques Tchécoslovaquie 1966. Nitra 1966.

²⁰ SOPKO, Július. Otázky kultúrneho vplyvu a vzdelanosti v prvých storočiach uhorského štátu. In *Slovenský ľud po rozpade Veľkomoravskej ríše*. Bratislava 1984, s. 109-119.

písomníctva naratívnej povahy v stredovekom Uhorsku. No aj v rámci iných literárnych žánrov ho chronologicky predchádzajú len dva rukopisy: „*Libellus Sancti Stephani Regis...*“, t. j. mravné poučenie kráľa Štefana synovi Imrichovi s okrádleným výrokom „kráľovstvo jediného jazyka a jediného mravu je slabé a krehké“ so vznikom asi v rokoch 1013 – 1015 a spis sv. Gerharda „*Deliberatio supra hymnum trium puerorum*“, ktorý pochádza z rokov 1044 – 1046.²¹

Na základe zhrnutia terajších poznatkov a v širších politických a kultúrnych súvislostiach doby chcem tu aspoň heslovite poukázať na motívy vzniku a funkcie tejto legendy vo vzťahu k dejinám územia Slovenska. Pri využití známych faktov o nej je potrebné naznačiť aj nové súvislosti a interpretačné varianty. Tu možno spomenúť aj výsledky archeologického bádania, napr. nedávny objav v katedrále na Nitrianskom hrade (Peter Bednár) s indíciami azda fragmentov hrobky Sv. Svorada).

Treba tu zdôrazniť osobné poslanie osôb vystupujúcich v legende – t. j. reálne osudy Svorada a Benedikta a autora legendy biskupa Maura. Legenda sa totiž sústreďuje predovšetkým na individuálny osud Svorada, Benedikt svojou osobnosťou má skôr doplňujúcu úlohu. To však nie je v prípade legendy, ktorá mala za cieľ rozvinúť a legalizovať dvojité kult svätcov, podstatné. Hagiografické črty totiž patria spoločne obidvom svätcom

V legende sa odzrkadľujú nesporne aj niektoré súdobé ideové prúdy. Ide napr. o pustovnícky kamaldulský vplyv spojený so sv. Romualdom v okolí Raveny a o stopy vplyvu maronitského kresťanstva najmä v askéze Svorada podľa príkladov sv. Zosima.

Pohľad na legendu dopĺňujem poukazom na to, že na obidvoch miestach spojených s osudmi dvoch pustovníkov – t. j. benediktínskom kláštore na nitrianskom Zobore a o oblasti trenčianskej Skalky – sa uskutočnili archeologické výskumy.²² Umožňujú v niektorých súvislostiach spresniť a objektivizovať poznatky o dobe a cieľoch vzniku legendy.

Územie medzi riekami Moravou, Dunajom, pohoriami Čerhát, Matra, Bukovými horami, Tokajskými vrchmi, Slanským pohorím a Vihorlatom a na severe hrebeňmi Karpát – teda aj podstatná časť územia Slovenska – si zachovalo v 11. – 12. storočí v rámci uhorského štátu osobitné postavenie. Predstavovalo časť „tretiny“ kráľovstva, ktorú spravovali poprední predstavitelia vládnucej arpádovskej dynastie, obvykle perspektívni nástupcovia trónu.²³

Sídlom vojvodstva – ducatu – bola Nitra. Rešpektovala sa nepochybne aj tradícia Nitrianskeho kniežatstva z 9. stor. a jeho dávneho centra. Výsledky archeologických výskumov na hradnom kopci priniesli dôkazy o tom, že centrum – rozsiahle hradisko s mohutným opevnením, profánnymi

²¹ JUDÁK, Viliam. *Hviezdy slovenského neba*. Nitra 1993. PRAŽÁK, Richard. Nejstarší uherská legenda Legenda sanctorum Zoardi et Benedicti v širších historických a kultúrnych súvislostiach své doby. In *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university C 28*. Brno 1981, s. 207-224. RATKOŠ, Peter. Vznik kultu Ondreja-Svorada a Benedikta vo svetle záhrebských pamiatok. In *Historijski Zbornik (Šidakov Zbornik) 1976-1977*. Zagreb 1976/1977, s. 77-86. HODÁL, Juraj. Dvaja slovenskí pustovníci v XI. stor. In *Z minulosti Slovenska. Rôzne historické rozpravy*. Bratislava 1928, s. 39-66.

²² HABOVŠTIK, Alojz. Záchranný výskum pri bývalom kláštore v Nitre na Zobore. In *Študijné zvesti AÚ SAV 14*. Nitra 1964, s. 227-234. SAMUEL, Marián. Archeologický výskum zoborského kláštora v rokoch 2001 – 2003. In RUTTKAY, Matej (ed.). *Dávne dejiny Nitry a okolia*. Nitra 2005, s. 109-113. HANULIAK, Milan. Skalka nad Váhom a jej význam v dejinách osídlenia Trenčianskeho mikroregiónu. In *Slovenská archeológia*, roč. 46, 1998. č. 2, s. 309-331.

²³ STEINHÜBEL, Ján. Territoriales Ausmaß des Nitraer Fürstentums. In BIALEKOVÁ, Darina – ZÁBOJNÍK, Jozef (eds.). *Ethnische und kulturelle Verhältnisse an der mittleren Donau vom 6. bis zum 11. Jahrhundert*. Bratislava 1996, s. 377-382. MARSINA, Richard. Das Herzogtum Neutra (Nitra) und Ungarn. Vom Niedergang Gromährens bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. In WIECZOREK, Alfred – HINZ, Hans-Martin (eds.). *Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie, B. 2*. Stuttgart 2000, s. 581-583.

stavbami a kostolom – bolo už v 9. stor. na tomto mieste a že sídelná funkcia hradu prešla v niekoľkých na seba nadväzujúcich fázach aj do obdobia včasnouhorskeho vojvodstva.²⁴

Pokúsím sa poukázať na niektoré prvky motivácie nitrianskeho vojvodu Gejzu zdôvodniť a zaviesť nový kult nitrianskych pustovníkov. Ide tu prinajmenšom o tri záujmové okruhy, v ktorých sa svetské mocenské záujmy predstaviteľov rôznych línii arpádovskej dynastie prelínajú s náboženskými otázkami 11. stor.

V dynastických sporoch s panujúcimi predstaviteľmi Arpádovcov je zreteľná snaha využiť potenciál spravovaného územia, naznačiť istú suverenitu. Vznik legendy o Svoradovi a Benediktovi súvisí aj s takými aktivitami nitrianskeho vojvodu Gejzu (1063 – 1074).

Gejza patril k tej vetve Arpádovcov, ktorá mala už koncom 10. stor. úzke vzťahy k Nitre (Michal, Ladislav, Vazul), vojenskými a manželskými zväzkami mala časté kontakty so susednými slovanskými štátmi.

Po smrti Štefana I. v roku 1038 a tým vyvolaných dynastických sporoch získala trón (Ondrej I., 1047 – 1061), ktorý v priamej línii držala až do vymretia dynastie po meči (Ondrej III, 1290 – 1301). Sám Gejza bol vnukom vojvodu Vazula oslepeného v závere vlády Štefana I., keďže bol kandidátom na trón a synom Bela I., nitrianskeho vojvodu a v rokoch 1060 – 1063 uhorského kráľa.²⁷ Matkou Gejzu bola poľská kňažná Richenza, manželkou byzantská kňažná Synadene. Mal dvoch bratov: Ladislava I. (kráľ v rokoch 1077 – 1095) a Lamberta. Podľa dostupných prameňov mal Gejza dvoch synov – Kolomana (neskorší kráľ Koloman (1095 – 1116) a Almoša (mal za manželku kyjevskú kňažnú Predslavu a bol otcom kráľa Bela II., 1131 – 1141). Gejza stál na čele nitrianskych vojsk v bitke pri Modoróde v roku 1074 proti kráľovi Samuelovi Abovi a po víťazstve bol v rokoch 1074 – 1077 uhorským kráľom. S jeho menom v pozícii kráľa sa spája založenie benediktínskeho kláštora v Hronskom Beňadiku v roku 1075 a donácia rozsiahleho majetku. Kanonizácia sv. Svorada a Benedikta nesporne súvisí aj s mocenskými záujmami Gejzu vo vzťahu k nitrianskemu vojvodstvu.²⁵

S takouto základnou motiváciou môže súvisieť aj ďalší aspekt v iniciatíve Gejzu. Po smrti Svorada a Benedikta, teda od záveru prvej tretiny 11. stor. sa v Nitre a okolí zrejme celkom spontánne rozšírila úcta k dvom pustovníkom. Gejza po prevzatí funkcie vojvodu sa asi snažil túto úctu transformovať na oficiálny nový kult ako atribút stredovekej spoločensko-ideovej symboliky. V Nitre bol v tom období oficiálnym najmä kult dvoch svätcov cudzieho pôvodu, čo súvisí so západnou misonárskou činnosťou – sv. Emerama (kostol v sídle vojvodu na hrade) a sv. Hypolita (benediktínsky zoborský kláštor). Nie je prekvapujúce, ak prestížne záujmy viedli k snahám kodifikovať aj kult domácich, teda na vlastnom území pôsobiacich svätcov. Gejza sa v Pätkostolí zoznámil so vzdelaným pamätníkom biskupom Maurom, ktorý bol kompetentným a ochotným spísať život svätcov a odovzdať časť zo Svoradovej reťaze. Vzácnu pamiatku ako základ budúceho kultu Gejza umiestnil v kostole sv. Emerama na svojom sídle v Nitre. Tu mohli byť zrejme uložené pozostatky pustovníkov a pôvodné patrocínium bolo rozšírené aj o Andreja a Benedikta. Je pravdepodobné, že v pozadí religióznych iniciatív bola myšlienka obnoviť funkciu starobylého nitrianskeho biskupstva, k čomu však došlo až začiatkom 12. stor.

Ďalšia inšpirácia pre vznik legendy o sv. Svoradovi a Benediktovi by mohla vyplývať z náboženských sporov doby a máme o nej len nejasné informácie. Mohol by tu byť napr. záujem nahradiť dvojicu solúnskych bratov, o ktorých uhorské pramene mlčia, dvojicou svätcov domáceho pôvodu a orientovaných na latinské kresťanstvo? Najmä po schizme v roku 1054 sa bariéra medzi

²⁴ BEDNÁR, Die Entwicklung der Befestigung, s. 371-382.

²⁵ VAJAY, Szabolcs de. Großfürst Geysa von Ungarn. Familie und Verwandtschaft. In *Südost-Forschungen* 21. München 1962, s. 45-101. KRISTÓ, Gyula – ENGEL, Pál – MAKK, Ferenc (eds.). *Korai történeti lexikon. Korai magyar történeti lexikon (9 – 14. század)*. Budapest 1994, s. 235, 236.

západným latinským a východným byzantsko-ortodoxným kresťanstvom podstatne prehĺbila. Ide teraz o to, či logický predpoklad, že tradícia Cyrila a Metoda žila v ľudovom povedomí v 11. storočí je len predpokladom, alebo či preň existujú aj súdobe, aspoň nepriame odkazy.

Niet sporu o tom, že začiatkom 12. stor. existovalo v Nitre pevné povedomie o starobylosti zoborského kláštora spojené s obdobím Veľkej Moravy a tunajším sídlom kniežata Svätopluka. Odrkadľuje sa to v známej povesti o závere Svätoplukovho života v kláštore na Zobore, ktorý zachytil vtedy vo svojej kronike český Kosmas. No priama cyrilo-metodská ideová aktivita v období nitrianskeho vojvodstva sa v časti odbornej spisby predpokladá až po príchode mníchov z českého sázavského kláštora do Uhorska v dobe vlády Ondreja I. (1047 – 1060). Znamená to, že na území Slovenska a v Zadunajsku by úplne chýbali pramene o staršej prítomnosti, prípadne o kontinuite cyrilo-metodských prvkov? Existuje však v tomto smere pozoruhodná zmienka aj vo včasnohorskom prameni. Ide o narážku v spise sv. Gerharda z rokov 1044 – 1046²⁶, na ktorú upozornil v už citovanej štúdii napr. R. Pražák. „Deliberatio...“ bolo zamerané najmä proti činnosti sekty bogomilov, ktorí mohli byť čoskoro – v roku 1046 – súčasťou toho „pohanského“ povstania pod vedením istého Vatu, v ktorom našiel mučenícku smrť aj sám Gerhard. V argumentácii spisu je zmienka, ktorá sa asi vzťahovala na Metodových stúpcov, „z ktorých pomocou by moc cirkvi k radosti kacírov zoslabla“. Naznačovalo by to pravdepodobnú existenciu slovanského cyrilo-metodskeho kresťanstva aj vo včasnohorskom prostredí a negatívny vzťah kryštalizujúcej sa oficiálnej uhorskej cirkvi k nemu už v období pred schizmou. Nemožno samozrejme spoľahlivo objasniť, či išlo o tunajšie prežívanie slovanskej liturgie z 9. stor., alebo o následné prenikanie z prostredia južných Slovanov.

Náčrt niektorých prvkov historickej, nábožensko-ideovej a politickej motivácie vzniku legendy o svätom Svoradovi-Andrejovi a Benediktovi v tretej štvrtine 11. stor. umožňuje nahliadnuť aj do významnej etapy v dávnych dejinách Nitry a územia Slovenska. Aktivita Gejzu podchytiť tradíciu a vytvoriť nový kult svätcov mohla súvisieť s tými mocenskými ambíciami v odbornej spisbe snád' ešte celkom nedoceneného predstaviteľa arpádovskej dynastie, ktoré som sa pokúsil zaradiť do kontextov vývoja v prvých fázach uhorského štátu.

SUMMARY: ON THE ORIGINS OF CHRISTIANITY IN THE TERRITORY OF THE SLOVAK REPUBLIC, SIGNIFICANCE OF MISSIONARY WORK OF CYRIL AND METHODIUS AND RESPONSES TO IT IN THE 10TH – 11TH CENTURIES. In the overview on Christianization in Central Danubian territory, mostly in Slovakia before the 12th century, the author focuses on the origins of Christianity among Slavs, the issue of Great Moravia, missionary work of Constantine and Methodius and the issue of Christianity continuity in the 9th – 11th centuries. Author pays attention to several arguable points in the interpretation of sources and he attempts to describe wider cultural and historical context of early Christianization phases of Slavs and Moravians from Upper Danube region. He emphasizes the information value of certain archeological movable findings related to Christianization from multiple directions in the observed area and period – western (Kingdom of the East Franks), south-western (northern Italy, Adriatic region) and southern (Byzantine Empire).

The elementary base of Christianization in Great Moravian environment is that Christianity – whether it spread from west, south or directly from the Byzantine Empire – was implanted to this environment from the territories with developed and differentiated social organization and in which the Church had already place alongside the ruling class. Converting to new faith, and supporting of missionary work by the sovereign – what was probably accompanied by

²⁶ SILAGI, Gabriel. *Untersuchungen zur „Deliberatio supra hymnum trium puerorum“ des Gerhard von Csanád*. Muenchen 1967, s. 3-107.

conflicts in outside of central regions, which were no under the direct supervision of Prince – was a crucial historical point. Construction of churches – mostly buildings constructed out of bricks – the real evidence of Christianity could be performed only with support of the sovereign. It is also evident from location of churches in aristocracy settlements – forts and origin of probably “private” or so called proprietary churches representing the part of built area of princely or aristocratic residences, which have been found until today.

The article includes an overview on the eldest Christian buildings, whether observed by archeologists or recognized by them, too, and their structural and functional characteristics. There are several clues of churches in Nitra (fort Martinský vrch, Nitra castle, fort Vřšok and Kupecká ulica in the town center, foundations of the Benedictine monastery of St. Hippolitus on Zobor), at Bratislava Castle, the Church of the trefoil presbytery at the castle Devin, two rotundas at aristocratic courts in Ducové and Nitrianska Blatnica and two churches sustained a rectangular presbytery in Kostolány pod Tribečom and in Kopčany. Author states that none of the churches built in the 9th century, which were observed in the territory of Slovakia up today, did not become totally defunct in the beginning of the 10th century and it continued to have structural, church-functional or at least sacral-symbolic function in the next period. Three churches (in Nitrianska Blatnica, Kopčany, Kostolány pod Tribečom) have preserved with later minor constructional modifications up today. This fact – similarly to construction of other sacral pre-romanesque buildings before the 11th century – represents the supportive argument considering that Christianity continued to spread in the western regions of Slovakia between the 9th and 11th centuries.

prof. PhDr. Alexander T. Ruttkay, DrSc.
Institute of Archaeology SAS
Akademická 2
949 21 Nitra
Slovakia
alexander.ruttkay@savba.sk

ETICKÉ A MORÁLNE PROBLÉMY V ODPOVEDIACH PÁPEŽA MIKULÁŠA I. NA OTÁZKY BULHAROV (NICOLAI I. PPAE RESPONSA AD CONSULTA BULGARORUM)¹

Issues of Morality and Ethics in Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgarians (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum)

Vasil Gluchman

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.11-25

Abstract: GLUCHMAN, Vasil. *Issues of Morality and Ethics in Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgarians (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum)*. Author has set his article into the context of power-political and religious-political development in the 9th century in Central and South-East Europe where diplomatic, political, ideological and even military-political struggles between the West and the East took place in order to further reigning of the states in this part of Europe. Struggles at religious-political level took place between Rome and Constantinople, at power-political level between Frankish Empire and Byzantium. Bulgaria was one of such regions where the contemporary states of great significance struggled over power. The responses of Pope Nicolas I. to the questions of Bulgarians (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum) is an important document showing one of the forms of the fight for the primacy between Western and Eastern Christianity. On one hand, these responses provide evidence of the effort of Bulgarians to get religious-political autonomy; on the other hand, they illustrate contemporary state of morality. They can be considered as an interpretation of the fundamentals of Western Christian ethics and morality.

Key words: *Bulgaria, Pope Nicholas I, ethics, morality, marriage, war, peace, punishments*

Abstrakt: GLUCHMAN, Vasil. *Etické a morálne problémy v Odpovediach pápeža Mikuláša I. na otázky Bulharov (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum)*. Autor zasadil príspevok do širšieho kontextu mocensko-politického a cirkevno-politického vývoja v 9. storočí v strednej a predovšetkým juhovýchodnej Európe, kde prebiehali diplomatické, politické, ideologické, ale aj vojensko-politické zápasy medzi Západom a Východom o ďalšie smerovanie štátov v tejto časti Európy. Súperenie v cirkevno-politickej rovine prebiehalo medzi Rímom a Konštantínopolom, v mocensko-politickej rovine medzi Franskou ríšou a Byzanciou. Bulharsko bolo jednou z takýchto oblastí súperenia medzi dobovými mocnosťami. *Odpovede pápeža Mikuláša I. na otázky Bulharov (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum)* sú významným dokumentom dokladajúcim jednu z podôb zápasu o primát medzi západným a východným kresťanstvom. Na jednej strane sú vyjadrením úsilia Bulharov o cirkevno-politickú autonómiu, ale na druhej strane sú aj dobovým obrazom morálky. Okrem toho ich možno považovať aj za výklad základov západnej kresťanskej etiky a morálky.

Kľúčové slová: *Bulharsko, pápež Mikuláš I., etika, morálka, manželstvo, vojna, mier, tresty*

¹ Príspevok je výsledkom riešenia projektu KEGA 11/PU-4/2015 *Dejiny etického myslenia na Slovensku*.

V 9. storočí sa stále viac presadzovalo v Európe kresťanstvo. Jeho príťažlivosť súvisela jednak s pôsobením misionárov, rovnako na základe sobášov s kresťanskými manželkami, ale ďalším významným znakom bolo úsilie miestnych vládarov o uznanie zo strany najvýznamnejších súdobých kresťanských vládarov, teda byzantského alebo rímsko-nemeckého cisára, čo zvyšovalo ich prestíž a posilňovalo domáce postavenie. Veľmi významným faktorom presadzovania kresťanstva boli aj rody vojenskej aristokracie, ktoré v danej dobe ovládali európske národy.² Presadzovanie kresťanstva bol často nedobrovoľný a najmä nie mierový proces, keďže z mnohých historických dokumentov vieme, že sa to dialo ohňom a mečom, ako to bolo v strednej a južnej Európe, kde sa viedli boje, nielen diplomatické alebo ideologické, ale aj otvorené vojny medzi Franskou a Byzantskou ríšou, ktoré sa týkali Bulharska, Chorvátska, Korutánska a aj Veľkej Moravy. Často sa miestnymi panovníkmi stali vazali jednej alebo druhej mocnosti, no netreba zabúdať, že mocnosti veľmi dôrazne vstupovali do vnútropolitických záležitostí kmeňových spoločností alebo štátov a vojenskou silou, ale aj prostredníctvom diplomatického či cirkevno-náboženského vplyvu presadzovali vlastné mocensko-politické, ekonomické, sociálne, kultúrne, ideologické a cirkevno-politické záujmy, ako to robila Franská i Byzantská ríša vo vzťahu ku všetkým susedným krajinám a oblastiam.

William H. Stephens medzi najvýznamnejšími postavami stredovekého kresťanstva uvádza franského cisára Karola Veľkého, ktorý najväčšou mierou prispel k šíreniu kresťanstva v západnej Európe v 8. a začiatkom 9. storočia, keďže šíril kresťanstvo medzi barbarmi a pohanmi, organizoval cirkev, podriadil ju disciplíne a zákonu, prispel aj k vzdelávaniu kléru. Na druhej strane treba uviesť, že mal 9 manželiek, s niektorými z nich žil iba veľmi krátko, používal násilie, resp. vojenskú silu a kresťanstvo ako nástroj realizácie svojich zámerov, ale bol aj hlboko úprimne veriaci kresťan.³

Podľa Stephensa mal Karol Veľký tri životné ciele: posilňovať svoje kráľovstvo, šíriť kresťanstvo medzi pohanmi a ochraňovať pápežské záujmy. Cirkev zohrávala významnú úlohu v jeho plánoch, preto podporoval a ochraňoval misionárov a rozvíjal záujmy cirkvi. Pri realizácii svojich zámerov bol krutý, čoho príkladom bolo potlačenie saskej vzbury v roku 782, po potlačení ktorej dal verejne popraviť 4500 vodcov vzbury, čo vošlo do dejín pod názvom *Masaker vo Verdune*.⁴ Uvedené vyjadrenia potvrdzujú, že šírenie kresťanstva sa stalo vhodným nástrojom zdôvodňovania vojensko-politických a mocenských záujmov súdobých mocností vo vzťahu k pohanským národom alebo krajinám v ich susedstve, prípadne k tým, ktorých považovali za barbarov napriek tomu, že už prijali kresťanstvo alebo boli podľa nich málo kresťanskí. Paradoxom je to, že hlboká a úprimná kresťanská viera Karola Veľkého mu nebránila páchať brutálne činy, prípadne žiť v rozpore s učením Ježiša Krista. Pokiaľ ide o vojnové výpravy, možno sa dá nájsť zdôvodnenie a ich ospravedlnenie u Augustína v jeho názore na spravodlivú vojnu (prípadne svätú vojnu). Nevieť, ako však možno ospravedlniť jeho polygamiu, ktorá je príznačná práve pre pohanov a nie kresťanov. Jedno z možných vysvetlení by mohol poskytovať Starý zákon a starozidovský kráľ Šalamún, ktorý bol známy svojím háremom.

Stephens polemizuje s názorom Edwarda Gibbonsa, podľa ktorého korunovanie Karola Veľkého za cisára rímskeho v roku 800 a vznik Svätej ríše rímskej bolo prázdne gesto, keďže to nebola svätá, rímska a ani ríša. Podľa Stephensa však bolo dôležité, že to prinieslo Západu prestíž Rímskej ríše, čo predznamenal vládu, ktorá priniesla stabilitu do rozbúrenej Európy

² BROOKE, Christopher. *Evropa stredoveku v letech 962 – 1154*. Praha 2006, s. 68.

³ STEPHENS, William H. *The Top 100 Most Influential Christians of All Time. Volume 1: From the Beginning to the Fifteenth Century*. Brentwood, TN 2012, s. 292-293.

⁴ STEPHENS, *The Top 100 Most*, s. 294-295.

a zjednotila prestíž rímskeho pápežstva s mocou karolínskej dynastie.⁵ Ťažko jednoznačne usúdiť, kto z nich má pravdu, teda či Gibbons alebo Stephens. Som dokonca naklonený konštatovať, že obidvaja majú časť pravdy, pretože v čase korunovania Karola Veľkého za cisára Svätej ríše rímskej platili Gibbonsove slová, na druhej strane možno súhlasiť aj so Stephensom, že do značnej miery to napomohlo ďalšiemu politickému vývoju v západnej Európe, hoci nie som presvedčený, že vznik Svätej ríše rímskej upokojil rozbúrenú situáciu v Európe, pretože v nasledujúcom období, podobne aj po Karolovej smrti a nástupe jeho synov k moci, sa Európa zmietała vo vnútorných rozbrojoch a bojoch, čoho príkladom môže byť permanentné napätie medzi Rímom a Konštantínopolom, čo sa potom prenášalo aj do vojenských, politických a mocenských bojov medzi Franskou a Byzantskou ríšou. O nič menším sa nestalo ani nebezpečenstvo zo strany Arabov. Nezdá sa teda, že sa nejako výraznejšie upokojila vojensko-politická či mocensko-politická situácia v Európe po vzniku Svätej ríše rímskej. Určite je však pravda, že sa významne posilnilo postavenie franského kráľa a Franskej ríše, rovnako aj rímskej kúrie. Navyac týmto spojenectvom získali obidve strany, pretože Karol Veľký získal status ochrancu a šíriteľa kresťanstva, čo mu prinieslo ideologické a politické argumenty pre jeho vojnové výpravy proti barbarom a pohanom, ktorými zakrýval svoje skutočné ekonomické, politické a mocenské záujmy. Na druhej strane rímska kúria získala silného vojensko-politického a mocensko-politického ochrancu v boji proti šíriacemu sa islamu, ale rovnako aj v súperení s Konštantínopolom o primát v rámci kresťanstva, resp. kresťanskej cirkvi.

Za významný počin vlády Karola Veľkého považuje Stephens aj jeho úsilie o posilňovanie morálky medzi klérom a v kláštoroch. Kresťanskými kňazmi a mníchmi sa stávali pôvodní pohania, preto Karol Veľký bojoval s ich alkoholizmom a nevhodným sexuálnym správaním. Na druhej strane autor konštatuje, že hoci jeho metódy často boli sotva kresťanské, v konečnom dôsledku však vyústili do pokresťančenej Európy.⁶ Na jednej strane ide o dôkaz dobovej morálky, že prijatie kresťanstva samo osebe ešte nerobilo z ľudí hlboko veriacich kresťanov, ktorí žili a správali sa v súlade s učením Ježiša Krista. Znamenalo to, že ľudská prirodzenosť a osvojené formy správania a konania sa nedarilo prekonať ani násilným vnučením kresťanstva obyvateľom pokresťančených krajín a národov. Na druhej strane treba konštatovať, že ide o pokrytecké konštatovanie autora ospravedlňujúce Karolove brutálne metódy dosiahnutým výsledkom, teda pokresťančením Európy. Jedná sa o jeden z množstva príkladov, ako sa v mene ušľachtilej myšlienky dajú páchať najväčšie zverstvá a na základe dobrého úmyslu ich aj ospravedlniť a dať im požehnanie. Karol Veľký si svoje požehnanie získal ako šíriteľ a ochranca kresťanstva, pretože korunu na hlavu mu nasadil sám pápež, ktorý takýmto činom legalizoval a posvätil jeho konanie.

Pri pokresťančovaní Slovanov sa podľa Jána Šafina stretli dve koncepcie, čo vidno jednak na Veľkej Morave, ale ešte viac v prípade Bulharska. V obidvoch prípadoch podľa neho došlo k zrážke medzi starým a novým Rímom, teda medzi Rímom a Konštantínopolom, pričom poukazuje na vieroučné rozdiely, ktoré vznikli medzi východným a západným kresťanstvom a týkali sa podľa neho nie iba filioque, ale aj slovanskej bohoslužby, pôstov v sobotu, apollinarizmu, v menšej miere aj primátu a práv pápeža, ako aj postavenia konštantínopolského patriarchu.⁷ Určite existovali všetky uvedené rozdiely a prehlbovali spor, resp. rozdiel medzi východným a západným kresťanstvom, ale za oveľa dôležitejšie považujem mocensko-politické spory medzi Franskou ríšou, ktorá bola hlavnou politickou mocnosťou a oporou súdobého západného kresťanstva a Byzantskou ríšou ako mocenskou a politickou záštitou východného kresťanstva. Otázne môže

⁵ STEPHENS, *The Top 100 Most*, s. 295.

⁶ STEPHENS, *The Top 100 Most*, s. 298-299.

⁷ ŠAFIN, Ján. *Cyrlometodské dedičstvo a Európa*. Prešov 2014, s. 79, 109, 191.

byť to, či sa vojny viedli v mene presvedčenia o pravej viere alebo pravosti viery bola iba zámenkou pre mocensko-politické a ekonomické ambície týchto mocností.

Niektorí autori, predovšetkým spomedzi teológov alebo cirkevných historikov majú tendenciu považovať otázky pravosti viery za príčinu mocensko-politických a vojensko-politických bojov medzi Franskou a Byzantskou ríšou. Iní zastávajú názor, že pravá viera bola iba zámenkou pre realizáciu mocenských zámerov ako v prípade Frankov, tak aj v prípade Byzancie. Určite sa tieto udalosti dajú pochopiť a vysvetliť aj tým, že išlo o symbiózu vojensko-politických a mocenských sporov, ako aj vieroučných, keďže sa bojovalo súbežne v oboch rovinách a jedno malo poslúžiť na potvrdenie druhého. Kto vyhral v mocenských zápasoch, vyhral aj vo vieroučných otázkach, čoho príkladom môže byť tak Veľká Morava, ako aj Bulharsko. V prípade Veľkej Moravy vieroučný spor vyhralo západné kresťanstvo a politický zápas Franská ríša, zatiaľ čo v prípade Bulharska bola víťazom Byzancia a východné kresťanstvo.⁸

Jacques Le Goff konštatuje, že v ranom stredoveku (4. – 10. storočie) a takisto v 11. – 12. storočí sa viac presadzuje pesimistická vízia človeka, zatiaľ čo v 12. – 13. storočí sa začína ujímať optimistická predstava človeka ako obraz Boha pokračujúceho v stvorení.⁹ Ide o veľmi zaujímavé tvrdenie, ktoré jednak môže súvisieť s dominujúcimi eschatologickými a chiliastickými tendenciami raného stredovekého kresťanstva stavajúceho do popredia predovšetkým hriešnosť človeka, jeho nedokonalosť, slabosť a neschopnosť dosiahnuť spasenie vlastnými silami. Zodpovedajú tomu do značnej miery aj Foucaultove hodnotenia stredovekého kresťanstva z hľadiska úsilia o dosiahnutie spásy, keďže človek nebol schopný vlastnými silami a plnohodnotným životom dosiahnuť spasenie, iba prostredníctvom askézy, odriekania a spoliehaním sa na milosť spasenia zo strany iných.¹⁰ Ide o augustínovský moment v týchto úvahách, pretože práve na podobné úvahy nadviazal vo svojom reformátorskom úsilí aj Martin Luther.

V tomto kontexte potom možno tvrdiť, že pokresťančovanie Slovanov v Nitriansku a na Morave, ako aj Bulharov spadala do obdobia pesimistického vnímania človeka, hoci to už bolo na jeho konci a mohlo to byť miernejšie vnímané než v začiatkoch kresťanstva. Avšak zároveň treba konštatovať, že za oveľa silnejší a dôležitejší moment považujem snahu a boj s pohanstvom starých Slovanov, preto aj podoby šíreného kresťanstva nemohli byť a pravdepodobne ani neboli veľmi striktné, lebo by narazili na oveľa väčší odpor obyvateľov, ako sa udial v Bulharsku, ale aj medzi českými kniežatami, prípadne aj v iných častiach pokresťančovanej Európy.

Striktné, asketické kresťanstvo mohli presadzovať iba tam, kde bolo už silno zakorenené vo zvykoch, tradíciách a mentalite obyvateľov, ako napríklad v Byzantskej ríši, prípadne aj v západnom kresťanstve. U národov alebo kmeňov, ktoré boli objektom christianizácie, muselo ísť do značnej miery o oveľa jemnejšiu podobu kresťanstva, aby neodstrašila pohanské obyvateľstvo svojimi veľmi prísnymi nárokmi na spôsob života a vyznávanie nového náboženstva. Zodpovedal tomu aj veľmi často zrýchlený postup pri prijímaní kresťanstva, ktorý bol niekedy dokonca kritizovaný, pretože nebol výsledkom dostatočne hlbokého uvedomenia si podstaty kresťanstva a kresťanskej viery. Prejavovalo sa to napríklad aj v tom, že niektoré pohanské kniežatá niekoľkokrát zmenili svoj postoj k prijatiu kresťanstva, prípadne dokonca sa aj odvrátili dočasne alebo natrvalo

⁸ IVANIČ, Peter – HETÉNYI, Martin. Geopolitická situácia priestoru strednej a juhovýchodnej Európy v ranom stredoveku. In PANIS, Branislav – RUTTKAY, Matej – TURČAN, Vladimír (eds.). *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod*. Bratislava; Nitra 2012, s. 66-67; STEINHÜBEL, Ján. *Nitrianske kniežatstvo. Počiatky stredovekého kresťanstva*. Bratislava 2004, s. 124.

⁹ LE GOFF, Jacques. Středověký člověk. In LE GOFF, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha 1999, s. 12.

¹⁰ FOUCAULT, Michael. Wrong-Doing, Truth-Telling: *The Function of Avowal in Justice*, prekl. Stephen W. Sawyer, ed. F. Brion & B. E. Harcourt. Chicago – London 2014, s. 92, 146, 150, 163-165.

od kresťanstva (napríklad Pribina, niektoré české kniežatá alebo bulharský chán). Na základe toho možno konštatovať, že téza o pesimistickom kresťanskom nazeraní na človeka v ranom stredoveku v plnej miere neplatí pre Slovanov strednej a južnej Európy, ktorí boli iba na začiatku christianizácie, teda stretávali sa s oveľa miernejšou podobou kresťanstva a jeho nárokmi na život človeka než to bolo u tradičných kresťanských národov Byzancie alebo Západu.

Významnou osobnosťou zasahujúcou priamo do mocensko-politického a nepriamo aj do vjensko-politického diania v danej dobe v Európe bol pápež Mikuláš I. (820–867). Mnohí historici (napríklad Roger Collins, Eamon Duffy, František X. Halas, John Norman Davidson Kelly, Walter Ullmann) zhodne konštatujú, že Mikuláš I. bol jedným z posledných veľkých pápežov, ktorý sa usiloval o posilnenie pápežskej moci a neváhal preto vstúpiť aj do ostrých sporov so svetskou mocou vrátane ostrej kritiky franských kráľov a biskupov. Najodvážnejším prejavom pápežskej vízie o nadradenosti cirkevnej moci nad svetskou bolo Mikulášovo odmietnutie uznania rozvodu kráľa Lothara Lotrinského s Theutbergou, keďže mu nedala dediča, preto sa oženil s konkubínou, s ktorou mal už tri deti. Synoda franských biskupov v Aachene ochotne uznala rozvod. Theutberga sa odvolala k pápežovi, ktorý sa jednoznačne vyjadril v jej prospech. Mikuláš I. exkomunikoval biskupov z Kolína a Trieru, ktorí mu doniesli do Ríma rozhodnutie franskej synody biskupov akceptujúcej Lotharov rozvod. Nakoniec Lothar ustúpil a uznal Theutbergu za svoju manželku.¹¹ Matúš Kučera pripomína dôležité spojenectvo, ktoré v tomto prípade uzavrel pápež s východofranským kráľom Ludovítom Nemcom proti Lotharovi, čo mu napomohlo nakoniec zvíťaziť v tomto zápase o nadvládu cirkevnej moci nad svetskou.¹² Podľa Františka X. Halasa sa Mikuláš I. „...s úspechom staval do pozície rozhodcu cirkevných a svetských záležitostí v najrozličnejších oblastiach kresťanského sveta...“¹³

Mikuláš I. s rovnakou rozhodnosťou vystupoval aj pri riešení sporov medzi Východom a Západom. Pápež odmietol uznať krok byzantského cisára Michala III., ktorý zbavil funkcie patriarchu Ignácia a menoval za patriarchu Fotia, ktorý bol pôvodne laikom a za päť dní prešiel všetkými kňazskými stupňami až po patriarchu. Veci sa komplikovali aj situáciou v Bulharsku, kde sa viedol boj o jeho smerovanie medzi Rímom a Konštantínopolom. Mikuláš I. si uvedomoval stratu vplyvu nad Ilyrikom a Balkánom, v prípade Bulharska videl príležitosť pre obnovu vplyvu v tomto regióne.¹⁴ Preto na žiadosť chána Borisa poslal do Bulharska misionárov a detailné inštrukcie kresťanskej viery.¹⁵ V tomto prípade neváhal využívať aj podporu franskeho kráľa Ludovíta Nemca v prospech záujmov rímskej kúrie v boji o vplyv v Bulharsku, pretože ich mocensko-politické záujmy sa dopĺňali.¹⁶ Jozef Michalov však poukazuje, že Mikuláš I. bol v boji o Bulharsko cirkevno-politickým súperom franskeho kráľa Ludovíta Nemca, keďže chcel dostať Bulharsko pod priamy

¹¹ COLLINS, Roger. *Keepers of the Keys of Heaven: A History of the Papacy*. New York 2009, s. 158-159; DUFFY, Eamon. *Saints and Sinners: A History of the Popes*, 4th ed. New Haven – London 2014, s. 101; KELLY, John N. D. *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford 1990, s. 107-108; ULLMANN, Walter. *A Short History of of the Papacy in the Middle Ages*, 2. vyd. London – New York 2003, s. 65-70.

¹² KUČERA, Matúš. *Postavy veľkomoravskej histórie*, 2. vyd. Martin 1986, s. 104.

¹³ HALAS, František X. *Fenomén Vatikán: idea, dejiny a súčasnosť papežství, diplomacie Svatého stolce, České zeme a Vatikán*. Brno 2004, s. 137.

¹⁴ STEINHÜBEL, Ján. Moravia, Chorváti a Bulhari v plánoch pápežskej kúrie (860-880). In PANIS, Branislav – RUTTKAY, Matej – TURČAN, Vladimír (eds.). *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod*. Bratislava – Nitra 2012, s. 157, 163-166.

¹⁵ DUFFY, *Saints and Sinners: A History of the Popes*, s. 102–103; KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes*, s. 108.

¹⁶ GOLDBERG, Eric J. *Struggle for Empire: Kingship and Conflict under Louis the German, 817 – 876*. Ithaca – London 2006, s. 272, 279.

cirkevno-politický vplyv Ríma.¹⁷ Podobný náznak súperenia medzi Mikulášom I. a Ludovítom Nemcom o cirkevno-politický vplyv v Bulharsku nájdeme aj u Františka Dvorníka, ktorý konštatuje, že bulharský vládca Boris po príchode rímskych biskupov prepustil franských misionárov a ocenil užitočnosť výkladu kresťanskej viery, ktorý mu priniesli biskupi od pápeža Mikuláša I.¹⁸ Maddalena Betti tvrdí, že prítomnosť franských misionárov komplikovala vzťahy medzi Rímom a bulharským cárom, pretože mohli prekážať snahe pápeža dostať pod svoj vplyv Bulharsko a Ilyrikum.¹⁹

O dobovo aktuálnych otázkach spojených so šírením kresťanstva a realizáciou cirkevno-politických záujmov v južnej a strednej Európe vrátane pokresťančovania Slovanov v tejto časti Európy vypovedajú aj spomínané inštrukcie kresťanskej viery, ktoré sú známe pod názvom *Nicolai l. papae responsa ad consulta Bulgarorum* (*Odpovede pápeža Mikuláša I. na otázky Bulharov*). Ide o dokument datovaný 13. 11. 866 a historici ho považujú za jeden z najzaujímavejších dokladov o cirkevno-politickom vývoji v Európe v danej dobe. Hoci sa dokument primárne venuje problémom a otázkam spojeným so situáciou v Bulharsku, historici tvrdia, že do značnej miery odráža nielen snahu Bulharov, ale aj Moravanov o vytvorenie vlastnej cirkevnej organizácie.

Odpovede pápeža Mikuláša I. na otázky bulharského cára majú však veľkú výpovednú hodnotu aj o podobe súdobej morálky v mnohých oblastiach života vtedajšej spoločnosti vrátane sexuality, manželstva a rodiny, pretože sú inštrukciami ako sa majú posudzovať a riešiť jednotlivé problémy v živote starých Bulharov. Hoci na jednej strane František Dvorník charakterizoval otázky Bulharov ako naivné,²⁰ na druhej strane poučenia pápeža Mikuláša I. Bulharom sú podľa Dušana Třeštíka príkladom toho, ako vyzeralo kresťanstvo a jeho šírenie v 9. storočí, pretože počnúc otázkami týkajúcimi sa pôstu, manželského spoluzitia, nosenia amuletov, oblečenia žien, modlitieb za dážd, svätenia sviatkov, obsahujú aj mnohé veľmi čudné témy, ako napríklad či pod zemou žijú ľudia s veľkými hlavami alebo či sú hady diablov tvor a ďalšie podobné otázky.²¹

Napriek tomu, že často išlo o skutočne veľmi podivuhodné námety alebo otázky, v konečnom dôsledku môže poslúžiť tento materiál, predovšetkým samotné otázky Bulharov, na dokumentáciu súdobej morálky, ktorá pravdepodobne bola viac-menej rovnaká alebo veľmi podobná v danej dobe v Bulharsku ako aj na Veľkej Morave. Dôkazom toho je aj skutočnosť, že v mnohých prípadoch ide o rovnaké alebo veľmi podobné témy obsiahnuté v poučení pápeža Mikuláša I. ako aj v prípade viacerých veľkomoravských spisov (*Súdny zákon pre svetských ľudí* [Zakon sudnyj ljudem], *Ustanovenia svätých otcov*, *Nomokánon*, *Napomenutie vladárom*), čo niektorí autori zdôvodňujú tým, že všetky tieto spisy nadväzovali na pôvodné rímske právo.²² Medzi historikmi existuje aj názor, že ide o zákon, resp. právo, ktoré sa malo tvoriť na základe uvedených odporúčaní Bulharom,²³ avšak pritom prehliadajú, že morálka predchádza právo, čo uznávajú aj teoretici práva vrátane právnych pozitivistov.²⁴ V prvom rade uvedené odporúčania podľa môjho názoru majú etický, resp. morálny charakter, keďže sú odporúčaniami vo vzťahu k tomu, ako by sa mali správať

¹⁷ MICHALOV, Jozef. *Národ a jeho učitelia. Dejiny kristianizácie Slovákov*. Bratislava 2015, s. 141.

¹⁸ DVORNÍK, František. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha 1970, s. 146.

¹⁹ BETTI, Maddalena. *The Making of Christian Moravia (858 – 882): Papal Power and Political Reality*. Leiden – Boston 2014, s. 60-61.

²⁰ DVORNÍK, *Byzantské misie*, s. 146.

²¹ TŘEŠTÍK, Dušan. *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791 – 871*. Praha 2001, s. 181.

²² HAVLÍKOVÁ, Lubomíra. K právnímu postavení slovanské ženy v 9. století. In *Slavia*, roč. 77, 2008, č. 1-3, s. 261-262; VAŠICA, Josef. *Literární památky epochy velkomoravské 863 – 885*. Praha 2014, s. 82.

²³ BILIARSKY, Ivan. *Word and Power in Mediaeval Bulgaria*. Leiden – Boston 2011, s. 193; HAVLÍKOVÁ, *K právnímu postavení*, s. 253-255.

²⁴ HART, Herbert L. A. *Pojem práva*. Praha 2004, s. 185, 199; HAYEK, Friedrich A. *Právo, zákonodárství a svoboda (Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie)*, sv. 1. *Pravidla a řád*. Praha

Bulhari v súlade s normami kresťanskej etiky a morálky. Michael Thomas George Humphreys tvrdí, že v danej dobe úlohou práva bolo vyjadrovať a posilňovať náboženské a morálne zámery vládcov, resp. právo malo byť nástrojom morálnej reformy spoločnosti.²⁵

Betti tvrdí, že pápež vo svojom odporúčaní Bulharom vysvetľoval rímske zvyky týkajúce sa cirkevných, kanonických, právnych a ďalších záležitostí. Okrem iného bulharskému cárovi objasňoval aj typický životný štýl kresťanského vládára a primerané aktivity jeho vlády.²⁶ Walter Ullmann oceňuje, že pápež veľmi starostlivo pristúpil k interpretovaniu článkov kresťanskej viery pre potreby Bulharov a nevynechal nevysvetlenú žiadnu z dôležitých oblastí kresťanského života.²⁷ Stephan Nikolov konštatuje, že pápežove odporúčania sú príkladom toho, ako sa Bulhari ťažko vzdávali svojich pohanských zvykov a náboženských ceremónií, ktoré boli protikladné ku kresťanským praktikám.²⁸ Angeliki E. Laiou na rozdiel od predchádzajúcich názorov tvrdí, že vyjadrenia pápeža sú skôr ideálnou predstavou, ako by podľa neho mali veci vyzeráť než odrazom rímskej dobovej reality.²⁹

Napriek tomu, že ide o významný historický a dobový dokument, v odbornej literatúre sa mu venuje väčšinou iba čiastková pozornosť. Jednotliví autori ho skúmajú vo väčšine prípadov iba cez optiku svojej témy, ktorou sa momentálne zaoberajú. Dominujú predovšetkým historické a právne aspekty. Nenašiel som žiadny text, ktorý by sa venoval etickým a morálnym otázkam obsiahnutým v uvedenom dokumente, preto cieľom môjho príspevku bude primárne analýza najvýznamnejších, resp. najzaujímavejších etických a morálnych problémov riešených v odporúčaní pápeža Mikuláša I.

Predstavu o rozsahu otázok a odporúčaní pápeža týkajúcich sa rozličných oblastí života súdobých Bulharov, ale aj iných obyvateľov vtedajšej Európy si možno urobiť na základe stručného prehľadu niektorých zaujímavých otázok, ktoré formuloval bulharský cár pápežovi. Mikuláš I. v jednej zo svojich odpovedí na otázky Bulharov napríklad konštatuje, že kresťanský zákon pozostáva z viery a dobrých skutkov. Vieru považuje za najdôležitejšiu cnosť v živote veriacich a pripomína, že sa od nich rovnako žiadajú aj dobré skutky, pretože viera bez skutkov je mŕtva.³⁰ Na druhej strane veľmi zaujímavovo vyznieva pápežovo upozornenie, že kúpať sa možno v hociktorý deň, pokiaľ je to telesná potreba, ale pápež neschvaľuje kúpanie z rozmaru a rozkoše.³¹ V nadväznosti na ďalšiu otázku či možno v nedeľu vykonávať súdy a trestať smrťou, pápež konštatuje, že v nedeľu sa netreba zaoberať pozemskými záležitosťami, ale treba sa oddať Bohu, hoci by v tom nebola vina, ale predsa nedeľa má byť zdrojom radosti, pokoja a duchovnej veselosti.³²

Oveľa vážnejšou otázkou zo strany bulharského vládcu bolo, do akej miery možno považovať za hriech potrestanie a vyvraždenie tých, ktorí sa proti nemu vzbúрили, pretože ich donútil prijať

1991, s. 69-71, 75; ŠMIHULA, Daniel. *Evolúcia práva. Právny systém ako výsledok pôsobenia mechanizmu kolektívnej evolučnej selekcie*. Bratislava 2013, s. 30-31, 214, 217.

²⁵ HUMPHREYS, Michael T. G. *Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era, c. 680 – 850*. Oxford 2015, s. 13, 22, 95.

²⁶ BETTI, *The Making of Christian Moravia*, s. 59.

²⁷ ULLMANN, *A Short History*, s. 68-69.

²⁸ NIKOLOV, Stephan. The Pagan Bulgars and Byzantine Christianity in the Eighth and Ninth Centuries. In *Journal of Historical Sociology*, roč. 13, 2000, č. 2, s. 325.

²⁹ LAIOU, Angeliki E. *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*. Hampshire; Brookfield 1992, s. 189.

³⁰ MIKULÁŠ I. Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum. Odpovědi papeže Mikuláše I. na dotazy Bulharů. In BARTOŇKOVÁ, Dagmar – HADERKA, Karel – HAVLÍK, Lubomír – LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav – VAŠICA, Josef – VEČERKA, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Leges – Textus Iuridici Supplementa. Prameny k dějinám Velké Moravy*. Brno 1971, s. 43 (ďalej iba MMFH IV.).

³¹ MMFH IV., s. 50.

³² MMFH IV., s. 54-55.

krst a kresťanstvo. Pápež mu odpovedá, že určite to nebolo bez hriechu a jeho viny zvlášť preto, lebo dal zabiť aj nevinné deti, ktoré s tým nemali nič spoločné.³³ Na otázku, čo robiť s tými, ktorí odmietajú kresťanský zákon, pápež odpovedal, že kresťanská vrchnosť má samozrejme zakročiť proti tým, ktorí zbehli od krstu alebo popierajú Krista. Ak by nič neurobili, ako by sa potom zodpovedali zo svojho vládnutia?³⁴ Pápež jednoznačne konštatuje, že nemá byť súdený človek, ktorý sa rozhodol opustiť svoju vlasť a odísť žiť niekde inde, pretože aj mnohí svätci odišli zo svojej vlasti. Žiada, aby v budúcnosti už netrestali smrťou tých strážcov hraníc, ktorí nechytia otrokov alebo slobodných ľudí utekajúcich z krajiny. Treba podľa pápeža ľudí privádzať k životu, nie k smrti, netreba dychtiť po smrti. Všetkých, vinných i nevinných treba privádzať k životu a vyrvať zo záhuby smrti.³⁵

Na jednej strane možno súhlasiť s Dvorníkom, že mnohé otázky Bulharov sú naivné, zvlášť z nášho uhla pohľadu a v kontexte súčasného poznania, ale určite si treba uvedomiť, že dobový kontext, v ktorom vznikali uvedené otázky bol celkom iný, takže aj bulharský vládca si potreboval urobiť jasno v otázkach kresťanskej viery. V tomto prípade by som pápežove odpovede skôr považoval za výklad kresťanskej etiky a morálky, hoci sa pápež väčšinou neodvoláva na cirkevné authority, ale najmä na Písmo sväté. V konečnom dôsledku si myslím, že do značnej miery je jeho výklad ovplyvnený aj názormi cirkevných autorít vrátane kresťanských filozofov a teológov, najmä Augustína.

Za veľmi pokrokové aj z dnešného hľadiska treba považovať názory na telesnú potrebu kúpania, ale zvlášť treba oceniť potvrdenie slobody pohybu a odmietanie trestu pre tých, ktorí chcú opustiť krajinu, rovnako aj odmietanie trestu pre strážcov hraníc. V tomto kontexte vyznieva prirodzene a veľmi pozitívne aj výzva na podporu života ľudí či nevinných alebo i vinných v protiklade k smrti. Rovnako treba pozitívne hodnotiť aj odsúdenie vraždenia nevinných detí ako dôsledok potlačenia vzbury a potrestania jej vinníkov. V mnohých aspektoch treba považovať odpovede pápeža Mikuláša I. za veľmi pozitívny krok k formulovaniu noriem kresťanskej etiky a morálky 9. storočia, čo malo potenciál veľmi pozitívne ovplyvniť súdobú morálku kresťanskej alebo nedávno pokresťančenej Európy a prechodu od barbarskej morálky a jej zvykov k miernejším morálnym normám kresťanskej etiky. Určite to nebol jednoduchý proces a predovšetkým bol dlhodobým bojom s pohanskými zvykmi a tradíciami, ktoré napriek obrovskému úsiliu kresťanských cirkví v skutočnosti prežili až do súčasnosti v podobe rozličných povier prejavujúcich sa fetišizmom, totemizmom, animizmom a mnohými inými podobami pohanských náboženstiev. Ďalšia otázka Bulharov sa týkala toho, či sú povinní ísť do boja hocktorý deň v týždni, ak je to nevyhnutné. Pápež im odpovedal, pokiaľ to nie je nevyhnutné, tak sa mali strániť toho, aby išli do boja v posvätné dni, čo však neznamená, že by to bolo zakázané. Zároveň ich upozornil, že spásu nemožno očakávať od dní, ale iba od viery v pravého a živého Boha. Ak už idú do boja, tak by mali ísť bojovať v mene Božom, pred odchodom ísť do kostola, modliť sa, odpúšťať hrešiaci, prinášať obeť atď.³⁶ Pokiaľ ide o pohanov, ktorí neveria v Krista a obetujú pohanským bohom, netreba ich násilím nútiť ku kresťanskej viere, ale treba ich presviedčať, že sa klaňajú preludom a bezcitným živlom. Ak však neposlúchnu, treba sa prestať s nimi stýkať, vylúčiť ich spomedzi priateľov a správať sa k nim ako k cudzincom.³⁷ Vo vzťahu k otázke týkajúcej sa možnosti jesť všetky zvieratá, pápež odpovedal, že Boh pridelil Noemovi pri potope všetky druhy zvierat, okrem toho, čo potom potvrdil aj svätý

³³ MMFH IV., s. 58-59.

³⁴ MMFH IV., s. 60-61.

³⁵ MMFH IV., s. 63-65.

³⁶ MMFH IV., s. 67-68.

³⁷ MMFH IV., s. 70-71.

Augustín, teda okrem mäsa zdochnutých zvierat.³⁸ No neskôr pápež konštatoval, že kresťan nesmie jesť mäso zvierat, ktoré zabil pohan alebo v prípade zveri, ktorú pohan štvla a kresťan zabil, aby nevzbudzoval dojem, že sa stýka s pohanom.³⁹

Vo všetkých týchto prípadoch možno zhodnotiť pápežove vyjadrenia ako veľmi pokrokové na danú dobu, jednak pokiaľ ide o umiernenosť vo vzťahu k pohanom a odmietanie násilia, ale na druhej strane rovnako by som ocenil nedogmatický, resp. teleologický prístup ku kresťanským prikázaniam. Znamená to, že nepreferoval prísne dodržiavanie litery kresťanskej viery, ale dôraz položil predovšetkým na účel vrátane zabezpečenia dostatku potravy, čo bolo mimoriadne dôležité v storočiach poznamenaných ničivými vojnami, plienením, pustošením a následnými hladomormi. Hoci zo súčasného pohľadu čudne vyznieva obmedzenie či zákaz jedenia mäsa zvierat, ktoré bolo zabitú nejakou formou spolupráce s pohanom, avšak v dobových kontextoch mohli byť významné, najmä kvôli potrebe udržať dištanc od pohanov a možno aj pre vyjadrenie určitej nadradenosti kresťanov voči pohanom.

Veľmi zaujímavo vyznieva ďalšie stanovisko Mikuláša I. k otázke vojny, keď Bulharom napísal, že „...válečná stretnutí a bitvy, jakož i počátky všech sváru jistě jsou vynálezem úskočné lsti ďábelské, a jak je dokázáno, jen ten na ně myslí a v nich si libuje, kdo touží po rozšíření svého panství nebo kdo se rád oddává hněvu, nenávisti nebo kterékoli jiné neřesti. A proto nedoléhá-li nezbytnost, třeba se vzdalovat bojů nejen v postní, ale v každé jiné době. Pakliže toho žádá nevyhnutelná potřeba, jde-li o to ochránit jak sebe tak vlast nebo domácí zákony, pak beze vší pochyby se netřeba ve válečných přípravách ohlížet na postní čas, aby totiž člověk očividně nepokoušel Boha, když by mel něco učinit a nepostaral se o svou záchranu a o záchranu jiných a nezamezil škody svatého náboženství“.⁴⁰ Ako norma kresťanskej etiky a morálky vyznieva pápežovo vyjadrenie primárne vo vzťahu k tomu, že kresťanstvo malo byť náboženstvom lásky, mieru a pokoja. Na druhej strane jeho vyjadrenie vôbec nepreferuje pacifistickú pozíciu tvoriacu z kresťanstva náboženstvo slabých, pokorných a poddajných ľudí, ktorí sa na kolenách koria pred Bohom. Práve naopak, pápež pripomína, že ak treba, tak pôst má ísť bokom a majú sa venovať príprave na vojnu, prípadne bojovať v záujme vlastnej záchranu, obrany krajiny i svätého náboženstva. Najzradnejší na tomto vyjadrení je fakt, že neposkytuje jasné vymedzenie, kedy možno oprávnene vstúpiť do vojny, hoci obrannej, čo možno dokumentovať aj na samotnom počínaní pápeža Mikuláša I., ktorý roku 864 podporoval vojnovú výpravu kráľa Ľudovíta Nemca pri Moravanom, hoci aj oni boli kresťania a v skutočnosti išlo primárne o vojensko-politické, mocensko-politické a ekonomické záujmy Franskej ríše proti Morave a jej vládcovi Rastislavovi.⁴¹

Najväčším problémom takýchto vágnych vyjadrení viažucich sa na ospravedlnenie vojny je fakt, že poskytujú príliš veľký priestor pre subjektívnu interpretáciu, aká je obranná vojna a kedy ide skutočne o obranu krajiny, prípadne vlastnú záchranu.⁴² Zvlášť to bolo akútne v stredoveku, keď podstatným spôsobom sociálneho a ekonomického rozvoja krajiny bola vojenská expanzia a podrobenie si susedných krajín, ktoré boli následne násilím donútené platiť tribúty. Súčasťou podmaňovania si susedných krajín bolo najhrubšie násilie, vraždy, plienenie, pálenie a drancovanie krajiny. Každoročné vedenie vojen a vojnové výpravy boli spôsobom zaobstarávania si živoby-

³⁸ MMFH IV., s. 73.

³⁹ MMFH IV., s. 99.

⁴⁰ MMFH IV., s. 76.

⁴¹ BETTI, *The Making of Christian Moravia*, s. 56; DVORNIK, Francis. The Significance of the Missions of Cyril and Methodius. In *Slavic Review*, roč. 23, 1964, č. 2, s. 203; GOLDBERG, *Struggle for Empire: Kingship and Conflict under Louis the German*, 817 – 876, s. 272; RATKOŠ, Peter. *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice 1990, s. 39.

⁴² ŠVAŇA, Lukáš. War, terrorism, justice, and ethics of social consequences. In *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, roč. 5, 2015, č. 3-4, s. 213-215.

tia šľachty cez získavanie vojnovnej koristi.⁴³ Možno oceniť, že na základe kresťanského náboženstva pápež formuloval takúto normu kresťanskej etiky a morálky medzinárodných vzťahov, čo bolo veľmi podnetné pre danú dobu.

História ale ukazuje, že takáto výzva, resp. formulácia morálnej normy mala v skutočnosti v kresťanskom svete veľmi slabú odozvu, pretože nevedla k poklesu vojen a v mnohých prípadoch samotná rímska kúria bola priamo alebo nepriamo do nich zapojená. Z neskoršieho obdobia môžeme pripomenúť krížové výpravy, ale aj zničenie Konštantínopolu križiakmi, neskôr vojny medzi talianskymi mestskými štátmi, do ktorých sa intenzívne zapájali aj pápežské vojská atď. Skutočnosť sa teda podstatným spôsobom odlišovala od morálnej normy, resp. ideálu, ktorý formuloval pápež Mikuláš I. V tomto prípade možno súhlasiť s Laiou, že pápež skôr formuloval ideál, než kopíroval realitu. Korešponduje to s mojím názorom, že pápežove odporúčania mali za cieľ formulovať podobu kresťanskej etiky a normy kresťanskej morálky, teda to, čo má byť a nie to, čo je. Aj v tomto kontexte potom možno ďalej uviesť, že pápežove vyjadrenia majú kresťansko-etický a morálny charakter, nie právny, lebo poskytujú značný priestor pre subjektívnu interpretáciu jednotlivých odporúčaní a sú skôr apelatívneho, nie imperatívneho charakteru.

Bulhari sa pýtali, či sa počas pôstu môžu zabávať. Pápežova odpoveď znela, že „kresťanom není to dovoleno a to nejen v postě, ale ani v žádné jiné době“.⁴⁴ Keďže sú ešte vo svojej viere nedostatočne posilnení, nemôže im to celkom zakázať, ale určite by sa nemali zabávať počas pôstu, kedy „...třeba zanechat nejen zábavy, ale i *prázdného tlachání a vtipkování, které se nesluší*, ano i z *neužitečného slova*, jak se praví v evangeliu, *které lidé promluví, budou se muset odpovídat*: jestliže z neužitečného, tím spíše ze škodlivého a pomlouvačného!“⁴⁵ Za veľmi zaujímavú a zároveň veľmi dôležitú možno považovať pápežovu odpoveď na otázku, či môžu počas štyridsaťdňového predveľkonočného pôstu spolu spať muž a žena. Podľa jeho názoru má to posúdiť predovšetkým biskup a príslušný kňaz, ktorý najlepšie pozná ich mravnú úroveň. V podstate však nevidí dôvod preto, aby nemohli v danej dobe spolu spať, avšak zároveň upozorňuje, že hrozí nebezpečenstvo úrazu, pretože diabol chystá na nich svoje lsti, Bulhari sa tiež pýtali na možnosť mať dve manželky, prípadne, čo s tým treba robiť, ak to nie je dovolené. Pápež jednoznačne odmieta bigamiu s odkazom na ľudskú prirodzenosť a kresťanský zákon. Ako riešenie navrhuje, aby si muž ponechal prvú manželku a druhú prepustil. Zastáva názor, že cudzoložstvo je horší hriech ako Kainova bratovražda.⁴⁶ Jedna z bulharských otázok sa týkala pochybnosti, či ženy môžu nosiť nohavice. Mikuláš I. poukázal, že podstata kresťanskej viery nespočíva v oblečení. Bez ohľadu na to, či muži alebo ženy budú alebo nebudú nosiť nohavice, nijako to neprispieje k ich spaseniu, ani k ich cnosti. Nohavice prirovnal k duchovnému oblečeniu vedúcemu k zdržanlivosti a kroteniu telesnej žiadostivosti, pretože nohavice sťahujú miesta, kde má roztopašnosť svoje sídlo.⁴⁷

Pokiaľ ide o pápežove odporúčania týkajúce sa manželstva, Laiou konštatuje, že Mikuláš I. sa usiloval prezentovať rímske zvyky, resp. predstavy o manželstve v protiklade s byzantskými. Zvlášť upozorňuje na pápežov dôraz viažuci sa na to, aby vstup do manželstva bol založený na vzájomnom súhlase a v protiklade ku gréckym, resp. byzantským zvykom tvrdí, že formality nie sú také dôležité. Vzájomný súhlas je podľa pápeža základnou podmienkou platnosti manželstva, nie pohlavný styk, ako sa to často dialo v minulosti v západnej Európe. A nešlo pritom iba o súhlas partnerov, ale aj ich rodičov, prípadne poručníkov, avšak ich súhlas nebol základnou

⁴³ BROOKE, *Evropa středověku v letech 962 – 1154*, s. 212.

⁴⁴ MMFH IV., s. 76.

⁴⁵ MMFH IV., s. 77.

⁴⁶ MMFH IV., s. 78-79.

⁴⁷ MMFH IV., s. 82-83.

podmienkou, no bez súhlasu partnerov manželstvo nemohlo byť platné.⁴⁸ Mikuláš I. kladne odpovedal aj na Borisovu otázku o umožnení vstupu do druhého manželstva v prípade smrti prvej manželky, čo bolo podľa autorky protikladné Fotiovmu názoru, ktorý napísal Borisovi, že celibát je v takom prípade lepším riešením.⁴⁹ Pápež však zaujal oveľa prísnejšie stanovisko k možnosti rozvodu než byzantská tradícia a právo, pretože podľa neho iba nevera je dôvodom na rozvod, zatiaľ čo podľa byzantského práva dôvodom na rozvod mohla byť ženina nevera, mužova impotencia v priebehu troch rokov, partnerove kroky ohrozujúce život partnera a lepra.⁵⁰

Skutočne možno považovať pápežove vyjadrenia za určitý manuál kresťanskej etiky druhej polovice 9. storočia. Napriek mnohým naivným a smiešnym otázkam, predsa je i tak v mnohých prípadoch veľmi poučným dokumentom doby, odrážajúcim okrem iného aj morálne problémy, s ktorými sa borili súdobí ľudia vrátane kresťanov. Sexuálna morálka nebola problémom iba relatívne čerstvých kresťanských krajín, ako bolo Bulharsko alebo Veľká Morava, ale z mnohých dobových dokumentov vieme, že aj staršie kresťanské národy a krajiny vrátane samotného Ríma mali s tým značný problém. Znamená to, že v otázkach sexuálnej morálky a vôbec kresťanskej morálky, odpovede určené Bulharom plnili dôležitejšiu úlohu než iba formulovanie morálnych poučení pre barbarský národ nachádzajúci sa na prahu kresťanstva, ale sú aj výkladom kresťanskej etiky a jej noriem v druhej polovici 9. storočia.

V mnohých prípadoch možno považovať vyjadrenia pápeža Mikuláša I. za pokrokové, tak ako som to konštatoval už aj predtým. Mám na mysli jeho názor na sexuálny život manželov počas predveľkonočného pôstu, kde nezaujímá striktné odmietavé, resp. asketické stanovisko, ako by sa dalo očakávať, podobne ako v prípade zábavy, ktorú tiež rigorózne neodmieta, ale upozorňuje na jej primeranosť. Na rozdiel od politických aktivít pápeža Mikuláša I., v prípade výkladu noriem kresťanskej etiky a morálky zastával umiernené stanovisko.

Otázne môže byť to, do akej miery je uvedený výklad dogmatickým, príp. morálno-teologickým alebo filozoficko-teologickým postojom alebo skôr cirkevno-politickým, smerujúcim k dosiahnutiu cieľov v súvislosti so spormi s Byzanciou o cirkevno-politickú dominanciu nad Bulharskom. Nesporne, v pozadí týchto odpovedí bola snaha rímskej kúrie nakloniť si Bulharov na svoju stranu. Skôr som však naklonený tvrdeniu, že v otázkach morálky vrátane sexuálnej morálky nemožno hľadať cirkevno-politické pozadie, pretože pápež Mikuláš I. zastával konzistentné stanovisko v otázke nerozlučiteľnosti manželstva aj v iných prípadoch, napríklad vo vzťahu k franským šľachticom vrátane samotných franských kráľov. Týkalo sa to napríklad okrem spomínaného Lothara II. aj ďalších franských kráľov, Karola Tučného i Ludovíta Nemca.⁵¹

Na druhej strane však pápež odporúča sexuálnu abstinenciu v nedeľu, pretože vtedy sa treba celý čas venovať veciam Pánovým. Kriticky sa tiež vyjadril k tomu, že ženy rýchlo po pôrode prestávajú koiť svoje detí a dávajú ich na kojenie iným ženám, pretože kresťanský zákon im ukladá počas korenia sexuálnu abstinenciu a telesná žiadostivosť ich vedie k takému konaniu.⁵² Na jednej strane možno pápežovu odpoveď považovať za charakteristiku dobovej morálky (pokiaľ ide o kojenie detí), na druhej strane vidieť, že pápež predsa len trval na určitých zákazoch, ktoré boli realizovateľné, teda čiastočnú sexuálnu abstinenciu v nedeľu, na rozdiel od toho, keď netvrdil, že treba dodržiavať sexuálnu abstinenciu počas celého štyridsaťdňového predveľkonočného pôstu.

⁴⁸ LAIOU, *Gender, Society*, s. 192-194.

⁴⁹ LAIOU, *Gender, Society*, s. 197-198.

⁵⁰ LAIOU, *Gender, Society*, s. 198.

⁵¹ STONE, Rachel. 'Bound from Either Side': The Limits of Power in Carolingian Marriage Disputes, 840 – 870. In *Gender & History*, roč. 19, 2007, č. 3, s. 470-473.

⁵² MMFH IV., s. 86-87.

Určite nemožno z doterajších odpovedí pápeža Mikuláša I. Bulharom urobiť záver, že by bol až príliš liberálny v otázkach morálky – zvlášť sexuálnej morálky – tvoriacich dosť značnú časť otázok, na ktoré sa pýtali Bulhari. No určite ho nemožno považovať za konzervatívneho, pretože predkladal výklad noriem kresťanskej etiky a morálky, ktorý v mnohých bodoch možno akceptovať aj v súčasnosti, prípadne možno uviesť, že v dejinách kresťanskej etiky a morálky boli oveľa konzervatívnejší autori (ako aj pápeži), ale aj obdobia, počas ktorých sa na sexuálne vzťahy mužov a žien nazeralo oveľa rigoróznejšie, než to prezentoval pápež Mikuláš I.

Pápež v súvislosti s ďalšou otázkou Bulharov uviedol, že Boh dáva vychádzať slnko rovnako pre dobrého i zlého, rovnako ako dážď zosiela na spravodlivých i nespravodlivých, takže netreba súdiť ani kňaza, ktorý je ženatý a okrem toho svetská moc nemá právo súdiť kňaza, prislúcha to iba biskupskému súdu. Rovnako konštatoval, že pokiaľ biskupský súd nerozhodne o vine kňaza obvineného z cudzoložstva, netreba sa báť prijímať sviatosti od neho, pretože nikto zlý nemôže znehodnotiť to, čo je sväté.⁵³ Mikuláš I. sa tiež vyjadril, že treba pozitívne odpovedať na každú ponuku mieru medzi krajinami a týka sa to všetkých. Na druhej strane upozorňuje, že pre upevnenie a ochranu mieru je dôležité poznať aj mravy národa, s ktorým sa má uzavrieť mierová zmluva, pričom nevyhnutnou súčasťou musí byť ochrana Kristovho zákona a kresťanskej viery.⁵⁴

Pokiaľ ide o reakcie na porušenie mierovej zmluvy, napríklad aj v prípade kresťanského národa, pápež odpovedal, že „...spíš treba snéť všechno nejhorší, než se dopustit jakéhokoli bezpráví. Proto smlouva, kterou jste uzavřeli, se nesmí za žádných okolností poruší, leda by snad do samé smlouvy, která měla být potvrzena, byl vložen článek, že jedna strana bude tu smlouvu zachovávat potud, pokud ji druhá strana nějakými vytáčkami neporuší. Neboť křesťan se musí vystríhat všeliké lži...“⁵⁵ Avšak vyjadril sa, že ťažko všeobecne posúdiť všetky možné okolnosti, preto by v tomto smere mohol byť nápomocný ich biskup, ktorý by im poradil, ako treba postupovať. Avšak pápežov názor je skôr taký, „...abyste vždycky navrhovali to, *co je ku pokoji*“.⁵⁶ Pápež nevyklučuje ani zmluvy s pohanmi, napríklad pokiaľ cieľom je získať ich pre uctievanie pravého Boha. Pripomína, že napríklad ani apoštol nezakazuje manželstvo medzi veriacim a neveriacim.⁵⁷

Skutočne treba oceniť vyjadrenia, resp. výklady noriem kresťanskej etiky a morálky zo strany pápeža Mikuláša I. vrátane jeho dôrazu na hľadanie mierových a pokojných riešení sporov či už na medzinárodnej úrovni, ale aj na individuálnej, pokiaľ sa to týka napríklad života kňazov. Na druhej strane však treba pripomenúť aj skutočnosť, že samotný pápež sa celkom nepridržiaval proklamovanej vojenskej kresťanskej etiky a morálky, čoho príkladom môže byť už spomínaná jeho podpora vojenskej výpravy franského kráľa proti Rastislavovi v roku 864. V nadväznosti na ďalšie informácie o pontifikáte Mikuláša I. môžem konštatovať, že skutočne bol veľkou osobnosťou na pápežskom stolci a nebol iba politikom, ale aj kresťanským etikom, ktorý vo svojich odporúčaní formuloval základy súdobej kresťanskej etiky a morálky, a to nielen v oblasti sexuálnej etiky, resp. morálky, ale aj vojenskej. Ide o obidve oblasti etiky, teda individuálnu i sociálnu etiku a morálku.

Podobne zmierlivo odporúča pápež pristupovať k tým, ktorí krivo niekoho obžalovali. Argumentoval, že Bohu viac záleží na milosrdenstve než na obeti. Avšak na druhej strane konštatuje, že treba súdiť tých, ktorí sa dopustili zločinov, veď zákon je ustanovený práve pre nespravodlivých a nepoddajných, bezbožných a hriešnikov, otcovrahov a matkovrahov, vrahov, smilníkov, przniteľov chlapcov, obchodníkov s otrokmi, krivoprisažníkov atď. Nesmú však súdiť klerikov,

⁵³ MMFH IV., s. 90.

⁵⁴ MMFH IV., s. 94.

⁵⁵ MMFH IV., s. 94-95.

⁵⁶ MMFH IV., s. 95.

⁵⁷ MMFH IV., s. 95.

sôr naopak, oni by mali byť súdení klerikmi. Rázne odmieta mučenie pri vypočúvaní obvinených a rovnako odmieta uznať dôveryhodnosť takto vynútených priznaní. Kladie otázku o vine a zodpovednosti tých, ktorí sa dopúšťajú mučenia v rozpore s božskými i ľudskými zákonmi. Kto sa nepriznáva sám dobrovoľne, v skutočnosti to nie je ani platné priznanie. Namiesto mučenia, ak sa obvinený slobodný človek sám neprizná, odporúča doložiť obvinenie svedectvom troch svedkov alebo na druhej strane navrhuje, aby bol oslobodený, ak ide o človeka, ktorý doteraz nebol odsúdený a pod prísahou sa vyjadrí, že spomínaný zločin nevykonal, čím sa to všetko uzavrie.⁵⁸ Podobnú veľkorysosť prejavil aj pokiaľ išlo o ochranu tých, ktorí sa pred zákonom, v dôsledku jeho porušenia, ukryli do chrámu. Tvrdí, že v chráme Kristovom treba im poskytnúť bezpečie, zvlášť ak to platilo už v pohanskom Ríme, kde takým útočiskom bol Romulov chrám. Manželku podľa pápeža možno vyhnať z domu iba kvôli cudzoložstvu, ostatné jej previnenia nie sú takým dôvodom a napriek takým jej previneniam treba ju milovať.⁵⁹

Nesporne treba oceniť veľkorysosť, ktorú prejavil pápež Mikuláš I. v duchu kresťanského učenia pri formulovaní noriem kresťanskej etiky a morálky daného obdobia, pretože v mnohých prípadoch ďaleko prekračuje svetské zákony a v duchu Kristovho učenia uplatňuje umiernený prístup k ľudským slabostiam. Zaujímavé je to, že cudzoložstvo žien posudzuje veľmi prísne a stavia ho medzi nerestami vyššie než všetky ostatné previnenia, ktorých sa môže dopustiť manželka vo svojom konaní proti manželovi. Dokonca by sme sa mohli domnievať, že cudzoložstvo hodnotí horšie než zradu, podvod, krádež, ohováranie atď. Možno horším skutkom ako cudzoložstvo podľa pápeža by mohla byť iba vražda.

Na druhej strane paradoxne pôsobí potvrdenie bezpečného chrámového azylu pre vinníkov, pričom nerozlišuje o aký druh previnenia ide. Dôležitým kritériom pre priznanie azylu je pokánie a kanonické odpustenie zo strany kňaza. V podaní pápeža má kresťanská cirkev vystupovať ako protiváha svetskej moci aj v otázkach viny a trestu. Zatiaľ čo svetská moc tvrdo a nemilosrdne trestá previnenia ľudí, kresťanská cirkev ponúka miernejšiu alternatívu v podobe hriešnikovho uznania viny a hriechu, kajani sa a následnom poskytnutí milosrdného odpustenia.

V ďalšej odpovedi pápež napísal Bulharom: „Človek tedy má před všemi ostatními dávat almužnu sobě, neboť má začít u sebe provádět každé pravidlo správného jednání, totiž tak, že se bude čistotou mysli i těla líbit Bohu a tím si sám bude dávat onen chléb živý, který s nebes sestoupil. Dále se má almužna udílet příbuzným, kteří trpí nouzi, jak je psáno: *Tělem svým nepohrdej*, neboť nás tomu učí sama přirozenost. A co já sám neprokážu svému příbuznému, kdypak mu to prokáže člověk cizí? Konečně se má z milosrdenství nejvíc pomáhat tem, kteří se stydí o něco prosit. Ovšem třeba poznamenat, že jsou takoví, jimž se nemá nic dávat, jak je psáno: *Nedávej bezbožnému*, a jinde: *Svůj chléb a své víno poskytni k pohřbu spravedlivého, ale nejez z něho a nepij s hříšníky*. Svůj chléb a své víno dává totiž hříšníkům ten, kdo uštedřuje nespravedlivým svou podporu za to, že jsou nespravedliví. Kdo však dává svůj chléb také nuznému hříšníkovi ne proto, že je hříšník, ale že je člověk, pak ovšem podporuje ne hříšníka ale spravedlivého, kdo v něm miluje ne vinu, ale lidskou přirozenost“.⁶⁰

Pápež Mikuláš I. týmto vyjadrením vysoko prekročil všetky očakávania pokiaľ ide o výklad noriem kresťanskej etiky a morálky. Myslím si, že ďaleko predbehol svoju dobu a treba vysoko oceniť jeho chápanie, ba možno až liberálny prístup k hriechu a vine, rovnako aj k trestu za previnenia človeka, čo sa zakladalo predovšetkým na jeho chápanom prístupe k podstate človeka a ľudskej prirodzenosti. Nezatraca je hriešnikov do večných múk pekla, ale snaží sa v nich vidieť predovšetkým človeka s jeho ľudskou prirodzenosťou, ktorý zhrešil, dostal sa na scestie a úlohou

⁵⁸ MMFH IV., s. 96-97.

⁵⁹ MMFH IV., s. 100-101.

⁶⁰ MMFH IV., s. 103.

kresťanskej cirkvi a kňazov v duchu Kristovho učenia je ukázať mu správnu cestu, priviesť ho z neresti k cnostnému životu.

Jedným z príkladov chápatého a milosrdného prístupu k hriešnemu človeku, ktorého cieľom je jeho náprava, má byť almužna alebo vôbec pomoc takému človeku, a to primárne vzhľadom na to, že je to človek. Neznamená to podporu jeho hriechu, ale uznanie jeho morálnej rovnocennosti ako ľudskej bytosti. Rovnako vysoko pozitívne oceňujem aj akceptáciu samého seba zo strany pápežovho výkladu noriem kresťanskej etiky a morálky. V protiklade k tradičnému výkladu a charakteristike kresťanskej etiky a morálky ako altruistických, Mikuláš I. kladie na prvé miesto konajúceho jednotlivca, v súčasnej terminológii by sme mohli konštatovať, že je to konajúci mravný subjekt, ktorému ukladá povinnosť postarať sa v prvom rade o seba, potom o svojich príbuzných a následne o ostatných vrátane hriešnikov, a to kvôli ich ľudskej prirodzenosti, čo by ich malo viesť k tomu, aby sa zbavili hriechu a neresti.

Vo všeobecnosti možno tvrdiť, že odpovede pápeža Mikuláša I. určené Bulharom sú vo svojich častiach dotýkajúcich sa správania a konania osôb až prekvapivo moderným výkladom noriem kresťanskej etiky a morálky, ak si odmyslíme mnohé naivnosti, ktoré zodpovedali súdobému stavu poznania. Ďaleko presahujú mnohé dobové interpretácie kresťanskej etiky a morálky, v mnohých prípadoch sú akceptované aj v súčasnosti. Myslím si, že v týchto vyjadreniach išlo pápežovi do značnej miery o to, aby vytvoril pozitívny obraz západnej kresťanskej cirkvi a západného kresťanského učenia vôbec vrátane západnej kresťanskej morálky v protiklade k byzantskej kresťanskej cirkvi a jej morálke, ale aj k jestvujúcej svetskej moci a barbarskej či pohanskej praxi súdobých Bulharov.

Dokonca pápežov výklad noriem kresťanskej etiky a morálky by sa dal charakterizovať ako veľmi pokrokový na svoju dobu (aj v porovnaní s mnohými neskoršími dobovými interpretáciami),⁶¹ hoci v mnohých prípadoch sa uvedené normy porušovali, a to dokonca aj zo strany samotného pápeža Mikuláša I. podporujúceho franského kráľa vo vojne proti Moravanom. Potvrďuje to historickú skúsenosť, že prax je veľmi často odlišná od teórie, keďže reálne politické, ekonomické, mocenské, ale aj duchovné a kultúrne záujmy môžu prekračovať rámec stanovený etickými a morálnymi normami.

V nadväznosti na vyjadrenia Franciny Cardmanovej i Waynea Meeksa⁶² možno predpokladať, že v danej dobe neexistoval nijaký ucelený výklad kresťanskej etiky a noriem kresťanskej morálky, preto uvedený dokument spĺňa predpoklady pre jeho uznanie za základný výklad noriem západnej kresťanskej etiky a morálky podaný pápežom, čo z neho mohlo urobiť záväzný dokument západného kresťanstva, zatiaľ čo vo východnom kresťanstve túto úlohu plnila Ekloga.⁶³ Avšak ďalší vývoj pápežstva a západného kresťanstva bol kontraproduktívny. Etický a morálny potenciál pápežových odporúčaní sa nevyužil, ba dokonca „zapadol prachom“.⁶⁴

⁶¹ GLUCHMANOVÁ, Marta. The modern history of ethics of teaching in Slovakia (16th–17th centuries). In *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, roč. 5, 2015, č. 3-4, s. 141-150.

⁶² CARDMAN, Francine. Early Christian Ethics. In HARVEY, Susan A. – HUNTER, David G. (eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford 2008, s. 932-933; MEEKS, Wayne A. The Origin of Christian Morality: The Two First Centuries. New Haven – London 1993, s. 4, 11, 66.

⁶³ HUMPHREYS, *Law, Power, and Imperial Ideology*.

⁶⁴ GLUCHMAN, Vasil. Reflections on morality in Renaissance thought. In *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, roč. 5, 2015, č. 3-4, s. 131-133.

SUMMARY: ISSUES OF ETHICS AND MORALITY IN RESPONSES OF POPE NICHOLAS I TO THE QUESTIONS OF THE BULGARIANS (NICOLAI I. PAPAЕ RESPONSA AD CONSULTA BULGARORUM). In the article, author came to conclusion that in many cases The responses of Pope Nicolas I. to the questions of Bulgarians (Nicolai I. papae response ad consulta Bulgarorum) can be considered as very progressive and modern interpretation of the fundamentals of Western Christian ethics and morality. It is evident from for instance the Pope's statements regarding sexual morality, where he refused sexual abstinence during pre-Easter fasting; the Pope claimed that sexual intercourse between man and woman should be avoided just on Sunday because this day was devoted to spiritual matters. On the other hand, he strictly refused bigamy, no matter who was committing it, not even the kings or aristocracy. He took very progressive stand in relation to his preference towards reaching and keeping peace; he supported signing the peace treaties and keeping them, too. However, he did not support pacifism because it opened possibilities for war and for protection of Christian priorities on behalf of religion. The presented statement offered many possibilities for subjective interpretation; this problem is obvious even from the acting of the Pope himself – he supported the king of the Frankish Empire, Louis the German, in his campaign against Great-Moravian prince Rastislav in 864. The statement of Nicholas I regarding punishment, and especially in relation to capital punishment, can be considered as modern and generous. The Pope's statements were in favour of the support of pro-life and he preferred repentance over strict secular punishments; thus in cathedrals, the cathedral asylum for sinners, who had escaped their judgment and punishment, should have been approved. The author assumes that the Pope's recommendations to Bulgarians are probably the first integrated, although not systematic, interpretation of the fundamentals of Western Christian ethics and morality. According to his opinion, it is a pity that medieval Western Christianity did not use the potential from the stated norms of Christian ethics and morality, because there came the period of decline of the Pope's power what has negatively influenced ethics and morality of Western Christianity after the death of Nicholas I.

Prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.
University of Prešov
Institute of Ethics and Bioethics
17. novembra 1
080 78 Prešov
Slovakia
gluchman@unipo.sk

MEDZI BRATMI : SPOR O DEDIČSTVO ČERVENÉHO KLÁŠTORA

Between Brothers : the Dispute over Legacy of Červený Kláštor

Nada Labancová

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.26-38

Abstract: LABANCOVÁ, Nada. *Between brothers : the dispute over legacy of Červený Kláštor.* This article deals with the topic of property dispute over hermitage in Valley of St. Anthony in Lechnica between the Carthusian and Camaldolese Order. The Carthusian Order founded and built the convent in 1320 and they worked here for nearly 250 years. The Order had to stop its work here due to adverse circumstances (breakdown of the central royal power, struggle for the royal throne accompanied by violence on both sides after the Battle of Mohács, economic depression, rapidly spreading Reformation) and mandate of the emperor and Hungarian king Ferdinand I, who removed the monastery from the Carthusian property in 1563 and he handed it to Scepusian provost Gregor Bornemisza. However, within a few years, the building became property of secular owners until it was bought by the bishop of Nitra and former Scepusian provost, Ladislav Maťašovský, at the very end of the 17th century. In his last will, he donated it to the Congregation of Camaldolese hermits of Monte Corona. Thus, when the Carthusians refused to give up their property rights, dispute lasting for more than one decade arose between both contemplative Orders.

Key words: *Carthusians; Camaldolese; Lechnica; Červený Kláštor; recatholization*

Abstrakt: LABANCOVÁ, Nada. *Medzi bratmi : spor o dedičstvo Červeného Kláštora.* Predkladaná štúdia sa zaoberá témou majetkového sporu medzi rehoľami kartuziánov a kamaldulov o pustovníu v Údolí sv. Antona v Lechnici (neskôr známa ako Červený Kláštor). Konvent v roku 1320 založila, vybudovala a takmer 250 rokov tu pôsobila rehoľa kartuziánov. Jej činnosť ukončila súhra nepriaznivých okolností (rozpad centrálnej panovníckej moci, pomoháčske boje o kráľovský trón sprevádzané násilnosťami na oboch stranách, hospodárska depresia, rýchlo sa šíriaca reformácia) a mandát cisára a uhorského kráľa Ferdinanda I., ktorý v roku 1563 kartuziánom kláštor definitívne odobral a zveril ho do rúk spišskému prepoštovi Gregorovi Bornemisovi. Už o niekoľko rokov sa však objekt dostal do vlastníctva svetských majiteľov, až pokiaľ ho v samom závère 17. storočia neodkúpil nitriansky biskup a niekdajší spišský prepoš, Ladislav Maťašovský. Ten ho vo svojom testamente daroval Kongregácii kamaldulských pustovníkov z Korunnej Hory. A keďže kartuziáni sa naďalej odmietali vzdať svojich majetkových práv, vypukol medzi oboma kontemplatívnymi rehoľami spor trvajúci viac ako jedno desaťročie.

Kľúčové slová: *kartuziáni, kamalduli, Lechnica, Červený Kláštor, rekatolizácia*

Červený Kláštor, ak opomenieme slávneho lietajúceho mnícha, je dnes všeobecne známy ako miesto prvého úplného prekladu *Písma Svätého* do slovenčiny komunitou miestnych mníchov z Kongregácie kamaldulských pustovníkov z Korunnej Hory (*Congregatio Eremitorum Camaldulensium Montis Coronae*).¹ No nechýbalo veľa a pôsobenie kamaldulov na tomto mieste

¹ Faksimilné vydanie celého prekladu pripravil kolektív Slavistického kabinetu (dnes ústavu) SAV. Vyšiel

by bolo len kratučkou epizódou v jeho dejinách. Jeho začiatky totiž okrem posledného protihabsburského povstania sprevádzal i vyše desaťročia trvajúci spor o vlastníctvo pustovne, do ktorého boli okrem samotných účastníkov – kamaldulských a kartuziánskych mníchov, zaangažovaní i najvyšší cirkevní a svetskí predstavitelia krajiny. Hoci v tomto prostredí zvyčajne prevažovala spolupráca a vzájomná všestranná podpora, neboli ani spory medzi rehoľnými spoločenstvami v dejinách ničím výnimočným, ba nezriedka sa stávali rovnocenným impulzom ďalšieho napredovania a rozvoja. Stačí si spomenúť na známu polemiku medzi jezuitmi z Bollandovej historiografickej školy a benediktínmi z parížskej kongregácie svätého Maura, ktorá, spočiatku takisto vnímaná ako majetkový konflikt, približne v rovnakom čase položila základy modernej diplomatiky.²

Obaja aktéri nášho sporu – spoločenstvá kamaldulov a kartuziánov – si boli pritom veľmi blízke, pokiaľ išlo o časopriestorové okolnosti ich vzniku, ale i spiritualitu a obdobný spôsob života v ústraní. Obe rehole majú svoj pôvod v európskom reformnom hnutí prelomu 11. a 12. storočia, ktorého produktom bolo viacero prevažne asketických spoločenstiev túžiacich po návrate k pôvodnej jednoduchej zbožnosti. Ako svätý Romuald, zakladateľ kongregácie kamaldulov,³ tak i svätý Bruno, zakladateľ kartuziánskeho rádu,⁴ inšpirovaní múdrosťou púštnych otcov, ale aj príkladom samotného Krista, ktorý sa často utiekal do samoty a na opustené miesta, našli svoju cestu v odchode do nehostinných podmienok talianskych, resp. francúzskych hôr, kde ďaleko od ruchu sveta nachádzali európsku obdobu egyptskej púšte. Ich nasledovníci okolo nich postupne vytvárali akési „spoločenstvá pustovníkov“, spočiatku voľnejšie, neskôr čoraz viac podliehajúce nariadeniam prísnej reguly, ktoré v sebe spájali unikátnym spôsobom dva rozličné vzorce zasväteného života – *eremitizmus* a *cenobitizmus*. Mnísi žili v samostatných domčekoch (pustovniach, celách) oddelených od seba malou záhradkou a múrom. K priestorom spoločného života patrili kapitulná sieň, knižnica, refektár, kde mnísi spolu stolovali v nedele a vo sviatočné dni, ale predovšetkým kostol, kde sa stretávali pri bohoslužbách a spoločnej modlitbe. Mlčanie, modlitba a kontemplácia v samote cely boli motívmi ich každodennosti, plynúcej v tichom rytme striedajúcej sa fyzickej práce a duševných aktivít naplňajúc tak Benediktovo *Ora et labora* v jeho pôvodnej jednoducho. Prežívajúc hlbokú samotu púšte, nikdy však neboli úplne odkázaní sami na seba tak, aby nemohli čerpať povzbudenie a pomoc pri prekonávaní svojich vnútorných bojov v spoločenstve

v spolupráci s nemeckým slavistom Hansom Rothem v edícii *Biblia Slavica* v dvoch zväzkoch ako ROTHE, Hans – SCHOLZ, Friedrich – DORULA, Ján (eds.). *Swaté Biblia Slowénské aneb Pisma Swatého Částka I*. Paderborn 2002. 920 s. ROTHE, Hans – SCHOLZ, Friedrich – DORULA, Ján (eds.). *Swaté Biblia Slowénské aneb Pisma Swatého Částka II*. Paderborn 2002. 1063 s. Hoci tento výnimočný rukopis nepochybne pochádza z knižnice kláštora kamaldulov v Lechníci, nateraz sa nepodarilo nájsť žiadne zmienky o konkrétnych prekladateľoch ani ich poznámky, pracovné verzie či nečistopis prekladu. Celkom legitímne sa preto dnes objavujú alternatívne úvahy o jeho pôvode a tvorcach, pozri napr. OLEJNÍK, Vladimír. Ďalšie výskumy ku Kamaldulskej Biblii. [online] In TYROL, Anton (ed.). *Historicko-exegetický výskum Kamalduského prekladu Biblie*, vol III. Internetový zdroj: <http://kb.kapitula.sk/?page_id=476>

² MABILLON, Jean. *De re diplomatica libri sex*. Parisiorum 1681. 634 s.

³ Viac o spôsobe života kamaldulských pustovníkov z Korunnej Hory pozri napr.: LECLERCQ, Jean – GIUSTINIANI, Paul. *Camaldolese Extraordinary. The Life, Doctrine, and Rule of Blessed Paul Giustiniani*. Bloomington, Ohio 2003. 545 s. *Konstytucje Kongregacji pustelników kamedulów Góry koronnej*. Kraków; Bielany 1991. 164 s.

⁴ Viac o počiatkoch kartuziánskeho rádu, živote v kláštoroch a kartuziánskej spiritualite pozri: POSADA, Gerardo: *Der heilige Bruno. Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln*. Köln 1987. 334 s. HELLY, Ange – BÖSEN, Willibald: *Bruno von Köln. Der Vater der Kartäuser*. Würzburg 1992. 149 s. LOCKHART, Robin Bruce: *Na cestě do nebe. Skrytý život kartuziánů*. Praha 1996. 197 s. *The Wound of Love. A Carthusian Miscellany*. Leominster 2006. 256 s. Nápomocná môže byť aj rozsiahla edícia *Analecta Cartusiana* zahŕňajúca mnoho zväzkov o dejinách jednotlivých kartuziánskych kláštorov, umení, filozofii či duchovnom svete kartuziánskych mníchov, ale aj pramenných edícií.

bratov. Konflikt, ktorý vznikol medzi oboma rehoľami na počiatku 18. storočia bol niečo ako zvada medzi dvoma blízkymi príbuznými.

Predmet ich sporu, pustovňa v Údolí svätého Antona pri Lechnici, známejšia neskôr ako Červený Kláštor, vznikla už v roku 1320 ako filia kartuziánskeho konventu na Skale útočiska (*Lapis Refugii*), vôbec prvého kartuziánskeho kláštora v priestore stredovýchodnej Európy. Bola založená za pomerne dramatických okolností, *de facto* ako akt kajúcnosti za vraždu šľachtica. Magister Kokoš z rodu pánov z Veľkej Lomnice, ktorý stavbu inicioval a iste aj finančne podporoval, daroval kartuziánom na tento účel dedinu Lechnica a 62 jutár zeme spolu s ďalším príslušenstvom a právom rybolovu v rieke Dunajec⁵ a prebral i takýmto spôsobom zodpovednosť za konanie jedného z členov rodiny, resp. jej familiárov.⁶ Ten pri akejsi hádke smrteľne zranil Detrika, syna komesa Arnolda z rodu pánov zo Švábovíc. Založenie kláštora bolo podľa všetkého súčasťou následnej vzájomnej dohody medzi oboma rodmi a sankcií, ktoré z nej pre Lomnických vyplynuli. Ich znenie a rozsah nevieme dnes úplne spoľahlivo interpretovať, keďže z latinského textu nie je jednoznačné, či mal Kokoš okrem ďalších presne definovaných povinností na znak pokánia založiť a či len navštíviť a podporiť šesť kláštorov a nechať v nich odslúžiť 4000 omší za spásu duše zomrelého.⁷ Keďže nateraz nie je známy žiaden ďalší kláštor, ktorého výstavbu by magister Kokoš inicioval, treba sa zrejme prikloniť k druhej z možností. Túto hypotézu podporuje i skutočnosť, že prinajmenšom voči konventu v Lechnici sa Kokoš prejavil ako štedrý mecén a v priebehu nasledujúcich rokov ho on a jeho rodina obdarili viacerými majetkami. Donáciu svojou autoritou 6. apríla 1320 potvrdil aj uhorský kráľ Karol Róbert.⁸

Spočiatku pustovňu v Lechnici spravoval prior kláštora na Skale útočiska, no tá sa veľmi rýchlo začala osamostatňovať, a to i vďaka početným donáciám, ktoré predovšetkým po roku 1325 dostávala. Kartuziáni pôsobili na tejto lokalite takmer 250 rokov a prežili tu časy rozkvetu a budovania kláštora, ale i viaceré obdobia úpadku, ktoré poväčšine prirodzene kopírovali celkový vývoj politickej a hospodárskej situácie v krajine. Inak tomu nebolo ani v prvej polovici 16. storočia. Situácia v Uhorsku sa dlhodobo zhoršovala už od nástupu Jagelovcov na kráľovský trón. Postupne dochádzalo k oslabovaniu kráľovskej moci a destabilizácii vnútro politickej situácie, čomu neprispievalo ani neustále sa zvyšujúce turecké nebezpečenstvo. Absolútny rozvrat krajiny, ktorý vyvrcholil po prehratej bitke pri Moháči (1526) a v následných bojoch o kráľovský stolec, logicky negatívne ovplyvnil i postavenie lechnickej pustovne. Nielenže stratila mocného protektora, ktorého počas

⁵ SEDLÁK, Vincent (ed.). *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae* (ďalej RDESI), tom II (1315 – 1323). Bratislava 1987, s. 214-215, č. 453. WAGNER, Carolus (ed.). *Analecta Scepusii Sacri et Profani*, pars I. Viennae 1773, s. 403, č. 13. Originál listiny v Magyar Nemzeti Levéltár (ďalej MNL), Országos Levéltár (ďalej OL), DL 31067.

⁶ Z textu následnej dohody nie je celkom zrejmé, o koho išlo. Niektorí bádatelia sa domnievajú, že vrahom bol Herman Bank, familiár magistra Kokoša z Veľkej Lomnice, ktorý mal na znak pokánia vykonať púť do Ríma a ďalej do Santiaga de Compostela až do Aachenu a ako jeden z mála je v texte listiny uvádzaný menom, pozri RÁBIK, Vladimír. *Foundation Deeds of the Charterhouse at Lechnica (The Red Monastery)*. On the Circumstances of Monastery Foundation. In VIDA, Beáta (ed.). *Church and Ethnicity in History*. Ostrava 2011, s. 91-104, tu s. 92-93. Presná identifikácia Hermana Banka LABANC, Peter. *Vývoj šľachty na Spiši do začiatku 14. storočia*. Trnava – Kraków 2013, s. 97n. Je však možné, že v tomto prípade išlo o tzv. zástupnú púť.

⁷ Dohoda z 29. marca 1307 medzi Brezovickými (Lomnickými) a Hrhovskými (Švábovskými) SEDLÁK, Vincent (ed.). *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae* (ďalej RDESI), tom I (1301 – 1314). Bratislava 1980, s. 213-214, č. 465. Originál listiny v MNL, OL, DL 1703. Podrobnosti konfliktu medzi oboma rodmi, ako aj bližšie okolnosti založenia kláštora v Lechnici pozri: RUCIŇSKI, Henryk. U dramatycznych początków Czewonego Klasztoru. In *Prace Pienińskie*, roč. 7, 1995, s. 17-21.

⁸ SEDLÁK, RDESI, tom II, s. 248-249, č. 535. WAGNER, *Analecta Scepusii*, pars I, s. 404, č. 14. Zachovalo sa niekoľko odpisov listiny, napr. MNL, OL, DL 39446.

celej svojej existencie nachádzala v osobe uhorského kráľa, ale v neistých časoch sa od nej odvrátilo aj viacero významných mecénov. Finančné strádanie ešte prehlbovali vojenské akcie prebiehajúce medzi stúpcami Jána Zápoľského a Ferdinanda Habsburského, dvoma pretendentmi na kráľovský trón, sprevádzané násilnosťami, rabovaním a ničením svetských i cirkevných majetkov, ktoré sa nevyhli ani kláštora v Lechnici.⁹ Už pred bitkou pri Moháči pritom kulminovala všeobecná kríza v cirkvi spojená okrem iného i s úpadkom náboženského života rehoľných komunit, v dôsledku čoho sa Európou nečakane rýchlo šírilo reformné hnutie. Na Spiši, kde bol podiel nemeckého obyvateľstva vysoký, reformácia šíriaca sa predovšetkým z nemecky hovoriacich krajín nachádzala pozitívnu odozvu, a to až do takej miery, že už v priebehu štyridsiatych rokov 16. storočia dokonca Fraternita spišských farárov konvertovala na evanjelickú vieru. Spoločenstvo lechnických kartuziánov, schudobnené a čiastočne zdecimované množiacimi sa vojenskými vpádmi, nachádzalo v takomto prostredí len málo oporných bodov a podnetov k rozvoju, v dôsledku čoho zrejme tiež opustilo prísne ideály svojho zakladateľa a nastúpilo na cestu duchovného i mravného úpadku. Tento bol údajne natoľko hlboký, že Ferdinand I. bol nútený kartuziánom kláštor odobrať a zveriť ho do rúk spišského prepošta Gregora Bornemisu.¹⁰ Je otázne, či situácia v lechnickej pustovni bola skutočne taká dramatická, ako ju popisovala Ferdinandova listina. Ako totiž vyplýva z uvedenej kroniky či zoznamu priorov v Lechnici, mnísi sa o celej veci dozvedeli až *ex post*, keď vtedajší predstavený František protestoval proti tomu, aby spišský prepošt násilím zaberol dediny patriace konventu v Lechnici, ale i majetky v tom čase už opusteného kláštora na Skale útočiska a zaväzoval poddaných, aby mu sľúbili vernosť. Ako reakciu na tieto protesty prepošt v prítomnosti zástupcov župy dosvedčil, že majetky oboch kláštorov mu boli zverené kráľovskými mandátmi, pričom predložil aj originálne dokumenty.¹¹ Panovník podľa všetkého pomery v kláštore nijako špeciálne nepreveroval, ale uspokojil sa s tvrdeniami svojho radcu a dôverníka, spišského prepošta Gregora Bornemisu. Ten sa snažil i takýmto spôsobom sanovať neudržateľnú finančnú a hospodársku situáciu prepoštvstva a kapituly po strate veľkej časti ich majetkového zabezpečenia. Navyše získal i bezpečný priestor, kam sa v neistých časoch v prípade eskalácie napätia v krajine mohol aj s celou kapitulou uchýliť. Prepošt určite nemusel o pomeroch v lechnickom kláštore vyslovene klamať, no je pravdepodobné, že situáciu prinajmenšom dokreslil tak, aby vyhovovala jeho zámerom. Na druhej strane Ferdinand, snažiac sa čeliť hrozbe reformácie, ktorá za jeho vlády naberala v Uhorsku na sile, nechcel stratiť ďalšiu baštu katolíckej viery, akou kláštory a rehoľné komunity

⁹ V zozname priorov kartuziánskeho kláštora v Doline sv. Antona, ktorý na základe zachovaných archívnych dokumentov zostavil vo forme akejsi kláštornej kroniky kamaldulský mních Romuald Hadbavný, sa na viacerých miestach uvádza, že kláštor napadli, vylúpili, príp. načas násilím obsadili raz vojaci Jána Zápoľského, inokedy zas Ferdinandovi stúpenci. Series Priorum de Lechnicz, seu de Valle S. Antonii, Ordinis Carthusianorum. In WAGNER, Carolus (ed.). *Analecta Scepussii Sacri et Profani*, pars III. Viennae 1778, s. 173-195, tu s. 191-194. Originál sa zachoval v archíve kamaldulskej pustovne v Budapešti: MNL, OL, E 151: Acta Ecclesiastica Ordinum et Monialium, škatuľa (ďalej šk.) 2, fascikel (ďalej fasc.) 7, folio (ďalej fol.) 61r-62v.

¹⁰ Listina sa zachovala vo viacerých odpisoch, napr. v archíve lechnických kamaldulov MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 12, fol. 250r-v. Text publikoval aj WAGNER, *Analecta Scepussii*, pars I, s. 435-436, č. 40. Podobne aj v časti štúdie obsahujúcej prepisy listín z archívu generálnej kúrie kamaldulských pustovníkov vo Frascati LACKO, Michal. *Camaldulose Hermits in Slovakia (Zobor, Červený Kláštor)*. In *Slovak Studies*, roč. 5, *Historica* 3, 1965, s. 127-128, č. 9.

¹¹ Series Priorum, s. 194. Viac o pôsobení Gregora Bornemisu v úrade spišského prepošta pozri LABANC, Peter – GLEJTEK, Miroslav. *Spišské prepoštvstvo na prelome stredoveku a novoveku*, vol. I. Trnava – Kraków 2015, s. 47. OLEJNÍK, Vladimír. *Spišskí prepošti od bitky pri Moháči po vznik Spišského biskupstva*. In HROMJÁK, Luboslav (ed.). *Studia Theologica Scepussiensia X. Z dejín Spišského prepoštvstva*. Spišské Podhradie 2010, s. 138-139.

nesporne boli. Donáciu preto determinoval podmienkou „že budúci obyvatelia kláštora budú muži bohabojní, katolíci a duchovné osoby, ktoré na tomto mieste budú slúžiť sväté omše“. Zároveň majú dbať nato, aby sa za žiadnych okolností – predajom, podvodom ani násilím, nedostal do svetských rúk. Hoci kartuziáni, predovšetkým tí starší a fyzicky neschopní odchodu do vzdialených poľských, príp. moravských či rakúskych kláštorov, tu ešte niekoľko rokov prežívali,¹² *de facto* stratili akýkoľvek právny nárok na vlastníctvo domínia, ktoré sami vybudovali.

Len o niekoľko rokov neskôr, koncom decembra 1568, ešte za pôsobenia Gregora Bornemisu vo funkcii spišského prepošta, nerešpektujúc Ferdinandovo nariadenie, sa lechnický kláštor spolu so všetkými majetkami a príslušenstvom dostal do rúk Gašpara Magóciho. V priebehu nasledujúcich 130 rokov sa v jeho vlastníctve vystriedalo mnoho svetských majiteľov, každý zväčša len na krátky čas, čoho dôsledkom bolo postupné chátranie a deštrukcia neobývaných budov. Kartuziáni sa v súvislosti s kláštorom v Lechnici opätovne dostali na scénu v roku 1625, keď cisár a kráľ Ferdinand II. celý majetok zveril do užívania svojmu vernému Pavlovi Rákocimu de Felső-Vadász, županovi Šarišskej a Turnianskej župy. Za preukázané služby a vernosť mu panovník povolil odkúpiť lechnickú pustovňu aj s príslušnými majetkami od jej vtedajších majiteľov – dedičov zomrelého Juraja Horváta z Plavča. Nešlo o trvalé dedičné vlastníctvo, ale o záložné právo, pričom Ferdinand II. Pavlovi Rákocimu garantoval, že za jeho života nikto iný nebude môcť kláštor vykúpiť z jeho rúk. A práve v tejto súvislosti sa objavuje v listine nová klauzula, a síce, že kartuziánskemu rádu alebo tiež inej reholi či duchovnej osobe má prislúchať výnimka a právo kedykoľvek môcť tento majetok slobodne odkúpiť,¹³ čo sa neskôr aj stalo jedným z najzávažnejších argumentov zo strany kartuziánskych predstavených. Keďže znenie predchádzajúcich zmlúv a majetkových transakcií nepoznáme (resp. sa nezachovalo ?) musíme predpokladať, že takéto nariadenie sa skutočne objavilo prvýkrát až v spomenutom roku 1625. Ferdinandovu motiváciu treba opätovne hľadať vo zvýšenom úsilí o ochranu katolíckej viery a v snahe čo najviac zjednotiť želaný prechod lechnického panstva späť do cirkevných rúk, aby tak mohlo nielen znovu slúžiť svojmu pôvodnému účelu, ale viac stať sa centrom, z ktorého by sa šírila katolícka viera do okolitého prevažne protestantského prostredia.

To sa napokon podarilo až na samom sklonku 17. storočia. V roku 1699 odkúpil kláštor od dedičov Pavla Rákociho nitriansky biskup a niekdajší spišský prepošt Ladislav Maťašovský.¹⁴ Už počas svojho pôsobenia na Spiši i neskôr na nitrianskom biskupskom stolci sa zasadzoval o obnovu jemu zverených oblastí v duchu katolíckej vierouky a stal sa tak jedným z popredných zástancov rekatalizácie predovšetkým územia dnešného Slovenska. Keďže v roku 1696 sa spoločne s úradom nitrianskeho biskupa ujal i funkcie kráľovského kancelára a cisárskeho tajného radcu, trávil v súvislosti s jej výkonom istý čas v dvorskom prostredí Viedne. Je preto pravdepodobné, že

¹² Ferdinandova donácia na nich pamätala a zaväzovala prepošta, aby sa postaral o ich dôstojné živobytie, ošatenie a naplnenie iných nevyhnutných potrieb.

¹³ Opis listiny zachovaný napr. v archíve kamaldulov v Lechnice v MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 8-10, fol. 87r-88v. Publikovaná podľa znenia zachovaného vo Frascati v LACKO, Camaldulese Hermits, s. 129-131, č. 10: „... excepto praefato Carthusianorum Ordine et aliorum Religiosorum Ordine aut Clero penes quos libera utique semper redimendi potestas manere debet ...“

¹⁴ Viac o osobnosti Ladislava Maťašovského pozri WAGNER, *Analecta Scepusii*, pars III, s. 123-124. CSE-RENYEY, Štefan. Pamätihodnosti z dejín Nitrianskeho biskupstva od roku 1500. In STRÁNSKY, Albert – CSERENYEY, Štefan (eds.). *Dejiny biskupstva nitrianskeho*. Trnava 1933, s. 235-237. PIRHALLA, Márton. *A Szepesi prépostság vázlatos történetekez detétől a püspökség felállitásáig*. Lőcse 1899, s. 519-521. KOLLÁNYI, Ferencz. *Esztergomi Kanonokok 1100-1900*. Esztergom 1900, s. 292. VURUM, Joseph. *Episcopatus Nitriensis eiusque Praesulum Memoria cum Ichnographicis Tabellis Exhibentibus Priorem, ac Modernam Faciem Castris et Civitatis Nitriensis*. Posonii 1835, s. 397-410. Novšie OLEJNÍK, Spišské prepošti, s. 148-149. LABANC – GLEJTEK, *Spišské prepošstvo*, s. 52.

jeho rekatolizačná misia nebola výhradne dielom jeho individuálnych ambícií, ale realizovala sa v súčinnosti s oficiálnou koncepciou cisárskeho dvora, predovšetkým za pomoci štedrej podpory rehoľných spoločenstiev a cirkevného školstva. Najplnšie sa jeho program prejavil, paradoxne, v jeho testamente zo 4. novembra 1704 (doplnený 7. marca 1705). Všetok svoj majetok prostredníctvom neho rozdal na účely cirkvi, no predovšetkým spomínaných rehoľí a spoločenstiev mníchov, ktoré všestranne podporoval už za svojho života – jezuitov, piaristov, trinitárov či fran-tiškánov. Každé z nich reprezentovalo celkom iný druh povolania a spirituality a zákonite tak oslovovalo inú spoločenskú vrstvu.

Pokiaľ ide o Červený Kláštor a jeho ďalšie osudy, je v závete biskupa Ladislava Maťašovského najzaujímavejší deviaty bod. Jeho presné znenie je nasledovné: *Vlastním v Spišskej župe kláštor Lechnica, ktorý kedysi patrilo rádu kartuziánov a ktorý som vykúpil zo svetských rúk za 30 tisíc zlatých. Tento kláštor teda so všetkými jeho dobrami a písomnými dokumentmi odkazujem dôstojným otcom kamaldulom, aby na tomto mieste podľa svojich zvykov neustále slúžili Bohu. Za moju hriechu dušu nech slávia denne aspoň jednu omšu. Aby však zostali stabilnejší na tomto mieste, nech prijímajú synov vlasti do svojho lona. Títo budú užívať aj väčšiu priazeň ľudu, ako aj horlivejšie opatrovať majetky kláštoru.*¹⁵ Kláštor v Doline svätého Antona poznal L. Maťašovský ešte z čias svojho pôsobenia na Spiši, sám sa nakoniec narodil v blízkych Matiašovciach. S rádom kamaldulských pustovníkov sa zoznámil v Nitre (hoci je možné, že sa s nimi stretol už počas niektorého zo svojich pobytov vo Viedni), kde im jeho predchodca v úrade biskupa, Blažej Jaklin v roku 1691 daroval areál bývalého benediktínskeho kláštoru sv. Hypolita na Zobore. Ich odhodlanie pri revitalizácii spustnutého objektu, ale aj silné duchovné vyžarovanie za múry kláštoru, ktoré veľmi skoro medzi zoborských pustovníkov priviedlo i adeptov z blízkeho okolia Nitry,¹⁶ ho oslovili natolko, že sa rozhodol pustovní v Lechnici zveriť práve do ich rúk. Bola to z jeho strany vcelku logická voľba. Ako sme už uviedli, obe rehole sa vyformovali za obdobných okolností reformného hnutia prelomu 11. a 12. storočia a až na nepatrné rozdiely viedli prakticky totožný spôsob života, naplnený tichým pustovníctvom uprostred spoločenstva. Prvotné výsledky ich práce v Nitre ich zas predurčovali na úspešnú rekatolizačnú misiu na Spiši o to viac, že v čase predpokladaného príchodu už disponovali potenciálom duchovných z toho istého jazykového prostredia. S čím však biskup isto nerátal, bola reakcia zo strany kartuziánskeho rádu. Kartuziáni už aj v predchádzajúcom období viackrát prejavili záujem o opätovné získanie Červeného Kláštoru. Tento krát však situácia bola odlišná.

Ešte skôr než by donáciu svojou autoritou potvrdil panovník, v snahe vyhnúť sa potenciálnemu sporu, resp. riešiť ho už v jeho zárodku, bol vyslaný koncipient uhorskej kráľovskej kancelárie, Eliáš Vanéci (Vanyecz), aby prehovoril s obidvoma dotknutými stranami. Tento v decembri 1709 skutočne navštívil kamaldulských mníchov v Pustovni sv. Jozefa na vrchu Kahlenberg pri Viedni a následne s dvoma otcami kamaldulmi odcestoval do Pustovne sv. Bruna bratov kartuziánov v Mauerbachu, aby tu spoločne záležitosť prerokovali. Najdôležitejším bodom porady bola otázka, či kartuziánsky rád má, v zmysle akéhosi morálneho predkupného práva, naďalej záujem získať kláštor v Lechnici späť do vlastníctva rehole, príp. v akom časovom horizonte. Predstavený konventu v Mauerbachu síce potvrdil, že napriek dlhej odluke kartuziáni neustále pokladajú pustovníu

¹⁵ Spišský archív v Levoči (ďalej SALE), mikrofilm A 11. *Liber Actuum Capitularium et Dietalium pro Eremo Lechniczenzi in Anno 1715 comparatus*, fol. 9. Kláštorný pisár použil ako predlohu pre tento úryvok originálny testament Ladislava Maťašovského. Ten istý výňatok z archívu generálnej kúrie uverejnil aj LACKO, Camaldulose Hermits, s. 131, č. 11.

¹⁶ Dôležitú úlohu pri adaptácii kamaldulských pustovníkov na území dnešného Slovenska, ako o tom ešte bude reč, zohral napríklad Ján Chryzostom Urméni, pochádzajúci z neďalekých Mojmiroviec (predtým Urmín).

v Lechnici za súčasť svojej rehoľnej rodiny, no zároveň poukázal, že jej opätovné plnoprávne včlenenie pokladá za dlhodobý proces, keďže v tejto veci nemôže rozhodnúť on sám, ale musí ju najprv skonzultovať so svojim priamym predstaveným – priorom kartúzy v Brne. V prípade, že by od neho nedostal rozhodnú odpoveď, obrátil by sa na generálneho predstaveného rádu. Ten však sídlil vo Francúzsku a komunikácia s ním bude zaiste časovo náročná.¹⁷

Potenciálna roztržka s kartuziánmi nebola jediným dôvodom, ktorý bránil kamaldulom ujať sa majetkov červenokláštorského panstva hneď, ako bol závet biskupa L. Maťašovského uvedený do praxe. Územia severovýchodnej časti dnešného Slovenska totiž v tom období zasiahlo posledné zo série protihabsburských povstaní, Františka II. Rákociho, pričom práve v opustených červenokláštorských budovách si zriadil svoj hlavný stan veliteľ jeho spišských oddielov František Bertóty. Po potlačení povstania, na jar roku 1710 vyslali predstavení rádu dvoch mníchov z viedenského Kahlenbergu – Imricha Silešihu a tamajšieho priora Jána Morelliho na obhliadku objektu lechnickej pustovne, aby bolo možné čo najzodpovednejšie rozhodnúť o jej ďalšom osude.¹⁸ Generálne definitórium v pustovni na Korunnej Hore sa na základe ich správy touto otázkou zaoberalo už počas nasledujúceho zhromaždenia 19. mája 1710. Po dôkladnom zvážení všetkých okolností, riskujúc i možný konflikt s rehoľou kartuziánov, sa otcovia definitori jednomyseľne zhodli prijať donáciu biskupa L. Maťašovského a zriadiť v Údolí svätého Antona novú kamaldulskú fundáciu pod správou pustovne vo Viedni.¹⁹ Obnovu, nevyhnutné prestavby a celkovú adaptáciu areálu lechnického kláštora pre potreby kamaldulských pustovníkov otcovia definitori zverili už spomenutému zoborskému superiorovi Jánovi Chryzostomovi Urménimu. Práve jeho vyhodnotili rehoľní predstavení ako najpovolanejšieho, aby úspešne zvládol náročnú úlohu adaptácie kamaldulských pustovníkov v nie celkom priateľskom prostredí v tom čase prevažne protestantského Spiša, navyše ďaleko od ústredia rehole, odkázaný len na pomoc malej komunity mníchov, ktorá sem postupne prišla v priebehu roku 1710. Dôvodom bola nielen jeho múdrosť, ako sa uvádza v texte poverenia, ale nepochybne najmä jeho cenné praktické skúsenosti s podobnou prestavbou pustovne v Nitre, ale tiež znalosť miestnych pomerov a najmä jazyka, ktorý mu umožnil jednoduchšiu a efektívnejšiu komunikáciu v prevažne slovenskom prostredí. Zo strany vedenia rehole dostal navyše prísľub o poskytnutí všestranných prostriedkov, ktoré budú potrebné na stavebné úpravy a iné nevyhnutné práce.²⁰

Medzičasom, 16. júla toho istého roku, rozhodol sa cisár a uhorský kráľ Jozef I. odobriť rozhodnutie poslednej vôle Ladislava Maťašovského a potvrdiť kamaldulov vo vlastníctve Červeného Kláštora.²¹ Napriek majetkovoprávne nie celkom jasnej situácii dal pravdepodobne prednosť vrabcovi v hrsti – kamaldulom, ktorí sa už v tom čase aktívne zaujíjali o stav lechnického domínia a možnosti jeho obnovy, pred neurčitými a vyhýbavými vyjadreniami kartuziánskych predstavených. V kontexte náboženských pomerov v krajine a zvlášť na Spiši²² to bola priam nevyhnutnosť.

¹⁷ Kópia svedectva Eliáša Vanéciho sa zachovala v kamaldulskom archíve v MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 8-10, fol. 94r-v. Svedectvo kráľovského koncipienta publikoval podľa znenia zachovaného vo Frascati aj LACKO, Camaldulese Hermits, s. 132, č. 12.

¹⁸ MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 7, fol. 59v.

¹⁹ Rozhodnutie definitória medzi zakladajúce dokumenty konventu v plnom znení odpísal aj kláštorný píšár: SAle, *Liber Actuum*, fol. 11. Keďže išlo z hľadiska budúcnosti kláštora o vcelku závažný dokument, nachádza sa jeho odpis aj na viacerých miestach archívu vo Frascati, napr. LACKO, Camaldulese Hermits, s. 133, č. 13. V talianskom preklade v plnom znení zapísaný aj v *Liber Actorum Capitulorum generalium 1706 – 1725*, fol. 30v, podľa LACKO, Camaldulese Hermits, s. 173, č. 34.

²⁰ SAle, *Liber Actuum*, fol. 12-13. LACKO, Camaldulese Hermits, s. 135-136, č. 15.

²¹ LACKO, Camaldulese Hermits, s. 133, č. 14.

²² Vtedajší spišský prepošť Ján Žigraj vykonal za svojho pôsobenia v úrade dve kanonické vizitácie celého prepošťstva (v rokoch 1700 a 1712). Hoci podiel katolíkov na obyvateľstve v uvedenom období mierne

Ak chcel pomýšľať na napredovanie rekatolizačného úsilia, nemohol si dovoliť odmietnuť potenciál, ktorý sa mu ponúkal v podobe kamaldulských pustovníkov a nechať uprázdnený takýto cenný priestor.

Panovníkovo pragmatické riešenie nenašlo však pochopenie u predstavených kartuziánskeho rádu, ktorí si naďalej nárokovali na uplatnenie svojho vlastníckeho práva a odmietali uznať legitimitu pôsobenia kamaldulských mníchov v lechnickej pustovni. Kľúčovou osobnosťou, ktorá sa podujala hájiť v tomto spore stanovisko a nároky kartuziánskeho rádu, sa stal Anthelm Jenčke (Jentschke, Jencske), prior kartúzy na Královom Poli neďaleko Brna²³ a generálny vizitátor celej hornonemeckej a poľskej provincie. O prípade ho s najväčšou pravdepodobnosťou informoval Benedikt Lutz, prior kartuziánskeho kláštora v Mauerbachu, ktorý bol s otázkou záujmu o lechnický kláštor konfrontovaný už na sklonku roku 1709. V roku 1712, keď už bolo jasné, že kamalduli sa so všetkou vážnosťou ujali Červeného Kláštora, začali s prvými opravami budov²⁴ a tiež znovuzískavaním majetkov, ktoré sa v časoch vojenských konfliktov a faktického bezvládia stávali ľahkou korisťou vlastníkov susedných pozemkov, obrátil sa Anthelm Jenčke s protestom na ostrihomského arcibiskupa Kristiána Augusta Saského. Oponoval, že celá transakcia prebehla bez prenesenia majetkových práv kartuziánskej rehole na tento kláštor a ten v konečnom dôsledku nemohol byť právoplatne odovzdaný kamaldulom, keďže kartuziánsky rád sa ho nijakým spôsobom nevzdal, naopak, naďalej usiluje o jeho znovuzískanie. Azda ako jeden z prvých argumentuje už spomínanou listinou Ferdinanda II. z roku 1625 a panovníkovým údajným vyjadrením, že kartúza v Lechnici má byť navždy v celosti zachovaná pre kartuziánsky rád, ktorý ju kedykoľvek môže od jej majiteľa alebo jeho dedičov a nasledovníkov znovu získať späť, ak mu zaplatí sumu 35000 uhorských zlatých. V mene celej kartuziánskej rehole prosí arcibiskupa o ochranu a pomoc pri riešení tejto záležitosti.²⁵ Klauzula z roku 1625, ktorou Anthelm Jenčke dokazuje právny nárok kartuziánov na vlastníctvo Červeného Kláštora sa stala najdôležitejším argumentom rehole v tomto spore. Háčik bol však v tom, že kartuziáni, zrejme účelovo, opomínali jej plné znenie, na čo vo svojom liste cisárovi Karolovi VI. upozornil už spomínaný kardinál Kristián August a neskôr aj samotný panovník.

Kartuziáni v osobe Anthelma Jenčkeho sa podľa všetkého viackrát písomne, ale i osobne domáhali u arcibiskupa svojich domnelých práv, až sa Kristián August po dôkladnom preskúmaní celej veci (čo dosvedčuje znenie jeho listu) rozhodol navrhnúť panovníkovi opätovné zväzienie

stúpol, Spiš v prvej polovici 18. storočia, predovšetkým na jej počiatku, zostáva prevažne protestantskou oblasťou. V roku 1700 tvorili rímskokatolíci len 36,41% všetkého obyvateľstva. V roku 1712 sa k rímskokatolíckemu vierovyznaniu prihlásilo 39,85% obyvateľov Spiša, pričom takmer polovicu obyvateľstva stále tvorili luteráni. BIZOŇOVÁ, Monika. Kanonické vizitácie a ich využitie pri skúmaní konfesionalnej štruktúry obyvateľstva. In BOLOM-KOTARI, Martina – NĚMEČKOVÁ, Věra (eds.). *Pontes ad Fontes. Církevní dějiny ve světle pomocných věd historických a příbuzných oborů*. Hradec Králové 2011, s. 188-200, tu najmä s. 194-197.

²³ Areal bývalého kláštora je dnes už súčasťou mesta. Viac o dejinách tejto pustovne a pôsobení Anthelma Jenčkeho pozri: ŽÁK, Karel. *Dějiny kartuziánského kláštera v Králově poli u Brna*. Nové Město na Moravě 1929, 105 s. BUKOVSKÝ, Jan. *Královopolský kartouz*. Brno 1994, 72 s. ŘEPA, Milan et al. *Dějiny Králova Pole*. Brno 2014, 380 s.

²⁴ Dokazuje to i *Súpis výnosov a úrody za rok 1712*, ktorého súčasťou je aj prehľad, odkiaľ a koľko stavebného materiálu – lát a šindľov – kláštor prijal a na čo presne vydal, MNL, OL, E 151, *Urbaria et Conscriptiones*, šk. 2, fasc. 11, fol. 9r-24r.

²⁵ List síce nie je datovaný, ale svojím obsahom jednoznačne zapadá do kontextu tohto obdobia MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 8-10, fol. 85r-86r. V archíve lechnických kamaldulov v Budapešti sa zachoval aj ďalší podobný list Anthelma Jenčkeho kardinálovi a ostrihomskému arcibiskupovi Kristiánovi Augustovi zo dňa 1. júla 1712, pozri MNL, OL, E151, šk. 2, fasc. 8-10, fol. 50r-51r.

situácie. Keďže spomínaná Ferdinandova klauzula neobsahovala žiaden časový údaj ani termín, do ktorého by bolo potrebné opätovné odkúpenie kláštora zrealizovať, kartuziáni ju interpretovali ako svoje časovo neobmedzené právo, môcť sa kedykoľvek v tejto veci rozhodnúť a konať. Preto sa s kúpou kláštora nijako neponáhľali a na všetky výzvy, či už zo strany panovníka (pozri rokovania v roku 1709) alebo kardinála Kristiána Augusta reagovali vyhýbavo a snažili sa konečný termín odsunúť na neurčito, vedomí si oprávnenosti takéhoto postupu. Na druhej strane kamalduli, ktorí sa usilovali obnoviť schátrané budovy a uviesť kláštor opätovne do života, na čo nepochybne vynakladali nemalé finančné prostriedky, boli brzdení vo svojich aktivitách neustálou hrozbou, že obnovený a fungujúci kláštor budú musieť zrazu opustiť. Bolo treba nájsť riešenie, ktoré by ochránilo kamaldulov pred finančnými stratami a prípadným pocitom nezmyselnosti vynakladaného úsilia a ktoré by zároveň prinútilo kartuziánov k definitívnemu rozhodnutiu. Kardinál Kristián August preto požiadal cisára Karola o nový výklad sporného privilégia a zároveň navrhol, aby určil kartuziánom pevný termín, do ktorého budú môcť v prípade pretrvávajúceho záujmu kláštor v Lechnici skutočne odkúpiť.²⁶

Cisár Karol VI. na podnet ostrihomskeho arcibiskupa spornú záležitosť naozaj opätovne preskúmal a v listine z 18. februára 1713 adresovanej Anthelmovi Jenčkemu upozornil, že klauzula z Ferdinandovho privilégia, o ktorú kartuziáni tak opierajú svoje nároky, v skutočnosti prisudzuje právo odkúpiť uvedený kláštor nielen kartuziánom, ale aj príslušníkom iných reholí a náboženských rádov, ako aj svetskému kléru či ďalším duchovným osobám. Z toho dôvodu je právne absolútne prípustné, aby nitriansky biskup Ladislav Matašovský – ako duchovná osoba – vykúpil kláštor z rúk svetských majiteľov a následne ho odkázal inému, v tomto prípade kamaldulskému rádu. Hoci sa spočiatku sporná záležitosť ukázala ako právne legálna, Karol z úcty ku kartuziánom ako zakladateľom lechnického konventu, využijúc patronátne právo uhorských kráľov, určil lehotu troch mesiacov, t.j. do konca mája roku 1713, počas ktorej mali kartuziáni zložiť príslušnú sumu 35000 uhorských zlatých. Ak by túto lehotu nevyužili, mali do budúcnosti stratiť akékoľvek právo na červenokláštorské majetky.²⁷

Cisárov návrh skonzultoval otec Anthelm s generálnym predstaveným, no najmä s ostatnými kartuziánskymi priormi hornonemeckej provincie (Alemannia Superioris), keďže finančná záťaž kúpnej sumy by pravdepodobne ležala na ich pleciach. Všetci svorne súhlasili s odkúpením lechnickej pustovne, no zhodli sa, že stanovená lehota bude s najväčšou pravdepodobnosťou príliš krátka na to, aby sa im podarilo nazbierať dostatok peňazí na vyplatenie požadovanej sumy a aby súčasne dokázali aj opraviť zničené budovy nadobudnutého kláštora a náležite v ňom vyživovať vlastných rehoľníkov. Zároveň vyjadrili obavu, že v časoch, keď rôzne nepokoje a vojenské konflikty neustále znižujú príjmy niektorých fundácií, ak by chceli splatiť túto kartúzu, všetky ostatné by mohli zaťažiť dlhmi. Výsledkom ich porady bola preto prosba o odloženie definitívneho riešenia tejto záležitosti na šťastnejšie a pokojnejšie obdobie.²⁸

Kamaldulov, ktorých majetkovoprávne postavenie vo vzťahu k Červenému Kláštoru bolo po celý ten čas neisté, pochopiteľne zaujímalo, ako sa rokovania o ich zotrvaní či odídení vyvíjajú. Keď ani po vypršaní cisárom stanovenej lehoty, nedisponovali žiadnymi relevantnými

²⁶ Odpis kardinálovho listu napr. MNL, OL, E 151,šk. 2, fasc. 8-10, fol. 95r-v. Jeho znenie z archívu vo Frascati publikoval aj LACKO, *Camaldulose Hermits*, s. 136-138, č. 16.

²⁷ MNL, OL, E 151,šk. 2, fasc. 8-10, fol. 96r-v. Odpis Karolovho nariadenia sa nachádza aj v archíve generálnej kúrie kongregácie kamaldulských pustovníkov, pozri LACKO, *Camaldulose Hermits*, s. 138-140, č. 17.

²⁸ Ani jeden z nám známych odpisov nie je datovaný, no z následnej cisárovej reakcie vyplýva, že bol napísaný ešte v priebehu stanovenej lehoty, teda niekedy na jar 1713, krátko po obdržaní Karolovho mandátu. MNL, OL, E 151,šk. 2, fasc. 7, fol. 63r -v; podobne aj fol. 66r -v. LACKO, *Camaldulose Hermits*, s. 141-142, č. 18.

informáciami, obrátili sa s prosbou o pomoc a možno aj príhovor na uhorského prímasa Kristiána Augusta. Pôvodný list nepoznáme, no v archíve kamaldulov z Údolia svätého Antona sa zachovala kardinálova povzbudzujúca odpoveď zo 17. augusta 1713, že konečné rozhodnutie očakáva už v blízkom čase a mnohé svedčí práve v ich prospech.²⁹

Nevedno, čo napokon cisára Karola VI. podnietilo k protichodnému verdiktu. Azda to boli argumenty brnianskeho priora, otca Anthelma a zanieťenie, s akým usiloval o lechnickú pustovňu, niečí príhovor či len vedomie, že lehota, ktorú stanovil kartuziánom bola skutočne príliš krátka na zozbieranie tak veľkej sumy peňazí. Isté je, že mandátom z 2. októbra 1713 skutočne rozhodol o jej predĺžení a odložení definitívneho riešenia celého prípadu na príhodnejšie časy. Toto všetko pod podmienkou, že keď kartuziáni v budúcnosti kláštor opätovne odkúpia, zaviazu sa plne ho zrekonštruovať a sláviť v ňom bohoslužby a sväté omše. Ako už bolo viackrát uvedené, bola to vzhľadom na náboženskú situáciu na Spiši a rekatolizačné ambície habsburských panovníkov, Karola nevynímajúc, oprávnená požiadavka. Aby zároveň na druhej strane podporil u kamaldulov motiváciu zveľaďovať kláštorne majetky, priznal im cisár právo plne a slobodne užívať objekt pustovne, ako aj vykonávať nevyhnutné opravy a prestavby kostola a celého konventu, aby ho tu usadení mnísi mohli pohodlne obývať a tu pôsobiť. Navyše nariadil, aby takéto výdavky vynaložené na zlepšenie stavu kláštorného hospodárstva a ochranu jeho majetkov, boli v čase znovuodkúpenia kláštoru v plnej výške refundované novým majiteľom. Priorov kartuziánskych kláštorov Karol zaviazal, aby v záujme lepšej ochrany a čo najefektívnejšieho spravovania majetkov pustovne (vedenie súdnych sporov, hraničné komisie, ...) vydali kamaldulom originály všetkých listín a dokumentov, ktoré by sa jej mohli týkať. Keď v budúcnosti kláštor opätovne odkúpia, budú im vrátené spoločne s ďalšími, ktoré majú nateraz k dispozícii otcovia kamalduli.³⁰ Na základe tohto ustanovenia skutočne vzniklo viacero súpisov (príp. registrov) stredovekých listín, ktoré sa nachádzali v archívoch jednotlivých kartuziánskych kláštorov, no týkali sa konventu v Lechnici.³¹ Dnes sú cenným zdrojom informácií a často jedinou zmienkou o písomnostiach, ktoré sa medzitým stratili.

Na prelome rokov 1718/1719 sa úradu superiora kláštoru v Údolí svätého Antona ujal Matej Kraus, ktorý sa s novou energiou pustil do úlohy definitívne vyjasniť postavenie kamaldulov vo vzťahu k Červenému Klášturu. Po desaťročí provizórneho fungovania sa lechnickí kamalduli dostali do bodu, keď by si ďalší rozvoj kláštoru vyžadoval čoraz väčšie investície, ktoré však vzhľadom na neistú budúcnosť predstavovali pre rád príliš veľké riziko. Rozhodnutiu priala i súdobá situácia v krajine. Potom čo mierom v Požarevaci (podpísaný 21. júla 1718) skončila ďalšia zo série rakúsko-tureckých vojen, Uhorsko a s ním aj Európa skutočne zažívali mierové a pokojnejšie časy. Počas jedného z osobných stretnutí na jar 1719 preto Matej Kraus zisťoval u Anthelma Jenčkeho intenzitu záujmu kartuziánskeho rádu o jeho opätovné rozšírenie do Uhorského kráľovstva, a síce na pôdu lechnickej pustovne. Po dlhom rozhovore a vyjasnení stanovísk dospeli obaja predstavení k vzájomnej dohode. Otec Anthelm si v mene všetkých kláštorov patriacich k Hornonemeckej provincii vyhradil obdobie od 1. mája 1719 do sviatku Všetkých svätých toho istého roku na konečné odkúpenie lechnického kláštoru za sumu 30 000 rýnskych zlatých, zvýšenú o ďalšie čiastkové

²⁹ MNL, OL, E 151,šk. 2, fasc. 8-10, fol. 80r.

³⁰ MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 7, fol. 4r-v a tiež 5r-v; podobne MNL, OL, E 151,šk. 2, fasc. 8-10, fol. 83r-84v. Kópia mandátu Karola VI. uložená vo Frascati, pozri LACKO, Camaldulese Hermits, s. 142-144, č. 19.

³¹ V kláštornej archíve v Budapešti sa zachoval napr. súpis listín z obdobia rokov 1293 – 1551 z kartúzy *Vallis Omnium Sanctorum* v Mauerbachu, ktoré do Červeného Kláštoru zaslal jej prior Benedikt Lutz – MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 8-10, fol. 12r-17v; alebo súpis listín z obdobia rokov 1312–1549 z kartuziánskeho kláštoru na Kráľovom Poli pri Brne, ktorý zaslal Anthelm Jenčke – MNL, OL, E 151,šk. 2, fasc. 8-10, fol. 18r-19v.

sumy, ktoré kamalduli preukázateľne vydali na prestavbu, ako aj udržiavanie kláštora. Zároveň sa zaviazal, že ak v stanovenej lehote k transakcii opäť nedôjde, všetky nároky a majetkové práva na pustovňu v Lechnici budú definitívne prenesené na kamaldulský rád.³²

Skôr než by stihol Anthelm Jenčke naplniť túto dohodu, nečakane zomrel. Kamalduli sa preto obrátili na priora kartuziánskeho kláštora v Mauerbachu, Benedikta Lutza, jeho zástupcu a predpokladaného nástupcu vo vedení Hornonemeckej provincie. Ten však, podobne ako pri rokovaniach v roku 1709 odpovedal len veľmi vyhýbavo, až napokon zástupcovi Uhorskej kráľovskej kancelárie oznámil, že on síce nič proti takejto dohode nemá, ale že to nebol on, kto ju v mene kartuziánskeho rádu uzatvoril, a teda nemôže byť od neho vyžadované ani jej naplnenie. Tu Matej Kraus pochopil, že s kartuziánmi zastúpenými Benediktom Lutzom len ťažko dospeje k priateľskej dohode, a tak sa s prosbou o riešenie situácie znovu obrátil na panovníka. List, ktorý sa zachoval v kamaldulskom archíve je síce podpísaný len neurčito „verným a poníženým kaplánom“, ale je viac než isté, že pisateľom – zástupcom lechnických kamaldulov, bol práve Matej Kraus. V liste panovníkovi podrobne pripomína celý vývoj sporu a upozorňuje na donáciu, ktorú vraj kamalduli objavili pri revízii listín a ktorá môže doň vniesť nové svetlo. Cisár a uhorský kráľ Ferdinand I. ňou v roku 1563 odobral kláštor rádu kartuziánov a zveril ho do rúk spišského prepošta Gregora Bornemisu a celej kapituly. Dôvodom boli ťažké porušenia disciplíny, rôzne excesy a výčiny, ktoré niektorí z bratov kartuziánov mali páchať – voľný svetský život a opúšťanie kláštora.³³ Kartuziáni tak *de facto* stratili akýkoľvek právny nárok na majetky Červeného Kláštora. Otec Matej pripomína, že kartuziáni už za pol druhu storočia dostali veľa príležitostí získať pustovňu späť, no žiadnu z nich nevyužili. Prosí preto, aby ich práva na lechnický kláštor už boli premlčané a aby ho panovník v plnosti zveril kamaldulom.³⁴

Cisár Karol VI., pravdepodobne tiež trochu popudnený postojom Benedikta Lutza, keďže sám už niekoľkokrát vyšiel v ústrety prosbám kartuziánov, poveril analýzou Matejovej žiadosti a vôbec celej situácie Uhorskú kráľovskú kanceláriu v osobe Jozefa Žigraja. Ten vo svojej rozsiahlej analýze upriamil pozornosť na niekoľko momentov. Ponajprv dal za pravdu Matejovi Krausovi, že rád kartuziánov kvôli ťažkým previneniam rehoľníkov, tak ako boli opísané v znovuobjavenej listine Ferdinanda I., všetky svoje práva, ktoré na tento kláštor a jeho príslušenstvo kedy mal, jednoducho stratil a žiadnu novú príležitosť na jeho odkúpenie nie je povinný dostať. Ak takéto príležitosti dostal, bolo to len z dobrej vôle uhorských panovníkov. Vracia sa pochopiteľne k situácii, ktorá nastala po smrti Anthelma Jenčkeho v súvislosti s odmietnutím kartuziánov akceptovať krátko predtým uzavretú dohodu. Upozornil na fakt, že všetky takéto dohody podliehajú platnému uhorskému právu, pričom článok 97/1715³⁵ jasne hovorí, že predstavení cirkevných rádov a rehoľných spoločenstiev majú byť zaviazaní zachovávať kontrakty a zmluvy svojich predchodcov so svetskými i cirkevnými osobami, ak navyše existujú v písomnej podobe. Opierajúc sa o zákonné články *Tripartita* pripomína patronátne právo uhorských panovníkov na všetky cirkevné majetky a navrhuje na jeho základe a tiež ako príklad pre ostatných rehoľníkov, aby sa usilovali dodržiavať regulu a úmysly svojho zakladateľa, odovzdať kláštor do večného a trvalého vlastníctva kamaldulskému rádu.³⁶

Jozef Žigraj svoju prácu dokončil a predložil panovníkovi 9. februára 1720. Karol VI. sa podľa všetkého absolútne stotožnil s jeho argumentáciou. Jednak to naznačuje rýchlosť jeho ďalšieho

³² MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 12, fol. 252r-v. LACKO, *Camaldulose Hermits*, s. 147-148, č. 22.

³³ Analýza dokumentu, pozri vyššie.

³⁴ MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 8-10, fol. 108r-110v.

³⁵ MÁRKUS, Dezső (ed.). *Corpus Iuris Hungarici. 1657 – 1740. évi törvényczikkek*. Budapest 1900, s. 514, Articulus 97/1715, § 4.

³⁶ MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 12, fol. 246r-254v.

konania – veľký kráľovský mandát, ktorým definitívne ukončil vyše desaťročia trvajúci spor medzi kartuziánskym a kamaldulským rádom, bol vydaný už 22. marca toho istého roku – jednak, a to najmä, jeho obsah. Kráľovský dokument presne sleduje logiku dôvodov a dôkazov, ako ich podal J. Žigraj, a to nielen obsahovo, ale preberá z jeho analýzy celé kľúčové vety, ba aj odseky. Spolu s uhorským kancelárom Mikulášom Ilešházim je Jozef Žigraj nakoniec pod mandátom aj podpísaný. A tak Karol VI. argumentujúc novými skutočnosťami, ktoré odhalila listina Ferdinanda I. z roku 1563, ale i množstvom príležitostí na znovuzískanie svojej bývalej pustovne, ktoré kartuziáni odvtedy dostali, najmä však ich nerozhodným a laxným prístupom k riešeniu celej záležitosti, využíjúc konečne patronátne právo uhorských kráľov, ako ho definovala aj zbierka *Tripartitum*, 22. marca 1720 svojím mandátom definitívne zveril kláštor v Lechnici spoločne so všetkými majetkami a právami ocom kamaldulom a kartuziánsky rád zaviazal nerobiť si naň v budúcnosti žiadne nároky.³⁷

Oficiálne boli kamaldulskí pustovníci uvedení do vlastníctva Červeného Kláštora mandátom cisára a uhorského kráľa Karola VI. z 30. septembra toho istého roku 1720.³⁸ Toto rozhodnutie im rozviazalo ruky k väčším investíciám a kamalduli sa po dlhom období provizória mohli pustiť do rozsiahlej rekonštrukcie objektu. Jej výsledkom bol prílev nových, predovšetkým vzdelaných rehoľníkov a všestranný rozvoj pustovne, ktorá sa v ďalších rokoch stala centrom intelektuálneho života, modlitby a duchovnej obnovy.

SUMMARY: BETWEEN BROTHERS : DISPUTE OVER LEGACY OF ČERVENÝ KLÁŠTOR. The troubled 16th century brought with it the weakening of the central royal power, economic decline, rapidly spreading ideas of the Protestant Reformation and total disruption of the political, economic and social situation in the Hungarian Kingdom after the lost battle of Mohács. One of the results has been the disappearance of numerous monasteries, in Spiš e.g. the Carthusian monastery in the Valley of St. Anthony in Lechnica. The object was retrieved by the Church at the turn of the 17th and 18th centuries when the abandoned and dilapidated monastery was purchased by the bishop Ladislav Maťašovský and he donated it to the Camaldolese hermits in his last will. Reaction of Carthusians came shortly after that and the former owners tried to regain their property rights. Dispute between this eremitic orders also represented the fight for restoration of monastic life at this place led Habsburg sovereigns (Ferdinand I, Ferdinand II, Charles VI) and their influential coworkers (Bishop of Nitra Ladislav Maťašovský, archbishop of Esztergom Christian August of Saxe-Zeitz). In addition to primary level of property rights and written documentary evidence, the potential of the Catholic Reformation was included to every following decision related to the hermitage in Lechnica; considering the mainly Protestant environment of that period at Spiš, such acting was more than understandable. Undoubtedly, the final prioritization of the Camaldose hermits, who were already rebuilding the derelict monastery at that time, before the indecisive Carthusians was influenced also by this aspect.

³⁷ MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 7, 2 nečíslované strany; podobne LACKO, Camaldulese Hermits, s. 148-153, č. 23.

³⁸ MNL, OL, E 151, šk. 2, fasc. 7, fol. 28r-v. Súčasťou správy je i presný zoznam prítomných a svedkov, ktorí sa oficiálneho uvedenia do vlastníctva Červeného Kláštora zúčastnili.

NAĎA LABANCOVÁ

Mgr. Naďa Labancová, PhD.
University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava
Faculty of Arts
Department of History and Central European Studies
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
Slovakia
nada.racova@gmail.com

PŘEHLED BENEDIKTINSKÉHO DĚJEPISECTVÍ V ČESKÝCH ZEMÍCH

An Overview on Historiography of the Benedictine Order in the Czech Lands

Jakub Zouhar

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.39-73

Abstract: ZOUHAR, Jakub. *An Overview on Historiography of the Benedictine Order in the Czech Lands*. The Order of Saint Benedict is well known for its activity in the field of historiography. There were also many Order historians who wrote about the history of the Czech lands, or they lived there. I am not aware of other work within the Czech historiography dealing with this issue. However, the article does not analyse works of the historians in depth, but rather briefly outlines the historiography of the Benedictines from the Early Middle Ages to the end of the 20th century. The whole article is divided into two main chapters and several subchapters. The first one pays attention to the context of the Benedictine historiography in Austria, Catholic Germany and France, the second one focuses on the overview on the Order historiography in the Czech lands.

Keywords: *Benedictine Order, Historiography, Czech Lands, Middle Ages, Modern Period, 19th Century, 20th Century*

Abstrakt: ZOUHAR, Jakub. *Prehľad historiografickej činnosti Rádu sv. Benedikta v Českých krajinách*. Rád sv. Benedikta je známy svojou činnosťou na poli historiografie. Mnoho historikov z tohto rádu písalo aj o dejinách Českých krajín, niektorí tam dokonca žili. Nemám znalosť o obdobných prácach v českej historiografii, ktoré by sa tejto problematike venovali. Príspevok však práce historikov neanalyzuje do hĺbky, skôr ponúka stručný náčrt historiografickej činnosti benediktínov od stredoveku po koniec 20. storočia. Článok sa skladá z dvoch kapitol a tie sú rozdelené na niekoľko podkapitol. Prvá kapitola sa venuje kontextu historiografickej činnosti benediktínov v rámci Rakúska, katolíckeho Nemecka a Francúzska. Druhá sa sústreďuje na prehľad historiografickej činnosti na území Čiech.

Klíčové slová: *Rád sv. Benedikta, historiografia, České krajiny, stredovek, novovek, 19. storočie, 20. storočie*

*Labor omnia vincit.
Vergilius*

I. Nástin benediktinského dějepisectví v Evropě

Historiografie církevních řádů je stále v dějinách dějepisectví popelkou. Stačí nahlédnout do velkých příruček k dějinám historiografie, abychom rychle pochopili, že příslušníci církevních řádů

se tam objevují překvapivě málo, někdy jakoby omylem.¹ Není pochyb, že v minulosti nepěstovaly historické řemeslo jen církevní (katolické) řády, že zde existovala silná historiografie městská, později protestantská a nakonec laická, nicméně po celý středověk byl laický prvek ve výrazné menšině, a v raném novověku docházelo jen k pozvolnému vyrovnávání pomyslných sil. Navzdory tomu dnešní dějepisectvé přehledy upřednostňují jiná díla, povýtce laická, prý „filosoficky“ významnější. Důležitější je tedy údajně *filosofie dějin*, která však bývá často nesprávně zaměňována za *dějiny historiografie*; dva pojmy, které se často protínají, které však nejsou synonymní. Historiografie pěstovaná církevními řády je tak považována za „odbornickou“, „překonanou“, a je vlastně pouze trpěna a vytěsněna na okraj oboru, aby přenechala místo „velkým“ dílům „velkých“ historiků, u nichž se často jen neochotně přiznává vliv církevních řádů, jejichž školami nutně prošli, neboť jak známo, že téměř celé evropské středověké a raně novověké (vyšší) školství bylo v rukou benediktinů, dominikánů, jesuitů, piaristů a dalších řádů, případně na ně měli vliv svěští duchovní, nutně rovněž odchovaní církevním školstvím. Domnívám se, že tento přístup je pod silným vlivem osvícenství a zlaicizování evropské společnosti během 19. století. Přesto, zamyslíme-li se hlouběji nad tímto pojetím, uvidíme jeho základní nedostatek – pominutí mnoha historiků a jejich děl, a tím značnému zkreslení našeho výsledného obrazu o evropském dějepisectví minulosti. Malou ukázkou ze „zapomenutých“ dějin dějepisectví chce být i následující text, který si nemůže klást vyšší cíle než podat jakýsi komentovaný přehled problematiky s bibliografickými údaji na základě dostupné literatury a několika málo pramenů.²

Podat stručný přehled benediktinské historiografie je úkol velmi náročný a vyžadoval by prostor několika stovek ne-li tisíce stran.³ Vždyť stačí pomyslet na velikány jako byli Beda Venerabilis⁴

¹ Srov. např. WOOLF, Daniel (ed.). *The Oxford History of Historical Writing*, 5 sv. Oxford-New York 2011-2012 (záběr od antiky po současnost); REINHARDT, Volker (ed.). *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*. Stuttgart 1997.

² Až na soupis významnějších osobností benediktinského řádu v díle KRÁSL, František – JEŽEK, Jan. *Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter i úcta u lidu*. Praha 1898, s. 527-570, který se ovšem primárně nezaměřuje na historiky a ani není záměrně kritický, nezná autor této statě žádný moderní přehled českých benediktinů-historiků.

³ Z rozsáhlé literatury srov. pouze antologii z děl známých i méně známých členů řádu SWAN, Laura. *The Benedictine Tradition. Spirituality in History Series*. Collegeville, MN 2007 a dále základní práce o řádové historiografii: DELL'OMO, Mariano. *Storia del monachesimo occidentale dal medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*. Milano 2011; VANDERPUTTEN, Steven. *Benedictine local historiography from the Middle Ages and its written sources: some structural observations*. In *Revue Mabillon*, roč. 76, 2004, s. 107-129; LEHNER, Ulrich L. *Enlightened Monks: The German Benedictines 1740-1803*. New York 2011; RUF, Martin. „Aller Studiorum Zweck mus seyn die Ehre Gottes“ (E. W. v. Tschirnhaus). *Benediktiner, Akademien und Akademieprojekte in Deutschland vom Barock bis zur Sakularisation*. In *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* (= SMGB), roč. 110, 1999, s. 245-334; CHAUSSY, Yves. *Les Benedictins de Saint-Maur* (Collection des Etudes Augustiniennes, Serie Moyen-age et Temps modernes 23/24), 2 sv. Paris 1989-1991; WEITLAUFF, Manfred. *Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk*. In: SCHWAIGER, Georg (ed.). *Historisme Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 32). Göttingen 1980, s. 153-209; MOLITOR, Raphael. *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbands. Untersuchungen und Skizzen*, 3 Bde. Münster 1928-1933; MUSCHARD, Paul. *Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jahrhunderts*. In SMGB, roč. 47, 1929, s. 225-315, 477-596; LUNN, David. *The English Benedictines, 1540-1688. From Reformation to Revolution*. London-New York 1980. Jako základní referenční pomůcku k jednotlivým historikům uváděným v tomto textu používám práci BAUTZ, Friedrich Wilhelm – BAUTZ, Traugott (eds.). *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (= BBKL), 36 Bde. Hamm-Herzberg-Nordhausen 1990-2015, kde je zvláště v el. verzi doplňována literatura. Pouze v odůvodněných případech proto uvádím konkrétní literaturu.

⁴ Český BÉDA CTHODNÝ. *Církevní dějiny národa Anglů* (Historia ecclesiastica gentis Anglorum). Praha 2009.

(asi 673 – 735), Widukind z Corvey (asi 925 – po 973), Rabanus Maurus⁵ (asi 780 – 856), Aimoin z Fleury (asi 960 – 1008), Hermann z Reichenau (1013 – 1054), Wilhelm z Jumièges († po 1070), Frutolf z Michelsbergu († 1103), Sigebert z Gembloux (asi 1030 – 1112), Richard z Cluny (asi 1110 – po 1173), Roger z Wendoveru († 1236), Hermann z Niederaltaichu (1201/2 – 1275) nebo Goswin z Marienbergu († po 1393), a to uvažujeme pouze v rámci středověku.⁶

V novověkém období se sluší jmenovat historiky z německy mluvící oblasti Johannese Trit(h)emia (1462 – 1516) a Angela Rumplera (1460/2 – 1513), oba významné humanistické polyhistory s historiografickými zájmy, Gabriela Bucelina⁷ (1599 – 1681), Bernharda Peze (1683 – 1736) a jeho bratra Hieronyma (1685 – 1762), kteří udávali tón dějepisecké práci v tehdejší Rakousku, Gottfrieda Bessela⁸ (1672 – 1749) z Göttweigu, Martina Kropf(f)a⁹ (1701 – 1779), Marquarda Herrgotta (1694 – 1762), Karla Meichelbecka (1669 – 1734), Martina Gerberta (1720 – 1793), Gregoria Franze Rothfischera (1721 – 1755), který nakonec přestoupil na protestantskou víru, asi největšího řádového polyhistora Anselma Desinga¹⁰ (1699 – 1772), Mauruse Gandershoferu (1780 – 1843), Bertholda Rottlera¹¹ (1748 – 1826), Johanna Evangelistu Kaindla (1744 – 1823), historika Bavorska Romana Zirngibla (1740 – 1816), jednoho z největších expertů na patristiku Suitberta Bäumera (1845 – 1894), Alberta Jägeru (1801 – 1891), zakladatele vídeňského *Institutu für österreichische Geschichtsforschung*, Richarda Peinlicha (1819 – 1882), Bedu Schrolla¹² (1823 – 1891) narozeného v Jihlavě, Aegidia Kolba (1923 – 1993) nebo byzantologa Hans-Georg Becka (1910 – 1999). Z Rakouska-Uherska pocházel významný uherský historik Ferenc Vaszary (1832 – 1915) i zakladatel uherské archeologie Flóris Rómer¹³ (1815 – 1889), prešpurský rodák, nebo jeden z největších uherských historiků László Erdélyi (1868 – 1946).¹⁴ Z Francie je třeba jmenovat členy kongregace sv. Maura, v první řadě Jeana Mabillona¹⁵ (1632 – 1707), Michela Germana

⁵ KEPARTOVÁ, Jana. Rabanus Maurus und seine Welt der antiken Abkürzungen und Zeichen. In *Graecolatina Pragensia*, roč. 21, 2006, s. 183-206.

⁶ O středověké historiografii srov. český stále nejlépe BLÁHOVÁ, Marie. Staročeská kronika tak řečeného Dalimila v kontextu středověké historiografie latinského kulturního okruhu a její pramenná hodnota. In *Staročeská Kronika tak řečeného Dalimila*, 3. sv. Praha 1995, s. 9-323.

⁷ NEESEN, Claudia Maria. *Gabriel Bucelin OSB (1599 – 1681). Leben und historiographisches Werk* (Stuttgarter historische Studien zur Landes- und Wirtschaftsgeschichte 3). Ostfildern 2003.

⁸ Bessel vydal v úvodním svazku kroniky svého kláštera *Chronicon Gottvicense* (1732), ve spolupráci s J. Hahnem, důležitý výklad královské a císařské diplomatiky od Konráda I. až po Friedricha II.

⁹ Autor základního díla o klášteře v Melku a jeho obyvatelích *Bibliotheca Mellicensis seu Vitae et scripta inde a sexcentis et eo amplius annis Benedictinorum Mellicensium* (Wien 1747).

¹⁰ Jeho výkony na historiografickém poli jsou však dosti sporné, patrně daň za jeho universalnost.

¹¹ ROMIN, Bernd. Erinnerungen an Berthold Rottler. In *Konradsblatt*, roč. 60, 1976, č. 48, s. 26; KULL, L. Rottler, Berthold (Ferdinand). In *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815 – 1950* (= ÖBL) 9. Wien 1988, s. 297; GLATZ, Elmar. *Fürststift Berthold III. Rottler 1748-1826*. Obereschach-Villingen-Schwenningen 1997, s. 236-240; SITAR, Gerfried. *Fürststift Berthold Rottler (1748-1826)*. Salzburg 1996 (diplomová práce pod vedením G. B. Winkler).

¹² HANN, Franz G. Beda Schroll's Bedeutung für die Geschichtsforschung. In *Carinthia I*, roč. 81, 1891, s. 193.

¹³ REITTERER, Hubert. Rómer P. Floridus. In *ÖBL* 9, 1988, s. 232-233; POLLA, Belo. *Archeológia na Slovensku v minulosti*. Martin 1996, s. 167-172; BUDAY, Peter. František Florián Rómer (1815 Bratislava – 1889 Oradea). *Monument revue*, roč. 2, 2012, s. 40-47.

¹⁴ CSÓKA, Lajos. *Geschichte des Benediktinischen Mönchtums in Ungarn* (= Studia Hungarica 11). München 1980, zvl. s. 402-405 (internetový zdroj: http://t3.osb.hu/static/leveltar/cs_d_00.htm).

¹⁵ ZOUHAR, Jakub. De re diplomatia libri sex by Jean Mabillon in Outline. In *Listy filologické*, roč. 133, 2010, č. 3-4, s. 357-388, kde je další literatura k historiografii benediktnů kongregace sv. Maura. Nutno

(1645 – 1694), Luc d'Achéry (1609 – 1685), Antoina Augustina Calmeta¹⁶ (1672 – 1757), zakladatele řecké paleografie Bernarda de Montfaucon¹⁷ (1655 – 1741), Charlese-Francoise Toustaina (1700 – 1754) a Reného-Prospere Tassinia¹⁸ (1697 – 1777), nebo archeologa a odborníka na patristiku Jeana-Baptistu Françoise Pitraho¹⁹ (1812 – 1889), případně Fernanda Cabrola (1855 – 1937) a Henry Leclercqa (1869 – 1945), dlouholeté editory proslulého *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (15 sv., Paris 1903-1951). Belgičanem byl významný historik starokřesťanské kultury a písemnictví Germain Morin (1861 – 1946). Z italského prostředí je třeba uvést alespoň jméno kardinála Angela Qu(e)iriniho (1680 – 1755), mistra práce s diplomatickým materiálem, a Luigi Tostiho (1811 – 1897), z anglofonního Davida Augustina Bakera (1575 – 1641), kardinála Francise Aidana Gasqueta (1846 – 1929), novozákonního odborníka Johna Chapmana (1865 – 1933) nebo Edwarda Cuthberta Butlera (1858 – 1934). A výčet by mohl pokračovat...

Benediktini²⁰ jako nejstarší mnišský řád Západu totiž stáli u počátku evropské středověké kultury a psali proto všechny druhy dějepiscké práce: státně-národní kroniky, říšské anály i univerzální dějiny. Ve vybraných kláštorech působily celé historiografické dílny, v nichž bratři soustředění kolem nejvýznamnější osobnosti zpracovávali historická díla. Někteří prováděli „heuristiku“, možno-li o ní ve středověku hovořit, jiní korigovali texty, další je opisovali, případně iluminovali. Patrně nikdy nebude moci být dostatečně zdůrazněno jak moc se benediktinský řád podílel na přechodu evropské kultury a vzdělanosti z pozdní antiky do středověku. Kolik antických textů mniši ve svých skriptoriích přepsali, kolik se jim jich podařilo zachránit, byť deperdit je mnoho, jistě více než by si kdokoli z vzdělaných lidí dnes přál.²¹

Dějepisectví benediktinského řádu se jistě řídilo jednak poměry panujícími v rámci evropské historiografie té které doby, jednak poměry vládnoucími uvnitř řádu. Ten procházel – jak tomu při existenci téměř jednoho a půl tisíciletí nemohlo být snad ani jinak – obdobími rozkvětu i tvrdými pády způsobenými vnějšími, ale i vnitřními okolnostmi. Například 13. století je stoletím žebavých řádů a benediktini své pozice, nedlouho předtím složitě vydobyte skrze několik reformních hnutí, ztrácejí. Děje se to v celé Evropě, a tedy i v českých zemích. Jestliže 14. století je pro řád

připojit jen HUREL, Daniel-Odon. *Dom Mabillon. OEuvres choisies precedees d'une biographie par dom Henri Leclercq*. Paris 2007.

¹⁶ GÉRARD, Aurélie. *Dom Augustin Calmet et l'abbaye de Senones: un milieu littéraire*. éd. Dominique Guéniot. Langres 2012.

¹⁷ Je třeba dodat HUREL, Daniel-Odon – ROGE, Raymond (eds.). *Dom Bernard de Montfaucon*. Actes du Colloque de Carcassonne, octobre 1996 (Bibliothèque Benedictine 4), 2 sv. Caudebec-en-Caux 1998.

¹⁸ Pro oba jmenované srov. NEVEU, Bruno. *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Bibliothèque Albin Michel – Histoire). Paris 1994.

¹⁹ DROBNER, Hubertus R. Pitra, Jean-Baptiste. In *Lexikon für Theologie und Kirche* 8, 1999, s. 321-322.

²⁰ Česky k benediktinskému řádu srov. BUBEN, Milan M. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*, díl II, sv. 2: Mnišské řády. Praha 2004, s. 9-148; ŠIMŮNEK, Robert. Benediktini. In PÁNEK, Jaroslav (ed.). *Akademická encyklopedie českých dějin A-C*. Praha 2009, s. 175-178; přehledová práce ZESCHICK, Johannes. Benediktini a benediktinky v Čechách a na Moravě (= Pietas benediktina 12). Praha 2007 opatřená ovšem na konci podrobnou bibliografií k dějinám řádu obecně i pro české země k r. 2006; jednotlivé kláštery i s literaturou jsou rovněž dohledatelné v pracích VLČEK, Pavel – SOMMER, Petr – FOLTÝN, Dušan et al. *Encyklopedie českých klášterů*. Praha 1997 (2002); FOLTÝN, Dušan et al. *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*. Praha 2005.

²¹ Srov. zejména ROUSSEAU, Philip – RAITHEL, Jutta (eds.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford 2009; česky CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. Praha 2003, zvl. s. 18-22, 626-638; CURTIUS, Ernst Robert. *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha 1998; NECHUTOVÁ, Jana. *Středověká latina*. Praha 2002; NECHUTOVÁ, Jana – STEHLÍKOVÁ, Dana. *Stručné dějiny latinské literatury středověku*. Praha 2013; LEONARDI, Claudio – NECHUTOVÁ, Jana. *Středověká latinská literatura (6. – 15. století)*. Příručka. Praha 2014.

příznivější, „podzim“ středověku je pro benediktiny opět obdobím úpadku, třebaže ne všude tak hlubokého jak tomu bylo vlivem husitských válek v českých zemích. Z nich se řád vzpamatovával nikoli desetiletí, ale staletí, a proto jeho kulturní vliv mohl být uplatňován až od druhé půle 17. století. Benediktini se ovšem historiografii nepřestali věnovat nikdy. Aniž bych chtěl upírat vliv jiným oblastem, z hlediska celoevropského a vlastně i z hlediska českých zemí jsou v raném novověku pro pěstování odborné historiografie nejdůležitější dvě skupiny benediktinů: francouzská kongregace sv. Maura a jihoněmečtí a rakouští bratři. Podívejme se ve stručnosti nejprve na první z nich.²²

Do čela evropské katolické církevní historiografie se v 17. století dostali učení benediktini z francouzské Kongregace sv. Maura²³ odvozující své jméno od žáka sv. Benedikta, jenž podle legendy uvedl jeho řeholi do Galie. Kongregace sama vznikla přičiněním Laurentia Bernardiho, převora Collège de Cluny v Paříži, roku 1621²⁴ a v roce 1675 již čítala na 178 klášterů rozčleněných do několika provincií. Vedení kongregace sídlilo v bohatém a vlivném²⁵ opatství Saint Germain des Prés v Paříži. Benediktini se zde od počátku zaměřili na studium dějin písemnictví rané církve. Prohledávali proto zprvu francouzské, později i švýcarské, německé a italské klášterní knihovny, aby shromáždili co nejlepší rukopisy starokřesťanských autorů (svatých Basileje, Augustina, Jana Zlatoústého, Bernarda aj.), jejichž práce následně edičně vydávali. Kvalita některých z těchto edic vydržela i přísné nároky 20. století.²⁶ Maurini usilovně pracovali až do Francouzské revoluce, která jejich činnost násilně ukončila. Generál řádu Dom Antoine Chevreux skončil 2. září 1792 spolu s dalšími 40 bratry pod gilotinou. Zbylí členové kongregace si zachránili život emigrací, z které se ti přeživší navrátili až roku 1817. Pokusili se navázat na předrevoluční slávu, ale společenský zájem byl už jiný. Údajně poslední člen kongregace zemřel roku 1833. Avšak povědomí o díle jejích členů se udrželo v odborných kruzích dodnes. Plný seznam autorů Kongregace sv. Maura čítá přes 220 jmen bratří, kteří sepsali více než 700 prací.²⁷ Nutno si ale uvědomit, že v 17. století neexistoval v Saint Germain des Prés žádný institut ani seminář. Jednotlivé práce byly prováděny jedním dvěma bratry, někdy s několika pomocníky, ale většina práce náležela vždy jedinému člověku, který za daný „projekt“ sám odpovídal a často vybíral i svého nástupce. Při hodnocení práce maurinů je třeba vzít rovněž v úvahu, že celá kongregace čítala tři až čtyři tisíce členů, ale literárně činných jich bylo jen něco přes dvě stě. Jádro učených maurinů dokonce tvořilo jen asi padesát mužů. Rovněž je nutné mít na paměti, že ani učení benediktini se nemohli vyhnout politice v nejširším smyslu slova a jejich díla přes veškerou svoji učenost a zdánlivý odstup podporovala

²² Následující text vychází z mé dřívější studie ZOUHAR, Jakub. Církevní dějiny Noëla Alexandera OP v kontextu evropské církevní historiografie na přelomu 17. a 18. století. In *Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, roč. 49, 2009 [vyd. 2010], č. 1, s. 15-42, zvl s. 17-20, kde i odkazy na další literaturu, kterou zde proto již neuvádím.

²³ Důležité je sledovat specializovaný časopis *Revue Mabillon (archives de la France monastique; 1re année, n° 1 (1905, mai)-10e année, n° 37 (1914, mai); 10e année, n° 38 (1914, août/1919, déc.)-n° 315/318 (1989); n.s., 1 (1990); roč. 1, 1905 až 23, 1933 jsou naskenovány na <http://gallica.bnf.fr/> a obsahy roč. 1990-2006 viz internetový zdroj: <http://www.irht.cnrs.fr/publications/mabillon.htm>; zvl. důležité je č. 16/2005, kde jsou články věnované dějinám časopisu). Pro české země srov. zvl. ŠIMĚČEK, Zdeněk. K počátkům české diplomatiky. In *Časopis Matice moravské*, roč. 86, 1967, s. 101-124, který také upozornil na Legipontovy písemné styky s mauriny (s. 102, pozn. 5).*

²⁴ Schválena Řehořem XV. dne 17. 5. 1621, resp. 1627.

²⁵ Vlekly boj s pařížským (arci)biskupstvím, na kterém bylo dlouho nezávislé, nakonec opatství prohrálo.

²⁶ Některé byly v 19. století zařazeny do proslulé sbírky *Patrologiae cursus completus* (od r. 1844) J. P. Migneho.

²⁷ Výčet těch nejvýznamnějších je nejdostupněji přístupný v HEIMBUCHER, Max. *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I., II.*, Neudruck der 1. Ausgabe Paderborn 1933. München-Paderborn-Wien 1965, sv. I., s. 155-157.

tehdejší francouzskou vládu. Zajímavá je také otázka, která se řešila prakticky již od středověku, totiž zda nemůže v důsledku učeneckých aktivit dojít u členů katolických řádů k ochladnutí ve víře nebo dokonce k jejich úplnému odpadlictví. Podle moderních výzkumů k tomu docházelo zřídka a například v klášteře Saint Germain des Prés došlo v 17. století pouze k jednomu doloženému případu úplného odpadlictví a nemnoha kázeňským prohrškům, které však byly zpravidla přísně potrestány.

Nejvýraznější osobností celé kongregace byl bezesporu Jean Mabillon, který však našel oporu i inspiraci ve svých spolubratrech jako byl knihovník Luc D'Achéry, v jehož pracovně se scházeli i učenci působící mimo benediktinský řád. Jmenovat můžeme Charlese Du Cange, Etienna Baluzeho, Barthélema d'Herbelot de Molainville, Jéana-Baptista Coteliera, Eusèbia Renaudota, Claude Fleuryho, Bernarda Lamyho, Antoina Pagiho nebo jansenistu²⁸ Louis-Sebastiena Le Nain de Tillemont a další. Sám Mabillon se osobně proslavil především svou prací *De re diplomatika libri sex*²⁹ (Paris 1681), knihou věnovanou Colbertovi, která je obecně s lehkou nadsázkou považována za počátek diplomatiky, a jejíž název je dodnes hojně citován. Shoda odborníků panuje v názoru, že dílo je nejslabší v paleografii a filologii, avšak práce sama je dnes pohříchu v odborné veřejnosti známa jen povrchně. Dílo je výsledkem učené diskuse známé pod označením „Bella diplomatika litteraria“³⁰ mezi Mabillonem a antverpským jesuitou Danielem Papenbroeckem (1628 – 1714), který ve své práci *Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis*³¹ zpochybnil pravost některých merovejských listin týkajících se benediktinského kláštera Saint Denis u Paříže (dnes v Paříži). Protože byl klášter oficiálním pohřebišťem francouzských králů, týkala se pře cti celé Francie. Při obhajobě pravosti listin podal Mabillon detailní dějiny latinského písma a ukázal způsob, jakým se psaný rukopis jeho doby vyvinul z kapitálních liter písma starořímského. Jeho „Šest knih o diplomatice“ obsahuje kromě vlastní diplomatiky rovněž chronologické a zejména sfragistické exkursy a poskytuje i praktický návod, jak číst vybraná stará rukopisná písma. Nevýhodou spisu je skutečnost, že se věnuje pouze raně středověkým listinám a nadto pouze listinám královským, což bylo dáno účelem práce. Nutno také připomenout, že Mabillon měl s mnohými svými spolubratry rovněž potíže a rozepře, neboť všichni neschvalovali učenou práci tvrdíce, že odporuje řeholi sv. Benedikta. Avšak zvědavá, snad až někdy fanatická Mabillonova povaha mu pomohla všechny tyto nesnáze překonat.³² Mohl se tak podílet na všech důležitých

²⁸ O jansenismu ve Francii 17. století česky stále nejlépe HORÁK, Petr. *Svět Blaise Pascala*. Praha 1985, s. 13-101.

²⁹ S pokračujícím názvem *in quibus quidquid ad veterum instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stilum*. Třetí vydání (Neapoli 1789) pořízené a doplněné filologem Giovannim Adimarim, markýzem z Bumby je horší kvality.

³⁰ Nikoli tzv. „Bella diplomatika forensia“ označující prakticko-právní, nikoli vědeckou diskusi z přelomu 16. a 17. století ohledně starých klášterních listin nárokových si hospodářský prospěch z klášterního zboží na území Svaté říše římské.

³¹ *Pars prima*. In *Acta sanctorum Bollandiana*, Aprilis tomus II, 1675, s. I-XXXIII. Obecně se uvádí, že právě Papenbroeck ještě před Mabillonem užil „diplomatické“ metody, což Mabillon ve své práci zmínil. Viz *De re diplomatika libri VI*, I, 1, num. 2, s. 3: „Nullus ad hoc usque tempus peculiari tractatione rem aggressus fuerat ante Danielem Papebrochium“. Srov. také LEVILLAN, L. Le „De re diplomatika“. In *Mélanges et documents publiés à l'occasion de la mort de Mabillon*. Paris 1908, s. 199: „C'est à Papenbroeck que revient le mérite d'avoir le premier tenté de fonder la critique des chartes sur un ensemble de règles constituant un véritable corps de doctrine, ...“.

³² Na obranu vědecké práce jako takové sepsal dílo *Traité des études monastiques, divisé en trois parties*, I.-III. Paris 1691-1692. Dílo se ještě v 18. století dočkalo překladu do italštiny (1701), latiny (1702) a němčiny. Nový překlad viz MABILLON, Jean. *Treatise on monastic studies*. Oxford 2004. Na kritiku tohoto spisu odpověděl dalším spisem *Reflexions sur la Réponse de M. l'Abbé de la Trappe au Traité des études monastiques*, I.-II. Paris 1692-1693.

edicích benediktinského řádu, které dodnes musejí naplnit úctou každého, kdo se jejich zažloutlými folianty probírá. V první řadě se jedná o desetisvazkovou edici *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*³³ (Paris 1668-1701) zahrnující léta 500 až 1100, která přináší zpřístupnění prvořadých pramenů pro církevní dějiny Západu. Druhou rozsáhlou edicí, jejímž hlavním autorem byl Jean Mabillon, jsou *Annales Ordinis Sancti Benedicti Occidentalium Monachorum Patriarchae, in quibus non modo res monasticae, sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur* (Paris 1703-1739).³⁴ Kromě faktografické stránky jsou obě edice významné rovněž metodologicky a to nikoli pouze filologickou kritikou nebo uplatněním postupů pomocných věd historických, nýbrž i úvodů k jednotlivým edičním svazkům, kde se jejich autor pozastavuje nad otázkou chronologie nejstarších křesťanských autorů a jejich spisů, dotýká se ale i dodnes diskutovaného problému hranice mezi „starověkem“ a „středověkem“ a mnoha dalších otázek. Proto byly jednotlivé předmluvy z edice Act vydány v samostatné publikaci.³⁵ Sám Mabillon vydal ještě nejméně šest dalších spisů o církevních dějinách, ale ty leží ve stínu výše zmíněných.

V 18. století stojí v popředí dvě rozsáhlá díla z per členů této kongregace. V první řadě jde o třináctisvazkovou práci *Gallia Christiana*³⁶ (Paris 1715-1785), tedy o dějiny francouzských diecézí a církevních provincií, která má díky shromážděným faktům ještě dnes co říci. Do obecných dějin literární historie a medievistiky pak náleží druhá kolektivní práce maurinů z 18. století *Histoire littéraire de la France*³⁷ (od roku 1733). Toto mnohasvazkové dílo obsahuje prakticky celé tehdejší vědění o písemnictví na území Francie od pozdní antiky po 12. století včetně.³⁸

Jihoněmecký prostor, abychom se věnovali druhé významné oblasti, zůstával na rozdíl od francouzských maurinů dlouho mimo pozornost historiků.³⁹ Jedná se nicméně o zajímavou kapitolu evropských dějin. Zásadou politických okolností došlo od 16. století na území dnešního Bavorska k význačnému kulturnímu rozvoji spojenému s humanismem, který se zde plně rozvinul za Albrechta V. Velkomyslného (1528 – 1579). Bavorsko, ačkoliv politicky ne vždy stálo po boku Rakouska, mělo s ním stejný kulturní zájem – podporu katolicismu. Benediktinské kláštery byly sice do konce trvání Svaté říše římské (národa německého) v roce 1806 v jejím rámci do značné

³³ Sv. 1 (léta 500 – 600), sv. 2 (l. 600 – 700), sv. 3-4 (l. 700 – 800), sv. 5 (l. 800 – 855), sv. 6 (l. 855 – 900); sv. 7 (l. 900 – 1000), sv. 8-9 (l. 1000 – 1100), sv. 10 měl vyjít r. 1709 posmrtně, ale nevyšel ani v nové edici Venezia 1733-1740.

³⁴ 5. sv. vyšel 1713 péčí R. Massueta a 6. sv. r. 1739 dokončený E. Martènem.

³⁵ R. P. Domni Joannis Mabillonii Praefationes Actis Sanctorum Ordinis S. Benedicti, in saeculorum clases distributis praefixae. Rouen 1723, 2. vyd. Trient 1724, 3. vyd. Venezia 1732, 1740.

³⁶ Nové vyd. Paris od r. 1870. K tomu srov. internetový zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Gallia_Christiana.

³⁷ K dispozici volně na internetu ve formátu PDF, internetový zdroj: <http://gallica.bnf.fr/> (12dílné vyd. ve 13 sv., Paris 1865-1869).

³⁸ Původně 28 sv., nově srov. doplňované vydání 41 sv. (Paris 1865-1981).

³⁹ Hlavní zásluhu na oživení tématu má KRAUS, Andreas. Die benediktinische Geschichtsschreibung im neuzeitlichen Bayern. In *SMGB*, roč. 80, 1969, č. 1-2, s. 205-229. Dále srov. HAMMERMAYER, Ludwig. Die Forschungszentren der deutschen Benediktiner und ihre Vorhaben. In HAMMER, Karl – VOSS, Jürgen (eds.). *Historische Forschung im 18. Jahrhundert: Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse. 12. Deutsch-Französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris* (Pariser Historische Studien 13). Bonn 1976, s. 122-191; HEILINGSETZER, Georg. Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum. In Klüeting, Harm – Hinske, Norbert – Hengst, Karl (eds.). *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15). Hamburg 1993, s. 208-224.

míry nezávislé,⁴⁰ přesto byla pro ně orientace bavorských panovníků nezanedbatelným stimulem.⁴¹ Významné kláštery jako Tegernsee nebo St. Emmeram (sv. Jimram v Řezně) mohly při uplatnění nových humanistických metod příslých tehdy do Bavorska přes Prahu a Vídeň navázat na své literární počiny v 15. století. Benediktinští stejně jako ostatní historici přijali postupně za své jak heslo „*historia magistra vitae*“, tak všechny ostatní hlavní humanistické zásady práce s textem.⁴² S tím souvisel i jejich příklon k zemským dějinám, tedy nejen ke klášterním či řádovým, i když ani těch se pochopitelně nevzdávali. Klady i záporny nového přístupu k dějinám zosobňuje snad nejznámější a už za svého života nejobdivovanější benediktin Bavorska Johannes Trithemius, opat ve Sponheimu a od roku 1506 ve Würzburgu u sv. Jakuba. Tento „objevitel“ Widukinda z Corvey, který býval srovnáván s nejpřednějšími italskými humanisty, se zároveň dopustil ve svých pracích mnoho historických omylů, záměrných zamlčení, ba překrucování událostí. Zkrátka, objektivita šla u Trithemia často stranou na úkor patriotických a moralistických cílů, které jej k napsání toho kterého díla vedly. Přes všechny tyto nečnosti, jak je chápeme my, odchovaní přísnou pozitivistickou vědou, je jeho dílo záslužné a bylo vzorem pro mnoho historiků, nejen benediktinů. V 16. a na začátku 17. století psalo mnoho benediktinů v Bavorsku klášterní kroniky, které však nebyly pro širší veřejnost zajímavé ani jí určené, ale vešly ve známost pouze v rámci řádu. Tito autoři se ovšem jejich psaním cvičili v tříbení historické kritiky, stylu i v heuristické práci, poznávali jednotlivé pomocné vědy historické i stále se zdokonalující filologickou kritiku. Například Melchior Weixer (činný 1601 – 1626), opat v Prüfeningu, již ve svém díle *Fontilegium sacrum* (1626) zřetelně vykazuje práci s diplomatickým materiálem a používá listiny jako základního druhu historického pramene. Bavorští benediktini již na přelomu 16. a 17. století čelí protestantské historiografii, pocházející často z městského prostředí, a je na jejich dílech vidět, že své soupeře dobře znají. Přesto to na jesuity do poloviny 17. století nestačí. Příkladem nekritické práce může být známé *Mausoleum S. Emmerani* (1661) z pera Cölestina Vogla (1613 – 1691), knížete-opata u sv. Jimrana v Řezně, který ignoroval dokonce listiny uložené ve vlastním klášterním archivu! Nový dech dodají bavorským benediktinům až jejich francouzští kolegové-maurini, jejichž revoluční metody jsou v Bavorsku pozvolna na začátku 18. století přejímány. Bratr Johann Baptist Kraus z Řezna dokonce tehdy pobývá nějaký čas přímo v klášteře Saint Germain des Prés, jsou překládána některá francouzsky psaná díla maurinů do latiny, a bratři tak mají možnost se o jejich práci dozvědět více. Ani osobní kontakty s J. Mabillonem však nezaručovaly kritičnost ve vlastní historické práci, jak dokazuje salcburský benediktin bavorského původu Josef Mezger

⁴⁰ Ke složitým vztahům nezávislých území v rámci říše srov. česky RAPP, Francis. *Svatá říše římská národa německého. Od Oty Velikého po Karla V.* Praha-Litomyšl 2007; lépe však HERBERS, Klaus – NEUHAUS, Helmut. *Das Heilige Römische Reich – Schauplätze einer tausendjährigen Geschichte (843–1806)*. Köln-Weimar 2005; pro Bavorsko souhrnně BRANDMÜLLER, Walter (ed.). *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, 3 Bde. St. Ottilien 1993-1998.

⁴¹ KRAUS, *Die benediktinische Geschichtsschreibung*, s. 206: „Wenn im folgenden nicht nur Altbayern behandelt wird, der Raum des ehemaligen Herzogtums, das infolge der planmäßigen kulturpolitischen Initiative seiner Fürsten schob seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert ein geschlossenes Kulturfeld darstellte, sondern auch die Klöster in Franken und im bayerischen Schwaben, so geschieht das weniger, weil angenommen würde, daß durch die von Schwaben und Bayern gemeinsam besetzte Benediktineruniversität Salzburg ein commercium litterarum ins Leben gerufen worden wäre, das eine gleichartige Entwicklung zur Folge gehabt hätte – zu einem Teil ist eine solche Annahme sicher berechtigt – sondern weil versucht werden soll, die Verhältnisse der Gegenwart, des gegenwärtigen Bayern, mit der Vergangenheit im gleichen Raum zu konfrontieren“.

⁴² O nich více KELLEY, Donald R. *Philology and History*. In WOOLF, Daniel (ed.). *The Oxford History of Historical Writing*, Vol. 3 (1400 – 1800). Oxford-New York 2012, s. 233-243.

(1635 – 1683) svojí prací *Historia Salisburgensis* (1692).⁴³ Nicméně největší percepce francouzské školy nepochází z Bavorska, ale od jihovýchodního souseda – z rakouského Melku.

Tento klášter byl po dlouhých desetiletích úpadku vyveden z krize na počátku 17. století opatem Casparem Hofmannem (1587 – 1623) a jeho nástupcem Reinerem z Landau (1623 – 1637).⁴⁴ Pro dějepisectví měl ale rozhodující význam ctižádostivý a schopný opat Berthold Dietmayer (1670 – 1739), který se ujal funkce 18. listopadu 1700. Byl postupně odpovědný nejen za celkovou přestavbu i přístavbu kláštera, nýbrž – jako rektor vídeňské university a tajný rada císaře Karla VI. – i za rozvoj vědecké práce uvnitř jeho zdi. Zdá se však, že rozvoj historiografického bádání vedeného bratry Bernhardem a Hieronymem Pezovými nebyl vždy v jeho intencích.⁴⁵ Zanedlouho proto došlo mezi opatem a „jeho“ historiky k rozmiškám, protože bratři Pezové brzy přerostli zdi kláštera i celé rakousko-jihoněmecké historiografie a napojili se na francouzské mauriny, které uznávali za mistry historické práce.⁴⁶ Objevovala se již kritika scholastiky, byť by ji užíval kdokoliv. Scholastika rozhodně podle Pezů nepatřila do 18. století a neměla co dělat v kritické práci historika. Třebaže měli bratři Pezové své přívržence jako byl prefekt dvorní knihovny ve Vídni Johann Benedikt Gentilotti von Engelsbrunn⁴⁷ (1672 – 1725) a Johann Christoph von Bartenstein⁴⁸ (1689 – 1767), setkali se i s mnohými odpůrci, například s melkským historikem a spolubratrem Anselmem Schrambem (1658 – 1720), který měl styky u dvora, v Bavorsku a v neposlední řadě si dopisoval i s několika bollandisty.⁴⁹ Přesto inspirování mauriny a pohánění svými ideologickými nepřáteli, tj. protestantskými historiky a biblisty, dospěli bratři Pezové ve svém výzkumu k historicko-kritické metodě a jejich práce pojednávající o narativních i diplomatických pramenech dosáhly ve své době maximální spolehlivosti. Byli si také plně vědomi benediktinského odkazu, což jednoznačně dokazuje jejich korespondence, kde odkazy na řádové historiky a své předchůdce nijak nešetří.⁵⁰ Ještě důležitější se ovšem z dnešního pohledu jeví jejich práce vědecko-organizační, kdy – tak jako jejich francouzští kolegové – rozesílají „encyklyky“, tedy jakési pozvánky k vědecké práci, zprvu ručně psané, později dokonce tištěné, kterými se snaží oslovit co největší počet potencionálních spolupracovníků.

⁴³ KRAUS, *Die benediktinische Geschichtsschreibung*, s. 216.

⁴⁴ K dějepisectví tohoto období srov. NIEDERKORN-BRUCK, Meta. Erneuerung aus Erinnerung – Historiographie zur Zeit der zweiten Melker Reform. *Klostergeschichte, Landesgeschichte, Landesgeschichte und Geschichte der Landesfürstlichen Dynastie zur Zeit der zweiten Melker Reform*. In BACHHOFER, Heidemarie – BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, Kateřina – ČERNUŠÁK, Tomáš (eds.). *Ordenshistoriographie in Mitteleuropa. Gestaltung und Wandlung des institutionalen und persönlichen Gedächtnisses in der Frühen Neuzeit* (= *Monastica Historia*, Bd. 2), St. Pölten-Prag 2015, s. 246-273.

⁴⁵ Srov. rozsáhlý projekt „Monastische Aufklärung und die benediktinische Gelehrtenrepublik“ Ústavu dějin vídeňské univerzity a Ústavu pro rakouský dějepis, který má za cíl kriticky vydat rozsáhlou korespondenci bratří Pezů z l. 1709 až 1763 (cca 1097 dopisů). K projektu srov. internetový zdroj: http://www.univie.ac.at/monastische_aufklaerung/de/das-start-projekt/. První dva díly edice již vyšly, srov. WALLNIG, Thomas – STOCKINGER, Thomas. *Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare*. Band 1: 1709–1715. Wien 2010; WALLNIG, Thomas – STOCKINGER, Thomas – FISKA, Patrick – PEPPER, Ines – MAYER, Manuela. *Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare*. Band 2: 1716–1718. 2 sv. Wien 2015. Srov. k celému podniku důkladnou recenzi Ivana Hlaváčka In ČČH, roč. 114, 2016, č. 1, s. 175-179.

⁴⁶ Srov. zásadní spis B. Peze, který rozšířil povědomost o maurinských učencích v jihoněmecko-rakouském prostoru: PEZ, Bernhard. *Bibliotheca benedictino-mauriana seu de ortu, vitis et scriptis Patrum benedictorum et celeberrima congregatione Sancti Maurini in Francia*. 2 sv. Wien-Graz 1716, Augsburg 1716.

⁴⁷ STRNAD, Alfred A. Der Trientiner Johann Benedikt Gentilotti von Engelsbrunn (1672 – 1725). Notizen zu einem Lebensbild. In *Innsbrucker historische Studien*, roč. 18/19, 1997, s. 553-586.

⁴⁸ Byl v písemném styku s mauriny včetně Bernarda de Montfaucon.

⁴⁹ K nim srov. ZOUHAR, *Církevní dějiny Noëla Alexandera OP*, s. 20-23.

⁵⁰ WALLNIG – STOCKINGER, *Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez*, s. 5.

Naneštěstí komunikace mezi německojazyčnými kláštery byla obtížnější než mezi těmi, které byly sdruženy do Kongregace sv. Maura. Například benediktinské kláštery v českých zemích se do projektu nazvaného *Bibliotheca Benedictina* (= BB), těchto německých „Annales OSB“, prakticky vůbec nezapojily.⁵¹ Zakladatelem tohoto projektu byl roku 1709 Bernhard Pez, který si představoval tento souhrnný lexikon o písemnictví svého řádu, který byl tou dobou upozaděn jesuity,⁵² jako jakousi pomyslnou protiváhu teologickým spekulativním naukám, které dosud dominovaly na učenecím poli Evropy. Historickou práci naproti tomu chápal jako ryze praktickou vědu. Bohužel projekt nebyl z velké části dotažen do konce, ať už pro nejrůznější spory uvnitř řádu, resp. kláštera v Melku, nebo pro brzké úmrtí Bernharda Peze a další obtíže. Jediní, kdo na bratry Peze alespoň částečně navázal, byli Magnoald Ziegelbauer a Oliver Legipont, kteří ovšem patří již tradičně do dějepisectví českých zemí.⁵³ Projekt BB nicméně nebyl jediný, kterým se bratři Pezové zabývali. Jmenovat se tu sluší projekt *Bibliotheca Mellicenses* nebo edici *Scriptores rerum Austriacarum* (3 sv., 1721-1745), která má platnost pro celé Rakousko.

Bratři Pezové spolu s některými dalšími spolubratry jako byl Ignaz Gropp⁵⁴ (1695 – 1758) z Würzburgu, první benediktin v Bavorsku, který se řídil ve své práci maurinským vzorem, vytvořili v první polovině 18. století v Rakousku takové centrum historické vědy uvnitř benediktinského řádu, jaké se podařilo opět realizovat až na konci 19. století, tentokrát v českých zemích, konkrétněji v moravském Rajhradě.⁵⁵ Bylo to zapříčiněno vesměs vnějšími vlivy, tedy v Rakousku josefinskými reformami v posledních dvou deceniích 18. století a v jižním Německu rozsáhlou sekularizací počátkem 19. století.

II. Benediktinské dějepisectví v českých zemích

1. Středověk

Benediktinský řád usazený v českých zemích od 10. století je spjat s jejich (písemnou) kulturou již přes jedno tisíciletí. Není tedy divu, že rovněž historiografie hrála už na počátku jistou úlohu, byť ne zcela určující. Předně je obtížné v pološeru českého dávnověku najít spolehlivé, ověřitelné informace, a proto následující řádky jsou založeny na literatuře pracující s četnými hypotézami, při jejichž ověřování se specialisté mnohdy neshodovali, a často neshodují dodnes.

⁵¹ Snad s výjimkou Ruperta Hausdorfa z Břevnova, který sice na první encykliku odpověděl, ale nevyvíjel v jejím smyslu již žádnou další činnost. Složitě tehdejší vztahy mezi jednotlivými benediktinskými kláštery v českých zemích bude ještě nutně podrobně analyzovat. Základně ale srov. MENZEL, Beda Franz. Abt Othmar Daniel Zinke 1700–1738. Ein Prälat des Bohmischen Barocks. In *SMGB*, roč. 89, 1978, s. 7-300, zvl. s. 67-89, 108-132.

⁵² Ke kontroverzím mezi benediktiny a jesuity srov. WALLNIG – STOCKINGER, *Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez*, s. 14.

⁵³ V nové době na tom má zásluhu především SLAVÍK, Bedřich. *Od Dobnera k Dobrovskému*. Praha 1975, s. 21-27.

⁵⁴ EBERTH, Werner. *Ignaz Gropp und andere große Benediktiner aus Bad Kissingen*. Bad Kissingen 2008. Byl mimo jiné i členem olomoucké učené společnosti.

⁵⁵ WALLNIG – STOCKINGER, *Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez*, s. 30. K založení Rajhradu nejnověji ŠRÁMEK, Josef. Rajhradský klášter jako enigma moravských středověkých dějin? Cesta Rajhradu k proboštví v horizontu 11.-14. století. In *Vlastivědný věstník moravský*, roč. 66, 2014, č. 1, s. 45-62.

Již vůbec první dějiny založení břevnovského kláštera,⁵⁶ tzv. *Historia foundationis Brevnoviensis*,⁵⁷ vyvolávají mnohé otázky, které zůstávají bez odpovědi. Podle Marie Bláhové se nezdá, „že by v prvním století existence kláštera byly v břevnovské knihovně početněji zastoupeny rukopisy historických děl. (...) Přesto je pravděpodobné, že se již někdy během 11. století dostaly do břevnovského kláštera anály některých říšských klášterů, nejspíše kláštera hersfeldského, jejichž opis mohl být později využit v sázavském zpracování Kosmovy kroniky“.⁵⁸ Postupem doby si čeští benediktini obstarávali historické spisy jako dílo antického historika Josepha Flaviana (Břevnov v 12./13. století; Podlažice asi 1295; kostely v Břevnově, Rajhradě a Polici nad Metují⁵⁹ v l. 1296 – 1306)⁶⁰ a před koncem 14. století je v Břevnově uchovávalo několik legend (o sv. Kateřině, sv. Ludmile, sv. Vojtěchovi, Život poustevníka Vintíře). V deříném klášteře v Polici nad Metují byla chována *Historia scholastica* Petra Commestora a některé legendy.⁶¹ Z Broumova se nám zachovaly zprávy o některých blíže neurčených „českých kronikách“, které měly být opsány z břevnovské knihovny. Je tedy vidět, že benediktini se dějepisické produkci alespoň minimálně věnovali a třebaže se žádná břevnovská kronika nedochovala, můžeme ji s jistotou pravděpodobností předpokládat. Ze středověkých benediktinských knihoven se nám nadto dochovaly pouhé zlomky.⁶² Existenci nějaké břevnovské kroniky předpokládalo i dějepisectví následujících generací, když porůznu zmiňovalo jistou *Chronicon Brevnoviense*. Důležitá je zejména zmínka kroniky tak řečeného Dalimila,⁶³ která soudí, že pražská neboli břevnovská kronika je epické povahy a faktograficky není příliš hodnotná. Vše ale může být pouhý výmysl nebo se mohlo jednat o nějaký analistický letopis pouze v Břevnově uložený. Prokop Lupáč z Hlaváčova znovu oživil v 16. století hledání této „kroniky“, kterou se později benediktinský historik Laurentius Wintera snažil bez náležitého zdůvodnění připsat břevnovskému opatu Meginhardovi (1035–1089/98).⁶⁴ Nebyl sám, ale jeho názor se neprosadil; ani názor Rudolfa Urbánka, že by kroniku sepsal opat (Pavel) Bavor II. z Nečtin (1290 – 1332). Každopádně se podle M. Bláhové nejednalo o spis náležející 11. století, ale spíše o analistické zápisy sepsané postupně až někdy ve 14. století.⁶⁵ Jediným konkrétním důkazem existence nějaké „břevnovské kroniky“ tak zůstává citace kronikáře Karla IV. Příbíkova Pulkavy, který pojednává o sv. Vojtěchu převzal informace z nějakého hotového textu majícího s velkou pravděpodobností úzké vazby na Břevnov. Nejednalo se ovšem o kroniku v pravém smyslu slova, nýbrž pouze o analistické a nekrologické zápisy, které je podle rozboru pramenů M.

⁵⁶ K jeho vzniku srov. nejnověji ŠRÁMEK, Josef. Co (ne)víme o raně středověkých dějinách břevnovského kláštera – a jak s tím naložit?. In *Časopis Matice moravské*, roč. 134, 2015, č. 1, s. 215–226.

⁵⁷ BLÁHOVÁ, Marie. *Historia foundationis Brevnoviensis*. In BLÁHOVÁ, Marie – HLAVÁČEK, Ivan (eds.). *Milénium břevnovského kláštera (993–1993)*. Praha 1993, s. 147–161.

⁵⁸ Tamtéž, s. 149.

⁵⁹ K tomuto klášteři srov. ŠRÁMEK, Josef. Formování klášterní domény ve 13. a 14. století na příkladu benediktinských proboštví v Polici nad Metují a Broumově. In *Historica Olomucensia*, roč. 48, 2015, s. 13–42.

⁶⁰ Jen pro kontext doplňuji studii ŠRÁMEK, Josef. Osudy benediktinského opatství ve Vilémově na sklonku středověku jako příklad počátků konfesijního rozkolu mezi Čechami a Moravou. In *Církevní dějiny*, roč. 7, 2014, č. 13, s. 92–113; TÝŽ. Benediktinské opatství ve Vilémově na Havlíčkobrodsku a jeho vazby k Moravě ve středověku. In *Vlastivědný věstník moravský*, roč. 66, 2014, č. 3, s. 225–237.

⁶¹ Tamtéž, s. 150.

⁶² K náhodnému dochování pramenů srov. ESCH, Arnold. Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers. In *Historische Zeitschrift*, roč. 240, 1985, s. 539–570.

⁶³ DAÑHELKA, Jiří – HÁDEK, Karel – HAVRÁNEK, Bohuslav – KVÍTKOVÁ, Naděžda (eds.). *Staročeská Kronika tak řečeného Dalimila*, sv. 1. Praha 1988, s. 83.

⁶⁴ BLÁHOVÁ, *Historia foundationis Brevnoviensis*, s. 151.

⁶⁵ BLÁHOVÁ, *Historia foundationis Brevnoviensis*, s. 152.

Bláhovou možno klást do období 1250 až 1360.⁶⁶ Text zdůrazňuje kromě podrobných informací o sv. Vojtěchovi zejména majetkové poměry kláštera a jeho práva. Pro autora textu byli také důležití světci spojení – třeba domněle – s Břevnovem, protože dodávali klášteru lesku a ukazovali na jeho mimořádné postavení v rámci českých zemí. „Případné pokračování klášterních dějin se neodrazilo ani v jiném dnes známém prameni“.⁶⁷

Přijmeme-li raně středověkou hagiografii jako součást tehdejšího dějepisectví, další benediktinský příspěvek k němu náleží tzv. **Kristianovi**.⁶⁸ Třebaže jeho osobnost je zahalena tajemstvím, s velkou pravděpodobností se jednalo o mnicha benediktinského kláštera v Břevnově a důvěrníka sv. Vojtěcha, byť se nemusel jmenovat Kristián. Legenda *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius*, jak se konvenčně tento text označuje, patří každopádně ke skvostům českolatinšského středověkého písemnictví. Přes dlouhotrvající spory o její dataci (bývala datována do 10., 12. i 14. století) se dnes ustálil názor o její pravosti, tj. o době vzniku v 10. století, kam se sama hlásí. Může být sice využívána jako historický pramen, ale její hlavní přednost je její literární vyspělost, která pro Čechy 10. století překvapuje.

Sázava, benediktinský klášter slovanské liturgie v 11. století, byla rovněž místem vzniku několika hagiografických textů. Již po skončení slovanské éry (1097) vytvořil na Sázavě rétoricky vzdělaný benediktinský mnich tzv. *Vita minor* (s incipitem *Fuit itaque beatus abbas Prokopius nacione Bohemus*), tedy legendistický život sv. Prokopa. Autor byl odpůrcem Němců, tedy Slovanem. Text vypráví o Prokopově poustevnickém životě, o vzniklém společenství bratří, o jeho schopnosti vymítat ďáblы, o jeho opatském působení a jeho smrti 24. března 1053. Na řadu přicházejí i jeho pozdější zázraky. „Ve 13. století bylo k této legendě připojeno vyprávění o kanonizačním zázraku: své svatořečení v roce 1204 si prý Prokop na papeži Inocenci III. vynutil takřka fyzickým násilím“.⁶⁹ Text legendy je určen širšímu okruhu posluchačů než jen klášterním spolubratřům.

Se sázavským klášterem je ale spojen i významnější dějepisec příspěvek: první pokračování Kosmovy kroniky (datace: 1173 – 1176).⁷⁰ Autorem zčásti rozšířeného Kosmova textu a zčásti jeho samostatného pokračování je neznámý **Mnich sázavský**, jak se konvenčně označuje. Autor navazující na Kanovníka Vyšehradského (do roku 1142) při opisování Kosmovy kroniky text doplnil „benediktinskými“ a „sázavskými“ zprávami o sv. Prokopu a jeho klášteru, a poté na něj navázal vypravováním o letech 1126 až 1162. Příklon k slovanské kultuře v této první klášterní kronice na českém území je z textu jasně patrný. Také prameny, ze kterých autor čerpal, tomu zcela nasvědčují: *Vita minor* a další zápisy uložené v sázavském klášteře. „Mnich sázavský je spolehlivým, celkem objektivním a pro kulturní význam kláštera Sázavského jedinečným pramenem“.⁷¹

⁶⁶ BLÁHOVÁ, *Historia foundationis Brevnoviensis*, s. 156, 158.

⁶⁷ BLÁHOVÁ, *Historia foundationis Brevnoviensis*, s. 161.

⁶⁸ Pomíjím zde tzv. Legendu Vavřincovu z 10. (11.?) století, kterou sepsal učený Laurentius z Montecassina i vojtěšské legendy, jejichž autoři sice byli členy benediktinského řádu, ale nenáleželi k českým zemím. Sám sv. Vojtěch pravděpodobně žádnou dochovanou legendu nenapsal, i když mu je někdy připisována *Legenda o sv. Gorgoniovi a Homilie o sv. Alexiovi*. Pominout je třeba také nejrůznější lyrické texty vzniklé v ženském benediktinském klášteře sv. Jiří na Pražském hradě. K celé české hagiografické produkci srov. LEHÁR, Jan. *Legenda středověká*, In *Lexikon české literatury 4/II*. Praha 2008, s. 1927-1943 s bohatou literaturou k předmětu. Důležitá je především NECHUTOVÁ, Jana. *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha 2000, k Vavřincově legendě srov. s. 44-45, ke tzv. Kristianovi s. 40-42 (doplněné něm. vyd. *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, übers. von Hildegard Boková u. Václav Bok. Köln am Rhein 2007).

⁶⁹ NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 60-61.

⁷⁰ NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 74-75; KOLÁR, Jaroslav. Pokračovatelé Kosmova. In *Lexikon české literatury 3/II*. Praha 2000, s. 988-989.

⁷¹ NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 74.

S benediktiny je rovněž plně spjat text **Letopisů Hradišsko-Opatovických** (*Annales Gradicensis et Opatovicenses*) datovaných do let 1146 až 1167.⁷² Jedná se o první zčásti moravskou historiografickou práci, spjatou s klášteřem Hradisko u Olomouce (do roku 1151 zde sídlili benediktini, poté premonstráti) a posléze s klášteřem Opatovice⁷³ založeném roku 1086/7 u dnešního Hradce Králové, resp. Pardubic (přesná lokalizace je dodnes neznámá). Kronikář se opíral o Kosmovu kroniku a Kanovníka Vyšehradského, resp. o nám dnes nedochované staré letopisy, ze kterých čerpali mnozí čeští středověcí dějepisci. Ve srovnání s většinou Kosmových pokračovatelů stojí Anály Hradišsko-Opatovické na nízké literární úrovni, ale pro historii, zejména dějiny Moravy 12. století a prvních klášteřů v českých zemích, jsou významným spisem.

S Opatovicemi souvisí i další významná historiografická památka, tj. Neplachova kronika (*Summula chronicae tam Romanae quam Bohemicae/ Brevis compilatio chronicae tam Romanae quam Bohemicae*) sepsaná v letech 1355 až 1362.⁷⁴ Jejím autorem byl opat tamějšího benediktinského klášteře **Jan Neplach** (23. 2. 1322 Hoříněves u Dvora Králové – asi 16. 9. 1371 Opatovice nad Labem), který se v ní snažil skloubit české dějiny s „evropskými“, což se mu ovšem příliš nepodařilo. O jeho životě máme k dispozici, pro středověk netypicky, zprávy sepsané jím osobně, které ovšem nemůžeme nijak ověřit. Narozen ve velmi prostém domě jako syn Pavla z Hoříněvsí byl Neplach od mládí spjat s benediktiny, jejichž školu v Opatovicích od roku 1328 prokazatelně navštěvoval a byl zde roku 1332 přijat do řádu (sliby složil o dva roky později). V roce 1340 byl opatem Hroznatou poslán na studia do Bologne (není známo datum jeho návratu) a o osm let později se stal sám opatem (za osobně udělenou provizi papeže Klimenta VI. z 11. 2. 1348 na tuto funkci zaplatil vysokou taxu 500 zlatých). Byl oblíbencem císaře a krále Karla IV., který jej roku 1353 poslal do Avignonu s osobním pozdravem nově zvolenému papeži Inocenci VI. O rok později doprovázel Karla IV. na cestě do Francie, účastnil se snad i Karlovy císařské korunovace 5. dubna 1355 v Římě a roku 1365 jej snad doprovázel do Avignonu a Arles, kde byl Karel IV. tehdy korunován na krále arelatského. Účastnil se toho roku rovněž diplomatického poselstva pražského arcibiskupa Jana Očka z Vlašimě do Řezna, kde navázal důležitou konfraternitu s benediktinským klášteřem sv. Jimrama. Dílo začal psát prý na podnět svých klášterních spolubratří (bratra Martina, hospodáře klášteře a svého strýce), ale blíže pravdě se zdá, že si tuto literární práci u něj objednal sám Karel IV. Podle stylu práce však nemůžeme dílo řadit do oficiální historiografie Karla IV., protože autor nepřevzal z jeho politických a filosofických názorů do své kroniky prakticky nic. Mezi jeho prameny lze počítat známou kroniku papežů a císařů Martina Poláka⁷⁵ (Opavského † 1278/9), Kosmovu kroniku a jeho pokračovatele, dnes neznámé zápisy opatovického klášteře, kroniku tak řečeného Dalimila a některé další legendy a anály. S prameny však pracoval nedbale, třebaže si prý nechal rukopis zkontrolovat bratrem Martinem, svým proboštem

⁷² NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 83-85; WIHODA, Martin. Anály hradišsko-opatovické nebo První moravská kronika? Po stopách nekosmovského pojetí českých dějin. In *Morava a české národní vědomí od středověku po dnešek*. Brno 2001, s. 25-32; ŠRÁMEK, Josef. Letopisy Hradišsko-opatovické a jejich místo v kulturních dějinách přemyslovského věku. In *Chrudimské vlastivědné listy*, roč. 20, 2011, č. 3, s. 12-14.

⁷³ S tímto klášteřem také souvisí Homiliář opatovický z poloviny 12. století, který ovšem nevznikl v klášteře samém, pouze mu nějakou dobu patřil. Kodex obsahuje 133 kázání jak nečeské proveniencie, tak domácího původu (o sv. Václavovi a Vojtěchovi). Na závěr obsahuje i česky psané přípisky, ale důležitý je především pro dějiny středověkého práva v Čechách, protože jsou v něm zapsány právní předpisy pro kazatelskou praxi. NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 100.

⁷⁴ K autoru srov. BLÁHOVÁ, Marie. Neplachovo stručné sepsání Kroniky římské a české. In *Kroniky doby Karla IV.* Praha 1987, s. 583-585; KOLÁR, Jaroslav. (Jan) Neplach. In: *Lexikon české literatury 3/II*, s. 491; NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 138, 139.

⁷⁵ NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 88.

Petrem a komorníkem Janem z Brloha,⁷⁶ a proto z historického pohledu je dílo nejcennější ve své poslední části, kterou autor psal z autopsie. Bohužel právě ze dvou posledních listů, které dováděly události až k roku 1365, se dochoval pouze zlomek popisující cestu Karla IV. do Avignonu roku 1365. Kronika se zachovala v jediném rukopise z konce 14. nebo počátku 15. století, tedy nikoli v autografu, a byla sporadicky užívána českými dějepisci v 16. století. V 17. století byl ale rukopis tehdejšími historikům neznámý a citovali jej z druhé ruky. Intenzivně po něm pátrali, ale objevil jej znovu (1718) až Bernhard Pez v klášteře sv. Doroty ve Vídni. Podle něj dílo vydal jeho bratr Hieronymus v edici *Scriptores rerum austriacarum* (1725). Tento papírový rukopis se ovšem ve druhé polovině 19. století opět ztratil. Naštěstí si jej v polovině 18. století opsal řádový historik J. B. Piter. Existuje i další rukopis, který našel Josef Emler v Lobkovické knihovně v Praze a který pochází rovněž z přelomu 14. a 15. století.

V polovině 14. století vznikl v benediktinském klášteře v Emazích druhý a podrobnější životopis sv. Prokopa: *Vita maior* (s incipitem *Beatus igitur Procopius*).⁷⁷ Čerpá z *Vita minor*, z Mnicha Sázavského a některých dalších análů. Ačkoliv se někteří historikové domnívali, že by skladba mohla pocházet z ranější doby, novější výzkum prokázal, že dílo pochází skutečně až ze 14. století. Je plně anachronismů, idealizuje slovanské písemnictví a kulturu v 11. století, „zná“ některé podrobnosti o světcových rodičích apod. Ukazuje však, jak moc byla slovanská kultura v polovině 14. století v Praze módní. Legenda byla rovněž předlohou ke staročeské legendě o sv. Prokopu z poloviny 14. století, která se stala vrcholem lidové legendistické slovesnosti v českých zemích.

Samostatným benediktinským učencem, z dnešního pohledu spíše muzikologem, etnologem a kulturologem než historikem, byl **Jan z Holešova** (cca 1366–1436).⁷⁸ Původně žil v Břevnově, ale posléze přesídlil – snad kvůli husitským válkám – do moravského Rajhradu. Proslavil se v českém kontextu ojedinělým filologickým a náboženským rozbohem nejstarší české duchovní písně „Hospodine, pomiluj ny“ nazvaném *Expositio cantici sancti Adalberti* (1397). Po uvedení melodie⁷⁹ a textu písně podává autor čtenáři další informace scholastickou metodou: o autoru (sv. Vojtěchovi), o předmětu písně, o jejím rozdělení (probírá zde jednotlivá česká slova a jejich tvary, „přičemž má stále na mysli sv. Vojtěcha jakožto autora a předpokládaný záměr, s nímž píseň skládal“⁸⁰), a konečně poskytuje čtenáři návod, jak má píseň náležitě zpívat a jak správně rozumět některým slovům a obrátům. Mezi léty 1397 až 1405 složil Jan z Holešova pro Přibyslava, faráře v Lysé, traktát *Largum sero seu De VII consuetudinibus popularibus in vigilia Nativitatis Christi*. Jedná se opět o ojedinělé dílo, tentokrát z etnografie, neboť autor v něm v českém kontextu poprvé pojednává o Štědrém večeru a jeho slavení. Má značnou cenu etnografickou, historickou, jazykovědnou i teologickou. Autor tu měl na mysli především pastorální rozměr svého díla a bezděčně nám v něm zachycuje život nižších, laických vrstev společnosti. Jan z Holešova byl snad i autorem kvestie *An credi possit in papam*, ve které polemizuje s viklefovským a husitským zpochybňováním významu papežství. Ani zde si neodpustil jazykovědné poznámky k českému jazyku. Ve všech Janových dílech je vidět snaha svého čtenáře (= mnicha) vzdělat a kultivovat. Jeho práce jsou pěkné nejen z obsahového hlediska, ale i z literárního.

⁷⁶ Poznámává, že oni se vyznají v historikově práci lépe než on, což by mohlo naznačovat v Opatovicích 14. století rozsáhlejší historickou produkci, ze které se ale nic nedochovalo a ani žádné jiné údaje ji výslovně nepotvrzují. BLÁHOVÁ, *Neplachovo stručné sepsání*, s. 584.

⁷⁷ NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 125, 126.

⁷⁸ Tamtéž, s. 213, 214; HAVRÁNEK, Kamil. Traktát *Largum sero* Jana z Holešova: Příspěvek k lidové zbožnosti ve středověku. In *Studia historica Brunensia*, roč. 56 [58], 2009, č. 1-2, s. 105-120.

⁷⁹ Jde o první informaci, kterou o její melodii máme.

⁸⁰ NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 213.

2. Raný novověk

V období od husitských válek do poloviny 17. století na tom byly benediktinské kláštery v českých zemích dosti špatně,⁸¹ ať už mluvíme o jejich hospodářské situaci, nebo duchovní, která vždy s tou předešlou chtě nechtě souvisí. Přes nesporný pokles významu kláštera v Břevnově si tamní komunita byla historického dědictví včetně toho písemného vědoma, protože se listiny tohoto kláštera z předhusitského období zachovaly téměř kompletně, buď v originálech, nebo ve falzech. Patrně byly během 15. století uloženy na čas v Broumově, ale poté se vrátily zpět. Ani Broumov totiž neušel různým katastrofám, přírodním i těm způsobeným lidskou rukou.

Přes všechny nesnáze se nám dochovaly zprávy – většinou anonymní – o rozličných historických událostech z Břevnova a Broumova. Jde například o německy psané zápisy o klíčových letech 17. století (cca 1618 až 1640, s přesahem až do poloviny 18. století),⁸² které ovšem na první pohled nevykazují příliš blízké sepjetí s benediktinským řádem. Mimo vyprávění o zmíněných letech je kladen důraz na šlechtu v podobě tradičních registů z jejich majetkových písemností a i když je text psán z katolických pozic, není nikterak vypjatý. To koresponduje s písmem, které napovídá, že text byl psán souvisle až někdy kolem poloviny 18. století, tedy se značným odstupem od popisovaných událostí. Zachovalo se také několik pamětních knih z Broumova⁸³ a Břevnova,⁸⁴ břevnovská diária z let 1674 až 1914⁸⁵ a další dějepisné zápisy.⁸⁶

Jménem známe doktora filosofie **Davida Aemilia Bittnera**⁸⁷ (1607 – 1671), broumovského rodáka a učitele filosofie na tamní řádové škole a později převora, který sepsal kroniku „svého života“ nazvanou zkrátka *Chronicon Braunense*,⁸⁸ tj. chronologicky zaznamenal události osobního charakteru, místní děje i zprávy z širších krajů v Čechách a na Moravě v letech 1607 až 1671. Jedná se vlastně o stručné zápisky z přítomnosti někdy doplněné o poznatky širšího charakteru (neúroda v zemi, živelné katastrofy, epidemie apod.). Spis je v dějepisectví známý především díky V. V. Tomkovi, který jej na žádost a náklady tehdejšího břevnovského opata vydal roku 1875 tiskem.⁸⁹

Rovněž **Rupert Hausdorf** († 8. května 1716), senior a apoštolský protonotář břevnovsko-broumovského opatství, zanechal po sobě kromě několika teologických spisů vydaných tiskem i rukopisné dějiny kláštera dovedené ovšem pouze do vlády opata Bavora z Nečtin (1290 – 1332). O mnoho dále se nedostal ani **Bruno Gimsa** († 1738), archivář a sekretář opata, který složil i summu tomistické filosofie. Jeho rukopis *Historia s. Ordinis Benedictini in Bohemia et Moravia usque ad tempora Předborii, abbatis XXI. Břevnoviensis chronologico-diplomataria*⁹⁰ je psán od raného středověku až po 14. století, členěn na „hlavy“ a kapitoly, a čerpá z běžných

⁸¹ Toto období bude muset být ale ještě řádně probádáno, zatím máme jen kusé informace.

⁸² Dnes uložena v Národním archivu v Praze (= NA Praha), fond Řád benediktinů (= ŘB), sign. D IX 5, č. knihy 16. Materiál by si zasloužil podrobnější průzkum.

⁸³ NA Praha, ŘB, inv. č. 54, sign. I 7 *Liber memorabilium monasterii S. Wenceslai Martyris Braunae erectus sub R. P. Bennone abbate Brzevnoviensis* (1632).

⁸⁴ NA Praha, ŘB, inv. č. 147 (od r. 1779).

⁸⁵ NA Praha, ŘB, inv. č. 125–133, 9 sv.

⁸⁶ NA Praha, ŘB, inv. č. 55, sign. I 9 (popis událostí z Břevnova od smrti opata Otomara do volby opata Bennona Löbla).

⁸⁷ Srov. *Český slovník bohovědný* (= ČSB) 2, 1916, s. 272.

⁸⁸ Originál uložen v NA Praha, ŘA Benediktini, poř. č. 488, č. knihy 60.

⁸⁹ TOMEK, Václav Vladivoj (ed.). *Davidis Aemiliani Bittner Chronicon Braunense*. Pragae 1875, 38 s.

⁹⁰ Opsán zčásti na čisto, dohromady cca 120 dvojfolií. Uloženo v NA Praha, ŘB, inv. č. 60, A VI 2, č. kart. 18. Za připomenutí tu stojí i Rautenstrauchův žák Bonifac Schleichert († 1790), původem z Ouštěku, který přednášel patristiku na pražské universitě a sepsal k předmětu učebnici i církevní dějiny.

narativních pramenů (Kosmas, Dalimil, Pulkava, Eneáš Silvius, Hájek,⁹¹ Dubravius, Veleslavín, Lupáč, Pontanus, Paprocký, Pešina, Crugerius, Balbín aj.), případně užívá z obecných církevních dějin Baronia a jeho pokračovatele, k řádovým dějinám Mabillon. Diplomatičtější materiál cituje ve shodě s českým dějepiscem první poloviny 18. století málo. Odkazy na břevnovský nebo jiný řádový archiv jsou vzácné; často se jedná pouze o papežské buly. I v této kronice je vidět úcta k českým jezuitským dějepiscům, zejména Balbínovi, což je jev pozorovatelný například i u dominikánských kronikářů. Kritičnost k narativním pramenům je však malá. Zaznamenává raně středověkou slávu svého řádu, cituje i píseň Hospodine pomiluj ny. Na druhou stranu se časově dotýká i 16. a 17. století, když uzná za důležité připomenout čtenáři některé obecné děje; opisuje i epigrafické řádové památky. Celkově se snaží u čtenáře navodit dojem, že středověké české dějiny jsou vlastně dějinami benediktinů v českých zemích. K rukopisu je připojeno ještě několik dalších, kratších spisů zachycujících přestup „Čechů“ na křesťanskou víru v raném středověku; zdá se, že jejich autorem je rovněž Gimsa.

Také v Emauzích⁹² se již od jejich založení Karlem IV. pěstovala rozsáhlá literární činnost. Po době úpadku zde byla roku 1602 opět obnovena benediktinská řehole, ale „slovanští“ benediktini se z toho dlouho neradovali. S příchodem španělských montserratských benediktinů přísné observance roku 1635 začal v klášteře poněkud jiný život; z hlediska dějepiscetví ovšem úspěšný.⁹³ Již z prvního roku po převzetí kláštera známe místního historika: **Ignazia Rojo**, autora *liber Consilii*, který ale nepůsobil v Emauzích dlouho. Po něm převzal vedení místní kroniky a asi i celého archivu **Augustinus Dietrich** († 1698), který byl v 70. letech i převorem kláštera. Byl také autorem první rukopisně dochované práce popisující dějiny Emauz,⁹⁴ která byla sice později antikvována jeho následovníky, přesto však zůstala důležitým příspěvkem k dějinám jednoho benediktinského kláštera v Čechách. V galerii emauzských dějepisců zastává přední místo **Benedikt Possival** (1656 – 1727),⁹⁵ který sice přináležel ke staroměstskému klášteru sv. Mikuláše,⁹⁶ kam se museli slovanští benediktini z Emauz roku 1635 vystěhovat z nařízení Ferdinanda III., ale jeho díla patří emauzskému klášteru. Jeho *Series Slovanensis Monasterii abbatum, partim formalium ac Legitimorum partim Commendatariorum solum atque titularum*, které před svou smrtí věnoval emauzskému klášteru, se staly se svými 125 folii nejpodrobnějšími dějinami emauzských opatů. Possival je ale autorem i dalšího díla s názvem *Compilatio de domibus et nonnullis vineis eiusdem Slovanensis Monrii Censualibus et ad illud suo modo quondam pertinentibus nec non talium domorum vel vinearum Censuumque Venditionibus ac etiam Donationibus*. Jedná se o soubor 52 písemností z let 1351 až 1613, které jsou cenným svědectvím o dějinách kláštera. Ani v 18. století se

⁹¹ Víra v něj je ještě neotřesitelná.

⁹² Srov. BENEŠOVSKÁ, Klára – KUBÍNOVÁ, Kateřina (eds.). *Emauzy. Benediktinský klášter Na Slovanech v srdci Prahy. Sborník statí věnovaných znovuotevření chrámu Panny Marie a sv. Jeronýma benediktinského kláštera Na Slovanech. Opatství Emauzy 21. 4. 2003*. Praha 2007. Zde o španělském období ŠTĚPÁNEK, Pavel. Španělská etapa Emauzského kláštera. In *tamtéž*. s. 125-151.

⁹³ Srov. dodnes základní studii k tématu HELMLING, Leander. *Die Annalisten und Geschichtsschreiber des kgl. Stiftes Emaus in Prag und ihre Werke*. Prag 1903.

⁹⁴ S titulem „*Primordia processus ac annales hujus regii Conventus Slooan nuncupati ad portam Wisegradensem Neo-Pragae, Ord. SS. Patriarchae Benedicti, nostri patris doctori maximo Hieronymo dicati, recenter vero B. V. Mariae de Monteserrato anno 1632 munifice restabiliti autore R. P. Aug. Dietrich, Presbytero et eiusdem Conventus Prof. et Decano*“.

⁹⁵ Podrobněji srov. HELMLING, *Die Annalisten*, s. 5, 6.

⁹⁶ Zde je jako archivář a knihovník (1751 – 1771) doložen Othmarus Pokorny (1695 – 1773) z Nymburka, který byl i sekretářem opata (1751/7, 1765) a klášterním provizorem (1760), ale žádné jeho odborné spisy s historickou tematikou nejsou známy.

v Emauzích historická věda pěstovat nepřestala, ale tamní dějepisci mají ve srovnání s ostatními benediktiny z Břevnova-Broumova a Rajhradu pouze lokální význam.

2.1. Osmnácté století – zlaté období benediktinské historiografie

Plný rozvoj řádové historiografie v českých zemích nastal až v 18. století. Bylo to ovlivněno zejména celospolečenskou situací v rakouské monarchii, příznivou pro katolickou církev a její řády. Došlo k přestavbám mnoha klášterů a konventů, začalo se investovat do církevního školství, které bylo prozatím v rukou Tovaryšstva Ježíšova a posléze i piaristů.

Uvnitř benediktinského řádu došlo k obrovskému rozmachu intelektuálního potenciálu upřesněného k dějepiscům, jak bylo naznačeno v úvodu tohoto příspěvku. Část z tohoto obrodného proudu se dostala i do českých zemí, když A. Desing dostal pověření od břevnovského opata Benno II. Löbla⁹⁷ (v úřadu 1738 – 1751), aby po úspěšném založení šlechtické akademie v Kremsmünsteru přijel do Čech a pomohl i zde založit obdobnou instituci.⁹⁸ S nápadem ale Löbl nepřišel sám, nýbrž o to byl roku 1743 požádán nejvyšším kancléřem Filipem Josefem Kinským, který jednal pravděpodobně na přání samotné panovnice. Nejprve se prý Kinský obrátil na jezuity, ale po jejich odmítnutí o to požádal benediktinský řád. Desing hledal po kláštorech vhodné adepty a našel Oliviera Legiponta a Magnoalda Ziegelbauera, dva historiky a od roku 1733/4 nerozlučné přátele, kteří měli v české historiografii sehrát v první polovině 18. století zásadní roli. Fakt, že se projekt šlechtické akademie, která měla mít název *Collegium regium Mariae Theresiae*, nakonec roku 1744 ani později vlivem nedostatku financí⁹⁹ i jiných okolností neuskutečnil, nemohl nic změnit na blahodárném působení benediktinských učenců v českých zemích.

Magnoald Ziegelbauer¹⁰⁰ (1688 – 1750), syn hostinského a absolvent jezuitského gymnasia, se k opravdové historii dostal až v Rakousku, kde se v Melku potkal s bratry Pezovými a později v Göttweigu a Vídni s Desingem a dalšími učiteli; dopisoval si i s L. A. Muratorim. Volba Ziegelbauera za učitele na šlechtické akademii v Praze byla jednoznačná, neboť se jednak sám angažoval ve Vídni ve výchově šlechtických dětí, a jednak se od roku 1739 zabýval dějinami břevnovského kláštera, kam poprvé vstoupil o dva roky dříve, když tehdy cestoval po celé monarchii (navštívil i Uhry) sbíraje historický materiál pro dějiny svého řádu. Po zkrachování plánů na založení šlechtické akademie se vrátil zpět do Vídně, ale v historických výzkumech nepolevil. Roku 1747 se stal členem nejstarší učené společnosti v monarchii: *Societas incognitorum* v Olomouci.¹⁰¹ Zároveň byl zvolen za sekretáře jejího zakladatele barona von Petrasche a přesídlil do Olomouce, kde se pokusil založit nakladatelství vydávající církevní, literární a historické prameny k dějinám svého řádu. Leč ani tento projekt se nakonec neuskutečnil, přičemž Ziegelbauer na tom nesl svůj

⁹⁷ K jeho úloze srov. MENZEL, Beda Franz. Ein Blick in die barocke Welt der Abte Othmar Zinke und Benno Lobl. Břevnov-Braunau 1700 – 1751. In *Stifter-Jahrbuch*, roč. 8, 1964, s. 87-124.

⁹⁸ K tématu dosud nejpodrobněji TOLDE, Notger. Der Gründungsversuch einer „Academia Nobilium“ in Prag durch die böhmische Benediktinerkongregation. In *SMGB*, roč. 50, 1932, s. 564-594. Nově projekt na jeho podkladech připomněl CERMAN, Ivo. *Šlechtická kultura v 18. století. Filozofové, mystici, politici*. Praha 2011, s. 114, 115.

⁹⁹ Škola podléhající státní jurisdikci měla být financována z výnosů klášterů Břevnov, Rajhrad a Klatovy. Ředitelem měl být A. Desing a na výuce se měli podílet i čeští benediktini.

¹⁰⁰ Na slovník vyčerpávajícím způsobem s hojnou literaturou a bibliografií jeho prací RUF, Martin. Ziegelbauer, Magnoald (Magnus). In *BBKL* 14, 1998, sl. 444-452; česky MALURA, Jan. Magnoald Ziegelbauer. In *Lexikon české literatury 4/II*, s. 1736-1738.

¹⁰¹ Srov. PETRBOK, Václav. Societas incognitorum. In *Lexikon české literatury 4/I*. Praha 2008, s. 241-243; zvláště v našem případě HEMMERLE, Josef. Die Olmützer Gelehrtenakademie und der Benediktinerorden. In *SMGB*, roč. 67, 1956, s. 298-305.

díl viny, protože jeho osobní povaha zdá se nedovolovala zapojovat se do větších projektů: kdekoliv byl, vždy se dříve nebo později se svými spolupracovníky rozhádal. Svůj život dožil v Rajhradě. Ziegelbauerova literární pozůstalost je rozsáhlá a jednoznačně dokládá, že jeho základní metodou byla textová kritika po vzoru maurinů a bollandistů. Přes rozsáhlou bibliografii vydaných i nevydaných děl, zůstává jeho životní prací téměř 3000 stran obsáhlá *Historia rei litterariae* S. O. B. (4 sv., Köln am Rhein 1754, vyd. O. Legipontem). Zde podal minuciózní rozbor vědeckého a literárního zájmu uvnitř řádu a pro uvedené bio- a bibliografické informace je práce ceněna dosud. Pro české dějiny má pak význam práce *Epitome historica... monasterii Brevnoviensis* (Köln 1740), které se dostalo v české historiografii určité pozornosti.¹⁰² Podle V. Píši se jedná o velmi hodnotnou práci, jejíž mnohé závěry mohly být ověřeny archeologicky i umělecko-historicky ve druhé polovině 20. století. Ziegelbauer zde shromáždil listinný materiál jako obranu benediktinského řádu proti nárokům jezuitů a pražského arcibiskupství – zjevná to inspirace J. Mabillonem. Tato kniha byla používána nejen dalšími v českých zemích působícími historiky, ale i regionálními kronikáři.¹⁰³ Při této příležitosti rovněž spolu s vídeňským archivářem T. A. Taulowem von Rosethal shromáždil značný počet bio- a bibliografických údajů o českých učencích a literátech. Spis nazvaný *Bibliotheca Bohemica* neboli *Scriptores regni Bohemiae* ale nevyšel z cenzurních důvodů tiskem. To platí i o pokračování tohoto projektu *Nova Collectio Scriptorum Rerum Bohemiarum*. Ziegelbauer v těchto spisech sestavil pozoruhodný přehled českých historiků a učenců, dokonce několika nekatolických, a to na základě rozsáhlé heuristiky a excerptce mnoha pramenů včetně tehdy ještě nevydané Balbínovy *Bohemia docta*. Stejně tak zůstala v rukopise i jeho další práce, *Olomucium sacrum*, která v historické perspektivě zachytila olomoucký klérus, světský i řádový. Pouze úvod z ní otisk J. V. Monse ve svém díle *Infulae doctae Moraviae* (1779). Literární pozůstalost svědčí o obrovské Ziegelbauerově píli, intelektuálním nadání, vytríbeném slohu,¹⁰⁴ ale i bezpečné orientaci v dějinách svého řádu a nakonec i českých zemí. Zanechal po sobě mnoho opisů listin z moravského i českého prostředí, které využili nejen pozdější benediktinští učenci (zejména J. B. Piter), ale mnozí další historici 18. století.

O Ziegelbauerovu pozůstalost se postaral jeho dlouholetý přítel **Olivier Legipont**¹⁰⁵ (1698 – 1758), původem z dnešní Belgie, který měl v době povolání do Prahy (1744) za sebou již úřad klášterního knihovníka (Kolín nad Rýnem, Mohuč, Göttweig, Maria-Laach) nebo vychovatele ve šlechtických rodinách. Protože se ani on nemohl ve šlechtické akademii, která nakonec nevznikla, uplatnit a protože tolik netíhl k historické práci o českých zemích jako Ziegelbauer,¹⁰⁶ snažil se pracovat jinde (připravoval založení řádového semináře v Heidelbergu). Díky Ziegelbauerovi

¹⁰² PÍŠA, Vladimír. *Epitome historica monasterii Brevnoviensis* Magnoalda Ziegelbauera jako pramen ke starším dějinám břevnovského kláštera. In BLÁHOVÁ, Marie – HLAVÁČEK, Ivan (eds.). *Milénium břevnovského kláštera* (993 – 1993). Praha 1993, s. 279–292.

¹⁰³ Srov. rukopisně dochovanou kroniku Soka Chomutov, se sídlem v Kadani, fond AM Chomutov, kniha č. 779: URTIKA, Johann Joseph. *Versuch einer Geschichtsbeschreibung der in dem Königreich Beheim gelegenen königlichen Stadt Komothau*. Prag 1770, kn. 4, s. 571. K této kronice srov. nově ZOUHAR, Jakub. *Die Komotauer Chronik des Bürgers Johann Joseph Urtika (1710 – 1784). Ein Beitrag zur frühneuzeitlichen deutschsprachigen Geschichtsschreibung in den böhmischen Ländern*. Červený Kostelec 2016.

¹⁰⁴ PÍŠA, *Epitome historica*, s. 279.

¹⁰⁵ Na slovník vyčerpávajícím způsobem s hojnou literaturou FATOUROS, Georgios. Legipont, Oliver. In *BBKL* 16, 1999, sl. 948–950. Negativní hodnocení Legipontovy práce KRÁLÍK, Oldřich. Josef Dobrovský a Gelasius Dobner. In DOLANSKÝ, Julius – HAVRÁNEK, Bohuslav (eds.). *Josef Dobrovský 1753 – 1953: Sborník studií k 200. výročí narození*. Praha 1953, s. 367 vyvrátil už ŠIMEČEK, *K počátkům české diplomatiky*, s. 103, pozn. 7.

¹⁰⁶ Na to je možno usuzovat podle jeho bibliografie. Je autorem 56 spisů, z čehož jen 27 bylo vydáno tiskem. Snad chtěl vydat listiny českých klášterů, ale české dějiny byly jen jedním z jeho mnoha zájmů.

byl ovšem v roce 1749 zvolen členem olomoucké Societas incognitorum, kde se po jeho smrti stal sekretářem. Činnost společnosti však stagnovala, proto odešel v listopadu 1751 do Řezna, kde plánoval založení řádové akademie. Bohužel, svého životního snu se nedožil a svoji pouť po německých klášterech zakončil v Trevíru, kde jej zastihla smrt. Po celý život byl v korespondenčním styku s Montfauconem a Mabillonovým žákem Edmondem Martènem (1654 – 1739). Do české historiografie se vepsal zejména dokončením a vydáním¹⁰⁷ Ziegelbauerovy stěžejní práce *Historia rei litterariae S. O. B.*, kam napsal na svého přítele chvalořeč *Elogium historicum Magnoaldi Ziegelbaueri*, kterou přetiskl J. V. Monse v *Infulae doctae Moraviae*. Svůj význam mělo i teoretické pojednání o diplomatice *Dissertationes philologico-bibliographicae* (Nürnberg 1746), které, jak výslovně uvádí, sepsal na přání rajhradského probošta Mathiase Stehlíka z Čenkova. Informoval zde o výsledcích diplomatického bádání maurinů, bollandistů i dalších soudobých německých a francouzských historiků, čímž měli (a mohli) čeští vzdělanci získat metodologický náskok oproti svým středo- a východoevropským kolegům. Z dějin dějepisectví ale víme, že se tak nestalo. Proč tomu tak bylo, je těžké odpovědět, v českých zemích se patrně neobjevila žádná silná osobnost, která by navzdory čteným nesnázím dokázala tyto novátorské myšlenky všeobecně prosadit.¹⁰⁸

Ovšem pravým Ziegelbauerovým nástupcem v domácím benediktinském dějepisectví byl až **Josef Bonaventura Piter**¹⁰⁹ (1708 – 1764). Tento rodák z Třebechovic pod Orebem, syn tamního radního a hrnčíře v jedné osobě, byl historií lákán pravděpodobně od mládí, neboť když se roku 1740 setkal v Polici nad Metují s Ziegelbauerem,¹¹⁰ již měl za sebou soukromé studium dějin, nehledě na broumovské benediktinské gymnasium¹¹¹ a tamější studia filosofie a teologie. K dějinám, zejména českým a moravským, byl lákán po vzoru Balbína maje také kladný vztah k českému jazyku, své mateřštině. Ziegelbauer jej však seznámil s historicko-kritickou metodou a snad i se zásadami textové kritiky, jak je měl od maurinů i bratří Pezů sám naučené, a patrně v rozmluvách mu rovněž vnukl několik témat, kterými by se mohl v budoucnu zabývat.¹¹² Oficiálně bylo jeho historické zkoumání „legitimizováno“ roku 1746, kdy se stal sekretářem, archivářem a knihovníkem benediktinů v českých zemích se sídlem v Břevnově. V letech 1752 až 1756 zastupoval řád ve sporu o exempce ve Vídni, a tam si jej také všimla panovnice Marie Terezie, která ho jmenovala svým rádcem v duchovních záležitostech.¹¹³ V hlavním městě monarchie se Piter seznámil

¹⁰⁷ A to nebylo jednoduchou záležitostí, nikdo nechtěl práci vydat.

¹⁰⁸ Více ŠIMEČEK, *K počátkům české diplomatiky*, s. 103, 104.

¹⁰⁹ KUSÁKOVÁ, Lenka. Josef Bonaventura Piter. In *Lexikon české literatury 3/II*, s. 932-933; nová literatura: LINDA, Jaromír. Josef Bonaventura Piter. Zpráva o nálezů konceptů Pitrových kázání z let 1735–1752. In *Břevnov v českých dějinách. Sborník z konference pořádané ve dnech 14. a 15. září 1993 Filozofickou fakultou Univerzity Karlovy u příležitosti milénia břevnovského kláštera*. Praha 1997, s. 92-112; STICH, Alexandr. Dvě benediktinské modlicí knížky z 18. století (Josef Bonaventura Piter/Piter/ a Ameliano Malha). In *tamtéž*, s. 73-91; VINTR, Josef. Země dobrá, tj. země Česká (1754), bible a rakouská monarchie. In *Listy filologické*, roč. 130, 2007, č. 1-2, s. 89-105; PAVELKOVÁ, Jindra. Dějiny rajhradského kláštera v poznámkách B. Pitra a M. Lefevra. In *Muzeum Brněnska*. Sborník 2006, s. 26-33; PAVELKOVÁ, Jindra. Bonaventura Josef Piter. In *Muzeum Brněnska*. Sborník 2009, s. 45-55; PAVELKOVÁ, Jindra. Historiographie bei den Benediktinern in Raigern – Unterschiede in der historiographischen Arbeit von Bonaventura Piter und Gerard Lefevre. In BACHHOFER – BOBKOVÁ-VALENTOVÁ – ČERNUŠÁK (eds.), *Ordenshistoriographie in Mitteleuropa*, s. 274-285.

¹¹⁰ TOMEK, Václav Vladivoj. *Příběhy kláštera a města Police nad Metují*. Praha 1881, s. 198.

¹¹¹ K němu dosud nejlépe MAIWALD, Vinzenz. Geschichte des öffentlichen Stiftsgymnasiums in Braunau. I. Teil: Von der Gründung der Braunauer Klosterschule bis zur Einführung des Klassenlehrersystems in Österreich im Jahre 1818. In *Beiträge zur österreichischen Erziehungs- und Schulgeschichte*, roč. 13, 1912, s. 1-288.

¹¹² Srov. VINTR, *Země dobrá*, s. 98, pozn. 20.

¹¹³ Jejím zpovědníkem – jak se často udává –, ale s největší pravděpodobností nebyl. Srov. k tomu VINTR,

s mnoha vlivnými lidmi a stýkal se tam mimo jiné i s vídeňským archivářem T. A. Taulowem von Rosenthal, kterého poznal v letech 1749/50 v Praze, když tam Taulow z pověření císařovny hledal dokumenty pro právě založený centrální dvorní archiv.¹¹⁴ Styky se dvorem i mnoha učenici (také s G. Dobnerem, kterému půjčoval svůj nasbíraný pramenný materiál, a O. Legipontem¹¹⁵) a především jeho neúnavná práce mu vynesly titul c. k. českého historiografa¹¹⁶ a roku 1756 i funkci probošta v Rajhradě, odkud pravidelně zajížděl do Vídně. Správě kláštera se ale příliš nevěnoval, soustředil se na historickou práci, čímž už beztak zadlužený klášter ještě více ekonomicky zchudl. Pomineme-li jeho práce náboženské, hagiografické nebo překladové (5 tištěných spisů), musíme konstatovat, že jeho dílo historické se dochovalo – patrně z finančních důvodů, jak se v literatuře udává – pouze v rukopisech (74 spisů). Z tištěných spisů se historie nejvíce týká *Thesaurus absconditus in agro Brzewnowiensi seu Vita sancti Guntheri* (Brunae 1762) neboli životopis sv. Vintíře sestavený na základě archivního materiálu, který Piter sám shromáždil. Uveřejnil v něm také cennou sbírku zakládacích listin benediktinských klášterů v českých zemích. Avšak jeho rukopisná díla *Monasticon Moraviae diplomatico-historico-chronologicum* (obsahující listiny z 11. až 14. století v počtu přes 2000 kusů k církevním moravským dějinám a „projevující ne důvěru ke kronikářům od Kristiána až k Hájkoví“¹¹⁷), *Dictionarium Vetero-Bohemicum* (1763,¹¹⁸ mající usnadnit četbu starých českých písemností), *Chronicon rerum memorabilium in Bohemiae regno gestarum ad ordinem S. Benedicti spectantium 856–1651, Hussiticae haereseos ortus et progressus, Historia concilii basileensis, Commentarius in Bibliothecam Bohemiae Ziegelbaueri*, aj. svědčí jednoznačně pro posuzování Pitera jako velkého historika poloviny 18. století. Komentář k Ziegelbauerově České knihovně zamýšlel jako historiografický spis o starších českých historících, ale dílo nevyšlo tiskem pro odpor vídeňské censury. Piter připravoval (1759) edice českých kronikářů pod názvem *Scriptores rerum Bohemicarum/ Fontes historiae nostrae* (tzv. Kristián, Kosmas, Jaroslav, tzv. Dalimil a další¹¹⁹) i legend (sv. Václava i Vojtěcha), a s velkou pravděpodobností mu můžeme připisat i anonymně dochované dílo *Země dobrá, to jest země česká* (1754).¹²⁰ Musíme k tomu ještě připočíst, že všude, kde byl, nabádal své spolubratry k historické práci, zasvěcoval je do tajů historického řemesla a snažil se v Rajhradě vytvořit malé Saint Germain des Prés. Rajhrad byl pro takovéto centrum skutečně vhodné místo, zejména zásluhou tamních proboštů Antona Pirma (1709 – 1744), který mj. zakoupil za 42 zlatých pro klášterní knihovnu exemplář Mabillonova spisu *De re diplomatica libri VI* (vydání 1709 svázané se *Suplementem* 1704),¹²¹ a Mathiase Stehlíka

Země dobrá, s. 102-103.

¹¹⁴ VINTR, *Země dobrá*, s. 103.

¹¹⁵ Dochovala se osobní korespondence z r. 1751.

¹¹⁶ Pomohla přímluva T. A. Taulowa von Rosenthal. Ten také prý chtěl, aby byl Piter jmenován c. k. dvorním historiografem se stanoveným platem, ale tento záměr se již nezdařil. Srov. DUDÍK, Beda. *Geschichte des Benediktiner-Stiftes Raygern im Margrafthume Mähren*, Bd. 2. Wien 1868, s. 380.

¹¹⁷ SLAVÍK, *Od Dobnera*, s. 28; příslušnou latinskou citaci uvádí ŠIMEČEK, *K počátkům české diplomatiky*, s. 105, 106. J. Pavelková dovozuje, že Piter „zamýšlel sepsat Monasticon také pro České království“. PAVELKOVÁ, Jindra. Alexius Habrich, nejen knihovník. Z cyklu osobností rajhradského benediktinského kláštera. In *Muzeum Brněnska*. Sborník 2007, s. 86-96, zvl. s. 87.

¹¹⁸ Byl dokonce i schválen censurou, ale uvízl v tiskárně.

¹¹⁹ Z poznámek uložených v archivech ČR plyne, že Piter měl rozpracovány edice prakticky všech narativních pramenů do 16. století, které dnes zabírají kompletní řadu FRB z 19. a 20. století! Srov. PAVELKOVÁ, *Bonaventura Josef Piter*, s. 48.

¹²⁰ Srov. edici KUČEROVÁ, Ivona – MEDOVÁ, Lucie (eds.). *Země dobrá, to jest země česká*. Doslov Eduard Petrů a Martin Valášek. Brno 1998. Prvně vyjádřil hypotézu o Piterově autorství Alexandr Stich již r. 1981, J. Vintř ji více méně potvrzuje. Srov. VINTR, *Země dobrá*, s. 89, pozn. 1.

¹²¹ HLAVÁČEK, Ivan. Několik úvah o diplomacie, jejich dějinách, potřebách a perspektivách. In *Sborník archivních prací*, roč. 33, 1983, č. 1, s. 3-31, zvl. s. 16.

z Čenkova a Treustättu (1744 – 1749). Pochopitelně i Pitrova kritičnost, na svou dobu i z hlediska nadkonfesijního nevidaná, měla své hranice; přesto byly jeho vlastní opisy věrnější než mnoho jiných, dokonce vyhotovených pozdějšími historiky. Aby vše stihl, musel si ale nechávat posílat přepisy listin z různých klášterů; bohužel kvalita těchto prepisů byla často nevalná. Provádět ještě diplomatickou kritiku těchto opisů ovšem nemohl sám se svými asi třemi spolupracovníky stihnout, na to už mu síly věru nemohly stačit. Také se zdá, že nejevil příliš zájem o teoretické otázky diplomatiky jako vědy o listinách.

Tyto chybné přepisy nedokázal odstranit ani jeho žák, taktéž rajhradský převor (1775 – 1788), **Alexius Habrich**¹²² (1736 – 1794), a tak na ně později narazil při své práci ještě Řehoř Volný. Habrich, mnoha nadáními oplývající moravský rodák, po studích filosofie v Brně a Olomouci (1757) a právech i teologii v Rajhradě (1758 – 1763) pilně spolupracoval s Pitrem na pořádání archivu kláštera cisterciáček na Starém Brně. Byl rovněž jeho kopistou a získal pro něj mnoho archiválií týkajících se nejen Moravy, ale také vlastních Čech. Nakonec sepsal pro F. M. Pelcla i Pitřův medailon. Později (1775) se stal v Rajhradě knihovníkem a ředitelem kůru, neboť měl rovněž značné hudební nadání a byl i skladatelem chrámové hudby. Hlavní jeho náplní však byly dějiny; bohužel, většina jeho prací (vyjma teologických a právních) zůstala v rukopise. Z tištěných spisů se historie týká zejména *Iura primaeva Moraviae* (Brunae 1781). Nepsal jen o rajhradském klášteře, ale rovněž o blízkých farách nebo o beneficiích v jeho okolí.¹²³ Popsal také dějiny olomouckého kostela, ba diecéze, a věnoval se též osobnostem sv. Cyrila a Metoděje. Z profánních dějin se zabýval osobnostmi Čech a Moravy jako byli kníže Břetislav, markrabě Jan Jindřich, nebo rod pánů z Gašína.¹²⁴ Do oblasti jeho širokých zájmů však náležely i právní dějiny a dějiny měst. Z pomocných věd historických se blíže zabýval diplomatikou (po vzoru Pitra) a numismatikou.¹²⁵ Nevynechal ani svobodné zednářství. Dále vytvořil katalogy několika moravských knihoven a archivů (Rajhrad, archiv brněnské městské registratury, tj. dnešní základ pro Archiv města Brna, knihovna fary u sv. Jakuba) a věnoval svou pozornost i pražské klementinské knihovně, případně dějinám knihtisku obecně. Uchovala se také jeho rozsáhlá korespondence s předními učenenci jeho doby: s G. Dobnerem, J. Dobrovským, F. M. Pelclem, J. P. Cerronim, J. V. Zlobickým, O. Steinbachem, A. Pilařem, nebo J. V. Monsem.

Svou podporu historickému výzkumu v rajhradském klášteře věnoval i **Otmar Conrad**¹²⁶ (1729 – 1812), další Pitřův bývalý sekretář a sám autor několika teologických spisů, od roku 1756 místní knihovník a archivář a v letech 1764 až 1812 tamní probošt.¹²⁷ Vzdělání nabyt u pavlánů v Moravském Krumlově a jesuitů v Brně a Znojmě, později přímo v Rajhradě, kde také vyučoval filosofii (od roku 1755) a teologii (od roku 1758). Má nepochybnou zásluhu na zkatalogizování klášterního archivu (1762)¹²⁸ a obohacení rajhradské knihovny o mnohá historická díla, která nakupoval v Brně, Vídni, Štýrském Hradci nebo Lipsku, později je získával ze zrušených jezuitských

¹²² ŠVÁBENSKÝ, Mojmir. *Habrich, Alexius*. In HOFFMANNOVÁ, Jaroslava – PRAŽÁKOVÁ, Jana (eds.). *Biografický slovník archivářů českých zemí* (= BSAČZ). Praha 2000, s. 200; PAVELKOVÁ, Jindra. *Alexius Habrich, nejen knihovník. Z cyklu osobností rajhradského benediktinského kláštera*. In *Muzeum Brněnska*. Sborník 2007, s. 86-96. V dalším textu odkazují vždy na tuto práci, kde jsou uvedeny jednotlivé názvy rukopisů a jejich uložení.

¹²³ PAVELKOVÁ, *Alexius Habrich*, s. 87.

¹²⁴ Tamtéž, s. 87.

¹²⁵ Tamtéž, s. 88.

¹²⁶ MARAZ, Karel. *Conrad, Carl Borromeus* (řeholní jméno Otmar). In BSAČZ, s. 115-116; PAVELKOVÁ, Jindra. *Rajhradský knihovník a převor Otmar Conrad*. In *Muzeum Brněnska*. Sborník 2008, s. 134-142.

¹²⁷ C. Conrad měl titul probošta, převorská funkce byla proboštovi v Rajhradě podřízena. Srov. UHL, Karel. *Bonaventura Piter, rajhradský probošt, moravský zemský prelát a český historik*. Brno 1933, s. 7.

¹²⁸ UHL, *Bonaventura Piter*, s. 8.

kolejí v Jihlavě a Brně, ale i dalších církevních knihoven v Mikulově, Žďáru nad Sázavou, Jaroměřicích nad Rokytnou, Veselí nad Moravou aj. Nicméně Conrad nebyl v pravém slova smyslu historikem, třebaže snad pokračoval v psaní klášterních letopisů (*Annales Rayhradiensis*), a dbal spíše na ekonomický a stavební rozvoj kláštera. Na Pitera nahlížel prizmatem ekonomy, nikoli dějepisce, a proto jej hodnotil spíše záporně.¹²⁹ Klášter se však časem – také vinou Pitera – zadlužil, a tak roku 1798 Conrad sám navrhl vídeňským úřadům jeho sekularizaci. Leč nestalo se tak a v závěru svého dlouhého spravování Rajhradu ještě Conrad pomohl k jeho povýšení na samostatné opatství.

K historii měl v Rajhradě profesně blíže **Placidus Heisler**¹³⁰ (1716 – 1799), rodák z Uničova a od roku 1767 rajhradský knihovník a archivář. Spolu s Conradem procestoval celou Moravu a Rakousy hledaje vhodné knihy pro rajhradskou knihovnu a zanechal po sobě i několik rukopisných historických a vlastivědných prací, jimž ovšem dějepisectví nevěnovalo dosud náležitou pozornost: *Historia parochiae Raihradensis et miscellanea varia huc spectantia a fundatione monasterii usque ad annum 1777; Expositio ac meditatio in ps. 50 Hieronymi Savonarolae de Ferraria ex Italico in Latino transtulit P. Plac. Heisler*.

Avšak benediktní historici se nesoustřeďovali pouze v jihomoravském Rajhradě, ale také v pražských Emauzích. Jak jsme si už řekli, měli sice ve srovnání s Ziegelbauerem, Legipontem a Pitrem pouze lokální význam, přesto si však udrželi jistou kvalitu. Naši pozornost si zaslouží rodák z České Lípy **Veremund Tobias Proche**¹³¹ (1694 – 1748), pozdější převor na hradě Bezdězu (1740 – 1748), který monserratským benediktinům věnoval roku 1633 Albrecht z Valdštejna. Proche se věnoval cele historii a zaměřil se nejen na Emauzy, ale také na dějiny Bezdězu. Celkové dějiny kláštera v Emauzích připravoval 14 let a po několika přípravných studiích a latinského překladu Royovy práce nám zanechal rozsáhlý rukopis nazvaný *Historia regii Monasterii olim ad S. Hieronymum fundati ab... Carolo IV. ... refundati ab... Ferdinando III. conscripta et collecta ex diversis historiographis et Manuscriptis* (sv. I., 1738). Jedná se vlastně o torzo zamýšlené trísvazkové práce, které zahrnuje dějiny kláštera od jeho založení až po úmrtí opata Benedikta Pennalosa roku 1646. Podle Leandera Helmlinga¹³² se jedná o spolehlivou a na svou dobu objektivní práci založenou na listinném i narativním materiálu. O Bezdězu vydal Proche, který měl k tamnímu kraji osobní vztah, v Praze dvě práce s barokně dlouhými názvy: *Marianisches Gebürguder Wunder und Gnaden, das ist Beschreibung des Ursprungs der geben: Jungfrau von Monserrat, dessen Bildüßsim Königreich Böhheim auf dem Berg Bösig verehret wird* (1722) a *Historische Beschreibung des Marianischen Bergs Bösig etc.* (1743). Ta první (1722) ovšem ještě obsahuje z větší části pojednání o benedikteinech a Monserratu, zatímco ta druhá (1743) se již skutečně zaměřuje na Bezděz a vyniká působivým popisem místa a přírody. Autor „v tomto vydání projevil nebývalou sečtělou a znalostí jak historie, tak přírodních věd, což ve spojení s neobyčejnou vnímavostí pro krásy přírody zplodilo jedno z nejzajímavějších děl poutní literatury“.¹³³

Procheho práci o Emauzích doplnil pražský rodák **Hieronymus Cechner** (1716 – 1794), který působil třicet let jako kazatel v Emauzích a poté na Bezdězu, kde byl posledním převorem, a dochovalo se po něm nespočetně kázání. Věnoval se jak obecným dějinám, tak dějinám svého kláštera.

¹²⁹ PAVELKOVÁ, *Bonaventura Josef Piter*, s. 52.

¹³⁰ MARAZ, Karel. Heisler, Placidus. In BSAČZ, s. 215, 216.

¹³¹ Srov. ANDĚLOVÁ, Radka. *Veremund Proche, ein Beitrag zu der literarischen Propaganda des Bergs Bösig*, magisterská práce. FF UJPEP. Ústí nad Labem 2004 (ved. Jan Kvapil). Nejnověji se věnoval dílu a poutím na Bezděz MIKULEC, Jiří. *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha 2013, s. 190-212, 319-325.

¹³² HELMLING, *Die Annalisten*, s. 6.

¹³³ KVAPIL, Jan. Lokální patriotismus v severozápadních Čechách. In *Usta ad Albim. Bohemica*, roč. 2, 2003, č. 1, s. 22-36, cit. s. 24.

Na ten zaměřil latinsky psanou práci (1752 – 1767),¹³⁴ na kterou se připravoval bohatým sběrem a studiem dokumentů a psal ji již na Bezdězu; čítá 764 folií.¹³⁵ Podle L. Helmlinga¹³⁶ není ovšem práce z historiografického hlediska příliš povedená, chybí práce s listinným materiálem a větší kritičnost. Cechner zpracoval rovněž dějiny Bezdězu, ale také bez větší kritičnosti. Historií Emauz a jejich opatů v 17. a první polovině 18. století se zabýval důkladněji, patrně proto, že měl k vytvoření jejich katalogu s podrobnými biografickými medailony více pramenů v klášterním archivu. Na svých rukopisných dílech pracoval až do konce života, například chronologii dějin kláštera v Emauzích dovedl až k roku 1790.

2.2. Devatenácté století – Rajhrad: středisko řádové historiografie

Dějepisectví benediktinského řádu českomoravské provincie je v 19. století spjato s jihomoravským Rajhradem,¹³⁷ a to především díky dvěma osobnostem, které stejně jako Ziegelbauer, Legipont nebo Piter vstoupily do obecného povědomí českých a moravských historiků: Řehoři Volnému a Bedu Dudíkovi.¹³⁸

Tito dva benediktini ovšem nebyli v pěstování historického řemesla v Rajhradě zdaleka sami. Nutno zde jmenovat i **Viktora Martina Schlossara**¹³⁹ (1793 – 1854), moravského rodáka z Drahotuše, který po studiích na kroměřížském gymnasiu (1807 – 1812) a olomouckém lyceu

¹³⁴ *Mons sacer in quo beneplacet sibi Gratiae Dator Constans trino Culmine Skalka Bezdiezi et Serrato, quo recensentur quatuor saecula a regibus potentibus Carolo IV. inchoante, atque Ferdinando III. opus finiente Historiam Emautinam Neo-Pragae Slavorum incolatu celebrem, sed adventu hispanorum Monserratsium celebriorem nunc vero Beomorum possessione a vita Religione celeberrimam in trino Montis culmine trinam gentem famosissimam, est hic mons sacer non tantum serratus et duplex sed bis serratus hic et in Bezdiez seu triplex dicatur, anno 1759.*

¹³⁵ Dílo mělo 4 verze, přičemž čtvrtá je dnes neznámá. V první byly listiny v originálním jazyce, v dalších již autor česky psané listiny překládal do latiny. Srov. KŮRKA, Pavel B. Slovanství kláštera mezi husitstvím a katolicismem. Dějiny klášterní komunity v letech 1419 – 1592. In BENEŠOVSKÁ, Klára – KUBÍNOVÁ, Kateřina (eds.). *Emauzy*, s. 109.

¹³⁶ Pro bližší rozbor díla srov. HELMLING, *Die Annalisten*, s. 7-9.

¹³⁷ K jeho vývoji srov. nejnověji HEILANDOVÁ, Lucie – MAHEL, Richard – PAVELKOVÁ, Jindra – RICHTRHOVÁ, Eva. *Posledních dvě stě let v historii rajhradského kláštera*. Brno 2013 (existuje i německá mutace); o pěstování věd a umění tamtéž, srov. PAVELKOVÁ, Jindra et al. *Milovníci a mecenáši věd a umění v řeholním rouše*. Brno 2014; MACUROVÁ, Zuzana. *Umělecká praxe v barokním klášteře. Proměny rajhradského proboštsví v 18. století*. Brno 2015 (existuje i německá mutace); HEILANDOVÁ, Lucie. *Grafická sbírka rajhradského kláštera a umělecký mecenát rajhradských benediktinů*. Brno 2015; RICHTRHOVÁ, Eva. *Kauza prodeje obrazů tzv. Mistra rajhradského oltáře a dalších uměleckých děl z obrazárny benediktinského kláštera v Rajhradě (1937–1940). Kapitola z dějin rajhradského kláštera v době sedmého opata Aloise Josefa Kotzy*. Brno 2015.

¹³⁸ Stranou nechávám nepříliš známé osobnosti rajhradských benediktinů Jana Sarkandera Františka Navrátila (1840 – 1899) a jeho žáka Karla Aloise Štastného (1858 – 1891), kteří byli r. 1884 vysláni do Říma, aby se z rozkazu Lva XIII. podíleli na vydávání papežského registáře. Skutečně tak učinili a vydali registáře papeže Klementa V. Do Rajhradu se vrátili asi r. 1888. Zatím není jasné, proč byli vybráni tito dva jinak nepříliš odborně plodní bratři a téma by si zasluhovalo podrobnější výzkum. J. S. Navrátil publikoval zejména české básně. Srov. KINTER, Maurus. *Vitae monachorum qui ab anno 1613 in Monasterio O.S.B. Raihradensi in Moravia professi in Domino obierunt*. Brunae 1908, s. 122, 144, 149, 150 (Navrátil), resp. 145/6, 149 (Štastný); OSN 18, 1902, s. 5 (Jan Ježek).

¹³⁹ Srov. jeho heslo v SEIBT, Ferdinand – LEMBERG, Hans – SLAPNICKA, Helmut – STURM, Heribert – KUNŠTÁT, Miroslav – MELVILLE, Ralph – WINKELBAUER, Thomas (eds.). *Biographisches Lexikon zur Geschichte der böhmischen Länder* (= BLGBL), Bd. 3, Lfg. 9. München 1999, s. 669, kde i další literatura.

vstoupil roku 1814 v Rajhradě do benediktinského řádu. Po obligátním studiu teologie v Brně působil ve farní správě ve Šlapanicích, ale již roku 1821 byl v Rajhradě zvolen sekretářem opata, archivářem a knihovníkem. Roku 1832 se stal v klášteře opatem, kterým zůstal až do své smrti. Celý svůj život tíhl k dějepisné práci, zůstalo po něm na 20 učených pojednání a především podporoval své spolubratry ve vědecké činnosti. Bylo jeho zásluhou, že se v Rajhradě i ve 20. až 50. letech 19. století udrželo intelektuálně podnětné prostředí, které umožnilo nadaným jedincům vědecky pracovat. V klášteře založil muzeum přírodnin, obrazů, rytin a plánů, shromažďoval zde vykopávky i mince. Navázal plodné styky s Augsburgem, pokračoval v budování lístkového autorského katalogu založeného knihovníkem Benediktem Richtrem (1791 – 1859).¹⁴⁰ Místní knihovnu, na kterou Schlossar vyčlenil 1000 zlatých ročně, navštívil v roce 1837 i František Palacký. Během svého funkčního období psal Schlossar sám klášterní letopisy. V roce 1850 byl zakládajícím členem výboru Dědictví sv. Cyrila a Metoděje.¹⁴¹

Největším historikem první poloviny 19. století pocházejícím z benediktinského řádu byl ale v českých zemích **Řehoř Volný**¹⁴² (1793 – 1871). Do českého a moravského dějepisectví se tento příbořský rodák zapsal především svou moravskou topografií, ale z řádového pohledu měl i jinou zásluhu: významně působil na své spolubratry v Rajhradě a tím pomáhal nést dál pomyslnou pochoděň odborné práce v tomto klášteře; osobně ovlivnil zejména Bedu Dudíka,¹⁴³ ale i mimo řád stojícího Christiana d'Elverta.¹⁴⁴ Před svým kněžským svěcením (1818) absolvoval piaristické gymnasium v Příboře (1805 – 1811), filosofii v Brně (1811/12) a učitelský ústav ve Znojmě (1813 – 1815). Zvláště poslední škola na něj měla pozitivní dopad, neboť Volný se stal brzy učitelem nejen v Rajhradě, ale především na lyceu v Brně (v letech 1821 až 1842 zde učil všeobecný dějepis, latinu a starořečtinu). Svého pedagogického povolání se ale kvůli své vědecké práci i správním funkcím (byl podpřevorem v Rajhradě a konzistoriálním radou v Brně) vzdal, obdobně jako později Dudík. Ve své historické práci byl ovlivněn hospodářským úředníkem na mikulovském panství Ditrichštejnů a historickým topografem Franzem Josephem Schwoyem (1742 – 1806), Josephem Hormayerem¹⁴⁵ (1782 – 1848),¹⁴⁶ Janem Petrem Cerronim, Antonínem Bočkem a benediktinskou historiografií. Jeho názor měl v historických kruzích v polovině 19. století na Moravě velkou váhu. Byl například předsedou komise při moravském Zemském výboru, která měla posoudit odkup pozůstalosti zemského historiografa Antonína Bočka.¹⁴⁷ Pro rajhradskou knihovnu zakoupil žaltář královny vdovy Elišky Rejčky z počátku 14. století a jako pod-

¹⁴⁰ Ten se věnoval hlavně pedagogické práci v Brně, Augsburgu i Vídni. Na konci svého života zastával funkci ostrovačického faráře a rajhradského knihovníka. Vydával články o učitelství a také sepsal několik knih náboženského a filosofického obsahu.

¹⁴¹ S ním ve 20-členném výboru zasedali i B. Dudík a Vintřř Kalivoda.

¹⁴² MARÁZ, Karel. Volný (Wolny) Řehoř Tomáš. In *BSAČZ*, s. 701-702. Neuvedená literatura JANÁK, Jan. Dvě stě let od narození Řehoře Wolného, In *Časopis Matice moravské*, roč. 112, 1993, č. 2, s. 390-393; KVAPILOVÁ, Iva – KNOZ, Tomáš. Tomáš Řehoř Volný (20. 12. 1793 – 3. 5. 1871). In *Vlastivědný věstník moravský*, roč. 45, 1993, č. 4, s. 379-382.

¹⁴³ Dudíka patrně motivoval ke vstupu do benediktinského řádu a po celý život byl pro něj vzorem vzdělaného řeholníka-historika. Srov. nejdůkladnější biografii tohoto řeholníka MAHEL, Richard. *Beda Dudík (1815 – 1890). Život a dílo rajhradského benediktina a moravského zemského historiografa ve světle jeho osobní pozůstalosti*. Praha 2015.

¹⁴⁴ Srov. BARTEČEK, Ivo. Christian d'Elevert, spisy Historicko-statistické sekce a ediční pokusy k dějinám českých zemí v 17. století. In *FHB*, roč. 14, 1990, s. 301-327, zvl. s. 302.

¹⁴⁵ KŘIVKA, Zdeněk. *Josef von Hormayer a problematika kulturního a společenského rozvoje českých zemí a Uher ve světle jeho „Archivu“*. Diplomová práce FF UJEP v Brně. Brno 1969.

¹⁴⁶ Srov. MAHEL, *Beda Dudík*, dle rejstříku.

¹⁴⁷ Tamtéž, dle rejstříku.

převor vedl v klášteře prováděné archeologické vykopávky. V mládí dokonce založil¹⁴⁸ i odborný časopis *Taschenbuch für die Geschichte Mährens und Schlesiens*, který ale neměl dlouhého trvání (1826 – 1829).¹⁴⁹ Je jisté, že Volný při své práci vycházel z archivních pramenů uložených zejména na Moravě (v Rajhradě, Kroměříži, Brně aj.), ale psal i do Vatikánu ohledně opisu papežské buly z června 880; bohužel, nedostalo se mu tehdy – ani jako benediktinu – žádné odpovědi.¹⁵⁰ V létě 1826 podnikl za účelem studia pramenů badatelskou cestu po celé Moravě a rakouském Slezsku. Věřil v sílu pověstí a balad, které pokládal ve shodě s tehdejší převládající romantikou za prameny k vlasteneckým dějinám. Do roku 1830, kdy se začal plně věnovat přípravě psaní svého životního díla, napsal kromě několika studií o benediktinském řádu na Moravě dvě knihy: *Geschichte des Benediktinerstiftes Raigern in Mähren* (Prag 1829) a učebnici *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte* (Wien 1830). Na ní je pozoruhodné její zaměření na dějiny vzdělanosti, které tu vystupují po boku obligátní politické a vojenské historie. Jeho životní dílo, moravská topografie, mohlo vzniknout především díky podpoře zemských i státních institucí a neskončilo tak v rukopisech jako se to stalo Volného předchůdcům z 18. století. Naslouchal mu nejvyšší kancléř hrabě Antonín Bedřich Mitrovský z Milovic a řada dalších zemských i církevních osob. Proto gubernium nařídilo krajským úřadům, aby poslaly všem vrchnostenským úřadům dotazník, ve kterém by popsaly tehdejší stav jednotlivých panství. Volný obdržel (1834) od úřadů i statistické zprávy. Krajsí hejtmani dokonce měli provádět revizi těchto zpráv. Ty se staly spolu s katastry a listinami z Bočkovy sbírky a z Františkova muzea v Brně základem pro vypracování této moravské topografie vycházející vlastním nákladem pod názvem *Die Markgrafschaft Mähren topographisch, statistisch und historisch geschildert* (6 sv., Brünn 1835-1846).¹⁵¹ Dílo okamžitě vyvolalo pozornost všech učenců z českých zemí i Rakouska. Přicházely i upozornění na chyby, kterých nebylo zejména v počátečních svazcích málo. Například A. Boček upozorňoval Volného, aby si dával pozor na (staro)české pomístní názvy i osobní jména. V předmluvě 6. svazku Volný píše, že sice rozesílal kolegům prosby o jejich kontrolu jeho práce, ale dostal jen málo odpovědí. Nehledě na chyby dílo Volného proslavilo: stal se čestným doktorem pražské university, čestným členem Vlasteneckého muzea Království českého (1840),¹⁵² dopisujícím členem císařské akademie věd ve Vídni, rytířem Řádu Františka Josefa (1850) atd. Mezitím stihl ještě uveřejnit spis o topografii Brna. Ihned po dokončení ovšem začal připravovat další velké dílo, prý ještě lepší, církevní topografii Moravy nazvanou *Kirchliche Topographie von Mähren, meist nach Urkunden*

¹⁴⁸ KUTNAR, František – MAREK, Jaroslav. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*. Praha 2 1997, s. 262.

¹⁴⁹ V I. ročníku uveřejnil článek o křesťanství na Velké Moravě od Františka Richtera, o rodě Žerotínů od Christiana d'Elverta, o rodě Pernštejnů od Antonína Bočka aj. Poslední ročník obsahoval už jen studie jeho žáků.

¹⁵⁰ KOŘALKA, Jiří. *František Palacký (1798–1876). Životopis*. Praha 1998, s. 381-382.

¹⁵¹ Jedná se o dílo čítající přes 4300 stran, které mělo 1200 odběratelů. Struktura práce: I. sv. (1835) – Přerovský kraj (484 s. s rejstříkem míst); II. sv. (1836/7) – Brněnský kraj ve 2 částech (434 s. a 587 s.); III. sv. (1837) – Znojemský kraj (581 s.); IV. sv. (1838) – Hradištský kraj (552 s.); V. sv. (1839) – Olomoucký kraj (913 s.); VI. sv. (1842) – Jihlavský kraj a obvody ve Slezsku (770 s.). Každý svazek uvedl všeobecným přehledem o přírodních a politických poměrech kraje od Albína Heinricha (1785 – 1864), pracovníka Františkova muzea v Brně, a pak svým vlastním popisem: popis a stručné dějiny krajského města a jeho statku, jednotlivá panství v abecedním pořádku (polohu panství, jeho držitele, jeho statky, zeměpisný přehled, počet obyvatel, živnosti, pozemky panské a poddanské, popis půdy, sadařství, včelařství, lesů, chov dobytka panského a poddanského, průmysl, školství, zdravotnictví, silnice), následuje výčet a charakteristika jednotlivých dědin panství.

¹⁵² S Františkem Palackým ale příliš přátelský poměr neměl. Srov. KOŘALKA, *František Palacký*, s. 194.

und Handschriften (9 sv., Brünn 1855-1866).¹⁵³ Prostudoval k tomu prameny v zemském archivu v Brně, arcibiskupském archivu a registratuře v Olomouci a Kroměříži, rukopisy z olomoucké kapituly i registraturu brněnské biskupské konsistoře, a další, převážně klášterní knihovny. Tyto dvě obrovské moravské topografie si podržely svoji hodnotu historického pramene pro 19. století dodnes, i když jsou ve svých pasážích věnujících se staršímu období dnes již překonány.¹⁵⁴

Ještě většímu věhlasu než Řehoř Volný se ve své době těšil jeho žák **Beda Dudík**¹⁵⁵ (1815 – 1890). Tento rodák z Kojetína prošel piaristickým gymnasiem v Kroměříži, filosofickým a teologickým biskupským ústavem v Brně, universitními studii v Olomouci a již ve 40. letech navázal na svého brněnského učitele Řehoře Volného coby učitel dějin a klasických jazyků na biskupském učením ústavu v Brně (1842 – 1854). Pocházejí z česky mluvící rodiny, byl do roku 1848 orientován moravsky nejen v zemském smyslu slova, nýbrž se jako přítel Aloise Vojtěcha Šembery nebo Vincenta Brandla vyslovoval pro podporu českého jazyka, který rovněž krátký čas vyučoval. Rok 1848 v něm ale vyvolal silnou nedůvěru k radikalismu, který potencionálně ohrožoval samu podstatu kultury – podle Dudíka – založenou na blahodárném působení katolické církve a přeorientoval se na zemský, zčásti i celorakouský patriotismus, třebaže Morava pro něj navždy zůstala jeho rodnou zemí. Psával německy, neboť tento jazyk ovládal vždy lépe než svůj rodný, a sklídl za to nemálo kritiky od nacionálně smýšlejících českých i moravských vlastenců. Po roce 1849 se orientoval na moravské německy píšící literáty (olomoucký kanovník Robert hrabě Lichnovský, ředitel zemského archivu Petr rytíř Chlumecký, historik a politik Christian d'Elvert, archivář Josef Chytil) a na rakouské vládní kruhy ve Vídni. Například ministr vnitra Alexandr Bach měl v něj naprostou důvěru a je jeho zásluhou, že mohl Dudík odjet do Švédska hledat bohemikální rukopisy. To samé prováděl Dudík i v Římě a výsledkem byly německy psané publikace *Iter Romanum* (2 sv., Brünn 1855), *Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte* (Brünn 1852) a *Schweden in Böhmen und Mähren 1640-1650* (Wien 1879); v případě poslední, na švédských, vídeňských a moravských pramenech založené knize se jedná o Dudíkovu nejlepší práci o moravských dějinách. Časté badatelské cesty po celé monarchii i Evropě nakonec Dudíka vedly k ukončení učitelské práce v Brně a habilitaci na vídeňské universitě (1855). Působil zde ovšem jen krátce, protože jej další výzkumy i čestné doprovodné cesty v zájmu monarchie odváděly jinam a navíc se po metodologické stránce neshodl s pracovníky nově vzniklého Institutu für österreichische Geschichtsforschung (IÖG), osobně pak s Theodorem von Sickelem. Ten prosazoval velice přísná měřítka při edičním uveřejňování pramenného materiálu, rozbor paleografický i diplomatický, což Dudíkovi nevyhovovalo. Dával přednost jednoduchému otištění s krátkým úvodním komentářem. Za to byl Dudík ve své době více méně odsouzen celou pozitivistickou vědou, neboť ve druhé polovině 19. století se v historické vědě plně prosadil Sichelův přístup. My dnes ovšem můžeme snad lépe pochopit Dudíkovu počínání, protože Sichelův přístup – po všech stránkách perfektní – má ovšem základní slabinu: je velice zdoluhavý a lidsky i finančně náročný, což ztěžuje a prodlužuje práci na edicích do té míry, že se mnohé projekty zastavily/vují ve svém průběhu nebo ani nezačnou. Dudík byl plodným spisovatelem a zanechal po sobě více jak 90 tištěných prací, ale jeho rozsahem největší

¹⁵³ Jedná se o dílo čítající přes 3850 stran, které mělo přibližně 500 odběratelů. Struktura práce: I.-V. sv. (1855 – 1863) – Olomoucká arcidiecéze (2070 s); VI.-IX. sv. (1856 – 1861) – zbylé území Moravy (1770 s). Práce se dělí podle archipresbyterátů, dále v abecedním pořádku na děkanáty a fary a k nim připojené filiální kostely. U každé farní osady se uvádí k ní příslušné dědiny, počet duší, patrona, panství, duchovní správce, stručný popis kostela a kaplí, fary, historické zprávy a bývalé známé faráře. U každé diecéze uvádí statistický přehled.

¹⁵⁴ KUTNAR – MAREK, *Přehledné dějiny*, s. 316.

¹⁵⁵ MAHEL, *Beda Dudík*. R. Mahel je autorem i dalších studií o životě a díle B. Dudíka.

dílo je spojeno s funkcí moravského zemského historiografa. *Mährens allgemeine Geschichte* (12 sv., Brünn 1860-1888) jsou opravdu jeho životním dílem, které se ovšem nesetkalo s úspěchem u odborné ani laické veřejnosti. Pro obě nebylo dostatečně pročesky laděné. Moravané se cítili uraženi Dudíkovým zpracováním otázky místa posledního odpočinku sv. Metoděje, tj. mimo území dnešní Moravy,¹⁵⁶ laikům pak vadil i styl a jazyk celého díla. Pohled na dílo nezlepšil ani komerčně neúspěšný český překlad práce pod názvem *Dějiny Moravy* (9 sv., Praha 1871-1884), kde mj. autor svůj pohled na Metodějův hrob částečně přehodnotil. Jednak se překladatelům (Josef Erben, Vladimír Šafařík, Josef Kořán) nepodařilo styl ani jazyk díla učesat, takže čeština působila ještě toporněji než německý originál, a jednak nebylo dílo přeložené celé: zatímco německé vydání končí rokem 1350, český překlad sahá pouze do roku 1306. Přes všechna negativa však zůstává toto nejpodrobnější vypsání středověkých dějin Moravy ovlivněno Palackého dílem, což znamená, že zahrnuje nejen politicko-vojenské dějiny, nýbrž i dějiny kulturní a sociální. Posledně zmiňované byly ostatně Dudíkovy vždy vlastní (zde snad můžeme připisovat iniciativu Ch. d'Elvertovi) a věnuje se jim ve vícero svých dílech. Stačí jmenovat podrobné dějiny rajhradského kláštera *Geschichte des Benediktiner-Stiftes Raygern im Markgrathum Mähren* (2 sv., Wien 1849, 1868), dějiny knihtisku na Moravě *Geschichtliche Entwicklung des Buchdruckes in Mähren vom Jahre 1486 bis 1621* (Brünn 1879), nebo jeho četné soupisy rukopisů¹⁵⁷ a další kulturněhistorická pojednání.¹⁵⁸ Speciální oblastí, na kterou se Dudík rovněž zaměřil, byla statuta (arci)biskupství v českých zemích.¹⁵⁹ Bohužel, „edice“ z dnešního pohledu nevyhovují, neboť se záměrně neřídí pravidly stanovenými v Rakousku IÖG. Kromě obří synthesy moravských dějin, která trpí všemi neduhy obdobných mnohadílných opusů (Pubička, Tomek), Dudík ke škodě

¹⁵⁶ Srov. k tomu i DUDÍK, Beda. *Antwort auf Vincent Brandel's Welehrad. Wiederlegung der von ihm wieder den I. Band der Allgemeinen Geschichte Mährens vorgebrachten sogenannten kritischen Bemerkungen*. Brünn 1860.

¹⁵⁷ Např. *Mährens Geschichts-Quellen*. Bd. 1: J. P. Cerroni's Handschriften-Sammlung. Erste Abtheilung: Die Landesgeschichte im Allgemeinen. Erste Folge: Der politische Theil derselben. Brünn 1850; Handschriften der fürstlich Dietrichsteinischen Bibliothek zu Nikolsburg in Mähren. In *Archiv für österreichische Geschichte* (= AÖG), roč. 39, 1868, s. 417-534; *Bibliothek und Archiv im fürsterzbischöflichen Schlosse zu Kremsier*. Wien 1870; Über die Bibliothek Karl's von Zierotin in Breslau. In *Věstník Královské české společnosti nauk*, 1877, s. 210-267; Handschriften der Bibliothek des Metropolitan-Capitels in Olmütz. In *Archivalische Zeitschrift*, roč. 5, 1880, s. 126-134.

¹⁵⁸ Např. *Des hohen Deutschen Ritterordens Münz-Sammlung in Wien*. Mit steter Rücksicht auf das Central-Archiv des hohen Ordens. Wien 1858; Zur Wiedertäufer-Literatur. In *Schriften der historisch-statistischen Section der kais. königl. mährisch-schlesischen Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde*, roč. 14, 1865, s. 365-372; Die Rudolphinische Kunst- und Raritätenkammer in Prag. In *Mittheilungen der kais. königl. Zentralkommission für Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale*, roč. 12, 1867, Teil: Besprechung, s. 33-44; *Welt-Ausstellung 1873 in Wien. Catalog der nationalen Hausindustrie und der Volkstrachten in Mähren*. Ethnographisch, statistisch und historisch erläutert und mit Unterstützung des mähr. Landesausschusses herausgegeben von Dr. B. Dudík, O.S.B. Brünn 1873.

¹⁵⁹ Edice Statuten der Prager Metropolitan-Kirche vom Jahre 1350. In AÖG, roč. 37, 1867, s. 411-455; Statuten des Metropolitan von Prag Arnost von Pardubitz für den Bischof und das Capitel von Olmütz um das Jahr 1349. In AÖG, roč. 41, 1869, s. 195-217; Bericht über die Diocese Olmütz durch den Cardinal Franz von Dietrichstein im Jahre 1634. In AÖG, roč. 42, 1870, s. 213-231; *Statuten der Diocese Olmütz vom Jahre 1568*. Zum ersten male aus dem Originale veröffentlicht. Brünn 1870; Reformatiionsartikel des Erzbischofs von Prag, Anton Brus, aus dem Jahre 1564. In AÖG, roč. 46, 1871, s. 215-234; *Statuten der Diocese Olmütz vom Jahre 1413*. Nach einer Nikolsburger Handschrift. Brünn 1871; *Statuten des ersten Prager Provinzial-Consils vom 11. und 12. November 1349 im Anhänge – Tractatus de tribus punctis essentialibus Christiane religionis von Thomas de Hybernia aus dem Jahre 1316*. Brünn 1872; *Synodal-Statuten des Bischofes Arnost von Pardubitz für die Prager Diocese vom 18. October 1343*. Zum ersten male nach einer Wiener Handschrift. Brünn 1872.

historiografie nepřistoupil k monografickému zpracování některého z témat, kterými se dopodrobna zabýval, například právě statuty jednotlivých (arci)diecézí nebo valdštejnskou otázkou. Tě sice monografii věnoval, *Waldstein von seiner Enthebung bis zur abermaligen Übernahme des Armée-Ober-Commando von 13. August 1630 bis 12. April 1632* (Wien 1858), ale kniha je opět zpola přetiskem pramenů a nikoliv monografií, jak byla chápána ve druhé polovině 19. století i dnes: chybí interpretace a širší záběr. Rovněž jeho zdánlivě objektivní kniha *Des Herzogthums Troppau ehemalige Stellung zur Markgrafschaft Mähren* (Wien 1857) již ve své době nevyhovovala a jednoznačně se přikláněla na stranu moravskou, tj. k nedělitelnosti Opavska od zbytku Moravy. Dudík, člen mnoha akademií a učených společností a vyznamenaný za svou práci mnoha panovníky i papežem, tak do české historiografie dodnes nezapadl a jeho dílo, ač specialisty užíváno, nebylo do nedávné doby vůbec zhodnoceno.

Pro vlastní řád byl veličinou mezi historiky rovněž brněnský rodák **Maurus Josef Kinter**¹⁶⁰ (1842 – 1928). Novicem v Rajhradu se stal 17. srpna 1859 a po maturitě s vyznamenáním na brněnském gymnasiu (1860) nastoupil do brněnského biskupského alumnátu a konečně 5. dubna 1864 složil věčné sliby. Téhož roku se stal rajhradským knihovníkem¹⁶¹ a od roku 1870 i tamním archivářem. Obě funkce zastával až do roku 1920, kdy se jich kvůli špatnému zdravotnímu stavu vzdal. Do řádové historiografie se ovšem vepsal především svojí redaktorskou prací v jím vedeném vědeckém řádovém periodiku *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienser-Orden* (od roku 1880).¹⁶² Časopis se brzy etabloval v jazykově německých oblastech jako nejvýznamnější řádové periodikum a Kinter, který vedle vedení redakce obstarával i veškerou administrativu a s ní spojenou korespondenci, se stal uznávanou osobností řádové historiografie.¹⁶³ Tuto časově i intelektuálně náročnou činnost nakonec předal roku 1910 do Salcburku, ke spolubratřím u sv. Petra.¹⁶⁴ Za tuto dobu připravil Kinter jako redaktor k tisku na 1238 rukopisů, a proto nepřekvapí, že na vlastní literární činnost neměl do konce své redaktorské práce příliš času.¹⁶⁵ Před rokem 1880 i během svého redaktorství sice vydal některé dílčí studie,¹⁶⁶ ale jeho největší přínos

¹⁶⁰ K němu nejpodrobněji PAVELKOVÁ, Jindra. Mezi knihovnou a vydavatelstvím – život a dílo Maura Kintera. In HEILANDOVÁ – MAHEL – PAVELKOVÁ – RICHTROVÁ, *Posledních dvě stě let*, s. 91–101; heslovitě *BLGBL* 2, 1984, s. 144; ŠVÁBENSKÝ, Mojmír. Kinter, Josef (řeholním jménem Maurus). In *BSAČZ*, s. 309–310.

¹⁶¹ Za své knihovnické působení označil na 9000 svazků knih, pořídil katalog 820 rukopisů, 900 sv. prvotisků a 880 map.

¹⁶² Původní název zněl *Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden* a vycházel 4x ročně v rozsahu cca 200 tiskových stran. Od r. 1882 se do vydávání zapojil i cisterciácký řád, se kterým přišla i změna názvu. Každé číslo se skládalo ze 3 částí, v němčině či latině psaných odborných prací týkajících se především řádu, kratších zpráv ze všech klášterů a recenzí literatury. O vydávání časopisu bylo rozhodnuto na konferenci řádových opatů v Melku 25. 9. 1879. Kinter byl tak vedením redakce pouze pověřen.

¹⁶³ Dočkal se i řady poct a vyznamenání: duchovní rada vídeňského arcibiskupa (1888); biskupský notář litoměřické diecéze (1909); rytíř Řádu Františka Josefa (1902); rytíř španělského Řádu Karla III.; nositel kříže *Pro Ecclesia et Pontifice*; nositel rytířského kříže saského Řádu Albrechtova; dr.h.c. filosofie benediktinského kolegia sv. Anselma v Římě (1898) aj.

¹⁶⁴ Zde časopis vycházel do r. 1925, kdy jeho vydávání převzala Bavorská benediktinská akademie v Mnichově (Bayerische Benediktinerakademie). K ní srov. zejména HAERING, Stephan. *Academia Benedictina: Zur Geschichte der Bayerischen Benediktinerakademie im 20. Jahrhundert*. In *SMGBZ*, roč. 112, 2001, s. 467–487, resp. internetový zdroj: <http://www.bay-bened-akad.de>.

¹⁶⁵ Kinter přispíval též články do katolických deníků *Das Vaterland*, jeho nástupkyně *Die Reichpost* a do *Weltblattu*, a dále do *Notizenblatt der historisch-statistischen Section in Brünn* a *Anzeige für Kunde der deutschen Vorzeit*. Od roku 1866 spolupracoval též s *Wiener allgemeine Litteraturzeitung*.

¹⁶⁶ *Die Olmützer Fürst-erzbischöfliche Herrschaft Hochwald: Ein historisch topographischer Versuch*. Brünn

pro dějiny řádu spočívá v latinsky psané knize *Vitae monachorum qui ab anno 1613 in Monasterio O.S.B. Raihradensi in Moravia professi in Domino obierunt* (Brunae 1908). Jedná se o pečlivou heuristikou nashromážděné bio- a bibliografické údaje o rajhradských benediktinech od roku 1613 a představuje tudíž dodnes základní příručku k tématu. Kinter přispěl i do několika řádových přehledů. Nejzávažnější jsou jeho medailonky 41 českých benediktinů v díle *Scriptores Ordinis S. Benedicti, qui 1750–1880 fuerunt in Imperio Austriaco-Hungarico* (1880). Po Kinterovi zůstalo i několik závažných rukopisů. Do tisku nestihl připravit rajhradský chartulář (*Chartularium Raihradense 1045 – 1813*) ani pro B. Dudíka sestavený registář k Řádu německých rytířů a četná další díla.¹⁶⁷ Jako uznávaný církevní historik byl členem mnoha odborných společností.¹⁶⁸

Třebaže stál Rajhrad v čele řádové historiografie 19. století v českých zemích, nebyl přece jen jediným centrem generujícím učené benediktiny. V 19. století působil v Broumově a Břevnově **Eduard Itz šlechtic z Mildensteinu** (1789 – 1875), vlastním jménem Johann Nepomuk.¹⁶⁹ Nejprve zastával funkci faráře v Klatovech a profesora na gymnasiu v Broumově, později byl knihovníkem a podpřevorem v Břevnově a děkanem pražské filosofické fakulty (1856/7). Zachovala se po něm dvoudílná rukopisná historie broumovského kláštera nazvaná *Collectanea Ordinis s. Benedicti, imprimis monasterii Braunensis etc.* (Braunae 1827-1829).¹⁷⁰ V tomto latinsky psaném souhrnu klášterních dějin podal autor látku od založení kláštera až po konec 18. století. Samo dílo by stálo za bližší průzkum. Itz je rovněž autorem rukopisu *Legenden frommer Mönche und Ordens-Stifter* (1856).¹⁷¹ Jedná se o abecední seznam světců (Adalbert..., Benedictus..., Franciscus de Paula..., až po jméno Wilhelmus de Monte Vergine), který ale není nijak kritický.

V pražském Břevnově působil i **Hieronymus František Růžička** (1794 – 1884), rodák z Týniště, který jako profesor tamního gymnasia vykonával jednak funkce klášterního knihovníka a historiografa, a jednak zastával i funkce správní (převor 1863, podpřevor 1869). Byl ve styku i s královhradeckým biskupstvím, kde působil jako biskupský notář (*notarius episcopalis*)

1868 (53 s.); Gunther Joh. Kalivoda, *Abt und Prälat des Benedictiner-Stiftes Raigern: biographische Skizze*. Brünn 1879 (16 s.); *Der mährische Landeshistoriograph Dr. Beda Dudík O.S.B. Ehren-Abt von Trebitsch, kaiserl. Rath und Regierungs-Rath, Besitzer vieler hohen Orden etc. Mitglied der k. Akademie der Wissenschaften etc. gestorben am 18. Jänner 1890: eine Lebensskizze*. Brünn 1890 (22 s.); *Die Kongregation der Töchter des göttlichen Heilandes mit dem Mutterhause in Wien, VII., Kaiserstraße 25. Kurze Geschichte und Statistik. Ein Beitr. zur Geschichte der christlichen Caritas in Österreich-Ungarn*. Brünn 1905; edice Wissenschaftliche Reise des mährischen Landeshistoriographen Dr. Beda Dudík, O.S.B., durch Ungarn und Siebenbürgen, anlässlich der Tagung des histor.-archäologischen Kongresses zu Maros-Vásárhely 1864. In *ZDVGMSchl*, roč. 18, 1914, s. 58-84 a Dr. Beda Dudík's archivalische Reise durch Galizien 1865. In *ZDVGMSchl*, roč. 19, 1915, s. 35-50.

¹⁶⁷ *Regesta ad diplomatarium ordinis Theutinici; Chronik der böhmischen reformirten Franciscaner-Provinz: von der Gründung bis zum Jahre 1678 nach den Aufzeichnungen des P. Bernard Sannig, Ordens-Definitoris; Urkundliche Beiträge zur Stadtgeschichte Znaims von 1365 – 1640, nach Originalien zusammengetragen und commentirt; Diplomatarium monasterii Raihradensis inde ab anno 1046 congestum ..., geschichte der Rayigerner Bibliothek und des dortigen Stiftsarchives a Necrologium monasterii Raihradensis inde ab anno 1624.*

¹⁶⁸ *Leogesellschaft* ve Vídni, dále byl členem *K. K. Böhmisches Gesellschaft* v Praze, korespondujícím členem *Zentral-Kommission für Erforschung und Erhaltung der Kunstdenkmale*, korespondentem archivní rady ve Vídni, od roku 1865 členem Centrálního stenografického spolku pro Moravu, člen bavorské benediktinské akademie od r. 1922 a čestný člen Německého historického spolku od r. 1924.

¹⁶⁹ V Břevnově žil jeho starší bratr Adolf (1784 – 1805), vl. jm. Emanuel. K rodně srov. MAŠEK, Petr. *Šlechtické rody v Čechách, na Moravě a ve Slezsku od Bílé hory do současnosti*, I. díl. Praha 2008, s. 410.

¹⁷⁰ NA Praha, ŘB, poř. č. 423, č. kart. 237 ve 3 sešitech velikosti A4, drobným písmem.

¹⁷¹ Označeno zkratkou „zusammengetragen von P. E. N. I. N. de M.“ NA Praha, ŘB, poř. č. 423, č. kart. 237, 496 stran A5.

a konsistorní rada (*Episcopali Consistorii Reginaehradensis Consiliar*). V mládí uveřejnil stručné latinské anály *Chronicon breve Břevnoviense et Braunense* (1845).¹⁷² Byla to však pouze příprava na vypsání zevrubnějších dějin. Nejvýznamnější dějepisnou práci H. Růžičky jsou totiž jeho rukopisně dochované *Geschichte des Benediktinerstiftes Břevnov - Braunau nach Urkunden und Handschriften verfasst* (Braunau 1873, doplňky do roku 1886).¹⁷³ Mají záběr od příchodu řádu do českých zemí až po rok 1886.¹⁷⁴ Autor se v práci opíral především o diplomatický materiál uložený v klášterním archivu.

O celé tři generace mladší byl i další významný historik z vlastních Čech, **Vavřinec (Laurentius) Wintera**¹⁷⁵ (1864 – 1914), původem z Náchodu. Studoval v Broumově a v Praze, roku 1883 vstoupil do Břevnovského kláštera (na kněze vysvěcen 1888), ale pro nemoc musel Prahu opustit a uchýlit se do Broumova, kterému zůstal věrný po zbytek života. Tento středoškolský profesor na gymnasiu v Broumově (1902 – 1914), místní archivář a podpřevor tamního kláštera (1907 – 1914) se významně zapsal do dějin řádového dějepisectví a regionálních dějin. Jeho bibliografie čítá přes padesát příspěvků. Kromě mnoha článků uveřejňovaných v místních i celostátních periodikách¹⁷⁶ se širší odborné veřejnosti představil zejména studii *Stift Braunau im Dienste der Kultur: ein Beitrag zur Kulturgeschichte der katholischen Kirche in Böhmen* (Braunau 1904¹⁷⁷), *Braunau und 30jährige Krieg* (Braunau 1903) nebo *Geschichtsbild der Stadt Braunau und des gleichnamigen deutschen Schulbezirkes* (Braunau 1894). Česky pak vyšly jeho studie *Odboj broumovských* (Praha 1904; 60 s.)¹⁷⁸ nebo *Z války sedmileté* (Praha 1903). Všechny jeho práce vycházejí ze studia archivních materiálů a jsou výsledkem velkého heuristického úsilí. Wintera

¹⁷² Český překlad vycházel na pokračování pod názvem Dějepis kláštera Břevnovského a Braumowského. In ČKD 1846, č. 4, s. 753-766; 1847, č. 1, s. 176-183; č. 2, s. 367-378; č. 4, s. 752-760. Růžička nebyl s velkou pravděpodobností překladatelem svého díla do českého jazyka, byl jím někdo z okruhu redakce ČKD, snad kanovník Václav Michal Pešina (1782 – 1859). Srov. nové vydání RŮŽIČKA, Jeroným. *Dějepis kláštera břevnovského a broumovského*. Vydal Ondřej Koupil, komentář a rejstříky Josef Šrámek a O. Koupil, úvodní texty Dušan Foltýn, O. Koupil, J. Šrámek, Martin Mádl. Praha 2013.

¹⁷³ Práce se dochovala ve 3 svazcích: sv. 1 (34 s. + 265 s.); sv. 2 (301 s.); sv. 3 (316 s.) a je dnes uložena v NA Praha, ŘB, kn. 148-150. Byla přepsána r. 2008 ve Wordu Klausem Dietzem. Uvažovalo se v Břevnově, že bude přeložena do českého jazyka a vydána, ale ze záměru prozatím sešlo.

¹⁷⁴ O poznání dějin Břevnova a Broumova se zasloužil i broumovský rodák Romualdus Schramm (1833 – 1902), vstup do řádu 1853, provisor u sv. Markéty 1866–1886, převor a novicmistr v Břevnově, který vypracoval seznamy břevnovsko-broumovských opatů a zemřelých bratří *Fratres O.S.B. Brevnoveno-Braunenses in domino defuncti* (Pragae 1867) a regesta k břevnovským dějinám: *Regesten zur Geschichte der Benedictiner-Abtei Břevnov-Braunau in Böhmen*. Prag 1893.

¹⁷⁵ MORAVCOVÁ, Miroslava. Wintera, Vavřinec. In *BSAČZ*, s. 716-717. Není uveden nekrolog ŠIMÁK, Josef Vítězslav. Vavřinec Jan Wintera. In *ČČH*, roč. 20, 1914, č. 2, s. 251-252 a rozsáhlá poznámka KRÁSL – JEŽEK, Sv. *Vojtěch*, s. 535-536.

¹⁷⁶ Např. Die Benedictinerabtei Břevnov-Braunau in der Zeit der zwei ersten Schlesischen Kriege 1740 – 1746. In *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden*, roč. 10, 1889, s. 17-36, 184-201, 422-453, 578-626 (též jako zvl. otisk Brünn 1889); Geschichte der protestantischen Bewegung in Braunau. Nach Archivquellen. In *Mittheilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen* (= MVGDB), roč. 31, 1893, s. 13-42, 103-128, 237-262; 32, 1894, s. 25-47; „Memoria Subrupensis“ P. Coelestini Hostlovsky. In *SMGB*, roč. 11, 1890, s. 296-306, 448-463, 613-632; Archiv města Broumova. In *ČČH*, roč. 4, 1898, č. 3, s. 189-193 a další 2 drobné příspěvky v *ČČH*; *Die Culturthätigkeit Břevnov's im Mittelater*. Brünn 1895 (28 s.); Zur Geschichte Braunaus in der Zeit der Luxemburger (1336-1419). In *MVGDB*, roč. 44, 1906, s. 321-336; Die Benedictinerabtei Břevnov-Braunau in der Zeit des dritten Schlesischen Kriege. In *SMGB*, roč. 35, 1914, s. 439-463, 586-606.

¹⁷⁷ Původně otištěnou In *Jahresbericht des öffentlichen Stifts-Obergymnasiums der Benedictiner zu Braunau in Böhmen*, roč. 43, 1904, s. 3-85.

¹⁷⁸ Srov. pochvalnou recenzi Alfonse Neubauera In *Sborník historického kroužku* (= SHK) 5, 1904, s. 189-190.

representuje regionální dějepisectví v nejlepším možném světle, přesto mu často chybí větší nadhled. Podle J. V. Šimáka jeho články nejsou v roce 1914(!) citovány českou historiografií, protože se na něj pohlíží jako na Němce kvůli německému jazyku jeho studií. Šimák spatřuje jeho hlavní přínos pro dějepisectví v jeho studiích o broumovském kostelu na počátku 17. století, kdy prý neodvisle od Gindeliho a Köpla dokázal, že kostel vlastně nikdy nebyl zavřen. Toho si již předtím ve svých recenzích Winterových děl všiml českobudějovický historik Alfons Neubauer, který spolu s Šimákem a předním rakouským historikem Alfonsem Huberem¹⁷⁹ oceňoval všechny Winterovy práce. Zemřel na nemoc uprostřed práce, chystal totiž s Antonínem Podlahou Soupis památek na Broumovsku.

Třebaže máme dochovány i některé další nástiny dějepisných prací z broumovského kláštera 19. století,¹⁸⁰ Wintera zůstává jeho nejvýznamnějším representantem v oblasti dějepisectví.

2. 3. První polovina dvacátého století – doba úpadku

S přibývajícím věkem 20. století se v důsledku první světové války a zejména pozemkové reformy ekonomická, a tím i kulturní situace benediktinů v českých zemích stále zhoršuje, přesto se v jeho řadách najdou jedinci, kteří nepouštějí ze zřetele historii českých zemí ani svého řádu, a dokonce se plánuje založení řádového ústavu pro církevní dějiny.¹⁸¹ Historie tomu ale chtěla jinak, ústav založen nebyl a oslabení Rajhradu i Břevnova s Broumovem bylo dokonáno po roce 1948, i když například Rajhrad přežil válečná léta až do osudného roku 1945 prakticky bez pohromy. Přes všechny tyto obtíže vydal benediktinský řád ze svého středu významné osobnosti české kultury i na sklonku monarchie.

Na rozhraní 19. a 20. století zde stojí ojedinělý zjev české katolické literární historie, rusista **Alois Augustin Vrzal**¹⁸² (1864 – 1930) publikující také pod literárním pseudonymem A. G. Stín. Rodák z Ratají u Kroměříže a přítel P. J. Vychodila studoval na gymnasiu v Přerově (1876 – 1884), teologii v Brně a vycházel stejně jako Vychodil z jihomoravského Rajhradu, který mu poskytl prvotní i poslední útočiště (kněžské svěcení 1889). Úzké řádové prostředí ovšem brzy přerostl a záhy se stal jedním z největších znalců ruské literatury v českých zemích. Vytvořil první českou syntesu dějin moderní ruské literatury *Historie literatury ruské XIX. století* (Valašské Meziříčí 1897), která

¹⁷⁹ Srov. jeho pochvalu In *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, roč. 16, 1895, s. 151.

¹⁸⁰ Jeden takový je uložen v NA Praha, ŘB, inv. č. 519, č. kart. 268. Jedná se o rukopisné „dějiny“ broumovského kláštera psané německy v rozsahu 5 dvojlistů. Podle odkazů na literaturu je možno text datovat po r. 1857. Jde pouze o souhrnný nástin dějin kláštera od jeho počátků do 2. poloviny 18. století. Inicie textu vzešla patrně od opata Johanna Nepomuka Rottera (1807 – 1886), velkého milovníka literatury a dějin. Srov. jeho záznamy o smrti a pohřbu opata Gründmanna a volbě jeho nástupce S. Rautenstraucha z r. 1851 (NA Praha, ŘB, inv. č. 64, sign. I 19) a jeho teologickou disertací *De historia calicis in Bohemia* z r. 1834 (NA Praha, ŘB, inv. č. 135).

¹⁸¹ Srov. NA Praha, ŘB, inv. č. 548, č. kart. 285. Lze půjčit jen se souhlasem řádu. Interně se překládají slavné příručky k dějinám řádu, např. spis Cuthberta Butlera (1858 – 1934) *Benedictine Monachism* (1919), přes něm. vyd. 1929. Srov. NA Praha, ŘB, poř. č. 423, č. kart. 236. Dochovány jsou i různé výpisky z historických materiálů k opatu Rautenstrauchovi a josefinismu, příp. katolickému osvícenství (vše německy a latinsky; od B. F. Menzela?). Jakýsi „Bratr Václav“ vytvořil ve 20. století český výťah díla M. Ziegelbauera. Srov. NA Praha, ŘB, poř. č. 423, č. kart. 237. Dochované jsou i výpisky z 20. století o všech biskupech-členech OSB a mnoho excerpt z různých latinských pramenů 18. století. Srov. NA Praha, ŘB, poř. č. 423, č. kart. 238.

¹⁸² HUSOVÁ, Marcella – PEŠAT, Zdeněk. Alois Augustin Vrzal. In *Lexikon české literatury 4/II*, s. 1528–1530. Je třeba ještě doplnit POSPÍŠIL, Ivo. Dva moravští slavisté: Alois Augustin Vrzal a Sergij Grigorovič Vilinskij. *Slavia. Wydawnictwo Poznanskiego Towarzystwa Prz.*, roč. 57, 2000, s. 219–233.

původně vycházela od roku 1891 časopisecky na pokračování. Tato bezmála tisíc stran dlouhá synthesesa vychází z literárněhistorických a kritických prací A. N. Pypina, V. G. Belinského, P. Polevého aj., ale zejména z práce A. M. Skabičevského.¹⁸³ Tehdejší česká odborná kritika označila Vrzalovu kompilační synthesesu za nepodařený pokus konzervativce pořídit na liberálním základě tendenční dějiny ruské literatury (J. Polívka), nicméně nebylo to dáno ani tak kompilační metodou autora, jako spíše autorem samým. Tehdejší slavistika tíhla spíše k avantgardě, později bolševismu, a proto jí rajhradský benediktin nenadchnul. Vrzal byl však svými pracemi průkopníkem katolické rusistiky v českém prostředí.¹⁸⁴ Z jeho dalších prací vyniká první český Puškinův životopis *Alexandr Sergejevič Puškin* (1899), obsáhla studie *Nábožensko-mravní otázky v krásném písemnictví ruském* (1915), která byla rovněž liberály odsouzena za svůj konzervatismus, a *Přehledné dějiny nové literatury ruské* (Brno 1926). Vrzal byl rovněž hojným překladatelem a zanechal několik desítek knižních překladů (zejména A. P. Čechov, V. G. Korolenko, ale i překlady z francouzštiny a itaštiny), které jsou dnes chváleny pro ryzost češtiny bez rusismů. Vrzalova osobní knihovna z pozůstalosti čítá na 2500 svazků knih, z nichž některé jsou u nás i v Rusku zcela unikátní.

S příchodem reformních beuronských benediktinů z Pruska do Emauz roku 1880 nastal také zde čilý ruch umělecký (regotizace objektu) i duchovní.¹⁸⁵ V oblasti dějepisectví se nejvíce uplatnil **Leander Helmling**¹⁸⁶ (1863 – 1929), rodák z Kirschhausenu v Hesensku (sliby složil roku 1885 a vysvěcen byl 1889). Helmling, který dožil v Altenburgu v Dolním Rakousku,¹⁸⁷ nebyl ve svých pojednáních patrně příliš nakloněn jazykově české kultuře a jeho smýšlení lze označit za (velko) německé. V našem kontextu je třeba vyzvednout jeho zapomenutý patnáctistránkový článek *Die Annalisten und Geschichtsschreiber des kgl. Stiftes Emaus in Prag und ihre Werke: eine bio-bibliographische Skizze* (Prag 1903),¹⁸⁸ který jako dosud jediný mapuje historiky z emauzského kláštera od jeho založení po rok 1880. V něm se ovšem jeho proněmecké nacionální tendence tolik neodrážejí. Z tohoto pohledu markantnější je toto smýšlení v knize *Emaus: kurzgefaßte Geschichte und Beschreibung der Kirche und des Klosters Unserer l. Frau von Montserrat zu Emaus in Prag* (Prag 1903), která je dnes jeho nejcitovanější prací, protože obsahuje mnohá vyobrazení a popisy výzdoby, která byla zničena při pádu bomby na klášter roku 1945. V podrobném líčení dějin i výzdoby kláštera je ovšem Helmling tendenční: záměrně pomíjí celou utrakvistickou epochu kláštera jako období „nelegitimních opatů“. Také jeho jinak pečlivá edice klášterního kopiáře z roku 1395 a dalších navazujících listin *Das vollständige Registrum Slavorum* (spolueditor Adalbert Horčička, Prag 1904, druhý díl editoval již sám; Prag 1914)¹⁸⁹ nese znaky zdrženlivého postoje k češtví, neboť když přebíral do edice listiny z rukopisu Hieronyma Cechnera, přepsal do své práce listiny v jeho latinském překladu, nikoliv v jazykově českém originálu. Neznalost češtiny mu zde nemůže být omluvou. Edice ve svých dvou dílech zachycuje i listiny z místodržitelského a arcibiskupského archivu až do roku 1885, ty méně důležité formou regestu. Výzdobu Emaus připomněl rovněž v drobném příspěvku *Die Wandgemälde im Kreuzgang des kgl. Stiftes Emaus in Prag: zur Kunstgeschichte des*

¹⁸³ Z jeho práce *История новейшей русской литературы (1848 – 1890)* (1891, 5. vyd. 1903). KUDĚLKA, Milan – ŠIMEČEK, Zdeněk – VEČERKA, Radoslav. *Česká slavistika od počátku 60. let 19. století do roku 1918*. Praha 1997, s. 289. Autoři ovšem Vrzala příliš necení.

¹⁸⁴ Srov. PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura 1848 – 1918*. Praha 1998, s. 253.

¹⁸⁵ Srov. FOLTÝN, Dušan. Počátky Beuronské umělecké kolonie v Praze. Emauzy a Sacré Coeur 1880 – 1884. In BENEŠOVSKÁ – KUBÍNOVÁ (eds.), *Emauzy*, s. 191-196.

¹⁸⁶ ČSB 4, 1930, s. 780.

¹⁸⁷ Srov. jeho průvodce *Führer durch das Stift Altenburg*. Altenburg 1925.

¹⁸⁸ Původně ve výroční zprávě Německého gymnasia v Praze 1903, s. 10-24. Srov. zprávu Antonína Podlahy In *SHK*, roč. 5, 1904, s. 255.

¹⁸⁹ Srov. recenzi Gustava Friedricha In *ČČH*, roč. 11, 1905, č. 3, s. 334-339.

XIV. *Jahrhunderts* (Prag 1902)¹⁹⁰ a v průvodci *Führer durch den Kreuzgang des Klosters Emaus* (Prag 1910), který vyšel i v české mutaci.¹⁹¹ Helmling se ale věnoval i širším benediktinským souvislostem, jak napovídá jeho studie o bývalém servitském klášteře Na Slupi a sv. Michaela v Praze.¹⁹² Byl rovněž pilným příspěvatelem do časopisu *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*¹⁹³ a založil a vydával na počátku 20. století *Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre ... / Zusammenstellung aller im Jahre .. in deutscher Sprache erschienenen Werke, Übersetzungen u. größerer oder wichtigerer Artikel über Heilige, Selige u. Ehrwürdige* (1901 – 1904).

Posledním historikem z Rajhradu byl bezesporu **Václav Jan Pokorný**¹⁹⁴ (1894 – 1979), místní knihovník a archivář (od roku 1922). Na svou činnost byl dobře teoreticky připraven, neboť po maturitě v Bučovicích (1913) absolvoval studium v řádové škole v Sekově (1914 – 1917) a teologická studia v Brně (1917/18), kde si rovněž doplňoval historické vzdělání přednáškami na filosofické fakultě. Od roku 1927 působil jako konzervátor pro státní památkovou péči v okrese Moravský Krumlov, od roku 1933 byl mimořádným členem komise pro soupis rukopisů při České akademii věd a umění. Podílel se na uspořádání rajhradského archivu (generální repertář podle schématu v Břevnově, 1923) a snažil se o zřízení ústředního řádového archivu v Praze s pobočkou v Rajhradě (1947) a za II. světové války přestěhoval celý klášterní archiv z Rajhradu do Syrovic. Po celý svůj dlouhý život až do zatčení komunistickou policií (1950) byl publikačně činný, svoji pozornost věnoval jednak dějinám Rajhradu, jednak české literatuře. K dějinám kláštera publikoval knihy *Kláster Rajhrad: jeho dějiny a památnosti* (Brno 1925), *Z rajhradských pamětí* (Brno 1932), *Benediktinský klášter v Rajhradě* (Praha 1942 s Z. Drobnou). K tématu českých spisovatelů připravil užitečnou edici *Dopisy O. Březiny E. Pillerovi 1883–1893* (otisk z Hlídky 1940 s F. Jechem). Svou hodnotu si dodnes uchovala studie *Říčany na Moravě* (Brno 1923). Kromě své literární a archivní činnosti (byl také redaktorem časopisu Hlídka¹⁹⁵) působil Pokorný i v duchovní správě (Ostrovačice, Rajhrad, Syrovice) a byl posledním opatem v Rajhradu před jeho zrušením (1947 – 1950). Svůj život dožil jako duchovní správce ústavu sociální péče v Žernůvkách.

¹⁹⁰ Původně ve výroční zprávě II. německé reálky v Praze 1902, s. 28-41.

¹⁹¹ *Průvodce křížovou chodbou královského kláštera emauzského v Praze*. Praha 1910.

¹⁹² Die Servitenklöster Maria Verkündigung Slup und St. Michael in Prag. In *MVGDB*, roč. 51, 1913, s. 118-123.

¹⁹³ Die literarische und künstlerische Tätigkeit im kgl. Stifte Emaus in Prag: Von seiner Gründung bis auf unsere Tage. In *SMGBZ*, roč. 25, 1904, s. 30-42, 480-488, 655-675; roč. 26, 1905, s. 22-29, 238-247; Die Bruderschaft zu Ehren der 63 Lebensjahre des hl. V. Benediktus in der Abtei Emaus-Prag. In *SMGBZ*, roč. 29, 1909, s. 205-208; Johannes Baptist May, der jüngste Biograph der hl. Hildegard von Bingen. In *SMGBZ*, roč. 33, 1912, s. 161-164; Zwei alte Bücher-Verzeichnisse im Stifte Altenburg (N.-Oe.). In *SMGBZ*, roč. 42, 1924, s. 233-240.

¹⁹⁴ ŠVÁBENSKÝ, Mojmir. Pokorný, Václav Jan. In *BSČZ*, s. 503.

¹⁹⁵ Hlídku založil rajhradský benediktin Placid Jan Mathon (1841 – 1888) r. 1884 pod názvem Zprávy apoštolátu tisku; po katolickém sjezdu v Brně (1894) dostal časopis název „Hlídka“ a byl koncipován širěji jako „měsíčník vědecký se zvláštním zřetelem k apologetice a filosofii“. Hl. redaktorem Hlídky však byl po 40 let jiný rajhradský benediktin Pavel Julius Vychodil (1862 – 1938), známý překladatel Aristotela, teolog novotomistického směru a literární kritik a historik (*Fr. Sušil: životopisný nástin*. 1894-1904; *Životopis Václava Kosmáka*. 1916; edice *Z doby Sušilovy: Sběrka dopisů*. 1917; *Josef Pospíšil: životopis*. 1928). Na návrh F. Čády byl jmenován dopisujícím členem České akademie věd. K jeho životu srov. GABRIEL, Jiří. Pavel Josef (!) Vychodil. In *Slovník českých filozofů*. Brno 1998. K časopisu Hlídka srov. M. C. PUTNA, Česká katolická literatura, s. 245-258; k rajhradské „papežské“ tiskárně srov. HEILANDOVÁ, Lucie. „Ano, knihy a noviny se staly za našich dnů téměř jako chléb potřebou vezdejší“. In HEILANDOVÁ – MAHEL – PAVELKOVÁ – RICHTROVÁ, *Posledních dvě stě let*, s. 68-90.

Posledním historikem broumovského kláštera byl profesor tamního gymnasia a místní rodák **Beda Franz Menzel**¹⁹⁶ (1904 – 1994). Benediktinské gymnasium v Broumově navštěvoval nejprve coby student (jeho učitelem byl broumovský opat a pozdější přítel Dominik Karl Prokop, 1890 – 1970¹⁹⁷), později se tam roku 1930 vrátil jako učitel. Mezitím absolvoval noviciát v Břevnově, studium dějin a geografie na pražské a mnichovské universitě¹⁹⁸ a kněžské svěcení v pražské katedrále sv. Víta (1. června 1928). Roku 1936 byl jmenován ředitelem broumovského gymnasia. Válečná léta 1939 až 1945 strávil nuceně jako farář v Ruprechticích (*Ruppersdorf*), které byly právě roku 1939 natrvalo spojeny s Libercem. Ihned roku 1945 odešel s jedním z prvních transportů z Broumova do Bavorska a sloužil v pasovské diecézi. O dva roky později na žádost opata Prokopa odešel do Rohru, kde vyučoval na tamním řádovém gymnasiu, které záhy patřilo k nejlepším v celém Bavorsku. Kromě řady podnětných studií k dějinám Břevnova a Broumova v 17. a 18. století¹⁹⁹ je nutné jmenovat jeho zásadní monografii *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau: Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis* (Königstein/Ts 1969),²⁰⁰ která vychází z jeho dávné disertace a je dodnes citována českou historiografií. Rovněž již zmíněná studie *Abt Othmar Daniel Zinke 1700–1738: Ein Prälat des Böhmisches Barocks*²⁰¹ si podržela svou platnost. Přispěl i do monumentálního sborníku *Das Braunauer Land* (1984).²⁰² Jako člen Bavorské benediktinské akademie i Historické komise sudetských zemí (*Historische Kommission der Sudetenländer*) nezapomněl Menzel na české země ani na konci svého dlouhého života.²⁰³

Již jen jako dovětek může být poukázáno na osobnost rohrského opata **Johannese Aloise Zeschicka** (1932 – 2013), rodáka ze západočeských Bezdruzic, který se v rámci dějepisceví věnoval kromě rohrskému klášteru (například *Kloster in Rohr: Geschichte und Gegenwart*, 1968; *Das Augustinerchorherrenstift Rohr und die Reformen in bairischen Stiften vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, 1969) i vyloženě českým benediktinům: *Die Benediktiner in Böhmen und Mähren*,²⁰⁴ což vyústilo i v český překlad *Benediktinky a benediktini v Čechách a na Moravě* (Praha 2007).

¹⁹⁶ HEMMERLE, Rudolf. P. Beda Menzel verstorben. In *Mitteilungen des Sudetendeutschen Archivs*, roč. 119, 1995, s. 24.

¹⁹⁷ K jeho osobnosti srov. HEMMERLE, Rudolf. P. Dominik Prokop, Abt von Braunau. In *Mitteilungen des Sudetendeutschen Archivs*, roč. 119, 1995, s. 29.

¹⁹⁸ Disertaci obhájil v Praze pod názvem *Beiträge zum Leben und Wirken des Abtes Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau* (1930).

¹⁹⁹ Např. *Die Barockkunst unter den Äbten von Braunau*. Braunau 1937; Exemptionsstreit zwischen den Äbten von Břevnov - Braunau und den Prager Erzbischöfen 1705 – 1758. In *Bohemia Jahrbuch des Collegium Carolinum*, roč. 17, 1976, s. 53-135; *Abt Othmar Daniel Zinke und die Ikonographie seiner Kirchen in Břevnov, Braunau, Wahlstatt*. St. Ottilien 1986.

²⁰⁰ Srov. zprávu Eva BURKOŇOVÁ, In *Československý časopis historický*, roč. 19, 1971, č. 1, s. 145-146.

²⁰¹ In *SMGB*, roč. 89, 1978, s. 7-300. Také samostatně: Augsburg 1978.

²⁰² HERRMANN, Hugo – TÖLG, Herbert (eds.). *Das Braunauer Land: Beilage zum Braunauer Rundbrief*, 2 Bde. Rohr 1984.

²⁰³ MENZEL, Beda. Die böhmische Benediktinerkongregation. In FAUST, Ulrich – QUARTHAL, Franz (eds.). *Germania Benedictina, 1: Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*. St. Ottilien 1999, s. 591-619.

²⁰⁴ In *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien*, roč. 6, 1982, s. 38-102; jiná studie se stejným názvem pak In HOFMANN, Johannes (ed.). *Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov, Braunau und Rohr im Auftrag der Abteien Břevnov und Braunau in Rohr*. St. Ottilien 1993, s. 3-82.

Závěr

Tento stručný a nutně selektivní přehled historiografické produkce myslím ukázal zřetelně, že benediktinský řád se významně podílel na utváření církevního dějepisectví v českých zemích a byl v úzkém sejetí s celorakouským i jihoněmeckým řádovým prostředím, ba udržoval kontakty i s proslulou maurinskou školou. Benediktini nebyli přirozeně sami, kdo spoluutvářel české dějepisectví, patřili nicméně mezi tzv. staré řády, jejichž počátek lze datovat do středověku, v případě benediktinů dokonce do jeho rané fáze. Je zřejmé, že si toho byli všichni řádoví členové vědomi a byli hrdi na odkaz svých předchůdců. Někteří z nich pak přirozeně přišli se snahou nenechat upadnout mnohé činy do zapomnění, a proto se podjali nelehkého úkolu tyto události zaznamenat, případně znovu je vynést na světlo. Jako v případě jiných řádů střídala se u benediktinů období ekonomické i kulturní prosperity s časy úpadku, avšak lidská touha po dějepisné práci nevyzímala nikdy. Ne všichni členové tohoto řádu zabývající se v českých zemích dějinami mohou být řazeni mezi „velké historiky“, ať už definujeme tento pojem sebeskromněji. Všichni však zanechali svůj svébytný otisk v kulturním panoramatu středovýchodní Evropy a dávají chvályhodný příklad ostatním, byť i konfesijně jinak vyhraněným dějepiscům, vždyť *quot homines, tot sententiae*.

SUMMARY: AN OVERVIEW ON HISTORIOGRAPHY OF THE BENEDICTINE ORDER IN THE CZECH LANDS. History always played a crucial part in monasticism. This fact was valid not only for the liturgy, commemorating the saintly monks from the past, but also for ordinary life. The Order of Saint Benedict is well known for its activity in the field of historiography, especially thanks to the monks of the French Benedictine congregation of St. Maur, who cultivated the study of history to such a high level that it influenced the whole Catholic world. There were also many Benedictine historians who wrote about the history of the Czech lands, or they lived there. Abbeys contributed to a culture of astute historiography and to the development of historical consciousness, mainly among fellow monks. I am not aware of other such work within the Czech historiography dealing with this topic. However, the article does not analyse works of the historians in depth, but it rather briefly outlines the historiographical works of the Benedictines related to the Czech lands from the Early Middle Ages to the end of the 20th century. The whole article is divided into two main chapters and several subchapters. The first chapter pays attention to the context of the Benedictine historiography in Austria, Catholic Germany and France; the second one focuses on the overview on the Order historiography in the Czech lands.

PhDr. et Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D.
 University of Hradec Králové
 Philosophical Faculty
 Department of Auxiliary Historical Sciences and Archival Science
 Náměstí Svobody 331
 CZ-500 03 Hradec Králové
 The Czech Republic
 jakub.zouhar@uhk.cz

EVANGELICKÉ MODLITEBNÍ KNIHY 18. A 19. STOLETÍ A ČESKÁ BIBLE

Protestant Prayer Books from the 18th and 19th Centuries and the Czech Bible

Sixtus Bolom-Kotari – Martina Bolom-Kotari

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.74-89

Abstract: BOLOM-KOTARI, Sixtus – BOLOM-KOTARI, Martina. *Protestant Prayer Books from the 18th and 19th Centuries and the Czech Bible*. The article focuses on Czech handwritten prayer books of protestant provenance from the 18th and 19th century. It analyzes the form and sources of inspiration, especially the Biblical quotes, paraphrases and references. Special attention is paid to illustrations of manuscripts in relation to strict protestant requirements on visuality. According to the analysis of selected sample of prayer books, the paper represents their typical structure and typology of contained prayers. The topics of prayer books belong to wider social context, whether general – mentality and devotion of population being of non-Catholic confession; or specific – in search of “Czech national fine arts” at the Czechoslavic Ethnographic Exhibition held in 1895.

Key words: Bible, Prayer books, Reformation, Protestantism, Patent of toleration, 1781, Folk culture

Abstrakt: BOLOM-KOTARI, Sixtus – BOLOM-KOTARI, Martina. *Evanjelické modlitebné knihy 18. a 19. storočia a česká biblia*. Príspevok sa zameriava na české rukopisné modlitebné knihy protestantskej proveniencie z prelomu 18. a 19. storočia. Skúma ich podobu a inšpiračné zdroje, hlavne v prípade biblických citátov, parafráz a odkazov. Zvláštna pozornosť je venovaná obrazovej výzdobe rukopisov v súvislosti so striktnými protestantskými požiadavkami na vizualitu. Na základe rozboru vybraného vzorku modlitebných kníh predstavuje ich obvyklú štruktúru a typológiu použitých modlitieb. Tematika modlitebných kníh je zaradená do širšieho spoločenského kontextu, nech už všeobecného – mentality a zbožnosti obyvateľstva, hlásiaceho sa k nekatolíckym konfesiam, alebo špecifického – pri hľadaní „českého národného výtvarného umenia“ na Národopisnej výstave československej roku 1895.

Klíčové slová: biblia, modlitebné knihy, reformácia, protestantizmus, Tolerančný patent, 1781, ľudová kultúra

Pobožnost večerní

Kterak ti mám děkovati, Bože můj! Za všechno to dobré, které jsi mi tohoto dne prokázal? Odkud mám vzítí cítělnost vděčnosti, která by tvé veliké, nezasloužené dobroty hodna byla? Odkud mám vzítí slova, kterými bych chválu tvou slušně zvěstovati mohl? – Ját nemohu nic jiného říci, nežli: Ty jsi Otec můj, ty jsi Bůh lásky. Já ale sem ničemný a nehoden všeho toho milosrdenství a té věrnosti, kterou jsi mi prokázal. Ano, ani hoden nejsem, abych tebe Otcem nazýval. Jak mnoho dobrého jsi mi Bože můj tohoto dne prokázal! – Tys mě zachoval, tys

mi oděv a přibyték daroval i tisíce neštěstí, které mě potkati mohlo, odvrátil jsi ode mne. Nyní tedy přísluší, abych se srdce svého tázal, jak sem tento den strávil! Zdaž sem se dnes lepším, nábožnějším a tebe hodnějším učinil? – Mám se tázati sebe samého, zdáž sem se ku křesťanské dokonalosti tak přiblížil, jako sem minulého dne ku konci života svého přišel? Pane, Pomocníče a Bože můj! Prosím tě o Ducha pravdivého předsevzetí, který by mi nedal dne tohoto skončiti, leč bych lepším a tobě milejším učiněn byl. Amen.¹

Česká reformace existovala v očích svých ctitelů jako takřka ideální svazek národa a bible. Od 15. století čerpal *národ* svou sílu z Písma, snažil se žít v jeho duchu, miloval čtení a vzdělání, přičemž jadrná a ušlechtilá řeč bible spolu s uměleckou formou tehdejších biblických rukopisů a tisků vedla prý čtenáře k ušlechtilé řeči a ušlechtilým vnějším formám. „Český národ se stává víc a více národem Písma a staví si ideálem krásnou církev, zbudovanou na základě Písma.“²

Ze zpětného dějinného pohledu evangeliků pozdního 18. a 19. století představovala doba před pádem protestantského stavovského státu a jeho reformačních ideálů v bitvě na Bílé hoře 8. listopadu 1620 vzdálený protější břeh. Sami stáli na břehu vyznačeném Tolerančním patentem Josefa II. z října roku 1781, který ve jménu osvětské svobody svědomí obnovoval některá práva nekatolíků. Dva protilehlé břehy českých dějin rozdělila řeka rekatolizace, protireformace, baroka, *temna*.³ Protestantská společnost mnoha způsoby usilovala o překlenutí dějinných břehů, o přenesení pochodně idealizované vzdělanosti a kultury ze zlatého věku Bible kralické do času nadějí pozdního osvětského věku. Základem, zárukou a předpokladem kontinuity byly knihy. Pobělohorskí tajní nekatolíci museli pěstovat „kulturu četby“, protože jinak by se k nim obsah jejich víry prakticky nemohl dostat, nepočítáme-li předávání v rodinách a příležitostné působení tajných zahraničních emisarů. Zatímco katolíci (podle nutně schematického výkladu vymezujícího konfesní identitu) poslouchali kázání v kostele, evangelíci se definovali svým čtenářstvím. Ztráta knih pak mohla symbolicky znamenat i jejich „pokatolictví“.⁴

¹ Archiv Farního sboru Českobratrské církve evangelické (dále ČCE) Prosetín, rukopisná modlitební kniha, cca 1820, bez inv.č., titulní strana chybí. První část modlitby vychází z motivů biblických žalmů. Srov. BOLOM, Sixtus. *Tomáš Juren – toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*. Tišnov 2008, s. 215. Následující studie pojednává o evangelických modlitebních knihách obecně. Opírá se však o studium a rozbor několika vybraných rukopisných modlitebních knih, kromě výše uvedené a dále zmíněných konkrétně o: Archiv autorů, *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením císař[e] král[e] pro křesťana reformitského náboženství*, s.l., 1829; *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, s.l., 1848; Městské muzeum a galerie Polička: *Písně a modlitby evangelické*, sign. K 31, s.l., s.d.; *Modlitby roční evangelické*, sign. K 47, s.l., 1809; *Modlitby křesťanské od Jana Salatnay staršího kazatele Slova Božího v církvi evangelické hel[vetského] vyznání*, sign. K 63, s.l., s.d.; *Modlitby nábožné pro Čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. K 66, s.l., 1841; *Modlitební knížka a žalmy Antonína Filipiho*, sign. K 67, s.l., s.d.

² HREJSA, Ferdinand. Bible a český národ. In *Bible a český národ*. Uspořádala Hana HUMLOVÁ. Brno 1935, s. 32-36.

³ Evangelíci označovali tuto dobu jako období protireformace. Další pojmy, jež dnes s oblibou používáme, jsou až mladšího data. Za pojem *temno* vděčíme A. Jiráskovi, rekatolizace je termín zavedený až v poválečné historiografii, termín baroko byl užíván v jiných souvislostech. Přesto si dovolíme pro navození kontextu užívat i těchto pojmů, které vystihují dnešní porozumění popisovanému období.

⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. Lidové modlitební knížky 18. a 19. století. In *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Olomouc 2009, s. 54; DUCREUX, Marie-Elizabeth. Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století. In *Literární archiv Památníku národního písemnictví*, roč. 27, 1994, s. 61-87. Srov. BOLOM-KOTARI, Sixtus. *Svoboda svědomí. Superintendent Michael Blažek a protestantská společnost pozdního osvětského věku*. Praha 2016 [v tisku].

Ač se rukopisné modlitební knížky (vedle dalších žánrů náboženské literatury, zpěvníků, opisů částí bible, kázání, atd.) objevovaly v českém lidovém prostředí mezi tajnými nekatolíky v průběhu celého 18. století, jejich „zlatým věkem“ byl přelom 18. a 19. století. V té době zaujala modlitební kniha přední místo v lidovém křesťanství jako jeho charakteristický znak.⁵ Rozkvět rukopisných modlitebních knih má nejspíše přímou souvislost s josefínskými náboženskými reformami. V důsledku legalizace náboženské plurality bylo zapotřebí dostupného „nástroje zcirkevnění“ sloužícího k prohloubení konfesní identity jednotlivce, aby nezakolísal ve „veřejné diskusi“ nejen o protestantismu a katolicismu, nýbrž nyní již o víře samé, o náboženství, o Bohu.⁶ Z toho důvodu zřejmě mohly církve tolerovat i psané modlitby, odchylující se od pravověrného učení jednotlivých konfesí.⁷

Oproti jiným druhům náboženské literatury – bibli a jejím výkladům, ale především kancionálům užívaným při větších či menších shromážděních věřících – dostaly knihy modliteb podobu osobní literatury, která provázela soukromý život jednotlivce.⁸ Ustálení zvyku číst knihy v soukromí souviselo s nutností ukrývat náboženské přesvědčení v době pronásledování. Opatrný čtenář tehdy „k svému potěšení rád, ale však v soukromosti na větším díle buď v lesi aneb někde na poli čítával“.⁹ Proto se modlitby velmi často opisovaly, jednotlivci je toužili mít nejen vypůjčené, ale přímo doma stále při ruce. Zvláštní osobní, až citový vztah vznikl již způsobem vzniku rukopisné modlitební knihy, sepsané, ilustrované a svázané někdy „na zakázku“ podle požadavků budoucího majitele či (pravděpodobněji) majitelky, se jménem ve formě supralibros či exlibris nebo jen prostě zapsaným v úvodu, popřípadě závěru knihy.¹⁰

⁵ NEŠPOR, *Lidové modlitební knížky*, s. 47, 55.

⁶ Velmi podnětným by mohlo být další zkoumání vývoje, podoby a především funkce (nejen) rukopisných modlitebních knih v katolickém a evangelickém prostředí. V katolickém prostředí představovaly důležitý a funkční prvek barokní zbožnosti, pro obě konfese byly nástrojem praktického a dostupného uplatnění/vyjádření víry. Srov. HORÁKOVÁ, Lenka. *Vývoj novověkých rukopisně tradovaných modlitebních knih na území jižní Moravy*. Disertační práce. Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. Brno 2010, s. 262-263. Systematické srovnání katolických a evangelických modlitebních knih se přímo nabízí badatelům jako lákavá výzva, není však cílem tohoto příspěvku.

⁷ V lidovém prostředí kalvínských církví byly obvyklé modlitby „pro užívání krve Ježíše Krista“, naznačující odchýlení od pravověrné kalvínské věrouky, která transsubstanciací, resp. konsubstanciací popírala. I když v užití pojmu „krve Kristovy“ můžeme spatřovat spíše zvyk, než teologicky uvědomělý výklad, mohli bychom předpokládat i námitky ze strany pastorů proti nepřesnému vyjadřování, které mohlo mást lid v učení se principům zvolené konfese. Někteří pastoři zastávali poměrně striktní puristické stanovisko, zatímco jiní většinou zaujímali liberálnější postoj, což svědčí o rozlišování funkce jednotlivých textů a přijetí modlitebních knih jako pomůcek osobní zbožnosti, které ovšem oficiální učení nemohou v ničem ohrozit. Srov. BOLOM-KOTARI, Sixtus. Pečeť, víra i pověra, věda i mystika. In *Folia Historica Bohemica*, roč. 28, 2013, č. 2, s. 329-340. Teologicky sporných pojmů a výkladů, evidentně vycházejících ze zvykového užívání a jejich běžného synonymního zaměňování, bychom ostatně našli vícero, např. v označení Večeře Páně jako přijímání či Svátosti velebné. Nakonec otázka reálné Kristovy přítomnosti a dějů probíhajících během vysluhování Večeře Páně byla již jádrem sporů mezi reformátory Lutherem a Zwingliem, později Kalvinem, řešila se v dalších staletích a dodnes není úplně vyjasněna. Srov. LOHSE, Bernhard. *Epochy dějiny dogmatu*. Praha 2010, s. 145 an.; PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Praha 2002, s. 321 an.

⁸ BURIAN, Iļa – MELMUK, Jiří – MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, Eva (edd.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě 5*. Praha 1996, s. 295.

⁹ BOLOM, *Tomáš Juren*, s. 41.

¹⁰ Ústřední archiv ČCE, sbírka rukopisů, sign. 185 (*Nabožné Křesťanské Modlitby Sebrané ze Slova Božjho dle Řádu hev. vyz. pro pohlawy ženské. 1828*), jméno majitelky (*Anna Nickowa*) vyraženo na vazbě knihy jako supralibros; Městské muzeum Polička, sbírka rukopisů, p.č. 3365 (*Modlitby křesťanské od Jana Salatnaya starssjho...*), jméno majitelky a její domovské obce (*Anna Dus z Wřešť*) spolu s vročením 1843 je vepsáno

Obsah evangelických modlitebních knih

Podoba evangelických rukopisných modlitebních knih bývá odvozena od modlitebních knih tištěných, šlo buď o jejich přímé opisy, nebo kompilace z více zdrojů včetně dalších druhů náboženské literatury. Autoři však přistupovali ke svým předlohám více či méně kreativně, a to jak v obrazové, tak i textové složce, takže můžeme hovořit o originálních autorských dílech. Z celé řady tištěných modlitebních knih se těšily popularitě vzácné staré předbělohorské knihy a jejich exulantské reedice (např. Modlitby Daniela Adama z Veleslavína), zahraniční pietismem ovlivněné tisky (Arndtova *Zahrádka rajska* aj.), ale i soudobá díla vydávaná na přelomu 18. a 19. století pastory tolerančních církví Janem Véghem, Janem Szalatnayem či Michaellem Blažkem.¹¹

Struktura většiny knih se navzájem velmi podobá, odráží běžný život svých tvůrců i čtenářů. V centru pozornosti stojí modlitby pro neděli – den Páně – provázející čtenáře po celý den od probuzení po večerní ulehnutí. Neděle stála v centru bohoslužebného života evangelíků. Byl to den vyhrazený cestě do *domu modlitby*, chrámu Páně. Zde se evangelík scházel s ostatními bratry a sestrami, aby společně vytvořili společenství Kristovo v jeho jménu a v jeho přítomnosti.¹² Měli si vyslechnout Slovo Boží a slavit Večeři Páně. Připomenout si spásu, kterou Bůh daroval lidem ve svém Synu Ježíši Kristu, nasytit se Božím Slovem, zúčastnit se hostiny, jejímž hostitelem byl sám Kristus. Modlitbu na rtech měl mít věřící již od samého rána, provázela jej cestou do chrámu Páně.¹³ Také *do modlitebny* vstupoval člověk s modlitbou,¹⁴ poté měl rozjímat s Bohem v rámci *Modlitby před kázáním*¹⁵ a následně i *po vyslechnutí Slova Božího*.¹⁶ Obzvláště pečlivě a s velkou úctou pak přistupoval k Večeři Páně, tento obřad jednoty Krista a jeho církve stál v centru bohoslužebného dění. V knihách nalezneme modlitby *před Večeří Páně*,¹⁷ modlitby určené *pro chvíli přijímání Těla Páně*¹⁸ i modlitby *pro užívání krve Ježíše Krista*¹⁹ a celý obřad zakončují *Modlitby po večeři Páně*²⁰ („když okolo stolu Páně chodíš“). S *Modlitbou při odcházení z domu Páně* měl věřící společenství opouštět.²¹

Další části jsou již variabilní a každá z knih akcentuje jinou příležitost, přičemž odrážejí obvykle běžný životní rytmus, společenské zařazení věřících, obvyklé (obtížné) životní situace a momenty, v nichž se člověk mohl nacházet. Život věřícího plynul v určitém rytmu v rámci církevního roku, rozděleného do několika částí dvěma stěžejními událostmi ze života Ježíše Krista: jeho narozením, ukřižováním a zmrtvýchvstáním. Modlitby reflektují významné dny a svátky spojené

dovnitř zdobného věnce na předposlední straně knihy (s. 120) před závěrečným rejstříkem. Srov. HORÁKOVÁ, *Vývoj*, s. 259.

¹¹ BURIAN – MELMUK – MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ (edd.), *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě* 5, s. 295; srov. také BOLOM-KOTARI, *Svoboda svědomí*.

¹² Srov. Mt 18:20.

¹³ Srov. např. *Modlitební knížka a žalmy Antonína Filipiho*, s. 1-18: Modlitby ranní v neděli a Modlitba druhá v neděli ráno.

¹⁴ Srov. *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, s. 11-16: Vcházeje do chrámu Páně.

¹⁵ Srov. např. *Modlitební knížka a žalmy Antonína Filipiho*, s. 23-27: Modlitby před kázáním Slova Božího a Modlitba druhá před kázáním Slova Božího.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 27-38: Modlitby po kázání Slova Božího a Modlitba druhá po kázání Slova Božího.

¹⁷ Srov. např. *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením císař[e] král[e] pro křesťana reformitského náboženství*, s. 25-38: Modlitba první před požíváním Svátosti velebné, Druhá modlitba před přijímáním a Modlitba třetí před přijímáním Svátosti velebné.

¹⁸ Srov. *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, s. 39-41: Při přijímání Těla Kristova.

¹⁹ Tamtéž, s. 41-43: Při přijímání Krve Kristové.

²⁰ Tamtéž, s. 44-46: Modlitba po přijímání Večeře Páně.

²¹ *Modlitební knížka a žalmy Antonína Filipiho*, s. 38-41: Modlitby při dokonání Služeb Božích a Modlitba druhá při dokonání Služeb Božích.

právě s těmito událostmi: modlitby v *Adventu*,²² v *den Narození Páně*,²³ v *den Obřezání Páně aneb na Nový rok*,²⁴ modlitby *Velkopáteční*,²⁵ *O velikonoční neděli*,²⁶ *O svatodušních svátcích*.²⁷ Kdy jindy měl člověk volat k Bohu a prosit o jeho pomoc, než v obtížných životních situacích? Takové chvíle v lidském životě nastávaly často, útěchu nacházel zbožný člověk právě v modlitbě: v *Modlitbách v nemoci*,²⁸ *Modlitbách při strachu*, *Modlitbách k Otci, Synu i Duchu Svatému ve smrti*²⁹ nebo jen prostých *Modlitbách každodenních*.³⁰

Kdo byli čtenáři modlitebních knih? Většinou prostí lidé, členové evangelických společenství v různém sociálním postavení, s rozdílným rodinným statutem. Zvláště v průběhu 19. století s postupující „feminizací církve“ pozorujeme postupné převládání ženského publika. Na konkrétní profese či stavy cílily *Modlitby řemeslníka*,³¹ *Modlitby otce čeledního i matky čelední*,³² *Modlitby panny*,³³ jejich protějškem byla obecná *Modlitba křesťana*.³⁴

Značnou odlibu získaly modlitby bezprostředně navazující na motivy biblických textů. Pozornost se upírala zejména k velkým biblickým postavám, osobám, které mohly být věřícím vzorem pro svůj vztah k Bohu. Zahrnovaly typově širokou škálu vztahových modelů: jedince zápasícího na život a na smrt, proroka snášejícího (snad až přílišnou) blízkost Boží, vyvoleného pannovníka, křehkou ženu s odvážným srdcem a nezměrnou láskou k Pánu, nejistého, přesto vyvoleného vůdce Božího lidu. Modlitba se sebou takto svazovala i inspirativní životní příběh. Věřící se symbolicky modlil ústy význačných biblických autorit, postav, které osvědčily svou víru, oddanost a službu Bohu. To vše nacházel čtenář v *Modlitbě Jobově*,³⁵ *Děkování Izajáše*,³⁶ *Modlitbách z knih Judit*,³⁷ *Modlitbě krále Šalamouna*,³⁸ *Modlitbě Mojžíšově*.³⁹ Tyto modlitby vycházely vždy ze stejných biblických veršů, autor modlitební knihy je přebíral z předloh, které měl k dispozici. Již samotný výběr témat ale svědčí o dobré znalosti bible. Použita byla látka z Tóry, Prorockých knih, tzv. Spisů i apokryfní text. Uvedené modlitby byly často doprovázeny *Těšitelnými řečmi z Písem svatých vybranými*,⁴⁰ krátkými pasážemi s biblickými citáty vybranými dle vkusu autora. Nejčastěji se jedná o žalmy, které byly jakožto zpěvy synagogy (žalm znamená zpěv či modlitbu)

²² *Modlitby roční evangelické*, s. 72-74: Modlitba svatá adventní.

²³ Tamtéž, s. 75-77: O narození Kristovém.

²⁴ *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením císaře král[e] pro křesťana reformitského náboženství*, s. 86-91: Modlitba o obřezání Páně a za šťastný nový rok.

²⁵ Tamtéž, s. 91-96: Modlitba dne Velikého Pátku o sedmi slovech Kristových posledních na kříži promluvených.

²⁶ *Modlitby roční evangelické*, s. 78-80: O vzkříšení.

²⁷ Tamtéž, s. 80-82: Modlitby svaté svatodušní.

²⁸ *Modlitební knížka a žalmy Antonína Filipiho*, s. 158-169: Modlitba pobožného křesťana v nemoci.

²⁹ Tamtéž, s. 169-175: Modlitba k Bohu Otci při smrti, Modlitba k Bohu Synu při smrti a Modlitba k Bohu Duchu svatému v úzkosti při smrti.

³⁰ Tamtéž, s. 65-79: Modlitby ku každodennímu modlení příhodné; *Písně a modlitby evangelické*, s. 186-190: Modlitby za všechny věci potřebné všeho křesťanstva.

³¹ *Modlitby roční evangelické*, s. 20-25: Modlitba řemeslníka.

³² Tamtéž, s. 8-13: Společná modlitba ranní otce čeledního neb matky čelední s domácími.

³³ *Modlitby křesťanské od Jana Salatnay staršího kazatele Slova Božího v církvi evangelické hel[vetského] vy[znání]*, s. 117-119: Modlitba panny.

³⁴ *Modlitby roční evangelické*, s. 83-86: Modlitba křesťanského člověka.

³⁵ *Modlitby nábožné pro Čest a chválu Boží a spasení duše*, s. 45-46: Modlitba Jobova v 7. a 20. kapitole.

³⁶ Tamtéž, s. 47-50: Děkování Izajáše v 22. kapitole.

³⁷ Tamtéž, s. 50-53: Modlitba z knih Judit v 7. a 9. kapitole.

³⁸ Tamtéž, s. 53-58: Modlitba krále Šalamouna v Příslavích ve 30. kapitole, Modlitba jiná Šalamouna.

³⁹ Tamtéž, s. 58-61: Modlitba v 2. knize [Exodus], 32. kapitole.

⁴⁰ Tamtéž, s. 62-70: Těšitelné řeči z Písem Svatých vybrané.

velmi oblíbené, nejvíce žalmy 6, 51, 102, 130 – tzv. kající žalmy.⁴¹ Jiné preferované citace se hlásí k novozákonním příběhům, pocházejí z evangelií, ale i z epištol. Spojující myšlenkou je vyznání vin, lítost, oddání se Bohu, víra v Ježíše Krista a jeho oslava coby Spasitele, hluboká úcta před jeho obětí a naděje, že ač se na zemi zle žije, Ježíš skrze svou oběť spasí každého hříšníka, který v něj skládá své doufání.

Autoři modlitebních knih pracují s biblickým textem v zásadě čtyřmi způsoby:

1. Užíváním plných citací s odkazy na příslušnou biblickou knihu, kapitolu, případně verš.
2. Pouhými odkazy na konkrétní biblická místa bez citace jejich znění, autor předpokládal znalost odkazovaného textu, resp. jeho dohledání čtenářem.
3. Citáty či parafrázemi bible bez upřesnění odkazu.
4. Připomínkami biblických příběhů transformovanými pro potřeby čtoucího, resp. tezemi odvolávajícími se na biblické doklady, např.: Člověk má prokazovat druhému milosrdenství tak, jak to činil biblický Samaritán.⁴²

Ač vycházejí z tištěných předloh, u kterých můžeme předpokládat určitou teologickou koncepci díla, teologický záměr se nevytrácí ani z rukopisných modlitebních knih. U nich bychom mohli předpokládat jistý *teologický zmatek*, zvláště pokud víme, že jejich autoři pracovali s různými předlohami, často velmi kreativním způsobem. Avšak nenechme se mýlit. Základní osa byla zřejmá prakticky všem autorům: Hříšný člověk navzdory porušenému vztahu k Bohu přesto doufá v Boží pomoc a milosrdenství, vyznává Krista Ježíše jako Spasitele, chválí Hospodina každým svým činem v každém okamžiku svého života. Tuto osnovu reprezentují určité vybrané verše ze Starého i Nového zákona, které se vícekrát opakují. Jedná se o verše, které zároveň mohou fungovat jako vyznání, se kterými se věřící člověk mohl ztotožnit a vyslovovat je svými ústy k Bohu ve svých modlitbách. Které z veršů to byly? Zmíňme aspoň některé a posuďme sami, co vypovídají o víře autorů i čtenářů modlitebních knih:

Proč jsi smutná, duše má, a proč se kormoutíš? Posečkej na Boha, neboť ještě vyznávati jej budu, i hojné spasení tváři jeho.⁴³ Co jest člověk, že jsi naň pamětliv, a syn člověka, že jej navštěvuješ?⁴⁴ – Hlas volajícího: Připravtež na poušti cestu Hospodinovu, přímou učinite na pustině stezku Boha našeho.⁴⁵ Nebojtež se; nebo aj, zvěstují vám radost velikou, kteráž bude všemu lidu. Nebo narodil se vám dnes spasitel, kterýž jest Kristus Pán, v městě Davidově.⁴⁶ – Dnes spasení stalo se domu tomuto.⁴⁷ Jezukrista, kterýž vydal sebe samého za hříchy naše, aby nás vytrhl z tohoto přítomného věku zlého, podlé vůle Boha a Otce našeho.⁴⁸ – Dům můj dům modlitby jest.⁴⁹ Jak jsou milí příbytkové tvoji, Hospodine zástupů! Žádostiva jest a velice touží duše má po síňcích Hospodinových; srdce mé, i tělo mé pléše k Bohu živému. Blahoslavení, kteříž přebývají v domě tvém, tiť tebe na věky chváliti budou. Berou se houf za houfem, a ukazují se před Bohem na Sionu. Nebo lepší jest den v síňcích tvých, než jinde tisíc; zvolil jsem sobě raději u prahu seděti v domě Boha svého, nežli přebývati v stáncích bezbožníků.⁵⁰ – Dám Tobě srdce, aby mě znalo.⁵¹ Proste, a budeť vám dáno; hleďte, a naleznete;

⁴¹ Kající žalmy, určené zvláště pro chvíle pokání, nebyly samozřejmě výhradní doménou evangeliků, tvořily častou a oblíbenou součást také katolických modlitebních knih. Srov. HORÁKOVÁ, *Vývoj*, s. 262.

⁴² Lk 10:29-37.

⁴³ Ž 42:6.

⁴⁴ Není-li uvedeno jinak, citujeme dle Bible kralické, jednodílného vydání z roku 1613. Ž 8:5.

⁴⁵ Iz 40:3.

⁴⁶ Lk 2:10-11.

⁴⁷ Lk 19:9.

⁴⁸ Gal 1:3b, 4.

⁴⁹ Lk 19:46.

⁵⁰ Ž 84:2, 3, 5, 8, 11.

⁵¹ Parafráze textu z knihy proroka Jeremijáše, Jr 24:7 Nebo dám jim srdce, aby znali mne, že já jsem

*tlucte, a budeť vám otevřeno.*⁵² *Ale hleďte nejprv království Božího a spravedlnosti jeho, a toto vše bude vám přidáno.*⁵³ *Podtež ke mně všickni, kteříž pracujete a obtíženi jste, a já vám odpočinutí dám. Vezměte jho mé na se, a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem, a naleznete odpočinutí dušem svým. Jho mé zajisté jestiť rozkošné, a břímě mé lehké.*⁵⁴

Je samozřejmé, že vedle uvedených oblíbených veršů, doprovázely jednotlivé modlitby adekvátní biblické texty, které tvořily s modlitbami vzájemně provázané celky. Z nich prosby vycházely, k nim také směřovaly. Podrobný teologický rozbor většního celku modlitebních knih různých autorů představuje velké badatelské téma a na své zpracování teprve čeká.

Pozoruhodnou otázkou nastoluje užití biblických textů, které evangelíci označují jako apokryfní, v římskokatolickém prostředí se nazývají deuterokanonické. Ač se v českém evangelickém prostředí dnes k biblickému kánonu nezařazují a evangelíci s nimi pracují jen málo, přece byly součástí Bible kralické⁵⁵ a Lutherovy bible, naopak kalvinisté k nim zaujali zásadně rezervovaný postoj. V toleranční době pastoři, a to obojí konfesní příslušnosti, využívali jako základ svých kázání apokryfních textů, anebo s nimi v kázání alespoň pracovali.⁵⁶ Věřící tedy mohli přicházet s těmito (biblickými) knihami do kontaktu ze dvou stran – z bibli a výkladů, které měli doma – a prostřednictvím kázání v kostele. Není divu, že pokud některé z těchto textů shledali vhodnými k doplnění či vyjádření svých modliteb, neváhali je použít.

Modlitby vedle biblických citátů doplňovaly také vyobrazení, a sice dvojího charakteru: dekorativní a ilustrativní. Dekorační prvky v podobě florálních motivů,⁵⁷ zdobných orámování textů,⁵⁸ iniciál, zvýraznění nadpisů anebo klíčových slov textů zhmotňují autorovu touhu po kráse, ovšem oděnou do tradiční protestantské střízlivosti. Drobné ornamenty text neruší, přesto mohou potěšit oko i duši čtenáře. Nabídka motivů ilustrujících samotný text není příliš široká, snaží se o naplnění evangelického přístupu k umění jako takovému: vyučovat, napomínat, potěšovat, ale nepřebíjet vztah mezi čtenářem a textem.⁵⁹ Mezi klasická vyobrazení tak patří planoucí srdce, modlitebny jako *domy boží*, kalichy, desky desatera, Adam a Eva u stromu poznání.⁶⁰

Geneze modlitebních knih – příklad Malé knížečky o věku starém

Vzácnou možnost nahlédnout způsob práce tvůrců rukopisných modlitebních knih – těch, kteří svá díla často sepisovali anonymně, nabízí *Malá knížečka o věku starém* z roku 1814 od venkovského písmáka, kantora a laického kazatele Tomáše Jurena (1750 – 1829). Působil v horách na pomezí Čech a Moravy, kde kreslil a maloval „evangelické obrazy“, psal úvahy, kázání, kancionály a zřejmě

Hospodin. I budou mým lidem, a já budu jejich Bohem, když se obrátí ke mně celým srdcem svým.

⁵² Lk 11:9.

⁵³ Mt 6:33.

⁵⁴ Mt 11:28-30.

⁵⁵ Tyto knihy byly součástí pátého svazku šestidílné Bible kralické, který byl vytištěn roku 1588. Více viz KYAS, Vladimír. *Česká Bible v dějinách národního písemnictví*. Praha 1997, s. 185 an.

⁵⁶ Jako příklad uveďme prvního moravského superintendenta reformované církve Michaela Blažka. Viz BOLOM-KOTARI, *Svoboda svědomí*, kázání M. Blažka v přílohách knihy.

⁵⁷ Srov. POŠ, Jan. *Růžová zahrádka*. Psané a zdobené lidové modlitby z let 1750 – 1850. In *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbíрка Jana Poše. Olomouc 2009, s. 33.

⁵⁸ Tamtéž, s. 29.

⁵⁹ Pro srovnání se „strategií“ výzdoby katolických modlitebních knih srov. ČERNÝ, Pavel. *Modlitební knihy 18. a 19. století a jejich ilustrace*. In *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbíрка Jana Poše. Olomouc 2009, s. 39-45.

⁶⁰ Pro další informace viz BOLOM, Sixtus – KOTLÍKOVÁ, Martina – KOTLÍKOVÁ Dagmar. *Neučiníš sobě rytiny. Evangelické umění toleranční doby 1781 – 1861*. Brno 2010.

nejhojněji modlitební knihy. V případě *Malé knížčky o věku starém*, kterou podepsal svým jménem, se pokusil o svébytný teologický traktát. Juren zde pracuje s biblí podobným způsobem jako v modlitebních knihách, které bývají nezřídka pokládány za pouhé opisy tištěných předloh. Text je však jeho autorským dílem, podle všeho nevychází z žádné přímé předlohy. Invenčním způsobem využívá biblické citáty v celé šíři Starého i Nového zákona včetně apokryfů, jak s odkazy, tak bez odkazů, ale i parafráze jednotlivých příběhů a biblické motivy, kterými podepírá své teze. Přijmeme-li předpoklad, že kniha byla určena Jurenovým spoluobyvatelům, pak přesvědčivě dokládá roli české bible v každodenním životě venkovského společenství, kde nebyla jen pasivně přijímána, nýbrž se stala bezednou studnicí a zdrojem inspirací pro svébytnou autorskou tvorbu.⁶¹

Osobnost Tomáše Jurena se může stát přesvědčivým průvodcem ve světě umělecké výzdoby modlitebních knih a jiných Biblí inspirovaných rukopisů, která přímo souvisí s dalšími projevy „evangelického umění“, totiž s malovanými „textovými“ akvarely na papíře a jejich protějšky v podmalbách na skle či s biblickými nápisy na stěnách tolerančních modliteben. „Evangelická“ výzdoba nikdy neměla být samoučelná, každá její část hledala smysl ve vzdělávání, napomínání a potěšování. Výzdoba proto volbou a dekorací písma akcentuje samo Slovo, biblické slovo, obrazem pak podává svědectví o biblické symbolice. Klíčovým motivem je kalich jako připomínka evangelické identity všeobecného kněžství všech věřících a přijímání pod obojí způsobou.⁶² Dominantní motiv mnoha rukopisných knih, charakterizující zbožnost tolerančních evangelíků s vazbou k pietismu představuje srdce, zpravidla s vepsaným textem, z něhož tryskají květy symbolizující krásu Božího stvoření. Právě srdce má představovat domov víry v člověku, v evangelických modlitebních knihách symbolicky vyjádřený spojením s textem. Text v srdci srdce byl buď název modlitby nebo biblický citát, např. *Dám Tobě srdce, aby mě znalo* (parafráze z 24 kapitoly Jeremijášova prorocství).⁶³ Květinová výzdoba různého provedení tvoří nejhojnější obrazový doprovod rukopisných modliteb. K dalším námětům patří vyobrazení biblického chrámu v podobě prostého *domu Modlitby* bez věže, připomínajícího neplnoprávné postavení evangelíků ve společnosti spoutané tolerančním zákonodárstvím. Znázornění toleranční modlitebny obvykle doprovází citaci a parafrázi žalmu 84 *Jak jsou milí příbytkové tvoji, Hospodine zástupů!*⁶⁴ Vzácněji se objevují desky Desatera v jeho kalvínském rozdělení, první deska a první až čtvrté přikázání hovoří o vztahu k Bohu, druhá deska a páté až desáté o vztahu k druhému člověku. Katolíci a luteráni mají Desatero rozvrstveno jinak.⁶⁵ V souvislosti s Večeří Páně pak nacházíme také obraz pelikána krmícího mláďata vlastní krví, odkazujícího na Krista: *Tak jako pelikán na skále činí tam, tak já tělo i duši mou dávám vám*. Symboliku pelikána, obvyklou v katolické zbožnosti, převzali čeští evangelíci od svých uherských pastorů.⁶⁶

⁶¹ Horácké muzeum v Novém Městě na Moravě, sbírka rukopisů, sign. K 1209-3561; BOLOM, *Tomáš Juren*, s. 184-189 (edice).

⁶² O ustanovení Večeře Páně ve formě lámání a požívání chleba a společného pití vína z kalicha pro trvalé připomínání Kristovy oběti hovoří synoptická evangelia – Mt 26:27-29, Mk 14:23-25, Lk 22:20. Mimo texty evangelií se podobný text nachází v prvním Pavlově listu do Korintu – 1Kor 11:25.

⁶³ Např. Ústřední archiv ČCE, sbírka rukopisů, sign. 103, s. 59; Archiv Farního sboru ČCE Prosetín, rukopisná modlitební kniha, cca 1820, bez inv.č., s. 68.

⁶⁴ Archiv Farního sboru ČCE Prosetín, rukopisná modlitební kniha, cca 1820, bez inv.č., s. 20-22.

⁶⁵ Městské muzeum Polička, sbírka rukopisů, p.č. 3365 (*Modlitby křesťanské od Jana Salatnay starssjho...*), s. 22. Srov. PRUDKÝ, Martin. Dekalog v biblické teologii: Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii. In *Život Dekalogu, život Písma*. Uspořádal Martin PRUDKÝ. Praha 2010, s. 7.

⁶⁶ Městské muzeum Polička, sbírka rukopisů, p.č. 3365 (*Modlitby křesťanské od Jana Salatnay starssjho...*), s. 36. Srov. BOLOM – KOTLÍKOVÁ, M. – KOTLÍKOVÁ, D., *Neučiníš sobě rytiny*.

Modlitební knihy v reflexi konce 19. století

Modlitební knihy byly využity pozdním 19. stoletím při hledání „českého národního umění výtvarného“. Jako pramen národního stylu je představila například *Národopisná výstava československá roku 1895*. Výstava zdůraznila prostotu lidových tvůrců, jejichž po generace předávané dovednosti se mohly srovnávat s uměním elitním. Modlitební knihy zrcadlily zásluhou schopností „učňů přírody“ krásu české země, což se nevyklučovalo s tím, že mnozí iluminátoři podléhali vlivům uměleckých slohů „vysokého“ umění – renesance, baroka či empíru. Knižky ilustrovali např. romantismem ovlivněnými hradními zříceninami.⁶⁷ „Modlitby tyto psali a malovali po výtce vesničtí kantoři, mnohdy také prostí řemeslníci. Ano při některých rodinách bylo umění toto po mnohá kolena provozováno a v některých krajinách vyvinuly se svérázné slohy, školy těchto iluminátorů a písářů, jichž mistrem a učitelem byla prostá příroda, k níž plnou láskou, nejvroucnějším citem Inulí. S jakou něhou malovali prostá kvítka, s jakou bodrostí uměli osvěžovati své obrázky švitořivým ptactvem aj.! Prostoucké motivy těchto obrázků a ozdůbek omženy jsou pelem pravé poesie – poesie písně národní!“⁶⁸

Evangelické modlitební knihy ve společenském kontextu

Evangelické rukopisné modlitební knihy představují cenný pramen pro výzkum mentality a zbožnosti obyvatelstva, hlásícího se k nekatolickým konfesím. Bible hrála stěžejní roli pro zachování specifické identity a víry zděděné po předcích, zvláště v dobách evangelikům nepříznivým. K celkovému zhodnocení významu české bible v dobové, zvláště venkovské protestantské společnosti a kultuře se nabízí srovnání s modlitebními knihami římskokatolické provenience. Katolické knihy kladly důraz na liturgii, jež je v rámci římskokatolické bohoslužby výrazně více akcentována. Kromě Krista se ve velké míře obracely i k Panně Marii a k řadě dalších světců. Tito jako prostředníci mezi Bohem a lidmi, svědkové, jež osvědčili svou víru, měli sehrát roli přímluvců u Pána Boha. Tvořili mezistupeň, podvědomě volaný ku pomoci hříšnými lidmi, kteří měli obavy ze své nedostatečnosti stanout tváří tvář Hospodinu. Protestantské rukopisy více akcentovaly osobní vztah člověka k Bohu a vděčnost za dar víry.⁶⁹

Přesto má část modliteb z protestantského i katolického prostředí shodný námět: modlitby raní, večerní, při příchodu do domu Páně, před kázáním, po kázání, před přijímáním, po přijímání či modlitby ve velké sváteční dny. Evangelíci a katolíci mohli vycházet ze stejného biblického zdroje (např. v oblíbených žalmech nebo v *Modlitbě Šalamounově* dle třicáté kapitoly knihy Přísloví, která se vyskytuje jak v evangelických, tak v katolických knihách), texty se však vzhledem k použití jiných slov a formulací neshodují, byť se jedná o velmi drobné nuance.⁷⁰ Jistě se ocitali v podobných životních situacích, jejich denní běh měl podobný rytmus, řešili podobné obtíže. V některých případech proto není možno téměř určit křesťanskou konfesi, pro kterou autor modlitební knihu psal, jelikož se objevují prvky charakteristické jak pro protestantskou, tak katolickou zbožnost. Dalším faktorem, jenž je nutno vzít v potaz je, že v době ilegality tajných nekatolíků souviselo zdánlivě „ekumenické“ pojetí s nebezpečím zabavení kacířských knih, které svoji pravou tvář maskovaly

⁶⁷ Ústřední archiv ČCE, sbírka rukopisů, sign. 181 (*Ručnj Knjžka kteráž w sobě obsahuje Modlitby ku užjwanj gych pri Službbach Božjch w Cyrkwy Božj Ewangelicke. 1824*), s. 4.

⁶⁸ ADÁMEK, Karel. *Upomínky na Národopisnou výstavu československou roku 1895*. Praha 1896, s. 23.

⁶⁹ NEŠPOR, *Lidové modlitební knížky*, s. 50.

⁷⁰ Např. Městské muzeum Polička, sbírka rukopisů, p.č. 3366 (*Modlitby nábožné pro Čest a Chválu Boží a spasení duše vypsané...*), s. 53-54. Srov. Moravská zemská knihovna v Brně, RKP-1149-280 (*Toto duchovní křesťansko-katolické jádro*), s. 166 – převzato z HORÁKOVÁ, *Vývoj*, s. 38.

převzetím titulních stran či dílčích částí z oficiálních katolických tisků. Ač ve volbě biblického překladu evangelíci jednoznačně preferovali Bibli kralickou, případně její exulantské verze, nebránili se v jednotlivých modlitbách či citátech užití překladů katolických, jmenovitě Bible svatováclavské. Kralická bible zůstávala i po vydání Tolerančního patentu autentickým jádrem evangelické identity a podržela si tuto svoji prvořadou hodnotu po celé 19. století.

Nejen my, nýbrž i před několika desetiletími autoři prvorepublikové publikace *Bible a český národ* se zamýšleli nad vlivem bible v českém venkovském prostředí na základě konfesní příslušnosti obyvatelstva. Soustředili se mj. na aspekt, který mohl s modlitebními knihami úzce souviset, totiž na zájem katolického lidu o „náboženské pověsti, pověry, různé věštby a vysloveně fantastické a blouznivé výtvoř“. Tento zájem o nadpřirozeno byl prý u evangelíků „normalisován bibli a lokalizován do oblasti její látky a je, srovnáme-li jeho působení s poměry v prostředí katolickém, poměrně malý. Protestantismus se jeví v této souvislosti zřejmě jako církevní zřízení, jež sytí kulturní potřebu své primitivní vrstvy bohatěji než katolicismus a je lidovější.“⁷¹ Jakkoliv se jeví podobně zobecňující závěry diskutabilními,⁷² připojme k nim ještě vnitroevangelickou reflexi účinku bible na věřící hlásící se k odkazu reformace. Krátké zamyšlení nad evangelickou vzdělaností pochází od neznámého autora. Bylo otištěno v časopise *Kostnické jiskry* v roce 1953: „Patřivalo k vzácným samozřejmostem našeho života, že všeobecné vzdělání a kultura evangelíků se příznivě odrážela od průměru katolických spoluobčanů. Nejenže negramotnost byla čímsi neznámým, ale i zevní ráz obcí, kde byli evangelíci v početní převaze, anebo i příbytků a jednotlivých domů, kde žil evangelík v moři jinověří, byl svědectvím o ladnosti, pořádku, odborných znalostí jejich obyvatel. A všeobecné vzdělání zvláště ve větvích humanitních bylo příslovečně vysoké. Jak je tomu s námi dnes? Je to na nás znát, že žijeme svůj život žijeme vážněji, pilněji, odpovědněji?“ Evangelický časopis čtenáře upamatovává na pramen evangelické identity: „A nezapomeňme, že tato touha po obecné kultuře byla důsledkem horlivého studia Písem.“⁷³

Závěr

Rukopisné evangelické modlitební knihy představují cenný pramen pro poznání mentalit, zbožnosti i náboženské praxe evangelických komunit v toleranční době. V odborné literatuře byla dosud věnována pozornost zejména katolickým modlitebním knihám a předpokládalo se, že okolnosti vzniku, užívání, postupy při jejich vytváření a další okolnosti života evangelických modlitebních knih budou obdobné. Při studiu knížek evangelické proveniencí vystupuje do popředí zejména systematická práce s biblickým textem, zcela v souladu s reformačním principem *Sola Scriptura*. Písmo je zároveň zdrojem modliteb, jejich kotvou i prostředníkem. Naznačená typologie představuje zatím pouze základní charakteristiku užívání bible, podrobnější teologický rozbor v širším historickém kontextu by byl více než žádoucí. Dalším krokem by pak mohla být analýza tištěných publikací, jež tvořily předlohy pro tvůrce modlitebních knih, ale i kázání evangelických pastorů, vedoucí k porozumění světu víry tolerančního člověka. Výsledky výzkumu by mohly a měly být interpretovány ruku v ruce s poznatky studia výtvarných projevů evangelických komunit (netoliko obrazů samotných, ale i architektury, výtvarných projevů v užitém umění apod.). To vše zůstává výzvou pro další výzkum.

⁷¹ SMETANA, Robert. Pět českých písní lidových. In *Bible a český národ*. Uspořádala Hana HUMLOVÁ. Brno 1935, s. 89.

⁷² Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2006, s. 154, 175.

⁷³ Evangelická vzdělanost. In *Kostnické jiskry*, 1953, č. 20, s. 3.

SUMMARY: PROTESTANT PRAYER BOOKS FROM THE 18TH AND 19TH CENTURIES AND THE CZECH BIBLE. Handwritten prayer books appeared among the secret non-Catholics in Czech folk environment throughout the whole 18th century, “the golden age” of their existence is turn of the 18th and the 19th centuries. The prayer book was an item of prominent significance in folk Christianity and it was considered its characteristic feature. The handwritten prayer books flourished probably due to religious reforms of Joseph II. Due to legalization of religious plurality, it was necessary to create available “tool of ecclesiasification” for deepening of individual confession identity so there would not be stumbling over “public discussion” not only about Protestantism and Catholicism, but also about faith itself, religion and God. Because of this reason, the churches could tolerate written prayers deviating from the orthodox teachings of different faiths, too. The article focuses on the analysis of Biblical quotes, paraphrases and references in handwritten prayer books of the Protestant provenance from the 18th and 19th century. According to the analysis of the selected sample of prayer books, the paper presents their typical structure and typology of contained prayers. Illustrations, which were usually considered an essential part of the observed work, can also be analyzed from the point of view of frequency and the form of relation to Bible. A key visual motive is chalice; it serves as a memento of Protestant identity of clergy of all believers and Communion in both ways. Another frequently used symbol is the heart related probably to pietistic devotion which was very common in that period. Artistic features of prayer books were used for search of “Czech national fine art” in late 19th century.

Briefly described comparison with prayer books of Roman Catholic provenance provides the data for the overall analysis of the Czech Bible phenomenon from the point of view of the period, mainly the country Protestant society and culture. Catholic books were more aimed at liturgy and they paid attention to Virgin Mary and saints besides Christ. The Protestant manuscripts put more focus on personal relationship with God and gratitude for the gift of faith.

PhDr. Sixtus Bolom-Kotari, Ph.D.
The Institute of History Czech Academy of Science
Prosecká 76
CZ-190 00 Praha 9
The Czech Republic
bolom-kotari@hiu.cas.cz

Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D.
Philosophical Faculty, University of Hradec Králové
Department of Auxiliary Historical Sciences and Archival Science
Náměstí Svobody 331
CZ-500 03 Hradec Králové
The Czech Republic
martina.kotari@uhk.cz

Přílohy

Příloha 1-3: Typická jednoduchá vyobrazení doprovázející text evangelických modlitebních knih: planoucí srdce, kalich, modlitebna. Stručně, ovšem jasně a výstižně charakterizují víru evangelíků: srdce, v němž sídlí Bůh sám, kalich jako symbol Kristovy krve a modlitebna – chrám Páně, kde se scházejí věřící ke společnému vyznávání. *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, s. 14, 35 a 38. Zdroj: Archiv autorů.

Appendices

Appendix 1-3: A typical simple illustrations accompanying the text of Protestant prayer books: flaming heart, chalice, chapel. Even though they do it very briefly, these symbols characterize the Protestant faith in a strict and clear manner: heart is a place where the God himself dwells, chalice is a symbol of Christ's blood and chapel symbolizes the temple of the Lord, where the faithful gather in a common confession. *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, pp. 14, 35 and 38. Source: Archive of the authors.







Příloha 4: Modlitba před přijímáním Svaté Večeře Páně. Zdroj: Městské muzeum a galerie Polička. Modlitby roční evangelické, sign. k 47.

Modlitba před přijímáním Svaté Večeře Páně⁷⁴

Milosrdný Bože a Otče náš, prosíme Tebe, abys i v této Večeři, v které my slavenou památku přehořké Smrti tvého milého Syna Ježíše Krista světíme, skrze Ducha tvého Svatého to v srdcích našich působiti ráčil, aby sme my s silnou Nadějí tvému Synu, Kristu Ježíši, čím dále tím více sebe samých oddali, aby naše zemdlené a zkormoucené srdce s jeho pravým tělem a krví ano i s ním samým pravým Bohem a člověkem tím věčným nebeským chlebem skrze moc Ducha Svatého nakrmené a občerstvené býti mohli, abychom my již ne v hříších našich, ale On v nás a my v něm živi byli a opravdově nového a věčného kšaftu a smlouvy milosti na tento způsob oučastni a ujištění býti mohli, že Ty věčně naším milostivým otcem býti chceš, nám nikdy více hříchy naše připomínati, nýbrž nás ve vším na těle i na duši zaopatřit jako tvé milé dítky a dědice, uděl nám též tvou svatou milost, abychom my vesele náš kříž na sebe berouce sebe sami žal zapírali, našeho Vykupitele vyznávali a v našem kříži a v těžkostech Pána našeho Ježíše Krista z nebes očekávali, kde on naše smrteľné tělo k svému přejasnému Tělu podobně učiní a nás k sobě do věčnosti pojme. Amen. Otče náš, jen si na⁷⁵

...

Pane Jezu Kriste, Beránku Boží, mé jedinké potěšení, má naděje a životě můj, já veliký hříšník přicházím opět povolán jsa k tvé Nebeské večeři, v níž mi své svaté Tělo k jedení a svou drahou krev ku pití předkládalš při níž a rozpomínati se mám na tvé bolestné utrpení a hořkou smrt, kterouz mne od hříchu smrti dábla a věčného zatracení vykoupil, pokorně sedí, prosím tvé Milosti, ráciž v srdci mém skrze ducha svého s vzbuditi srdečné toužení po tomto Nebeském pokrmu a nápoji a mne silné víry udělití, abych v pravém poznání a želení hříchů mých spáchaných a v jistém doufání i Tebe všecky neužitečné péče a matné myšlení od sebe vzdálil, Tebe pak Pána svého náležitě ctil, tvé svaté utrpení a smrt s vděčností sobě připomínal a Tebe, pravý chlebe nebeský, tak jej sem povinen, přijímal s pravou věrou s nadějí silnou s vroucí láskou a nábožnosti křesťanskou k potěšení a spasení mé bídné duše a po dokonání běhu putování mého pravou věčnou a nebeskou vlast dosáhl a k Tobě přišel k spatřovati Tebe tváři v tvář a k zůstávání s tebou na věky, k čemuž dopomoz mi, ó Pane Jezu Kriste pro Tvou svatou krev a smrt. Amen

...

Spasiteli můj, Bože můj, spomocniče a ochránce v Toběť jsem já složil všecku naději a doufání své a v té naději také příjmu a požívati budu těla a krve Spasitele svého Pána Ježíše Krista, v kterémž mi zaslíbeno jest odpuštění a obmytí všech mých hříchů, a že skrze to víra má obnovena i posilněna bude a já s ním sjednocen v jeho duchovní tělo jako živý oud připojen budu až do skonání mého. Amen.

⁷⁴ Text modlitby mírně upraven za účelem snazšího porozumění.

⁷⁵ Uvození slov Modlitby Páně, která není dále vypsána.

ŠPECIFIKÁ MISIE SOLÚNSKYCH BRATOV A ICH AKTUALIZAČNÝ POTENCIÁL

The Specifics of Mission of the Thessalonian Brothers and the Potential for their Actualization

Peter Kondrla – Roman Králik

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.90-97

Abstract: KONDRLA, Peter – KRÁLIK, Roman. *The Specifics of Mission of the Thessalonian Brothers and the Potential for their Actualization.* Missionary activity is a part of the process of reproduction and growth of most religions. Well established religions, religious communities or new religious movements, they each use different methods of missionary activity and they are based on different and often divergent theological principles. They respect the political conditions but also the cultural realities of the given mission territories. Byzantine mission often had a form of political mission. But Cyril and Methodius did not use the method of binding the faith with social status and political benefits. Spiritual mission does not want to get a large number of believers, but it wants to bring a living faith, which is connected with the culture and language of the mission territories. The pursuit of such 'living faith' mission remains in the present European context until now. This phenomenon is reflected primarily in an effort to leave formalism that is connected to the state church, but also in the movement of new evangelization and re-evangelization. All these activities can be seen as a process of actualization of the missionary legacy of Cyril and Methodius, which in turn may be (and should be) considered an authentic way of preserving the foundational values of European culture.

Key words: *Cyril, Methodius, spiritual mission, religious formalism, new evangelization*

Abstrakt: KONDRLA, Peter – KRÁLIK, Roman. *Špecifika misie solúnskych bratov a ich aktualizačný potenciál.* Misijná činnosť je súčasťou reprodukcie väčšiny náboženstiev. Jednotlivé náboženstvá, reholné spoločenstvá či nové náboženské hnutia využívajú rôzne spôsoby misijnej činnosti a vychádzajú z rôznych a často rozdielnych teologických princípov, zohľadňujú politické podmienky, ale aj kultúrne danosti misijného územia. Aj napriek tomu, že pre Byzanciu nebola politická misia výnimočná, Cyril a Metod nepostupujú cestou previazania viery so spoločenským postavením a politickými výhodami. Duchovná misia nemá cieľ získať veľké množstvo veriacich, ale chce priniesť živú vieru, ktorá je prepojená s kultúrou a jazykom misijného územia. Snaha o misiu živej viery zostala v európskom kontexte prítomná až do súčasnosti. Prejavuje sa to hlavne v snahách o opustenie formalizmu previazaného so štátnou cirkvou, ale aj o novú evanjelizáciu či reevanjelizáciu. Všetky tieto aktivity môžeme vnímať ako aktualizáciu misijného odkazu Cyrila a Metoda, ktorý je reálnou cestou k zachovaniu primárnych hodnôt európskej kultúry.

Kľúčové slová: *Cyril, Metod, duchovná misia, náboženský formalizmus, nová evanjelizácia*

Úvod

Misijná činnosť je úzko spätá nielen s kresťanstvom, ale aj s inými náboženstvami, špecificky monoteistickými. Princíp monoteizmu totiž predpokladá, že niet iného pravého náboženstva tak, ako niet iného pravého boha. Spôsoby, aké jednotlivé náboženstvá používali pri svojom šírení boli rôzne, nie vždy zhodné s našimi dnešnými predstavami. Z religionistického hľadiska kresťanstvo predstavuje pokračovanie striktného judaistického monoteizmu, zásadný posun však nastáva v tom, že kresťanstvo opúšťa pôvodný národný charakter náboženstva a postupne prechádza do pozície univerzalizmu. Táto zmena umožnila, že sa kresťanstvo mohlo šíriť naprieč rôznymi národmi a kultúrami, pričom malo potenciál pre zachovanie pôvodnej kultúry. Aspoň teoreticky.

Misijný model

Model kresťanských misií je odvodený od Kristovej výzvy: Chodte do celého sveta a ohlasujte evanjelium. Na inom mieste hovorí: Učte všetky národy a krstite ich v mene otca i syna i ducha svätého. V uvedených dvoch citátoch ide o dva zásadne rozdielne prístupy. Ohlasovať evanjelium znamená v prvom rade žiť život vernosti evanjeliu.¹ Byť verný odkazu Ježiša Krista, ktorý spočíva v láske k Bohu a k blížnemu. Tento aspekt sa prejavoval hlavne v prvotnej cirkvi, ktorá bola oficiálnymi úradmi považovaná za židovskú sektu. Jediným spôsobom, ktorým bolo možné ohlasovať evanjelium bolo svedectvo života. Podmienky, v ktorých sa rozvíjalo rané kresťanstvo nedovoľovali inštitucionalizáciu práve kvôli tomuto faktoru.

Druhý model misie je založený na koncepte: Chodte a krstite ich. Tento model misie, ako je zrejme, je založený na udeľovaní vonkajšieho znaku krstu, ktorým sa človek stáva kresťanom a zároveň aj členom cirkvi. Osobné svedectvo nie je nevyhnutné, a preto by sme tento model mohli charakterizovať aj ako model úradnícky. Spolu s krstom sa človek stáva členom spoločenstva, ako by registrovaným a kontrolovateľným. Aplikovanie druhého modelu je viazané na politické zmeny, ktoré umožnili, aby sa kresťanstvo stalo akceptovaným náboženstvom a v konečnom dôsledku aj nástrojom v rukách politickej moci.²

Aplikovanie druhého modelu je podporené aj presvedčením o tom, že boh sa najviac teší zo spásy duší a tá je možná iba v prípade, že človek prijal krst a žije podľa jeho vôle, čo vyplýva z charakteru monoteistického náboženstva. Z teologického hľadiska sa krst stáva nevyhnutnou podmienkou spásy a vysluhovanie krstu je nielen plnením božej vôle, ale sa z takejto činnosti teší. Je zrejme, že týmto významovým posunom dochádza aj k posunu chápania spôsobu misijnej činnosti. Ako hovorí v tejto súvislosti Ivanov: „*Náboženský obrat, ktorý prebehol v Rímskej ríši v 4. storočí, pridal procesu obrátenia barbarov nový, politický rozmer. Po prvé bola živelná christianizácia ,podriadená smerovaniu konštantínopolskej politiky, po druhé sa krst začal vnímať ako záruka podriadenosti barbarov cisárskej vôli*“³. Zmena v chápaní misijnej činnosti sa udiala za Konštantína Veľkého, ktorý, hoci sám oficiálne kresťanstvo neprijal, uznal ho nielen za štátne náboženstvo, ale šírenie kresťanstva sa stalo symbolom náklonnosti Boha nielen k šíreniu viery, ale aj k tomu, čo robí. Neveriaci sa klaňajú Bohu, pretože sa boja cisára.⁴ Cisár sa takto stáva Božím poslom a služobníkom. V prípade

¹ Dekrét II. Vatikánskeho koncilu *Ad Gentes* v tejto súvislosti hovorí o epifánii ako základnom princípe misijnej činnosti. *Ad Gentes*, 9.

² HURBANIČ, Martin. The Byzantine Missionary Concept and its Revitalisation in the 9th Century. In *Byzantinoslavica*, roč. 63, 2005, s. 103.

³ IVANOV, Sergej, A. *Byzantské misie alebo je možné udělat z „barbara“ křesťana?* Pavel Mervant 2012, s. 45.

⁴ IVANOV, *Byzantské misie*, s. 47.

Konštantína bola misijná aktivita významne prepojená s vojenskými aktivitami. Jeho víťazstvá boli interpretované ako symboly Božej prítomnosti, ako napríklad pri porážke Gótov a Sarmatov. Ich porážka bola vysoko nepravdepodobná a víťazstvo Konštantína bolo chápané ako prejav Božej náklonnosti a zároveň ako dôkaz Božej existencie. V istom zmysle postupoval Konštantín v misii, ktorá bola typická pre prvotnú Cirkev. V prvotnej Cirkvi bola znakom prítomnosti Boha láska, v ktorej komunity navzájom žili. V tomto prípade sa uplatnil výrok: „*Pozrite, ako sa milujú*“. V prípade Konštantína však platí, pozrite akú moc mu dal Boh, dokázal poraziť neporazitelného. Konštantín teda ukazuje skutky, v tomto prípade nie skutky lásky, ale skutky, ktoré dokazujú jeho moc. Týmto misijná činnosť dostáva nový rozmer, je zviazaná s politickou mocou a pomocou tejto moci aj šírená. Vďaka tomu významovému posunu dostáva kresťanská misijná činnosť v nasledujúcich storočiach nový charakter.

Zmena v štýle ohlasovania radostnej zvesti však narazila na nové prekážky. Cirkev sa inštitucionalizovala a vytvorila si vnútornú hierarchickú štruktúru, vďaka čomu sa objavili minimálne dve nové otázky. Ako do tejto hierarchie zahrnúť diecézy, ktoré nie sú súčasťou ríše a existujú vo výrazne odlišných politických podmienkach a ako sa vyrovnáť s vnútornými rozpormi, ktoré vznikali cez alternatívne heretické náuky a naštrbovali koncept jednej a všeobecnej cirkvi.

Pokiaľ ide o politické prepojenie misijnej činnosti a politickej moci, toto prepojenie sa prejavilo skôr v diplomatických krokoch ako v aktívnej misijnej činnosti. Nebolo nič výnimočné, že cisár pozval cudzieho panovníka do Konštantínopola a tam ho dal pokrstiť.⁵ Takéto aktivity vytvárali nielen puto duchovné, ale aj politické. Barbari boli týmto spôsobom napojení na byzantskú kultúrnu tradíciu. Pokiaľ ide o aktívnu misionársku činnosť, ktorá by pripomínala aktivity Cyrila a Metoda, ide skôr o ojedinelé prípady mníchov, ktorí žili v krajinách mimo impéria a svojím životom a cnosťami ukazovali nový spôsob života.⁶ Z hľadiska budúcej perspektívy misijnej činnosti sa tento spôsob ukázal ako reálnejší, pretože barbarské kmene negatívne vnímali akulturačný kontext misie, ktorá sa diala diplomatickou cestou a viacej uprednostňovali misionárov, ktorých aktivity sa odohrávali na duchovnom a nie politickom poli.

Využitie inkulturácie ako nástroja pre misijnú činnosť si uvedomovali aj cirkevní otcovia a uvedomuje si ho aj súčasná cirkev. Druhý vatikánsky koncil vyzýva k inkulturačnému hlásaniu evanjelia, ktoré považuje za jedinú cestu ohlasovania. Požiadavku Koncilu potvrdzuje aj Ján Pavol II.: „*Proces inkulturácie je jednoznačne obojstranný proces. Z jednej strany máme kresťanský život a poslanstvo, ako ho odovzdáva Cirkev, a z druhej strany máme mnohoraké neustále zmeny a rozvoj jednotlivých ľudských kultúr.*“⁷ O vhodnosti procesu inkulturácie bol presvedčený napríklad Ján Zlatoústý, ktorý presadzoval liturgiu v jazyku ľudu, pripravil liturgiu a dokonca vysvätil chrám pre Gótov v hlavnom meste impéria. Okrem toho, že sám aktívne vykonával misijnú činnosť svojím životom, povzbudzoval mníchov, aby sa vydávali na cesty k barbarom a tam hlásali Božie slovo.

Koncepcia, ktorú podporoval Ján Zlatoústý sa však nestala všeobecne akceptovaným spôsobom pre vykonávanie misie. Naopak, dominanciu mala stále misia centralizovaná, teda misia, ktorá je prepojená na politickú moc a krst je často vnímaný ako prejav podriadenosti cisárovi. Tento prístup k misiám pretrvával a fungoval aj v 9. storočí, keď sa odohrala misia Cyrila a Metoda k Slovanom.⁸

⁵ Porovnaj: HURBANIČ, Martin. Byzantská politická ideológia v misijnej praxi 9. storočia (Encyklika Ad archiepiscopales thronos per orientem obtinentes patriarchu Fotia). In *Pohanstvo a kresťanstvo. Zborník z konferencie usporiadanej 5. – 6. 2. 2003 v Banskej Bystrici*. Banská Bystrica 2003, s. 133.

⁶ IVANOV, *Byzantské misie*, s. 56, 57.

⁷ JÁN PAVOL II. *Apoštolí Slovanov*. Rím 1998, čl. 21.

⁸ HURBANIČ, Martin. The Eastern Roman Empire and the Sassanid Empire in the 6th century. A comparative

Misia Cyrila a Metoda – duchovná versus diplomatická misia

Hurbaníč v súvislosti s misiou solúnskych bratov hovorí o tom, že ich pôsobenie sa ocitlo na hranici dvoch vplyvov a dvoch typov misijnej činnosti. „V tejto súvislosti treba poznamenať, že kristianizácia a misijné aktivity boli zo strany byzantských elit považované iba za jednu z možných foriem nadviazania bližších kontaktov so subjektmi nachádzajúcimi sa vo sfére záujmu impéria, kde sa kristianizácia v byzantskom ponímaní spájala predovšetkým s politickou akceptáciou podriadeného štatútu daného subjektu k cisárovi“⁹. Tento názor potvrdzuje naše predchádzajúce tvrdenia o dominancii politického a diplomatického typu misií v Byzancii. Ivanov byzantskú misiu v tomto storočí vníma ako nie veľmi úspešnú. „O výsledkoch misijnej činnosti Byzancie v 9. storočí môžeme všeobecne konštatovať, že jej úspechy boli skromnejšie, ako sa pôvodne počítalo. Chazarský kaganát prijal namiesto kresťanstva judaizmus, krst Rusi sa prejavil ako efemérny, Morava bola a zostala pod rímskou jurisdikciou a rovnako susedné Bulharsko sa takmer dostalo z područia konštantínopolskej cirkvi. Príčinou neúspechu bola nepružná politika Grékov v novopokrstených krajoch: vnášali tam byzantské zvyky a nebrali ohľad na realitu“¹⁰.

Vďaka týmto skutočnostiam nebolo jednoduché realizovať misijnú činnosť ani na Veľkej Morave. Cyril a Metod pôsobili v prostredí, ktoré sa s kresťanstvom stretlo, no na druhej strane ich pôsobenie nebolo prijaté s nadšením a nestretlo sa s podporou. Okrem toho pápež Mikuláš I. odmietol žiadosť Rastislava a kniežat o vyslanie misionárov, preto sa obrátil na Byzanciu.¹¹ Išlo o územie, ktoré bolo pod vplyvom Franskej ríše, ktorá svoje misijné aktivity spájala s aktivitami politickými a diplomatickými. A tento fakt reflektoval aj pápež. Tomuto prostrediu museli prispôbiť svoje pôsobenie. Vierzvestovia nemohli využiť diplomatickú misiu, a preto sa orientovali skôr na individuálny typ misie, aj keď isto nešlo o misiu podobnú írskotským mníchom. Cyril a Metod boli síce vyslaní panovníkom, no na Veľkej Morave sa pohybovali bez politického krytia, pretože to nebolo územie pod politickým vplyvom Byzancie.¹² Aj z toho dôvodu sa dostávali do konfliktu s franskými duchovnými. O odpore z ich strany svedčí aj fakt, že viackrát vzniesli obvinenie z toho, že sa vierozvestovia odkláňajú od tradície západného kresťanstva. Tu si treba uvedomiť, že v tom období bolo kresťanstvo ešte jednotné, pokiaľ ide o východnú a západnú cirkev, a tak sa celá Cirkev vo svojom hierarchickom usporiadaní orientovala na pápeža, ktorý posudzoval správnosť alebo nesprávnosť učenia, ale aj misijných aktivít. Preto si rímsky biskup povolal Cyrila a Metoda na návštevu ad limina apostolorum, aby preveril ich učenie a misijné pôsobenie¹³. Návšteva však neznamenala koniec misijného pôsobenia na našom území, naopak pápež odobril pôsobenie bratov a súhlasil s pokračovaním ich činnosti. Konštantín sa už nevrátil na slovanské územia, nie však kvôli zákazu, ale kvôli zdravotnému stavu, ktorý mu nedovolil vykonať náročnú

study of the superpowers in the 'Bipolar World' of late antiquity | [Východorímska ríša a Sasánovská Perzia v 6. storočí. Pokus o komparáciu veľmocí „bipolárneho sveta“ neskorej antiky]. In *Konštantínove listy*, roč. 8, 2015, s. 2-13.

⁹ HURBANIČ, Martin. Byzantsko-slovanská oikumene. Spoločenstvo kultúry a viery. In *Slovanský prehľad. Review for Central, Eastern and Southeastern European History*, roč. 91, 2005, č. 1, s. 3.

¹⁰ IVANOV, *Byzantské misie*, s. 166.

¹¹ IVANIČ, Peter – HETÉNYI, Martin. Cesta byzantskej misie na Veľkú Moravu z pohľadu českej a slovenskej historiografie. In LUKÁČOVÁ, Martina et al. *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra 2013, s. 75.

¹² IVANIČ, Peter – HETÉNYI, Martin. Geopolitická situácia priestoru strednej a juhovýchodnej Európy v ranom stredoveku. In PANIS, Branislav et al. *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod*. Bratislava 2012, s. 47-70.

¹³ IVANIČ, Peter – LUKÁČOVÁ, Martina. Svätý Metod na misijných a diplomatických cestách (historicko-geografické súvislosti). In *Historický časopis*, roč. 6, 2015, č. 1, s. 657.

cestu naspäť. Metod sa na územie Veľkej Moravy vrátil už ako biskup a pokračoval v misijnej činnosti podľa pôvodných zámerov.¹⁴

Ako sme už naznačili, misia Cyrila a Metoda u Slovanov nemala politický charakter, práve naopak, išlo o misiu duchovnú. V nadväznosti na tradíciu Jána Zlatoústeho sa snažili vierozvestovia prispôbiť podmienkam krajiny, v ktorej pôsobili a orientovali sa inkulturáciu evanjeliového poslania. Ján Zlatoústý vytvoril liturgiu pre Gótov a posvätil im vlastný chrám, v ktorom mohli vykonávať bohoslužby vo vlastnom jazyku a podľa vlastných kultúrnych zvyklostí. Podobne konali aj vierozvestovia. Išlo teda o misiu pravdy a nie misiu moci, ako je napísané aj v prosbe, ktorá bola poslaná do Konštantínopola¹⁵. Kniežatá žiadajú takého muža, ktorý ich vyučí pravde Božej a rozumne im ju vyloží. Žiadosť o rozumné vyloženie zrejme poukazuje na fakt, že stretnutie s vierou, ktoré bolo sprostredkované cez franskú misiu, nebolo zrozumiteľné ani kniežatám a ani obyčajným ľuďom.¹⁶ Takáto misia smeruje skôr k diplomatickému previazaniu či podriadeniu, ako k reálnemu odovzdaniu živej viery. Franskí misionári trvali na latinizácii, latinčina bola jediným liturgickým jazykom a zároveň odmietali akceptovať kultúrne špecifiká Slovanov. Cieľom nebolo priniesť vieru v Boha, ale cieľom bolo priniesť kresťanstvo, ktoré mohlo slúžiť ako potenciálny nástroj na vytváranie politickej jednoty. Nová tvár Európy mala byť postavená na spoločnom kultúrnom základe a k vytvoreniu tohto základu malo poslúžiť kresťanstvo ako jediné náboženstvo a tomuto náboženstvu sa malo prispôbiť aj prostredie jednotlivých území. Podobne typy misie fungovali aj v Byzancii, ako sme už uviedli, no v prípade Veľkej Moravy takáto misia neprichádzala do úvahy vzhľadom na sféry vplyvu vo vtedajšej Európe. Preto o misii Cyrila a Metoda môžeme hovoriť ako skutočne duchovnej misii, ktorá nemala žiaden významný politický podtón.

V tomto období nebolo výnimočné, že jednou z metód šírenia kresťanstva bolo pohrdanie tými, ktorí neprijali krst. Veľmoži, ktorí boli nepokrstení nemohli vstúpiť na hostinu a neboli chápaní ako rovnocenní partneri v politickom dialógu. Neprijat' krst znamenalo obmedziť možnosti uplatnenia sa v politickom a spoločenskom živote. Stať sa kresťanom znamenalo vstupenku do vyššej spoločnosti a stalo sa súčasťou životného štýlu. Prijatie kresťanstva sa tak stalo prestížnou spoločenskou záležitosťou, no na strane druhej to bolo nezriedka prijatie formálne, pokrstený nerozumel pravdám, ktoré prijal, ako sme už uviedli vyššie. Pôvodný misijný zámer, ktorý chcel ohlasovať vieru cez skutky sa takmer stratil a nastúpil formalizmus, ktorý ohrozoval a ohrozuje kresťanstvo až do súčasnosti. Cyril a Metod vo svojej misijnej metóde nevyužívali metódu formalizácie, nekombinovali vieru so spoločenským postavením.¹⁷ Naopak spájali vieru s kultúrou, jazykom a písmom. Viera, ktorú prinášali kultivovala prostredie, v ktorom sa šírila.

Aktualizačný kontext

Odmietanie formálneho kresťanstva a prehlbovanie živej viery bolo a je cieľom mnohých misionárov, duchovných či teológov. Misijný model Cyrila a Metoda je využívaný dodnes a zároveň ich

¹⁴ HUSÁR, Martin. Vybrané aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry. In *Konštantínove listy*, roč. 9, 2016, č. 1, s. 29-38. MARSINA, Richard. *Metodov boj*. Bratislava 2012.

¹⁵ ZUBKO, Peter. The development of Cyril-Methodius texts in the Liturgy of the Hours in Central Europe | [Vývoj cyrilometodských textov v liturgii hodín v strednej Európe]. In *Konštantínove listy*, roč. 8, 2015, č. 1, s. 40-62.

¹⁶ HETÉNYI, Martin. Politické aspekty misie Konštantína a Metoda pred príchodom na Veľkú Moravu. In *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie Cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra 2007, s. 180-194.

¹⁷ VAVŘÍNEK, Vladimír. *Cirkevní misie v dějinách Velké Moravy*. Praha 1963, s. 100.

spôsob evanjelizácie je aj inšpiráciou či prototypom pre reformátorov a kritikov náboženského formalizmu.

Zdenka Gadušová v tejto súvislosti upozornila na podobnosť misijnej činnosti solúnskych bratov a dánskeho mysliteľa Sorena Kierkegaarda.¹⁸ Stalo sa tak na expozícii *Svetový Dán* pri príležitosti 200. výročia narodenia Kierkegaarda (1813 – 1855) a za účasti dánskeho veľvyslanca na Slovensku J. E. Christiana Alberta Königsfeldta v Nitre v novembri 2013.

Na rozdiel od Cyrila a Metoda je síce Kierkegaard viacej známy ako kritik náboženských pomerov v Dánsku. Svojou kritikou formálneho kresťanstva (Christendom), dôrazom na vášnivé prežívanie viery je však podobný slovanských predchodcom. Samozrejme nábožensko-kultúrno-politická situácia kresťanstva danej doby bola diametrálne odlišná, ale osobné zaujatie a zápal pre pravé kresťanstvo, úprimný vzťah človeka k Bohu spájal a spája týchto kresťanov aj navzdory stáročiam. Aj keď sa Kierkegaard nedovoľáva priamej inšpirácie Cyrilom a Metodom, ich spoločný zámer je badateľný. Spoločným východiskom je pre nich kresťanstvo založené na Novom zákone a autentickom bytí človeka.¹⁹

Kierkegaard svojím konceptom kritiky formálneho kresťanstva predstavuje prototyp novej evanjelizácie, na ktorú súčasné kresťanstvo kladie veľký dôraz. Dokonca sa v tejto súvislosti hovorí o reevanjelizácii ako o novom pochopení posolstva, ktoré evanjelium ponúka a ktoré je ukryté pod nánosom formalizmu a povrchnosti. Solúnski bratia vnímali misijnú činnosť ako kultúrnu misiu, ktorá mení človeka v jeho vnútri, mení jeho hodnotovú orientáciu, životné priority. Vedie človeka k objaveniu kresťanských hodnôt v každodennom živote. Za úspešnú možno považovať tú misiu, ktorej výsledky je možné vidieť v praxi, teda v zmene správania a nie iba v náraste počtu veriacich. Na fakt, že k formalizácii kresťanstva prispelo aj jeho akceptovanie štátom a uznanie za štátne náboženstvo sme už upozornili. Kresťanstvo sa v mnohých krajinách stalo oficiálnym štátnym náboženstvom, čo však paradoxne viedlo k formálnemu kresťanstvu a úpadku samotného kresťanstva.²⁰ Na formálnosť kresťanstva, ktoré nie je v súlade s Novým zákonom, upozorňoval veľmi kriticky aj Kierkegaard,²¹ ktorý výrazne ovplyvnil mysliteľov 19. a 20. storočia.²²

¹⁸ Prehľadové štúdie o Kierkegaardovi pozri: KRÁLIK, Roman – PAVLÍKOVÁ, Martina. The Reception of Kierkegaard's Thought in Slovakia. In *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 1, s. 82-86 a KRÁLIK, Roman. The Reception of Søren Kierkegaard in Czech language writings. In *Filosofický časopis*, roč. 61, 2013, č. 3, s. 443-451.

¹⁹ Porovnaj: KONDRLA, Peter – KRÁLIK, Roman. Authentic being and moral conscience. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 12, 2016, č. 4, s. 155-164; VALČO, Michal. – VALČOVÁ, Katarína. The Epistemological Challenge Of Kierkegaard's Truth Is Subjectivity Principle. In *Komunikácie*, roč. 16, 2014, č. 3, s. 25 -28; VALČOVÁ, Katarína – PAVLÍKOVÁ, Martina – ROUBALOVÁ, Marie. Religious Existentialism as a Countermeasure to Moralistic Therapeutic Deism. In *Komunikácie*, roč. 18, 2016, č. 3, s. 98-104.

²⁰ Tomuto typu krízy spoločnosti sa venuje aj štúdia: PALITEFKA, Jozef. The future of western civilization in the context of Oswald Spengler's work In *European Journal of Science and Theology*, roč. 12, 2016, č. 3, s. 33-43.

²¹ Kritiku formálneho kresťanstva u Kierkegaarda pozri: KRÁLIK, Roman – TÖRÖK, Luboš. The Moment: Kierkegaard's attack upon Christendom. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 12, 2016, č. 3, s. 45-53; KONDRLA, Peter – PAVLÍKOVÁ, Martina. From formal ethics to existential ethics. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 12, 2016, č. 4, s. 101-111.

²² Viacej k tejto problematike v štúdiách: PAVLÍKOVÁ, Martina. The Concept of Anxiety and its Reflection in Auden's Work 'The Age of Anxiety'. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 12, 2016, č. 4, s. 111-119; KRÁLIK, Roman. Kierkegaard and his influence on Tillich's philosophy of religion. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 11, 2015, č. 3, s. 183-189; ANTOŠOVÁ, Marcela. The unfinished house' and 'a step into darkness' book versus movie. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 12, 2016, č. 1, s. 129-137; VALČO, Michal. *Koncepcia subjektu a viery u S. Kierkegaarda a D. Bonhoeffera*:

Valčo zase poukazuje na fakt, že Kierkegaard, podobne ako solúnski bratia, vníma hlásanie evanjelia ako spoločný život s Bohom a nie ako formálnu či spoločenskú udalosť. „*Pre Kierkegaarda, najmä s ohľadom na jeho neskoršie spisy po roku 1848, je to kresťanský Boh, ktorý jediný je schopný a ochotný otvoriť ľudské ja zvnútra a nanovo vycentrovať jeho celú existenciu. Kierkegaard však vo svojich kresťanských teologických prácach prísne rozlišuje medzi Bohom Starého a Nového zákona na jednej strane a učeniami o tomto Bohu, ako sú tieto prezentované a komunikované ľuďom etablovanou dánskou cirkvou, na strane druhej. Neexistuje žiaden vykupiteľský systém náboženského myslenia; neexistuje nijaká posvätená štruktúra, ktorá by automaticky priviedla ľudí k novej, vykúpenej existencii. Pravda je zjavená v a skrze subjektivitu, alebo, ako Kierkegaard provokatívne hovorí: pravda je subjektivita.*”²³

Pojem subjektivity však v tomto prípade neznamená prechod k súkromnému náboženstvu, ale k živej viere. Subjektivita tak v chápaní Kierkegaarda ako aj v ideovom zámere misie solúnskych bratov predstavuje snahu o autentické prežívanie viery, ktorá sa odohráva na pozadí autentického prežívania existencie človeka.²⁴ Autentickosť bytia nie je možná vo formálnom prostredí, kde je vyznávanie viery chápané ako súčasť spoločenského života alebo kultúrny zvyk či folklór. Nie je náhodou, že Cyril a Metod sú spolupatrónmi Európy. Oprávnenosť tejto voľby potvrdzuje nielen fakt, že náboženské hodnoty sa stali súčasťou výbavy kultúrneho dedičstva našich národov. Správnosť voľby potvrdzuje aj to, že vierozvestovia priniesli živú vieru, ktorá nielen riadi vonkajšie skutky človeka, ale ovplyvňuje aj jeho morálne rozhodnutia. Tento moment misie je východiskom pre neustálu aktualizáciu a inšpiruje teológov a misionárov naprieč rôznymi kresťanskými tradíciami.²⁵

SUMMARY: THE SPECIFICS OF MISSION OF THE THESSALONIAN BROTHERS AND THE POTENTIAL FOR THEIR ACTUALIZATION. The heritage and legacy of the missionary activities of Cyril and Methodius are evaluated from various aspects. One aspect is the emphasis on the missionary lifestyle as a model of an authentic life of faith. Their way of experiencing and living out the faith is closely linked to the manner of exercising their missionary activity. Byzantine mission frequently used methods of political or diplomatic missions but this method was not applicable in the case of the Thessalonian brothers. The reason for this was that Great Moravia had not been under a direct political influence of the Byzantine Empire. Therefore, Cyril and Methodius came as disseminators of faith and culture, and not as conquerors that would reject the native culture and replace it with their own. The mission of the Thessalonian brothers was focused on the living faith, which was characteristic of the early church, spreading the example of a good life. Cyril and Methodius

etické implikácie. Ljubljana: KUD Apokalipsa a CERI SK, 2016; PAVLÍKOVÁ, Martina. Despair and alienation of modern man in society. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 11, 2015, č. 3, s. 191-200.

²³ Otázka subjektivity je dôležitá pre pochopenie spôsobu prijatia misie a evanjeliovkej pravdy. V tejto súvislosti pozri: VALČO, Michal. Kierkegaard's 'Sickness unto Death' as a resource in our search for personal authenticity. In *European Journal of Science and Theology*, roč. 12, 2016, č. 1, s. 97-105. Kierkegaard pokračuje v línii nemeckého teológa, Martina Luthera, podľa ktorého bolo ohlasovanie kresťanskej zvesti pokračovaním *missio Dei* s implikáciami pre konkrétneho jednotlivca, hriešnika. Pozri: VALČO, Michal. The Roots and nature of Luther's theological understanding of «Missio Dei» in the context of his reformation agenda (s. 182). In *European Journal of science and theology*, roč. 12, 2016, č. 4, s. 181-188.

²⁴ Na zložitosť interpretácie Kierkegaardovho textu upozornil: DEBNÁR, Marek. Miznutie autora a utváranie významu. In *World Literature Studies*, roč. 25, 2016, č. 3, s. 104-121.

²⁵ K tejto problematike pozri: VEPŘEK, Miroslav. Slovanská bohoslužba v českej rímskokatolíckej cirkvi v súčasnosti ako cyrilometodské dedičstvo. In *Konštantínove listy*, roč. 9, 2016, č. 1, s. 192-198.

got into various conflicts, most of which were related to the ideas of state power used (and abused) by the church, especially as it had been the case in the Frankish Empire. These conditions were similar to the modern period and contemporary Christianity because it, too, has been tied to the political and economic structures, thus becoming more and more formal, and less existentially relevant. Kierkegaard, among others, in his criticism of formal religion pointed out some of these problems. Spiritual vitality is being substituted with rituals and formalities that originally were designed to cultivate the very spirituality they have now come to obstruct. Kierkegaard and other existential critics of such formal Christendom see the solution in a return to the original Christian roots, as did Cyril and Methodius. It should be a return to cultural values that are organically tied to the values of faith, and which create not only a culturally cultivated human being, but also an authentic human who is good in a moral sense.

doc. PhDr. PaedDr. Peter Kondrla, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Central European Research Institute of Søren Kierkegaard
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
pkondrla@ukf.sk

prof. PaedDr. THDr. Roman Králik, Th. D.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Central European Research Institute of Søren Kierkegaard
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
rkralik@ukf.sk

SV. CYRIL A METOD V SLOVENSKEJ POÉZII 20. A 21. STOROČIA¹

Sts. Cyril and Methodius in Slovak Poetry of the 20th and 21st Century

Ján Gallik

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.98-105

Abstract: GALLIK, Ján. *Sts. Cyril and Methodius in Slovak Poetry of the 20th and 21st Century*. The study aims to draw attention to the reflection of legacy of the Christian mission of the Thessalonian Saints – brothers Constantine-Cyril and Methodius in Great Moravia, as well as on the influence of their artistic work on the Slovak poetry of the 20th and 21st century, because the Christian-humanistic idea stream has been present in the history of Slovak literature with its primary focus on bringing the basic spiritual-religious principles to literature.

Key words: *Sts. Cyril and Methodius, Christianity, religiosity and spirituality, Slovak poetry*

Abstrakt: GALLIK, Ján. *Sv. Cyril a Metod v slovenskej poézii 20. a 21. storočia*. Cieľom štúdie je upriamiť pozornosť na reflektovanie odkazu kresťanskej misie svätých solúnskych bratov Konštantína-Cyrila a Metoda na Veľkej Morave a aj ich umeleckej tvorby v slovenskej poézii 20. a 21. storočia, pretože v dejinách slovenskej literatúry bol a stále je prítomný kresťansko-humanistický prúd s primárnym poslaním vnášať do literárnej tvorby základné spirituálno-religiózne princípy.

Kľúčové slová: *sv. Cyril a Metod, kresťanstvo, religiozita a spiritualita, slovenská poézia*

Kresťanstvo bolo a stále je prvým a základným pilierom európskej identity, ktoré ako univerzálne náboženstvo v ranom stredoveku podporilo vznik centrálné organizovaných spoločenstiev a štátnych útvarov. Ak sa pokúšame v súčasnosti objasniť a predstaviť kultúrne a literárne dedičstvo stredoeurópskeho regiónu, nemožno zabudnúť – i v nadväznosti na nedávno uplynulé 1150. výročie príchodu solúnskych vierozvestov a patrónov Európy svätého Konštantína-Cyrila a svätého Metoda na Veľkú Moravu – na slová amerického protestantského teológa Paula Tillichu, ktorý vyslovil názor, že „náboženstvo je podstatou kultúry a kultúra je výrazom náboženstva“². Inak povedané, človek práve tak ako je bytím spoločenským, rozumovým, slobodným a dejinným, je aj bytím náboženským. I preto Marta Kerulová charakterizuje stredovekého autora v kontexte jeho upriamania sa na Boha ako na centrálny princíp, a tak všetko, čo existovalo, malo vzťah práve k tomuto princípu a „začleňovalo sa do pevne usporiadanej hierarchie kozmických elementov. Keďže riadiacim princípom stredovekého sveta bol Boh, chápaný ako najvyššie dobro a dokonalosť, nado- búdala i svet a všetky jeho súčasti morálne usporiadaný systém. V transcendentálnej vízii sa všetky snaženia upriamovali k vertikálnemu smeru a aj vnímanie vyznačených modelových osobností, ktoré sa prakticky prekrývali s ideálom svätca či svätice, podriaďovali svoju horizontálnu komunikáciu vertikálnej línii.“³

¹ Štúdia je súčasťou riešenia projektu VEGA 1/0060/15 *Katolícka literatúra v stredoeurópskom priestore*.

² HUDÁK, Ján. *Stretnutia 1970 – 1978. Reflexie o knihách a ľuďoch*. Bratislava 1998, s. 123.

³ KERULOVÁ, Marta. Kontinuita stredovekej religiozity u Jozefa Cigera Hronského. In *World Literature Studies*, roč. 6 (23), 2014, č. 1, s. 88.

Uvedené skutočnosti spomínam najmä preto, že v dejinách slovenskej literatúry bol a stále je prítomný *kresťansko-humanistický prúd* s primárnym poslaním vnášať do literárnej tvorby základné princípy kresťanského učenia. A to z hľadiska historickej súvzťažnosti – ako uvádza Mária Bátorová⁴ – už od prvej slovenskej básne *Proglas*, napísanej Konštantínom Filozofom, ako predslov k svätému evanjeliu, cez legendy o svätých, spevníky duchovných piesní evanjelických aj katolíckych (*Cithara sanctorum* a *Cantus catholici*) či Gavlovičovu *Školu kresťanskú*. Z čias národnoobrodeneckých úsilí treba spomenúť snahy Jána Hollého, Jána Kollára i Antona Bernoláka (náboženské reflexie). V zmysle Boh, Cirkev a národ stála literatúra v službe národných úsilí. Ďalšie diela s prívlastkom duchovnej klímy (išlo však zväčša o autorov evanjelickej konfesie) produkovalo štúrovske obdobie. Po rokoch Bachovho útlaku, keď jedným ohnivkom bol Sytnianskeho *Orol*, sa v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch 19. storočia obnovil literárny a kultúrny život v Turčianskom sv. Martine (obnovené vydávanie *Slovenských pohľadov*), v Trnave založenie *Spolku sv. Vojtecha*, začiatok vydávania *Katolíckych novín*, *Literárnych listov*, Osvaldovej *Kazateľne* a pod.

I na základe tejto stručnej sumarizácie je potrebné akceptovať, že historické pozadie našej kultúry vychádza priamo z kresťanstva, čo vytvára neodlučiteľnosť prepojenia národného cítenia, kultúry a viery. Viera a národ sa stali dvojvtedným identickým pojmom, pretože „*cyrilo-metodskú tradíciu skutočne možno označiť za ideovú os slovenských kultúrnych – duchovných dejín, ktorú jednoducho nemožno z nich vytiahnuť a poprieť*“⁵. Z doteraz uvedeného možno vyzdvihnúť, odhliadnuc od dejín staršej slovenskej literatúry, kde je cyrilo-metodský vklad priam v „kôstke“ diania, práve jeho vedomú renesanciu a význam v rozhodujúcom čase konca 18. storočia, kde sa formovali novodobé európske národy, a medzi nimi i národ slovenský, a to práve na ideovej kresťansko-kultúrnej cyrilo-metodskej platforme. Veď Juraj Fándly v historicko-oslavnej kázni o svätých slovenských apoštoloch Cyrilovi a Metodovi nie nadarmo napísal, že „*náš slavný národ mnoho sto rokov svatu jediňe spasitedlnu katolíckú víru silno verí, silno zachováva*“. A v tomto spektre je zaujímavý i pohľad významných osobností českej katolíckej moderny Karla Dostála Lutínova, Sigismunda Bouška a Xavera Dvořáka, ktorí sa na prelome 19. a 20. storočia v časopise *Nový život* (8/1903) prihlásili k cyrilo-metodskej tradícii slovami: „*Svatí Cyril a Metoděj byli katolíckými modernisty své doby*.“

Samotné jadro európskej, kresťanskej a konfesionalne katolíckej literatúry vzniká vo Francúzsku a Anglicku, kde sa utvára kánon žánrov, autorov (Paul Claudel, Francis James, Jacques Maritain, Georges Bernanos, François Mauriac, John Ruskin, Pre-Raphaelite Brotherhood, Gilbert Keith Chesterton, Hilaire Bellow, Ewelyn Waugh, Graham Greene, Gertruda von le Fort, Rainer Maria Rilke a i.) a diel, ktoré autori i literárne skupiny ostatných národov prijímajú, napodobňujú a pretvárajú. „*Tak se děje v literatuře české, jakož i v dalších literaturách regionu – rakouské, slovenské, slovinské či polské. Země střední Evropy představují tedy vzhledem k anglicko-francouzskému centru jakousi periferii, jakousi zpožděnou paralelu. Literární katolicismus střední Evropy nese nepřehlédnutelné společné rysy: relativně dlouhé přežívání tradiční, lidové, masové, poutní a devocionální zbožnosti (,pietas austriaca‘); významný podíl literárně činných kněží na národním obrození u národů s potlačenou či vůbec neexistující historickou státností; postupně se vyostřující konflikt mezi liberální a ,klerikální‘ větví národních hnutí; ale i konflikt uvnitř katolíckých milieu mezi konzervativními moralisty a ,modernisty*.“⁶ Veď napokon i vo vývinovej štruktúre slovenskej literatúry zohralo dôležitú úlohu pôsobenie fenoménu s názvom *slovenská katolícka moderna*. Daná skupina

⁴ HVIŠČ, Jozef et al. *Biele miesta v slovenskej literatúre*. Bratislava 1991, s. 43-49.

⁵ FORDINÁLOVÁ, Eva. *Tajomné pramene v nás*. Bratislava 2013, s. 52.

⁶ PUTNA, Martin. Katolicizmus v modernej maďarskej literatúre aneb Nejen dědictví svatého Štěpána. In SZÉMAN, Róbert Kiss – KOLMANOVÁ, Simona (eds.). *Němá nauka stromů o spáse*. Praha 2014, s. 8.

sa začala formovať v 30. rokoch 20. storočia a hoci sa kapitola ich „skupinovej existencie“ formálne uzavrela rokom 1948, keď sa začína „*polstoročná nadvláda marxistickej ideológie v našej literárnej vede*“⁷, neakceptujúc v plnej miere celú nábožensko-kresťanskú sféru nášho národného, spoločenského, kultúrneho i literárneho života, čím katolícka moderna stráca aj „punc“ oficiálnosti a výsadného postavenia, mnohí jej členovia – či už v domácom exile alebo v emigrácii – zostali verní jej poetologickým a tematickým východiskám, na ktoré nadväzuje i súčasná skupina slovenských katolíckych autorov (*Josef Tóth, Teodor Križka, Michal Chuda, Teofil Klas, Pavol Korba, Ján Maršálek, Katarína Džunková* či *Eva Fordínalová*).

Symbiózu umenia slova, hudby a obrazu možno demonštrovať v rámci reflektovania cyrilo-metodských motívov v slovenskej literatúre 20. a 21. storočia u vybraných autorov, tvoriacich v danom časovom horizonte.

Najskôr však treba pripomenúť, že práve v čase vrcholiacich osláv 1150. výročia príchodu svätých Konštantína-Cyrila a jeho brata Metoda na územie dnešného Slovenska sa dostala do rúk čitateľov skvostne pripravená výberová antológia diel s názvom *Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre* (Nitra 2012), ktorú zostavila dvojica popredných slovenských literárnych vedcov – Peter Liba a Silvia Lauková. Keďže jej cieľom je ponúknuť súčasnému príjemcovi texty z oblasti všetkých troch literárnych druhov a ich žánrov, zostavovatelia sa rozhodli rozdeliť ju na štyri časti: *Svätý Cyril a svätý Metod očami súčasníkov*, *Svätý Cyril a svätý Metod vo veršoch*, *Svätý Cyril a svätý Metod v prozaickej tvorbe* a napokon *Svätý Cyril a svätý Metod v dramatickom spracovaní*. Za jeden z hlavných dôvodov, prečo vôbec takáto výberová antológia vznikla, však ja osobne nepovažujem len samotné významné jubileum, ale najmä potrebu sprítomniť v dnešnej dobe súčasnému človeku tradíciu diela, ktoré, ako uvádzajú zostavovatelia antológie v slove na úvod, prešlo „*hranicami časov a stalo sa súčasťou nás samých, našej kultúry, nášho myslenia, našej literatúry*“⁸. S rovnakým úmyslom zostavila spomenutá dvojica literárnych vedcov i druhú výberovú antológiu *Medzi trvaním a dejinami (Cyril a Metod v slovenskej literatúre)* (Nitra: UKF, 2013), ktorá je „*určená predovšetkým učiteľom a ich žiakom, aby sa prostredníctvom literárnych textov hlbšie oboznámili s duchovným poslanstvom cyrilo-metodskej tradície. V našej predstave dominovali čitatelia mladšej generácie, takej, ktorá čítanie nepovažuje za jednorazovú zábavu, ale za životnú kultúrnu potrebu.*“⁹

Ak teda na počiatku všetkého stojí skutočne Slovo – Logos, ako píše evanjelista Ján, tak na začiatku slovenskej literatúry stojí Predslov – Proglas, básnický plod lásky Konštantína-Filozofa, utkaný zo 110 veršov, chválospev písmen a Slova, prostredníctvom ktorých mohol do reči predkov dnešných Slovákov preložiť evanjelium, najdôležitejšiu časť Svätého písma. Viliam Turčány, jeden z popredných slovenských spisovateľov duchovno-kresťanskej literatúry, sa o Proglase vyjadril, že „*kompozícia, čiže umelecká stavba Proglasu, je súmerateľná s najdokonalejšími básnickými skladbami sveta*“¹⁰. Pri výklade viacerých aspektov Proglasu poukázal Turčány aj na „*hádankovitý*“ piaty verš „*To v našom siedmom tisícročí stalo sa*“, datujúci preklad evanjelia i vznik básne. „*Podľa byzantského letopočtu sa totiž od stvorenia sveta po narodenie Krista rátať 5 508 rokov; ak pripočítame k tomu 863 rokov (príchod sv. Cyrila a Metoda k nám), dostaneme 6 371 rokov, čiže siedme tisícročie.*“¹¹ Za zmienku stojí i samotná hlaholská symbolika. Veď práve písmeno „S“ má v hlaholike význam „SLOVA“, pričom v grafickom znázornení má hore kruh, ako symbol Božej nekonečnosti, z ktorého

⁷ PAŠTEKA, Július. *Tvár a tvorba slovenskej katolíckej moderny*. Bratislava 2002, s. 11.

⁸ LIBA, Peter – LAUKOVÁ, Silvia. *Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre*. Nitra 2012, s. 7.

⁹ LIBA, Peter – LAUKOVÁ, Silvia. *Medzi trvaním a dejinami (Cyril a Metod v slovenskej literatúre)*. Nitra 2013, s. 8.

¹⁰ TURČÁNY, Viliam. O Proglase. In FISCHEROVÁ, Anna (ed.). *Proglas*. Bratislava 2004, s. 49.

¹¹ TURČÁNY, O Proglase, s. 49.

nadol vyrastá trojuholník, symbol Svätej Trojice. Taktiež písmeno „A“ je v hlaholike graficky znázornené ako kríž, v kresťanstve symbol utrpenia a ukrižovania Ježiša Krista, teda vykupiteľská obeť vteleného LOGOS-a – SLOVA za všetkých ľudí.

Ak sa však pozrieme na poéziu Viliama Turčányho, konkrétne na básne zo zbierky *Rada a dar* (1995), zistíme, že je nielen kvalitným interpretátorom Konštantínovho Proglasu, ale to Slovo, ktoré táto veľbáseň detailne prezentuje, motivuje i jeho samotného k tvorbe veršov, v ktorých cez *Sen Konštantínov* chváli Sofiu (Múdrosť), ktorá ho vedie „*k Spasiteľovi / a Božej Rodičke i so mnou vravíš: AVE! / Zo snov mi snuješ osnovy / obrazov mravnej obnovy, / čo vedú z brudných hrúd až k hviezdám na výšave. / A s láskou maliar po maliarovi / zobrazí SLOVO v mojom ľudskom zjave, / ktoré svoj ľud i so mnou osloví.*“¹² Cez tieto verše deklaruje Konštantín svoje rozhodnutie a s ním i sám básnik, že berie na seba podobný údel ako Boží Syn, ktorý zvestoval SLOVO v sebe samom. Práve Konštantín so svojím bratom Metodom i so svojimi učeníkmi vyorali brázdou do slovanskej, a tým i do slovenskej literatúry a kultúry. Premostením tejto významnej udalosti do dnešnej doby 21. storočia zvestuje, a tak sprítomňuje, Viliam Turčány i ďalší básnici svojou tvorbou obraz o duchovno-kultúrnom a umeleckom pôsobení cyrilo-metodskej misie, prinášajúc originálny pohľad na solúnskych bratov cez prizmu vlastnej umeleckej reflexie. Veď ako uvádza Teodor Križka aj „*po viac ako tisícročí možno cítiť zimomriavky na tele, keď si predstavíme údiv, s akým asi počúvali evanjelium vtedajší súčasníci a priami svedkovia cyrilo-metodskej misie a začínali široko chápať skutočné významy Dobrej zvesti. Bola pre nich nielenže dobrou správou o zmysle ľudskej námahy a spásneho vyústenia života, ale poukazovala na hlbší pozemský zmysel ich samých a ich kultúrneho dedičstva, ponúkala im nadosobnú, integrálnu a integrujúcu ideu, ukazovala im priamu cestu, ako sa nestratiť v neodvratných premenách dejín, naopak, ako sa začleniť do rozbehnutých civilizačných prúdov a nerozplynúť sa v ich horúcej magme. Hoci kresťanstvo už poznali niekoľko storočí, ako dokazujú archeologické nálezy z Bojnej, dokonca už v 5. storočí, a dá sa predpokladať i skôr, jazyková bariéra ho nemohla uspôsobiť ako všeobecne dostupnú hodnotu, a preto až teraz, po transkripcii do reči zrozumiteľnej v širokých nárečových vrstvách spoločnosti, sa doň preporodili naplno, cítiac príbuzenstvo s Božím zákonom, ktorý sa mohol premietnuť aj do organizácie ich spoločenského diania.*“¹³ A tak i ďalšia báseň od Viliama Turčányho s názvom *Neprestajná znelka* zaznieva ako blahorečenie, že jeho národ si vybral, rovnako ako Konštantín, „*z milióna žien / najmilšiu Múdrosť / ... // že k Slovanom, kde večné Tatry stoja, / kde zo Slova má národ meno mien, // priniesla si ty spásu preň: / preň, v ňom je sladká domovina tvoja. / Pred slovom muža bol tu teda sen.*“¹⁴

Odkaz cyrilo-metodskej tradície možno v našej literatúre reflektovať i v poézii ďalších autorov 20. a 21. storočia. Dôkazom je nielen tvorba Viliama Turčányho, ale aj – spomeniem aspoň niektorých – Rudolfa Dilonga, Jána Harantu, Janka Silana, Mikuláša Šprinca, Gorazda Zvonického, Jozefa Tótha, Teofila Klasa, Michala Chudu, Teodora Križku, Evy Fordinálovej a mnohých ďalších.

Ján Haranta – jeden z popredných predstaviteľov medzivojnovej slovenskej katolíckej moderny – v básnickej zbierke *Klienti* (1944), prosí vo vojnovom čase solúnskych bratov o ochranu svojho národa: „*Za to, že vy ste, Bratia, svorne s nami / na pút sa dali cestou dejinami / jak síly prúd, čo prameň dopraje. // I teraz, hľadte, ako náhlime sa / na ceste viery slávnej pre nebesá / krok vložť v teplé vaše kročaje. // Hej, bojí sa z nás mnohý pohliadnuť / na vašu tvár, čo pravoverná bola. / No tu je, rastie, kvitne metropola / po vás jak zdravý matky Cirkvi úd. // A jeden povedie ju (Bože,*

¹² TURČÁNY, Viliam. *Rada a dar*. Bratislava 1995, s. 95.

¹³ KRIŽKA, Teodor. *Lebo sú bez kníh nahé všetky národy alebo nedajú sa písať slová na vodu*. Čadca 2012, s. 43.

¹⁴ TURČÁNY, *Rada a dar*, s. 96.

daj!) / ako Ty, Metod, verný Konštantínov / brat. Prídu časy dobrých Vašich synov / a dcér a vlastou rozhostí sa raj.¹⁵

O niekoľko rokov neskôr, a to v súvislosti už s inými zložitými spoločensko-politickými okolnosťami, spomína ďalší predstaviteľ slovenskej katolíckej moderny Mikuláš Šprinc svätých vierozvestov Cyrila a Metoda vo svojej *Modlitbe za slovenský národ* (1952), v ktorej prosí aj svätých pustovníkov Svorada a Benedikta za národ, ktorý musel opustiť, za svoj domov, ktorému komunistický politický režim berie vieru, zasiatu do srdc benediktínskymi misionármi a upevňovanú i zveladenú sv. Cyrilom a Metodom. Pretože práve táto viera vyviedla slovanský – i slovenský – ľud „z tmy pohanstva na Večným svetlom ožiarené končiare kresťanstva; viera, ktorá ho ako milovaná matka priviedla za ruku medzi kresťanské a kultúrne národy Európy a sveta“¹⁶. A kto bol za tento stav spoločnosti vinný? Mikuláš Šprinc mal v odpovedi na uvedenú otázku jasno: „Cudzí vládati a zúrivi apoštolovia Marxa a Stalina krmia tento ľud nenávisťou miesto chleba a napájajú ho jeho vlastnou krvou. Jeho slávnú kresťanskú minulosť ničia všetkými prostriedkami strachu a hrôzy, štátnej moci a koncentrákov. Surovo vytrhujú každý jazyk chváliaci úprimne Krista, svätých vierozvestov Cyrila a Metoda; chváliaci aj vás, svätí naši pustovníci.“¹⁷

Mikuláš Šprinc spoločne s ďalšími exulantmi, ktorých prichýlil americký kontinent, Rudolfom Dilongom, Jánom Okáľom a Karolom Strmeňom, v roku 1971 vydal zbierku básní s názvom *Odkaz*, venovanú k šesťdesiatke slovenského maliara, grafika a sochára Jozefa G. Cincika. Okrem toho, že sa na obálke nachádza montáž výsostne slovenských znakov z veľkomoravského obdobia a slovenskej spinky, spojených s erbom slovenského exulantského časopisu *Most*, založeného v Clevelande roku 1954, možno v zbierke vzhliadnuť básne, ktoré priamo svedčia o neustálom živíni cyrilo-metodskej tradície, ktorú básnici vnímali aj v úzkej prepojenosti s vlastným osudom, pretože museli opustiť svoju vlasť, hoci sa vo veľkej miere podieľali na jej národnom a kultúrnom obrodení v medzivojnovom období. I preto v básni Rudolfa Dilonga s názvom *Dedovizeň* zaznievajú nasledovné verše: „STRÁŽIL SI dedo atlas svoj, / bo sused zlý je, / drak spáry zadieral / do našej Panónie. // Kto doma bol, dal pozor na záhon, / na trávy, na ostrovy, / nespratný panovačnik / bol by nás cical z krvi. // Nie medveď vládol na holiach, / pastieri boli pánmi, / a synovia ich pod Devínom / bili sa s Markománmi. // JEDEN BOL z mojich predkov / pohanským bohom, / na miske páčil trávy, / ani ho nebolela / hlava od slávy. // Keď dym šiel z obety, / nebolo vidno duchov zlých, / len tváre ulakané / a zatajený dych. // Potom Boh poslal / byzantských bratov, / kľakol si dedo, dal nás / pokrstiť vodou svätou.“¹⁸

Kontinuitu „včerajšieho a zajtrajšieho dňa“ medzi zmienými básnikmi katolíckej moderny a súčasnou generáciou básnikov-katolíkov udržiava 91-ročný gréckokatolícky kňaz, básnik a mysliteľ svetových rozmerov Mons. Jozef Tóth, ktorého komunistický režim taktiež nešetřil. Cez internovanie v táboroch PTP v zložitých 50. rokoch 20. storočia až po pôsobenie v katakombálnej gréckokatolíckej cirkvi do obdobia slobody, neustále tvoril rozsahom i kvalitou mimoriadne dielo, ktoré sa dočkalo oficiálneho súborného vydania až v roku 2010, keď ho básnik Teodor Križka vydal v dvoch častiach ako *Dielo Poézia* a *Dielo Próza*. A práve v súbornom poetickom diele sa nachádza i zbierka básní s názvom *Piesne zo Solúna*¹⁹, v ktorej okrem iného zaznievajú oslavné tóny na počesť vierozvestov Konštantína-Cyrila a Metoda. Celá zbierka je vlastne venovaná byzantským bratom, ktorí vrhli „Slovo našim otcom / nie do hlíny, / lež do duše“, a vďaka ktorým sa i Slováci stali „občanmi vesmírnymi, / občanmi / Božieho štátu“. I Tóth reflektuje cyrilo-metodský

¹⁵ HARANTA, Ján. *Klienti*. Martin 1944, s. 16-17.

¹⁶ ŠPRINC, Mikuláš. *Za lásku sa neplatí*. Martin 2002, s. 151.

¹⁷ ŠPRINC, *Za lásku sa neplatí*, s. 152.

¹⁸ DILONG, Rudolf et al. *Odkaz*. Hamilton 1971, s. 15-16.

¹⁹ TÓTH, Jozef. *Dielo Poézia*. Bratislava 2010, s. 309-382.

odkaz a podstatu misie vierozvestov v kontexte zložitej spoločensko-politickej situácie vo svojej vlasti po roku 1948, pričom v tomto zmysle uzatvára i básnickú zbierku (báseň *Te Deum svätých Cyrila a Metoda*): „Ach, ty požehnaná zem, / zem zaslúbenia, / zo skál, čo iba hluchoch stáli, / a z národov, / čo naprieč vandrovali / a ako sviece zhasínali, / sa stala hora Premenenia, / na ktorej sme s Majstrom spolu boli. / Zostúpili sme z dejín Nenávratna, / stačili na to dvaja apoštoli. / Minulo sa zlato / a striebro dávnych kráľov / a vojská spia v urnách popolom. / Ďalej než zbraňou / dôjdeš so Slovom, / ktoré sa telom stalo / a s nami a v nás / v medzirieči prebývalo / jak v prvej fáze v Edene. // A stali sme sa novým Adamom / a novou Evou, / navrátil sa stratený raj / a horia Božie plamene. A tak sme zostali, / potomci Izraela / z hrnčiarskej hliny uhnetení / na hore Premenení, / kým sláva veľkých zotlela. // Ach, ty požehnaná zem, / zem zaslúbenia, / na kameň chleby / žreci už nepremenia. / Na úpäti týchto skál / spievame bratia s bratmi – / tí, čo mali zomrieť, / a žijú – / chválu chváľ!“²⁰

V kontexte súčasnej slovenskej literatúry 21. storočia taktiež nachádzame v zbierke Michala Chuda s názvom *Som s tebou v Slove* (2010) – v súvislosti s cyrilo-metodskou tradíciou – celú sériu motívov, symbolov či dokonca v grafickom prevedení zbierky umeleckú výpoveď básnického slova dotvárajúce reliéfy (plastika vystupujúca z plochy) akademického sochára Antona Gábrika taktiež s cyrilo-metodskou tematikou, ktoré postupne vyjadrujú údel ich životnej misie a pôsobenie na Veľkej Morave. A keďže Michal Chuda prepája vo svojej tvorbe kresťanské s národným, pričom dejinnosť a národnú identitu kontinuálne sprítomňuje v súčasnosti, výsledkom toho sú verše ako *Sme tu* („*Sme tu už od Cyrila, od Metoda, / dali nám jazyk, no aj vieru v kríž! / Ohňom sme šli, no prijala nás voda. / Láskou nám, Pane, srdcia otvoríš.*“²¹), *Slovenské slovo* („*I šli sme za ním. V stopách Cyrila, / ved' s ním nás viedla berla Metodova. / Tak sa na krídlach slovienského slova / dobrá zvesť, brat môj, ticho šírila. // (...) // Slovenské slovo, čisté, zvonivé! / Aj zvony zmlkli – zaznel jeho hlahol.*“²²) či *V znamení dvojkríža*, ktoré vznikli i v súvislosti s vymenovaním biskupa Jána Sokola dňa 26. 7. 1989 za arcibiskupa-metropolitu Slovenskej cirkevnej provincie slovanským pápežom Jánom Pavlom II.: „*Znova sme ako na úsvite, / keď svätí bratia rozohnali mraky, / priniesli slnko Slova / pod veľkomoravské nebo – / ako sa zaskvel dvojramenný kríž / v ich rukách žehnajúcich / užasnutých Slovienov.*“²³

Napokon spomeniem ešte básne od spisovateľa a šéfredaktora dvojtýždenníka Kultúra Teodora Križku, ktorý vníma cyrilo-metodskú tradíciu v podobnom duchu ako Michal Chuda, teda cez prizmu duchovno-kresťanskej a národnej identity, pričom ju tematicky stvárnil nielen v tvorbe pre dospelého príjemcu, ako napr. v básni *Svätý Gorazd* zo zbierky *Rosa z pavučín* („*Ty si prvý / svätý z krvi / našich predkov. // Tebou Cyril / ďalej šíril / Písmo – s námi, // že je svätá / každá veta / zo slovenských úst, // čo si v nebi / na svoj chlebič / našla rodnú prst.*“²⁴), ale i v tvorbe určenej primárne detskému percipientovi, ako napr. v zbierke *Pošepkala vložka nehu do oblôčka* (*Zimné listy Lenke*): „*Veky píše verše, / čoraz úchvatnejšie. / Slepí nevidíme, / ako na hladine / čajka rozvírila / písmo od Cyrila.*“ // *Košeli sto prepoť, / buď však ako Metod. / Každý musí dorásť / k nemu ako Gorazd. // Ako na to, poraď, / svätý Boží – Svorad! / Prichádza mi na um / ešte Kliment, Naum.*“²⁵

Snáď by bolo vhodné nakoniec ešte upriamiť pozornosť – hoci nejde o básnickú tvorbu, ale literárnu vedu, ktorá ju pozorne reflektuje – na tri pozoruhodné publikácie, ktoré však práve

²⁰ TÓTH, *Dielo Poézia*, s. 381-382.

²¹ CHUDA, Michal. *Som s Tebou v Slove*. Bratislava 2010, s. 73.

²² CHUDA, *Som s Tebou*, s. 74.

²³ CHUDA, *Som s Tebou*, s. 71.

²⁴ KRIŽKA, Teodor. *Rosa z pavučín*. Bratislava 2011, s. 41.

²⁵ KRIŽKA, Teodor. *Pošepkala vložka nehu do oblôčka. Zimné listy Lenke*. Bratislava 2001, s. 59-60.

s cyrilo-metodskou tradíciou veľmi úzko súvisia. Prvou z nich je monografia *Tajomné pramene v nás*, ktorú vydalo Literárne informačné centrum v roku 2013. Jej autorkou je literárna historička, poetka a univerzitná profesorka Eva Fordinálová, ktorá v nej predstavuje našu vlastnú národnú literárnu históriu v polyfónii tej svetovej, a to cez prizmu esejistického štýlu, čím publikácia nadobúda rozmer veľmi zaujímavého čítania. Nazerá do zrkadla dejín kultúrnosti a pobáda k tomu, aby sme sa konečne nebáli uzrieť vlastnú tvár, zdeformovanú predstavou „*cudzích zrkadiel*“, a spoznali tak skutočné tajomné pramene v nás. Jej výzvou je motto z úvodu publikácie, prevzaté z almanachu Zora: „*Národ, ktorý sa neopúšťa, nebýva opustený.*“²⁶ K nemu zároveň dodáva, že ak budeme hľadať v sebe, nájdeme sa vo svete. Tajomné pramene v nás sú tak o odhaľovaní toho, čo udržalo pri živote povedomie národnej svojbytnosti Slovákov, o našej národnej duchovnej kultúre, ktorá sústavne pretrváva už viac ako tisíc rokov a aj o potrebe rehistorizácie literárneho výskumu, založenej na prebádaní „genetického kódu“ národnej literatúry a jej osobitného prínosu do celosvetového umeleckého fondu. Od historického pozadia našej kultúry – podanej skutočne živým jazykom, atraktívnym pre všetky generácie čitateľov (veď za zmienku stojí Fordinálovej chápanie územia dnešného Slovenska ako v histórii najdôležitejšej križovatky európskych obchodných ciest, ktoré boli v podstate „*stredovekou internetovou sieťou*“) – cez aspekt budovania základného vlasteneckého povedomia, vychádzajú z cyrilo-metodskej tradície. Eva Fordinálová tiež zdôrazňuje fakt, že obaja solúnski bratia prišli do vyspelého prostredia usporiadaného stredoeurópskeho štátu.

Následne publikácie Evy Fordinálovej *Otec a syn národa (Vzťah Jána Hollého a Ľudovíta Štúra)*, ktorá vyšla v roku 2015 i Martiny Zajíčkovej *Čas a priestor v eposoch Jána Hollého* (2015), analyzujú v istom interpretačnom rámci Hollého diela, vychádzajúce práve z cyrilo-metodskej tradície. Kým Fordinálovú zaujíma hlavne Hollého ohromujúci epos *Svatopluk*, Martina Zajíčková najmä cez optiku literárnej kritiky hodnotí trojicu významných eposov Jána Hollého – *Svatopluk*, *Cirillo-Metodiada* a *Sláv*. Konkrétne *Cirillo-Metodiadu* považuje za viac duchovný ako národný epos, pretože z hľadiska topografickej a časopriestorovej roviny napomáha rozvinutiu motívu putovania a cez tematiku šírenia kresťanstva na Veľkej Morave (christianizačná misia Konštantína a Metoda) zdôrazňuje najmä duchovné ciele. Cez ne naplňa význam motívu bratstva (bratstvo vo viere, pokrvné bratstvo, bratstvo medzi Čechmi a Slovákami, bratská súdržnosť Slovákov) i apokalyptických vízií s kumuláciou výjavov posledného súdu. V epose *Sláv* si všíma využitie funkčnosti paralelného stvárnenia viacerých kozmologických systémov, ktoré sú obsiahnuté i v iných Hollého dielach. Zdôraznením topografického priestoru sa Zajíčková snaží identifikovať autorove odkazy na etnickú starobylosť Slovákov, poukazuje na implicitné stváranie mytologického ponímania sveta bez tematizovania (slovansko-slovenský panteón pohanských božstiev) a aj na boj Slovákov a Čudov cez prizmu boja božstiev oboch národov (vystavaný na kontraste duchovno vs. materiálne), pričom víťazstvo Tatrancov nad protivníkom „*pre nich neznamená zisk územia ani materiálny blahobyť, znamená výlučne uchovanie slobody ako duchovnej hodnoty a plodov vlastnej práce na území, ktoré po stáročia obývajú a zveľadujú*“²⁷. Vyzdvihuje tak hodnotovú a kultúrnu vyspelosť Slovákov, pretože ide o národ, ktorý si musí neustále brániť národnú svojbytnosť pri zrážkach s rozdielnymi kultúrami. A napokon v poslednom interpretovanom epose *Svatopluk*, ktorý Zajíčková považuje za najvýznamnejší, analyzuje motív putovania a Božieho sprevádzania na ceste k slobode. Kresťanská religiozita sa tu snúbi s prebratými anticými formami a s dobovou národnou ideológiou, čo malo za následok zapôsobíť na sebavedomie Slovákov v období národno-obrodzovacích procesov.

²⁶ FORDINÁLOVÁ, *Tajomné pramene*, s. 5.

²⁷ ZAJÍČKOVÁ, Martina. *Čas a priestor v eposoch Jána Hollého*. Nitra 2015, s. 101.

Danú štúdiu by som rád ukončil záverečnými slovami Teodora Križku, ktorý vo svojom príspevku na konferencii s názvom *V ústrety výročiu Cyrila a Metoda*, konanej 12. októbra 2012 v Dome kultúry v Čadci, uviedol nasledovné: „K 1150. výročiu príchodu svätých vierozvestov k našim predkom Slovenská národná knižnica vydáva prvý preklad Proglasu do macedónčiny v interpretácii Stojana Lekoského. Je to dar Macedónsku, živé gesto vďaky, že tento kraj kedysi prichýlil vyhnaných žiakov sv. Cyrila a Metoda. Živé prúdenie Ducha, viery a kultúry tak pokračuje nielen v nás, ale aj medzi zdanlivo vzdialenými kultúrami a národmi. Dnešná doba pripomína mnoho z čias spred 1150 rokov. Odtlačme si preto slová evanjelia i slová Proglasu ako trojlístky týchto kostolov do svojich myslí a sŕdc. Ruský lingvista Oleg Nikolajevič Trubačov (1930 – 2002), výrazná osobnosť ruskej a svetovej slavistiky, podľa očitých svedkov roku 1993 pri svojej návšteve Devína vyslovil myšlienku: **„Odtiaľto vzišlo svetlo pre všetkých Slovanov“** a na znak úcty pobožkal devínsku zem.“²⁸

SUMMARY: STS. CYRIL AND METHODIUS IN SLOVAK POETRY OF THE 20TH AND 21ST CENTURY. Christianity has been the first and fundamental pillar of the European identity. Since it was the universal religion in the early Middle Ages, it supported the establishment of the centrally organized communities and government departments. The article is attempting to clarify and present the cultural and literary legacy of the Central Europe. It does so in response to the 1150th anniversary of the arrival of the Thessalonian apostles of Christianity and patrons of Europe – Sts. Constantine-Cyril and St. Methodius to Great Moravia. In this context, it refers to the formation of the Christian, Catholic confessional literature produced in the 20th and 21st century, following a similarly profiled literary groups in Western and Central Europe and Slovak authors such as Rudolf Dilong, Ján Haranta, Janko Silan, Mikuláš Šprinc, Gorazd Zvonický, Jozef Tóth, Teofil Klas, Michal Chuda, Teodor Križka, Eva Fordinálová, etc. They have reflected the message of the Christian mission of the Thessalonian apostles – brothers Sts. Constantine-Cyril and St. Methodius in Great Moravia in their works.

PhDr. Ján Gallik, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Central European Studies
Institute of Languages and Cultures of Central Europe
Dražovská 4
949 74 Nitra
Slovakia
jgallik@ukf.sk

²⁸ KRIŽKA, *Lebo sú bez kníh*, s. 47.

CYRILOMETODĚJSKÁ STEZKA JAKO PŘÍLEŽITOST PRO VYUŽITÍ A INTERPRETACI SPOLEČNÉHO EVROPSKÉHO KULTURNÍHO DĚDICTVÍ

The Route of Cyril and Methodius as an Opportunity for the Use and Interpretation of the Common European Cultural Heritage

Martin Peterka

DOI: 10.17846/CL.2016.9.2.106-118

Abstract: PETERKA, Martin. *The Route of Cyril and Methodius as an Opportunity for the Use and Interpretation of the Common European Cultural Heritage*. European cultural Routes are unique pan-European tourism products. This is why the European Commission, European Parliament, member states and the Council of Europe have devoted a lot of attention to them. The aim is to raise awareness of Europe, individual sites, and countries as exceptional tourism areas and destinations. The project European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius aims to make visibility and preserve the unique European heritage, authentic story of missionaries Cyril and Methodius, within the 9th and 10th centuries. The goal is functional European network following the Cyril and Methodius legacy and supporting Christian cultural roots and values based on respect and dialogue between people of varying cultures and faiths.

Key words: *Cultural Routes of the Council of Europe, the Council of Europe, European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, the Route of Cyril and Methodius*

Abstrakt: PETERKA, Martin. *Cyrilo-metodská cesta ako príležitosť pre využitie a interpretáciu spoločného európskeho kultúrneho dedičstva*. Európske kultúrne cesty predstavujú originálne celoeurópske turistické produkty. Preto im Európska komisia, Európsky parlament, členské štáty a Rada Európy venujú veľkú pozornosť. Cieľom je zviditeľnenie Európy, jednotlivých miest a krajín ako výnimočných turistických oblastí a destinácií. Projekt Európska kultúrna cesta sv. Cyrila a Metoda má za cieľ zviditeľnenie a uchovanie jedinečného európskeho dedičstva, autentického príbehu cyrilo-metodskej misie, ktorá spadá do 9. a 10. storočia. Cieľom je funkčná európska sieť nadväzujúca na cyrilo-metodský odkaz a podporujúca kresťanské kultúrne korene a hodnoty založené na rešpektovaní a dialógu medzi ľuďmi rozličných kultúr a vyznaní.

Kľúčové slová: *Kultúrne cesty Rady Európy, Rada Európy, Európska kultúrna cesta sv. Cyrila a Metoda, Cyrilo-metodská cesta*

A. Úvod

Poutní stezky od pradávna křížují celou Evropu. Lidé měli vždy touhu putovat na místa, jenž byla spojena s hlubokým duchovním prožitkem, s životy svatých a konání zázraků.¹ Nešlo však pouze o dosažení cíle, neboť i samotná cesta byla cílem, byla cestou k poznání sebe samého, očištění se od vlivů okolí, cestou k nahlédnutí do svého nitra. Poutní cesty začaly vznikat již záhy od počátku samotného křesťanství a tato tradice trvá až do dnes. Mezi nejvýznamnější evropské poutní stezky patří Svatojakubská cesta, Via Francigena a Cesta sv. Olava.

Svatojakubská cesta patří už tisíce let vedle cesty do Říma a Jeruzaléma mezi nejvýznamnější poutní cesty v Evropě. Svatojakubská cesta symbolizuje misijní cestu sv. Jakuba takřka před 2 000 lety z Jeruzaléma na Pyrenejský poloostrov. Tento světec, jenž se stal patronem poutníků, byl v roce 44 našeho letopočtu uvězněn a sťat mečem. Podle legendy bylo jeho tělo převezeno do země, kde působil jako misionář, a pohřbeno v nejzápadnějším cípu poloostrova, na místě, kde dnes stojí město Santiago de Compostela.² Via Francigena je společný název starověké silnice a poutní cesty, která vede z Francie do Říma, ačkoli obvykle je za její výchozí bod považována mnohem vzdálenější katedrála v anglickém Canterbury. Ve středověku byla důležitou silnicí a poutní cestou pro ty, kteří chtěli navštívit Svatý stolec a hroby apoštolů Petra a Pavla. První kdo detailně popsal tuto cestu, byl kolem r. 990 n. l. arcibiskup Sigeric z Canterbury, který cestoval právě z Canterbury do Říma a zpět. Poutní stezka nazývaná jako „Cesta sv. Olava“ nebo také „Stará královská cesta“, je poutní cestou ke katedrále Nidaros v Trondheimu, k samotné hrobce sv. Olava, prvního norského křesťanského krále. Existují doložené důkazy o tom, že se tato cesta používala již v období „staré norské doby železné“. V údolí Oppdal, které křížuje trasu dopravní cesty z Trondheimu přes pohory Dovrefjell k západnímu pobřeží, se nachází více než 700 mohylových hrobek z éry Vikingů. To znamená, že také obchodní cesta Vikingů procházela právě tímto údolím. Všechny tyto tři poutní (kulturní) stezky jsou nositeli ocenění Kulturní stezky Rady Evropy, kterých je v současné době celkem 32.³

B. Kulturní stezky Rady Evropy

„Evropské kulturní stezky“ se staly společným termínem používaným pro přeshraniční kulturní propojovací stezky. Jsou cenným nástrojem pro mezikulturní dialog na místní úrovni a přispívají k sociální soudržnosti prostřednictvím rozvoje inspirativních témat a realizací aktivit. Koncept kulturních stezek byl zahájen Radou Evropy již v roce 1987 s cílem implementovat klíčové kulturní principy Rady Evropy: lidská práva, kulturní demokracie, kulturní rozmanitost a identita, dialog, vzájemné výměny a obohacování napříč hranicemi a staletími. Cílem Rady Evropy je prokázat, prostřednictvím cesty napříč časem a prostorem, jak různé kultury přispívají ke společnému evropskému kulturnímu dědictví. Kulturní stezky prokazují rozmanitost živých kultur a kombinace místního dědictví s evropskými myšlenkami. Mnoho kulturních stezek prezentuje méně známá témata a aspekty evropské historie a kultury. Umožňují objevování nových destinací a vrhají světlo na zapomenuté nebo skryté aspekty společného dědictví. Evropské kulturní stezky mohou stavět na historických stezkách nebo na kulturním konceptu nadnárodního významu.

¹ Kondrila a Králík zdůraznili v úvodu své studie duchovní rozměr křesťanských misí ve studii KONDRILA, Peter – KRÁLÍK, Roman. Špecifiká misie solúnskych bratov a ich aktualizáčny potenciál In *Konštantínove listy*, roč. 9, 2016, č. 2, s. 92 – 99.

² Internetový zdroj: <<http://www.vwv.cz/jakub/>>

³ MAREK, Ivan – MOTÝL, Jindřich. *Produktová strategie Cyrilometodějské stezky*. Olomouc 2014, s. 11, 15 (nepublikováno).

S pomocí kulturních stezek, se Evropané mohou učit a lépe ocenit vlastní kulturu, historii a dědictví. Kulturní stezky jsou základem spolupráce v oblasti kultury a cestovního ruchu.⁴

Rozhodnutí ResCM(2013)67 upravující pravidla pro udělení certifikace „Kulturní stezka Rady Evropy“ potvrzuje cíle evropské kulturní spolupráce vyjadřující stezkou, identifikující program jako nezbytný nástroj pro zvyšování povědomí o společném evropském dědictví, prostředek zvyšující kvalitu života a zdroje sociálního, ekonomického a kulturního rozvoje. Kulturní stezky odkazují místní dědictví na širší pohyby myšlenek a podporují spolupráci občanské iniciativy, která dává evropským občanům pocit sounáležitosti a hrdosti k jejich dědictví coby součást společného evropského dědictví. Pomáhají posilovat demokratický rozměr kulturní výměny a cestovního ruchu prostřednictvím zapojení sítí a sdružení místních a regionálních orgánů, vysokých škol a profesních organizací. Přispívá k zachování rozmanitosti dědictví prostřednictvím tematických a alternativních turistických tras a kulturního projektu.

Kulturní stezku lze definovat jako projekt kulturního, vzdělávacího dědictví a spolupráce cestovního ruchu zaměřený na rozvoj a podporu jedné nebo více tras/itinerářů založených na stejném tématu s nadnárodním významem chápající a respektující společné evropské hodnoty. Z této definice je třeba chápat kulturní stezku ne jen jako fyzickou trasu. Pojem kulturní stezka je používán v širším koncepčním a obecnějším smyslu, vyjadřující síť lokalit nebo zeměpisných oblastí, které sdílí společné téma.⁵

V současné době poutnictví zůstává dominantním tématem kulturních stezek, a to nejen proto, že ztělesňují potenciál sdílených zkušeností, mezikulturní dialog, přitahují smíšené sociální skupiny a kultury a zdůrazňují „jednoduchou“, více či méně „volnou“ formu cestovního ruchu, která odpovídá požadavkům Rady Evropy. Existuje však mnoho různých typů stezek, od průmyslového dědictví po umění a architekturu. Jejich pestrost a rozmanitost přispívá k rozšíření kulturních aktivit.

Od října 1987, kdy vznikla Svatojakubská poutní stezka jako první Kulturní stezka Rady Evropy, se jejich počet zvýšil na dosavadních 32, všechny představující přeshraniční kulturní spolupráci napříč Evropou podél stezek a mezi místy, které ilustrují bohatou rozmanitost naší společné kultury a dědictví⁶.

Seznam certifikovaných evropských kulturních stezek:

1. The Santiago de Compostela Pilgrim Routes (1987)
2. The Hansa (1991)
3. The Viking Routes (1993)
4. The Via Francigena (1994)
5. The Routes of El legado andalusí (1997)
6. European Mozart Ways (2002)
7. The Phoenicians' Route (2003)
8. The Pyrenean Iron Route (2004)
9. The European Route of Jewish Heritage (2004)
10. The Saint Martin of Tours Route (2005)
11. The Cluniac Sites in Europe (2005)

⁴ *Federal Ministry for European and International Affairs, European Cultural Routes, A Practical Guide.* Vienna 2013, s. 5.

⁵ *Cultural Routes Management: from theory to practice.* Strasbourg 2015, s. 15.

⁶ *European Institute of Cultural Routes, Modul1: Theoretical concepts of cultural routes.* Luxembourg 2014, s. 4 (nepublikováno).

12. The Routes of the Olive Tree (2005)
13. The Via Regia (2005)
14. Transromanica - The Romanesque Routes of European Heritage (2007)
15. The Iter Vitis Route (2009)
16. The European Route of Cistercian abbeys (2010)
17. The European Cemeteries Route (2010)
18. Prehistoric Rock Art Trails (2010)
19. European Route of Historical Thermal Towns (2010)
20. The Route of Saint Olav Ways (2010)
21. The Casadean Sites (2012)
22. The European Route of Ceramics (2012)
23. The European Route of Megalithic Culture (2013)
24. The Huguenot and Waldensian trail (2013)
25. Atrium, on the architecture of totalitarian regimes of the 20th century (2014)
26. The Réseau Art Nouveau Network (2014)
27. Via Habsburg (2014)
28. The Roman Emperors and Danube Wine Route (2015)
29. The European Routes of Emperor Charles V (2015)
30. Destination Napoleon (2015)
31. In the Footsteps of Robert Louis Stevenson (2015)
32. Route of the fortified towns of the Greater Region (2016).⁷

Jak se stát kulturní stezkou Rady Evropy?

Každý projekt kulturní stezky musí naplňovat sérii kritérií, která jsou definována v Rozhodnutí CM/RES(2013)67. Způsobilost kritérií uvedených v rozhodnutí jsou používána pro stanovení tématu stezky. Každé z kritérií odpovídá jednomu z cílů programu. Aby téma bylo akceptováno, musí splňovat všechna kritéria. Každý projekt kulturní stezky musí být zaměřen na evropské téma vyprávějící v průběhu cesty příběh založený na zvoleném tématu podél celé stezky napříč Evropou. Každé téma je nutné řešit v řadě spolupracujících projektů zahrnující prioritní oblasti uvedených v Rozhodnutí.

Existuje pět prioritních oblastí činností, které musí být brány v úvahu při tvorbě kulturní stezky:

- Definování tématu
- Identifikace prvků kulturního dědictví
- Vytvoření evropské sítě s právním statutem
- Koordinace společných činností
- Vytvoření společné viditelnosti

Definování tématu

První podmínkou kulturní stezky je koncept stezky: téma musí naplňovat soubor kritérií definovaných v Rozhodnutí CM/RES(2013)67:

1. Témata musí být reprezentativní pro evropské hodnoty a společné pro několik zemí Evropy.

⁷ Evropský institut kulturních stezek, Kulturní stezky Rady Evropy. Internetový zdroj: <www.culture-routes.net>

2. Témata musí být vytvářena a rozvíjena skupinou multidisciplinárních odborníků z různých regionů Evropy, aby bylo zajištěno, že aktivity a projekty, které je ilustrují, jsou založeny na konsensu.
3. Témata musí znázorňovat evropské památky, historii a dědictví a přispět k výkladu rozmanitosti současné Evropy.
4. Témata se musí věnovat výměnám kultury a vzdělání pro mladé lidi, a tedy být v souladu s myšlenkami Rady Evropy a zájmů v těchto oblastech.
5. Témata musí umožnit rozvoj iniciativ a příkladných a inovativních projektů v oblasti kulturní turistiky a udržitelného rozvoje kultury.
6. Témata musí umožňovat vývoj produktů cestovního ruchu ve spolupráci s cestovními agenturami a provozovateli zaměřených na různé cílové skupiny, tzn. veřejnost, včetně školních skupin.

Mimo tato kritéria je nutné odpovédět na tři klíčové otázky:

- Jaký je příběh, který chceme říci evropským návštěvníkům a občanům?
- Jak je zvolené téma demonstrováno v různých zemích zapojených do projektu?
- Jak umožňuje téma lepší pochopení evropských hodnot a dnešní Evropy?⁸

Identifikace prvků kulturního dědictví

Zvolené téma musí být ilustrované v různých formách tvořené zeměpisnými, kulturními, historickými a přírodními vlastnostmi různých regionů. Téma musí iniciovat znovu objevování a identifikaci prvků hmotného a nehmotného kulturního dědictví včetně zdůvodnění jejich relevance. Stezka musí být vymezena a identifikována na místní, národní a mezinárodní úrovni se zapojením příslušných stakeholderů na každé úrovni.⁹ Jakmile je stezka identifikována, je zapotřebí k ní vytvořit příběh prezentující místa, která jsou součástí stezky. Tento krok je základní pro sdružování lokalit, které jsou součástí stezky, do formální sítě.

Vytvoření evropské sítě s právním statutem

Proces spolupráce na společném tématu, které zahrnují partnery z různých zemí, představuje jeden z nejdůležitějších pilířů programu Kulturní stezky. Důležitým krokem je vytvoření evropské sítě s právním statutem, který spojuje lokality a klíčové subjekty (stakeholdery), které jsou součástí stezky, a to buď ve formě sdružení, nebo federace sdružení. Každá síť musí pracovat demokratickým a participativním způsobem se stejným zapojením všech členů, kteří sdílí odpovědnosti a úkoly. Musí se jednat o multidisciplinární síť, jejichž členové pocházejí alespoň ze tří členských států Rady Evropy. Taková síť musí předložit koncepční rámec založený na výzkumu provedeném v rámci zvoleného tématu a musí být přijata všemi členy. Musí být zajištěna finanční a organizační životaschopnost stezky. Všechny dokumenty týkající se právního postavení a rozpočtové situace, jakož i zápisy z valných hromad sítě musí být připojeny k žádosti o certifikaci a zaslané na Evropský institut kulturních stezek v Lucembursku, který je výkonným orgánem Rady Evropy v rámci programu Kulturní stezky Rady Evropy, jehož jednou z řady funkcí je i archivace dokumentů každé stezky. Právní statut musí zajišťovat demokratickou účast všech členů rozhodovacího procesu a v implementaci aktivit kulturní stezky. Stručně řečeno, nemůže existovat žádná kulturní stezka Rady Evropy, pokud neexistuje právní síť, která je za ni odpovědná.¹⁰

⁸ *Cultural Routes Management*, s. 36, 37.

⁹ *Cultural Routes Management*, s. 37.

¹⁰ *Cultural Routes Management*, s. 38.

Koordinace společných činností

Rada aktivit musí být realizována v souladu s pěti hlavními oblastmi činností popsanych v rozhodnutí CM/RES(2013)67, a to jak společně, tak jednotlivě členy.

Spolupráce ve výzkumu a vývoji

Stežka musí podporovat různé druhy kulturní spolupráce a to i na vědecké úrovni, musí stimulovat vědeckou a společenskou diskusi na její téma. Každá kulturní stežka musí vytvářet univerzitní síť a interdisciplinární evropskou vědeckou komisi. Tyto zkoumají různé aspekty související s tématem stežky. Sestavením vědeckého/akademického výboru by se mělo uskutečnit na mezinárodní nebo evropské úrovni ve smyslu vědeckého zacházení tématu, stejně jako různých aspektů kulturního dědictví, kulturní historie, otázek cestovního ruchu atd. Aktivita v této oblasti povedou ke kulturní stežce, která:

- hraje sjednocující roli okolo velkých evropských témat, umožňující rozptýlené znalosti propojit dohromady;
- ukáže, jak téma zastupuje evropské hodnoty sdílené několika evropskými kulturami;
- ilustruje vývoj těchto hodnot a řadu forem, které se mohou v Evropě ujmout;
- zaměřuje se na výzkum a interdisciplinární analýzu jak na teoretické, tak praktické úrovni.

Posilování povědomí, historie a evropského dědictví

Jedním ze základních cílů programu Kulturní stežky je navrhnout evropským občanům výklad jejich společné historie a společného dědictví podtrhující podobnosti a rozmanitosti a usnadnit diskusi o společné evropské identitě. Každé téma stežky by mělo poskytovat široký rámec dávné i současné evropské historie. Kulturní stežky musí brát v úvahu a podporovat charty, úmluvy, doporučení a práci Rady Evropy, UNESCO a ICOMOS ve vztahu k obnově dědictví, ochrany a posilování krajiny, a k územnímu plánování. Dále musí identifikovat a zlepšovat evropské dědictví míst a oblastí jiných, než památek obecně využívaných v cestovním ruchu, zejména památek ve venkovských oblastech, ale také v průmyslových oblastech, která jsou v procesu ekonomické restrukturalizace.

Kulturní a vzdělávací výměna mladých Evropanů

Pedagogická funkce kulturních stežek je podtržena zvláště v těchto činnostech: každá stežka musí vyvolat řadu souvislých aktivit pro mladé Evropany přicházejících z různých kultur a různých míst. Jedná se o kulturní akce jako školní výměny, semináře, letní a zimní tábory, které mohou zahrnovat otázky směřující k památkám, identitě a historii evropské civilizace. Téma každé stežky a aktivity organizované kolem ní musí umožnit mladým Evropanům uvědomit si identitu, občanství a evropské hodnoty, které jsou základem programu.

Povědomí a vzdělávání k otázkám dědictví jsou také klíčové oblasti práce. Praxe umění a kultury v rámci těchto výměn nabízí důležité základní zkušenosti interkulturního dialogu pro mladou generaci. Aktivity realizované v této oblasti musí být v duchu pilotních projektů, které by se mohly stát příkladem pro členy sítě, jiné kulturní stežky a pro místní subjekty (stakeholdery).

Současné kulturní a umělecké praxe

Kulturní stežky jsou laboratoře k reinterpretaci tradice, umění, dědictví, a podporují aktivity a umělecké projekty, které zkoumají vazby mezi dědictvím a soudobou kulturou s důrazem na nejmodernější postupy v oblasti kreativity, v současné kulturní a umělecké praxi, zejména pokud jde o instrukce pro mladé Evropany v příslušných oblastech.

Jedním z cílů programu je zohlednění hodnoty Rady Evropy v oblasti dědictví a kultury: podle Rady Evropy není dědictví statickým subjektem, ale subjektem živým a dynamickým, který je

v neustálém vývoji. Tudiž, každé téma kulturní stezky musí inspirovat novými humanitními vědami a současnou tvorbou včetně digitálního umění, hudby, představení a výstavy. Každá stezka má zajistit kontinuitu v kulturním významu téma tím, že stimuluje související současnou kulturní produkci. Tato oblast umožňuje rozvoj spolupráce mezi umělci z různých zemí a různých zkušeností. To usnadňuje mezikulturní dialog prostřednictvím umění.

Kulturní cestovní ruch a udržitelný rozvoj kultury

Rozhodnutí CM/RES(2013)67 požaduje zapojení tisku a vysílacích médií a o plné využití potenciálu elektronických médií s cílem zvýšit povědomí o kulturních cílech jednotlivých kulturních stezek. Rozvoj kulturního cestovního ruchu a kultury a ekonomického rozvoje podél kulturní stezky musí být založen na dialogu mezi městskou a venkovskou kulturou, mezi regiony na jihu, severu, východu a západu Evropy. Kulturní stezky jsou nástrojem zvyšující znalosti a povědomí o multikulturním dialogu a společném dědictví stejně jako kulturní a sociální turistiky. Kulturní stezky jsou neoddelitelné z cestovního ruchu, který poskytuje možnost fyzické a prostorové cesty Evropou. Kulturní stezky v oblasti kulturního cestovního ruchu dbají na ochranu kulturního dědictví jako součást udržitelného rozvoje území a usilují o diversifikaci nabídky a poptávky s cílem podpořit rozvoj kvalitního cestovního ruchu s evropským rozměrem. Kulturní stezky jsou prostředkem pro hledání partnerství s veřejnými a soukromými organizacemi činnými v oblasti cestovního ruchu s cílem vyvinout turistické produkty a nástroje zaměřené na veškerou veřejnost.¹¹

Vytvoření společné viditelnosti

Každá kulturní stezka má povinnost vytvořit v první řadě logo a navrhnout společnou vizuální identitu. Základem je zpracování logomanuálu, ve kterém jsou uvedeny veškeré údaje týkající se barev, fontů, textu atd. Tento vzhled je důležitý pro zajištění jednotného vnímání kulturní stezky mezi různými regiony a státy a vytvoření jednotné korporátní identity.¹²

C. Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje

Ambici získat certifikát Kulturní stezka Rady Evropy má i Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, která společným tematem evropského dědictví chce propojit velkou část zemí střední, východní a jižní Evropy, tedy území, která byla a dodnes jsou výrazně ovlivněna cyrilometodějskou misí v 9. století našeho letopočtu¹³. Cyrilometodějská stezka je postavená na historickém kontextu raně středověkého období, která má v středoevropských dějinách zvláštní význam. Toto

¹¹ *Cultural Routes Management*, s. 38 – 40.

¹² *Cultural Routes Management*, s. 40.

¹³ MAREK, Ivan. *Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje*. Olomouc 2014, s. 2 (nepublikováno). K cyrilometodějské misi srov. HETÉNYI, Martin – IVANIČ, Peter. *The Cyrillo-Methodian Mission, Nitra and Constantine the Philosopher University*. Nitra 2013. VAVŘÍNEK, Vladimír. *Cyrl a Metoděj mezi Konštantínopolí a Římem*. Praha 2013. HETÉNYI, Martin. Politické aspekty misie Konštantína a Metoda pred príchodom na Velkú Moravu. In MICHALOV, Jozef et al. (eds.). *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie Cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Velkú Moravu*. Nitra 2007, s. 180-194. HUSÁR, Martin. Vybrané aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry. In *Konštantínove listy*, roč. 9, 2016, č. 1, s. 29-38. 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.

období bylo pro mnohé střeoevropské národy časem jejich vstupu na scénu dějin a pro několik států časem jejich formování a zrodu. Do tohoto období sahají kořeny a tradice stávajících států ale i kulturních, historických a politických vztahů mezi nimi. Po neklidných a rušných dobách poznamenaných postupným rozpadem Římské říše, přesuny kmenů i celých národů se v 8. století začal proces konsolidace. Francká dynastie Karlovcí sjednotila pod svůj vliv západ Evropy. Na druhou stranu, v jihovýchodní Evropě, vzrůstal vliv a význam vznikajícího Bulharska, které se vymanilo z vlivu Byzance.¹⁴

Rozmach Franské říše na přelomu 8. a 9. stol. byl příčinou zániku avarského kaganátu ve středním Podunají. Byl však také impulsem pro formování nových mocenských a politických útvarů ve východoalpském prostoru, Chorvatsku, Dalmácii, Zadunají, ale i severně od Dunaje v Nitransku, na Moravě a v Čechách. Knížectví, které zde vznikly, byly zárodky budoucích státních celků – Rakouska, Chorvatska, Srbska, či státu, který byl nazýván v pozdějších písemných pramenech Velkou Moravou. Pozdější oslabení centrální francké moci v tomto prostoru dalo možnost pro vznik Uherska a Rakouska. V té době se zde otevřely i brány pro šíření křesťanství. Území středního Podunají a Velké Moravy bylo oblastí, kde se v té době setkávali zájmy a vlivy Byzance se zájmy a vlivy Franské říše. Mise sv. Cyrila a sv. Metoda byla významným pokusem o přemostění těchto dvou kulturně-politických oblastí a jejich misijní pouť spojuje široký prostor kolem Dunaje.¹⁵ 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.¹⁶

Rok 2013 byl jubilejním rokem 1150 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Velkou Moravu. Jednalo se o událost mezinárodního významu s velkým počtem náboženských, kulturně společenských i poznávacích aktivit s tímto výročím spojených. Jubileum samo i události s ním spojené vyvolaly diskuse v odborných kruzích i v médiích, vzbudily zájem nejširších vrstev obyvatel České a Slovenské republiky o cyrilometodějský odkaz. Pro rozvoj kulturní turistiky a aktuálnost cyrilometodějského odkazu založil Zlínský kraj a Centrála cestovního ruchu Východní Moravy, o.p.s. v roce 2013 zájmové sdružení právnických osob Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje (dále jen „sdružení“) koordinující rozvoj stezky a budující kvalitní síť členů a partnerů. Začátkem roku 2016 má sdružení šestnáct členů z pěti evropských zemí. Mimo základní řídicí orgány sdružení, jako je Valná hromada, Řídicí výbor, předseda, ředitel a Stálý sekretariát, vznikl Vědecký výbor, který rozvíjí badatelský rozměr kulturní stezky. Jeho prostřednictvím se uvádí do života znalostní síť (networks of knowledge). Přispívá k formulování a formování obsahu Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje ideovým zakotvením, dohledem, hodnocením, obohacováním a rozvíjením kulturního potenciálu stezky. Propojuje vědecká a akademická pracoviště s podnikatelskými subjekty, neziskovým sektorem, samosprávou na více úrovních i státní správou. Vytváří podmínky pro rozvoj kulturních a kreativních průmyslů. Vědecký výbor stezky má k 14. březnu 2016 celkem patnáct členů ze čtyř evropských států zastoupený multidisciplinárními

¹⁴ IVANIČ, Peter. *Západní Slovania v ranom stredoveku: história – kultúra – hospodárstvo – náboženstvo*. Nitra 2011, s. 37-39.

¹⁵ COLLINS, Roger. *Evropa raného stredoveku 300 – 1000*. Praha 2005. BEDNÁR, Peter. *Archeologický ústav SAV v Nitře – vlastní definice pro účely EKSCM*. Nitra 2016.

¹⁶ MAREK, *Evropská kulturní stezka*, s. 2.

odborníky z různých oblastí vědy a výzkumu za účelem zajištění vědeckého přístupu k rozvoji tématu stezky a jejího kulturně-historického výkladu.

Pro zajištění jednotného vnímání Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje mezi různými regiony a státy a vytvoření jednotné korporátní identity, byl vytvořen Grafický manuál logotypu stezky. Tento manuál byl zpracován za účelem vytvoření jednotného vizuálního stylu. Manuál shrnuje pravidla pro práci s logotypem při tvorbě materiálů komunikační kampaně i standardních prezentačních materiálů a je důležitou součástí všech aktivit s ním souvisejících. Manuál určuje a stanovuje některá pravidla jednotného vizuálního stylu, má tedy charakter závazného předpisu. Grafický prvek znázorňuje: 1) iniciály jmen Cyrila a Metoděj (CM); 2) zjednodušenou stylizaci dvou postav; 3) obrácené písmeno C je symbolem svatozáře; 4) architektonické prvky velehradské baziliky – klenby, vitráže, zaoblená okna. Písmo Bell Centennial Std koresponduje s historií a dotváří vyvážený celek vizuálního stylu. Vybrané písmo je součástí vizuálního stylu a bude použito také pro případné další jazykové mutace. Barevnost logotypu: Zlatá — barva správného pravého středu, nejvyšších hodnot, zastupuje idealismus, velkorysost a šlechtnost, zlatá dělá cokoliv hodnotné, drahocenné; Modrá — znamená klid, důvěru, tradice, stálost přetrvávající na věky. Grafický symbol může být využíván jako součást speciálních logotypů určených k podpoře významu značky, jako je např. významné výročí. Může být také využíván jako základní součást podkladových rastrů, které jsou nadále použity ve firemním stylu organizace.¹⁷

Vize

*Cyrlometodějská stezka je funkční evropská síť sítí podporující živý cyrilometodějský odkaz – tedy křesťanské kulturní kořeny a hodnoty založené na respektování a dialogu mezi lidmi rozličných kultur a vyznání. Stezka propojuje významná místa a instituce nesoucí odkaz sv. Cyrila a Metoděje a jejich následovníků. Evropanům a dalším zájemcům nabízí po celý rok pestrou kulturně-vzdělávací nabídku a produkty kulturního a poutního turismu, které jsou koordinovány sdružením pod společnou značkou Cyrlometodějská stezka.*¹⁸

Cyrlometodějská stezka vyplňuje ve střední a východní Evropě doposud prázdné místo na poli poutních kulturních stezek. Otevření stezky povede k novým cestám poutníků z východu do střední Evropy, ale posílí i otevření jižní Evropy (Říma) novým poutníkům ze střední a východní Evropy. Cyrlometodějská stezka je příležitostí, jak slovanské země a další státy, které nesou stopy cyrilometodějské misie a tradice, více propojit tématem hledání společné kulturní identity a kořenů, a sice pomocí udržitelného kulturního cestovního ruchu. Projekt Evropské kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje není pouhou turistickou trasou, ale komplexní kulturní a turistickou nabídkou v prostoru střední, jižní a východní Evropy. Zde 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.¹⁹ Stezka je zaměřena na podporu kulturního turismu a v Evropě stále populárnějšího poutního turismu. Tím se přiblíží známým evropským poutním stezkám, např. stezce Svatojakubské. Naprosto unikátní ale bude svým obsahem, kterým je jedinečný kulturně-historický odkaz sv. Cyrila a Metoděje, sjednocující řadu východních i západních národů. Vždyť oba soluňští bratři byli tvůrci slovanského písma, liturgie i práva. Cyrlometodějská stezka, tak jak je realizována, splňuje definici kulturních stezek Rady Evropy. Ambicí je ucházet se o certifikaci v programu Kulturní stezky Rady Evropy a přiřadit se k současným 32 kulturním stezkám, které

¹⁷ Q STUDIO, S.R.O. *Grafický manuál logotypu Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje*. Uherský Brod 2013 (nepublikováno).

¹⁸ *Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje – vlastní definice vize*. Zlín 2016.

¹⁹ MAREK – MOTÝL, *Produktová strategie*, s. 4.

tento status získaly. V červenci loňského roku získala Cyrilometodějská stezka statut a značku Kandidátská kulturní stezka Rady Evropy, kterou může používat při různých formách své prezentace. Spolupráce s evropskými institucemi, ale i se všemi dalšími úrovněmi veřejné správy je pro kvalitní rozvoj Cyrilometodějské kulturní stezky klíčová.

Základem fungování a rozvoje Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje je vybudování poutních tras Cyrilometodějské stezky. Z tohoto důvodu byla v roce 2014 zpracována Produktová strategie Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje definující „páteřní“ trasy Cyrilometodějské stezky, jejich popis, historické vazby a souvislosti, pasportizace strategických cílů na páteřních trasách, ale také řešení otázek managementu a marketingu v souvislosti s návrhem opatření a kroků vedoucí k úspěšnému vybudování Cyrilometodějské stezky v pomyslném trojúhelníku Soluň – Velehrad – Řím. Produktová strategie byla zpracovaná RNDr. Ivanem Markem a Jindřichem Motýlem v rámci projektu „Evropské kulturní stezky – Přenos zkušeností, sdílení řešení (CERTESS), realizovaného v letech 2012-2014, financovaného z programu Interreg IVC.

Páteřní trasa – Produkt „A“ - Velehrad – Cesty ke kořenům slovanské vzdělanosti

- Stezka jako nástroj propojování národů střední Evropy
- Cíl poutníků: Velehrad
- Zásah I. etapa: Česká republika, Slovensko, Polsko, Rakousko, Maďarsko
- Hvězdicová síť stezek, převážně využívány jako jednosměrné, pokrývající primární zdrojové trhy
- Klíčová stezka projektu z pohledu významu Velehradu v České republice, na Slovensku, dále ve vazbě na Polsko a hustou síť poutních stezek v Rakousku
- Celkem se jedná o více jak 2 316 km tras

Základem trasování v České republice jsou již popsané trasy ve směru Svatý Kopeček (Olomouc) – Svatý Hostýn – Štípa – VELEHRAD – Svatý Antoníněk – Mikulčice – Gbely (Slovensko) – Šaštín (Slovensko). Trasování zahrnuje také zapojení Prahy a dalších míst v Čechách včetně propojení Prahy do Říma přes německá a rakouská města a Miláno. Na Slovensku trasování využívá již vyznačené Cyrilo-Methodské cesty pútnika na Velehrad z Nitry a z Terchové. Návrh severní trasy pokračuje až z Levoče, jižní část propojuje poutní místo Šaštín s Rakouskem a Maďarskem. Polské trasy spojují s Velehradem staré cesty z Krakova, dále z nejvýznamnějšího polského poutního místa Čenstochová, ale také plánované trasy směrem z Opole a Vratislavy.²⁰

Páteřní trasa – Produkt „B“ – Velehrad - Benátky – Řím: Cesty pokory a poučení

- Stezka jako nástroj propojování národů střední a jižní Evropy
- Cíl poutníků: Řím (Velehrad)
- Zásah I. etapa: Itálie, Slovensko
- Klíčová poutní stezka ve spojení sever – jih, sever – Řím
- Téma „Pěšky z vašich dveří, po stopách sv. Cyrila a Metoděje až Říma“ bude pro národy střední a východní Evropy velmi silné a motivační
- Celkem se jedná o více jak 2417 km tras

Páteřní jižní stezka sv. Cyrila a Metoděje z Velehradu do Říma nebo obráceně má celkem 3 varianty. Sledují staré, většinou, římské poutní, obchodní nebo vojenské cesty. Nejvýhodnější trasa mezi

²⁰ MAREK, *Evropská kulturní stezka*, s. 10.

Římem, resp. Benátkami a Velehradem obecně sleduje starou obchodní cestu zvanou Jantarová stezka a prochází kromě Česka, také Slovenskem, Rakouskem, Maďarskem, Slovinskem a Itálií. Centrální trasa, která z větší části sleduje starou migrační cestu Slovanů zvanou Via Slavorum, směřuje z Česka přes Rakousko a zdejší největší poutní centrum Mariazell do Itálie. Západní varianta trasy Velehrad (Praha) – Řím je vedena po cyrilometodějských stopách přes Německo (Rakousko) a po trase Via Claudia Augusta projede přes Alpy do Itálie.²¹

Páteřní trasa – Produkt „C“ – Velehrad - Soluň: Cesty objevování a poznávání

- Stezka jako nástroj propojování národů střední a východní Evropy
- Cíl poutníků: Velehrad, Soluň, Konstantinopol
- Zásah I. etapa: Řecko, Makedonie (FYROM), Srbsko
- Klíčová poutní stezka ve spojení sever – jihovýchod a to ve směru Řecko ale také v budoucnu do Turecka, Bulharska a Rumunska
- Stezka bude hrát významnou roli jak v symbolice sv. Cyrila a Metoděje, tak především jako výzva, poznávání a objevování
 - a) středoevropské kultury ze strany východních zemí,
 - b) východních zemí ze strany ostatních evropských zemí.
- Celkem se jedná o více jak 3574 km tras

Stezka vychází z Istanbulu (Tur.) a sleduje dvě možné trasy, kterými mohli oba bratři nejpravděpodobněji putovat na Velkou Moravu. První varianta sleduje starou římskou cestu Via Egnatia z Istanbulu přes Soluň (Řec.) a dále přes pohoří Candaviae, kolem jezera Ochrid (Mak.) do Durrës (dnešní Albánie) na pobřeží Jadranu. Odtud lodí do Aquillei (It.) nebo Benátek (It.), kde pravděpodobně pokračovali po trase Jantarové stezky až na Moravu. Druhá varianta, vnitrozemská, využívá především staré římské cesty Via Militaris vedoucí z Istanbulu přes Sofii (Bul.) a Bělehrad (Srb.) k Jaderskému moři. Po dosažení Bělehradu a Sirmia, dnes Sremska Mitrovica, Srbsko (Metoděj byl jmenován titulárním biskupem srjemským) je stezka trasována ve dvou variantách. První varianta napojuje Sirmium na východní maďarskou větev ve směru na Budapešť a druhá varianta míří do Blatnohradu (dnešní Zalavár, Maďarsko), kde Cyril a zvláště pak Metoděj nějaký čas pobývali.²²

V současné době existují dvě poutní trasy Cyrilometodějské stezky ve východní části České republiky, na které se budou napojovat další trasy vedoucí na Velehrad. Poutní trasa Cyrilometodějské stezky Svatý Kopeček – Svatý Hostýn – Velehrad měřící 112 km propojuje významná poutní místa Svatý Kopeček u Olomouce, Svatý Hostýn, Zlín-Štípa a Velehrad. Vznikla z iniciativy Matice svatohostýnské, Matice velehradské a Matice svatokopecké, které v roce 2008 vybudovaly úsek Svatý Hostýn – Velehrad, respektive v roce 2010 úsek Svatý Kopeček – Svatý Hostýn. trasa vede převážně po značených cyklotrasách a turistických trasách Klubu českých turistů. Několik kilometrů trasa lemuje řeku Moravu, respektive technickou památku tzv. "Baťův kanál". Trasa je rovněž označována jako Moravská Compostela každoročně využívaná poutníky putujícími ve dnech 30. června – 4. července na Velehrad, kde probíhají Cyrilometodějské oslavy v rámci Dnů lidí dobré vůle.

²¹ MAREK, *Evropská kulturní stezka*, s. 12.

²² MAREK – MOTÝL, *Produktová strategie*, s. 14.

Vedle Poutní trasy Cyrilometodějské stezky Svatý Kopeček – Svatý Hostýn – Velehrad byla Zlínským kraje vytrasována v rámci realizace mikroprojektu „Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, prodloužení trasy“ také Poutní trasa Cyrilometodějské stezky Šaštín-Stráže – Mikulčice – Svatý Antoníněk – Velehrad s přesahem na Slovensko, měřící 109 km. Základem byla již vybudovaná Cyrilometodějská cesta ze Sv. Antonínka na Velehrad Maticí velehradskou a svatoantonínskou, které se v roce 2012 rozhodly navázat na dosud zbudované poutní trasy Velehrad – Sv. Hostýn – Sv. Kopeček a vytvořily větev, která spojuje Velehrad s dalším, velmi malebným poutním místem Sv. Antonínkem. Nově vytrasovaná poutní trasa propojuje tři kraje (Trnavský samosprávný kraj, Jihomoravský kraj a Zlínský kraj) a prochází poutními místy: Šaštín-Stráže, Svatý Antoníněk Velehrad, a významnými hradišti z období Velké Moravy: Kopčany, Mikulčice-Valy, Uherské Hradiště a Staré Město. Trasa by měla do budoucna propojovat dvě sousední velkomoravské cíle na Slovensku a na Moravě – Kopčany a Mikulčice-Valy, kde by měl být postaven most přes řeku Moravu. Jelikož se v současné době most přes řeku nenachází, je trasa rozdělena na dvě větve – slovenskou a moravskou větev, které se opět scházejí v obci Petrov. Na Slovensku trasa vede převážně po cyklotrasách, na Moravském území trasa lemují cyklotrasy a značené trasy Klubu českých turistů. Trasa kopíruje v jejím finálním úseku poutní cestu růžence s dvaceti kamennými zastaveními, která spojuje velkomoravský Veligrad (Staré Město u Uherského Hradiště) s Velehradem, který se stal v průběhu dějin nositelem cyrilometodějské tradice. Trasa prochází tradičními místy spojenými s vinařstvím a folklórem, kde se každoročně pořádá řada folklórních akcí.

Cyrlometodějská poutní stezka má povahu pěší turistické trasy. K směrovému vyznačení trasy budou použity prvky směrového značení pěších turistických tras Klubu českých turistů (KČT) dle Závazné metodiky značení KČT (2013). Trasa bude vyznačena obousměrně. Pro identifikaci trasy na směrovkách nového způsobu značení bude použito logo Cyrilometodějské stezky. Značka je v bílé barvě umístěna do modrého podkladového čtverce (CMYK 100-72-0-38; RGB 0-59-121; Pantone 281C).

K oběma poutním trasám vydal Zlínský kraj poutního průvodce na základě realizovaného mikroprojektu „Poutní stezka sv. Cyrila a Metoděje, průvodce a web“. Průvodce popisuje poutní stezku sv. Cyrila a Metoděje v celkové délce 234 km, zahrnuje obě trasy Svatý Kopeček – Velehrad a Šaštín – Velehrad v souladu s principem putování do poutního místa Velehrad. Obě trasy jsou rozděleny na etapy, které je poutník schopen ujit během jednoho dne (celkem 11 etap). Každá etapa poutní stezky je vyznačena v samostatné mapě, ve které je označen výchozí a koncový bod etapy. Mapa obsahuje piktogramy turistických a kulturních cílů, turistické infrastruktury, uvádí informační panely stávající, které byly instalovány Maticemi, i panely plánované, k nimž jsou připraveny projektové dokumentace. Lze se také dočíst schéma převýšení, délka etapy, průměrný čas chůze, obtížnost, rozdíl převýšení, charakteristika terénu. Dále průvodce popisuje trasy každé etapy, poskytuje informace o kulturních, duchovních, přírodních či technických památkách, informace o významných osobnostech, které mají vazbu na daný region, informace o umístění jednotlivých informačních panelů (zastaveních) a texty jsou doplněny o ilustrační fotografie.²³

D. Závěr

Kulturní stezky Rady Evropy představují kulturní spolupráci po celé Evropě podél cest a mezi místy, které ilustrují bohatou různorodost naší společné kultury a dědictví. Kulturní stezky jsou

²³ *Poutní stezka sv. Cyrila a Metoděje. Svatý Kopeček – Velehrad*. Zlín 2014. *Poutní stezka sv. Cyrila a Metoděje. Šaštín – Velehrad*. Zlín 2014.

cenným nástrojem pro mezikulturní dialog na místní úrovni a přispívají k sociální soudržnosti prostřednictvím rozvoje inspirativních témat a participačních aktivit. Zároveň představují ideální způsob pro Radu Evropy, jak prosazovat hodnoty demokracie a lidských práv, včetně přístupu ke kultuře pro všechny. Být Kulturní stezkou Rady Evropy znamená naplňovat kritéria definovaná v rozhodnutí CM/RES(2013)67 upravující pravidla pro poskytování certifikace Kulturní stezka Rady Evropy. První stezkou, které byl udělen takový status, byla Svatojakubská cesta (francouzská trasa) do Santiaga de Compostela ve Španělsku již v roce 1987. V současnosti má status Kulturní stezka Rady Evropy 32 stezek. Z poutních stezek je to např. Via Francigena mezi Římem a anglickým Canterbury a stezka Sv. Olava ve Skandinávii. Ambicí získat certifikát Kulturní stezka Rady Evropy má i Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, která společným tématem evropského dědictví chce 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. Základem fungování a rozvoje Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje je vybudování poutních tras Cyrilometodějské stezky, které postupně na území ČR a SR vznikají včetně tištěných poutních průvodců.

SUMMARY: THE ROUTE OF CYRIL AND METHODIUS AS AN OPPORTUNITY FOR THE USE AND INTERPRETATION OF THE COMMON EUROPEAN CULTURAL HERITAGE. Cultural Routes of Council of Europe promotes a cultural co-operation throughout Europe along routes and between places which illustrate the rich diversity of our shared culture and heritage. The routes are a valuable tool for intercultural dialogue at grass-roots level and contribute to social cohesion through the development of inspiring themes and participatory activities. At the same time they are an ideal way for the Council of Europe to put into action the values it promotes of democracy and human rights, including access to culture for all. To become a Cultural Route of the Council of Europe means to follow criteria defined in Resolution CM/Res(2013)67 revising the rules for the award of the "Cultural Route of the Council of Europe" certification. The first route, which granted that status was the Way of St. James (French route) to Santiago de Compostela in Spain as early as 1987. Currently, there are 32 routes, which can boast with the status Cultural Route of the Council of Europe. From the pilgrimage routes it is for example Via Francigena between Rome and Canterbury in England and The Way of Saint Olav in Scandinavia. The ambition to receive a certificate Cultural Route of the Council of Europe has also European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, which seeks to use the common theme of Europe's heritage to interconnect countries of Central, Eastern, and Southern Europe, an area that was greatly influenced by the mission of Cyril and Methodius in the 9th century AD. The basis for functioning and development of the European cultural routes St. Cyril and Methodius is to build pilgrimage trails of Cyril and Methodius' Route that are gradually built in the Czech Republic and Slovakia including printed guides.

Ing. Martin Peterka
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E,
J. A. Bati 5520
76001 Zlín
Czech Republic
martin.peterka@cyril-methodius.eu

RECENZIE / BOOK REVIEWS

HANULIAK, Milan – KUZMA, Ivan. *Mužla-Čenkov II. Osídlenie z 9. – 13. storočia*. Nitra : Archeologický ústav SAV, 2015. 362 s. ISBN 978-80-89315-90-1

Monografické práce komplexne zhodnocujúce nálezový fond z terénnych výskumov konkrétnej lokality patria k základným kameňom pre rozvoj ďalšieho archeologického bádania. Publikovanie hnutelného materiálu z včasného stredoveku v katalógovej forme a hlavne jeho komplexné vyhodnotenie štatistickými a štandardnými archeologickými metódami z lokality Mužla-Čenkov približuje historické dianie na sútoku Hrona a Dunaja.

Monografia tematicky nadväzuje na publikáciu Mužla-Čenkov I, približujúcu nálezovú situáciu z južnej časti preskúmanej plochy. Publikácia dopĺňa a prehodnocuje niektoré doterajšie poznatky, najmä o datovaní lokality, jej vývoji a význame v rámci veľkomoravských opevnených centier. Kniha je rozdelená do troch hlavných kapitol. Prvá sa venuje polohe Vilmakert, ktorej obvod bol v mladšom období vymedzený drevozemným valom s kamennou plentou. V nej sú charakterizované typy sídliskových objektov, predmetov materiálnej kultúry a hrobové celky. Tie tvorili základ stredne veľkého občinového pohrebiska. Ďalšie hroby sa nachádzali aj v rámci sídliska a výnimočne sa ľudské pozostatky našli aj v sídliskových objektoch. Kapitola uzatvára textový katalóg s tabuľkami obsahujúcimi plány objektov a hrobov spolu s hnutelným archeologickým inventárom.

Identickú štruktúru má druhá kapitola, ktorá približuje osídlenie z polohy Orechový sad, ležiacej východne od polohy Vilmakert. Sídliskových objektov aj hrobov sa našiel menší počet. Na základe umiestnenia a orientácie hrobov bolo možné vyčleniť tri menšie pohrebiská. V jednom prípade bol zaznamenaný aj pohreb v sídliskovom objekte a pokrytý je aj výskum opevnenia z vonkajšej strany. Záver kapitoly patrí rovnako ako pri prvej polohe textovému a grafickému katalógu nálezov z lokality.

Tretia hlavná časť sumarizuje všetky poznatky z predošlých dvoch kapitol obohatených o poznatky z prvej časti monografie. Priestorová analýza sídliskových, fortifikačných a funerálnych objektov korelovaná s typologickou analýzou hmotnej materiálnej kultúry umožnila vyčleniť tri horizonty osídlenia lokality s najväčším počtom objektov datovateľných od veľkomoravského obdobia po prvú polovicu 10. storočia. Na základe týchto vstupov bolo možné vytvoriť predstavu o hospodárskych aktivitách a sociálnych vzťahoch miestneho obyvateľstva v prehľadnej podobe zrozumiteľnej odbornej aj laickej verejnosti. Významným je porovnanie hrobových celkov so sídliskovými objektmi, ktoré umožňuje presnejšie datovanie ďalších lokalít v budúcnosti. Funkčnou analýzou sídliskových objektov z veľkomoravského obdobia bolo možné pozorovať akcent na hospodársku funkciu lokality, ktorá mohla slúžiť ako zhromažďovací bod hmotných dávok pre mocenskú elitu. Vysoký počet objektov slúžiacich ako zásobnice obilia, ktoré prevyšovalo stav obyvateľstva lokality a absencia fortifikácie v prvej fáze tak vyčleňuje skúmanú lokalitu zo systému centier s vojensko-strážnou funkciou a poukazuje skôr na ekonomický význam lokality v mierových časoch. Pozorovanie zmeny systému osídlenia lokality v období na začiatku 10. storočia, vybudovanie opevnenia na zmenšenom priestore a následný pozvoľný úpadok osídlenia lokality spojený s dôkazmi vojenskej akcie zas poukazuje na turbulentné obdobie po príchode staromaďarského etnika a jeho záberu Karpatskej kotliny a konkrétne územia severne od Dunaja.

Prezentovaná monografia z edície „Archaeologica Slovaca Monographiae – Studia“ slúži nielen odborným bádateľom ako pramená báza pre vedecký výskum, ale aj pre laickú verejnosť, ktorá sa chce dozvedieť viac o živote našich predkov vo včasnom stredoveku.

Michal Holeščák
Institute of Archaeology of the Slovak
Academy of Sciences Nitra
Slovakia

TOMKO, Jozef – VASILE, Cyril. (eds.). *SS. Cirillo e Metodio tra i Popoli Slavi. 1150 anni dall'inizio della missione. Roma : Valore Italiano™ Lilamé, 2014. 256 s. ISBN 978-88-97789-15-4*

Vo februári 2013 sa v Pápežskom východnom inštitúte a na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme konal dvojdňový akademický kongres na tému *Svätí Cyril a Metod medzi slovanskými národmi: 1150 rokov od začiatku ich misie*. Toto vedecké podujatie s medzinárodnou účasťou bolo zorganizované pri príležitosti tisícopäťdesiateho výročia príchodu svätých Cyrila a Metoda k slovanským národom. Knižným výstupom z uvedeného kongresu je zborník s rovnomenným názvom. Okrem uverejnených formálnych súčastí kongresu (Otvárací prejav, Privítanie) vrátane jeho konkrétneho Programu obsahuje publikácia sedemnást vedeckých príspevkov. Ich autormi sú prevažne súčasní významní cirkevní hodnostári, ktorí sú zároveň naslovovzatí odborníci v prediskutovanej oblasti.

Z hľadiska vedných disciplín skúmajúcich kľúčovú tematiku publikácie možno predkladané štúdie rozčleniť do niekoľkých okruhov, ktoré sa však v niektorých prípadoch vzájomne kombinujú a prelínajú. Historický prístup, ktorý autori uplatňujú je celkom prirodzene tým najfrekventovanejším a objavuje sa viac-menej u všetkých. Hojné množstvo z prezentovaných článkov sa venuje náboženským a cirkevno-liturgickým otázkam v súvislosti so spomínanou problematikou. Autori neopomenuli ani filologicko-lingvistické hľadisko pri nazeraní na cyrilo-metodskú tradíciu a nevyhli sa ani politickým súvislostiam minulosti či súčasnosti v spojitosti s pôsobením solúnskych bratov. Samotný názov publikácie v sebe nesie isté tematické ohraničenie v rámci ďalekosiahlych a rôznorodých aktivít svätých Cyrila a Metoda. Ide o upriamenie pozornosti na ich pôsobenie medzi Slovanmi na území Veľkej Moravy, kde uskutočňovali svoju misijnú činnosť. V širšom historicko-politickom kontexte popisuje detailne aktivity vierozvestcov nitriansky biskup

Viliam Judák, ktorý vo svojej štúdiu na pozadí prehľadného a zrozumiteľného biografického prehľadu upriamil pozornosť recipienta na stále aktuálny odkaz spolupatrónov Európy, ktorý je možné a vhodné uplatňovať aj v súčasnosti. Príspevok Cyrila Vasiľa poukazuje na misijné dielo svätých Cyrila a Metoda v troch rovinách ekzeziologického kontextu: 1. mapovanie situácie v Cirkvi (od polovice 8. stor. – do polovice 11. stor.), 2. cirkevné udalosti ovplyvňujúce ekzeziologický kontext počas života vierozvestcov (Carihrad, Rím), 3. ekzeziologický kontext v misijnom diele svätých Cyrila a Metoda. Na báze podrobných teoretických informácií o teórii a praxi prekladu náboženských textov vytvoril kardinál Gianfranco Ravasi zaujímavý príspevok o vzťahu medzi prekladom Svätého písma a rozvojom národných kultúr. Sústreďuje sa tak na lingvistické dielo solúnskych bratov (preklad Svätého písma a príslušných liturgických textov). Otázkami prínosu Cyrila a Metoda z pohľadu dejín jazyka sa venuje aj Christian Hannick z Univerzity Júliusa Maximiliána vo Würzburgu. Okrem toho definuje pojem „reč ľudu“ v spojení s liturgickou rečou. Ďalší slovenský účastník kongresu, Andrej Škoviera zo Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV, podrobne ozrejmuje čitateľovi pôsobenie učeníkov a spolupracovníkov svätých Cyrila a Metoda. Obsírne podáva možnú genézu ich spolupráce a na základe pramenitých informácií vysvetľuje prehľadne ich pôvod a poskytuje čitateľovi získané biografické údaje. S použitím logickej štruktúrovanosti objasňuje sformovanie skupiny svätých sedmopočetníkov a ďalších pojmov príznačných pre danú problematiku. Spomedzi nasledujúcich predstavovaných vedeckých príspevkov by som rada zdôraznila význačnosť príspevku Richarda Čemusa z Pápežského východného inštitútu v Ríme, ktorý tému cyrilo-metodskej tradície spracoval z politicko-historickej perspektívy s prvkami filozofického prístupu. Progresívnou sa javí orientácia na moderné dejiny s dôrazom na súčasné celospoločenské dianie. Autor úspešne hľadá možné súvislosti medzi dielom a odkazom svätých Cyrila

a Metoda a posolstvom či ideami slovanského pápeža Jána Pavla II. a českého kardinála Tomáša Špidlíka.

Medzinárodný vedecký kongres, ktorého výsledkom je tento zborník sa uskutočnil v Jubilejnom cyrilo-metodskom roku tak ako mnohopočetné podujatia organizované na územiach prevažne slovanských štátov oslavujúcich sv. Cyrila a Metoda – apoštolov Slovanov. Formou svojho výstupu, t. j. knižnej podoby prezentujúcej poznatky erudovaných prednášateľov, zaujal nezmazateľné miesto v kontexte dejín cyrilo-metodskej tradície a zaradil sa tak medzi vydarené a nezabudnuteľné jubilejné udalosti.

Martina Lukáčová
Constantine the Philosopher University in
Nitra
Slovakia

RÁBIK, Vladimír (ed.). Monumenta Vaticana Slovaciae IV. Camera apostolica 1 (Libri formatarum 1425 – 1524). Trnavae – Romae : Universitatem Tyrnaviensem – Institutum historicum Slovacum in Roma, 2014. 317 s. ISBN 978-80-8082-821-9

Výskum vo vatikánskych archívoch nemá na Slovensku takú dlhú tradíciu ako v susedných historiografiách (rakúskej, českej, poľskej či maďarskej). Nemyslím na samotné bádanie v týchto archívnych fondoch, ale na systematické publikovanie prameňov. O to viac teší, že v posledných rokoch zásluhou Vincenta Sedláka, Vladimíra Rábika a Miloša Mareka uzrelo svetlo sveta celkom päť objemných zväzkov pramenných edícií materiálu z Vatikánskeho tajného archívu. Ako posledný medzi ne pribudol diel IV/1 venovaný špecifickému prameňu zaznamenávajúcemu mená klerikov, ktorí prijali svätenie v Ríme mimo svojej domovskej diecézy. Už samotný počet záznamov nájdených V. Rábikom (396) svedčí o mimoriadnej dôležitosti tohto prameňa.

Po krátkom Predhovore (lat. s. 9, slov. s. 10) nasleduje obsiahlejšia štúdia o stupňoch svätení klerikov (lat. s. 11-20, slov. s. 21-29). Tá prináša prehľad o problematike samotného postupu klerikov v sväteniach ako aj o okolnostiach, za akých sa dialo. Nasleduje opis samotného prameňa, z ktorého sú publikované záznamy (lat. s. 30-41, slov. s. 42-52), kde editor charakterizuje druhy jednotlivých zápisov. To je neskôr nápomocné pri práci so samotným prameňom, resp. pri jeho interpretácii. Nasleduje pomocný aparát: zoznam skrátených diplomatických formúl používaných v prameni (s. 54-57), zoznam preskúmaných formačných kníh (s. 58), zoznam iných použitých prameňov Vatikánskeho tajného archívu (s. 59), súpis použitej literatúry (s. 60-66) a nakoniec výpočet použitých skratiek a značiek (s. 67-68).

Od strany 69 už začína samotná edícia zápisov vo formačných knihách, ktoré sa týkajú územia Slovenska. Štruktúra zápisu pozostáva z poradového čísla záznamu v edícii (celkovo 396) a krátkeho regestu v latinčine. Výťah obsahuje dnešné lokalizácie miestnych názvov a až sekundárne v zátvorke je použitá forma z prameňa. Vychádza tak zo zvyčajnej edičnej praxe a pre užívateľa to znamená rýchlejšiu orientáciu a pomoc pri heuristike. Nasleduje miesto a dátum vyhotovenia zápisu (vo forme rok – mesiac – deň). Kritický aparát (v petite) obsahuje presný odkaz na zdroj miestami doplnený o marginálne poznámky (ak sa vyskytovali) prípadne o iné stručné informácie. Samotný zápis (jadro edície) je publikovaný v plnom znení a opatrený je textovými a faktickými poznámkami. V prvej skupine editor upozorňuje na dobové zásahy do textu, rôzne odchýlky v zápise a pod. Faktické vysvetlivky obsahujú nielen identifikáciu zmienovaných lokalít, ale tiež určenie osôb spomínaných v texte, pokiaľ to bolo možné. Široký kritický aparát tak nielenže dopĺňa publikovaný materiál, ale je neoceniteľný pri bežnej práci s edíciou. Treba uznať tiež jeho precíznosť a zároveň prehľadnosť.

Na koniec edície je pripojený menný, miestny a vecný register (s. 260-317), ktorý

plní funkciu vynikajúcej orientačnej pomôcky pri práci s edíciou.

Publikovaným anotovaným štvrtým zväzkom edovaných slovacík z Vatikánskeho tajného archívu sa do rúk historikov dostáva vzácny a doteraz opomínaný prameň pre stredoveké dejiny Slovenska, ktorý možno využiť pre široké spektrum tém výskumu. Bez zveličenia možno v tomto prípade (celá edícia Monumenta Vaticana Slovaciae, skr. MVSI) hovoriť o jednom z konštitučných pilierov slovenskej historiografie, ktorým zrovnáva krok s okolitými štátmi. Ostáva len dúfať, že rozbehnutá séria bude naďalej pokračovať ďalšími zväzkami.

Peter Labanc
Trnava University in Trnava
Slovakia

IVAKIN, Hlib – KHRAPUNOV, Nikita – SEIBT, Werner (eds.). *Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography, Kyiv, Ukraine, 13-16 September 2013*. Kyiv : Sheremetiev's Museum, 2015. 336 p. ISBN 978-617-7110-15-5

In September 2013, an international sigillographic conference on *Sphragistic Meridian: Kyiv-Cherson-Constantinople* was held in Kiev. The debate centered on various aspects of Byzantine and Old Rus' sigillography. The link between the two problems is obvious: the old Kievan Rus' belonged to the Byzantine world, and Old Ruthenian seals are genetically related to the Byzantine seals. The materials from the conference were in English in 2015.

The volume is divided into four parts. The first and most extensive one contains a number of small studies which announce and interpret new sphragistic findings. It opens with a two-fold contribution by Aleksandr Gertsen and Werner Seibt on the seal that belonged *chartularios* Archistarchos and was rediscovered during the excavations in the cemetery in the Crimean Mangup. While Gersten focuses on the

description of the circumstances in which the seal was found Seibt provides its analysis basing on similar objects originating from other parts of the Empire. Alexandra-Kyriaki Wassilou-Seibt has devoted her article to an analysis of an extremely rare *kommerkiarios*' seal rediscovered on Transnistria and dated at the final years of the reign of Emperor Constantine II (667/668) according to the Author. The seal is now part of the Oleksiy Sheremetiev's sphragistic collection. Four seals of Byzantine emperors (Basil II, Nicephorus III, Alexius Comnenus, Manuel I Comnenus) discovered in the territory of the contemporary Ukraine are the subject of Fedir Androshchuk's article. The author not only describes these ancient relics but makes an attempt to establish the circumstances in which they may have been brought to the Rus' territory. A number of seals found in Chersonesus and confirmed to have been used by imperial *strators*, whose task was to provide both the military and state missions with horses and forage, provide Nikolai Aleksieienko with evidence of certain features specific to the system of Byzantine Taurica. Some recent finds of Byzantine seals in Tmutarakan are described by Victor Chkhaidze. Nikolai Kanev analyses a lead bulla of German a *protoproedros* and links it to the German, privy and confidante to Emperor Nicephorus III, who is mentioned in the sources of the era. Three seals of Emperor Theophilus, found in Bulgaria, provide Todor Todorov with a basis for a broader discussion of the activities carried out by the imperial diplomacy in the Bulgarian khaganat. Werner Seibt, a renowned researcher of the Byzantine sigillography, presents a fonds of exceptional interest located in the Kiev as part of Oleksiy Sheremetiev's sphragistic collection, i.e. the Byzantine molybdobullas with owner surnames. The final article closing this set of texts devoted to the presentation of both individual relics and whole groups of objects is a contribution by Oleksiy Alforov's on a previously unknown seal of Oleg (Michael) Svyatoslavich with the inscription displaying his title of the *archon of Tmutarakan and all Khazaria*.

The second part of the volume is a set of comprehensive articles showing the different aspects of the relations developed by Byzantium with its surrounding territories. This part begins with a fascinating article by Jean-Claude Cheynet presenting a diversity of languages used in the inscriptions of the bullas from both the Empire and other lands within its control. It skillfully draws a picture of the wealth of cultures thriving in the state. Cultural aspects of seal inscriptions appear to be the topic of choice of Elena Stepanova in her article addressing the issue of those formulas present in the inscriptions which emphasize the dependence of the owner of the seal on other individuals or institutions. The next article in this part of the volume is different in character. Its focus is methodology: based on the experience gained during the work on the *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*, Ivan Jordanov discusses a range of methods applied to the dating of Byzantine seals. Sigillography and numismatics meet in the article of Nikolay Hrissimov and Valentin Marchev on a new source associated with the figure of Empress Theodora. The silver-plated, single-sided copper plate appears to have certain iconographic parallels in the coinage of Empress Theodora, and the authors speculate that we possibly deal with some form of a bulloterion impression. Vivien Prignet uses seals as source material of her reflection on the structure of the Byzantine army stationed in Sicily between the 8th and 9th centuries. Nikita Kharpunov discusses the value of lead seals in opposition to other sources used to in tracking back the history of the administrative structures in Chersonesus. The unique seal of *patrikios* Sfen (= Sven?), an English interpreter, provides Aleksey Shchavelev with evidence to elaborate on the phenomenon of migration from northern Europe to the lands of Byzantium and exciting career opportunities opening up to foreigners. Hlib Ivakin devotes his attention to the mysterious seal of cleric Neilos rediscovered during the archaeological excavations in the center of Kiev. For a long time the seal was believed to be

associated with the Patriarch of Constantinople whose name was identical with that of Neilos. The author questions this identification as he believes it to be a local product. Nonetheless he treats it as evidence of contacts between Kiev and Byzantium in the 13th and 14th centuries.

The third part of the volume features the articles on the seal of Kievan Rus. It opens with Marina Sotnikova's analysis of the two known seals of Yaroslav the Wise Both dated to his rule in Kiev. The title of the *prince of Kievan Rus* accompanying Yaroslav's depiction prompts the author to entertain the hypothesis of tracking the origin of this style back to the reign of Prince Oleg in 9th century. Evhen Eidel presents the results of research on the seal of Maximos the Metropolitan Bishop of Kiev. It dates to the turn of the 13th century and was found in the vicinity of Lutsk. Eidel points out the fact that the cleric would style himself as high as *hypertimos* but he also focuses on the form of the stamp for the bulls of that period tended to be gradually replaced by wax seal and today appear to be rare specimens. And last but not least, Eidel claims that the location of the find constitutes proof of the actual contacts between the church hierarchs in central and southeastern Rus'. *Rus' Seals as Text* by Serge Bielecki explores a range of intriguing questions relating to the role of seals in the system of social communication. The author makes an effort to describe the structure and scope of the communication inscribed and stored on the seal. Problems of similar nature are examined by Valeriy Stepanienko in his essay on depictions of prices. Basing on the materials from O. Sheremetiev's collection, he shows the evolution of the representation of Ruthenian rulers beginning with mere copies of the solutions and forms known from Byzantine imperial seals which were further developed over time to feature the unique Ruthenian character.

The fourth part of volume deals with the post Byzantine seals and contains only two articles. Vera Tchentsova contributes with her presentation of the goals and objectives of the

Corpus of Post-Byzantine Seals Project which is to include the 16th century and 17th century seals of eastern patriarchs and hierarchs of the Greek Orthodox Church and Greek monasteries. Currently, the project work is developed twofold: the cataloguing of all preserved objects on the one hand; on the other hand, the research on any interdependencies (be it stylistic, iconographic, wording of inscription) present among them. Against the background of the Russian and Greek relations of the day,

Marina Kuryшева presents the fonds of the 17th century impressions of Greek seals preserved at documents and in books which are part of the Greek manuscript collection of the State Historical Museum in Moscow.

The volume is complete with the abstracts of all articles in Ukrainian.

Marcin Hlebionek
Nicolaus Copernicus University in Toruń
Poland