



Volume 10, Issue 1/2017

Konštantínove listy

Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 10/1 (2017)



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 10, Issue 1 / 2017

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 Zozulák, 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. PhDr. Michal Valčo, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; 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)

doc. PhDr. Michal Valčo, PhD.
Mgr. Martin Husár, 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

30. júna 2017 / the 30th of June 2017

Náklad / Copies

200

Publikáciu podporilo

Mesto Nitra

The publication was supported by

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

- Ján Zozulák: Štúdium byzantskej filozofie v Európe a na Slovensku / The Research of Byzantine Philosophy in Europe and Slovakia / 3 /
- Magdalena Jaworska-Wołoszyn: Przegląd badań nad myślą bizantyjską w Polsce / An Overview of Research on the Byzantine Thought in Poland / 12 /
- Theodoros C. Pittaras: Το «κατά διάνοιαν» αμαρτάνειν κατά τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή και η λειτουργία του νου κατά τον Αριστοτέλη / The «κατά διάνοιαν» Sinning According to St Maximus the Confessor and the Function of Mind (νοος) in Aristotle / 25 /
- Alexantra Ntotsika: The Truth in Aristotle and Sophonias / 36 /
- Christos Terezis: Proclus' Neoplatonic Polytheism and Nicholas of Methone's Christian Monotheism / 43 /
- Klement Mitterpach: Svojbytnosť sveta. Filoponova kritika Aristotelovej kozmológie / The Self-Being of the World. Philoponus' Critique of Aristotle's Cosmology / 55 /
- Achillef Gaitana N. Victoria Theodora: Περί όντος και ουσίας σχόλια του ιερού Φωτίου στην αριστοτελική διδασκαλία / On Being and Essence Comments of Saint Photios on Aristotelian Teaching / 66 /
- Miroslav Župina: Mystický realizmus gnozeológie Symeona Nového Teológa / Mystical Realism of Gnoseology of Symeon the New Theologian / 73 /
- Peter Grečo: Princípy existenciálneho personalizmu v kontexte byzantskej antropológie / The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology / 83 /
- Inocent-Mária V. Szaniszló OP: Prínos Aristotelovho myslenia pre stredoveký dialóg kultúr vedený sv. Tomášom Akvinským / The Contribution of Aristotle's Thinking to the Medieval Dialogue of Cultures Led by St. Thomas Aquinas / 98 /
- Ján Kalajtzidis: Reflexia vplyvu Aristotelovho chápania problému spravodlivosti v našom kultúrnom okruhu / Aristotle's Understanding of Justice and its Reflection in our Cultural Area / 110 /
- Georgia Christodoulou: L'intellectualité Orthodoxe Turcophone et Son Role Précurseur à la Renaissance de la Philocalie au XVIIIème siècle / Christian Orthodox Turkish-speaking Scholarship as a Precursor of the Philocalic Renaissance of the 18th Century / 121 /
- Jozef Sivák: Aristoteles na Hore Saint-Michel (Vo svetle rovnomennej publikácie S. Gouguenheima) / Aristotle on Mount Saint-Michel (In Light of S. Gouguenheim's Publication Bearing the Same Title) / 140 /

- Andrej Botek: Byzantské vplyvy v ranostredovekej sakrálnej architektúre Slovenska / Byzantine Influences in Early Medieval Sacred Architecture in Slovakia / 150 /
- Martina Lukáčová: Benátky a Byzancia v 5. – 9. storočí (Vzájomné súvislosti) / Venice and Byzantium During the 5th – 9th Centuries (Mutual Connections) / 180 /
- Milan Mihaljević: Croatian Glagolitism Between the West and the East / 190 /
- Peter Labanc: Otázka existencie východného rítu v 13. a 14. storočí na Spiši / The Question of the Existence of Eastern Rite in Spiš During 13th and 14th Century / 198 /
- Martina Škutová: Zmeny postavenia východných kresťanov v Uhorsku v priebehu valašskej kolonizácie / The Changes of the Position of Byzantine Rite Christians in Hungarian Kingdom During the Vlach Colonisation / 211 /
- Dávid Jablonský: Vybrané príklady problematického prijímania nariadení uhorských katolíckych synod v 16. a 17. storočí v náboženskej praxi / Selected Examples of Problematic Adoption of Regulations of Hungarian Catholic Synods in the 16th and 17th Centuries in Religious Practice / 222 /
- Róbert Arpáš: Prvky cyrilo-metodskej tradície ako súčasť Pribinovho odkazu? (Oslavy 1100. výročia kresťanstva v Československu) / Elements of Cyrillo-Methodian Tradition as a Part of Pribina's Legacy? (Celebrating 1100th Anniversary of Christianity in Czechoslovakia) / 233 /
- Miroslav Lyko: Nadčasovosť misie svätých Konštantína-Cyrila a Metoda vo svetle encykliky Slavorum apostoli (Teologická reflexia) / The Timelessness of Constantine Cyril's and Methodius's Mission in the Light of the Encyclical Slavorum Apostoli (A Theological Reflection) / 241 /
- Patrik Petráš: Problematika používania zloženého adjektíva *cyrilo-metodský* (*cyrilo-metodovský*): kodifikácia a jazyková prax / The Topic of the Usage of the Complex Adjective 'cyrilo-metodský' ('cyrilo-metodovský'): Codification and Use in Language Practice / 251 /

Recenzie / Book reviews

- Martin Hurbanič. Konstantinopol 626. Poslední bitva antiky (*Matej Gogola*) / 262 /
- Ján Zozulák. Byzantská filozofia (*Seweryn Blandzi*) / 264 /
- Cornelia Faustmann – Gottfried Glaßner – Thomas Wallnig. (Hrsg.). Melk in der barocken Gelehrtenrepublik. Die Brüder Bernhard und Hieronymus Pez, ihre Forschungen und Netzwerke (= Thesaurus Mellicensis 2) (*Jakub Zouhar*) / 265 /

Správy / Chronicle

- Slovanofest / 268 /

ŠTÚDIUM BYZANTSKEJ FILOZOFIE V EURÓPE A NA SLOVENSKU¹

The Research of Byzantine Philosophy in Europe and Slovakia

Ján Zozulák

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.3-11

Abstract: ZOZULAK, Ján. *The Research of Byzantine Philosophy in Europe and Slovakia*. Increased interest in a systematic study of Byzantine philosophy study started to appear from mid-20th century onward. The most influential figure that helped develop this area of research the most in its early formative years was V. Tatakis. Tatakis uncovered the great value of Byzantine civilization and became an inspiration for scholars who followed in his footsteps in France, Spain, Germany, Austria, Greece and elsewhere. The critical edition of Byzantine commentaries on Aristotle published during this time further supported a more complex scientific work in this field. Many unpublished philosophical text from the Byzantine era await their processing and publishing in a critical edition, which would make them available to be further examined, studied, and included in the corpus of Byzantine philosophy. The Byzantine thinkers created a cosmology that became foundational for Byzantine anthropology. On the level of ontology, they introduced the term “person” (πρόσωπον), defined what later became an established terminology (in this field), and contributed to the philosophical interpretation of terms, such as essence (οὐσία), hypostasis (ὑπόστασις), nature (φύσις), energy (ἐνέργεια) and others. Byzantium had a significant impact on the territory of Great Moravia as well. By virtue of the writing, culture, and art that had been brought to our area by Constantine the Philosopher (Cyril) and Method, conditions for the development of culture in the Slavic environment were established.

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

Abstrakt: ZOZULAK, Ján. *Štúdium byzantskej filozofie v Európe a na Slovensku*. Systematickému štúdiu byzantskej filozofie sa zvýšená pozornosť začala venovať v druhej polovici 20. storočia. Najviac sa o to zaslúžil V. Tatakis, ktorý odhalil veľkú hodnotu byzantskej civilizácie a stal sa inšpiráciou pre neskorších mysliteľov vo Francúzsku, Španielsku, Nemecku, Rakúsku, Grécku a v iných krajinách. Komplexnejšiu vedeckú prácu podporilo kritické vydávanie textov vybraných byzantských filozofov a publikovanie byzantských komentárov k Aristotelovi. Stále existuje veľa nepublikovaných filozofických textov z byzantského obdobia, ktoré čakajú na kritické vydanie, aby mohli byť preštudované a zaradené do korpusu byzantskej filozofie. Byzantskí myslitelia vytvorili kozmológiu, z ktorej vychádza byzantská antropológia. V rámci ontologickej problematiky zaviedli pojem osoba (πρόσωπον), vypracovali ustálenú terminológiu a výraznou mierou sa zaslúžili o filozofickú interpretáciu ter-

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu APVV-16-0116 *Štúdium byzantského hodnotového systému a jeho reflexie v slovanskom kultúrnom prostredí* a projektu VEGA č. 1/0124/16 *Ruská a slovenská filozofia osoby v lingvistických a filozofických súvislostiach*.

mínov podstata (οὐσία), hypostáza (ὑπόστασις), prirodzenosť (φύσις), energia (ἐνέργεια) a ďalších. Byzancia významným spôsobom ovplyvnila aj územie Veľkej Moravy a prostredníctvom písma, kultúry a umenia, ktoré na toto územie priniesli Konštantín Filozof (Cyril) a Metod, sa vytvorili predpoklady pre rozvoj kultúry v slovanskom prostredí.

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

Zvýšený záujem o byzantskú kultúru a myslenie bol zaznamenaný koncom 19. storočia, keď európski historici začali objavovať texty z obdobia Byzantskej ríše. Väčšina týchto textov bola napísaná v gréckom jazyku, ale existovali aj latinské preklady byzantských filozofických textov, ktoré boli v západnej Európe publikované v desiatkach vydani od renesancie až do konca 19. storočia. Výrazne tomu prispela byzantológia, ktorá sústreďovala pozornosť bádateľov na štúdium byzantských dejín, umenia a literatúry. Hoci K. Krumbacher (1856 – 1909), zakladateľ byzantológie, bol presvedčený, že Byzancia bola filozoficky neplodná, pripustil, že byzantskí teológovia zachovali rukopisnú tradíciu antických gréckych filozofických textov. Seriózny výskum v posledných desaťročiach však ukázal, že byzantskí myslitelia priniesli zásadné riešenia rôznych filozofických otázok a vytvorili úplne novú filozofiu týkajúcu sa chápania sveta i človeka. Keď N. Matsukas vysvetľuje obsah a hlavné charakteristiky filozofie v Byzancii, uvádza päť základných princípov byzantskej filozofie, ktoré umožňujú pochopiť celkovú atmosféru byzantskej kultúry. V ich rámci môžeme vidieť chápanie sveta, obraz človeka, vývoj a smerovanie života vo všetkých jeho podobách (Matsoukas 2000, 151-174). Byzantskí myslitelia vyvrátili kozmológiu antickej gréckej filozofie a vytvorili novú kozmológiu, z ktorej vychádza byzantská antropológia. V rámci ontologickej problematiky zaviedli pojem osoba (πρόσωπον), vypracovali ustálenú terminológiu a výraznou mierou sa zaslúžili o filozofickú interpretáciu termínov podstata (οὐσία), hypostáza (ὑπόστασις), prirodzenosť (φύσις), energia (ἐνέργεια) a ďalšie.

Začiatok štúdia byzantskej filozofie

V prvej polovici 20. storočia sa v Paríži a Miláne zrealizovali dve významné vydania byzantských filozofických textov. Prvé vydanie obsahovalo texty Geórgia Gennádia Scholária (Petit, L. – Siderides, X. A. – Jugie, M. (eds). *Georges Scholarios Gennadios: Oeuvres complètes*. (1928 – 1936). Paris: Maison de la Bonne Presse, vol. 1-8) a do druhého vydania boli zaradené texty Michala Psella (Kurtz, E. – Drexl, F. (eds). *Michaelis Pselli Scripta minora*. (1936 – 1941). Milano: Società editrice „Vita e pensiero“, vol. 1-2). Systematickému štúdiu byzantskej filozofie sa zvýšená pozornosť začala venovať až v druhej polovici 20. storočia. Najviac sa o to zaslúžil V. Tatakis (1896 – 1986), ktorý v roku 1949 publikoval v Paríži monografiu s názvom *Byzantská filozofia* (Tatakis 1949) a výrazne ovplyvnil nielen dobu, v ktorej žil, ale stal sa inšpiráciou aj pre neskorších mysliteľov vo Francúzsku, Španielsku, Nemecku, Rakúsku, Grécku a v iných krajinách. Pozornosť bádateľov, ktorí sa dovtedy sústreďovali na hľadanie platónskych, aristotelovských a novoplatónskych vplyvov na myslenie byzantských autorov, obrátil na skúmanie filozofického myslenia vo Východorínskej (Byzantskej) ríši v období od 6. do 15. storočia po Kr. Na základe seriózneho výskumu Tatakis odhalil veľkú byzantskú civilizáciu s jej hodnotami, veľkými úspechmi a slabými stránkami, a došiel k záveru, že kozmogonické filozofické teórie antického klasického obdobia nekončia christianizáciou Grékov, ale filozofické posudzovanie problémov a metodické filozofovanie kontinuálne pokračuje a neprerušene sa rozvíja prostredníctvom konštruktívneho tvorivého myslenia byzantských mysliteľov. Tí nakoniec prichádzajú k syntézam, ktoré tvoria dôležitú súčasť

dejín filozofie. Pri svojom výskume sa stotožnil s postojom L. Bréhiera, ktorý takto zhrnul svoje stanoviská o Byzancii: „Byzantská ríša je organickým pokračovaním zhelenizovanej a kresťanskej Rímskej ríše. V Byzancii nachádzame zlúčené tri základné elementy európskej kultúry: helenizmus, rímske právo a kresťanstvo. Byzantská spoločnosť priamo nadväzuje na antickú spoločnosť“ (Bréhier 1901, 33-34).

Vydanie Tatakisovej monografie spôsobilo, že štúdiu byzantskej filozofie sa v druhej polovici 20. storočia začalo venovať viac pozornosti. V úvode jej gréckeho prekladu autor vysvetľuje podnet k jej napísaniu: „Aj E. Bréhier v mnohohväzkových *Dejinách filozofie* zachoval klasický prístup rozdelenia období dejín filozofie: Grécko, Rím, prvé kresťanské storočia, latinský Západ, Arabi, Židia, renesancia, novovek až po začiatok 20. storočia. Sám však videl, že takto prezentovaný korpus dejín filozofie nereprezentoval v celistvosti pohyb myšlienok, na ktorých bola vybudovaná dnešná európska civilizácia. Bolo tomu tak preto, lebo vynechával dve dôležité časti: jednou je príspevok Ázie s jej starobylými kultúrami počas stretnutia a začlenenía do európskeho ducha, druhou je príspevok Byzancie. Vtedy sa E. Bréhier rozhodol, že sa pokúsi doplniť toto prázdno dodatočnými zväzkami, o napísanie ktorých požiadal spolupracovníkov. Prvý zväzok dal napísať známemu azianológovi Massonovi Ourselovi a druhý zväzok chcel, aby napísal Grék, preto lós padol na mňa. Tak prvýkrát prišiel čas na predstavenie a zaradenie aj byzantského myslenia do korpusu *Dejín filozofie*“ (Tatakis 1977, 7).

Vedecký výskum v ďalších rokoch potvrdil, že predstavenie byzantského myslenia a jeho zaradenie do korpusu *Dejín filozofie* bolo úspešné a Tatakisove systematické historické predstavenie byzantskej filozofie prinieslo do vedeckých kruhov nový termín „byzantská filozofia“, ktorým sa označuje filozofické myslenie vo východnej časti Rímskej ríše, nazývanej Byzantská ríša, kde dominovali grécky jazyk, grécka filozofia a grécke umenie, ktoré kontinuálne pokračovali a tvorivo pretvárali antické grécke dedičstvo. Ako názov pre medzinárodný výskum bol termín „byzantská filozofia“ v roku 1975 zavedený Medzinárodnou spoločnosťou pre štúdium stredovekej filozofie (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale – SIEPM) a začal sa objavovať predovšetkým v nemeckých a rakúskych štúdiách.

V. Tatakis sa venoval štúdiu neznámych a často aj nepublikovaných textov byzantských mysliteľov a plne si uvedomoval tento nedostatok, čo vyjadril slovami: „Musíme priznať, že historická syntéza byzantskej filozofie sa nemôže oprieť o dostatočnú predbežnú prácu. Väčšina z jej najvýznamnejších osobností ešte nebola systematicky a metodicky študovaná. Okrem toho, veľmi veľa filozofických textov ešte nebolo vydaných, ale aj filologické spracovanie tých, ktoré boli vydané, vo väčšine prípadov je prinajmenšom neúplné a často ani nie sme v stave presne vedieť, ktoré texty ktorému autorovi máme prisúdiť, a zvyčajne chýbajú kritické vydania publikovaných textov. Napriek tomu všetkému sme sa rozhodli pokračovať pri zostavovaní tejto knihy pre záujem, ktorý predstavuje jednak samotné byzantské obdobie, jednak pochopenie západného myslenia“ (Tatakis 1977, 22). Autorovi monografie sa to skutočne podarilo a jedným z jeho najväčších úspechov je priblíženie myšlienok byzantských filozofov niekoľkých storočí na základe prameňov, ako aj sprístupnenie neprebádaných oblastí byzantskej filozofie, ktorá v minulosti nebola predmetom záujmu bádateľov. V tom zmysle bol naozaj priekopníkom, čo sám potvrdzuje: „Byzantské štúdiá už celé storočie významne prispievali pri vymanení sa zo zaujatosti, ktorú 18. storočie nahromadilo na úkor Byzancie. Pre bádateľov sa Byzancia teraz predstavuje z odlišného a omnoho zaujímavejšieho hľadiska“ (Tatakis 1977, 21).

Systematický výklad V. Tatakisa rozvíjali a dopĺňali autori monografií a vedeckých článkov, ktorí sa po II. svetovej vojne začali venovať skúmaniu byzantskej filozofie. Ďalším dôležitým medzníkom pre výskum byzantskej filozofie sa stala kniha K. Oehlera *Antická filozofia a byzantský stredovek* (Oehler 1969) publikovaná v roku 1969. Oehlerov prínos spočíva predovšetkým v tom, že podobne ako V. Tatakis presunul záujem bádateľov z hľadania platónskych, aristotelovských

a novoplatónskych vplyvov na myslenie byzantských autorov do nových konštruktívnych syntéz a odpovedí na ontologické otázky, ktoré poskytli byzantskí myslitelia. Keď hovorí o organickom neprerušenom pokračovaní a o druhej fáze (po klasickom a helenistickom období) antickej gréckej filozofie trvajúcej až do 15. storočia, všimá si dve významné udalosti v roku 529. Prvou bolo zatvorenie Platónskej Akadémie cisárom Justiniánom a druhou založenie kláštora Monte Cassino mníchom Benediktom. Podľa neho je tento rok významným medzníkom jednak pre východnú, jednak pre západnú časť Rímskej ríše. Vo východnej časti ríše cisár Justinián v roku 529 vydal nariadenie, ktorým úplne zakázal vyučovanie filozofie v Aténach (Malalas 1831, 16-18)², čo znamenalo zatvorenie Platónskej Akadémie. Tá bola dovtedy bez prerušenia takmer deväťsto rokov v rukách nasledovníkov Platóna. Niektorí bádatelia sa domnievajú, že poslední spoločníci tejto školy museli utiecť do Perzie a majetok školy bol skonfiškovaný. Hoci sa dnes toto tvrdenie nepovažuje za celkom isté, faktom zostáva, že táto udalosť sa stala významným medzníkom pre ďalší rozvoj filozofického myslenia. To by znamenalo, že „grécka filozofia neskončila v roku 529 po tisícročnom vývoji, ale naopak, mala pred sebou druhé tisícročie ďalšieho rozvoja. V tejto druhej veľkej fáze sa byzantská filozofia nemôže – ako sa spravidla dialo dodnes – objaviť dekadentne ako obyčajné dejiny antických gréckych vplyvov na kresťanských vzdelancov. Byzantská filozofia je niečo omnoho viac: kontinuálne, živé pokračovanie gréckej filozofie počas byzantského obdobia“ (Oehler 2000, 50).

K. Oehler analyzuje pokračovanie gréckej filozofie od konca antiky až po pád Byzantskej ríše a vyjadruje presvedčenie, že cisár Justinián zatvorením Platónskej Akadémie zdanlivo ukončil obdobie antickej gréckej filozofie a vytvoril priestor pre byzantskú filozofiu (Oehler 2000, 45). V západnej časti ríše zase mních Benedikt³ z Nursie v roku 529 založil kláštor Monte Cassino a začalo sa obdobie latinského stredoveku s rozkvetom cirkevnej vedy, scholastiky. Vzostup Franskej ríše však spôsobil postupné odcudzovanie sa východnej a západnej časti Rímskej ríše, čo malo negatívne historické dôsledky. Aký veľký vplyv malo historické chápanie línie, podľa ktorej zánik Rímskej ríše vystriedala Karolínska renesancia,⁴ je zrejme z toho, že západní historici a filozofi dokonca ešte aj dnes považujú historický a filozofický rozmer Byzantskej ríše za okrajový jav, ktorý takmer vôbec neberú do úvahy.

Ďalší rozvoj byzantskej filozofie

Rozvoj byzantskej filozofie je okrem V. Tatakisa a K. Oehlera spätý s menami ďalších významných bádateľov z konca 20. storočia, ktorí sa venovali tejto novej vedeckej disciplíne: P. Lemerle, G. Podskalsky, G. N. Wilson, H. Hunger, N. Matsoukas a ďalší, ktorí svojimi štúdiami a kritickým vydávaním byzantských filozofických textov v posledných desaťročiach urobili veľký posun v bádaní. Zvýšenú pozornosť si zaslúži grécky vedec L. Benakis, ktorý systematicky skúmal a vydával rôzne filozofické texty a zaslúžil sa o zavedenie termínu „byzantská filozofia“. Svoje vedecké štúdie, publikované v rôznych jazykoch, zhromaždil a v roku 2002 v Aténach vydal v zbierke *Byzantská filozofia. Texty a štúdie* a v roku 2013 v zbierke *Byzantská filozofia II*.

² „ἐπι δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου ὁ αὐτὸς βασιλεὺς [Justinián] θεσπίσας πρόσταξιν ἔπεμψεν ἐν Ἀθήναις κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν...“

³ Benedikt bol zakladateľom západného mníštv a založil kláštor Monte Cassino, ktorý je najstarším kláštorom západného mníštv. Je považovaný za jedno z hlavných duchovných centier západného stredoveku.

⁴ Karolínska renesancia je označenie pre úsilie Karla Veľkého o rozvinutie kultúry a vzdelanosti v jeho ríši obnovením antickej vzdelanosti, ktoré trvalo od 8. storočia do prvej polovice 9. storočia. Karolínska renesancia sa opiera o snahu obnoviť antické, prípadne rímske tradície, popri ktorých sa výraznejšie presadzuje idea kresťanstva.

K významným prácam nepochybne patrí aj kniha Ch. Giannarása *Osoba a éros*, ktorú je možné považovať za prvý pokus o systematické vysvetlenie ontológie byzantských mysliteľov a jej porovnanie s neskoršou ontologickou problematikou. Za najzrelší príspevok a doposiaľ najsystematickejšie vysvetlenie významu, ktorý pre dejiny filozofie majú syntézy gréckych Otcov 4. a 5. storočia je možné považovať tri štúdie I. Zizioulasa: *Helenizmus a kresťanstvo, stret dvoch svetov, Od masky k osobe. Príspevok svätootcovskej teológie v chápaní osoby, Pravda a spoločenstvo v perspektíve gréckeho patristického myslenia*.

Byzantskej filozofii sa venuje aj kniha N. Politisa *Filozofia v Byzancii*, hoci podľa L. Benakisa by ju lepšie vystihoval názov Grécka filozofia v prvých šiestich kresťanských storočiach. Ch. Terezis v knihe *Filozofická antropológia v Byzancii* analyzuje otázky týkajúce sa človeka, ktoré boli v byzantskom myslení stále veľmi aktuálne. Kniha G. Zografidisa *Byzantská filozofia ikony. Čítanie Jána Damaského* je pokusom o rekonštrukciu filozofie ikony na základe skúmania textov Jána Damaského. Eticko-estetickéj kategórii vo vzťahu k byzantskej filozofii so zdôraznením filozofickej ikonológie a filozofickej antropológie sa venuje G. Arabatzís v knihe *Byzantská filozofia a ikonológia*. Byzantskú politickú filozofiu skúma K. Lolítsas v práci *Politická filozofia vzdelania v poslednej byzantskej renesancii 14. storočia a Tomáš Magister*. Kniha D. Angelisa *V prameňoch byzantskej filozofie. Chápanie filozofie v myslení gréckych apologetov* je zameraná na analýzu filozofie v myslení apologetov 2. storočia. Otázkou pokračovania alebo nepokračovania antickej gréckej filozofie v Byzancii sa zaoberá K. Niarchos v knihe *Grécka filozofia počas byzantského obdobia* a zároveň približuje vedeckú diskusiu k danej problematike. K novším štúdiám o byzantskej filozofii patrí práca K. Ierodiakonou a G. Zografidisa *Raná byzantská filozofia*.

Kompletnú bibliografiu od vydania Tatakisovej monografie do roku 1971 spracoval L. Benakis v mimoriadne metodicky zostavenej práci *Štúdium byzantskej filozofie – kritický prehľad v rokoch 1949 – 1971* (Mpenakes 1971, 390-443). V roku 1977 vyšiel v Aténach grécky preklad Tatakisovej monografie *Byzantská filozofia*, v ktorej bola ako príloha doplnená Benakisova bibliografia s viac ako 500 titulmi kníh a článkov z oblasti byzantskej filozofie, vrátane cirkevných Otcov, uverejnených v rokoch 1949 – 1976. Táto bibliografia je zostavená chronologicky a systematicky, nie v abecednom poradí. Neskôr Benakis spracoval zoznam kníh a článkov publikovaných v oblasti byzantskej histórie, umenia, archeológie, práva a byzantskej filozofie v období rokov 1949 – 1990 (Benakis 1991, 319-377). Do predchádzajúcej bibliografie z rokov 1949 – 1976 doplnil viac ako 400 filozofických titulov, ktoré boli vydané v období rokov 1977 – 1990.

Kritické hodnotenie, diskusiu a informácie týkajúce sa výskumu byzantskej filozofie s prehľadom novších štúdií a zdôraznením najdôležitejších otázok podáva L. Benakis v práci *Súčasný výskum v byzantskej filozofii* (Mpenakes 2000, 23-44). Stručnejší prehľad v anglickom jazyku podáva ten istý autor v kolektívnej práci venovanej výskumu byzantskej filozofie (Benakis 2002, 283-288). V poslednom období sa objavili podobne ladené články A. B. Garcíu *Od Psella do Plétona: Byzantská filozofia medzi tradíciou a originalitou*, M. Trizia *Byzantská filozofia ako súčasný historiografický projekt*, K. Viglasi *Historický náčrt byzantskej filozofie a jej základných otázok* a F. Ivanoviča *Byzantská filozofia a jej historiografia*. Systematické spracovanie gréckej filozofie v Byzancii s prehľadom najdôležitejšej historiografie podáva aj M. A. Wesoły (Wesoły 2012, 255-301).

Heslo „byzantská filozofia“ sa začalo objavovať v špecializovaných slovníkoch a encyklopédiách. Autormi hesiel sú G. Podskalsky (*Historische Wörterbuch der Philosophie*, 7. diel, Basel 1989, 624-626), D. J. O'Meara (*The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3. diel, New York and Oxford 1991, 1658-1661), H. Hunger (*Lexikon des Mittelalters*, 6. diel, München-Zürich 1993, 2092-2100), M. Cacouros (*Encyclopédie philosophique universelle*, 4. diel, Paris 1998, 1362-1384), L. Benakis (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2. diel, 1998, 160-165), K. Ierodiakonou a B. Bydén (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*). V roku 2011 bola v editorstve H. Lagerlunda vydaná Encyklopédia

(*Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*), ktorá zahŕňa nielen životopisy a zhrnutie názorov najdôležitejších filozofov byzantského obdobia, ale aj heslá týkajúce sa rôznych oblastí, napríklad estetiky, etiky, logiky, metafyziky, filozofie prírody a pod. Autormi hesiel sú významní súčasní európski bádatelia G. Arabatzís, B. Bydén, J. A. Dimitrakopoulos, P. Golitis, K. Ierodiakonou, G. Kapriev, G. Karamanolis, J. Matula, G. Zografidis.

Koncom 20. storočia sa začali vydávať texty vybraných byzantských filozofov a od roku 1984 bolo doteraz vydaných dvanásť zväzkov s textami filozofov Nikolaja Metonského, Nikifóra Vlemmýdisa (Blemídesa), Geórgia Gemista Plétona, Geórgia Pachyméra, Boétia, Anonyma, Varlaáma (Barlaáma) Kalábrijskeho, Teofana Nikejského, Dimítria Kydóna a Teódora Smyrnského. Začali sa vydávať aj byzantské komentáre k Aristotelovi a od roku 1994 bolo doteraz vydaných sedem zväzkov s komentármi filozofov Aretasa Késarijského, Geórgia Pachyméra a Michala Psella. Obidve série sú zaradené do veľkého projektu *Corpus Philosophorum Medii Aevi* pod záštitou L'Union Académique Internationale (UAI).

Okrem kritického vydávania byzantských filozofických textov vznikajú vedecké pracoviská so zameraním na výskum byzantskej filozofie. Stav výskumu sa priebežneprehodnocuje na medzinárodnej úrovni a nové poznatky sa prezentujú na celosvetových kongresoch a medzinárodných vedeckých konferenciách. Významná vedecká konferencia so zameraním na byzantskú filozofiu sa konala v roku 1997 v Tessalonikách a prednesené príspevky boli publikované v zborníku *Byzantská filozofia a jej staroveké zdroje* (Ierodiakonou 2002). V roku 2001 sa v Paríži konal 20. kongres medzinárodných byzantologických štúdií, z ktorého M. Cacouros a M.-H. Congourdeau vydali zborník príspevkov (Cacouros – Congourdeau 2006). Napriek množstvu publikovaných textov L. Benakis na konferencii v Aténach jej účastníkom položil otázku: „Sme teraz v stave napísať nové Dejiny byzantskej filozofie, nového Tatakisa?“ A odpovedal: „Ešte nie sme pripravení.“⁵ V týchto slovách sa neskrýva pesimizmus, ale výzva vedeckej komunity k systematickejšej práci v oblasti skúmania byzantskej filozofie, pretože napriek novým poznatkom sa doteraz nepodarilo podrobne preskúmať a analyzovať byzantské filozofické myslenie a uspokojivo odpovedať na otázku, aký pokrok urobili byzantskí filozofi vo svojej dobe, čím obohatili filozofické myslenie svojich predchodcov, do akej miery ovplyvnili neskoršie filozofické myslenie európskych filozofov a aký bol ich vplyv na sýrsku, arabskú, latinskú a slovanskú kultúru. Nie je docenený ani ich vplyv na formovanie spoločnosti.

Výskum byzantskej filozofie na Slovensku

Z pohľadu kultúrneho prínosu má Východorímska (Byzantská) ríša nezastupiteľné miesto, pretože zachránila filozofické a literárne diela klasického staroveku a stala sa nositeľkou sprostredkovania výmeny kultúrnych hodnôt. Výrazne ovplyvnila spoločenské a kultúrne dianie v oblastiach, ktoré s ňou prichádzali do kontaktu. Najväčším svedectvom tohto vplyvu sú gruzínske, arménske, koptské, etiópske a sýrske literárne pamiatky a preklady gréckych textov do týchto jazykov. Byzancia významným spôsobom ovplyvnila aj územie Veľkej Moravy a prostredníctvom písma, kultúry a umenia, ktoré na toto územie priniesli Konštantín Filozof (Cyril) a Metod, sa vytvorili predpoklady pre rozvoj kultúry v slovanskom prostredí. Významnou mierou sa o to zaslúžil konštantínopolský patriarcha Fótios Veľký, jeden z najvýznamnejších predstaviteľov Byzancie v 9. storočí. O jeho genialite na politickej a cirkevnej úrovni svedčí cyrilo-metodská

⁵ Konferencia mala názov: *Η Ελλάδα στον Κόσμο – 2^ο Συνέδριο: Βυζαντινές Σπουδές σήμερα*. Αθήνα, 25. – 27. júna 2009. Prednáška z konferencie bola publikovaná v knihe L. Benakisa *Byzantine Philosophy II*. Ατένα, 11-26.

misia na Veľkej Morave, ktorá odhaľuje spôsob diplomacie vyspelej byzantskej civilizácie. Vďaka tejto originálnej kultúrnej politike sa Slovania stali vyspelým národom a bolo im umožnené rozvíjať svoj vlastný jazyk a kultúru, ako to vyjadril N. Matsoukas: „*Úcta k jazyku a kultúre iných národov zodpovedá filozofii Byzancie, ktorá prostredníctvom pravoslávnej viery prispieva k rozkvetu kultúry bez rasových, etnických a jazykových predsudkov*“ (Matsoukas 2010, 432).

V posledných rokoch sa ukázalo, že byzantská filozofia má nezastupiteľné miesto v dejinách európskeho filozofického myslenia, preto sa jej zvýšená pozornosť začala venovať aj na Slovensku. Táto aktivita bola podporená Vedeckou grantovou agentúrou Ministerstva školstva Slovenskej republiky a Slovenskej akadémie vied prostredníctvom grantového projektu *Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku* (VEGA č. 1/0039/14). Členovia riešiteľského kolektívu z Katedry filozofie a Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre v rámci uvedeného projektu zorganizovali v Nitre dve medzinárodné vedecké konferencie, na ktorých prezentovali výsledky svojej vedeckovýskumnej práce počas posledných rokov. Jedna sa konala v dňoch 28. – 29. septembra 2015 a mala názov *Historické míľniky byzantskej filozofie*, druhá sa konala v dňoch 18. – 19. októbra 2016 a mala názov *Vplyv byzantskej filozofickej a kultúrnej iniciatívy na formovanie obrazu modernej Európy*. Možno povedať, že vďaka tejto iniciatíve, ktorá kulminovala vo vydaní monografie *Byzantská filozofia* (Zozulák 2016), boli položené základy výskumu byzantskej filozofie na Slovensku. Uvedená monografia je na Slovensku prvou systematickou prácou zaoberajúcou sa filozofickým myslením v Byzancii. Jej zámerom je prispieť k doplneniu poznatkov z dejín filozofie a priblížiť stredovekú grécku filozofiu, ktorá nadväzovala na antickú filozofiu a vyvíjala sa paralelne s latinskou stredovekou filozofiou. Zároveň analyzuje historické vymedzenie byzantskej filozofie a jej rozdelenie do období podľa jednotlivých storočí. Pri objasňovaní historického pozadia jej vzniku autor zohľadnil dlhý tok byzantskej kultúry a rôzne aspekty byzantského myslenia, ktoré odrážajú jedinečnú historickú realitu.

Na skutočnosť, že byzantská kultúra a filozofia sa postupne prenášali aj do slovanského kultúrneho priestoru upozornili vo svojich prácach P. Ivanič (Ivanič 2016, 123-130) a M. Hetényi (Hetényi 2016, 233-243). V. Zozuláková sa zamerala na menej známe aspekty života a myslenia Konštantína (Cyrila) a Metoda a všima si, „*že prostredníctvom prekladov byzantských teologických prác, bohoslužobných textov a vyučovania na Velkomoravskej škole sa na naše územie dostali myšlienky byzantských filozofov a teológov, byzantská liturgická prax, bohoslužobné a patrystické texty, vieroučné texty, ale aj byzantský občiansky (civilný) zákonník a Nómokánon*.“ (Zozuláková 2016, 150). Na neprebádanú oblasť života Metoda v súvislosti s jeho cestami sa sústredili P. Ivanič a M. Lukáčová (Ivanič – Lukáčová 2015, 649-660). Na kontakt Konštantína (Cyrila) a Metoda s panovníckymi dvormi sa zamerl vo svojich štúdiách M. Husár (2013, 69-92; 2016, 96-106) a na charakter slovanskej kultúry v kontexte interpretácie historických a archeologických prameňov upriamili pozornosť P. Ivanič a M. Hetényi (Ivanič – Hetényi 2014, 309-338). Vedecký výskum v tejto oblasti bol podporený aj ďalšími prácami publikovanými v domácich a zahraničných vydavateľstvách.

REFERENCES

- Benakis, Linos. 1991. Bibliographie internationale sur la philosophie byzantine (1949 – 1990). In *Bibliographie byzantine publie a l'occasion du XVIIIe Congres Internationale d'Etudes Byzantines*. Athens, 319-377.
- Benakis, Linos. 2002. Current Research in Byzantine Philosophy. In *Ierodiakonou, K. (ed.). Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford, 283-288.

- Bréhier, Louis.* 1901. Le développement des études d'histoire Byzantine. In *Revue d'Auvergne* 1, 33-34.
- Cacouros, M. – Congourdeau, M.-H. (eds).* 2006. Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. In *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 146.
- Hetényi, Martin.* 2016. Mission of Saints Cyril and Methodius and their contacts with Kocel, duke of Pannonia. In *European Journal of Science and Theology* 12/6, 233-243.
- Husár, Martin* 2013. Konštantín, Metod a ich učeníci pred tvármi byzantských cisárov. [Constantine, Methodius and Their Disciples Meeting with Byzantine Emperors]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 6, 69-92.
- Husár, Martin* 2016. The Salonica Brothers and Their Disciples at Monarchic Courts According to Direct Primary Literary Sources. In *Journal of History* 50-51/1, 95-106.
- Ierodiakonou, Katerina (ed.).* 2002. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin.* 2014. Kresťanské počiatky u západných Slovanov v kontexte interpretácie historických a archeologických prameňov. In *Persona y sociedad = Person and society*. Toronto, 309-338.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina.* 2015. Saint Methodius on missionary and diplomatic journeys (The historical geographical connections). In *Historický časopis* 3/4, 649-660.
- Ivanič, Peter.* 2016. The origins of Christianity in the territory of Czech and Slovak republics within the context of written sources. In *European Journal of Science and Theology* 12/6, 123-130.
- Malalas, I.* 1831. Chronografia, XVIII. DINDORF, L. (ed.). *Ioannis Malalae Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonn, 451, 16-18.
- Matsoukas, Níkos.* 2000. To periechómeno tes byzantinés filosofías. In *Tatakis, Basileios. E elleniké pateriké kai byzantiné filosofía*. Aténa, 151-174.
- Matsoukas, Níkos.* 2010. *Istoría tis filosofías Archaías, Ellinikís, Byzantinís, Dytikoeuropaikís: Me sýntomi eisagogí sti filosofía*. Thessaloníki.
- Mpenakes, Linos.* 1971. E spoudé tes byzantinés filosofías – kritiké episkópese 1949 – 1971. In *Epeterída „Filosofía“ tes Akademías Athenón* 1/1971, 390-443.
- Mpenakes, Linos.* 2000. E Byzantiné Filosofía sten sýnchrone érevna. In *Mesaioniké Filosofía. Sýnchrone Érevna kai Problematismoí*. Athéna, 23-44.
- Mpenakes, Linos.* 2013. *Byzantine Philosophy II*. Aténa.
- Oehler, Karl.* 1969. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. München.
- Oehler, Karl.* 2000. E synécheia sten Elleniké Filosofía apó to télos tes Arxhaiótetas os ten ptóse tes Byzantinés autokratorías. In *Mesaioniké Filosofía. Sýnchrone Érevna kai Problematismoí*. Athéna, 45-73.
- Tatakis, Basile.* 1949. *La philosophie byzantine (Histoire de la Philosophie, par E. Bréhier, deuxième fascicule supplémentaire)*. Paris.
- Tatakis, Basileios.* 1977. *E Byzantiné Filosofía*. Athéna.
- Wesoły, Andrzej, Marian.* 2012. *Posłowie*. In *Tatakis, Bazyli. Filozofia bizantyńska*. Kraków, 255-301.
- Zozulák, Ján.* 2016. *Byzantská filozofia*. Plzeň.
- Zozulaková, Viera.* 2016. *Praktická filozofia v živote Konštantína a Metoda [Practical Philosophy in the Lives of Constantine and Methodius]*. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 149-157.

SUMMARY: THE RESEARCH OF BYZANTINE PHILOSOPHY IN EUROPE AND SLOVAKIA. Byzantium greatly influenced both the social and cultural developments on territories that had come into contact with it. The Georgian, Armenian, Coptic, Ethiopian,

and Syrian literary heritage, as well as the translations of Greek texts into these languages, are the best testimony of this influence. Byzantium had a significant impact on the territory of Great Moravia as well. By virtue of the writing, culture, and art that had been brought to our area by Constantine the Philosopher (Cyril) and Method, conditions for the development of culture in the Slavic environment were established. Byzantine philosophy started to enjoy an increased attention and the systematic study of scholars from mid-20th century onward. The most influential figure that helped develop this area of research was V. Tatakis who uncovered the great value of Byzantine civilization and became an inspiration for scholars who followed. The critical edition of Byzantine commentaries on Aristotle published during this time further supported a more complex scientific work in this field. In addition to the critical edition of Byzantine philosophical texts, new scientific workplaces started to emerge with the focus on researching Byzantine philosophy. The state of the research is being continuously reevaluated on an international level and new findings are presented on world-wide congresses and international scientific conferences. In the recent decades, research has shown that the Byzantine thinkers had come up with crucial solutions to diverse philosophical questions. The understanding of the foundational principles of Byzantine philosophy makes it possible to comprehend the general atmosphere of the Byzantine culture. Within the framework of these principles, it becomes possible to see one's understanding of the world, image of the human being, as well as the development and direction of life in all its forms. In spite of numerous new findings, we have not yet been able to examine in detail or to analyze the Byzantine philosophical thought and to answer satisfactorily the question: what kind of progress did the Byzantine philosophers make in their own time; how did they enrich the philosophical thought of their predecessors; to what extent did they influence subsequent philosophical thought of the European philosophers? Their overall influence on the shaping of the society has not been fully appreciated, either.

prof. ThDr. Ján Zozulák, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Philosophy
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
jzozulak@ukf.sk

PRZEGLĄD BADAŃ NAD MYŚLĄ BIZANTYJSKĄ W POLSCE

An Overview of Research on the Byzantine Thought in Poland

Magdalena Jaworska-Wołoszyn

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.12-24

Abstract: JAWORSKA-WOŁOSZYN, Magdalena. *An Overview of Research on the Byzantine Thought in Poland.* The real birth of Byzantine studies in Poland falls at the end of the nineteenth century. They owe their place in Polish science firstly to classical philologists and then to historians. This is because more than 5,000 publications on this topic were issued in Poland, particularly on account of their research activities. Often, however, when it comes to Byzantium and its cultural heritage, achievements in the field of literature, history, law, art history and archeology are amply mentioned, but effectively ignored are those associated with the same philosophy.

Key words: *Byzantium, Poland, research, overview, philosophy, Byzantinology*

Abstrakt: JAWORSKA-WOŁOSZYN, Magdalena. *Prehľad výskumu byzantského myslenia v Poľsku.* Skutočný zrod byzantských štúdií v Poľsku spadá do konca 19. storočia. V rámci poľskej vedy k tomu v prvom rade dopomohli klasickí filológovia a potom historici. Je to tak najmä vďaka viac než 5 000 publikáciám, venujúcim sa tejto problematike, v rámci ktorých prezentovali svoje výskumné aktivity. Pravdou však je, že pokiaľ ide o Byzanciu a jej kultúrne dedičstvo, uprednostňované a propagované sú predovšetkým výsledky v oblastiach literatúry, dejín, práva, dejín umenia a archeológie, zatiaľ čo výsledky výskumu z oblasti filozofie sú do veľkej miery ignorované.

Kľúčové slová: *Byzancia, Poľsko, výskum, prehľad, filozofia, byzantológia*

Słowo wstępne

W wydanym w 2006 roku krótkim studium Waldemara Cerana na temat działalności polskich badaczy zaangażowanych w sprawy Bizancjum i jego dzieje czytamy: „Bizantynologia, inaczej zwana bizantynistyką, jest dziedziną zajmującą się badaniem historii, literatury, sztuki, kultury, prawa, numizmatyki, historii Kościoła i życia religijnego tysiącletniego Cesarstwa Bizantyjskiego, którego początki wiążą się z postępującą od czasów Konstantyna Wielkiego transformacją wschodniej części Imperium Romanum w samodzielny organizm polityczny (Ceran, Waldemar 2006, 5)”. Uprawianie bizantynologii obejmuje więc wiele działów i wymaga dociekań o charakterze interdyscyplinarnym w obrębie różnych dziedzin życia. To zaś sprawia, że historia tudzież kulturowa spuścizna Cesarstwa Bizantyjskiego fascynują ludzi nauki i stają się przedmiotem licznych badań. Dowodzi tego m.in. działalność polskich bizantynologów, których sięgające już wieku XVI zainteresowania znajdują dziś wyraz w ponad 5 tysiącach publikacji na ten temat. Można o tym wyczytać z prac W. Cerana pt. *Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii*

polskiej (1800 – 1998) (Ceran 2001) oraz *Omówienie stanu badań bizantynologicznych w Polsce oraz perspektywy rozwoju kadr naukowych* (Ceran 2003, 171-182).

Naturalnie nie sposób zreferować w szczegółowy sposób wszystkich dokonań polskich uczonych, ani tym bardziej prześledzić procesu rozwoju bizantynistyki w Polsce począwszy od końca XIX wieku, czyli od momentu jej rzeczywistych narodzin. Nie sposób też przywołać wszystkich publikacji, które zostały wydane. Stąd z jednej strony w artykule ograniczymy się do wskazania najbardziej zasłużonych przedstawicieli polskiej nauki, którzy szczególnie przyczynili się do wydobycia z zapomnienia uroku Bizancjum przy uwzględnieniu zazwyczaj pomijanych działań na polu samej filozofii. Z drugiej natomiast nawiążemy do ważniejszych prac polskich oraz najnowszych przekładów tych obcojęzycznych rozpraw, jakie się drukiem w Polsce ukazały.

Bizancjum literacko i historycznie ujęte

Jako pierwsi bizantynistyką w Polsce (w wieku XVI) zainteresowali się uczeni związani z Akademią Krakowską, tj. Jerzy Liban, którego *Antologia mów Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma* została ogłoszona drukiem w 1528 roku (Liban 1528), Jakub Wujek – autor *Postylli Mniejszej* (Wujek 1579 – 80), gdzie zamieszczono fragmenty homilii Chryzostoma i Marcin Kromer – tłumacz wyjątków z pism tegoż samego greckiego Ojca Kościoła. Warto nadmienić, że te pionierskie w swej istocie badania translatorskie i komentatorskie miały charakter wyrwykowy i fragmentaryczny, a nie systematyzujący. Właściwe działania na polu bizantynologii pojawiają się dopiero z końcem XIX wieku za sprawą filologów klasycznych dociekających głównie zależności literatury bizantyjskiej od greckiej, co zresztą miało wpływ na specyfikę realizowanych przez nich badań.

Podwaliny pod bizantynologię na gruncie polskim położył profesor Uniwersytetu Warszawskiego Leon Sternbach (1864 – 1940), którego praca *Meletemata graeca* ukazała się w 1886 roku (Sternbach 1886). Wybitny filolog i pasjonat wywodzących się z Bizancjum rękopisów poświęcił swoją uwagę głównie scholium zamieszczonym na marginesach rękopisów greckich epigramatów, twórczości Jerzego Pizydesa, poematom i utworom poetyckim (min. autorstwa Grzegorza z Nazjanzu, Michała Psellosa czy Jana Mauroposa) oraz wydał i opatrzył komentarzem wiele dotąd nieopublikowanych pism bizantyjskich pisarzy (w tym Focjusza, Konstantyna Manassesesa). Ten nieoceniony znawca rękopisów wszczął również badania nad postacią i piśmienniczym dorobkiem Grzegorza z Nazjanzu, czego efektem miało być krytyczne wydanie jego dzieł. Realizację tego zamysłu uniemożliwił wybuch wojny, a potem śmierć polskiego badacza w obozie w Sachsenhausen. Bez wątpienia Leon Sternbach jako pierwszy wprowadził do polskiej nauki autorów bizantyjskich, a po jego śmierci rozpoczętą przezeń działalność kontynuowali oddani mu i również rozmiłowani w Grzegorz z Nazjanzu wychowankowie. Do ich grona należeli Tadeusz Sinko (1877 – 1966), Jan Sajdak (1882 – 1967), Gustaw Przychocki (1884 – 1947), Stanisław Skimina (1886 – 1963), Kazimierz Kumaniecki (1905 – 1967).

Tadeusz Sinko – autor prac poświęconych klasyfikacji rękopisów, chronologii i historycznemu kontekstowi mów Grzegorza z Nazjanzu oraz podręcznika *Literatura grecka* (Sinko 1954), dał się także poznać jako badacz twórczego dorobku Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma. Z kolei Jan Sajdak to autor pierwszego zarysu historii literatury bizantyjskiej w Polsce (Sajdak 1933, 681-760), szeregu publikacji na temat twórczości Grzegorza z Nazjanzu, X-wiecznego poety Jana Geometresa czy choćby studium nad znaną encyklopedią *Księgą Suda* (Sajdak 1934). Gustaw Przychocki interesował się epistolografią Grzegorza z Nazjanzu. Badania nad listami tego greckiego Ojca Kościoła zaowocowały licznymi pracami z zakresu ich retoryki, rytmiki

oraz właściwego kontekstu historycznego. Stanisław Skimina zajmował się rytmiką prozy dzieł Chryzostoma, ustalaniem ich autentyczności i datacji, a ostatni ze wcześniej wspomnianych podopiecznych Sternbacha, mianowicie Kazimierz Kumaniecki – między innymi epigramami mnicha Nektariusza i pismem znanym jako *Kontynuacja Teofanesa*.

Gdy mowa o uczonych łączących swoje zainteresowania z piśmiennictwem bizantyjskich autorów, nie sposób nie przywołać Józefa Dziecha (1891 – 1957) oraz Witolda Klingera (1875 – 1962). Zasadą pierwszego z nich były badania o oddziaływaniu stoików i cyników na pisma Grzegorza z Nazjanzu (Dziech 1927), drugiego – publikacja *Listów* Juliana Apostaty (Julian Apostata 1962).

Prace na polu polskiej bizantynologii przerwała i zakłóciła II wojna światowa, a tym który wznowił w powojennym okresie studia nad literaturą Bizancjum był związany z Uniwersytetem Warszawskim – Oktawiusz Jurewicz (1926 – 2016). Jest on nie tylko autorem licznych artykułów, ale również książek *Historia literatury bizantyjskiej* (Jurewicz 1984; 2007), *Andronikos I Komnenos* (Jurewicz 1966), *Schizma wschodnia* (Jurewicz 1969). Pod jego redakcją ukazała się także *Encyklopedia kultury bizantyjskiej* (Jurewicz 2002). Za sprawą tego wybitnego znawcy kultury antycznej i bizantyjskiej w przekładach polskich wydano następujące prace Bizantycyków: pięć tomów *Biblioteki Focjusza* (Focjusz 1986-1999; 2006), *Kronikę, czyli historię jednego stulecia Bizancjum (976 – 1077)* Michała Psellosa (Psellos 1985; 2005), *Aleksjadę* Anny Komneny (Komnena 1969; 2005), *Materiały historyczne Nikefora Bryenniosa* (Bryennios 1972; 2006).

Studia nad literaturą bizantyjską na Uniwersytecie Warszawskim podjęły i kontynuowały skądinąd podopieczne Oktawiusza Jurewicza, czyli Helena Cichocka i Małgorzata Borowska. Pierwsza z nich swoje zainteresowania związała z historykami Ammianem Marcellinem i Zosimosem oraz bizantyjską retoryką i mimesis. Spod jej pióra ukazały się min. *Rytmika prozy Zosimosa na tle historiografii wczesnobizantyjskiej* (Cichocka 1985), *Teoria retoryki bizantyjskiej* (Cichocka 1994), *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyjska* (Cichocka 2004), przekład na język polski *Nowej historii Zosimosa* (Zosimos 1993). Dzięki Małgorzacie Borowskiej z kolei opublikowano pierwszy całościowy przekład bizantyjskiego eposu *Dijenis Akritas* (Dijenis Akritas 1998).

Badania nad literacką spuścizną Bizancjum nie były obce popularyzującej ją na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Leokadii Małunowiczówny (1910 – 1980), której działalność badawcza obejmowała kwestie współlistnienia elementów o proveniencji pogańskiej i chrześcijańskiej w pismach Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy oraz Jana Chryzostoma. W jej ślady poszli Stanisław Longosz i Henryk Wójtowicz.

Warto wspomnieć o aktualnie prowadzonych badaniach z zakresu literatury bizantyjskiej przez Dariusza Brodkę – byłego kierownika Zakładu Bizantynistyki i Neogrecystyki powołanego w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2007 roku, skąd wzięły one początek w Polsce od Leona Sternbacha. W tym kontekście nie można pominąć związanego z Uniwersytetem Śląskim w Katowicach Przemysława Marciniaka łączącego swoje zainteresowania z szeroko rozumianą literaturą, głównie zaś z teatrem i dramatem w Bizancjum. Jest on nie tylko autorem wielu artykułów w tym zakresie, ale i książek. Wystarczy wspomnieć o *Greek drama in Byzantine Times* (Marciniak 2004), *Ikona dekadencji, Wybrane problemy europejskiej recepcji Bizancjum od XVII do XX wieku* (Marciniak 2009), *Taniec w roli Tersytosa. Studia nad satyrą bizantyjską* (Marciniak 2016) oraz XII-wieczną satyrę *Timarion albo Timariona przypadki przez niego opowiedziane*, jakiej jest współautorem przekładu (Timarion 2014). Pełni on również funkcję kierownika Centrum Badań nad Literaturą i Recepcją Bizancjum w Katedrze Filologii Klasycznej UŚ.

Miejsce bizantynologii w nauce polskiej z pewnością zapewnili filolodzy klasyczni. Niemniej jednak interesowali się oni pismami Bizantycyków głównie dlatego, że utożsamiali wczesną

literaturę Bizancjum ze schyłkowym etapem literatury antycznej. Nadrzędny przedmiot ich badań nie wiązał się przeto wprost z bizantynistyką, lecz z piśmiennictwem patrystycznym. To zaś oznacza, że filolodzy podejmowali działalność badawczą z zakresu samej bizantynologii w sposób pośredni, tj. zależnie od problematyki, która ich inspirowała.

Analogiczną sytuację można dostrzec w przypadku polskich uczonych zajmujących się Bizancjum historycznie. Historycy początkowo losy Cesarstwa Bizantyjskiego traktowali marginalnie, albowiem ich dociekania skupiały się wokół średniowiecznych dziejów Rusi i Polski oraz Kościoła greckiego w naszym kraju. Uczonymi podejmującymi te problemy i to raczej pod kątem polskich interesów byli: Jan Fijałek (1864 – 1936) – autor także szkicu o Janie Argyropulosie (Fijałek 1902), Henryk Likowski (1876 – 1932), Anatol Lewicki (1841 – 1899) oraz Kazimierz Chodynicki (1890 – 1942).

Jako odrębną dziedzinę bizantynologię po raz pierwszy potraktował Oskar Halecki (1881 – 1976), którego zainteresowania choć łączyły się ze sprawami unii Kościołów, to jednak zostały przezeń ujęte na tle ogólnej sytuacji ówczesnej Europy. Do źródeł bizantyjskich nawiązywał też w swoich pracach min. Marian Plezia (1917 – 1996), autor przekładu pism autorów starożytnych i bizantyjskich (Plezia 1952). Tym zaś dzięki któremu studia nad Bizancjum stały się nieodłączną składową uniwersyteckiego *curriculum* był Kazimierz Zakrzewski (1900 – 1941). Co istotne, objął on pierwszą Katedrę Historii Bizancjum w Polsce powstałą w 1935 roku na Uniwersytecie Warszawskim. Ten wybitny polski bizantynista interesował się zarówno wczesnymi, jak i schyłkowymi losami Bizancjum oraz jest autorem pierwszego podręcznika z zakresu historii Cesarstwa Bizantyjskiego (Zakrzewski 1938). Funkcjonowanie kierowanej przez Zakrzewskiego Katedry Historii Bizancjum zostało zakłócone przez II wojnę światową, podczas której wybitny polski historyk został zamordowany w 1941 roku, przy czym w okresie powojennym katedry tej nie reaktywowano z uwagi na brak kandydata, który mógłby stanąć na jej czele.

W roku 1957 na Uniwersytecie Łódzkim powołano do życia Zakład Historii Bizancjum, nad którym pieczę powierzono uczennicy założycieli polskiej bizantynistyki Oskara Haleckiego i Kazimierza Zakrzewskiego, czyli Halinie Evert-Kappesowej (1904 – 1985). Jej szerokie zainteresowania znalazły wyraz w badaniach dotyczących Unii lyońskiej, a następnie wcześniejszemu okresowi Bizancjum. Żywość łódzkiego Zakładu Historii Bizancjum ustała w 1971 roku, lecz działalność zakładu wznowiono w 1992 roku, a ostatecznie w 2003 roku został on podniesiony do rangi Katedry Historii Bizancjum. Po inicjatorce studiów bizantynologicznych w łódzkim ośrodku Halinie Evert-Kappesowej kierownictwo wpięrow nad Zakładem, a potem nad Katedrą objął jej twórca – Waldemar Ceran. Swoje zainteresowania naukowe łączy on min. z relacjami gospodarczo-społecznymi w mieście okresu wczesnego Bizancjum, rangą zawodów, rozległą prezentacją dokonań polskich bizantynistów. Prócz Waldemara Cerana ówczesny jeszcze zakład współtworzyli kolejni wychowankowie Evert-Kappesowej – Piotr Kupczyński, Małgorzata Dąbrowska oraz uczniowie obecnie emerytowanego profesora Cerana – Sławomir Bralewski, Maciej Kokoszko, Teresa Wolińska, Mirosław J. Leszka. Większość z nich nadal kontynuuje swoją działalność naukową w obrębie Katedry Historii Bizancjum, której grono zostało poszerzone o uczonych młodszego pokolenia tj. Paweł Filipczak, Kiril Marinow i Andrzej Kompa.

Studia bizantynologiczne prężnie są także uprawiane na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie w 1985 roku powołano do życia Zakład Historii Bizancjum. Do dzisiaj prowadzi go Maciej Salamon. Rozległe zainteresowania badawcze Salamona dotyczą całego okresu Cesarstwa i obejmują min. numizmatykę, o czym można wyczytać z podręcznika polskiego uczonego nt. bizantyjskiego mennictwa (Salamon 1987) czy z kolejnej pozycji temu zagadnieniu poświęconej zatytułowanej *Numizmatyka* (Salamon 1999). Krakowski Zakład Historii Bizancjum obok jego kierownika współtworzyli i współtworzą Maria Dzielska, Stanisław Turlej, Michał Stachura, Adam Izdebski.

Mimo, że po II wojnie światowej nie wznowiono działalności wcześniej funkcjonującej Katedry Historii Bizancjum w Warszawie, to bizantynistyka łączy się z zainteresowaniami zwłaszcza takich historyków jak Tadeusz Wasilewski oraz Ewa Wipszycka. Pierwszy polski uczony swoje badania w tym zakresie poświęcił panowaniu cesarza Michała III, bizantyjskiemu systemowi administracyjnemu w wiekach IX – XII, stosunkom Słowian z Bizancjum. Ewa Wipszycka zaś skoncentrowała działalność badawczą głównie na bizantyjskim Egipcie, którą to kontynuują i dalej rozwijają jej współpracownicy (min. Tomasz Derda, Adam Łajtar, Adam Łukaszewicz).

W 2003 roku w Instytucie Historii UAM powstała Pracownia Historii Bizancjum. Od początku kieruje nią Kazimierz Ilski podejmujący w swoich dociekaniach nad Bizancjum zagadnienia związane z rozwojem prowincji Mezji i Scytii czy choćby religijną polityką Teodozjusza II. Poznańską pracownię reprezentują dzisiaj Anna Kotłowska oraz badacze młodego pokolenia Małgorzata Chmielarz i Adam Jaroszyński. Dzieje Bizancjum nie są i obce poznańskiemu uczonemu Janowi Prostko-Prostyńskiemu, którego jednym z kierunków badań jest historia bizantyjskich instytucji i bizantyjska historiografia.

Bizantynologia w Polsce ma jeszcze co najmniej kilku przedstawicieli, którzy prowadzą swoją działalność naukową w innych ośrodkach. I tak dzięki zainteresowanemu numizmatyką oraz pismami Jana Chryzostoma Janowi Ilukowi jest ona uprawiana na Uniwersytecie Gdańskim, za sprawą Szymona Olszańca na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, a Jarosława Dudka – na Uniwersytecie w Zielonej Górze. Ponadto Bizancjum zajmują się i polscy badacze, którzy nie są bizantynistami. Jednym z nich jest Aleksander Krawczuk, którego prace, tj. *Poczet cesarzy bizantyjskich* (Krawczuk 1992), *Konstantyn Wielki* (Krawczuk 1970) i *Ród Konstantyna* (Krawczuk 1972) o charakterze popularnonaukowym żywo przyczyniły się do wzrostu zainteresowania Bizancjum i postaciami wpisanymi w jego dzieje.

W Polsce prowadzone są również na szeroką skalę zainicjowane przez Rafała Taubenschlaga (1881 – 1958), a następnie podjęte przez Józefa Modrzejewskiego, Henryka Kupiszewskiego, Cezarego Kunderewicza i innych – badania z zakresu prawa bizantyjskiego. Równolegle systematyczną działalność prowadzą ci polscy uczeni, którzy poszli w ślady Wojysława Mołé i jego uczniicy Anny Różyckiej-Bryzek, a więc badacze bizantyjskiej architektury i sztuki, w tym min., Małgorzata Smorąg-Różycka, Sławomir Skrzyniarz, Elżbieta Jastrzębowska, Barbara Dąb-Kalinowska, Janina Kłosińska – autorka podręcznika o bizantyjskiej sztuce (Kłosińska 1975). Warto dodać, że w Polsce na ożywienie studiów nad Bizancjum, a zwłaszcza bizantyjską architekturą i sztuką, znaczny wpływ miały odkrycia prowadzone przez archeologów.

Bizancjum ujęte filozoficznie

W zainicjowanej 10 lat temu przez Janinę Gajdę-Krynicką dyskusji o zasadności uprawiania filozofii antycznej zabrał głos Marian Wesoły, który odniósł się do uprawianej w Bizancjum greckiej filozofii. Z podjętej przez niego debaty dowiadujemy się, że skoro „znaką docieklivosti jest zdobywanie nowości i otwartość poznawcza, to nie ma w samej filozofii dziś bardziej pasjonującej dziedziny od wnikania w spory i kontrowersje toczone przez mnichów, teologów, erudyty, komentatorów Arystotelesa i Platona, kilkudziesięciu świątłych myślicieli w kulturze prawosławnej Bizancjum (Wesoły 2006)”. Zdaniem Wesołego, filozofia grecka w Cesarstwie Wschodniorzymskim jest istotną nowością badawczą nader godną uwzględnienia w edukacji. W rzeczywistości jednak jawi się niczym 'biała plama' w polskiej świadomości badawczej i edukacyjnej. Czy należy zgodzić się z tak dalece w swej wymowie krytyczną opinią? Wszak należy pamiętać o tym, że z grona licznych dziedzin uprawianych w łonie bizantynistyki sama filozofia jest tą relatywnie niedawno odkrytą i wciąż wymagającą dogłębnych dociekań o charakterze źródłowym.

Z uprawianiem bizantynistyki nieodłącznie wiąże się zarówno chęć poznania dziejów Bizancjum, jak i całej jego spuścizny kulturowej. Bez wątplenia filozofia wraz z pozostałymi z nią w styczności hellenistyką, literaturą i prawosławną teologią jest jedną ze składowych dziedzictwa, o którym mowa. Starajmy się więc prześledzić dokonania polskich badaczy na tym polu.

Jednym z pierwszych, który związał swoje naukowe zainteresowania z Bizancjum był wybitny polski historyk filozofii Bohdan Kieszkowski, który niemało swej uwagi poświęcił Georgiosowi Gemistowi Plethonowi (Kieszkowski 1933, 26-50). Grono kolejnych uczonych, którzy w swoich pracach uwzględnili kwestie z pogranicza filozofii tworzą Andrzej Siemianowski, Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi, Henryk Paprocki, Iwona Zogas-Osadnik, Helena Cichocka oraz Oktawiusz Jurewicz.

Andrzej Siemianowski, Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi, Henryk Paprocki, Iwona Zogas-Osadnik kwestie natury filozoficznej podjęli w odniesieniu do zagadnień o charakterze teologicznym. Siemianowski dał temu wyraz w kilku swoich książkach. Należą do nich min. *Filozoficzne podłoża rozłamu chrześcijaństwa* (Siemianowski 1993) oraz *Tomizm a palamizm* (Siemianowski 1998).¹ Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi jest autorką pracy doktorskiej pt. *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego w wybranych dziełach Grzegorza Palamasa* oraz artykułów głównie omawiających myśl tego mało znanego i nierzadko błędnie pojmowanego bizantyjskiego teologa i filozofa.² Dysertacja doktorska *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296 – 1359)* to efekt pracy Iwony Zogas-Osadnik³, a zwięzła książka o wymownym tytule *Focjusz* (Paprocki 2004) i przekłady fragmentów pism Palamasa ukazały się drukiem dzięki badaniom Henryka Paprockiego (Paprocki 1988).

Helena Cichocka dała się poznać jako autorka wspomnianej już *Teorii retoryki bizantyjskiej* (Cichocka 1994) i w ten sposób poruszyła problem równie ważnego, co filozofia elementu *enkyklios paideia*. Filozofia bizantyjska i jej główni reprezentanci znaleźli również należne im miejsce w *Historii literatury bizantyjskiej* Oktawiusza Jurewicza (Jurewicz 1984; 2007). Mimo, że dorobek poszczególnych Bizantyjczyków nie został omówiony przez autora oddzielnie, ale w obrębie danych okresów historycznych, to do dzisiaj stanowi jedno z rzadkich polskich źródeł na ten temat. Warto przypomnieć, że w obliczu całkowitego niemal braku przekładów dzieł bizantyjskich myślicieli za sprawą Jurewicza ukazały się w Polsce *Kronika* Michała Psellosa (Psellos 1985; 2005) i pięć tomów *Biblioteki Focjusza* (Focjusz 1986-1999; 2006). Są to jedyne tłumaczenia powstałych w Bizancjum pism, których autorzy powszechnie uznawani są za filozofów.

Wzmianki o filozofii w Bizancjum pojawiają się jeszcze u co najmniej trzech polskich autorów, ale należy je wiązać bądź z wykładniami filozofii średniowiecznej bądź też z działalnością ostatnich bizantyjskich myślicieli we Włoszech. I tak Jan Legowicz w *Historii filozofii średniowiecznej*

¹ Kolejną godną odnotowania pozycją Siemianowskiego jest książka pt. *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*. Zob.: (Siemianowski 1996).

² Szczegółowym studium nad myślą Palamasa zostały poświęcone min. artykuły autorki: *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine pt. Asketyckoskoje i bogosławskoje uczenieje sw. Grigorija Palamy* (Świtkiewicz-Blandzi 1997, 153-167); *Zagadnienie neoplatonizmu Pseudo-Dionizego oraz problematyka recepcji i wpływu „Corpus Areopagiticum” w Kościele Wschodnim od VI do XIV wieku* (Świtkiewicz-Blandzi 1998, 125-138;); *Doktrynalne źródła nauki Grzegorza Palamasa* (Świtkiewicz-Blandzi 1999, 373-391); *Dzieje filozoficznego i teologicznego sporu wokół doktryny Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo-kościół w XIV-wiecznym Bizancjum* (Świtkiewicz-Blandzi 2000a, 103-117); *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa* (Świtkiewicz-Blandzi 2000b, 60-68); *Notes about Denys Areopagite's. The Ecclesiastical Hierarchy and Its Influence on St. Maximus the Confessor's Mystagogy* (Świtkiewicz-Blandzi 2000c, 2-22).

³ Warto dodać, że dzięki staraniom Iwony Zogas-Osadnik ukazała się w Polsce drukiem *Obrona szczegółowa Grzegorza Palamasa*. Zob.: (Palamas 2010).

jeden z rozdziałów zatytułowany *Rola Bizancjum jako umysłowego ogniwa na przełomie wieków* poświęcił Bizancjum (Legowicz 1980, 15-29). Niestety przybliżył w nim zaledwie osiągnięcia kilku wybranym przezeń Bizantyjczykom. Znacznie szerzej dorobek myśli Cesarstwa Bizantyjskiego ukazał i omówił w swoim *Zarysie filozofii średniowiecznej* Zdzisław Kuksewicz (Kuksewicz 1982, 18-253). Część podnosząca kwestie filozofii bizantyjskiej jest najbardziej obszerną we wskazanym opracowaniu, co sugeruje, iż autor nadał jej szczególne znaczenie i był świadomy kulturotwórczej roli, jaką w Bizancjum odegrali myśliciele, w tym Focjusz, Psellos, Italos, Plethon i Bessarion. Mając na uwadze *Zarys filozofii średniowiecznej* Kuksewicza i ujętą w niej filozofię trzeba podkreślić, że podjęte przez autora kwestie zostały rozpatrzone schematycznie i że brak w nim dokumentacji tudzież odniesień natury źródłowej. Zasadną zatem wydaje się opinia Mariana Wesołego, który podaje, że „na tamte czasy nowatorski był zamysł uwzględnienia w ramach filozofii średniowiecznej również filozofii bizantyjskiej, jednak z perspektywy nowszych badań należałoby jej wykładnię bardziej sprofilować problemowo i udokumentować źródłowo (Wesoły 2006, 266)”. O ostatnich przedstawicielach bizantyjskiej filozofii (Plethonie, Scholariosie, Bessarionie i Jerzym z Trapezuntu) wspomina z kolei Stefan Świeżawski w I tomie swoich *Dziejów filozofii europejskiej* (Świeżawski 1974, 54-60). Analogicznie do pozycji Kuksewicza i w tym opracowaniu zauważalna jest nieobecność konfrontacji z oryginałami.

Odnotowane dotychczas próby ukazania filozoficznej myśli Bizantyjczyków przez polskich uczonych (z wyjątkiem Świtkiewicz-Blandzi, Paprockiego i Zogas-Osadnik) wiążą się z ich działalnością przypadającą głównie na lata 80 i 90 ubiegłego wieku. W znacznej też mierze dokonania te wynikały z właściwych badaczom zainteresowań innymi pobocznymi wobec samej filozofii bizantyjskiej dyscyplinami, tj. w przypadku Jurewicza i Cichockiej – literaturą, Siemianowskiego, Świtkiewicz-Blandzi, Paprockiego i Zogas-Osadnik – prawosławną teologią, Legowicza i Kuksewicza – filozofią starożytną i średniowieczną czy Świeżawskiego – historią filozofii.

Dopiero za sprawą Mariana Wesołego w 2008 roku powstaje w Polsce Pracownia Badań nad Filozofią Antyczną i Bizantyjską na Uniwersytecie Poznańskim im. Adama Mickiewicza, która w 2016 roku została przekształcona w Zakład Filozofii Antycznej, Bizantyjskiej i Średniowiecznej. Zakład jako jedyny tego typu w naszym kraju funkcjonuje do chwili obecnej, a kierownictwo nad nim pełni Marian Wesoły. Warto nadmienić, że jest on także założycielem międzynarodowego czasopisma *Peitho. Examina antiqua*, które w zgodzie ze swoim wymownym anonsem – “Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philosophiae sunt propincae et affines, quae ad temporum antiquorum atque Byzantinorum culturam lato sensu pertinent, quae eiusdem denique philosophiae fortunam aetate renascentium litterarum tractant” – od maja 2010 roku propaguje i przedstawia dokonania badawcze z zakresu greckiej, rzymskiej i naturalnie bizantyjskiej myśli. Co istotne pochodzący z 2014 roku 5 tom *Peitho. Examina antiqua* poświęcono wyłącznie filozofii bizantyjskiej i jej przedstawicielom.

Marian Wesoły jest min. autorem artykułów podnoszących kwestie nieocenionego wkładu bizantyjskich myślicieli w odzyskaniu antycznych pism filozoficznych i filozofii w Bizancjum⁴, haseł encyklopedycznych w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* przybliżających sylwetki i twórczość bizantyjskich filozofów (w tym Leontiosa z Bizancjum, Focjusza, Metochitesa Teodora, Michała z Efezu, Scholariosa Georgiosa, Teodora Gazesa, Manuela Chrysolorasa) oraz obszernego *Posłowie* (Wesoły 2012, 255-301) do polskiej edycji *Filozofii bizantyjskiej* Bazylego Tatakisa. W *Posłowie* Wesoły przybliżył aktualny stan badań nad filozofią bizantyjską zarówno w Europie,

⁴ Na ten temat Marian Wesoły pisał w swoich artykułach *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskiwanie greki na Zachodzie* (Wesoły 1998, 285-303) oraz *Filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim – przegląd ważniejszej historiografii* (Wesoły 2008, 203-210).

jak i w Polsce oraz omówił ramy czasowe, główne nurty i dorobek poszczególnych myślicieli Bizancjum. Ponadto jest to pierwszy i jedyny polski uczonek, który uwzględniając bizantyjską filozofię w akademickim *curriculum* dzieli się swoimi zamiłowaniem ze studentami. Zdziwienie może budzić fakt, że w poznańskim Zakładzie Filozofii Antycznej, Bizantyjskiej i Średniowiecznej z wyjątkiem Mariana Wesołego nikt nie podejmuje badań w tym kierunku.

Badania te kontynuuje zaś jego wychowanka Magdalena Jaworska-Wołoszyn w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, autorka monografii o Georgiosie Gemistosie (Jaworska-Wołoszyn 2008) oraz artykułów o Janie Italosie, Michale Psellosie, Georgiosie Gemistosie⁵. Za sprawą Mariana Wesołego oraz Magdaleny Jaworskiej-Wołoszyn ukazał się też polski przekład pierwszej księgi *Zapisu praw*, czyli ostatniego dzieła Plethona (Wesoły – Jaworska-Wołoszyn 2014, 301-319).

Omawiając stan badań nad filozofią bizantyjską, nie sposób pominąć wkładu wychowanka Stefana Świeżawskiego, czyli emerytowanego już księdza profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – Mariana Ciszewskiego. Jest on autorem jednej z dwóch polskich monografii poświęconych filozofom Bizancjum noszącej tytuł *Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa* (Ciszewski 1990), licznych artykułów głównie nt. działalności i twórczości tegoż kardynała, Jerzego z Trapezuntu, haseł encyklopedycznych *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* – Akademia Bessariona, Bessarion, Jerzy z Trapezuntu czy Argyropulos⁶.

Na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie filozofia bizantyjska, a zwłaszcza tacy jej reprezentanci jak Focjusz, Palamas i Psellos, stanowi przedmiot naukowych zainteresowań Anny Palusińskiej. Jest ona autorką monografii *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora* (Palusińska 2007), szeregu artykułów nt. bizantyjskiego sporu o ikony i Grzegorza Palamasa⁷. Dzięki Annie Palusińskiej w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* ukazały się także hasła encyklopedyczne – Jan Filoponos, Jan z Damaszku, Maksym Wyznawca, Nicefor Gregoras, Palamas, Psellos, Plethon, Nicefor Blemmydes, Teodor Studyta i Mikołaj z Methone.

Niestety, Anna Palusińska zamyka krótką listę polskich badaczy filozofów zaangażowanych w sprawę Bizancjum i powstała w nim filozofię, stąd też wydana 10 lat temu opinia Mariana Wesołego, iż owa dziedzina jest 'białą plamą' w polskiej świadomości naukowej i edukacyjnej należy mieć za zasadną. Trudno się jednak dziwić takiej sytuacji, albowiem zarówno historycy, jak i filolodzy nie byli dotychczas i nadal nie są zainteresowani bizantyjską filozofią. Filozofię pominięto i nie

⁵ Zobacz: *Jan Italos: kontrowersyjny „konsul filozofów”* (Jaworska-Wołoszyn 2010, 385-395); *Poza granicami wiary. Anatemy na Jana Italosa* (Jaworska-Wołoszyn 2012, 83-94); *Wokół panteonu w Prawach Plethona* (Jaworska-Wołoszyn 2013, 59-73); *O żalu i goryczy Jana Italosa* (Jaworska-Wołoszyn 2014a, 173-182); *Bizantyjska satyra ‘Timarion’ i postać Jana Italosa* (Jaworska-Wołoszyn 2014b, 31-43); *John Italos seen by Anna Komnene*. (Jaworska-Wołoszyn 2014c, 279-294); *Michała Psellosa własna i Platona obrona* (Jaworska-Wołoszyn 2015, 181-191); *Michała Psellosa „Kiedy padał deszcz i nie przyszli jego uczniowie do szkoły”* (Jaworska-Wołoszyn 2016a, 183-191); *Michała Psellosa słowa o matce* (Jaworska-Wołoszyn 2016b, 25-36); *Edukacja w Bizancjum. Zarys problemu* (Jaworska-Wołoszyn 2016c, 69-83).

⁶ Zobacz: *Arystotelizm chrześcijański Jerzego z Trapezuntu* (Ciszewski 1974, 3-70); *Kardynała Bessariona In calumniatore Platoni - geneza, cele i adresaci* (Ciszewski 1977a, 89-109); *W poszukiwaniu idei przewodniej działalności i twórczości kardynała Bessariona* (Ciszewski 1977b, 47-62); *Formacja intelektualna kardynała Bessariona i jej ekumeniczno-ireniczne elementy* (Ciszewski 1977c, 273-299); *Dusza ludzka i jej nieśmiertelność w poglądach Jana Bazylego Bessariona* (Ciszewski 1986, 55-78).

⁷ Zobacz: *Filozofia bizantyjska* (Palusińska 2012, 79-96); *Wiedza grecka a mądrość chrześcijańska. Drogi poznania Boga, czyli spór o mistykę Grzegorza Palamasa z Barlaamem z Kalabrii* (Palusińska 2014, 81-94); *Учение Григория Паламы как отвержение оригенизма* (Palusińska 2015, 163-170); *Argumentacja filozoficzna w bizantyjskim sporze o ikony* (Palusińska “s. a.”); *La controversia iconoclasta in Bisanzio. L’Aristotelismo nel pensiero bizantino* (Palusińska “s. a.”).

doceniono w wydanej w 2002 roku pod redakcją O. Jurewicza *Encyklopedii kultury bizantyjskiej*, w której zresztą działalność i twórczość Michała Psellosa – jednego z najwybitniejszych jej przedstawicieli ujęto w trzech zdaniach. O filozofii bizantyjskiej i polskich naukowcach łączących z nią przedmiot swoich zainteresowań nawet jednym zdaniem nie wspomina Waldemar Ceran w swoim przywoływanym już przez nas szkicu (Ceran 2006). Przemysław Marciniak, który we *Wstępie* do polskiej edycji satyry *Timarion albo Timariona przypadki przez niego opowiedziane* co prawda zauważa, że filozofia stanowiła istotny element kulturowy w Bizancjum (*Timarion* 2014, 17), nie podjął się również szerszego komentarza o obecnych w tym dziełku a nader ważnych z jego perspektywy myślicielach, tj. Psellosie, Janie Italosie, Teodorze ze Smyrny. O tym zaś, że i samych polskich filozofów Bizancjum nie pociąga świadczy przede wszystkim fakt, że w ubiegłym roku na rocznicowym X Polskim Zjeździe Filozoficznym w sekcji Historii Filozofii Antycznej, Bizantyjskiej i Średniowiecznej tylko 6 referatów podejmowało problematykę związaną z bizantyjską spuścizną filozoficzną. O zauważalnej znikomości zainteresowań w tym zakresie przesądzają i liczby. W sekcji Historii Filozofii Antycznej, Bizantyjskiej i Średniowiecznej łącznie wygłoszono 62 referaty, a w samym Zjeździe udział wzięło prawie 1000 osób. Wypowiedź Mariana Wesołego z *Posłowia* do Tatakisa *Filozofii bizantyjskiej* – „Pozostaje nam trafić do przekonania także filologom klasycznym, że filozofia w gruncie rzeczy należy do nader istotnego dziedzictwa kulturowego Cesarstwa Wschodniorzymskiego (Wesoły 2012, 274)” – z powodzeniem można zaadresować do niedostrzegających w naszym kraju piękna bizantyjskiej filozofii – filozofów.

Bizancjum polskich filologów, historyków i filozofów

Waldemar Ceran w swoich *Początkach i etapach rozwoju bizantynologii polskiej* zauważa, że „wielkie znaczenie dla wzrostu zainteresowań bizantynologią szerszych kręgów czytelników i studentów, wśród których znajomość greki jest zjawiskiem bardzo rzadkim, mają tłumaczenia dzieł autorów bizantyjskich na język polski (Ceran 2006, 34)”. Dodaje również, że w Polsce mimo sporej ilości tłumaczeń pism Ojców Kościoła⁸, niewielkiej zaś przy tym autorów świeckich osoby nieznające greki mają sposobność źródłowego poznawania Bizancjum w wiekach IV – VI oraz X – XI. Wydaje się, że spostrzeżenie Waldemara Cerana jest słuszne, ale głównie w odniesieniu do tych, którzy bądź interesują się bądź badają Bizancjum w perspektywie historycznej, w znacznie zaś mniejszym stopniu literackiej i filozoficznej. W przeciwieństwie do historyków filologii i filozofowie nie mogą się bowiem obecnie poszczycić ani tak pokaźnym gronem badaczy, ani naukowymi inicjatywami w postaci organizowania konferencji czy wydawania specjalistycznych czasopism, nie wspominając już o publikacjach własnych i obcojęzycznych, które ukazują się drukiem w naszym kraju. Nawiązując do tych ostatnich zapewne do znacznego wzrostu zainteresowań literaturą i filozofią Cesarstwa Bizantyjskiego nie mogą przyczynić się jednostkowo wydane pozycje. Z drugiej strony opublikowanie polskiego przekładu satyry *Timarion* oraz *Filozofii bizantyjskiej* Bazylego Tatakisa należy uznać za wręcz rewolucyjne i przełomowe wydarzenia na polskim rynku wydawniczym. Niestety, nie mogą one konkurować z licznymi pracami z zakresu historii Bizancjum i by się o tym przekonać wystarczy wspomnieć zaledwie kilka nowszych tytułów: *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim* (Leszka – Wolińska (eds.) 2011), *Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu* (Dąbrowska 2015), *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem* (Kompa et al. 2014), *Sofia - upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury*

⁸ Najnowsze pozycje godne odnotowania to: *Drabina rajy Świętego Jana Klimaka* (Święty Klimak 2016) *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach* Jana Damasceńskiego (Damasceński 2011).

bizantyńsko-słowiańskiej (Brzozowska 2015), *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium* (Herrin, 2009), *Historia Bizancjum* (Gregory 2008), *Zapomniana stolica Bizancjum* (Runciman 2013). Słowa Waldemara Cerana „przyszłość bizantynologii w Polsce jest więc zapewniona (Ceran 2006, 37)” śmiało można odnieść do działalności polskich bizantynologów historyków, lecz aktualnie zuchwałością byłoby je odnieść czy to do filologów czy do filozofów. Bez wątplenia jednak studia nad literaturą, a zwłaszcza filozofią Cesarstwa Wschodniorzymskiego stanowią przyszłościowe kierunki badań w naszym kraju.

REFERENCES

- Apostata, Julian.* 1962. Listy. Trans. i ed. Witold Klinger. Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Bryennios, Nikefor.* 1972, 2006. Materiały historyczne. Trans. Oktawiusz Jurewicz. Wrocław.
- Brzozowska, Zofia.* 2015. Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej. Łódź.
- Ceran, Waldemar.* 2001. Historia i bibliografia rozumowana bizantynologii polskiej (1800-1998). T. I – II. Łódź.
- Ceran, Waldemar.* 2003. Omówienie stanu badań bizantynologicznych w Polsce oraz perspektywy rozwoju kadr naukowych. In *Meander* LVIII/2, 171-182.
- Ceran, Waldemar.* 2006. Początki i etapy rozwoju bizantynologii polskiej. Poznań.
- Cichocka, Helena.* 1985. Rytmika prozy Zosimosa na tle historiografii wczesnobizantyjskiej. Warszawa.
- Cichocka, Helena.* 1994. Teoria retoryki bizantyjskiej. Warszawa.
- Cichocka, Helena.* 2004. Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska. Warszawa.
- Ciszewski, Marian.* 1974. Arystotelizm chrześcijański Jerzego z Trapezuntu. In *Studia Mediewistyczne* 15, 3-70.
- Ciszewski, Marian.* 1977a. Kardynała Bessariona In calumniatore Platoni – geneza, cele i adresaci. In *Roczniki Filozoficzne KUL*, 25, z.1, 89-109.
- Ciszewski, Marian.* 1977b. W poszukiwaniu idei przewodniej działalności i twórczości kardynała Bessariona, In *Zeszyty Naukowe KUL*, 20, 78/2, 47-62.
- Ciszewski, Marian.* 1977c. Formacja intelektualna kardynała Bessariona i jej ekumeniczno-ireniczne elementy. In *Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne* 2, 273-299.
- Ciszewski, Marian.* 1986. Dusza ludzka i jej nieśmiertelność w poglądach Jana Bazylego Bessariona. In *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 31, 55-78.
- Ciszewski, Marian.* 1990. Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa. Lublin.
- Damasceński, Jan.* 2011. Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach. Trans. Anna Zhyrkova. Kraków.
- Dąbrowska, Małgorzata.* 2015. Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu. Wrocław.
- Dijenis Akritas.* 1998. Opowieść z kresów bizantyńskich. Trans. i ed. Małgorzata Borowska. Warszawa.
- Dziech, Józef.* 1927. De Gregorio Nazianzeno diatribae alumno. In *Prace Komisji Filologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, III. Poznań.
- Fijałek, Jan.* 1902. Jan Argyropol i jego promocja doktorska w Padwie w 1444 roku. Kraków.
- Focjusz.* 1986-1999, 2006. Biblioteka. T. I-V. Trans. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa.
- Gregory, Timothy.* 2008. Historia Bizancjum. Trans. Justyn Hunia. Kraków.

- Herrin, Judith.* 2009. Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium. Trans. Norbert Radomski. Poznań.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2008. Zapomniany filozof: Georgios Gemistos (Plethon). Zarys życia i twórczości. Gorzów.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2010. Jan Italos: kontrowersyjny „konsul filozofów”. In *Język doświadczenia religijnego*. T. III. Szczecin, 385-395.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2012. Poza granicami wiary. Anatemy na Jana Italosa. In *Filo-Sofija* 16, 83-94.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2013. Wokół panteonu w Prawach Plethona. In *Filo-Sofija* 20, 59-73.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2014a. O żalu i goryczy Jana Italosa. In *Filo-Sofija* 25, 173-182.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2014b. Bizantyjska satyra ‘Timarion’ i postać Jana Italosa. In Skorupska-Raczyńska, Elżbieta et al. *Tekst artystyczny w badaniach literackich*. Gorzów, 31-43.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2014c. John Italos seen by Anna Komnene. In *Peitho. Examina antiqua* 1(5), 279-294.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2015. Michała Psellosa własna i Platona obrona. In *Filo-Sofija* 20, 181-191.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2016a. Michała Psellosa „Kiedy padał deszcz i nie przyszli jego uczniowie do szkoły” [Michael Psellos’ ‚When Students Did Not Come to School Because It Was Raining’]. In *Konstantínove listy [Constantine’s Letters]* 9/1, 183-191.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2016b. Michała Psellosa słowa o matce. In Skorupska-Raczyńska, Elżbieta – Rutkowska, Joanna (eds.). *Słowo. Dźwięk. Obraz*. Gorzów, 25-36.
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena.* 2016c. Edukacja w Bizancjum. Zarys problemu. In *Język. Religia. Tożsamość* 13/1, 69-83.
- Jurewicz, Oktawiusz.* 1966. *Andronikos I Komnenos*. Warszawa.
- Jurewicz, Oktawiusz.* 1969. *Schizma wschodnia*. Warszawa.
- Jurewicz, Oktawiusz.* 1984, 2007. *Historia literatury bizantyjskiej*. Wrocław.
- Jurewicz, Oktawiusz (ed.).* 2002. *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*. Warszawa.
- Kieszkowski, Bohdan.* 1933. Georgios Gemistos Pleton. In *Przegląd Filozoficzny* 36, 26-50.
- Komnena, Anna.* 1969, 2005. *Aleksjada*. Trans i ed. Oktawiusz Jurewicz. Wrocław.
- Kompa, Andrzej et al.* 2014. *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*. Łódź 2014.
- Krawczuk, Aleksander.* 1970. *Konstantyn Wielki*. Warszawa.
- Krawczuk, Aleksander.* 1972. *Ród Konstantyna*. Warszawa.
- Krawczuk, Aleksander.* 1992. *Poczet cesarzy bizantyjskich*. Warszawa.
- Kuksewicz, Zdzisław.* 1982. *Zarys filozofii średniowiecznej*. Warszawa.
- Legowicz, Jan.* 1980. *Historia filozofii średniowiecznej*. Warszawa.
- Leszka, Mirosława J. – Wolińska, Teresa (eds.).* 2011. *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*. Warszawa.
- Liban, Jerzy (ed.).* 1528. *Antologia mów Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma*. Kraków.
- Marciniak, Przemysław.* 2004. *Greek drama in Byzantine Times*. Katowice.
- Marciniak, Przemysław.* 2009. *Ikona dekadencji. Wybrane problemy europejskiej recepcji Bizancjum od XVII do XX wieku*. Katowice.
- Marciniak, Przemysław.* 2016. *Taniec w roli Tersytyesa. Studia nad satyrą bizantyjską*. Katowice.

- Palamas, Grzegorz.* 2010. Obrona szczegółowa. Trans. Iwona Zogas-Osadnik. In Kiejzik, Lilianna (ed.). *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka.* Warszawa.
- Palusińska, Anna.* 2007. *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora.* Lublin.
- Palusińska, Anna.* 2012. *Filozofia bizantyńska.* In Kijewska, Agnieszka (ed.). *Przewodnik po filozofii wczesnośredniowiecznej.* Kraków, 79-96.
- Palusińska, Anna.* 2014. *Wiedza grecka a mądrość chrześcijańska. Drogi poznania Boga, czyli spór o mistykę Grzegorza Palamasa z Barlaamem z Kalabrii.* In Kamiński, Ireneusz et al. *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?* Toruń, tom VI, 81-94.
- Palusińska, Anna.* 2015. *Учение Григория Паламы как отвержение оригенизма [Gregory Palamas' Doctrine as a Rejection of Origenism].* In *Verbum*, Выпуск 17 (Майстер Эххарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта), 163-170.
- Palusińska, Anna.* "s. a.". *Argumentacja filozoficzna w bizantyńskim sporze o ikony.* http://speculum.kul.pl/wp-content/uploads/2015/05/Argumentacja_filozoficzna_w_sporze_o_ikony.pdf.
- Palusińska, Anna.* "s. a.". *La controversia iconoclasta in Bisanzio. L'Aristotelismo nel pensiero bizantino.* http://speculum.kul.pl/wp-content/uploads/2015/05/Kontrowersja_ikonoklastyczna_IT_OK.pdf.
- Paprocki, Henryk.* 2004. *Focjusz.* Kraków.
- Paprocki, Henryk.* 1988. *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu.* Warszawa.
- Plezia, Marian.* 1952. *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian, część pierwsza: do VIII w.* Poznań-Kraków.
- Psellos, Michał.* 1985, 2005. *Kronika, czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976 – 1077).* Trans i ed. Oktawiusz Jurewicz. Wrocław.
- Runciman, Steven.* 2013. *Zapomniana stolica Bizancjum.* Trans. Norbert Radomski. Poznań.
- Sajdak, Jan.* 1933. *Literatura bizantyjska.* In *Wielka literatura powszechna*, IV, Warszawa, 681-760.
- Sajdak, Jan.* 1934. *Liber Suda.* In *Prace Komisji Filologicznej*, t. 7, z. 4, Poznań.
- Salamon, Maciej.* 1987. *Mennictwo bizantyjskie.* Kraków.
- Salamon, Maciej.* 1999. *Numizmatyka.* In Wipszycka, Ewa (ed.). *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku, Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu; t.3,* Warszawa, 490-584.
- Siemianowski, Andrzej.* 1993. *Filozoficzne podłoża rozłamu chrześcijaństwa.* Wrocław.
- Siemianowski, Andrzej.* 1996. *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji.* Wrocław.
- Siemianowski, Andrzej.* 1998. *Tomizm a palamizm.* Poznań.
- Sinko, Tadeusz.* 1954. *Literatura grecka. T. 3.* Wrocław.
- Sternbach, Leon.* 1886. *Meletemata graeca.* Vindobonae.
- Świeżawski, Stefan.* 1974. *Dzieje filozofii europejskiej, t. I,* Warszawa.
- Święty Klimak, Jan.* 2016. *Drabina raju.* Trans. i ed. Waldemar Polanowski. Kęty.
- Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka.* 1997. *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine pt. Asketiczeskoje i bogosławskoje uczenieje sw. Grigorija Palamy.* In *Przegląd Filozoficzny*, nr 3 (23), Nowa Seria, 153-167.
- Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka.* 1998. *Zagadnienie neoplatonizmu Pseudo - Dionizego oraz problematyka recepcji i wpływu "Corpus Areopagiticum" w Kościele Wschodnim od VI do XIV wieku.* In *Studia Mediewistyczne* 33, 125 – 138.
- Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka.* 1999. *Doktrynalne źródła nauki Grzegorza Palamasa.* In *Premisla Christiana VIII*, 373-391.

- Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka. 2000a. Dzieje filozoficznego i teologicznego sporu wokół doktryny Grzegorza Palamasza na tle relacji państwo-kościół w XIV-wiecznym Bizancjum. In *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 45, 103-117.
- Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka. 2000b. Metafizyka światła Grzegorza Palamasza. In *Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria* 4, 60-68.
- Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka. 2000c. Notes about Denys Areopagite's. The Ecclesiastical Hierarchy and Its Influence on St. Maximus the Confessor's Mystagogy. In *Archiv Für Mittelalterliche Philosophie Und Kulture*, 6, Sofia, 2-22.
- Timarion albo Timariona przypadki przez niego opowiedziane*. 2014. Trans i eds. Marciniak, Przemysław – Warcaba, Katarzyna. Katowice.
- Wesoły, Marian. 2006. Filozofia grecka na miarę naszych czasów i możliwości. In *Diametros*. <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=deb5&m=43&i=403>.
- Wesoły, Marian. 1998. Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskiwanie greki na Zachodzie. In *Eos* LXXXV, 285-303.
- Wesoły, Marian. 2008. Filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim – przegląd ważniejszej historiografii. In *Marchewka*, Anna (ed.). *Rem acu tangere*. Gdańsk, 203-210.
- Wesoły, Marian. 2012. Posłowie. In *Tatakis, Bazyli. Filozofia bizantyjska*, Kraków.
- Wesoły, Marian – Jaworska-Wołoszyn, Magdalena. 2014. Plethona 'Zapis praw'. In *Peitho. Examina antiqua* 5/1, 301-319.
- Wujek, Jakub. 1579-80. *Postylla mniejsza*. Poznań.
- Zakrzewski, Kazimierz. 1938. *Dzieje Bizancjum*. In *Wielka Historia Powszechna*. T. 4. Warszawa.
- Zosimos. 1993. *Nowa historia*. Trans. i ed. Helena Cichocka. Warszawa.

SUMMARY: AN OVERVIEW OF RESEARCH ON THE BYZANTINE THOUGHT IN POLAND. Being engaged in Byzantinology involves many fields and requires an interdisciplinary nature of investigations within different areas of life. The history or cultural heritage of the Byzantine Empire is fascinating to many scientists, thus becoming the subject of numerous recent studies. It is not surprising then that the Byzantine Empire and its culture is also a subject of numerous works in Poland. For that reason, this paper will be confined to indicate the most distinguished representatives of Polish science, such as those, who have particularly contributed to the recovery of forgetfulness of the mysteries of Byzantium. Also mentioned will be the important works in Polish or recent translations of foreign-language hearings that have appeared in print in Poland. On the other hand, the study focuses on the generally neglected activities by Polish scholars in the field of philosophy itself. After all, everyone knows that philosophy is an integral component of Byzantine culture, and that it is impossible to fully understand the heritage of Byzantium without a solid comprehension of philosophy that was cultivated there on a large scale.

Magdalena Jaworska-Wołoszyn, PhD.
The Jacob of Paradies University
Department of Humanities
Teatralna 25
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
margda@yahoo.com

ΤΟ «ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ» ΑΜΑΡΤΑΝΕΙΝ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΓΙΟ ΜΑΞΙΜΟ ΤΟΝ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗ ΚΑΙ Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΝΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

The «ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ» Sinning According to st Maximus the Confessor and the function of Function of Mind (νοῦς) in Aristotle

Theodoros C. Pittaras

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.25-35

Abstract: PITTARAS, Theodoros. *The «κατά διάνοιαν» Sinning According to St Maximus the Confessor and the Function of Mind (νοῦς) in Aristotle.* The article is an attempt to demonstrate the role of mind (νοῦς) when a human being commits a sin, according to the teaching of St Maximus the Confessor, while the function of mind was analysed by Aristotle, centuries ago. The author, at first, clarifies the relation of sin to the God's creation, based on St Maximus's theology. After that, he presents the Maximian division of the sinners, into unwilling (αδιαθέτως) and willing (ενδιαθέτως) sinners, and he tries to explain how the mind works in the passionate world of the second ones, by using the senses, the imagination and the memory. Finally, he deals with the Aristotle's notion of mind, such as its definition, its functional division and the usage of sensation, imagination and memory while it acts (νοεῖν).

Key words: *St. Maximus the Confessor, Aristotle, Sin, Sinning, Soul (ψυχή), Mind (νοῦς)*

Abstrakt: PITTARAS, Theodoros. *Zhrešenie «κατά διάνοιαν (ν μυσι)» podľa svätého Maxima Vyznávača a funkcia mysle podľa Aristotela.* Štúdia je pokusom o predstavenie roly rozumu, keď človek zhrší podľa učenia sv. Maxima Vyznávača, tak ako pred storočiami fungovanie rozumu analyzoval Aristoteles. Autor najprv objasňuje vzťah medzi hriechom a Božím stvorením podľa teológie sv. Maxima. Hneď na to predstavuje Maximove rozdelenie hrešiach z vôle a bez vôle a pokračuje výkladom toho, ako rozum pracuje vo svete vášní tých druhých, používajúc zmysly, fantáziu a pamäť. A nakoniec sa zaoberá významom rozumu u Aristotela, ako jeho ohraničenie, jeho funkčnú rozdielnosť a používanie zmyslov, fantázie a pamäti, ako pracuje podľa vedomia.

Κλειόμενα λέξη: *sv. Maxim Vyznávač, Aristoteles, hriech, duša, rozum*

1. ΓΕΝΙΚΑ ΠΕΡΙ ΑΜΑΡΤΙΑΣ

Ὁ ἅγιος Μάξιμος, ἐκκινώντας ἀπό τήν βασιική ἀρχή ὅτι ὁ Θεός, ὡς κατὰ φύσιν ἀγαθός, εἶναι ἀδύνατο νά δημιουργεῖ κάτι κατὰ τή φύση του «πονηρόν» (Maximus Epistoli 14; Maximus 1860c, 533B), ἀντιδιαστέλλει τήν ἐκ τοῦ Θεοῦ δημιουργία πρὸς τήν ἀμαρτία καί τό κακό, ὡς ἐνάντια πρὸς τήν ὑπαρξη τοῦ ἀγαθοῦ (Matsoukas 1980, 111-112. Sotiropoulos 1993, 99-101. Sarakinis 2003, 7-11). Ἡ ἀμαρτία δέν εἶναι δυνατόν νά ἐννοηθεῖ ὡς φυσικό συστατικό τῆς ἀνθρωπότηας, πού δόθηκε ἀπό τόν Θεό κατὰ τή δημιουργία, ἐφόσον ὁ,τιδήποτε φυσικό δέν μπορεῖ νά ἀντίκειται

στή δημιουργό αίτια αὐτοῦ (Maximus Echeiridia theologika; Maximus 1860a, 32B, 80A). Κατά τοῦτο, ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου δέν συμπεριέλαβε κατά τόν ἱερό συγγραφέα καί τόν νόμο τῆς ἀμαρτίας, ἐπειδή ἀκριβῶς ἡ ἀμαρτία δέν «ἐνέσπαρτα» οὔτε καί «συνεκτίσθη» μέ τόν ἄνθρωπο (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 312B, 408C, 628A, 641B). Γι' αὐτό καί ἐπανελημμένως ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ ἀμαρτία «μηδὲ τῆς φύσεως ἦν» (Maximus Kefalaia diafora theologika; Maximus 1860d, 1184A).

Ἀντιθέτως, αὐτός πού προβάλλεται εὐκρινῶς ὡς ὁ γεννήτωρ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας εἶναι ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος, μέ τήν παράχρηση τῶν φυσικῶν του δυνάμεων, ἦταν αὐτός πού αὐτεξουσίως «ἐποίησε δὲ καί ἔγνω τήν ἀμαρτιαν» (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 408D, 409B, 457CD). Καί μάλιστα, εἶναι ἡ παράβαση αὐτή πού ἀπετέλεσε τήν ἀμαρτία τοῦ πρῶτου ἀνθρώπου, «ὅτε δὲ τήν ἐντολήν παραβάς ἡμαρτε», καί ἐπεισήγαγε τήν ἀμαρτία στόν ἐπίγονο ἄνθρωπο διά τῆς καταδίκης τῆς γεννήσεως, οὕτως ὥστε ὅποιος γεννᾶται τοιοῦτοτρόπως νά εἶναι δέσμιος τῆς ἀμαρτίας, καί γι' αὐτό «οὐδεὶς ἐστὶν ἀναμάρτητος». Ἐπομένως, ἡ ἀμαρτία ὡς συνέπεια τῆς παρακοῆς δέν σχετίζεται ὄντολογικά μέ τή θεία δημιουργία καί συνεπῶς μέ τήν ἀνθρώπινη φύση, γι' αὐτό καί ὑπογραμμίζεται δεόντως ὁ περιστατικός χαρακτήρας τῆς ἀμαρτίας (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 312B-313C).

2. ΟΙ ΤΡΟΠΟΙ ΤΟΥ ΑΜΑΡΤΑΝΕΙΝ: «ΑΔΙΑΘΕΤΩΣ» ΚΑΙ «ΕΝΔΙΑΘΕΤΩΣ»

Κατ' ἀρχάς, καί προτοῦ ἀναλυθεῖ ἡ διαδικασία τοῦ κατά διάνοια ἀμαρτάνειν, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ ἅγιος Μάξιμος διακρίνει τούς «κατ' ἐνέργειαν» ἀμαρτάνοντες κατά τόν λόγο καί τή διάθεση πού ἐπιδεικνύουν πρὸς τή διάπραξη τῆς αὐτῆς ἀμαρτίας. Κατά τοῦτο, διακρίνει τούς ἀμαρτάνοντες σέ «ἀδιαθέτως» καί «ἐνδιαθέτως», τούς ὁποῖους σέ ἄλλο σημεῖο διακρίνει ἀντιστοίχως σέ αὐτούς πού ἀμαρτάνουν «κατὰ συναρπαγὴν, κατὰ ἀπάτην, κατὰ ἄγνοιαν» καί αὐτούς πού ἀμαρτάνουν «ἀπὸ ἔξεως» καί «ἐκ διαθέσεως» (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1040C. Maximus Pefseis kai Aporriseis; Maximus 1982, 24, 140. Vlatsis 1998, 278-9).

Οἱ μὲν πρῶτοι, οἱ ὁποῖοι δέν ἀπασχολοῦν περαιτέρω τόν ἐν λόγω πατέρα, χαρακτηρίζονται τοιοῦτοτρόπως διότι ἀμαρτάνουν ἐξ ἀπάτης καί ἀγνοίας, γεγονός τό ὁποῖο σημαίνει ὅτι πρό τῆς ἀμαρτίας δέν ἔχουν τήν ἐνθύμηση αὐτῆς ἀλλά καί μετά αὐτήν, ἐπειδή ἀκριβῶς δέν ἐνέχουν ἐφάμαρτη διάθεση, δύνανται εὐκόλως νά ἔλθουν σέ ἐπίγνωση καί μετάνοια, ὀδυνώμενοι διά τήν πράξη τῆς ἀμαρτίας. Ἀκόμη καί αὐτοὶ οἱ πρόσκαιροι λογισμοὶ δύνανται νά ἀφανισθοῦν μέ τή μετάνοια στούς «μη κατὰ διαθέσειν ἀλλά συναρπαγὴν» ἀμαρτάνοντες, γι' αὐτό καί ὁ ἱερός συγγραφέας παραινεῖ αὐτούς, προκειμένου νά μὴν καταστοῦν «ἐνδιαθέτως» ἀμαρτάνοντες, νά προσφεύγουν στήν ἐγκράτεια, τήν καλή πανουργία καί τή μάθηση (Maximus Pefseis kai Aporriseis; Maximus 1982, 24, 112-113).

Ἀπεναντίας, οἱ «ἐνδιαθέτως», ἢ ἄλλως «ἐκ διαθέσεως» καί «ἀπὸ ἔξεως», ἀμαρτάνοντες εἶναι αὐτοὶ οἱ ὁποῖοι ἀμαρτάνουν «κατὰ διάνοιαν» ἀπαύστως, ἐπιδεικνύοντας τήν αὐτή ἐφάμαρτη διάθεση πρό καί μετά τήν πράξη τῆς ἀμαρτίας. Τό κυριώτερο χαρακτηριστικό αὐτῆς τῆς μερίδας ἀμαρτανόντων εἶναι τό ἄληκτον τῆς πρὸς ἀμαρτία διάθεσης, καί διά τοῦτο σέ αὐτή τήν περίπτωση ἡ ἀμαρτία δέν περιορίζεται μόνο στήν πράξη αὐτῆς, ὅπως συμβαίνει μέ τούς πρῶτους, ἀλλά ἐκκινεῖ ἀπό τήν «κατὰ διάνοιαν» συγκατάθεση, πραγματώνεται μέ τήν «κατ' ἐνέργειαν» ἀμαρτία, καί συνεχίζεται μετά τήν πράξη μέ τήν ἴδια ἐφάμαρτη διάθεση τοῦ ἀμαρτάνοντος (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1040C). Αὐτή ἡ κατάσταση ὁμως, κατά τήν ὁποία ὁ ἀμαρτάνων ἐπιδεικνύει ἀπαύστως καί ἀνάλογη διάθεση, καταντᾷ αὐτόν σέ μία ἀθεράπευτα ἐφάμαρτη κατάσταση ἀμετανοησίας, γι' αὐτό καί ὁ ἅγιος Μάξιμος ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ «ἐκ διαθέσεως ἀμαρτάνων καί μήτε τῆ πείρα μήτε τῷ χρόνῳ εἰς μετάνοιαν ἐρχόμενος ἀνήκεστον ἔχει τήν κόλασιν» (Maximus Pefseis kai Aporriseis; Maximus 1982, 140). Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ὁ ἱερός

πατήρ έπικαλείται τό άθεράπευτο τέλος τής κόλασης γιά τόν κατά διάθεση άμαρτάνοντα, έφόσον βεβαίως δέν πληρωθοϋν οί προϋποθέσεις μετανοίας, διότι, έννοείται ότι ό άπαύστως κατά διάνοια άμαρτάνων δέν έπιδεικνύει αυτοβούλως τή διάθεση πρός μετάνοια και σωτηρία.

3. ΤΟ «ΚΑΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑΝ» ΑΜΑΡΤΑΝΕΙΝ

Ό δεϋτερος τρόπος τοϋ «κατ' ένεργειαν» άμαρτάνειν, δηλαδή, ό «έκ διαθέσεως» και «άπό έξεως», είναι αυτός πού θά μάς άπασχολήσει ειδικότερα, και αυτό διότι είναι αυτός πού σχετίζεται μέ τό «κατά διάνοιαν» άμαρτάνειν. Ό άγιος Μάξιμος, προάγοντας τό κατά διάνοια και τό κατ' ένεργεια άμαρτάνειν, προσδιορίζει κυρίως τόν τρόπο πού άμαρτάνει ό άνθρωπος, έπιστηριζόμενος στην ψυχοσωματική σύνθεση αυτού.

Έτσι, μέ τόν πρώτο τρόπο προσδιορίζει τόν τρόπο πού άμαρτάνει ό άνθρωπος κατά τήν ψυχή και άφορά στην άκαθαρσία ψυχής και νοϋ, ένω μέ τόν δεϋτερο όρίζει τόν τρόπο πού άμαρτάνει κατά τό σώμα και άφορά στην άκαθαρσία τοϋ σώματος (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1028BC). Αυτή ή σύνδεση, πού παρουσιάζεται στους έν λόγω τρόπους τοϋ άμαρτάνειν, σκοπό έχει νά καταδείξει τή συνενέργεια ψυχής και σώματος κατά τήν έπιτέλεση τής άμαρτίας, αλλά και τόν καθοριστικό ρόλο τοϋ νοϋ σέ όλη τήν έφάμαρτη διαδικασία, όπως θά δούμε και στην συνέχεια.

Κατ' άρχάς, ό νοϋς κατά τόν άγιο Μάξιμο είναι τό θεωρητικό και κινητικό μέρος τής νοεράς δύναμης τής ψυχής, έξ' οϋ και «νοεράν» ψυχή (Maximus Mystagogia; Maximus 1860g, 672D-673A). Κατ' άλλον δέ όρισμό είναι τό θεωρητικό μέρος τοϋ διανοητικού, πού έμπεριέχει τίς νοήσεις τών νοητών, τίς άρετές, τίς έπιστήμες, τούς λόγους τών τεχνών, τό προαιρετικό και βουλευτικό, και διά τοϋτο καλείται και «σοφίαν». Ό νοϋς είναι «τόπος άγιος και ναός Θεοϋ», και είναι αυτό κατά τό όποιο ύπάρχει «άεί» και «ένεργει νοοϋσα» η ψυχή, γι' αυτό και θεωρείται «άφθαρτος και άθάνατος» (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 993C, 1028A. Maximus Epistoli 7; Maximus 1860b, 436B. Maximus Peri diaforon aporion; Maximus 1860h, 1109AB).

Άναφορικά δέ μέ τό «κατά διάνοιαν» άμαρτάνειν, και δεδομένου τών άνωτέρω διακρίσεων και όρισμών, ό άγιος Μάξιμος άποσαφηνίζει ότι ή κατά διάνοια άμαρτία, ως άμαρτία τοϋ νοϋ, πραγματώνεται διά τών έμπαθών νοημάτων, ένω ή κατ' ένεργεια άμαρτία, ως άμαρτία τοϋ σώματος, διά τών πραγμάτων. Τά πράγματα και νοήματα αναφέρονται άντιστοιχως σέ πρόσωπα ή αντικείμενα και τήν άπλή μνήμη αυτών, τά όποια, όμως, συγκείμενα αυτοβούλως μέ πάθος συνιστοϋν τήν κατά νοϋ και κατά σώμα άμαρτία, διότι ταυτόχρονα μέ τήν άμαρτία τοϋ σώματος άμαρτάνει κατά διάνοια και ό νοϋς τοϋ ανθρώπου (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1005A, 1029AB, 1032D).

Γ' αυτό και σχετικώς ό άγιος Μάξιμος ύπογραμμίζει: «άπερ γάρ πράττει τό σώμα κατ' ένεργειαν εις τόν κόσμον τών πραγμάτων, ταϋτα πράττει και ό νοϋς εις τόν κόσμον τών νοημάτων». Και μάλιστα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ό άγιος Μάξιμος, ή άμαρτία τοϋ νοϋ έπιτελείται «διά τής φαντασίας» τοϋ πράγματος, διότι ό νοϋς κατά τή διενέργεια τής άμαρτίας «βλέπει» τή μορφή τοϋ πράγματος «κατά διάνοιαν» (Maximus Kefalaia peri Agapis; Maximus 1860e, 1032D). Έν προκειμένω, ή «όραση», θά λέγαμε, τοϋ νοϋ είναι καθαρά νοερή και δέν έχει ως αντικείμενο τό αισθητό πρᾶγμα, διότι αυτό είναι κατά φύσιν άντίληψη τής αίσθησης (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 596D), αλλά τήν εικόνα τοϋ πράγματος, τό νόημα. Αυτή δέ ή διεργασία γίνεται «διά τής φαντασίας» τοϋ πράγματος, τό όποιο σημαίνει ότι ό νοϋς βλέπει τήν φανταστική εικόνα τοϋ όρατοϋ και μέ αυτήν άμαρτάνει. Αυτή δέ ή εικόνα είναι τό «ίνδαλμα τής αληθείας» ή ή φαντασία «των όρατών» (Maximus Scholia eis ton Ekklesiastin; Maximus 1983, 6, 82), τά όποια όρατά προέρχονται άπό τά αισθητήρια όργανα και παρέχονται στον νοϋ, προκειμένου νά ένεργήσει τήν άμαρτία, γι' αυτό και ό ιερός συγγραφέας θεωρεί τά αισθητήρια όργανα ως θύρες διά τών όποιων

ή φαντασία του όρατου παρέχεται στον νοϋ. Όποτε, για να διαπραχθεί ή κατά διάνοια άμαρτία, ύπάρχει τό όρατό πράγμα, πού προσλαμβάνεται διά τών αισθήσεων, ή φαντασία αυτού ως εικόνα, διά τής όποίας ό νοϋς θά νοήσει εφάμαρτως, και ή συγκατάθεση του νοϋ σε αυτές τics φαντασίες (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 1001D. Betsakos 2004, 83ff).

Ός συνάγεται, τά πράγματα είναι «έξωθεν» του νοϋ, ενώ τά νοήματα αυτών τών πραγμάτων είναι «έσω» αυτού, γεγονός τό όποιο δικαιολογει τον ρόλο του νοϋ, εφόσον είναι αυτός πού ενεργεί τήν καλή ή κακή χρήση τών σε αυτόν νοημάτων, καθότι ή εσφαλαμένη χρήση τών νοημάτων οδηγεί στην παράχρηση τών πραγμάτων. Και ενώ τά νοήματα, είναι νοήματα τών πραγμάτων, τά πράγματα είναι είτε αισθητά είτε νοητά, εκ τών όποιων τά μέν «φυσικώς αντιλαμβάνεται» ή αίσθηση, τά δέ ό νοϋς. Η αίσθηση είναι αναγκαία διά τή νόηση, διότι, όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει και ό άγιος Μάξιμος, ό νοϋς κατά φύσιν νοεί τά πράγματα «διά μέσης τής αισθήσεως» (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 596D. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 988CD, 1008AB. Maximus Logos Asketikos; Maximus 1860f, 929C).

Παρά ταυτα, ούτε ό νοϋς, ούτε τό κατά φύσιν νοείν, αλλά ούτε τά πράγματα και ή αίσθηση αυτών είναι κακά, διότι είναι έργα Θεου. Τό κακό είναι τό πάθος του κατά φύσιν νοήματος τό όποιο δύναται και να μην ύπάρχει στα νοήματα τών πραγμάτων. Πάθος, εν προκειμένω είναι ή «κίνησις ψυχής παρά φύσιν» (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 988D-989A). Γι' αυτό και ό ιερός πατήρ έπισημαίνει ότι, όπως τά πράγματα καθ' έαυτά δέν συνιστούν άμαρτία παρά μόνον ή παράχρηση αυτών, έτσι και τά νοήματα τών πραγμάτων, ως σκέψη ή ένθύμηση (μνήμη) αυτών τών πραγμάτων, δέν είναι έμπαθη παρά μόνον όταν συνοδεύονται με πάθος (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 1029AB, 1044B).

Ό τρόπος πού λαμβάνει ό νοϋς τά έμπαθη νοήματα τών πραγμάτων συντελείται «διά τής αισθήσεως, διά τής κράσεως, διά τής μνήμης». Σύμφωνα με τήν επεξήγηση του ιερού συγγραφέα, ή αντίληψη πραγμάτων προς τά όποια άποκτήθηκε πάθος, ή αλλοιωμένη κράση του σώματος από άλόγιστο τρόπο ζωής και επήρεια δαιμονικών ενεργειών, καθώς και ή επαναφορά στη μνήμη νοημάτων επί πραγμάτων πού έπαθε ό άνθρωπος, είναι αυτά πού κινούν τον νοϋ προς έμπαθείς λογισμούς, και τοιουτοτρόπως ό νοϋς λαμβάνει τά έμπαθη νοήματα. Αυτό σημαίνει ότι όταν ό νοϋς, διά τών ως άνω αισθήσεων και μνημών, συλλογίζεται με πάθος τή μορφή του πράγματος, τότε αποκτά έμπαθές νόημα επ' αυτού του πράγματος. Ός φαίνεται, τά έμπαθη νοήματα εύρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με τους έμπαθείς λογισμούς, καθότι ένα νόημα είναι έμπαθές, όταν ό λογισμός είναι σύνθετος «από πάθους και νοήματος». Οί μέν άπλοι λογισμοί μπορεί να παραμείνουν άπαθείς, οί δέ έμπαθείς είναι αυτοί πού οδηγούν στην κατά διάνοια ή κατά νοϋ άμαρτία, καθώς ό λογισμός τών πραγμάτων συνοδεύεται με πάθος, γι' αυτό και τά νοήματα του νοϋ μπορεί να είναι άπλά αλλά και έμπαθη (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 1008B, 1009D-1012A, 1029B).

Όστόσο, οί έμπαθείς λογισμοί μπορεί να κινούνται και από τον πονηρό με στόχο τήν επιτέλεση τής κατά διάνοια και κατ' ένέργεια άμαρτίας, ένέχουν όμως τήν αίτία τους στα ύποκείμενα πάθη τής ψυχής του ανθρώπου, τά όποια εκτυφλώνουν τή διάνοια και απομειώνουν αυτήν ως προς τή διάκριση του κρείττονος από τό χειρόν. Γι' αυτό και ό ιερός συγγραφέας, αναζητώντας τήν αίτία τής άμαρτίας, θεωρεί ότι είναι ή «γεννητική και αυξητική του πάθους πλεονεξία», ή όποια έννοείται ότι αναφέρεται επί όλων τών πραγμάτων (Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 980BC, 989C, 993C, 1072A).

Όταν, λοιπόν, ό νοϋς προσβάλλεται από τους έμπαθείς λογισμούς και δέν άναιρεί αυτούς, κάμπτεται και ήττάται σε συγκατάθεση προς τήν άμαρτία, τήν κατά διάνοια άμαρτία, ή όποια γενομένη από τον νοϋ του άμαρτάνοντος οδηγεί αυτόν ως «αίχμάλωτον» προς τήν πράξη τής κατ' ένέργειαν άμαρτίας. Κατόπιν τούτου, και εφόσον επιτελεσθεί ή άμαρτία, αυτό πού απομένει στον νοϋ του ανθρώπου είναι τό «είδωλον τής άμαρτίας», αφού ύποχωρούν ή προσβολή του πονηρού και οί έμπαθείς λογισμοί. Έξερχόμενος ό νοϋς από τήν άμαρτία, παραμένουν σε αυτόν οί έμπαθείς

φантаσίες ἐπὶ τῶν πραγμάτων πού ἔπαθε, οἱ ὁποῖες ἀποδίδονται ἐπίσης καὶ ὡς «ἐκτυπώματα τῆς κακίας ἐν τῇ διανοίᾳ», ἐνῶ ὅταν ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ἀμελήσει καὶ πάλι, ἀποκτᾷ τὴν ἀλόγιστη ἔξη τῶν παθῶν (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 300B. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 973B, 980B, 993CD).

Ἡ ἐμπαθὴς αὐτὴ διάθεση τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλεται στὶς προγενέστερες κακὲς φαντασίες καὶ μορφές στὴ διάνοιά του, οἱ ὁποῖες ἀνακαλοῦνται «διὰ τῆς μνήμης», προκειμένου ὁ νοῦς νὰ ἐνεργήσει τὴν ἀμαρτία (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 300C-301A. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 989BC. Maximus Pefseis kai Arokriseis; Maximus 1982, 33). Καὶ σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι ἡ φαντασία εἶναι αὐτὴ πού παρέχει στὸν νοῦ τὶς μορφές τῶν πραγμάτων γιὰ νὰ κινήσει τὰ πάθη, πλὴν ὅμως αὐτές οἱ μορφές εἶναι σχηματικές εἰκόνες χωρὶς νὰ ἔχουν ὑπόστασι. Καί, ἐπειδὴ ὁ ρόλος τῆς φαντασίας ἀποδεικνύεται καθοριστικός στὴν προσβολὴ τοῦ νοῦ πρὸς ἐπιτέλεσι τῆς ἀμαρτίας, διότι ὅπως εἶδαμε ὁ νοῦς προσβάλλεται καὶ ἀμαρτάνει διὰ τῆς φαντασίας τῶν πραγμάτων, ἡ πρὸς αὐτὴν (τὴ φαντασία) ἀπάθεια καθίσταται δυσκολότερη σὲ σύγκρισι μὲ τὴν ἀπάθεια ἐναντι τῶν πραγμάτων, καὶ αὐτό διότι διὰ τῆς φαντασίας καὶ τῶν νοημάτων τῶν αἰσθητῶν πολεμεῖται ὁ νοῦς ὑπὸ τοῦ πονηροῦ. Ἐν τούτοις, ὁ ἱερός συγγραφέας, στὴν ἐπίτευξι καθάρσις τοῦ πιστοῦ, συμπεριλαμβάνει συνολικά τὶς αἰσθήσεις, τὶς φαντασίες καὶ μνήμεις τῶν αἰσθητῶν, ἀκόμη καὶ αὐτές τὶς φυσικὲς δυνάμεις τοῦ νοῦ (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 449D-452C, 728D. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 981AB).

Ὡστόσο, πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ ὅτι, κατὰ τὸν ἅγιό Μάξιμο, ὁ νοῦς τοῦ θεοφιλοῦς ἀνθρώπου δὲν πρέπει νὰ πολεμεῖ πρὸς τὰ πράγματα, τὰ νοήματα καὶ τὶς φαντασίες αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς τὰ πάθη πού εἶναι συνεζευγμένα μὲ τὶς φαντασίες. Καὶ μόνον τότε ὁ θεωρητικός νοῦς θὰ κατανοήσει τοὺς λόγους τῶν αἰσθητῶν γυμνοῦς ἀπὸ κάθε ἐμπαθῆ φαντασία καὶ θὰ ἀναγνωρίσει σὲ αὐτοὺς τοὺς λόγους τῶν ὄντων, καὶ ἐπομένως τὸ «ἀκάθαρτον» τῶν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγονότων. Αὐτό συντελεῖ στὴ γυμνότητα τοῦ νοῦ ἀπὸ τὰ νοήματα αὐτοῦ, οὕτως ὥστε κατὰ τὴ σύναψι του πρὸς τὸν Θεὸ νὰ θεωρεῖ μόνον αὐτόν καὶ νὰ γίνεται «θεοειδής», «φωτοειδής» καὶ «μονοειδής» ὡς αὐτός (ἐνν. ὁ Θεός). Καὶ αὐτό, διότι ὁ «καθαρός» νοῦς «μετασχηματίζεσθαι πέφυκε» πρὸς τὰ νοήματα, καί, ἐν προκειμένῳ, πρὸς τὰ πνευματικὰ θεωρήματα αὐτοῦ (Maximus Pros Thalassion; Maximus 1860i, 353B-356B, 469C. Maximus Logos Asketikos; Maximus 1860f, 929C. Maximus Kefalaia peri Agaris; Maximus 1860e, 980CD, 1028D-1029A, 1045D).

4. Ο ΝΟΥΣ ΚΑΙ Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐνῶ ἐκφράζει ἀμφιβολίες ὡς πρὸς τὸ ἔαν ὑπάρχουν μέρη («μόρια») τῆς ψυχῆς, ἐν τούτοις, ὀρίζει τὸν νοῦ στο *Περὶ ψυχῆς* ὡς ἐκεῖνο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς μὲ τὸ ὁποῖο αὐτὴ διανοεῖται καὶ ἀντιλαμβάνεται. Ἐπίσης, τὸν ἐκλαμβάνει ὡς ἄλλο «γένος» ψυχῆς, τὸ ὁποῖο μόνον αὐτὸ δύναται νὰ χωρισθεῖ τῶν λοιπῶν μερῶν τῆς ψυχῆς, ὅπως χωρίζεται τὸ αἰώνιο ἀπὸ τὸ φθαρτό. Ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος διακρίνεται νὰ προσάπτει στὸν νοῦ μία ἀνωτερότητα, γι' αὐτὸ καὶ τὸν θεωρεῖ «προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν» (Aristoteles peri psychis 410b 11-16, 413b 27-32, 429a 11-12, 24-25, 432a 22-26; Aristoteles 1998, 104, 140, 266, 290).

Ὁ νοῦς, κατὰ τὸν ἐν λόγῳ φιλόσοφο (Papachristou 2008, 244-255. Betsakos 2002, 126-132), φαίνεται νὰ εἶναι οὐσία, πού προέρχεται ἐντὸς ἡμῶν, καὶ ὡς τέτοιος εἶναι ἀφθαρτος, διότι, σὲ ἀντίθεσι μὲ τὴ νόησι καὶ τὴ θεωρία πού φθείρονται ἔνεκα ἡλικίας, ὁ νοῦς εἶναι ἀπαθής, γι' αὐτὸ καὶ καταλήγει: «ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν». Ὁ νοῦς, ἐπίσης, εἶναι «εἷς καὶ συνεχής» (Aristoteles peri psychis 407a 7-14, 408b 19-31; Aristoteles 1998, 76, 90), δηλαδή, ἕνας, ἀμερής καὶ ἀμεγέθης, διότι ἔαν ἦταν μέγεθος μεριζόμενο σὲ μέρη, πῶς θὰ ἐννοεῖτο ὅτι νοεῖ; Ὁλος ἢ μὲ κάποια ἀπὸ τὰ μέρη του; Ἐρωτήματα, ὡστόσο, ἐγείρονται στο ἔαν πρέπει νὰ ἐκλάβουμε

δύο νόες κατά τήν ἐπιγενομένη υπό τῶν ἐρευνητῶν διάκριση τοῦ νοῦ σέ ποιητικό καί παθητικό, ἡ ὁποία διάκριση σημειωτέον ἐγκρύπτεται καί στόν Ἀριστοτέλη.

Κατ' ἀρχάς, ἐπιστηριζόμενος στόν Ἀναξαγόρα, ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ ὅτι ὁ νοῦς εἶναι ἀπαθής καί ἀμιγής, δηλαδή, χωριστός ἀπό τά ὄντα, ἀλλά δύναται νά δέχεται τό εἶδος, τή μορφή τῶν πραγμάτων καί ὄχι τά πράγματα καθ' ἑαυτά· εἶναι δυνάμει αὐτά ὥστε νά μπορεῖ νά γνωρίζει τά ὄντα, ἀλλά νά μήν ἀποτελεῖ καί στοιχεῖο αὐτῶν. Τά νοητά, ὡς ἀντικείμενα τοῦ νοῦ, εὐρίσκονται στίς μορφές τῶν αἰσθητῶν καί ἀφοροῦν στίς ἀφηρημένες ἐννοιες, τίς ιδιότητες καί μεταβολές τῶν αἰσθητῶν. Ἡ σχέση τοῦ νοῦ πρός τά νοητά ἀντικείμενα, εἶναι ἡ αὐτή μέ τή σχέση τῆς αἴσθησης πρός τά αἰσθητά. Αὐτό σημαίνει ὅτι, ὅπως ἡ αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται τά εἶδη τῶν αἰσθητῶν, ὁ νοῦς ἀντιλαμβάνεται τά εἶδη τῶν νοητῶν, τά ὁποία εἶναι δυνάμει στόν νοῦ καί γίνονται ἐνεργεῖα μόλις ὁ νοῦς τά νοήσει (Aristoteles *peri psychis* 429a 16-26, 432a 1-2, 5-7; Aristoteles 1998, 266, 288).

Ἔτσι, ὁ νοῦς εἶναι κατά κάποιο τρόπο δυνάμει τά νοητά, τά ὁποία γίνονται ἐνεργεῖα ὅταν τά νοεῖ ὁ νοῦς, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καί μέ τό ἄγραφο γραμμάτιο (Aristoteles *peri psychis* 429b 33-430a, 1; Aristoteles 1998, 272). Κατά τοῦτο, ἡ νοητική ψυχή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τόπος εἰδῶν, ὅπου ἐμπεριέχονται τά δυνάμει νοητά καί ὅταν τά νοήσει γίνονται ἐνεργεῖα. Καί τότε ὁ νοῦς, νοώντας δι' ἑαυτοῦ, γίνεται ἕνα μέ κάθε ἕνα ἀπό τά νοητά καί ἀκολουθῶς νοεῖ τόν ἑαυτό του, ὅπως ἐννοεῖται ὡς ἐπιστήμων ὁ κατ' ἐνέργεια ἐπιστήμων (Aristoteles *peri psychis* 429a 29-31, 429b 3-10; Aristoteles 1998, 268). Σέ αὐτό τό σημεῖο ποιεῖται ἡ ἐξῆς διάκριση: ὅταν ὁ νοῦς νοεῖ τά ἄλλα νοητά γίνεται ἕνα μέ αὐτά καί νοεῖ τόν ἑαυτό του, διότι τό νοοῦν ταυτίζεται μέ τό νοούμενο στή θεωρητική ἐπιστήμη, ὅταν ὅμως νοεῖ τά ἔνυλα πράγματα, αὐτά γίνονται ἀπό δυνάμει νοητά σέ ἐνεργεῖα, ἐφόσον ὁ νοῦς εἶναι ἡ δύναμη αὐτῶν τῶν πραγμάτων χωρίς τήν ὕλη τους καί σέ αὐτόν ὑπάρχουν μόνο τά νοητά (Aristoteles *peri psychis* 430a 2-9; Aristoteles 1998, 272-274).

Τό ἐρώτημα, ὡστόσο, πού παραμένει εἶναι τό πῶς ὁ νοῦς δύναται νά εἶναι ἀπαθής καί ταυτόχρονα νά παθαίνει, ἀφοῦ ἡ νόησις τῶν νοητῶν ἀντικειμένων εἶναι πάθος (Aristoteles *peri psychis* 429b 25-29; Aristoteles 1998, 272). Σύμφωνα μέ τόν Σταγειρίτη φιλόσοφο, σέ ὅλη τή φύση ὑπάρχει ἀφ' ἐνός μὲν ἡ ὕλη σέ κάθε γένος ὄντων, ὡς δυνάμει αὐτά τά ὄντα, ἀφ' ἐτέρου δέ τό αἴτιον καί ποιητικόν, τό ὁποῖο ποιεῖ τά πάντα. Κατ' αὐτή τήν ἀντιστοιχία, ὑπάρχει ὁ νοῦς πού γίνεται τά πάντα καί αὐτός πού ποιεῖ τά πάντα ὡς ἰκανότητα («ἐξίς»), ὅπως τό φῶς πού ποιεῖ τά δυνάμει χρώματα ἐνεργεῖα, δηλαδή κάνει τά ὄντα χρώματα νά φαίνονται. Καί ἐπειδή τό ποιοῦν εἶναι ἀνώτερο τοῦ πάσχοντος, ὅπως ἀνώτερη εἶναι ἡ αἰτία τῆς ὕλης, ὁ ποιῶν νοῦς εἶναι «χωριστός καί ἀπαθής καί ἀμιγής» σέ σύγκριση πρός τόν πάσχοντα νοῦ, διότι στήν οὐσία του εἶναι ἐνεργεῖα, ἐνῶ ὁ δυνάμει νοῦς ἄλλοτε νοεῖ καί ἄλλοτε ὄχι. Ἔτσι, μέ τόν χωρισμό ψυχῆς ἀπό τό σῶμα, ὁ μὲν ποιητικός νοῦς παραμένει αὐτό πού εἶναι, δηλαδή, ἀθάνατος ὡς ἀπαθής, ἐνῶ ὁ παθητικός ὡς φθαρτός χάνεται, μέ ἀποτέλεσμα νά μήν ὑπάρχει νόησις, ἐφόσον χάνονται τά ἐντυπωμένα νοητά στόν παθητικό νοῦ (Aristoteles *peri psychis* 430a 10-26; Aristoteles 1998, 274-276).

Αὐτό πού θέλει νά τονίσει ἐν προκειμένῳ ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ὅτι ἡ ἰκανότητα τοῦ νοεῖν ὑπάρχει ἀκατάπαυστα, ἐνῶ τό νοεῖν ἐπί τῶν νοητῶν ὑπάρχει δυνάμει καί γίνεται ἐνεργεῖα μέ τήν ἐνεργεῖα τοῦ νοεῖν. Τό μὲν ἕνα προσδιορίζει τή φύση τοῦ νοῦ, τό δέ ἄλλο τή σχέση τοῦ νοῦ μέ τά νοητά, διακρίνοντας τήν ἐκ φύσεως ἰκανότητα τοῦ νοεῖν ἀπό τό κατά περίστασιν νοεῖν τῶν νοητῶν, χωρίς, ὡστόσο, νά θεωροῦνται ὡς δύο διαφορετικά πράγματα. Ἐπομένως, θά λέγαμε, ὅτι προάγεται ἡ σύνθεσις τοῦ νοῦ ὡς οὐσία καί ὄχι ἡ διαίρεσις αὐτοῦ σέ δύο νόες. Π' αὐτό καί ἡ δυαδικότητα αὐτή προκρίνεται ὅτι ἀφορᾶ στά διαφορετικά ἐπίπεδα τῆς λειτουργίας του (Parachristou 2008, 286), ὡς τή βιολογική βάση τῆς σκέψης καί ὡς τήν ἐνεργητική λειτουργία τῆς σκέψης (Ierodiakou 2004, 341-343). Καί αὐτό διότι, κατά τόν φιλόσοφο, σέ κάθε οὐσία διακρίνεται ἡ ὕλη ὡς δύναμη, τό εἶδος ὡς ἐντελέχεια καί τό σύνθετο ἐξ αὐτῶν (Aristoteles *peri psychis* 412a 6-11; Aristoteles 1998, 128). Π' αὐτό, ἄλλωστε, καί ὅλοι οἱ προσδιορισμοί πού

ἀναφέρονται στὸν νοῦ καὶ ἀφοροῦν εἴτε στὸν ἓνα εἴτε στὸν ἄλλο προηγούνται τῆς διάκρισης τοῦ ποιούντος νοῦ ἀπὸ τὸν πάσχοντα νοῦ, ἢ ὅποια διάκριση ἀναφέρεται κατ' οὐσίαν στοῦ πῶς δύναται ὁ νοῦς νὰ νοεῖ καὶ ταυτόχρονα νὰ πάσχει κατὰ τὴ νόηση τῶν νοητῶν.

Ἀναφορικά δέ μέ τὸν τρόπο τοῦ νοεῖν, ὁ Ἀριστοτέλης ὑπογραμμίζει ὅτι: «οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ» (Aristoteles *peri psychis* 431a 15-18; Aristoteles 1998, 282). Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, συνδέει τὰ φαντάσματα μέ τὰ αἰσθήματα, προκειμένου νὰ δείξει τὸν τρόπο πού σκέπτεται καὶ κρίνει ἢ διανοητικὴ ψυχῆ, ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν ἐπισήμανση ὅτι τὸ «αἰσθάνεσθαι ὁμοιον καὶ νοεῖν» (Aristoteles *peri psychis* 431a 8-9; Aristoteles 1998, 280). Σύμφωνα μέ αὐτὴ τὴν ἀντιστοιχία, ὅπως στὴν αἴσθηση τῶν πραγμάτων ἔτσι καὶ κατὰ τὴ νόηση τῶν εἰκόνων τῆς φαντασίας, ὅταν ἡ ψυχὴ ἀποφανθεῖ καταφατικά ἢ ἀρνητικά ὅτι τὸ πρᾶγμα εἶναι καλὸ ἢ κακὸ, τότε ἀντιστοιχῶς τὸ ἐπιδιώκει ἢ τὸ ἀποφεύγει. Π' αὐτὸ τὸν λόγο καὶ ἡ ψυχὴ οὐδέποτε νοεῖ χωρὶς τίς εἰκόνες τῆς φαντασίας. Ὁ τρόπος αὐτὸς λειτουργίας τοῦ νοεῖν διὰ τῶν φαντασμάτων ἐπιβάλλει νὰ ἀναφερθοῦμε στὴ φαντασία καὶ πῶς τὰ προϊόντα αὐτῆς, τὰ φαντάσματα, συμβάλλουν στοῦ νοεῖν.

Κατ' ἀρχάς, ἡ φαντασία εἶναι ἡ δύναμη μέ τὴν ὅποια παράγεται μέσα μας μία εἰκόνα, τὸ «φάντασμα». Αὐτὴ ἡ δύναμη, ἐκλαμβάνομένη καὶ ὡς κίνηση, ἐκκινεῖται ἀπὸ τὴν «κατ' ἐνέργειαν» αἴσθηση. Ἡ ἐπιφαινομένη σχέση αἴσθησης καὶ φαντασίας σηματοδοτεῖται, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φαντασία ἀντλεῖ τὸ ὄνομά της ἀπὸ τὸ φῶς, πού σημαίνει φῶς, καὶ σχετίζεται μέ τὴν κορυφαία αἴσθηση τῆς ὄρασης, ἐφόσον γιὰ νὰ δοῦμε χρειάζεται τὸ φῶς (Aristoteles *peri psychis* 428a 1-4, 429a 2-5; Aristoteles 1998, 258, 264).

Ἔτσι, ἡ φαντασία εἶναι ἡ κίνηση πού γίνεται ἀπὸ τὴν αἴσθηση, γι' αὐτὸ καὶ ἀναφέρεται ἀφ' ἐνός μὲν σέ ὄντα πού αἰσθάνονται, ἀφ' ἐτέρου δέ σέ πράγματα πού μπορεῖ νὰ ἀντιληφθεῖ ἡ αἴσθηση (Aristoteles *peri psychis* 428b 11-19; Aristoteles 1998, 262). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι γιὰ νὰ ὑπάρξει ἡ φαντασία προϋποτίθεται ἡ αἴσθηση, γιατί εἶναι ἡ πρώτη πού δέχεται τὴ μορφή τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ ὕλης, ἐνῶ ἡ φαντασία παράγει μία εἰκόνα ὅμοια μέ αὐτὴν τῆς αἴσθησης (Aristoteles *peri psychis* 424a 18-20, 429a 5-6; Aristoteles 1998, 218, 264). Αὐτὴ δέ ἡ εἰκόνα παραμένει ὡς φαντασία-φάντασμα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε εἶναι παρὸν τὸ αἰσθητὸ εἴτε ὄχι, ὁπότε καὶ ἡ κίνηση τῆς φαντασίας μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθής, παρούσης τῆς αἰσθήσεως, ἢ ὄχι (Aristoteles *peri psychis* 425b 26-27, 428b 28-31; Aristoteles 1998, 242, 264).

Ἡ φαντασία εἶναι διάφορη τῆς αἴσθησης καὶ τῆς διανοίας, ἐν τούτοις, ἡ φαντασία προϋποθέτει τὴν αἴσθηση καὶ προϋποτίθεται γιὰ τὴ σύλληψη (Aristoteles *peri psychis* 427b 15-21; Aristoteles 1998, 256). Ἡ φαντασία εἶναι αὐτὴ πού συνδέει τὴν αἴσθηση μέ τὴν σκέψη, ἐφόσον ἀναπαριστᾷ στὸν νοῦ τὴν παρόμοια εἰκόνα πού σχηματίστηκε ἀπὸ τὴν εἰκόνα τοῦ αἰσθητοῦ. Ἡ αἴσθηση εἶναι ἀναγκαῖα διὰ τὴν σκέψη, διότι ἐάν πρωτίστως ἡ ψυχὴ δέν αἰσθανθεῖ, δέν θὰ εἶναι σέ θέση νὰ μάθει ἢ νὰ γνωρίσει κάτι. Ὅταν, ὅμως, σκέπτεται, ἀναγκαστικά σκέπτεται καὶ φαντάσματα (Aristoteles *peri psychis* 432a 7-10; Aristoteles 1998, 288). Ὡστόσο, ἡ φαντασία δέν εἶναι οὔτε νόηση, ἀλλὰ οὔτε καὶ σύλληψη. Ἡ φαντασία εἶναι πάθος πού ἐξαρτᾶται ἐξ ἡμῶν, καὶ αὐτὸ διότι εἶναι δυνατόν ἔμπροσθεν τῶν σαρκικῶν ὀφθαλμῶν νὰ φανταζόμεθα, δηλαδή, νὰ ἀνακαλέσουμε ὅποιοδήποτε ἀντικείμενο, ὅπως οἱ «εἰδωλοποιοῦντες» ἀνακαλοῦν εἰκόνες ἐκ τῆς μνήμης (Aristoteles *peri psychis* 427b 19-21; Aristoteles 1998, 256).

Ἡ αἴσθηση ἀφορᾷ στοῦ παρὸν, ἐνῶ ἡ μνήμη στοῦ παρελθόν. Ἡ μνήμη, ἀκόμη καὶ αὐτῶν τῶν νοητῶν, δέν ἐννοεῖται ἄνευ φαντάσματος. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὰ ἀντικείμενα τῆς μνήμης, καὶ ἐν προκειμένῳ τὰ νοητὰ, συνδέονται μέ τίς εἰκόνες τῆς φαντασίας. Μνήμη καὶ φαντασία ἀνήκουν στοῦ ἴδιο μέρος τῆς ψυχῆς, καὶ αὐτὰ πού εἶναι ἀντικείμενα τῆς φαντασίας συνιστοῦν καὶ ἀντικείμενα τῆς μνήμης (Aristoteles *peri mnimis* 449b 14-15, 450a 10-14, 22-25; Aristoteles 1938, 4-6, 8).

Ὡστόσο, ἀντικείμενο τῆς μνήμης δέν εἶναι τὸ παρὸν φάντασμα ἀλλὰ τὸ παρελθόν, αὐτὸ πού ἔχει παραχθεῖ διὰ τῆς αἴσθησης, ἔχει ἐντυπωθεῖ ὡς πάθος στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ κατέχεται

στή μνήμη του. Ὄποτε, μνημονεύουμε ὅταν κατέχουμε ἓνα φάντασμα, τό ὁποῖο εἶναι εἰκόνα ἐνός πράγματος (Aristoteles *peri mnimis* 450a 28-30, 451a 14-16; Aristoteles 1938, 10, 14).

Ἐπομένως, ἡ κίνηση τῆς ψυχῆς νά σκεφθεῖ καί νά κρίνει δέν χρησιμοποιεῖ μόνο τή φαντασία ἀλλά καί τήν αἴσθηση, ὡς τήν πρωταρχική αἰτία πρόσληψης τῆς εἰκόνας τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπως καί τή μνήμη ὡς χρήση παρελθόντων εἰκόνων τῆς φαντασίας. Κατόπιν τούτου, δικαιολογεῖται ἀπόλυτα ἡ θεώρηση τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ὅταν ἡ νοητική ψυχή νοεῖ ἐντός τῆς αἰσθήσεως τοῦ αἰσθητοῦ νοεῖ διά τῶν φαντασμάτων, τό ὁποῖο σημαίνει ὅτι νοεῖ τίς μορφές (εἶδη) στίς εἰκόνας τῆς φαντασίας καί ἀναλόγως κρίνει τί πρέπει νά ἐπιδιώξει καί τί νά ἀποφύγει. Ὅταν νοεῖ ἐκτός τῆς αἰσθήσεως τῶν αἰσθητῶν, κινεῖται κατεχόμενος ὑπό τῶν φαντασμάτων καί ἐνεργεῖ ἀναλόγως. Ἄλλοτε δέ, χρησιμοποιώντας τά σέ αὐτόν φαντάσματα καί νοήματα, ἀποφασίζει διά τό μέλλον ὡς ἐάν νά ἦταν παρόν. Τά φαντάσματα, ἐν προκειμένω, κατέχουν τό εἶδος τοῦ παρόντος αἰσθητοῦ, μόνο πού τώρα εἶναι «παρόν» τό φάντασμα καί δι' αὐτοῦ προκρίνει τό τί θά ἐπιλέξει. Σέ αὐτή τή διεργασία τοῦ νοός, αὐτό πού θά ἀποφασίσει ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου στόν κόσμο τῶν φαντασμάτων-εἰκόνων τῆς φαντασίας, αὐτό καί θά πράξει στόν κόσμο τῶν πραγμάτων (Aristoteles *peri psychis* 431b 1-9; Aristoteles 1998, 284).

Κατά συνέπεια, ὅταν ὁ νοῦς, καί ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐννοεῖ τόν πρακτικό νοῦ πού ἐνασχολεῖται μέ τίς μορφές τῶν πραγμάτων ὅπως ὁ παθητικός, κινεῖται ὀρεκτικῶς καί κατά βούληση νά πράξει κάτι, αὐτό συνιστᾷ τήν αἰτία τῆς πράξης, ἐφόσον ὁ τελικός σκοπός εἶναι ἡ «ἀρχή τῆς πράξεως» (Aristoteles *peri psychis* 433a 16-19, 25-29; Aristoteles 1998, 296-298). Γι' αὐτό ὁ Σταγειρίτης φιλόσοφος θεωρεῖ τήν ψυχή ὡς τήν αἰτία κινήσεως τοῦ σώματος καί ἀναγνωρίζει τήν «κοινωνίαν» ψυχῆς καί σώματος. Ἡ ψυχή εἶναι αὐτή πού ἐνεργεῖ καί κινεῖ, ἐνῶ τό σῶμα εἶναι αὐτό πού πάσχει καί κινεῖται. Καί αὐτό διότι, ἡ ψυχή εἶναι οὐσία «ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος» καί, ἐπειδή ἡ οὐσία εἶναι «ἐντελέχεια», ἡ ψυχή εἶναι ἡ ἐντελέχεια τοῦ φυσικοῦ σώματος (Aristoteles *peri psychis* 407b 8-21, 412a 19-29; Aristoteles 1998, 80-82, 130), διά τούτο καί θεωρεῖ τήν ψυχή ὀργανικά συνδεδεμένη μέ τό σῶμα (Panagis-Dafermos 2008, 335). Δηλαδή, εἶναι ἡ μορφή («εἶδος») τοῦ σώματος πού ποιεῖ τό δυνάμει σῶμα νά εἶναι ἐνεργεῖα (σέ ἐντελέχεια) καί, κατά τούτο, εἶναι πρὸς τό σῶμα ὅπως ἡ δύναμη πρὸς τό ὄργανο (Aristoteles *peri psychis* 412b 26-413a, 3; Aristoteles 1998, 134).

Αὐτή ἡ ἀχώριστη θεώρηση ψυχῆς καί σώματος συνιστᾷ τόν ψυχοσωματικό ἄνθρωπο, καί δικαιολογεῖ τό ὅτι δέν εἶναι δυνατόν νά ἐκληφθεῖ πάθος τῆς ψυχῆς πού νά μὴν ἐκδηλώνεται καί στό σῶμα, ἐφόσον ἡ ψυχή «οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν» (Aristoteles *peri psychis* 403a 3-9, 403b 18-21; Aristoteles 1998, 46, 52). Τά πάθη εἶναι ψυχοσωματικά, καθὼς αὐτά ἐκδηλώνονται ὄχι μόνο στήν ψυχή ἀλλά καί στό σῶμα. Τά πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι ἐνωμένα μέ τό σῶμα, διότι στά παθήματα τῆς ψυχῆς «πάσχει τι τό σῶμα». Γι' αὐτό καί τά πάθη χαρακτηρίζονται ἀπό τόν Σταγειρίτη φιλόσοφο «λόγοι ἔνυλοι», καθὼς ἡ ἐμπαθῆς κίνηση τοῦ σώματος δέν εἶναι ἄμοιρη καί ἀμέτοχη τῆς διάθεσης τῆς ψυχῆς (Aristoteles *peri psychis* 403a 11-20, 24-29; Aristoteles 1998, 46-48).

Τέλος, πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος, κατά τόν Ἀριστοτέλη, ἐφόσον ἐπιθυμεῖ νά βιώσει τήν τέλεια εὐδαιμονία, πρέπει νά κινεῖται «κατά τὸν νοῦν» (Aristoteles *Ethika Nikomacheia* 1177b 24-1178a 9; Aristoteles 1949, 532-534), δηλαδή, κατά τό θεῖο στοιχεῖο αὐτοῦ, ἐάν ὁ νοῦς εἶναι κάτι θεῖο σέ αὐτόν, καί αὐτή ἡ συμμόρφωση μέ τὸν νοῦ θά τὸν ὀδηγήσει στήν ἀθανασία (Menn 1992). Αὐτή, ὡστόσο, ἡ θεώρηση τοῦ φιλοσόφου, ὡς πρὸς τήν ἀπόκτηση τῆς εὐδαιμονίας μέ τήν κατά τὸν νοῦ βιοτή τοῦ ἀνθρώπου, κεῖται ἐκτός τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας καί, ἐπομένως, δέν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μελέτης γι' αὐτόν. Ἐπιπλέον, δέν ἔχει σχέση μέ τήν ἀντιμετώπιση τῶν ἀνωτέρω ψυχοσωματικῶν παθῶν, καθότι τά πάθη δέν κινεῖται στά πλαίσια μίας κοινῶς παραδεκτῆς ἠθικῆς.

Ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἀξίζει νά σημειωθεῖ ὅτι στήν ἠθική τοῦ Ἀριστοτέλη τά πάθη τοποθετοῦνται μέσα στό πλαίσιο συμβίωσης τῶν πολιτῶν τῆς ἀρχαιοελληνικῆς κοινωνίας. Εἶναι

ένας τρόπος κοινωνικότητας του ανθρώπου, πού δέν είναι κατ' ανάγκην κακός ή καλός, γι' αυτό και τά πάθη δέν είναι έξ' όρισμού κακά, αλλά προσδιορίζουν τίς σχέσεις τών προσώπων τής κοινωνίας. Ό άνθρωπος πού είναι απαλλαγμένος από πάθη δέν συνιστά τόν κοινωνικοποιημένο πολίτη του Άριστοτέλη, έφόσον γι' αυτόν ό άνθρωπος τής έν λόγω κοινωνίας πρέπει νά ξέρει νά χρησιμοποιεί τά πάθη μέ τόν χρηστό τρόπο τής μεσότητας, ούτως ώστε αυτή ή μεσότητα τής άρετής πού προάγεται νά είναι κατά πράξη ή άρετή, ως χρηστή διαχείριση τών παθών. Γι' αυτό και τό ένδιαφέρον του Άριστοτέλη έπικεντρώνεται στόν άνθρωπο ως κοινωνικοπολιτικό όν μέ κοινωνικό πρότυπο τόν φρόνιμο πολίτη (Betsakos 2002, 140, 153, 173ff, 181f, 193, 201ff).

Όπως συνάγεται έκ τών άνωτέρω διακρίνεται μία άναμφισβήτητη όμοιότητα, ως πρós τόν τρόπο πού λειτουργεί ό νοός, τόσο στόν άγιο Μάξιμο όσο και στόν Άριστοτέλη. Όλα τά σχετικά πού άφορούν στή χρήση τών φαντασμάτων ή τής φαντασίας τών όρατών, άνεξαρτήτως τών λεκτικών διαφορών πού μπορούν νά έπισημανθοούν, όπως έπίσης και αυτά πού άφορούν στίς λειτουργίες του νοού, άναφορικά μέ τόν τρόπο πού ένεργεί στόν κόσμο τών εικώνων και ή αίτιακή σχέση του μέ τόν κόσμο τών πραγμάτων, είναι άντίστοιχες.

Όστόσο, αυτό πού διακρίνει τόν άγιο Μάξιμο έναντι του Άριστοτέλη, είναι ό θεολογικός μετασχηματισμός αυτής τής λειτουργίας του νοού. Θα μπορούσε νά έπισημανθεί, ότι ό Άριστοτέλης έν προκειμένω ένδιαφέρεται γιά τόν τρόπο τής νόησης έννοιών και πραγμάτων σέ μία ένδοκοσμική γνωσιακή διαδικασία, ένώ ό άγιος Μάξιμος έπικεντρώνει στόν τρόπο τής νόησης πού ρυθμίζει τή σχέση του ανθρώπου μέ τόν Θεό και έν τέλει πώς ό άνθρωπος μπορεί νά όδηγηθεί στή γνώση του Θεού. Χαρακτηριστικές, άλλωστε, παραμένουν οι συνεχόμενες άναφορές του Σταγειρίτη φιλοσόφου σέ ένδοκοσμικές γνώσεις και σχέσεις.

Κατ' άντιστοιχία διαφέρει και ό σκοπός πραγμάτευσης του κάθε συγγραφέα. Ό Άριστοτέλης στόχο έχει νά καταδείξει τό σώφρον κοινωνικο-πολιτικό όν, ένώ ό άγιος Μάξιμος δείχνει τόν τρόπο προκειμένου ό άνθρωπος νά έλθει σέ κοινωνία μέ τόν Θεό. Έν όλίγοις, θά λέγαμε, ότι ό Άριστοτέλης από μεριάς του συμβάλλει τά μέγιστα στόν τρόπο λειτουργίας του νοού, ένώ ό άγιος Μάξιμος συμβάλλει στόν τρόπο μετασχηματισμού του ανθρώπινου νοού σέ θεολογικό νοού, προάγοντας τόν κατά Θεό κινούμενο νοού του ανθρώπου, ούτως ώστε νά γίνει «θεοειδής».

REFERENCES

- Aristoteles*. 1938. *Aristoteles peri mnimis* [De Memoria]. In *Library of Papyrus 31*, Papyrus (ed.). Athens.
- Aristoteles*. 1949. *Aristoteles Ethika Nikomacheia* [Ethica Nicomacheia]. In *Library of Papyrus 135*, Papyrus (ed.). Athens.
- Aristoteles*. 1998. *Aristoteles peri psychis* [De Anima]. In *Ancient Writers 6*, Zetros (ed.). Thessaloniki.
- Vletsis, Athanasios*. 1998. Το προπατορικό άμάρτημα στή θεολογία Μαξίμου του Όμολογητού [The Original Sin in the Theology of Maximus the Confessor]. Thessaloniki.
- Ierodiakonou, Charalampos*. 2004. Ψυχολογικά θέματα στόν Άριστοτέλη από τή σκοπιά ένός ψυχιάτρου [Psychological Themes in Aristotle from the aspect of a psychiatrist]. Thessaloniki.
- Maximus*. 1860a. *Maximus Echeiridia theologika kai polemika* [Opuscula Theologica et Polemica]. In *Patrologia Graeca 91*, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus*. 1860b. *Maximus Epistoli 7* [Epistola 7]. In *Patrologia Graeca 91*, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus*. 1860c. *Maximus Epistoli 14* [Epistola 14]. In *Patrologia Graeca 91*, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus*. 1860d. *Maximus Kefalaia diafora theologika te kai oikonomika* [Diversa Capita ad Theologiam et Oeconomiam Spectantia]. In *Patrologia Graeca 90*, J.-P. Migne (ed.). Paris.

- Maximus. 1860e.* Maximus Kefalaia peri Agapis [Capita de Charitate]. In *Patrologia Graeca* 90, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860f.* Maximus Logos Asketikos [Liber Asceticus]. In *Patrologia Graeca* 90, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860g.* Maximus Mystagogia [Mystagogia]. In *Patrologia Graeca* 91, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860h.* Maximus Peri diaforon aporion ton agion Dionysiou kai Gregorion [De Variis Difficilibus Locis Sanctorum Dionysii et Gregorii]. In *Patrologia Graeca* 91, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1860i.* Maximus Pros Thalassion [Ad Thalassium]. In *Patrologia Graeca* 90, J.-P. Migne (ed.). Paris.
- Maximus. 1982.* Maximus Pefseis kai Apokriseis [Quaestiones et Dubia]. In *Corpus Christianorum, Series Graeca* 10, J. H. Declerck (ed.). Brepols-Turnhout.
- Maximus. 1983.* Maximus Scholia eis ton Ekklesiastin [Commentarius in Ecclesiasten]. In *Corpus Christianorum, Series Graeca* 11, S. Luca (ed.). Brepols-Turnhout.
- Matsoukas, Nikolaos. 1980.* Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία κατά τόν Μάξιμο Όμολογητή [Cosmos, Man, Koinonia according to Maximus the Confessor]. Athens.
- Menn, Stephen. 1992.* Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good. In *The Review of Metaphysics* 45/3, 543-573.
- Betsakos, Vasileios. 2002.* Ψυχή άρα Ζωή [Soul therefore Life]. Athens.
- Betsakos, Vasileios. 2004.* Στάσις Άεικίνητος. Ή ανακαίνιση τής άριστοτελικής κινήσεως στη θεολογία του άγιου Μαξίμου του Όμολογητού [Stasis Aeikinitos. The Renovation of the Aristotelian motion in the Theology of St Maximus the Confessor]. Thessaloniki.
- Panagis, George – Dafermos, Manolis. 2008.* Ψυχή, Νοϋς, και Έγκέφαλος: Μία ιστορική αναδρομή στη μελέτη των μεταξύ τους σχέσεων [Soul, Mind and Brain: A Historical Retrospection in the Study of the between them Relations]. In *Hellenic Journal of Psychology* 5, 324-366.
- Papachristou, Christina. 2008.* Ή Γνωσιακή διαδικασία στην Άριστοτελική Φιλοσοφία [The Cognitive Process in Aristotelian Philosophy], (Dissertation). Thessaloniki.
- Sarakinis, Nikolaos. 2003.* Ή έννοια του κακού και τής άμαρτίας στα έργα του άγιου Μαξίμου του Όμολογητού [The meaning of Evil and Sin in the Works of St Maximus the Confessor], (Master's Thesis). Athens.
- Sotiropoulos, Charalampos. 1993.* Θέματα άσκητικής ζωής εις τά «Κεφάλαια Άγάπης» του άγιου Μαξίμου του Όμολογητού [Themes of Ascetical Life in «Capita De Charitate» of St Maximus the Confessor]. Athens.

SUMMARY: THE «KATA ΔΙΑΝΟΙΑΝ» SINNING ACCORDING TO ST MAXIMUS THE CONFESSOR AND THE FUNCTION OF MIND (NOΥΣ) IN ARISTOTLE. The common ground, that accepted by all the fathers of the Church, is that sin is not a creation of the God but of the first man, and, as such, it is alien to his human nature. According to St Maximus the Confessor, the sinners are divided into the unwillingly (*αδιαθέτως*) and willingly (*ενδιαθέτως*) sinners. The second ones, the willingly sinners, are those that show their sinful will for committing the sin, before, during as well as after the act of sinning. In their case, the sinning of mind (*κατά διάνοιαν αμαρτάνειν*) it is presupposed for the sinning of body (*κατ' ενέργειαν αμαρτάνειν*), and it takes place in the imagine world, while that of body occurs in the real world. The mind of those sinners is affected by the senses, memory and the inability of their body, causes that make their mind to "live" in a passionate world. However, as St Maximus states, the mind of the dear to God man owes to fight against the passion, which follows that world. On the other hand, is clarified the operating principles

of the function of mind (*νοῦς*) in Aristotle. The mind, according to the Philosopher, is defined as the one with which soul intellects and understands, and it is divided into the acting mind (*ποιητικός νοῦς*) and the receiving mind (*παθητικός νοῦς*). That division shows the different function of the mind and not two different minds (*νόες*). The description of how the mind understands (*νοεῖ*) the icons in it (*νοητά*), based upon the usage of the imagination, since the mind acts only by imagining the notional icon of the things. The imagination is close related to the sensation and the memory, because it reproduces the present icon from the senses or the past icon from the memory. For Aristotle, whatever the mind decides in that imaginary world, that will be done in the real world, because the mind's motion is the start, as a cause, of an act. Therefore, the motion of the soul to think or judge presupposes the sensation, the imagination and the memory.

Dr Theodoros C. Pittaras
Assistant Professor of Patrology
School of Pastoral and Social Theology
Aristotle University of Thessaloniki
54124 Thessaloniki
Greece
pittaras@past.auth.gr

THE TRUTH IN ARISTOTLE AND SOPHONIAS

Alexantra Ntotsika

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.36-42

Abstract: NTOTSIKA, Alexantra. *The Truth in Aristotle and Sophonias*. The purpose of the article is to discover the philosophical game between truth and *falsehood*, as it is presented in the Aristotelian treatise *De Anima* and in the Sophonias' Commentary on Aristotle's text, which is included in *Commentaria in Aristotelem Graeca* (C.A.G.). In *De Anima* truth is related to the combinations of data, which are derived from sense perceptions (αἰσθήσεις), imagination (φαντασία, *phantasia*) and the intellect (νοῦς, *nous*). The intellect connects the initial data through logic and observes the variety of the combinations of reality. During that combinational process of logic, it is possible that falsehood can penetrate, so that the combinations of intellect do not comply with the existing combinations of reality. As a result, falsehood, according to Aristotle, originates from the non-proper synthesis and analysis of the meanings. On the contrary, Sophonias rests upon elements of the Platonic philosophy, claiming that the divine intellect coincides with God and truth.

Key words: *Aristotle, De Anima, Sophonias, Commentaria in Aristotle Graeca*

Abstrakt: NTOTSIKA, Alexantra. *Pravda podľa Aristotela a Sophoniasa*. Cieľom tohto článku je odhaliť filozofickú hru medzi pravdou a nepravdou, ako je táto prezentovaná v Aristotelovom pojednaní *De Anima* a v Sophoniasovom komentári k Aristotelovmu textu, ktorý sa nachádza v rámci diela *Commentaria in Aristotelem Graeca* (C.A.G.). Pravda je v spise *De Anima* chápaná vo vzťahu ku kombinácii dát, ktoré sú odvodené zo zmyslového vnímania (αἰσθήσεις), predstavivosti (φαντασία, *phantasia*) a intelektu (νοῦς, *nous*). Intelekt spája východiskové dáta prostredníctvom logiky, pričom si všima rôznosť kombinácií skutočnosti. Nepravda potom v dôsledku toho podľa Aristotela vzniká z nesprávnej syntézy a analýzy významov. Sophonias naproti tomu vychádza z téz platónskej filozofie, pričom tvrdí, že božský intelekt sa zhoduje s Bohom a pravdou.

Kľúčové slová: *Aristoteles, De Anima, Sophonias, Commentaria in Aristotle Graeca*

1. THE TRUTH IN ARISTOTLE

The philosophical game of truth or falsehood is based on the relation between senses, imagination and intellect. The sense perception (αἰσθήσις) is one of the powers through which we are capable of making judgements (Aristotle, *De Anima* 426b 21-24, 427a 19-21) and is true of its own proper objects or has the least possible amount of falsehood (ἡ αἰσθησις τῶν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος, Aristotle, *De Anima* 428b 18-19, 427b 12-13, 430b 30). According to Aristotle's understanding of sense perception, each of the five senses perceives one type of "perceptible" or "sensible" which is specific (ἴδια, Aristotle, *De Anima* 418a 11-12). That is the kind of stimulus that is proper to the sense and to which the sense is adapted to be sensitive (colour for sight, sound for hearing, etc.) Nevertheless, with the minimum (ὀλίγιστον), Aristotle accepts that falsehood is potentially able to penetrate even into the specific or particular of the senses (ἴδια

αἰσθητά, Aristotle, *De Anima* 427b 12-13). That happens when the sense-organs do not function properly.

The senses may be deceived, when they refer to the «common sense» (κοινή αἴσθησις) or to the incidental (συμβεβηκότα). Common sensation is possessed, to varying degrees, by any and all of the senses and perceives common sensibles namely (movement/change, rest, number, figure, magnitude). The ability to discern these sensibles is common to more than one sense and is not due to a particular, dedicated sense organ or sense (Kerr no date). This term is explained by the philosopher in the following example:

When we see the son of Cleon not as the son of Cleon but as something white with which object there happens to coincide the fact of being the son of Cleon (Aristotle, *De Anima* 425a 24-28).

The senses, therefore, are able to initially conceive that both the colour white, that happens to be Cleon's son, and the human are becoming perceivable because of his colour. Vision initially recognizes the white colour in order to finally decide upon the substance (Cleon's son) and not on its own proper object (ἴδιον). The sense-objects in common, where falsehood can penetrate, are movement/change, rest, number, shape, magnitude (Alexander of Aphrodisias, *De Anima* 41.1-4). Qualities of this kind are proper to no one sense, but are common to all.

1.1 Intellect

When it comes to the question between the relation of the intellect and truth and falsehood, there is an adequate analysis on the chapter 5 of the third book in the Aristotelian treatise. In spite of the chapter consisting of just 15 lines, there are various interpretations and thousands of comments on it (Ross 1995, Anton 1957). It is also the first and only time that the popular Aristotelian dichotomy of the intellect in passive-active is introduced (παθητικός-ποιητικός, Brentano 1977, 1992, Caston 1999, Hartman 1977, Johansen 2012, Polansky 2008, Rist 1966, White 2004). To be more specific, for the passive intellect, there is a two-line reference:

(1) is such as being able to become everything (ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, Aristotle, *De Anima* 430a 14),

(2) is corruptible (ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρότος, Aristotle, *De Anima* 430a 25).

The intellect, which can be everything, is passive in the sense that it can be characterized as matter that can take all forms, it is not separated from the body, but it becomes subject to the laws of decay that govern the physical objects.

The active intellect is described as follows:

(1) acts upon everything as a sort of state, like light (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἶον το φῶς, Aristotle, *De Anima* 430a 14-15),

(2) is separable, uncompounded and incapable of being acted on, a thing essentially in act (Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια, Aristotle, *De Anima* 430a 17-18),

(3) only separated is it what really is and this alone is immortal and perpetual in human soul (Χωρισθεῖς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτομόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον, Aristotle, *De Anima* 430a 22-23).

As a result, as the light is necessary for the colours to be visible, in the same vein does the passive intellect need the energy of the active to receive the ability to understand (νοεῖν, *noein*, Aristotle, *De Anima* 429a 13-18).

The active intellect, as an energetic element, is more valuable than the passive, same as the cause toward matter. This metaphor aims to show that the active intellect operates freely

and constructively (During 1994) in the inferior contemporary and individual intellectual potentiality. As a consequence, the relation between these two kinds of intellect included in the Aristotelian model of matter and form.

The active intellect, after the body's decay, is separated from the passive intellect and becomes what it is (τοῦθ' ὅπερ ἐστί, Aristotle, *De Anima* 430a 22-23). It seems that during its connection with the passive intellect, its true nature is hidden and only when it actually separated from the body, is it what it really is (τοῦθ' ὅπερ ἐστί, Aristotle, *De Anima* 430a 22-23), where it keeps its substance, the only immortal within the human soul.

In summary, the philosophical issue about truth and falsehood is briefly presented in chapter 5 of the third book of the treatise. The philosopher answers the question while he introduces the concept of active-passive intellect. When the active and the passive intellect combine together, they eventually form two distinct conditions of the same soul potentiality. The two conditions are distinguished based on their functional and evaluating position (During 1994). There is no further clarification as to whether the active intellect is God or something divine inside humans or a cosmic natural force or something else. It appears as detached from the organs and the body in which it belongs. Nonetheless, it functions as act (*entelechy*, *entelechia*, ἐντελέχεια) for the time being inside the human and it is presented as an element of the human soul. In addition, the active and the passive intellect do not comprise powers that can be divided from each other, contrariwise they constitute substances that exist as such, namely as two conditions in the intellectual potentiality of the human soul. The potential intellect towards the intellectual forms acts as a pure and clear capability to perceive forms (Aristotle, *De Anima* 429b 15-16, 28-29), and for that reason it constitutes the first potentiality, which leads to the second energy.

1.2 Imagination

Imagination according to Aristotle is defined as a motion that comes from the senses but it transcends them (Aristotle, *De Anima* 429a). The role of imagination is to mediate between the sense and the intellect (Aristotle, *De Anima* 433a 1-30). Imagination (*phantasy*) constitutes one of the powers on the basis of which we are able to make judgements and to be truth or false. Meanwhile, while the senses are always true, the imagination (*phantasy*) is mainly false. For that reason, when the sense is accurate, we do not use the phrase "I imagine this is a human being" (Aristotle, *De Anima* 428a 1-11). On the contrary, this phrase is used when we are not sure for something, when we lack accuracy or clarity.

Aristotle claims that phantasms are to the intellectual soul as sense-objects (τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, Aristotle, *De Anima* 431a 16). Objects only become actually intelligible, when abstracted from phantasms (Aquinas 1946). It can be concluded that the moving from the senses to intellect can be achieved through the mediation of the imagination that derives from the senses. The intellect traces back in imagination, to synthesize, evaluate and decide, whether something is truth or falsehood, in other words, it goes back to the products of experiences, the objects of the world. In this light, truth and falsehood constitute a philosophical subject that takes place within the human intellect, within the human soul with material that originates from what we see, touch, hear, feel, the things or the ways we experience the world with.

Falsehood can enter in the area where combination of the sense perception, imagination and intellect occur. The intellect connects the initial data through logic and observes the variety of the combinations of reality. During that combinational process of logic, it is possible that falsehood can penetrate, so that the combinations of intellects do not comply with the existing combinations of reality. As a result, falsehood, according to Aristotle, originates from the non-proper synthesis

and analysis of the meanings. Human knowledge completely corresponds with reality, when synthesis or combinations of the data of reality have been properly achieved. Furthermore, the world is exactly compatible with what our senses and intellect reveal, only when there is no intellectual false or pathological disturbance.

2. THE TRUTH IN SOPHONIAS

Sophonias claims that sense perception is always true of its own proper objects (ἴδια αἰσθητά, Sophonias, *De Anima* 112.27-28). He also claims that falsehood is due to the synthesis of the meanings (Sophonias, *De Anima* 122.36-123.21). Nevertheless, the most important element that is intertwined with the philosophical question of truth and it essentially differentiates from the Aristotelian view is the triple dichotomy of the intellect:

- (1) potential/passive (δυνάμει/παθητικός),
- (2) active (human)/cause and maker (ἐνεργεία/ποιητικός),
- (3) active/divine/creator/substanceless (ἐνεργεία/θεῖος/δημιουργός/οὐσιοποιός νοῦς).

Sophonias agrees with Aristotle and claims that as in nature there is matter and causa, similarly the mind is divided in potential/passive and active, which is the cause and maker, in that it makes all (which is what art does in relation to the material). It further separates the active intellect into human and divine, and in this way he introduces a third form of intellect, the active/creator/substanceless/divine (ἐνεργεία/δημιουργός/οὐσιοποιός/θεῖος νοῦς, Sophonias, *De Anima* 125.15-21, 125.21-23).

The active/human intellect is defined as educative (διδασκαλικός), while it perfects and refines the potential (Sophonias, *De Anima* 115.35-116). The human intellect needs to be trained, because it doesn't possess the theory of everything, as the divine intellect does, hence it needs to make a reasoning course (Sophonias, *De Anima* 140.26-40) to judge and conclude (Sophonias, *De Anima* 132.32-39, 133.19-24). The divine intellect acts as omniscient, since it is the one that possesses knowledge (Sophonias, *De Anima* 133.19-24). It is the source of creativity, it is clear and timeless, an opinion that reminds the current notion of divine.

The Commentator also goes one step further and introduces the idea that the soul's decay occurs, because it is connected with the human body and that the idols are images of reality, something like a reflection of the senses-objects of the world or the reflection of truth in the world, an opinion with a Platonic shade. In this light it is possible to explain the use of terms such as "oblivio", "idols" [etc.] that refer to the Platonic theory of memory or ideas. However, the Platonic theory of ideas is redefined within a Christian spectrum. Platonic ideas lose their definition as sources of absolute truth, whereas, in their place, there is now the active/divine mind (Sophonias, *De Anima* 143.10-30). This assertion is reinforced by the fact that Sophonias guide the reader to follow the voice of God-Saviour (Sophonias, *De Anima* 151.32-152.6).

The Aristotelian treatise, however, does not comprise a theological work, contrariwise, it is included in the philosophers works on physics aiming at the investigation and definition of nature. The philosopher, as physical scientist, offers an analysis of the biological-normal functions and expressions of the soul, which he comprehends as the beginning and the reason of the existence of the living beings (Oehler 1997).

According to Aristotle, the ability to think about truth involves a process that takes place inside the human soul and through the senses, imagination, experience and intellect in various ways. On the contrary, Sophonias consequently constructs a completely different philosophical work. He rests upon elements of the platonic philosophy, claiming that the divine intellect coincides with God and truth. The divine intellect preexists as something indisputability, timeless, perpetual

and therefore it does not derive from the variety of the combinations of reality inside the human soul in various ways.

REFERENCES

Primary sources

- Alexander of Aphrodisias*. 1887. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora. De Anima Liber Cum Mantissa*, edited by I. Bruns. *Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicorum*, Vol. II pars I, G. Reimer, Berlini.
- Aquinas, Thomas St.* 1946. *The Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise On the Soul*, translated by R.A. Kocourek, St. Paul, Minnesota.
- Aristotle*. 1956. *De Anima*, ed. W.D. Ross, Oxford Classical Texts, Oxford.
- Aristotle*. 1957. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Translated by W. S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge.
- Aristotle*. 1968. *De Anima, Books II & III (with certain passages from book I)*, translated with an introduction and notes by D. Hamlyn, Clarendon Aristotle Series, Oxford.
- Aristotle*. 1976. *De Anima*, with translation, introduction and notes by R. Hicks. New York.
- Aristotle*. 1993. *Aristotle's De Anima in focus*, edited by M. Durrant, London and New York.
- Aristotle*. 1998. *De Anima*, with introduction, translation and notes by V. Tatakis edited by E. Papanoutsos, Daidalos-Zacharopoulos, Athens.
- Aristotle. no date*. *De Anima, II-III text, translation and notes by A. Papatheodorou (in Greek)*. Athens.
- Sophonias*. 1883. In *Libros Aristotelis De Anima Commentaria*, edited by M. Hayduck. *Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. XXIII, Part 1*, G. Reimer, Berlin.

Secondary sources

- Anton, John*. 1957. *Aristotle's theory of contrariety*, Routledge and Kegan Paul Limited.
- Brentano, Franz*. 1992. *Nous Poiêtikos: Survey of Earlier Interpretations*. In Nussbaum, Martha – Rorty, Richard (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 313-341.
- Brentano, Franz*. 1977. *The Psychology of Aristotle. In Particular His Doctrine of the Active Intellect. With an Appendix Concerning the Activity of Aristotle's God*, ed. Rolf George. Berkeley – Los Angeles – London.
- Caston, Victor*. 1999. *Aristotle's Two Intellects: A modest proposal*. In *Phronesis* 44/3, 199-227.
- During, Ingeman*. 1994. *Aristotle*. Athens.
- Ebbesen, Sten*. 1981. *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Brill.
- Fryde, Edmund*. 2000. *The Early Palaeologan Renaissance (1261– c. 1360)*. Leiden – Boston – Köln.
- Ierodiakonou, Katerina*. 2014 (2008'). "Byzantine Philosophy". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/>
- Johann, Kim*. 1998. *Intellectual virtues according to Aristotle (in Greek)*. Athens.
- Johansen, Thomas*. 2012. *The powers of Aristotle's soul*. Oxford.
- Kerr, Scott. no date*. *In-Itself and Incidental Perception in De Anima*. <https://www.academia.edu>.

- Ntotsika, Alexantra. 2014.* Truth of the intellect or truth of the things?: the interpretation of the De Anima in the Ancient Commentators (Alexander of Aphrodisias, Themistius, Simplicius, Joann Philoponus, Sophonias, in Greek). Thessaloniki.
- Oehler, Klaus. 1997.* Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike, translation in Greek Ch. Karanasios, Athens.
- Polansky, Ronald. 2008.* Aristotle's De anima. Cambridge.
- Rist, John. 1966.* Notes on Aristotle De Anima 3.5. In *Classical Philology* 61/1, 8-20.
- Ross, William. 1991.* Aristotle, translation in Greek: M. Mitsou. Athens.
- White, Michael. 2004.* The Problem of Aristotle's Nous Poiêtikos. In *The Review of Metaphysics* 57/4, 725-740.

SUMMARY: THE TRUTH IN ARISTOTLE AND SOPHONIAS. The purpose of the current article is to discover the philosophical game between truth and *falsehood*, as it is presented in the Aristotelian treatise *De Anima* and in the Sophonias' Commentary on Aristotle's text, which is included in *Commentaria in Aristotelem Graeca* (C.A.G.). In *De Anima* truth is related to the combinations of data, which are derived from sense perceptions (αἰσθήσεις), imagination (φαντασία, *phantasia*) and the intellect (νοῦς, *nous*). The intellect connects the initial data through logic and observes the variety of the combinations of reality. During this combinational process of logic, it is possible that falsehood can penetrate, so that the combinations of intellect do not comply with the existing combinations of reality. As a result, falsehood, according to Aristotle, originates from the non-proper synthesis and analysis of the meanings. On the contrary, Sophonias rests upon elements of the Platonic philosophy, claiming that the divine intellect coincides with God and truth.

More specifically according to Aristotle the philosophical game of truth or falsehood is based on the relation between senses, imagination and intellect. The sense perception (αἴσθησις) is one of the powers through which we are capable of making judgements (Aristotle, *De Anima* 426b 21-24, 427a 19-21) and is true of its own proper objects or has the least possible amount of falsehood (Aristotle, *De Anima* 428b 18-19, 427b 12-13, 430b 30). On the contrary, the senses may be deceived, when they refer to the "common sense" or to the incidental. While the senses are always true, imagination (*phantasy*) is mainly false. For that reason, when the sense is accurate, we do not use the phrase "I imagine this is a human being" (Aristotle, *De Anima* 428a 1-11). On the contrary, this phrase is used when we are not sure about something and therefore we lack accuracy or clarity.

Regarding the intellect and its relationship with truth, Aristotle introduces the dichotomy of passive-active *nous*. The intellect, which can be everything, is passive in the sense that it can be characterized as matter that can take all forms. It is not separated from the body, but it becomes subject to the laws of decay that govern the physical objects. The active intellect is separable, uncompounded, incapable of being acted on, a thing essentially in act (Aristotle, *De Anima* 430a 17-18). Separated is only that which really is and this alone is immortal and perpetual in human soul (Aristotle, *De Anima* 430a 22-23). Truth completely corresponds to reality, when the synthesis or combinations of the data of reality, which come up through the senses, imagination and experience, have been properly achieved. As a result, falsehood, according to Aristotle, originates from the non-proper synthesis and analysis of the meanings and the data of reality.

Like Aristotle before him, Sophonias claims that sense perception is always true of its own proper objects (Sophonias, *De Anima* 112.27-28). He also claims that falsehood is due to the synthesis of the meanings (Sophonias, *De Anima* 122.36-123.21). Nevertheless, the most important element that is intertwined with the philosophical question of truth, while essentially differentiating from the Aristotelian view, is the triple dichotomy of the intellect: (1) potential/passive, (2) active/human, (3) active/divine/creator/substanceless.

Sophonias agrees with Aristotle and claims that just as there is matter and causa in nature, similarly the mind is divided in potential/passive and active, which is the cause and maker. It further separates the active intellect into human and divine. Sophonias introduces in this way a third form of intellect, the active/divine (Sophonias, *De Anima* 125.15-21, 125.21-23), which acts as omniscient, since it is the one that possesses knowledge (Sophonias, *De Anima* 133.19-24). The Commentator also goes one step further and introduces the idea that the soul's decay occurs, because it is connected with the human body and because the idols are images of reality, something like a reflection of the senses-objects of the world or the reflection of truth in the world, an opinion with a Platonic shade within the Christian spectrum of thought. However, according to Aristotle, the ability to think about truth involves a process that takes place inside the human soul through the senses, imagination, experience and intellect in various ways. On the contrary, Sophonias claims that the divine intellect coincides with God and truth. Preexisting as something indisputable, timeless, and perpetual, the divine intellect is thus not derived from the variety of the combinations of reality inside the human soul.

dr. Alexantra P. Ntotsika
Aristotle University of Thessaloniki
54124 Thessaloniki
Greece
alexantradotsika@yahoo.gr

PROCLUS' NEOPLATONIC POLYTHEISM AND NICHOLAS OF METHONE'S CHRISTIAN MONOTHEISM

Christos Terezis

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.43-54

Abstract: TEREZIS, Christos. *Proclus' Neoplatonic Polytheism and Nicholas of Methone's Christian Monotheism*. In this article, the author attempts to present some of the differences between Nicholas of Methone and Proclus regarding the meaning of the production. More specifically, he gives emphasis to the following: Proclus, through his analytical description on the development of the divine beings, structures a rational Metaphysics and describes the special ways in which the production of the natural world is activated. On the other hand, Nicholas generally speaks about the characteristics of the production and avoids introducing human knowledge into the area of the divine providence. Proclus considers production to be a necessary step in the internal dialectic of the supreme Principle, which is almost set under a developmental process that is pushed by its internal powers, which then will organise the terms for the formation of the cosmic becoming. On his part, Nicholas, by giving emphasis particularly to the divine will, excludes the possibility of an inevitable appearance of the created world, the existence of which is considered to be possible or potential and is independent of any kind of stereotypical determinism.

Key-words: *Nicholas of Methone, Proclus, mono-causality, multi-causality, One-Good*

Abstrakt: TEREZIS, Christos. *Proklov neoplatonický polyteizmus a kresťanský monoteizmus Mikuláša z Methone*. V predkladanom článku sa autor snaží prezentovať niektoré rozdiely medzi Mikulášom z Methone a Proklom, ktoré sa týkajú zmyslu vytvárania. Konkrétne autor dáva dôraz na nasledovné: Proklus, cez svoj analytický opis vývoja božského bytia, štruktúruje racionálnu metafyziku a opisuje špecifické cesty, ktorými sa samotná tvorba prírodného sveta spustila. Na druhej strane, Mikuláš všeobecne hovorí o charakteristike tvorby a vyhýba sa zasväteniu ľudského vedomia do oblasti božskej prozreteľnosti. Proklus považuje tvorbu za potrebný krok vo vnútornej dialektike Najvyššieho Princípu, ktorý je zasadený skoro pod vývojovým procesom tlačným vnútornými silami, ktorý potom bude organizovať podmienky formovania kozmického bytia. Zo svojej strany, Mikuláš, ktorý kladie hlavne dôraz na Božiu vôľu, vylučuje možnosť nevyhnutného vzniku stvoreného sveta, ktorého existencia je považovaná za možnú alebo potenciálnu a je nezávislý od ktoréhokoľvek druhu stereotypného determinizmu.

Kľúčové slová: *Mikuláš z Methone, Proklus, monokausalita, multikausalita, Najvyššie Dobro*

Introduction

In this study we will attempt to present some aspects of the differences between Christianity and Neoplatonism concerning cosmology or, in other words, the production and the function of the sensible world. We receive as an opportunity the critique expressed by the Byzantine thinker Nicholas of Methone (? – 1165) against the Neoplatonist philosopher Proclus (412 – 485), whose presence-influence in Eastern Christianity was quite special. More specifically, we will focus

on Nicholas' attempt to confute the theorems that Proclus uses as an introduction in his famous dialectic scheme "remaining-procession-reversion" concerning the production, which one may find for instance in his treatise entitled *Institutio Theologica*, props. 25-39; Proclus 1963, 28.21-42.7 (Dodds 1963, 212-213; Trouillard 1972, 78-106; Trouillard 1982, 53-91; Beierwaltes 1979, 118-163). This is a scheme that relates to how the productive and the final cause work and in which way is the transition from the metaphysics of transcendence to the metaphysics of immanence accomplished, without ontological distinctions to be eliminated. His points of view are included in props. 25-29 of his philosophical book entitled *Institutio Theologica*, in which the entire Neoplatonic metaphysical system, both in itself and as to its adjustments made so as the physical universe to emerge, is structured in a quite careful geometrically expressed way. In this study, we will present the two thinkers' arguments in the exact order that they are expressed. Our goal is to show that the differences between them not only are real, but in some cases are also quite essential. Furthermore, they are often presented by Nicholas so intensively that make Christianity and Neoplatonism being two almost incompatible worldviews, while it should be mentioned that their similarities and their common points should not escape our attention.

A] The One-Good as a cause

In prop. 25 of *Institutio Theologica* Proclus says that the One as a supreme Principle precisely because of its goodness – which is its main ontological idiom that feeds its functions – produces the beings, both the metaphysical and the physical ones (Beierwaltes 1979, 143-144; Trouillard 1980, 5-10)¹. And this is a production that takes place because of the bestowment and the way in which the unity works, i.e. because of what expresses its pure condition. The first question that arises, when thinking in a Christian way, is whether production is performed or not in terms of necessity. I.e. is the One fed by specific unavoidable terms set by its own existence? Is it subject as to its manifestations to its own ontological formations, even if these are not due to another reality? So, the discussion refers to whether, in the supreme ontological level, personal and volitional conditions concerning the production, i.e. expressive of the freedom, are actually manifested. Obviously, however, the Neoplatonist philosopher thinks that it is impossible the supreme Principle to fall under necessities, since such a possibility would reduce its integrity, the absoluteness of its hypostasis and would be defined, up to a point, by its products. Then, he says that the action of producing is not an exclusive privilege and a function of the One, but is also extended and given as an ontological possibility to the rest of the inferior deities. Thus, he claims that there are secondary causes, which because of the hypostatic completeness or perfection that they possess as divine entities, own the ability to produce some inferior compared to their respective ontological texture entities. This productive ability of theirs means that they imitate the good Principle, which holds as its main feature the absolute excellence². Here we are facing the cosmotheoretical scheme of polyarchy or polytheism, which according to the Platonic teaching is ontologically and operationally necessary, mainly for two reasons arising from the way in which production is constituted: on the one hand, in order the multiple levels and the ontic variety of the natural world to be structured with precise programmatic terms and, on the other

¹ «... ἐκείνη (sc. ἡ μία τῶν ὅλων ἀρχή) διὰ τὴν ἀγαθότητα τὴν ἑαυτῆς πάντων ἐστὶν ἐνιαίως ὑποστατικὴ τῶν ὄντων» (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 25; Proclus 1963, 28.23-24).

² (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 25; Proclus 1963 28.34-29.1). According to Dodds (1963, 213), the structure of the whole is reflected, apparently by analogy, in the structure of the individuals.

hand, in order its content to be explained and interpreted according to strict definitions as regards its initial presence and infinite development³.

Apart from the above, according to Proclus among the perfect divine productive causes there is a strictly defined hierarchical classification, which is determined by the One. The fact that metaphysical pluralism is hierarchically classified, determines the particular production range of each divine being and how close to the One is. Thus, the most perfect are closer to the supreme Principle, participate in a wider extent in the properties that emanate through its manifestations and their productive range includes more categories of beings, both metaphysical and physical. Conversely, the productive –and the archetypical– fertility is limited as the distance from the Principle increases. «Τὸ δὲ ἀτελέστερον, ὅσω περ ἂν ἀτελέστερον ᾖ, τοσῶδε μᾶλλον ἐλαττόνων αἴτιον. Πορρώτερον γὰρ ὄν τοῦ πάντα παράγοντος, ἐλαττόνων ἐστὶν ὑποστατικόν»⁴. Therefore, a metaphysical system develops, within which the ontological and axiological gradations are dominant and combined with a sense of relative autonomy, decreasing at a steady and strictly delimited manner as the metaphysical system is removed from the One, in a prospect of a productive mission.

Expressing his estimation in this multicore and multifunctional causality, first of all Nicholas does not accept that the property of perfection belongs to beings. He considers them to be imperfect and inferior to the divine Principle regarding their ontological texture and their functions. His opinion is quite clear: the only perfect ontological reality is God. According to his Christian views, fertility is absolutely and initially manifested within the Holy Trinity, with the birth of the Son and the proceeding from the Father of the Holy Spirit. We could here speak about a somehow internal dialectical development within the Holy Trinity, in an absolutely self-founding way⁵. Moreover, the Christian theologian says that between the metaphysical and the sensible world there are clear ontological differences. Specifically, they are defined to be different to each other levels because of their essence and functions. Consequently, the Holy Trinity, despite the fact that it is the productive cause of all the created beings, is totally transcendent over them and it is not possible to be found either in the same level or on the top of a hierarchical succession in the sense of a descending scale. Namely, any possibility of a pyramidal development is excluded. Any proximity a being can have to the triadic Principle is absolutely determined by the ability and the degree of participation to its multiple provisions. That is to say it is not due to ontological initiatives. The whole idea here is based on the distinction between the divine essence and the divine energies. More specifically, God, despite the fact that is essentially immovable and unchanged, activates his creative and providential powers. Thinking in a more wide sense this distinction, two are the required remarks, an ascending and a descending one. On the one hand, the divine energies (or even powers) through their manifestation constitute the communicative side of the Holy Trinity, the first result of which is the production of the world of the sensible beings. Production, however, is of such kind so as every sensible being to participate in these divine projections according to the abilities of its structural formation, so the degree of its ontological quality is analogous⁶.

³ (Proclus. *Theologia Platonica*, IV; Proclus 2003, 6.6-17.14).

⁴ (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 25; Proclus 1963, 28.34-30.1).

⁵ (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 25; Nicholas of Methone 1984, 33.11-21). On how Nicholas dealt with Proclus' presence in the Byzantine thought, cf. Podskalsky (1976, 509-523).

⁶ «... κινουμένης (sc. τῆς τριάδος) δημιουργικῶς τε καὶ προνοητικῶς εἰς τὴν αὐτῶν παραγωγὴν καὶ συντήρησιν καὶ εὐτακτον ὑπαρξιν, οὐσιωδῶς δὲ μενούσης ἐν ἑαυτῇ ἀκινήτου τε καὶ ἀναλλοιώτου» (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 25; Nicholas of Methone 1984, 33.21-28). On the divine powers and their relation to the divine essence in Eastern Christianity, cf. Lossky (1944, 43-86).

Speaking, then, the Christian thinker about the relative-deficient character of the natural beings, he says that their imperfection is also defined comparatively with the absolute perfection of their Principle. However, when we think of them in their pure condition, they may be considered to be perfect, in the sense of what their prospect is. Namely, it is absolutely necessary something to direct them to the actualization of the perfection that is totally connected with their identity, which is determined by the way that their divine source has chosen. We have to mention that this source provides every form of perfection, not however in a univocal way but in an analogous one. «Πρὸς μὲν οὖν τὴν μίαν πάντων ἀρχὴν οὕτως ἀτελῆ πάντα τὰ ἐξ αὐτῆς παραγόμενα, αὐτὸ δὲ καθ' αὐτὸ τούτων ἕκαστον λέγοιτ' ἄν τέλειον, φθάνον εἰς τὴν οἰκειαν καὶ τῆ ἑαυτοῦ φύσει ἀνάλογον τελειότητα, ἣν ἔλαχε κληρωσάμενος ἀπὸ τῆς μίας ἀρχῆς τῆς παντελοῦς καὶ προτελείου καὶ ὑπερτελοῦς καὶ τελειωδώρου»⁷. Assuming, then, that they receive their ontological properties from a principle which exceeds them, natural beings are not independent. This imperfection of theirs means that they are determined by something else, without, however, being in an inactive state. Their hypostatic mission is to activate-utilize what is being given from above. They are prioritized to each other according to the degree and the way in which they actively participate in the divine provisions. This is a hierarchy that reflects how the divine energies appear in the natural beings, in accordance with each one's perfection. Thus, for instance, man as a rational being is superior to the horse and the ox.

Nicholas, however, explains that the most perfect being does not have the natural ability to produce the imperfect one. He denies the possibility that the most perfect being compared with the imperfect owns a further productive capacity, in which he gives a relevant content, obviously because it is subject to becoming. He says that the decisive factor for producing is the natural affinity of the ontic kinds. I.e. every creature produces a being similar to itself and equivalent as to the physical composition, for instance a man produces another man. And in a possible objection on that every produced being does not initially own its natural perfection he says that because of its composition it owns the possibilities in order to accomplish such a goal. I.e. this is a natural organic development, with the transfer of the basic cores of existence in their active state⁸. The Christian thinker also explains that no species is produced by another one, even during the initial levels of the development of the general cores. All of them come from God as individual shapes of existence and as somehow natural archetypes⁹. It is obvious that through these views the suggested idea is that the entire reality, as essence, function and as to any kind of relations that its forms, depends on the divine rational and coherent interventions, with no exception. Ontological monism is totally absolute in any possible sense.

Regarding the above, there is an important remark that we should make – which we will keep in mind for what follows too: the differences described between Proclus and Nicholas are up to a certain point due to the fact that each one of them speaks about a particular ontological field. The Neoplatonist philosopher describes the content and the operational presence of the divine entities as well as the general procedures of the world to which they belong. All these are not subject to the limitations – or some necessities – of the natural world. Since the Christian theologian

⁷ (Nicholas of Methone. *Ανάπτυξις...*, prop. 25; Nicholas of Methone 1984, 33.28-33).

⁸ «ἀλλὰ φυσικὴν ἔχον (sc. τὸ γεννώμενον) δύναμιν εἰς τὴν αὐτὴν φθάσαι τῷ γεννῶντι τελειότητα» (Nicholas of Methone. *Ανάπτυξις...*, prop. 25; Nicholas of Methone 1984, 34.1-12).

⁹ «παράγει δὲ οὐδὲν εἶδος ἕτερον εἶδος ἀλλ' ἢ πάντα θεός, ἡ μία πάντων ἀρχή» (Nicholas of Methone. *Ανάπτυξις...*, prop. 25; Nicholas of Methone 1984, 34.12-13). The above extract excludes the possibility of chain development of the created world and defines a somehow independent and under its own terms way of development for every initial seminal condition, which obviously has arisen from a special plan of the divine providence.

denies according to its worldview that lots of gods exist, except the three Persons of the Holy Trinity, his argumentation on subject to becoming entities in order to refute Proclus' views is perhaps unnecessary. Maybe this is a deliberate and quite clever choice of his, in order to refute the ontological dependence of an imperfect being on a more perfect into the sensible world, and conversely, in order to refute the ontological autonomy too. Regardless, however, of whether this is true, he manages to develop Christian views with stable arguments on the ontological monism and to refute polyarchy and multi-causality.

B] Mono-causality – Multi-causality

In prop. 26 Proclus, intending to emphasize the absolute ontological purity, the autonomy of the action and the permanent integrity of the One, says that it proceeds to productions, in the sense of a source that spreads, without setting in motion itself or a condition of itself. He explains his point by mentioning that, if the One provided its substance to the beings by motion that would mean that the motion is an internal property of it or an external assistance of it. If that was true, its ontological absoluteness would change and it would be impossible to keep its unity, which is beyond any other condition related to it and absolutely transcendent (Dodds 1963, 214)¹⁰. He obviously intends to exclude any possibility of duality or multitude within the supreme Principle and to prevent it from, let's say, being controlled by its functions or by some external interventions. He then says that any secondary cause during its distributional productive intervention and range imitates the One, which produces the entire world, in the sense that it structures all the archetypal general cores. And obviously in this formation it would include the possibility for its productive function as well. Exactly within the context of this ontological chain of the dependencies-successions the Neoplatonist philosopher points out that everything that owns a special productive application comes from the supreme Principle, which produces everything¹¹. During this process of development, the initial integrities are preserved. Every productive cause provides its substance to the following beings, remaining stable to itself. Without changing at all its ontological completeness, it promotes its productive formations or the seeds for a process like this. If it was reduced, it would lose its perpetual productive dynamism. «Ἀνελαττώτων ἄρα τῶν παραγόντων μενόντων, τὰ δεύτερα παράγεται ὑπ' αὐτῶν· τὸ γὰρ ὁπωσοῦν ἐλαττούμενον μένειν ἀδύνατον οἷόν ἐστιν»¹². Moreover, since the Principle is unchanged, it preserves its possibility for perpetual ontological suppling and the preconditions for the initial formation and the subsequent development of the sensible world. And this would be not possible, unless the metaphysical intervention was not strictly structural and legislative.

Nicholas, in his critique, excludes once again the possibility of many productive causes. He says that, if they existed, then the One would not be perfect or self-sufficient, since it would accept additional assistance and, possibly, intervention regarding its manifestations. To his opinion, this is impossible, since the One is absolutely capable of promoting processes with a specific effect while it remains immovable. Specifically, the effects are two. Firstly, it produces by its substance realities which are consubstantial with it. This is the internal way of existence of the Holy Trinity – including its Persons and its energies – which excludes any process that would work in a transitional sense towards other ontological and hierarchically inferior levels.

¹⁰ «... καὶ κινούμενον (sc. τὸ ἓν) οὐδὲν ἔν ἐτι ἔσται, μεταβάλλον ἐκ τοῦ ἓν...» (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 26; Proclus 1963, 30.12-17).

¹¹ «... ὥστε καὶ ἐκ τοῦ πάντων παρακτικοῦ τὸ τινῶν παρακτικόν» (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 26; Proclus 1963, 30.18-21).

¹² (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 26; Proclus 1963, 30.22-24).

It then produces by moving in a creative way natural beings, which before their creation did not own a specific area where they would be present as sperms. While the One is projecting like this, it does not experience any ontological change of its substance –and certainly of its Persons or energies. Its existence remains permanently undivided. It just makes possible the necessary processes in order the beings to come from “non-being” to “being”, spreading its energies, i.e. the precondition for a transition to the new ontological level. «...Ἀκίνητον ἐν ἑαυτῷ μένον τὸ ἐν τὰ μὲν ἐκ τῆς οἰκειας οὐσίας προάγει ὅμοια, μᾶλλον δὲ ταῦτὰ κατὰ φύσιν ἑαυτῷ (καὶ τοῦτο γὰρ μένειν ἐν ἑαυτῷ ἔστι), τὰ δὲ παράγει ἐκ μὴ ὄντων κινούμενον δημιουργικῶς καὶ μηδὲ αὐτὸ εἰς τὴν οἰκειαν οὐσίαν πάσχον». The One stays untouched from any new condition, which either way presupposes it, as to what originally is (Lossky 1944, 87-108)¹³.

Nicholas also says that Proclus, by denying the Christian view on Trinity, forms a divine multitude both infinite in number and indefinite; this is a development manifested through the gradual emergence of many and specialized causes. According to his opinion, this productive pluralism excludes the possibility for metaphysical monism too¹⁴. At this point, however, we have to mention that Proclus’ metaphysical system is clearly a monistic one, but not in a simplistic way. Polyarchy comes from a Principle and in this way the dialectic between the homogeneity (initial united condition) and heterogeneity (subsequent development of a multitude) is established. If there was no heterogeneity among the metaphysical properties, the variety that is found into the sensible world would be impossible to exist. Either way, however, unity, which is the most important quality of the One, remains the common substrate and shows the infinite quantitatively wealth of it (Trouillard 1982, 187-206, 223-234)¹⁵.

Subsequently, Nicholas, in order to disprove the view on an inflexible immovable system of productive elements, suggests that the attribute of inactivity should be called just for One’s essence. He, therefore, says that, even if we claimed that there are secondary productive causes, we would have to accept that they produce not in an immovable way but by having received the analogous for production motion by the first mover¹⁶. Furthermore, it is mentioned that there is a difference regarding their meaning –and, obviously, regarding the conditions that they describe– between the verbs: «ὑφίστημι», «παράγω» and «κινῶ». He explains that «ὑφίστημι» has two meanings. It indicates both the natural substalization – i.e. the immutability of the internal presences of the Holy Trinity– and the creative one, which conceptually is related to the verb «παράγω» – and obviously reflects the transitions to a new ontological level, not previously existing. On the other hand, the verb «κινῶ» is related not only to «παράγω» but also to «μεταποιῶ» and «μετασκευάζω». These are processes connected to volition and to a specific anaphorism of the mover¹⁷. According to Nicholas, it is clear that in the supreme level the verb «κινῶ» describes the intentional motion of the One for production. Here the widely defined by the Christians view

¹³ (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 26; Nicholas of Methone 1984, 34.23-38.8).

¹⁴ «καὶ τῇ τῶν πολλῶν παρεισαγωγῇ τὸ ἐν ἐξ ἀνάγκης ἐκβάλλων...» (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop.26; Nicholas of Methone 1984, 35.9-21).

¹⁵ (Proclus. *Theologia platonica*, III; Proclus 1978, 5.6-28.11). This is Proclus’ most important text concerning the theory on the absolutely united transcendent type. Cf. (Proclus. *Institutio theologica*, props.1-6 and props. 113-165; Proclus 1963, 2.1-6.30 and 100.5-144.8).

¹⁶ (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 26; Nicholas of Methone 1984, 35.21-31).

¹⁷ «... τὸ δὲ κινεῖν οὐ τὸ παράγειν μόνον δηλοῦν ἀλλὰ καὶ τὸ μεταποιεῖν καὶ τὸ μετασκευάζειν κατὰ τὴν τοῦ κινούντος βούλησιν» (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 26; Nicholas of Methone 1984, 35.32-36.7).

on God's personal and free choice is highlighted, i.e. the fact that he is not subject to ontological necessities, not even those derived from its substance¹⁸.

In prop. 27 Proclus takes the responsibility to prove the above mentioned views of his, by extending his argumentation. Once again he starts his reasoning from the fact that every cause, regardless of which one is and what is the ontological level that it possesses, proceeds to productions by remaining hypostatically unchanged. By actually producing without moving, there is no change, which could occur by the development of the beings that it produces¹⁹. In fact, in many other cases, he emphasizes that the provision does actually mean reduction, since it comes from hyper-completeness. The Neoplatonist philosopher's intention is quite obvious. If the case was about a change of the cause within its effects, then the cause would stop being a productive core of a perpetual spreading and literally would disappear as an ontologically specific reality. This would be a chaotic situation that would be the main way in which the sensible world would appear, while at the same time the metaphysical world would lose its functions as the first and the final protection –both the ontological and the epistemological one– of the sensible beings. By taking, then, the matter in the natural composition of what is being produced Proclus says that for the same reasons we should not think of it as a part of the producing. By extension, he excludes the possibility the production to be an ontological transition or a movement of the feeding core, since according to his opinion the productive cause may not be considered to be the whole of the elements or the matter of the produced. It keeps being the entity that it was from the beginning in a strictly specific ontological way and, thus, the produced is different form its substance. And such an ontological difference is preserved, since the cause produces because of its perfection and the excess of the radiating power of it. «Οὐδὲ μετάβασις· οὐ γὰρ ὕλη γίνεται τοῦ προϊόντος· μένει γὰρ οἶόν ἐστι, καὶ τὸ παραγόμενον ἄλλο παρ' αὐτὸ ἐστιν. Ἀναλλοίωτον ἄρα τὸ γενῶν ἴδρυται καὶ ἀνελάττωτον, διὰ γόνιμον δύναμιν ἑαυτὸ πολλαπλασιάζον καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ δευτέρας ὑποστάσεις παρεχόμενον»²⁰. An ontological confusion between the cause and the effect is, therefore, out of the question; this is a distinction that preserves both the permanence of the existence and the intervention of the causes and the possibility of the production. Every effect appears to be a new potential ontological condition into the metaphysical world and, when the necessary terms are fulfilled, in an actual one into the cosmic becoming too.

Nicholas, attempting to confute what is being said, thinks in the same way as he did before here too. He emphasizes once again that we should not attribute to other entities or powers except the One the properties of hyper-perfection and productivity. This supreme and only Cause is the exclusive criterion for determining the degree of the perfection that the being possesses, which in any case is predetermined and in each case relative²¹. In order actually to strengthen his objections, he takes the issue discussed once again to what is the exact meaning of the terms that describe the production. According to his opinion, if we intend to be scientifically accurate regarding the description of the appearing conditions, we have to know the difference between the terms «γέννησις» and «γένεσις» and between the terms «γεννᾶν» and «παράγειν». As he has explained in other parts of his treatise, the first two terms express Christians' opinion about

¹⁸ «... ὅτε βούλεται, τὸ ἐν αὐτό...» (Nicholas of Methone. *Ανάπτυξις...*, prop. 26; Nicholas of Methone 1984, 36.7-16).

¹⁹ «αὐτὸ ὄν ὅπερ ἐστὶ (sc. τὸ παράγον) καὶ οὔτε μεταβάλλον εἰς ἐκεῖνα (sc. τὰ πράγματα) οὔτε ἐλαττούμενον» (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 27; Proclus 1963, 30.27-32.2).

²⁰ (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 27; Proclus 1963, 32.5-9). Noteworthy is also that he defines as a productive cause the dynamic nature of the essence and not an essence without active fertility. For the historical-philosophical sources of this view, cf. Dodds (1963, 215).

²¹ «...πρὸς αὐτὸ (sc. τὸ Ἔν) δὲ πάντα ἀτελεῖ» (Nicholas of Methone. *Ανάπτυξις...*, prop. 27; Nicholas of Methone 1984, 36.20-28).

creation, as a completely starting action of volitional and intentional character²². So, Nicholas understands birth in the sense that the One takes beings from the state of non-existence and brings them to the state of existence and that it provides being as an effect of strict processes without any exception and from the beginning. Thus, by accepting and not possessing under their own power existential properties, beings do not possess self-existence and productive ability. So, what comes from the One and has some intervening abilities is not a cause that produces, but a functional spirit that handles situations, which co-operates in the salvation and the transformation of the beings that have committed sin. «Τὰ δὲ μετ' αὐτό (sc. τὸ Ἐν) καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων αὐτῷ ἐγγίζοντα οὐκ αἴτια παρακτικά ἀλλὰ λειτουργικά πνεύματα καὶ ὑπηρετικά δεδικαίωνται λέγεσθαι, συνεργοῦντα τῇ σωτηρίᾳ τῶν ὑποβεβηκότων τὰ ὑψηλότερα κατὰ θεϊαν κέλευσιν τε καὶ βούλησιν»²³. He obviously speaks about angels, which, however, are created and not divine beings and constitute the spiritual powers that bring to the human beings the divine orders and not the divine energies. Thus, what here is immaterial is not necessarily uncreated too, without of course excluding the possibility that angels are not immaterial but non-perceptible. That is to say in a sense of a somehow anti-matter, or as energy condition of the matter²⁴.

Nicholas, however, agrees with Proclus that in an incorporeal birth what is being produced is not some separation of the producing. Otherwise, the consequences for the Christian teaching about the Holy Trinity would be crucial in two respects. On the one hand, a hierarchy and, subsequently, tritheism would result. The most important consequence would be relations of subordination, such as submission, separation and determined succession. And regardless of a resulting differentiation of the divine essence, its internal development would appear, i.e. its ontological relegation. The transition would be then domination and corruption and not an intact way of existence. On the other hand, the One would be diffused in created beings or would be absorbed by their essence, so they would be exact separations of it. In this theory one may also include the view that the One stays unchanged and undiminished, promotes everything that eternally participates in the same ontological condition as it does, while it produces creatively the rest of the world²⁵. We have to mention that generally in the Christian example even the leading conditions of the natural world do not reveal, and actually by analogy, the divine creativity and creation. These remarks do not actually apply in the case of physical birth, where: «...ὄν σῶμα καὶ μέρος ἑαυτοῦ (sc. τοῦ γεννῶντος) τὸ σπέρμα εἰς τὴν τοῦ γεννωμένου γένεσιν καταβαλλόμενον»²⁶.

C] The ontological presence-function of “similarity”

In prop.28 Proclus says something completely different compared to the previous that he has discussed. First of all, he explains that the producing is superior to the produced as regards its power, i.e. it is superior regarding the way in which it projects its internal properties. Up to this point, hierarchy is explicitly defined. He points out, however, that if the cause and the effect are related to each other as to their essence and the first one likes the second one, then every effect desires to relate to its direct source and, in a broader sense, to the Good, the first-supreme Principle. This,

²² (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 7; Nicholas of Methone 1984, 10.23-12.5).

²³ (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 27; Nicholas of Methone 1984, 37.5-8).

²⁴ On the Christian angelology, cf. Dionysius the Areopagite's treatise entitled *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* (*De coelesti hierarchia*); Dionysius the Areopagite 1857, 164d-321a. Also, Roques (1983, 135-169).

²⁵ «οὔτε γὰρ γεννῶν ἢ προβάλλων οὔτε παράγων ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἐλαττοῦται ἢ μεταβάλλει εἰς τὸ γεννώμενον ἢ ἐκπορευόμενον ἐξ αὐτοῦ ἢ μὴν τὸ γινόμενον...» (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 27; Nicholas of Methone 1984, 37.13-23).

²⁶ (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 27; Nicholas of Methone 1984, 37.23-26).

somehow, emotional relationship means that the causes and their effects are more united than separated to each other. By extensions, they are clearly more similar than dissimilar²⁷. And here one may raise the following question: is Proclus speaking about an ontological composition or, more specifically, does he mean that the effect exists potentially and like a sperm into the cause? The answer to this question will be mainly provided by the analysis of the prop.29 of *Institutio theologica*. A demanding researcher, however, could also see, in order to get more information, the next works of the Neoplatonist philosopher, where the question is approached in more details and the ways of the relations are explained on the basis that tautological essential absorptions are not allowed to arise. Moreover, he would find that within the metaphysical world all beings are in actual condition²⁸.

While expressing his critique, Nicholas, first of all, accepts that there is a hierarchy in beings regarding the degree in which they are similar to the divine, since noetic beings (obviously the angels) take precedence over the sensible ones and the simple beings come before the composite ones²⁹. However, he does not negotiate the context of the principle on similarity or the specific relevancies-distinction that its function determines. He says that neither in this way nor in any other way the process of production could actually be a fact within the Holy Trinity, where there is neither quantitative nor qualitative difference nor an ontological condition superior or more remarkable than another one. «Ὡστε καὶ μείζων καὶ κρείττων οὐ φυσικῶς ἀλλ' εἴπερ ἄρα ὑποστατικῶς τῶν ἐξ αὐτοῦ ὁ πατήρ· εἰ δὲ μήτε τὸ ποσὸν κυρίως ἐκεῖ μήτε τὸ ποιὸν χώραν ἔχειν, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ μείζον οὐδὲ τὸ κρείττον»³⁰. That being said, polytheism is absolutely out of the question, since the removal of the properties that define the successions and the axiological gradations from a priori to a posteriori appears, i.e. hierarchies of an ontological texture. Moreover, however, we should not overlook that the Christian thinker's extract refers to the first hypothesis of the Platonic dialogue entitled *Parmenides*, which is implicitly found throughout the entire tradition that was formed since Dionysius the Areopagite and up to Gregory Palamas.

Taking further his thinking –on the somehow ontological combination – Proclus, in prop. 29, says that the cause produces the effects because of the similarity that has with them and not because of the dissimilarity. He actually explains that up to a point the identity between the producing and the produced during –and despite– the hierarchical relegation is preserved. So, the producing, as it is in its original state, seems to own, obviously, in an analogous way, the same characteristics with its effects. «Εἰ οὖν ἡ πρόοδος ἐν τῇ ὑφέσει σώζει τὸ ταυτὸν τοῦ γεννηθέντος πρὸς τὸ γεννησάν, καὶ οἶον ἐκεῖνο πρῶτως, τοιοῦτον ἐκφαίνει τὸ μετ' αὐτὸ δευτέρως, δι' ὁμοιότητος ἔχει τῆν ὑπόστασιν»³¹. This kind of relation adds a new fact to what has been said in props. 25-27, since it introduces a much more strong communication between the two participating agents. It becomes clear that with such a development or emanation undoubtedly the transition remains in the same ontological level, since the essence of the producing does not change. However, regardless of whether Proclus is consistent or not concerning the connections of his thoughts, it is clear that he attempts to keep unchanged the qualitative properties of the metaphysical world. Here descending developments occur, but the consequences derived from it appear just as much as the intensity of the properties is reducing; not if they disappear³². If they disappeared, then

²⁷ (Proclus, *Institutio theologica*, prop.28; Proclus 1963, 32.28-34).

²⁸ For instance Proclus. *Theologia Platonica*, IV; Proclus 2003, 98.2-111.3.

²⁹ (Nicholas of Methone. *Ανάπτυξις...*, prop. 28; Nicholas of Methone 1984, 38.7-13).

³⁰ (Nicholas of Methone. *Ανάπτυξις...*, prop. 28; Nicholas of Methone 1984, 38.30-32).

³¹ (Proclus. *Institutio theologica*, prop. 29; Proclus 1963, 34.8-11). On the principle of "similarity", cf. Dodds (1963, 216).

³² (Proclus. *Theologia Platonica*, III; Proclus 1978, 84.4-91.24).

some of the produced that the philosopher describes, would no more belong to the metaphysical beings' world. However, such a possibility does not correspond to the whole spirit of his views.

Nicholas approaches the question on the occurring ontological relations in its beginning and excludes forms of production that show an internal development and not a creation. Once again, he points out that during the ontological constitution of the divine essence, no "procession" relying on similarity is actualized and that in its level there is no hierarchy among the first one and the following. The three divine Persons are the same as to their essence and different as to their hypostatic properties, which do not indicate gradations or separations but a special way of presence³³. So, introducing a special perspective of the apophatic and superlative theology, he says that the terms "similarity", "dissimilarity", "equal" and "unequal" – which are basic ontological categories since Plato's dialogue *Parmenides* (Corsini 1962) – are improperly used for the Holy Trinity. These are basically names familiar to the human consciousness for identifying the various relations among the created beings, which are subject to the direct perception and are categorically classified. At the same time, the terms "one" and "three" and the relating to them conditions of the identity and otherness declare just the essence. Obviously, otherness shows the radical ontological difference between the divine and the human – or any other created – essence. On their part, the terms "similarity" and "dissimilarity" show the differences regarding the quality and the terms "equality" and "inequality" regarding the quantity. According to the Christian thinker, however, the divine is without quality and without quantity, since it is simple, intangible and non-acceptable to sortal determinations.

So, God cannot receive any attribute, since, otherwise, the divine would be a part of the world of the created beings and it would be subject to the existing among them relations³⁴. God provides these conditions to the created beings, without however to subject himself in their determinations. Thus, the only ontological category that may be attributed to the divine is that of the "being" and the "essence", and actually in a superlative way. Κρατεί δὲ μᾶλλον ὄν καὶ οὐσία λέγεσθαι, εἰ καὶ τοῦτο μεθ' ὑπεροχῆς³⁵. In the superlative theology of the Eastern Christianity, the above remark means that the Holy Trinity is not without essence. Such a deprivation would result in an extreme ontological relegation. It possesses the essence in a special way, radically different from the way in which the individual beings possess it. This difference excludes the proportional approach of the divine essence, thus human being lacks of the valid abilities for a rational structure of the metaphysical world. Between the uncreated and the created essence there is no possibility of a structural or any other kind similarity.

Conclusion

According to what we have examined, we come to the following three concluding judgements:

a) The Neoplatonist Proclus, through his analytical descriptions for the emanating development of the divine beings, establishes a rational Metaphysics and pre-describes the special ways in which the production of the sensible beings is going to activate. On the other hand, Nicholas presents just general estimations about metaphysical prefigurements of the production and avoids introducing

³³ «... ταῦτα μὲν γὰρ τὰ τρία κατὰ τὴν φύσιν εἶπουν οὐσίαν, ἕτερα δὲ κατὰ τὰς ὑποστατικὰς ιδιότητας» (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 29; Nicholas of Methone 1984, 39.3-8).

³⁴ (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 29; Nicholas of Methone 1984, 39.8-18). Here the famous apophatic theology comes to the fore. On this issue, cf. Begzos (1986).

³⁵ (Nicholas of Methone. *Ἀνάπτυξις...*, prop. 29, Nicholas of Methone 1984, 39.18-23). On the superlative theology, cf. Semmelroth (1950, 209-234).

the human cognitive process into the area of the divine happenings. He remains in a much more apophatic level.

b) Proclus thinks that the production is a somehow necessary stage for the internal dialectic process of the supreme Principle, which subordinates to a developmental process driven by inherent powers, which will set the ontological and the functional boundaries in the subsequent cosmic becoming. On the other hand, Nicholas, obviously motivated by the Christian theory on the divine intentionality, excludes any prospect of compulsory production of the created world. The existence of this world is placed in the level of the potential to happen and of the possibility that is out of any kind of stereotypical determinism.

c) Nicholas' disproving attempt, despite the limited scope that it appears in relation to the development of the history of philosophy, since it is directed to a treatise – and in a wider sense to a philosophical system – to which he is almost totally opposed regarding the worldview, provides actually some good results too. He presents in a systematic way the Christian teaching and defines the context of the structures into which it formulates itself. He strongly insists on the support of the theological realism, includes into their actual limits and relativizes, as far as this is necessary, the philosophical and scientific reasoning and establishes the in detail controlling critique, which is actually determined by a special point of view. In this sense, it could be easily suggested that Nicholas follows the strict scientific criteria, since he accurately defines the worldview systems. He is, literally, a consistent theologian. We have to mention though, that his contribution would be more crucial, if his critique included other treatises of the Neoplatonist philosopher too, to which more data on the concept of production are included. *Institutio theologica* was mainly a teaching manual, with strict, admittedly, scientific substrates.

REFERENCES

- Bezgos, Marios.* 1986. Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute. Athens.
- Beierwaltes, Werner.* (1979). Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Main.
- Corsini, Eugene.* 1962. Il trattato “De divinis nominibus” dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino.
- Dionysius the Areopagite.* 1857. In Migne, Jacques Paul (ed.). Περὶ τῆς οὐρανόθεν ἱεραρχίας (De coelesti hierarchia). Patrologia Graeca 3. 119a-340b.
- Lossky, Vladimir.* 1944. Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'Orient. Paris.
- Nicholas of Methone.* 1984. In Ath. D. Angelou (ed.) Ανάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου (Nicholas of Methone, Refutation of Proclus Elements of Theology), Athens – Leiden.
- Podskalsky, Gerhard.* 1976. Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz. In *Orientalia Christiana Periodica* 42, 509-523.
- Proclus* (1963). *Institutio theologica*. In Dodds, Eric Robertson (ed.). Proclus: The Elements of Theology. Oxford.
- Proclus.* 1978. *Theologia Platonica*. In Saffrey, Henry Domonique and Westerink, Leendert Gerrit (eds.). Proclus. Théologie Platonicienne, III. Paris.
- Proclus.* 2003. *Theologia Platonica*. In Saffrey, Henry Domonique and Westerink, Leendert Gerrit (eds.). Proclus. Théologie Platonicienne, IV. Paris.
- Roaques, René.* 1983. L'univers dionysien. Paris.
- Semmelroth, Otto.* 1950. Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps-Dionysius Areopagita. In *Scholastik* 25, 209-234.

Trouillard, Jean. 1972. *L'Un et l'âme selon Proclus.* Paris.

Trouillard, Jean. 1980. Procession néoplatonicienne et création judeochrétienne. In *Néoplatonisme*, Paris, 1-30.

Trouillard, Jean. 1982. *La mystagogie de Proclus.* Paris.

SUMMARY: PROCLUS' NEOPLATONIC POLYTHEISM AND NICHOLAS OF METHONE'S CHRISTIAN MONOTHEISM. The matter concerning the differences between Neoplatonism and Christianity starts from the distinction between two concepts: polytheism and monotheism. Taking as examples for the two worldviews Proclus and Nicholas of Methone, the modern researcher of philosophy, who approaches their work, becomes able to understand that the first one, through his description regarding the development of the divine multitude, structures a rational Metaphysics, while the latter permanently preserves the principle of the unutterability of the divine essence. Thus, while attempting to interpret the supreme Principle as a cause, the Neoplatonist philosopher describes a development process that is pushed by the One's internal powers, while the Christian thinker, by giving emphasis to the divine will, rejects determinism. With the attention focused on Nicholas attempt to confute Proclus' views, the given impression is that they are two completely incompatible philosophical systems. Christian teaching is systematically presented in the context of the theological realism and clearly differentiates from the Neoplatonic worldview. The fact, however, that Nicholas puts under his microscope just Proclus' treatise entitled *Institutio theologica*, makes his critique of limited scope, without however, this remark to attach less value to his attempt.

Prof. Christos Terezis
University of Patras
Department of Philosophy
26500, Rion-Patras
Greece
terezis@upatras.gr

SVOJBYTNOSŤ SVETA. FILOPONOVA KRITIKA ARISTOTELOVEJ KOZMOLÓGIE

The Self-Being of the World. Philoponus' Critique of Aristotle's Cosmology

Klement Mitterpach

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.55-65

Abstract: MITTERPACH, Klement. *The Self-Being of the World. Philoponus' Critique of Aristotle's Cosmology*. Philoponus' critical commentary on Aristotle's treatise on nature considers the idea of eternal world seminal not only in Aristotle's explanation of nature, but also in ancient Greek philosophical thought. The study opens the problem of the motivation in and nature of Aristotle's treatises themselves. It shows that Philoponus, despite his attempts to stay very precise and detailed in reading Aristotle's text, misses the whole question of the nature of the treatise, even though his critique is not motivated primarily theologically. We believe that to declare the very self-being of the world points to the very own subject of Aristotle's Physics and the significance of setting the heavens apart in its own-being. Finally, we test this frame of thinking as a source of possible answers to some of Philoponus' most noted critical reservations against Aristotle's conception.

Keywords: Aristotle, Philoponus, self-being, world, physics, heavens, motion

Abstrakt: MITTERPACH, Klement. *Svojbytnosť sveta. Filoponova kritika Aristotelovej kozmológie*. Filoponov kritický komentár k Aristotelovmu pojednaniu o prírode považuje ideu večného sveta za kľúčovú ideu nielen Aristotelovho výkladu o prírode, ale aj celého gréckeho filozofického myslenia. Štúdiá otvára problém motivácie a povahy Aristotelovho pojednania a ukazuje, že Filoponos napriek snahe o veľmi korektný a kritický interpretačný prístup k Aristotelovmu textu otázku povahy Aristotelovho pojednania nechápe. Filoponova kritika nie je pritom motivovaná primárne teologicky. Téma o svojbytnosti sveta má ukázať vlastný predmet Aristotelovej fyziky a zmysel vyčlenenia neba ako svojbytnej skutočnosti. V poslednej časti testujeme tento rámec ako zdroj možnej odpovede na niektoré z najznámejších Filoponových kritickým výhrad voči Aristotelovej koncepcii.

Kľúčové slová: Aristoteles, Filoponos, svojbytnosť, svet, fyzika, nebo, pohyb

Filoponov kritický komentár k Aristotelovmu pojednaniu o prírode považuje ideu večného sveta za kľúčovú ideu nielen Aristotelovho výkladu o prírode (Wildberg 1988, 3), ale aj celého gréckeho filozofického myslenia (Sorabji 1987, 46)¹. Aké dôvody mohli vôbec antických gréckych filozofov viesť k presvedčeniu o večnosti sveta? Zdá sa, že Filoponova kritika túto otázku nekladie.

¹ „What differentiated Christians from pagan Greeks was their belief that matter itself had a beginning. Many Greeks endorsed the weaker thesis that the present orderly arrangement of matter had a beginning, but the view that matter itself did seemed to them absurd. Philoponus' great achievement“ was to find a contradiction at the heart of pagan Greek philosophy.“

Jeho priamočiara identifikácia tézy o večnosti sveta ako základného obmedzenia gréckeho myslenia však ukazuje, že večnosť sveta nie je len príznakom z kresťanského hľadiska neakceptovateľnej nezávislosti sveta od jeho tvorca, ale predovšetkým príznakom svojbytnosti, a preto „božskosti“ sveta.

Téza o večnosti sveta ako základe gréckeho myslenia ukazuje správnym smerom napriek tomu, že sám Aristoteles v pojednaní *O Nebi* analyzuje riešenia otázky večnosti, resp. vzniku sveta u jeho predchodcov a ukazuje, že väčšina z nich hovorí o svete ako vzniknutom. Aristoteles napriek odpovediam jeho predchodcov sám identifikuje tézu o večnosti sveta ako kľúčovú, aj keď tá je u neho práve výsledkom analytiky pojednania o svete. Poukazuje na to, že jeho predchodcovia nerešpektujú nezlučiteľnosť vzniku a večnosti a problematiku v otázke jej definitívneho riešenia odkladá na všeobecnejšie ako kozmologické pojednanie (Cleary 1995, 89-90). Filoponov náhľad poukazuje zasa na fundamentálnu súvislosť večnosti a pohybu (Aristotelova Fyzika), aj keď on sám túto súvislosť neanalyzuje ako kritiku tých, ktorí hovoria o vzniku sveta a už vôbec v nej nevidí príležitosť vidieť filozofiu ako určitý vyhranený spôsob odkrytia sveta. Rešpektuje však napokon Aristotelovu analytiku v jej anticipovanom výsledku (večnosť sveta) vlastne správnejšie, ako napr. Filoponovi neskorší byzantskí oponenti (napr. Scholarios), podľa ktorých je Aristotelova koncepcia bližšia kresťanskej stvoriteľskej ako Platónova, ktorú, inšpirovaný práve Filoponom, hájil Scholariov oponent Plethón (Karamanolis 2002, 274-275).

Večnosť sveta je z Filoponovho pohľadu nielen porušením autonómnosti Boha, ale najmä prekážkou konzistentného výkladu sveta vôbec. Pristupuje preto ku kritickému komentáru, ktorý má ukázať, že aristotelovský model súvečnosti sveta a jeho hýbateľa je apóriou a zdrojom inkonzistencií Aristotelovho prírodovedného, najmä kozmologického výkladu. Je dôležité, že Filoponos neatakujú Aristotelovo riešenie dogmaticky, ale rozpracováva imanentnú kritiku podľa neho ústrednej dogmy antickej gréckej filozofie. Z tohto hľadiska je treba brať jeho filozofický posudok vážne. V tomto ohľade sa často zdôrazňuje, že práve toto „Kresťanské hodnotenie sveta, ktoré je oslobodené od chápania večnosti sveta, poskytlo možnosť nového filozofického skúmania vecí, javov a skúseností (Zozulak 2016, 143). Okrem toho však treba ukázať, že Filoponos z kresťanského hľadiska identifikuje práve ten moment gréckeho filozofického pojednania o prírode, ktorý je práve dnes možno znova produktívnym východiskom pri posudzovaní nielen historickej hodnoty gréckej, konkrétne Aristotelovej filozofickej iniciatívy, ale aj povahy filozofie vôbec. Tá sa v dnešných podmienkach, ktoré tak mnohostranne poukazujú na pluralitu filozoficky skúmaných tém, rôznosť odborných názorov na relevanciu filozofického skúmania vôbec – bez ohľadu na to, či nadväzuje na súčasnú vedu, alebo sa snaží rezervovať si nejakú autonómnu pozíciu – nepochybne nedokáže vyhnúť otázke konca filozofie, ktorú dnes chtiac-nechtiac vyvoláva tlak vedy uskutočňujúcej svoju novovekom iniciovanú autonómiu.² V skutočnosti však zmysel identity „filozofického“ skúmania, teda skúmania, ktoré sa z nejakého dôvodu ešte mieni identifikovať ako filozofické, zostáva otvorený. Spolu s ním však aj identita gréckeho rozhodnutia otvoríť a artikulovať problematiku poznania sveta práve filozoficky.

Pravda verzus výklad

Práve z hľadiska dedičov novovekej iniciatívy, ktorá predstavuje úsilie o autonómnu vedu, vystupuje Filoponos ako filozof, ktorý opakuje aristotelovské gesto, aby ako rozhodujúci cieľ filozofie

² Príkladom môže byť práve typická snaha filozofov usvedčovať vedcov z toho, že sú vlastne tiež filozofmi, snaha, ktorú fyzici alebo biológovia berú ako pokus parazitovať na skutočnej vede (Stenger – Lindsay – Boghossian 2015).

deklaroval pravdu a nie záľubu vo (Platónovom či Aristotelovom) filozofickom výklade. Novoveká veda vidí vo Filoponovi práve iniciátora autonómie poznania, teda zástancu budúcej vedecky autonómnej procedúry poznania sveta, ktorá sa neodvoláva na žiadnu autoritu konkrétnych filozofických alebo teologických výkladov. Možno dokonca povedať, že otázka autonómie procedúry vedeckého poznávania preto v novoveku nepotrebuje riešiť otázku pôvodu sveta tak nájstojčivo, ako je tomu u Filopona, resp. v stredovekej konfrontácii s Aristotelom vôbec. Preto je z pohľadu novoveku otázka večnosti sveta, podobne ako pre Filopona, jednoducho otázkou, ktorá je „uzá-tvorkovaná“, prípadne nepredstavuje nič iné ako súčasť otázky „poznania“ sveta, prípadne „pôvodu“ sveta. Z hľadiska novoveku teda otázka večnosti sveta vôbec nie je otázkou jeho svojbytnosti, ale poznateľnosti. Zjavnosť svojbytnej skutočnosti nie je cieľom novovekého myslenia, pretože nerozhoduje o poznaní, prípadne nepoznaní sveta. Svet, či už závislý alebo nezávislý, nemusí byť poznaný bezo zvyšku aby sa potvrdilo, že aj partikulárne vedecké poznávanie sveta má reálne platné výsledky.

Svojbytnosť sveta preto primárne vôbec neznamená „nezávislosť“ sveta od Boha, ale indiferenciu voči akokoľvek postulovanej miere vlastnej skutočnosti sveta. Filoponos registruje, že tu ide nielen o nezávislosť, ale práve svojbytnosť sveta, i keď to takto neformuluje, ba presnejšie, nezoluje a nechápe tento svoj náhľad ako príležitosť pristúpiť k vlastnému záväzku antického gréckeho myslenia. Tam, kde vidí apóriu večného sveta, rozpoznávajú Gréci práve záväzok a vlastnú výzvu filozofie vôbec. Je to zrejme práve z Aristotelovho metodologického otvorenia problematiky prírodného skúmania vôbec v prvej a druhej knihe jeho Fyziky, ako aj z jeho kozmologických spisov. Z Filoponovho príklonu k problematike kozmológie, ako aj z konfrontácie s pravdou ako možnosťou poznania, ktorá sa z hľadiska novoveku čoraz rozhodnejšie vymyká filozofickému výkladu, je zrejme, že problém nevidel iba v téze o večnosti sveta a jej teologickej inkonzistencii, ale skôr v tom, že svet je večný práve bez ohľadu na teologické dôsledky. Ide tu o tézu o fenomenalite sveta, ktorý nie je nositeľom večnosti iba mimochodom, ale jej pôvodným a primárnym subjektom. Je zrejme, že aristotelovská teológia je práve preto teológiou pohybujúceho (toho, ktoré pohybuje), z čoho vlastne napokon vyplýva aj zmysel onoho známeho aristotelovského hýbatela, teda „nepohybovaného“ (ou kinoumenos), a z tohto významu odvodeného teologicky rigidného označenia „nehybný“ (akinétos) (Aristoteles 1972, 442), rovnako ako aj jeho konštitutívna väzba na pohyb sveta.

Filoponos opakuje konfrontáciu pravdy a výkladu, a inkonzistencie výkladu považuje za dôkazy nepravdy. V Aristotelovom myslení je to však naopak: večný svet predstavuje kritérium výkladu, teda predstavuje takú vec, ktorá sa nedá popisovať v termínoch vzniku a zániku, a preto si vôbec vyžaduje práve filozofické pojednanie. Pojednanie o svete je totiž predovšetkým o tom, čo znamená vôbec vymedziť skutočnosť v jej svojbytnosti, pričom otázka pravdivého poznania má vlastne zmysel, až keď sa otvorí prístup k jestvujúcemu ako svojbytnej skutočnosti.

Možno teda povedať, že práve tento Filoponov náhľad spôsobí, že namiesto teologických apórií súčasnosti sveta a aristotelovského boha pristúpi k otázke Aristotelovho konkrétneho výkladu sveta a jeho konzistentnosti, teda predovšetkým k Aristotelovej kozmológii. Otázka poznania sveta, poznania pravdy sa práve preto stane arbitrom argumentácie v problematike Aristotelovho výkladu sveta.

Svet ako primárny nositeľ, resp. fenomenálny základ večnosti ako nevzniknutosti/nevzniknutelnosti (agénetos) a nezaniknutelnosti (afthartos) (Aristoteles 1985, 83-88) totiž a priori nepoukazuje na teologickú problematiku, ale na problematiku diania sveta, t. j. pohybu. Problém jeho vzniku je z tohto hľadiska problémom, ktorý sa vôbec netýka sveta. V tom spočíva prístup k vlastnej filozofickej problematike výkladu sveta a nie finálna apória tohto výkladu. Večnosť preto nie je jednoducho negáciou času, t. j. vzniku a zániku, ale je primárne charakteristikou pohybu. Inak povedané, ak Aristoteles hovorí v súvislosti so svetom o večnosti, tak preto, lebo

večným je práve pohyb. O večnosti sveta je reč preto, lebo svet je konštituovaný večným pohybom. Pre Aristotela je večnosť pohybu dôvodom, prečo vôbec hovoriť o večnosti sveta a nie naopak. Práve to však Filoponos nevidí. Naopak domnieva sa, že večný svet je tézou, ktorú Gréci nepokladali za problém, tézou, ktorú nepodrobili skúmaniu, ale naopak prispôbili chápanie prírody a jej výklad tomuto presvedčeniu. To podstatné na Filoponovej identifikácii kľúčového problému gréckej filozofie spočíva vo fakte, že je to práve svet a jeho večnosť, a nie napr. večnosť hýbateľa, čo indikuje, že primárne problematickým je práve určité chápanie sveta a svetu vlastnému pohybu.

Aristotelova etika

Ak postavíme spolu s Filoponom Aristotelov výklad a pravdu ako vzájomne sa vylučujúce alternatívy, vyhneme sa nepochybne nielen Aristotelovmu výkladu, ale predovšetkým otázke, o čom vlastne hovorí, resp. čo vlastne skúma. To nie je otázka dejinne korektnej interpretácie, ktorá by sa pýtala na tému Aristotelovho pojednania, ale je to priamo otázka, v ktorej sa pôvodne pohybuje Aristotelov výklad. Filoponos sa snaží ukázať, že ak konfrontujeme Aristotela s podmienkou konzistentnosti výkladu, ukáže sa, že tento výklad nemôže byť výkladom skutočnosti, teda pravdy. Ide o filozoficky rudimentárny prístup, keďže delegitimizuje samotný Aristotelov výklad, aby dokázal, že nedokáže správne, konzistentne, opísať vlastný predmet. Tento prístup však opomína, že Aristotelov výklad je predovšetkým identifikáciou, vymedzením vlastného predmetu toho-ktorého skúmania a je charakteristický pre Aristotelovo chápanie filozofie.

Možno to ukázať ani nie tak citovaním samotného Aristotela, ako príkladom Aristotelovej etiky, konkrétne Etiky Nikomachovej. Ak sa v súvislosti s ňou hovorí o praktickej filozofii, tak ide vlastne o vymedzenie toho, čo nazývame „konaním“ (práthein). Nie je vôbec samozrejmé, čo vlastne nazývame konaním, predovšetkým však nie je samozrejmé, prečo vlastne máme vymedziť konanie ako samostatný predmet skúmania. S tým pochopiteľne súvisia aj ďalšie úplne základné filozofické otázky, napr. voči čomu máme konanie vymedziť, ako postupovať, aby sa toto skúmanie dalo vôbec previesť. Práve tieto otázky však nie sú iba príkladom metodologickej bdelosti alebo skusmo rozbehnutého skúmania. Naopak, obsahujú predpoklad, že konanie sa nám už stalo zrejším, a to práve ako svojbytná oblasť, ktorá si žiada vlastný prístup. Uskutočnenie tohto teoretického prístupu preto nie je iba primárnou podmienkou ďalšieho výkladu. V skutočnosti všetky analýzy a ich explikáty, ktoré v postupe takéhoto skúmania pokladáme za dôležité, slúžia vlastne teoretickej zjavnosti predmetu skúmania. To, čo sa nám možno zdá byť vlastne akousi triviálnou podmienkou akéhokoľvek skúmania, je vlastne jeho cieľom. Rámcovo možno povedať, že práve takto sa uskutočňuje filozofia v aristotelovskom prevedení.

Vymedzenie konania napokon zohráva kľúčovú úlohu aj v otázke rozlíšenia poznania (vied), na teoretické (fyzika, metafyzika), praktické (etika) a poetické. Zvláštnu pozíciu etiky voči metafyzike, resp. teoretickému poznaniu okrem iného potvrdzujú aj autori, ktorých ambíciou je oživiť pohľad na Aristotela, a to práve zohľadnením princípov a zmyslu demarkácie jednotlivých skúmaní, resp. úlohou Aristotelovej etiky v ich pochopení (Long 2004), (Bracchi 2008). Už tento tematický zámer naznačuje, že u Aristotela nejde iba o rozlíšenie troch nesúvisiacich oblastí.

Problematika konania predstavuje vôbec možnosť principiálneho rozlíšenia, lebo v určitom zmysle predstavuje exemplárny príklad pojednania práve o tom predmete skúmania, ktorého svojbytnosť je vlastne kritériom rozlíšenia teoretickej činnosti (theórein) a tvorby, resp. produktívnej činnosti (poiein). Vďaka týmto činnostiam sa stávajú zrejšími aj ich koreláty – teda veci, ktoré sú nám prístupné pozorovaním v ich nevyhnutnom dianí (fysei onta) a veci, ktoré tvoríme (poioumena). Tvorba a teoretická činnosť sa však objavujú ako svojbytné práve vtedy, keď sa

témou pojednania stane ľudská činnosť vôbec, ktorá vlastne predstavuje otázku výmeru ľudského života spolu s nárokom skúmať jeho svojbytnosť. Skúmať činnosť ako základný rys ľudského života vlastne znamená skúmať život v jeho „bytí“. Nie je vôbec náhodou, že otázka svojbytnosti toho, čo ukazuje ľudský život, resp. činnosť (doslova jeho vykonávanie a nie priebeh) ako svojbytné, sa začína v momente, keď identifikujeme túto činnosť ľudského života práve ako konanie. Svojbytnosť ľudského teda spočíva v konaní a etika je tak podmienkou vyzdvihnutia jestvujúceho ako svojbytného. Nie je tiež náhodou, že Aristoteles na začiatku druhej knihy *Fyziky* predbežne kontrastuje prírodu, prirodzenosť (*fysis*) ako jej vlastný predmet práve s „umelými“ vecami, ktoré sú produktmi „umenia“ (*poiésis*), a to bez explicitného odkazu na nejakú etickú teóriu. Nešlo teda iba o príklad konania, ale o konanie ako exemplárny prípad predmetu pojednania, ktoré indukujú vlastne pôvod tohto východiskového nastavenia človeka, ktoré sa v gréckej antike nazýva filozofiou a predstavuje vlastne otvorenú konfrontáciu so svojbytnosťou skutočného. Práve tá sa má stať v Aristotelových filozofických pojednaniach zrejmom.

Fyzika ako pojednanie o svojbytnom

Aristotelova *Etika Nikomachova* je príkladom exemplárneho pojednania o svojbytnom, ktorého konkrétnym predmetom je ľudské konanie. Vymedzenie svojbytnosti konania totiž nie je iba záležitosťou nejakého „teoretického“ pojednania. Aristotelova *Etika* vlastne ukazuje práve to, ako je konanie vždy znova realizáciou jeho vlastnej svojbytnosti a v tomto zmysle možno aj rozumieť Aristotelovmu konštatovaniu užitočnosti etiky (Aristoteles 1979, 44) a samo pojednanie „praktické“. Vlastné teoretické skúmanie (fyzika) preto nevyhľadáva nejaké špecificky teoretické, „ne-praktické“ predmety, ale na rozdiel od etiky je pojednaním o svojbytnom vôbec. Fyzika nie je vymedzením určitého svojbytného predmetu, ale vymedzením toho, čo je exemplárnym prípadom svojbytného vôbec. Tradičné vymedzenia, ktoré majú oporu v Aristotelovom vlastnom texte preto pochopiteľne určujú ako predmet skúmania prírodu, resp. prirodzenosť alebo napokon pohyb (*kinésis*), resp. súcno v pohybe. Fyzika je preto skúmaním vlastného pôvodu, teda pôvodnosti predmetu, ktorému sa ušli takéto tradičné označenia. Aristoteles vlastne preberá tieto označenia, aby pochopil a vymedzil, o čom vlastne hovoríme, ak hovoríme o „*fysis*“ ako o svojbytnom, resp. čo je tým spoločným všetkého svojbytného vôbec?

Z takéhoto prístupu je však zrejmé, že tu nepôjde o všeobecný znak čohokoľvek jestvujúceho, ale o to, čo exemplárne reprezentuje svojbytnosť vôbec. Jej úlohou je analytika toho, čo vlastne konštituuje svojbytnosť svojbytného, čo je jej rozhodujúcim znakom. Ide o to, že svojbytným niečo je, keď sa ako také práve odohráva, deje. Tým sa primárne nemyslí, že toto dianie je iba priebehom, nedostatkom, ale že svojbytnosť sa primárne stáva zrejmom práve na dejúcom sa. Dejúce sa je svojbytné práve kvôli pohybu, a preto zjavnosť pohybu poukazom na svojbytnosť toho, čo sa deje. Svojbytnosť sa stáva zrejmom na pohybe, ktorého nie sme príčinou, resp. ktorý je voči nám úplne ľahostajný. Tento fakt diania, pohybu je však príznakom svojbytnosti len vtedy, ak ho vezmeme do úvahy ako neredukovateľný. Nestačí uvažovať o ňom ako o prejave, akcidente, ale ako o pôvodnej skutočnosti diania. Aristoteles vlastne ukázal, že práve pohyb je vlastnou doménou svojbytnosti. Pohyb totiž nie je prejavom, ale naopak, je sám uskutočnením (*entelecheia*) niečoho, to znamená, že pohyb nie je iba tranzíciou, prechodom k hotovému, ale práve naopak, že práve pohybom (a nijako inak) sa niečo nielen „stane“, „udeje“, ale doslova „uskutoční“. Pohybom sa odohrá teda nič menej ako vlastná skutočnosť niečoho. Práve preto nielen kategoriálne rozlíšenie pohybov, ale predovšetkým rozmanitosť pohybov v zmysle uskutočnenia vlastne zodpovedá rozmanitosti druhov súcna (Aristoteles 1972, 106).

Aj známy príklad so stavaním³, na ktorom Aristoteles formuluje predbežné vymedzenie pohybu ako „uskutočnenie možného, pokiaľ je možným“ (Aristoteles 1972, 107) hovorí, že kým nie je niečo „dohotovené“, hovoríme o pohybe. Viac ako na umelých veciach je možné pochopiť na tých prírodných, že v prírode poznáme práve uskutočňovanie bez zjavného pohybu alebo činnosti realizácie. Ide práve o to, čo je jednoducho vo svojom „konci“, cieľ (telos), v pokoji, ibaže nie ako dohotovené, ale ako to, čo sa „vytvorilo“, resp. „objavilo“ a v tomto zmysle „zrodilo“ (genesis). Tento pokoj nie je prerušením pohybu, ale dosiahnutím zjavnosti uskutočnenia. V tomto zmysle sa práve Filoponos mylí, pretože z jeho prístupu už k samotnému komentovaniu Aristotelovho predbežného definovania pohybu je zrejmé, že nevidí rozdiel medzi tézou „pohyb je uskutočnením“ a „uskutočnenie je pohybom“ a chápe to prvé v zmysle toho druhého. Už podľa komentára k Aristotelovej predbežnej definícii pohybu v tretej knihe Fyziky môže byť zrejmé, že Filoponos chápe definíciu pohybu (pohyb, resp. zmena je *entelecheiou* toho, čo je v možnosti) ako expozíciu dvoch typov *entelecheie*. Jednak tej, ktorá je aktualizáciou potenciálneho (proces uskutočnenia) a druhú ako aktuálnosť (stav dovŕšenej veci), pričom tá prvá je uchovaním *entelecheie* v potenciálnom stave a tá druhá je možná vďaka tejto potencialite, ktorú však „ničí“ (Philoponus 2014, 14). O zmene, resp. pohybe podľa Filopona vypovedá práve prvá z nich, „pretože v sebe uchováva to, čo dovŕšuje“ (Philoponus 2014, 14), teda potencialitu. Zdá sa, že ide vlastne o štandardný výklad Aristotela, ktoré ho číta prakticky doslovne. V skutočnosti však rozlíšenie „dvoch“ *entelecheií*, nech by fungovalo iba dočasne ako pomôcka, prezrádza uhol Filoponovho interpretačného pohľadu: potencialita je tranzíciou *entelecheie* skutočnosti, resp. *entelecheia* je uskutočnením niečoho len vtedy, keď je zavŕšením zmeny, teda vyčerpaním potenciálneho. Aristotelov náhľad, že pohyb, resp. zmena je uskutočnením, však znamená, že skutočnosť je pohybom, resp. zmenou. A to nie vo význame „neustálej premeny“, „permanentného pohybu“, ale zmenou, ktorá robí niečo zjavné práve ako skutočné a nie inak. To, čo Aristoteles nazýva *entelecheia* nie sú dve fázy procesu – najskôr realizácie a potom trvania hotovej veci. *Entelecheia* znamená predovšetkým fakt, že sa „potenciálne“ stane zjavným. V pravom slova zmysle sa „nevyčerpá“ ale ukáže, čo znamená, že sa stane zjavné aj to, že zmena, resp. pohyb boli nielen skutočné ale boli práve tou zmenou, v ktorej sa vôbec objaví niečo ako skutočné, pričom práve to, čo sa ukáže ako skutočné robí vec vôbec zjavnou. Pohyb, resp. proces uskutočnenia teda nepredchádza veci, nemá výhradne svoju „vlastnú“ *entelecheiu*, ale je zjavný ako pohyb, lebo je práve uskutočnením, a nie napr. iba priebehom možného.⁴

„Pohyb je uskutočnením“ treba čítať ako vlastný význam vety „uskutočnenie je pohybom“. Toto druhé vyjadrenie totiž vlastne zodpovedá Filoponovmu čítaniu, ktoré predstavuje síce pohyb ako uskutočnenie (potenciálneho), ale vykladá ho akoby *entelecheia* bola zrejماً z pohybu a nie pohyb z *entelecheie*. Znenie Aristotelovej vety v tomto prípade zavádza iba pokiaľ neberieme do úvahy vlastný zmysel pojednania o svojbytnom, teda svojbytnej skutočnosti ako pohybe.

³ „Teda, že pohyb je toto zvláštne uskutočnenie a že pohyb sa práve vtedy vyskytuje, keď je uskutočnenie takéto, a nie prv ani neskoršie, je jasné; lebo každá vec môže byť raz v činnosti, raz nie, napríklad stavateľné; uskutočňovanie stavateľného, pokiaľ je stavateľné, je vlastne stavenie; totiž skutočnosť stavateľného je alebo stavenie alebo dom; ale keď je to už dom, už to nie je stavateľné; lebo stavateľné je iba to, čo sa stavia“ (Aristoteles 1972, 107).

⁴ M. Vašek v tomto zmysle odkazuje na to, ako v problematike Aristotelovej *entelecheie* zlyháva podľa Filopona Aristotelova koncepcia času: „Pod úplnou, (dokonalou) skutočnosťou podľa Filopona chápal Aristoteles bezprostredné vychádzanie z habitu, pričom sa habitus nemení. Bezprostredné vychádzanie ale nesúvisí s časom a deje sa v okamihu“ (Vašek 2016, 14). Zjavnosť pohybu je však možná vďaka zjavnosti skutočného. Teda až vďaka skutočnému môžeme vidieť, že išlo o pohyb jeho uskutočnenia, ktorý je skorší iba ak si všimame jeho priebeh a nie vlastnú zjavnosť pohybu ako uskutočnenia. O čas tu ide skôr vo význame prítomnosti, a to prítomnosti ako modu bytia skutočného (prítomnenia), a nie o bezprostrednosť „zmeny“, ktorá je mimotemporálnou.

Vysvetľovanie pôvodu pohybu je možné vlastne jedine vtedy, keď berieme do úvahy pohyb ako výsledok a nie ako eventualitu, ktorej vznik treba vždy dodatočne vysvetľovať. Pohyb je napokon neredukovateľný, ak existuje taká vec, ktorej bytie by bolo práve pohybom, a teda realizovalo by sa jednoducho práve neustálym pohybom. Nepohybuje sa mimochodom, ani pohybom prirodzene nenadobúda svoju druhovú podstatu, ale preto, lebo jeho *entelecheiou*, jeho skutočnosťou i jej permanentným uskutočňovaním, nie je práve nič iné ako pohyb, resp. ono „hýbanie sa“. Niečo také nazýva Aristoteles „nebo“.

Toto aristotelovské nebo je terčom Filoponovho útoku. Nebo je svetom a Aristotelova kozmológia, reprezentovaná spisom *O nebi* predovšetkým, je tak vlastne pojednaním o svojbytnosti toho, čoho uskutočnením je pohyb. Svet je teda nebo – tou vecou, ktorej cieľom je pohyb. Spravidla sa zdôrazňuje, že podľa Aristotela je pohyb prejavom nedostatku, resp. neúplnou skutočnosťou. Skutočnosť neba však nie je neúplná, pričom nebo nemá „vôľu“, ale je zrejme práve ako skutočné až voči tomu, čo je voči pohybujúcemu samo nepohnuté. Neúplnosť neuberá pohybu na jeho skutočnosti, ale ukazuje, že nebo je skutočné práve tým, že sa deje práve ako pohyb. Realita pohybu sa stáva zrejماً iba v kontraste s nepohnutým, teda s tým, čo nedokáže podliehať pôsobeniu. Nebo je vlastne označením práve spôsobu bytia toho, čo sa uskutočňuje týmto spôsobom.

Zdá sa, že sa takto komplikuje jednoduché konštatovanie, že nebo myslíme určité teleso, ktoré Aristoteles – na rozdiel od Filopona – naozaj považoval za samostatné a existujúce, a teda oddelené od zvyšku svetovej sústavy živlov a telies. V skutočnosti ide o svojbytnú rolu toho, čo sa pohybuje práve ako pohybujúce. To podľa Aristotelovej analytiky samo seba pohybujúceho predstavuje také jestvujúce, ktoré sa uskutočňuje permanentne a práve preto „dokáže pohybovať“, t. j. reprezentuje pohyb ako uskutočňovanie, teda druhovo špecifický pohyb rôznych druhov jestvujúceho, ktoré práve v tomto zmysle už nie sú schopné pohybovať iným.⁵ Otázkou vôbec nie je, ako to dokáže, ale že práve toto vystihuje zmysel „pohnutosti“ vôbec, teda, že uskutočňovanie je nepretržitou realizáciou toho, čím niečo od prírody je a vôbec nie iba priebehom sumy jeho rozmanitých pohybov a ich prerušení.

To nie je štandardná predstava mechanickej kauzality, pretože toto pohybujúce pohybuje práve preto, lebo jeho uskutočnením je samotný pohyb. Štruktúra pohybu sa tu otvára práve skrz túto rolu neba, ako „pohybovaného pohybujúceho“, pretože celok „samo seba pohybujúceho“ nevyhnutne obsahuje to, čo je iba pohybované, teda, čoho pohyb je jeho vlastným uskutočnením. Napokon už len pre doplnenie: rola nepohnutého pohybujúceho je konštitutívnym momentom pohybu ako uskutočnenia vôbec nie preto, lebo pohyb „musí niekde začať“, ale preto, lebo pohyb nie je sebaafekciou ale dôsledkom predpokladu súcna, ktorému je pohyb cieľom a uskutočnením. Nebo tak predstavuje ten exemplárny príklad pohybu, z ktorého vyplýva nevyhnutne rola „pohybujúceho“. Ak je pohyb vždy uskutočnením, môže pohybovať v pravom slova zmysle jedine niečo, čo

⁵ Vlastne sa tu stáva zrejмым, že z analytiky samo seba hýbajúceho vyplýva rola nepohybovaného, t. j. hýbajúceho ako nepohybovaného! Zvyčajne máme tendenciu predpokladať, že „nepohybované hýbajúce“ (prvý hýbateľ) je jednoducho špecificky Aristotelovým označením predpokladu počiatku pohybu. Bolo by, samozrejme, otázkou, ako a prečo vlastne niečo nehybné považujeme za uspokojujúci počiatok pohybu, radu pohybov vôbec. Vznik pohybu z nehybného by aj tak nič nevysvetľoval. Aristoteles teda vôbec neinštaluje nehybného hýbateľa z dôvodov, ktoré sú frekventované v jeho stredovekej reflexii, teda preto, lebo pohyb musí mať nejaký počiatok. Ak Aristoteles hovorí o pôvode pohybu, tak nie o jeho „začiatku“, ale o tom, že pohyb vždy znamená „byť pohybovaný“. Nehybnosť prvého nepohybovaného je preto počiatkom pohybu, ktorý nemá začiatok, je bez začiatku a konca nielen ako kontinuálny pozorovateľný proces premeny, ale ako skutočnosť diania, ktoré je podmienkou a nie výsledkom pozorovania, a iba takto má vôbec zmysel. Zamieňa sa tu Aristotelova analytika bezmedzného s analytikou svojbytné sa pohybujúceho. V skutočnosti je zmysel nehybného prístupný iba vtedy, keď ho chápeme ako „nepohnutosť“ takého pohybujúceho, ktoré pohybuje niečo výhradne k uskutočneniu jemu vlastného pohybu.

sa uskutočňuje v permanentnom pohybe. Slávna Aristotelova téza o tom, že všetko je pohybované (iným) znamená, že pohyb je ontologicky pôvodnou a neredukovateľnou skutočnosťou a jeho analýza ukazuje, že táto skutočnosť má štruktúru už len vďaka tomu, že pohyb ako uskutočňovanie nie je nikdy uskutočňovaním pohybujúceho, ale pohybovaného. Uskutočňovanie napokon znamená pohyb celku, a teda nejde o oddelenú skutočnosť pohybujúceho a pohybovaného, ale o fakt, že vždy niečo pohybuje niečím⁶ (Aristoteles 1972, 221).

Kozmológia svojbytného

Filoponovu perspektívu teda necharakterizuje vyslovene kresťanské interpretačné hľadisko, ale samotná forma precízneho komentára, ktorý filozofický text chápe ako výzvu k voči litere veľmi pozornému a kritickému výkladu Aristotela. Toto predsavzatie však nestačí na pochopenie gréckej filozofie, ktorá nepochybne otvára možnosť takto orientovanej teoretickej aktivity, ibaže s predpokladom, že filozofické pojednanie budeme kritizovať predovšetkým vtedy a na tých miestach, ktoré znemožňujú realizáciu jeho hlavného predsavzatia: vidieť to, čo je jeho predmetom v jeho svojbytnosti. Otázka, o čom teda vlastne Aristoteles pojednáva vo *Fyzike* sa preto nedá jednoducho zodpovedať konštatovaním, že je to pojednanie o prirodzenosti, resp. pohybe. Také konštatovanie – a to aj keby sme dodali ďalšie charakteristiky pohybu, príp. načrtli postup jeho analytiky – nám napokon neukáže nič, pokiaľ nepristúpime k Aristotelovmu pojednaniu práve s otázkou, čo vlastne znamená teoretické pojednanie o pohybe? Bez nej totiž vlastne nie sme zvedaví na jeho vlastný cieľ a zmysel: vidieť, že pohyb je manifestáciou svojbytnosti, pretože práve s ňou sa stretávame nielen ako s faktom, ale aj ako s kritériom našej vlastnej svojbytnosti práve v postoji, ktorý sa vďaka Grékom nazýva filozofický.

Možno teda s P. Flossom tvrdiť, že Filoponos zbavuje tento pohanský svet božských síl a mocností, že ho „odbožštuje“ (Floss 2004, 49, 50), iba ak si ho už predstavujeme ako svet, kde svet predstavujeme ako niečo, do čoho vôbec možno zasiahnuť, príp. to nechať vzniknúť, či vytvoriť. Konceptia stvorenia sveta je nepochybne koncepciou, ktorá nielen umožňuje zásah do jeho chodu, ale predovšetkým je sama vlastne na koncepte „zásahu“ vôbec založená. Do aristotelovského sveta možno zasahovať v inom zmysle. Práve preto, lebo je svojbytný pripúšťa „pôsobenie“, ktoré však predpokladá a nie rozvracia vlastný spôsob diania, svojbytnosť, skutočného. To, do čoho sa nedá zasahovať je však svojbytnosť sveta sama. Aristotelovo vymedzenie prírodného je nepochybne poznačené práve voľbou kritéria, ktoré predstavujú umelé, vytvorené veci. Rozdiel medzi prírodným a umelým však nie je rozdielom medzi tým, do čoho sa dá a do čoho zasa nedá zasahovať. Líšia sa podľa toho, či tzv. „počiatok ich pohybu a pokoja“ je „v“ nich samotných, teda patrí k vlastnému daniu veci, alebo nie.

Aristoteles teda predstavuje svet ako pohyblivý preto, lebo svet, resp. nebo „má“ jediný spôsob jednoty, a to práve jednoty pohybu. Svet je pohybom, ktorý je diferencovaný na pohyb „seba samého“ (nebo), ako nehybné (stred), a pohyb toho, čo je medzi nimi, v Aristotelovej vlastnej formulácii „to, čo sa pohybuje nad ostatné“ (Aristoteles 1985, 73). Je to teda diferencovanosť na to, čo je vždy „pod“ ostatným (zem), toho, čo sa pohybuje vždy „nad“ ostatné (ohň) a toho, čo sa pohybuje bez ohľadu na ostatné (nebo). Vlastná diferencovanosť tohto pohybovaného s ohľadom na iné (elementy) sa pritom nedá skúmať samostatne, ale iba vzhľadom na rozlíšenie voči niečomu vonkajšiemu, teda nebu. Elementy sú teda pohybmi, ktorých kritérium diferenciacie je neustály

⁶ „Ak je teda hýbateľ súvislý – lebo to, čo je pohybované, musí byť súvislé – je zrejmé, že celok sa nepohybuje sám od seba preto, že niektorá jeho časť má schopnosť sama sebou pohybovať, ale preto, že celok, pohybované i hýbateľ, pohybuje sebou samým, pretože hýbateľ a pohybované sú jeho časti.“

pohyb neba. Ak Aristoteles hovorí o pohybe od stredu a k stredu, tak len preto, lebo pôvodom, resp. podmienkou tohto stredu je práve tento neustály pohyb. Stred je vlastným stredom neba, a z toho dôvodu, mimochodom, i stredom sublunárneho sveta. Napríklad zem je v strede, pretože je to stred, a nie preto je stred stredom, lebo ide o miesto zeme. V tomto zmysle i tradičný Aristotelovi pripisovaný geocentrizmus je vlastne „uranocentrizmom“, a znamená iba toľko, že je to práve nebo, ktoré „má“ stred (je pohybom „okolo“ stredu). Pohyb sublunárneho je tak určený s ohľadom na stred neba, a nie s ohľadom na zem, ako stred kozmu. Táto diferenciacia je však možná iba tam, kde stred z hľadiska pohybu znamená pohyb „nadol“ (vzhľadom na nebo) a pohyb „nahor“ (vzhľadom na nebo). Iba z tohto hľadiska možno hovoriť o pohybe „od stredu“ a „k stredu“, t. j. iba ak stred neba je mimochodom aj stredom niečoho, čo je zahrnuté a zároveň „mimo“ neba, teda „v“ sublunárnom svete.

Rovnaká prirodzenosť sublunárneho sveta a neba, ktorú dokazuje Filoponos, by tak znamenala, že určovanie stredu by bolo nekonzekventne viazané stále na predstavu toho, čo samo nepatrí do sféry takto rozlíšeného pohybu. „Nebo“ je v tomto zmysle podmienkou diferencovateľnosti elementov, nie inkonzistentným dodatkom, ako sa domnieva Filoponos, dodatkom, ktorý by bol len Aristotelovým kompromisom s tradičným gréckym vedecky inak nadbytočným, a preto naivným predpokladom večnosti sveta. V Aristotelovom výklade je zrejme, že je konsekvenciou z analyzovateľnosti svojbytného pohybu, ktorý nemá už žiadne vonkajšie podmienky, a kde aj „realita“ prvého nepohybovaného pohybujúceho (tradične „nehybného hýbateľa“) je svojbytnosťou toho, čo je oddelené od pohybovaného, avšak iba preto, lebo je viazané na pohybované práve ako jeho pohybujúce. Nepohnutosť prvého pohybujúceho je preto vlastnou skutočnosťou neustáleho (večného) pohybu ako plnej ontologickej reality jestvujúceho.

Ak J. Daneš (2006, 68) hovorí o tom, že sa „Aristotelovi nepodarilo dokázať, že nebo vyplňa prvé teleso, ktoré sa na základe prirodzenosti pohybuje“ (, tak si treba všimnúť jednak úlohu dokazovania výkladom, t. j. dokazovania existencie niečoho vôbec výkladom, a na druhej strane zväziť rozdiel medzi prvým telesom ako „výplňou“ neba a nebom ako prvým telesom. Ak Aristoteles svojim výkladom vôbec niečo dokazuje, tak vždy „skutočnosť“ určitého diania, pokiaľ ide o rovinu fyziky, pretože práve takto je koncipovaný fyzikálny „vid“ vôbec. Svojim výkladom teda nemôže (aj keby chcel) dokazovať niečo také ako výskyt niečoho, bez toho, aby sa tento výskyt nevykazoval vo vzťahu k podmienkam popisu. Špecifikom fyziky je, že princípy tohto popisu musia mať podobu vykazateľného, a to vždy nejako aj empiricky vykazateľného, (aj keď práve preto toto empirické nie je a nemôže byť dôkazom!) pohybu svojbytného. Telesnosť prvého telesa preto nebude daná jeho „schopnosťou“ pôsobiť v zmysle „mechanického“ pôsobenia, teda určitou nepriestupnosťou látky, ani nie je daná predstavou nejakej sily, ktorej pôvod nie je fyzikálny, t. j. sily, ktorá sa nevykazuje ako pohyb v rovine fyziky. Naopak, je daná celkovosťou, úplnosťou, ktorá nie je vymedzená voči ničomu inému, a ktorej kritériom je pohyb ako cieľ. Aristotelov spis je vlastne pojednaním o tom, v akom zmysle možno chápať všetko (pan) ako úplné pričom až v rámci tohto zadania, a nie naopak, sa ukazuje, že o „všetkom“ možno vzhľadom na jeho úplnosť hovoriť iba ak je „v“ pohybe, pohybované.

Dokazovanie nekonzistentnosti Filoponovho alebo Aristotelovho uvažovania závisí od toho, nakoľko vlastne vidíme to, čo organizuje ich uvažovanie vo fyzike. Preto nestačí povedať v prípade Aristotela, že ide o uzavretý svet, ktorého výklad platí daň z tohto predpokladu tým, že musí postulovať nejakú empiricky nedokázanú svojvoľnú tézu o jeho večnosti. Ani o Filoponovi nestačí povedať, že jeho koncepcia sveta, ktorá je kritikou tej Aristotelovej predstavuje nejakú koncepciu sveta, ktorá je jednoducho určená jeho teologickým záväzkom, a to vylúčením večnosti ako kvalifikácie sveta. Radikálnosť Aristotelovho náhľadu a otázka vlastnej záväznosti jeho výkladu súvisia s otázkou „veci“ fyzikálneho pojednania. Aristoteles nepochybne nevyčerpáva to, čo môžeme poznať o fyzikálnych vlastnostiach sveta. Pritom je zrejme, že to, čo tu myslíme

„fyzikálnym“, sa od toho Aristotelovského homonyma líši. Stanoviť rozdiel nie je vôbec jednoduché, avšak práve preto, lebo vďaka nášmu konceptu fyzikálneho nie sme zasa schopní znovu otvoriť skúmanie nielen Aristotelovej fyziky, ale fyzikality vôbec bez Aristotela. Zdá sa, že nepochybný krok od Aristotela k prenikavým poznatkom dnešnej fyziky je rovnako nepochybným krokom k vlastnému významu (nie hodnotovo!) toho, čo v Aristotelovom výklade predstavuje neustále otvorenú príležitosť túto otázku fyzikality vôbec opakovať. Odstup teda nie je prekážkou, ale podmienkou, aj keď podmienkou výkladu Aristotela, ktorý sa s ohľadom na uvažovanie o fyzikálnom ukazuje ako neadekvátny.

Zdá sa, že novovek tomuto nejednoznačnému „sporu“ antiky a kresťanstva napokon aj tak urobí koniec tým, že matematická veda vylúči antropocentrické a najmä antropologické zdroje analýzy sveta. Ak by sme povedali, že je to predstavenie sveta z hľadiska človeka, tak je to, naopak, predstavenie človeka z hľadiska sveta. Možno však povedať, že už toto hľadisko, predstava či koncept „sveta“ je čisto antropologickým postulátom. Nepochybné, ak svetom rozumieme nejaký celok skutočnosti, a nie pohyb svojbytného. Inak je antropologickým iba rozhodnutie, podľa ktorého tým, o čo tu (človeku) ide je svet, a práve to je spôsob, akým sa človek rozpoznáva ako svojbytný.

REFERENCES

- Aristoteles*. 1972. Fyzika. In *Od Aristotela po Plotina*. Antológia z diel filozofov. Bratislava.
- Aristoteles*. 1972. Metafyzika. In *Od Aristotela po Plotina*. Antológia z diel filozofov. Bratislava.
- Aristoteles*. 1985. *O nebi*. O vzniku a zániku. Bratislava.
- Aristoteles*. 1979. *Etika Nikomachova*. Bratislava.
- Baracchi, Claudia*. 2008. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge.
- Cleary, John*. 1995. *Aristotle and Mathematics*. Aporetic Methodn Cosmology and Metaphysics. New York.
- Daneš, Jaroslav*. 2006. *O večnosti světa*. Jan Filoponos proti Aristotelovi. Praha.
- Floss, Pavel*. 2004. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha.
- Karamanolis, George*. 2002. *Plethon and Scholarios on Aristotle*. In *Ierodiakonou, Katerina (ed.) Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford, 253-282.
- Long, Christopher, P.* 2004. *The Ethics of Ontology*. Rethinking an Aristotelian Legacy. Albany.
- Philoponus* 1987. *Against Aristotle, On the Eternity of the World*. Duckworth. London.
- Philoponus* 2014. *On Aristotle Physics 3*. Bloomsbury.
- Stengler, J. Victor – Lindsay, A. James – Boghossian, Peter*. 2015. *Physicists Are Philosophers, Too*. In *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/physicists-are-philosophers-too/>.
- Vašek, Martin*. 2016. *Problém večnosti světa – křesťanská středověká filozofia a Ján Filoponos*. In *Philosophica Critica*. 2/2, 3-18.
- Zozulak, Ján*. 2017. *Byzantská filozofia*. Plzeň.
- Wildberg, Christian*. 1988. *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin – New York.

SUMMARY: THE SELF-BEING OF THE WORLD. PHILOPONUS' CRITIQUE OF ARISTOTLE'S COSMOLOGY. The paper focuses on Philoponus' critical commentary on Aristotle's treatise on nature and the idea of eternal world that Philoponus considered fundamental not only to Aristotle's but also to ancient Greek philosophical thought. Unlike

Philoponus we ask questions like: What reasons could ever lead philosophers (Greeks) to hold the assumption of eternity and a self-contained, self-subsistent world? What actually constitutes the very own subject of Aristotle's treatise on nature? Could the treatise help us understand the main assumption of eternal motion as the exemplary feature of self-subsistent world, despite the fact we tend to believe the contrary, as it often shows in the way we see Aristotle's unmoved mover and eternity of the world in our modern scientific perspective? Aristotle's theory of motion proves that the idea of the self-being of the world is no residuum of a myth, although it was constituted by the philosophical initiative itself. Philosophy is hence discovered as an irreducible theoretical view which constitutes the peculiarity of human being. Philoponus' internal criticism of Aristotle's physics therefore indicates the decisive idea lying at the basis of Greek theoretical thinking, although it misses the point that Aristotle's physics presents ontology of self-being in general. It is shown that even the traditionally most questionable items of Aristotle's explanation, unmoved mover, separateness and nature of aether, number and motion of elements, do not subvert the assumption. They rather become more consistent when taken as components of the analytics of the self-being of the world.

Mgr. Klement Mitterpach, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Philosophy
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
kmitterpach2@ukf.sk

ΠΕΡΙ ΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ ΣΧΟΛΙΑ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ ΦΩΤΙΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ

On Being and Essence Comments of Saint Photios on Aristotelian Teaching

Achillef Gaitana N. Victoria Theodora

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.66-72

Abstract: ACHILLEF GAITANA N. VICTORIA THEODORA. *On Being and Essence Comments of Saint Photios on Aristotelian Teaching.* Relations between Christianity and philosophy for most researchers have always been strained. Many theories argued and continue to contest that Christianity was the one that in its beginning marginalised philosophy. This paper, which is titled «On being and essence. Comments of Saint Photios on Aristotelian teaching.», speaks about the comments of Saint Photios on substance and beings of Aristotle's Categories. The offer of Photios in this project of paramount importance should be considered for the philosophic education and its theological valuation.

Key words: Aristotle, philosophy, translation, Photios, Christianity

Abstrakt: ACHILLEF GAITANA N. VICTORIA THEODORA. *O bytí a podstate. Komentáre svätého Fótia k Aristotelovmu učeniu.* Vzťahy medzi kresťanstvom a filozofiou boli pre väčšinu bádateľov vždy napätými. Viaceré teórie tvrdia a pokračujú v kontroverzii, že kresťanstvo vo svojich počiatkoch marginalizovalo filozofiu. Uvedený príspevok, ktorého názov je „O bytí a podstate. Komentáre svätého Fótia k Aristotelovmu učeniu“, hovorí o komentároch svätého Fótia k podstate a bytiu v Aristotelových Kategóriách. Vklad Fótia v rámci tohto projektu nesmierneho významu by mal byť zvažovaný aj pre účely jeho teologického zhodnotenia a filozofického vzdelávania.

Kľúčové slová: Aristoteles, filozofia, preklad, Fótios, kresťanstvo

Οι σχέσεις μεταξύ χριστιανισμού και φιλοσοφίας για τους περισσότερους ερευνητές υπήρξαν πάντοτε τεταμένες. Κάποιες θεωρίες υποστήριξαν και υποστηρίζουν πως ο χριστιανισμός ήταν αυτός που κατά την εμφάνισή του περιθωριοποίησε τη φιλοσοφία. Στο παρόν άρθρο που φέρει τον τίτλο «Περί όντος και ουσίας. Τα σχόλια του Ιερού Φωτίου στην αριστοτελική διδασκαλία», θα γίνει λόγος για τα σχόλια του αγίου Φωτίου περί ουσίας και όντων στο έργο του Αριστοτέλους *Κατηγορίες*.

Οι *Κατηγορίες* είναι το έργο που διαβάστηκε, μεταφράστηκε και σχολιάστηκε περισσότερο από κάθε άλλο ως τις ημέρες μας. Η ιστορία της ερμηνείας της πραγματείας αυτής αποτελεί καθρέφτη της ιστορίας της φιλοσοφίας (Kotzia-Panteli 1992, 11).

Η λέξη «κατηγορία», μέσω του «αγορεύω» και «αγορά», ανάγεται θεματολογικά στο «αγείρω», το οποίο συνάπτεται θεματολογικά στο «γέργερα» (πολλά) και «γάργαρα» (άφθονα, πληθώρα). Η κυρίαρχη σημασιολογική αξία είναι «συνάθροιση πολλών πραγμάτων», στην περίπτωση της

«αγοράς», ανθρώπων και προϊόντων και στη περίπτωση της «αγόρευσης», ανθρώπων και λόγων. Το «α» των «αγειρώ», «αγορά», «αγορεύω» είναι αθροιστικό, ενώ το «κατά» των «κατηγορώ», «κατηγορία», δεν σημαίνει μόνο «εναντιότητα» αλλά και «συνοδεία» καθώς επίσης και «αμεσότητα».

Η «κατηγορία» είναι τα «πολλά που συνοδεύουν» και αποτελούν το ένα, όπως, επί παραδείγματι, όσα εκφράζουν ποσόν ανάγονται στην κατηγορία της ποσότητας. Η κατηγορία είναι έτσι το «άθροισμα που συνοδεύει αναπόσπαστα» το είναι. Αυτό δε που συνοδεύει συναθροισμένο το είναι, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση είναι το κατηγορούμενο ενός υποκειμένου, δηλαδή ένα πράγμα που αποδίδεται ως ιδιότητα σε ένα άλλο πράγμα. Η κατηγορία ως κατηγορία είναι εξαγγελία μιας ταυτότητας. Η πρωταρχική συνεπώς σημασία του όρου «κατηγορία» είναι «κατηγορούμενο». Οι Αριστοτελικές κατηγορίες είναι στο πνεύμα αυτό τα πρωταρχικά κατηγορούμενα που αποδίδονται στο πρωταρχικό υποκείμενο, στο Είναι. Πρόκειται επομένως για τις διάφορες συνομοταξίες του Είναι ή για τις διάφορες συνομοταξίες κατηγορουμένων που αποδίδονται σε ένα οποιοδήποτε υποκείμενο, και όχι για τις κατηγορίες της νόησης ή της γνώσης ή εν γένει της γλώσσας (Kotzia-Panteli 1992, 222 κ.ε.).

Η σύγχρονη αριστοτελική έρευνα έχει καθιερώσει έναν μονοδιάστατο, ένα δικό της τρόπο για την κατανόηση αυτών των δέκα εισαγωγικών τεχνικών κατηγοριών. Και οι απαρχές τα θεμέλια αυτής της κατανόησης ευκόλως εντοπίζονται από τον αντικειμενικό μελετητή στην παλαιότερη δυτική και σχολαστική ερμηνευτική παράδοση στον Αριστοτέλη.

Το παράδοξο όμως δεν ευρίσκεται σε αυτήν την παλαιοδυτική τροφοδοσία της σύγχρονης περί τον Αριστοτέλη έρευνας. Αυτό ίσα-ίσα, συνιστά φυσική ακολουθία και συνέπεια. Το ανεξήγητο ανευρίσκεται στη σύγχρονη ελληνική έρευνα η οποία (παρεκτός ελαχίστων περιπτώσεων¹) διαβάζει και κατανοεί τον Αριστοτέλη αμέσως και αδιαμεσολάβητα μέσα από τη σύγχρονη δυτική έρευνα και, εμμέσως ή εν μεσολαβήσει, μέσα από την παλαιότερη δυτική σχολαστική παράδοση.

Ο Άγιος Φώτιος στο έργο του «*Τω αυτω Αμφιλόχιω, ζητησαντι σύνοψιν σαφή των δέκα κατηγοριών*» παρουσιάζει, σχολιάζει και ερμηνεύει το έργο του Αριστοτέλους. Ο Μέγας Φώτιος ήταν από τις σημαντικότερες μορφές της ιστορίας της Εκκλησίας κατά την πρώτη χιλιετία (Feidas 2005, 60). Λόγιος, διδάσκαλος, κρατικός λειτουργός, Ιεράρχης, διπλωμάτης, ιεραπόστολος, συγγραφέας εκκλησιαστικός αλλά και γνώστης της “θύραθεν” γραμματείας, που συνέθετε στο πρόσωπό του τις βασικές αρετές του βυζαντινού εκκλησιαστικού άνδρα (Christou 2005, 335).

Από τις ιστορικές πηγές και το πλούσιο συγγραφικό του έργο διαφαίνεται η εξέχουσα προσωπικότητά του, η οποία συνδύαζε τη θεολογική γνώση, τη φιλοσοφική οξύνοια, τη ποιμαντική ευθύνη, την ανθρωπιστική ευαισθησία και την πολιτική εμπειρία (Gioultsis 1974, 15). Συνέδεσε το όνομά του με την οργάνωση της βυζαντινής ιεραποστολής στους Σλάβους (Tarnanidis 1993, 483-492) καθώς και με τη μείζονα κρίση στις σχέσεις μεταξύ της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως με τη Ρώμη (Fougius 1990, 95-98). Επιπλέον αξιοσημείωτη ήταν η “αξιοποίηση του ανεξάντλητου πλούτου τη κλασικής ελληνικής σοφίας” (Feidas 2003, 272) που οδήγησε σε άνθηση των ελληνικών γραμμάτων (Vretta – Paschalidou 1995, 113-136).

Ο Άγιος προσπάθησε μέσω μιας επιστολής στον Αμφιλόχιο να μεταφέρει τα όσα είχε ο ίδιος διαβάσει, σχετικά με τις «*Κατηγορίες*» του Αριστοτέλους. Η πολύ καλή γνώση των «*Κατηγοριών*», που αποδεικνύεται από τη λεπτομερή ανάγνωση της πηγής, τον ώθησε στο να δημιουργήσει μία πολύ σαφή και εμπειριστατωμένη περίληψη αυτής της πολύ σπουδαίας πραγματείας. Από τη λεπτομερή ανάγνωση του κειμένου φαίνεται ότι ο Άγιος είχε στο νου του, πως το κείμενο που θα συντάξει προορίζεται για άτομο που δεν είναι γνώστης της συγκεκριμένης πραγματείας.

Η όλη δομή του κειμένου και ο τρόπος παρουσίασης των *Κατηγοριών* έχουν διδασκαλική σαφήνεια, πράγμα που λείπει από την κύρια πηγή μας, μιας και όπως εικάζεται από τους

¹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιων μελετητών αποτελεί η κα. Κοτζιά-Παντελή Παρασκευή.

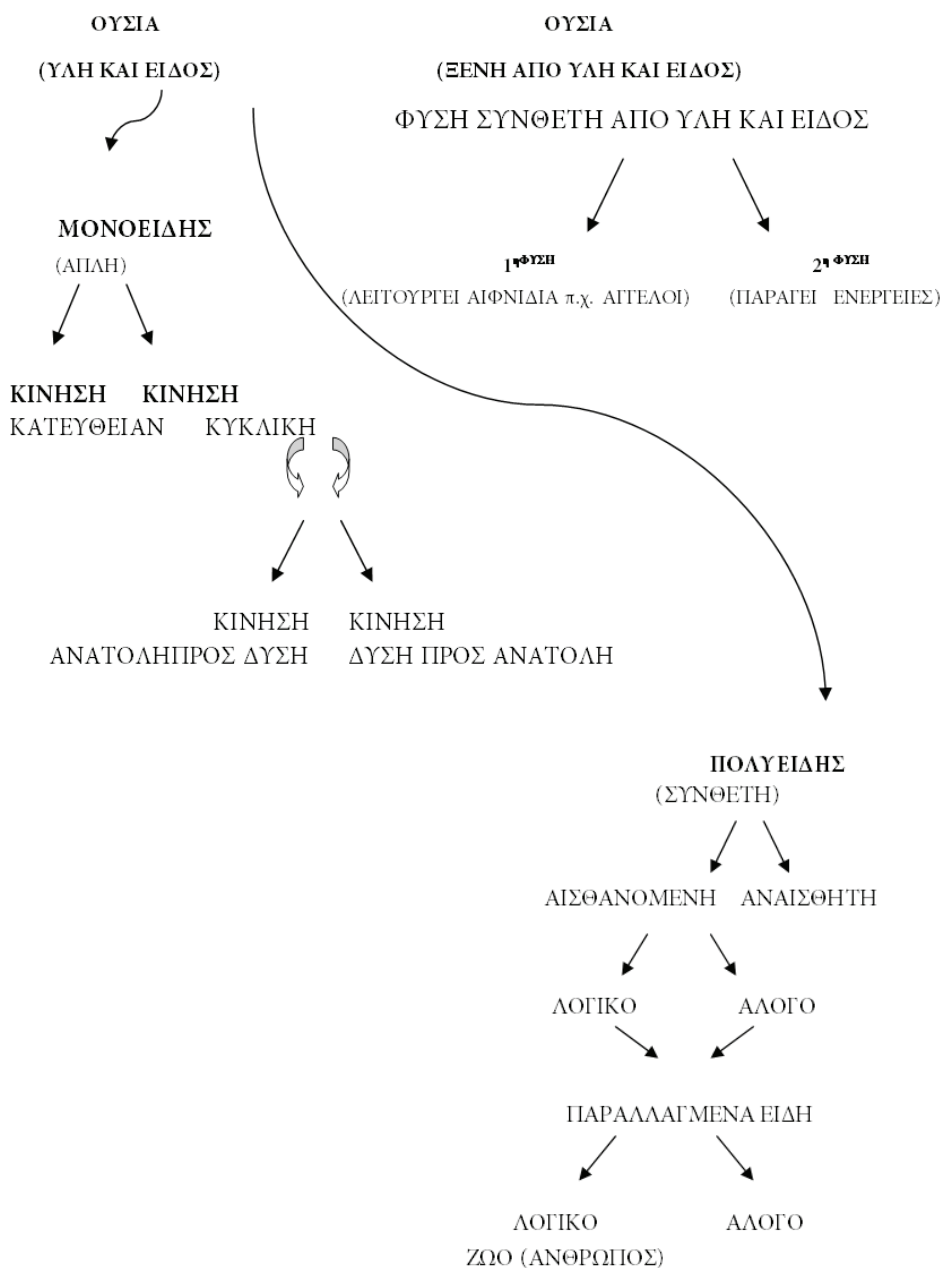
ερευνητές η πραγματεία του Αριστοτέλους αποτελείται από απλές σημειώσεις του ίδιου. Η όλη δομή της επιστολής, όπως θα φάνει και από την παρουσίαση που θα γίνει λίγο κατωτέρω, βοηθά ιδιαίτερα τον αναγνώστη στην ορθότερη κατανόηση της πραγματείας των *Κατηγοριών*. Ο Άγιος παρουσιάζει όσο το δυνατόν πιο απλά και συγχρόνως κατανοητά δίχως παραλήψεις το έργο του μεγάλου σταγειρίτη φιλοσόφου.

Ο ιερός Φώτιος ξεκινά με την κατηγορία της ουσίας. Πριν όμως ο ίδιος μεταφέρει τα όσα μελέτησε από τον Αριστοτέλη κάνει μια μακρά εισαγωγή για το όρο ουσία. Η ουσία λοιπόν δε λέγεται ουσία κατά τη μία και αυτή έννοια κατά τον Άγιο. Είναι η λέξη για εκείνα που λέγονται με πολλούς τρόπους. Γιατί με άλλο τρόπο μπορεί να λεχθεί ουσία, η υπερουσία ουσία που παράγει όντα και με άλλο τρόπο λέγεται ουσία η ύλη και με άλλο τρόπο πάλι το είδος που διαμορφώνει και δίνει είδος στην ύλη (Fotios 769A). Και τα δύο αυτά λέγονται ουσία αλλά κανένα από αυτά δεν είναι πράγμα αυθύπαρκτο.

Ακόμα ουσία λέγεται και η ύπαρξη και η ουσίωση καθενός όντος, που έχει αντίθετό της το μη όν. Επίσης ουσία από τους πολίτες λέγεται η περιουσία και η ύπαρξη κτημάτων και χρημάτων. Ενώ λοιπόν η ουσία μπορεί να ειπωθεί με τόσους τρόπους, καμιά από αυτούς που είπαμε δεν μπορεί να είναι και να ονομαστεί κατηγορία (Fotios 769B). Εκτός όμως από τα παραπάνω ο άγιος τονίζει πως ουσία λέγεται και κάθε τι αυτοσυστατο. Η αυτού του είδους ουσία θα μπορούσε να δεχτεί και το χαρακτηρισμό της κατηγορίας. Από τις ουσίες με τις οποίες ασχολούμαστε τώρα η μία αποτελείται από ύλη και είδος, η άλλη είναι ξένη από ύλη και είδος, έχει όμως τη φύση της σύνθετη ανάλογη από αυτά. Αυτής η μία ενεργεί αμέσως και αιφνίδια όπως η φύση των αγγέλων, έπειτα και ως νους, ενώ η άλλη παράγει τις ενέργειες με κάποια κίνηση, όπως η ψυχή αυτών, αν και είναι διαφορετική η ενέργεια και η ύπαρξη, έχουν το κοινό όμως γνώρισμα να είναι και να λέγονται ασώματα (Fotios 769D).

Από τις ουσίες που αποτελούνται από ύλη και είδος, η μία είναι μονοειδής – απλή ενώ η άλλη είναι πολυειδής και την καλούμε σύνθετη (Fotios 772A). Από τις απλές ουσίες άλλη κινείται κατ'ευθείαν και άλλη κυκλικά και από αυτή άλλη κινείται από την ανατολή προς τη δύση και η άλλη αντίστροφα όπως οι πλανώμενες σφαίρες.

Στη σύνθετη ουσία έχουμε υποδιαίρεσεις σε αισθανόμενη και την αναισθητή. Αισθανόμενη είναι αυτή που έχει στη φύση της να χρησιμοποιεί τις αισθήσεις ενώ αναισθητή είναι αυτή που λειτουργεί δίχως καμιά αίσθηση. Από αυτές η μία δεν έχει μέσα της θρεπτική δύναμη, όπως οι πέτρες, τα ξύλα και τα όμοια, ενώ η άλλη λειτουργεί με την αίσθηση, όπως τα φυτά (Fotios 772B). Αυτή μαζί με τη χρήση των αισθήσεων έλαβε και τη μεταβατική δύναμη και γι' αυτό διαιρείται στο λογικό και στο άλογο, και γεννά σαν γένος που είναι τα παραλλαγμένα είδη, το λογικό ζώο που είναι ο άνθρωπος και το άλογο που δέχεται περισσότερες διαφορές. Αυτή είναι κατά την άποψη του Αγίου και η διαστολή των σημαινόμενων της ουσίας και της διαίρεσης της ως γένος σε είδη (Fotios 772B).



Ο Αριστοτέλης, υποστηρίζει ο ιερός Φώτιος, επειδή προτάσσει τη μερική ουσία στις κατηγορίες υποστηρίζει πως «Ουσία είναι αυτή που λέγεται κυριότατα και πρώτιστα και στο μέγιστο βαθμό, η οποία ούτε για κάποιο υποκείμενο λέγεται ούτε υπάρχει σε κάποιο υποκείμενο» (Fotios 773 A, 2-4). Την καθόλου ουσία που την καλεί και δεύτερη την ορίζει ως εξής: «Δεύτερες ουσίες είναι αυτές στα είδη των οποίων υπάρχουν οι πρώτες λεγόμενες ουσίες, δηλαδή οι ατομικές ουσίες» (Fotios 773 A, 7-10). Γι' αυτό θα πρέπει, κατά τον Αριστοτέλη, πρώτες ουσίες να καλούνται τα

μερικά. Ο Άγιος Φώτιος ωστόσο εδώ επισημαίνει πως δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας, όπως διέφυγε σχεδόν στους περισσότερους ότι τα «άτομα» που τα λέμε «πρώτες ουσίες» και τα «καθόλου» που τα λέμε «δεύτερες ουσίες», δεν πήραν το όνομα της ουσίας ούτε κατά συνωνυμία ούτε ως προς τον εαυτό τους ούτε ως προς την ουσία, της οποίας αποδώσαμε την έννοια και τη διαίρεσή της.

Αν τώρα ο Αριστοτέλης, όπως κατά λέξη λέει ο Άγιος Φώτιος, κάλεσε καλώς ή κακώς τη μία «πρώτη ουσία» και την άλλη «δεύτερη» το αναλύσαμε σε άλλο σημείο (Fotios 773C). Πρέπει ωστόσο να γνωρίσουμε κάτι άλλο. Ότι υπάρχει ένα άλλο από τα αριθμημένα σημαινόμενα της ουσίας που χρησιμοποιείται πρόχειρα και αυτό είναι το κοντινότερο στα άτομα είδος, σύμφωνα με το οποίο και ο συγκεκριμένος άνθρωπος και ο συγκεκριμένος ίππος είναι της ίδιας ουσίας με την κοινή της ουσίας έννοια, όπως θεωρούνται και ονομάζονται ετερούσιοι (Fotios 773D). Τα γνωρίσματα τώρα που θα μπορούσε να δεχθεί η ουσία, της οποίας αποδώσαμε την έννοια και τη διαίρεσή της και η οποία θα μπορούσε να είναι κατηγορία, είναι τα ακόλουθα:

1. Δεν υπάρχει εν υποκειμένω. Το γνώρισμα αυτό υπάρχει σε όλα τα είδη της ουσίας και όχι μόνο σε αυτό.

2. Δεν υπάρχει τίποτε που να δέχεται το χαρακτηρισμό του εναντίου στην ουσία. Γιατί καμιά ουσία, κατά το ότι είναι ουσία, δεν έχει κάτι αντίθετό της.

3. Δεν επιδέχεται το περισσότερο και το λιγότερο. Γιατί καμιά ουσία δεν είναι περισσότερο ουσία ή λιγότερο.

4. Αν και είναι η αυτή και μία κατά τον αριθμό, κατά την μεταβολή της είναι επιδεκτική των αντιθέτων. Αυτό είναι και το κύριο γνώρισμά της το ότι δεν δέχεται αντιστροφή. Γιατί μόνη και ολόκληρη η ουσία μένοντας ουσία και μεταβαλλόμενη σύμφωνα με τις ποιότητες γίνεται ψυχρή και θερμή, ή δίκαιη και άδικη κ.ο.κ

Εν συνεχεία ο Άγιος λέει πως ο Αριστοτέλης, όταν αναφέρεται στην ουσία προχειρότερα για να μην πει αμελέστερα, προσθέτει και δύο άλλα γνωρίσματα. Ένα είναι το ότι σημαίνει το συγκεκριμένο κάτι που είναι γνώρισμα όχι της ουσίας γενικά, αλλά αυτής που εκείνος ονόμασε πρώτη ουσία και ένα ακόμη αυτό που της αποδίδεται ως κατηγορούμενο κατά συνωνυμία (Fotios 777C). Θα μπορούσε αυτό να είναι γνώρισμα της ουσίας που αυτός την ονόμασε δεύτερη.

Ο Φώτιος συνεχίζει λέγοντας πως με βάση τα όσα λέει ο ίδιος ο Αριστοτέλης θα μπορούσαμε να προσδώσουμε και άλλα γνωρίσματα. Γνώρισμα της μερικής λοιπόν είναι το ότι αυτή λέγεται ότι είναι ουσία περισσότερο από τη γενική, ενώ της γενικής γνώρισμα είναι το ότι αυτή λέγεται ότι είναι ουσία λιγότερο από τη μερική και όχι μόνο από τη μερική, αλλά και από τον ίδιο τον εαυτό της (Fotios 780B). Δηλαδή δεν είναι λιγότερο ουσίες μόνο τα γενικά από τα άτομα, αλλά και τα γένη από τα είδη. Παραδείγματος χάριν το ζώο είναι λιγότερο ουσία από το Σωκράτη, και όχι μόνο από το Σωκράτη, αλλά και από τον άνθρωπο. Γι' αυτό ο Αριστοτέλης έχει την αξίωση, ότι η μερική ουσία είναι περισσότερο ουσία από την καθόλου, επειδή η ατομική ουσία κάνει κατεξοχήν φανερότερο το ζητούμενο από ότι η καθόλου ουσία. Αυτός δηλαδή, που είπε Σωκράτης, έκανε πιο φανερό τον αθηναίο φιλόσοφο, από εκείνον που είπε ότι είναι άνθρωπος ή ζώο (Fotios 780C).

Επίσης και από την καθόλου ουσία, περισσότερο ουσία είναι το είδος από το γένος, πρώτων γιατί το είδος είναι πλησιέστερο της κατεξοχήν ουσίας, δηλαδή της ατομικής παρά το γένος και δεύτερον ότι και αυτός που είπε το είδος περισσότερο δηλώνει το Σωκράτη παρά εκείνος που είπε το γένος (Fotios 781A).

Ο Αριστοτέλης, κατά τον Άγιο, μας αφήνει να νοήσουμε ότι περισσότερο ουσία καλεί αυτήν που είναι πιο εξαγγελτική και ερμηνευτική του ζητουμένου, παρά εκείνη που πράττει αυτό το πράγμα ελλιπέστερα. Οι Αριστοτελικές κατηγορίες είναι τα πρωταρχικά κατηγορούμενα που αποδίδονται στο πρωταρχικό υποκείμενο, στο Είναι. Πρόκειται επομένως για τις διάφορες συνομοταξίες του Είναι ή για τις διάφορες συνομοταξίες κατηγορουμένων που αποδίδονται σε

ένα οποιοδήποτε υποκείμενο, και όχι για τις κατηγορίες της νόησης ή της γνώσης ή εν γένει της γλώσσας.

Το κείμενο του Πατριάρχου Φωτίου (Fotios 760-812), διαπιστώνουμε πως θα μπορούσε να είναι μια από τις πιο ισχυρές αποδείξεις στα χέρια όσων υποστηρίζουν ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας υπήρξαν πολύ καλοί γνώστες της θύραθεν σοφίας. Η ροή του λόγου, η δομή και οι παρατηρήσεις που κάνει στο κείμενο του Αριστοτέλους ο Φώτιος όχι μόνο φανερώνουν την πάρα πολύ καλή γνώση της φιλοσοφίας, αλλά και την τρομερή οξυδέρκεια του πνεύματός του.

Ο Φώτιος, διαφοροποιείτε, κριτικάρει και παρεμβαίνει στο έργο του μεγάλου σταγειρίτη φιλοσόφου. Δεν ήταν μόνο σε θέση να μεταφέρει στον Αμφιλόχιο άριστα το έργο του Αριστοτέλους, αλλά από την λεπτομερή ανάγνωση του κειμένου προκύπτει ότι ο Φώτιος ίσως είναι ένας από τους ελάχιστους μελετητές αυτού του μεγάλου φιλοσόφου που αν και έζησε μετά από εκατοντάδες χρόνια από την εποχή του Αριστοτέλους και ήταν υπέρμαχος της χριστιανικής πίστης κατόρθωνε την ίδια στιγμή να αναγινώσκει και να κατανοεί με αξιοζήλευτο πραγματικά τρόπο την αρχαιοελληνική φιλοσοφία. Η προσφορά του Φωτίου στο συγκεκριμένο έργο θα πρέπει να θεωρηθεί υψίστης σημασίας για τη θύραθεν παιδεία και την θεολογική αποτίμησή της.

REFERENCES

- Aristotelis.* (1949) 1966. Κατηγορίαι : Categoriae et Liber de Interpretatione. ed. L.Minio-Palluello, Oxford Classsial Texts. Oxford.
- Feidas, Vlasios.* 2003. Εκκλησιαστική Ιστορία. Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση [Ecclesiastical History. From Iconoclasm to Reform]. vol. 2. Athens.
- Feidas, Vlasios.* 2005. «Φώτιος ο Α΄ ο Μέγας» [Fotios the Great]. Papyrous-Larous -Britanica, 60.
- Fotios.* Αμφιλόχια [Amphilochia]. P. G.101, 760-812.
- Fougias, Methodios.* 1990. Έλληνες και Λατίνοι [Greeks and Latins]. Athens.
- Gioultsis, Vasileios.* 1974. Θεολογία και διαπροσωπικά σχέσεις κατά τον Μέγα Φώτιο, [Theology and relations during Fotios], Thessaloniki.
- Christou, Panagiotis.* 2005. Εκκλησιαστική γραμματολογία [Ecclesiastical Literature]. vol. 1. ed. Kiromanos. Thessaloniki.
- Kotzia-Panteli, Paraskevi.* 1992. Ο σκοπός των κατηγοριών του Αριστοτέλη [The aim of Aritotle's Categories]. Thessaloniki.
- Tarnanidis, Ioannis.* 1994. Ο Πατριάρχης Φώτιος και η διάδοση του Χριστιανισμού στους Σλάβους, Μνήμη Αγίων Γρηγορίου του Θεολόγου και Μεγάλου Φωτίου Αρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως [Patriarch Photios and the spread of Christianity to the Slavs, Memory Saints Gregory the Theologian and Photios the Great Archbishops Kostantinoupoleos]. (Proceedings of the Scientific Symposium, 14-17 Octomber 1993). Thessaloniki.
- Vretta-Paschalidou, Maria.* 1995. Τα περιστατικά συγγραφής της Βιβλιοθήκης του Φωτίου. [Facts authoring Vivliothikis of Fotios] Proceedings IE΄ of the Theological Conference «Megas Fotios». Thessaloniki.

SUMMARY: ON BEING AND ESSENCE COMMENTS OF SAINT PHOTIOS ON ARISTOTELIAN TEACHING. Aristotle is one of the greatest philosophers. His philosophy and practices travelled all over the world and were translated in many languages. In the present paper, we will journey with the spirit of the philosopher of Stagira through the Byzantine times. The Aristotle's Categories is the work that was read, translated and commented more than any other in our days. The history of the interpretation of this treatise is a mirror of the history of philosophy. Saint Photios, in his book entitled «Τω

αυτῷ Ἀμφιλόχιῳ, ζητήσαντι σύνοψιν σαφῆ των δέκα κατηγοριῶν.»), introduced comments and interprets the work of Aristotle. Photios was not only able to convey to Amphilochios perfectly the work of Aristotle. From the analysis of the detailed reading of the text we conclude that Photios is perhaps one of the few scholars of this great philosopher who was able to read and comprehend the ancient Greek philosophy. The offer of Photios in this project of paramount importance should be considered for the philosophic education and its theological valuation.

Achillef Gaitana N. Victoria Theodora
Aristotle University of Thessaloniki
Faculty of Theology
54124 Thessaloniki
Greece
victoriagaitana@hotmail.com

MYSTICKÝ REALIZMUS GNOZEOLÓGIE SIMEONA NOVÉHO TEOLÓGA

Mystical Realism of Gnoseology of Symeon the New Theologian

Miroslav Župina

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.73-82

Abstract: ŽUPINA, Miroslav. *Mystical Realism of Gnoseology of Symeon the New Theologian*. The present contribution examines the philosophical and gnoseological position of Symeon the New Theologian (949 – 1022), which could be described as a *mystical realism*. Under this term, we may understand the true, objective view and expression of the ideal object of transcendent reality by way of special means. We shall endeavour to justify that this gnoseological approach of Symeon is compatible with the Orthodox dogmatic theology while fully respecting its boundaries. We plan to point to the fact that Symeon's theory of knowledge was alien to every extreme and that he, on the contrary, occupied a dialectical position that could be characterized as a *golden mean* between two extremes – on the one hand, he was a convinced gnoseological optimist, on the other hand, he was a conscious agnostic. The prime aim of this study is to clarify that mystical realism perceived in this way represents an authentic way of Orthodox gnoseology, which is based on the actual experience of the Uncreated (God) perceived by His creation (man).

Key words: *Symeon the New Theologian, gnoseology, mystical realism, empirical theology, theology of holy Fathers, experience, knowledge of God*

Abstrakt: ŽUPINA, Miroslav. *Mystický realizmus gnozeológie Simeona Nového Teológa*. Predmetný príspevok skúma filozoficko-gnoseologickú pozíciu Simeona Nového Teológa (949 – 1022), ktorá by sa dala charakterizovať ako *mystický realizmus*. Pod týmto pojmom budeme chápať pravdivé, objektívne zobrazenie a vyjadrenie ideálnych objektov transcendentnej skutočnosti osobitými prostriedkami. Zdôvodníme, že takýto gnozeologický prístup Simeona je kompatibilný s pravoslávny dogmatickým bohoslovím a zároveň plne rešpektuje jeho hranice. Poukážeme aj na skutočnosť, že Simeonovi v jeho teórii poznania bola cudzia každá krajnosť, zaujímal dialektickú pozíciu, ktorá by sa dala charakterizovať ako *zlatá stredná cesta* medzi dvoma extrémami – na jednej strane bol presvedčeným gnozeologickým optimistom, a na druhej strane vedomým agnostikom. Cieľom štúdie je ozrejmiť, že takto chápaný mystický realizmus predstavuje autentickú cestu pravoslávnej gnozeológie, ktorá vychádza zo samotnej skúsenosti nestvoreného (Boha) stvoreným (človekom).

Kľúčové slová: *Simeon Nový Teológ, gnozeológia, mystický realizmus, empirická teológia, svätootcovská teológia, skúsenosť, poznanie Boha*

Úvod. Zo života Simeona Nového Teológa.

Simeon Nový Teológ je ako tretí v poradí po apoštolovi Jánovi Teológovi a Gregorovi Teológovi (Naziánskom) nositeľom „oficiálneho“ titulu *Teológ*. Tento titul sa nechápe v modernom

akademickom zmysle, ale označuje niekoho, kto vďaka Božej blahodati a osobnej duchovnej askéze má skúsenosť z participácie na Božom živote.

Simeon Nový Teológ sa narodil v roku 949 v Galatii (Paflagónia, severná časť Malej Ázie). Už od raného detstva vynikal mnohými vedomosťami a schopnosťami, preto ako jedenásťročný odišiel k svojmu strýkovi do Konštantínopola, kde získal prvé vzdelanie, navštevoval gramatickú (strednú) školu, avšak odmietol pokračovať v štúdiu rétoriky a filozofie (Hausherr – Horn 1928, 23-26). Vďaka strýkovi sa stal príslušníkom cisárskeho dvora Vasilia II. Porfyrogeneta. Avšak ani vzdelanie, ani významné spoločenské postavenie ho neuspokojovali. Kariéra, ktorá sa mu ponúkala, ho tiež nepríťahovala, a tak pod vplyvom vnútorného osvietenia sa vydal hľadať osobu, ktorá by mu vo chvíľach pochyb a rozpakov pomohla nájsť vnútorný pokoj. Jeho srdce sa čoraz intenzívnejšie túžilo vzdať tohto pomínutelného sveta a nájsť pravý zmysel života. Keď mal štrnásť rokov, zoznámil sa s jednoduchým človekom – Simeonom (Συμεών ο Ευλαβής), mníchom zo Studitského kláštora v Konštantínopole, ktorý ho motivoval, aby svoj život venoval askéze, modlitbe a striedosti. Keďže sa vyznačoval hlbokými duchovnými skúsenosťami, v jeho osobe našiel Simeon Nový Teológ svojho učiteľa a v podstate duchovného otca. V. Krivochein (1996, 18) dodáva, že od tohto zoznánia sa v živote mladého Simeona začala úplne nová etapa. Po vonkajšej stránke sa nič zásadné nezmenilo, ale čoraz častejšie navštevoval svojho duchovného otca a oduševnene plnil všetky rady a usmernenia svojho učiteľa. Raz mu dal prečítať knihu od Marka Pustovníka (Askétu) s názvom *O duchovnom zákone* (Περί νόμων πνευματικῆς, *De lege spirituali*). V tomto texte Simeon Nový Teológ našiel „náuku“, ktorá ho veľmi zaujala, pretože mu dávala odpovede na jeho otázky. „Ak hľadáš duchovné uzdravenie, buď pozorný k svojmu svedomiu, a všetko, čo ti hovorí, urob to, a budeš mať z toho úžitok“ (Marcus Eremita 1864, 913). Od chvíle, keď prečítal tieto slová, neučinil nič bez toho, aby sa nespýtal, či mu svedomie niečo nevyčíta.

Simeonove mystické skúsenosti

Byzantská tradícia je celá preniknutá mystickou skúsenosťou. Počínajúc od apoštolov Jána a Pavla sa mystika stáva neoddeliteľnou súčasťou kresťanského chápania sveta a odráža sa tak v myslení veľkých kappadockých teológov (Gregor Teológ, Gregor Nysský), ako aj v mníšskej literatúre Evagria z Pontu, Makaria Egypťského, v dielach Izáka Sýrskeho, „Areopagetikov“ i teologických syntézach Maxima Vyznávača, Gregora Palamu a Nikolaja Kavasilu. Do počtu veľkých osobností kresťanskej mystiky je potrebné zaradiť aj Simeona Nového Teológa, „ktorému sa vynikajúcim spôsobom podarilo artikulovať skúsenosť mystického osvietenia a videnia Boha“ (Tutekov 2016, 158). Svoju prvú mystickú skúsenosť zažil, keď bol ešte laikom a mal približne dvadsať rokov. Stalo sa to počas jeho dlhej a úprimnej, horlivej modlitby, keď prosil v nej o Božiu pomoc v boji proti pokušeniam. Počas nej okúsil prvé mystické videnie svetla (Boha), ktoré ho naplnilo nevysloviteľnou radosťou, že nevnímal seba, ani svoje okolie. Napriek tomuto zážitku Simeon opäť upadol do svetského spôsobu života. Obdobie medzi vyššie uvedenou prvou skúsenosťou s nestvoreným svetlom a vstupom do kláštora, keď dovŕšil 27 rokov, považoval za roky svojho duchovného pádu (Symeon Neotheologus 1965, 332-334).

Z jeho osobných svedectiev je zrejmé, že zatiaľ čo prítomnosť nestvoreného svetla ho naplňuje veľkou radosťou a sladkosťou, jeho neprítomnosť mu spôsobuje neznesiteľný zármutok (Symeon Neotheologus 1964, 244-246). Tento pocit sa každou ďalšou mystickou skúsenosťou znásobuje a zintenzívňuje (Symeon Neotheologus 1965, 318-320). Napriek tomu Simeon, hoci sa aj snaží o čo najpodrobnejší a najcharakteristickejší opis „vlastností“ nestvoreného svetla, nezmieňuje sa celkom zreteľne o tom, čo je to za svetlo a aké je to svetlo (Symeon Neotheologus 1964, 372). Aj keď k jeho zjaveniu dochádzalo čoraz častejšie, „predsa dlhý čas si neuvedomoval, že sa mu

vo forme svetla zjavuje Kristus“ (Alfeyev 2013, 26). Otázka pôvodu alebo identity nestvoreného svetla sa odhaľuje a rieši v jednej z ďalších mystických skúseností, ktorá vyúsťuje do dialógu so svetlom. Na základe vzájomného rozhovoru dochádza k odhaleniu, že zjavené svetlo je zjavením sa samotného Boha (Θεοφάνεια), a že videné svetlo je Kristus. Napriek tomu ani toto zjavenie ho nenechalo úplne pokojným. Začal si klásť otázku, či aj takúto mystickú skúsenosť nie je potrebné považovať za klam. Nakoniec si uvedomil, presnejšie povedané, Božia blahodať ho utvrdila v pevnej viere a presvedčení, že zjavenie je skutočne pravé a pochádza od Boha. V konečnom dôsledku vedomie neustálej Kristovej prítomnosti ho už nikdy neopúšťalo (Alfeyev 2013, 26). Nadobudnuté pevné vedomie o autentickeosti nestvoreného Božieho svetla privádza Simeona k tvrdeniu, že Boha je možné poznať (vidieť) ako svetlo (Golitzin 1997, 86-88).¹ Navyše, nikto nemôže skutočne a pravdivo poznať Boha iným spôsobom, ak nie práve videním Božieho svetla (Symeon Neotheologus 1967, 98).

Na základe uvedených svedectiev Simeon Nový Teológ nepovažoval svoje mystické skúsenosti za niečo neobyčajné, naopak, bol presvedčený, že každý, kto hľadá Boha celým svojim srdcom, je dôstojný a hodný vidieť (zrieť) Božie svetlo. Z tohto dôvodu vo svojich dielach o vlastnej skúsenosti hovoril veľmi zreteľne a celkom otvorene. Predpokladal, že tým motivuje svojich bratov a v konečnom dôsledku ich privedie k podobnej skúsenosti, pretože podľa jeho názoru práve osobné duchovné spoločenstvo s Bohom predstavuje centrum skutočného autentického kresťanského života (Alfeyev 2013, 26).

Pojem mystický realizmus

Vo všeobecnosti môžeme filozoficko-gnozeologickú pozíciu Simeona Nového Teológa definovať ako *mystický realizmus*. Pod týmto pojmom chápeme „pravdivé, objektívne zobrazenie a vyjadrenie ideálnych objektov transcendentnej skutočnosti osobitými prostriedkami“ (Chelyshev 2004, 79). Pre Simeona je charakteristická jeho špecifická cesta filozofie, pretože okrem starovekej gréckej filozofickej tradície (Symeon Neotheologus 1966, 118) chápe ju aj ako asketický život mníchov interpretovaný ako rozjímanie tak o sebe samom, životnej ceste, dobre i zle, taktiež o smrti a eschatologických veciach (Symeon Neotheologus 1971, 158-160). Vplyv gréckeho pohanského filozofického ideálu života na popis mníšskej askézy bol už zdôraznený mnohými autormi vo viacerých významných štúdiách. M. Trizio v tejto súvislosti považuje za potrebné upozorniť, že „každý pokus vyvinúť možný spôsob určenia predmetu a postavenia byzantskej filozofie musí brať do úvahy definičné dimenzie tejto problematiky, ktorá zahŕňa i otázku sebaaporozumenia samotného mysliteľa. Simeon Nový Teológ by sám seba nazval filozofom iba do tej miery, pokiaľ by tento termín odkazoval na zvláštnosti mníšskeho života... V skutočnosti má mníšska askéza ako meditatio mortis, teda rozjímanie nad smrťou (gr. μελέτη θανάτου), tiež svoj vzdialený filozofický prameň v Platónovom (dialógu) *Faidón* a v jeho neoplatonickej interpretácii“ (Trizio 2007, 4-5). Integrovanou súčasťou takejto osobitej filozofickej cesty Simeona (Milko 2016, 125) boli práve jeho asketické skúsenosti so samotným Stvoriteľom a Vládcom života. Takto chápaný mystický realizmus Simeona je vo svojej podstate kompatibilný s pravoslávnu duchovnou a asketickou tradíciou, pričom nevychádza za jeho hranice, a v pravoslávnej teológii i živote Cirkvi zaujíma svoje osobité miesto (Meyendorff 1974, 173). S týmto tvrdením súhlasí aj S. Tutekov (2016, 158), ktorý dodáva, že „teologická gnozeológia vidí v mystickom poznaní Boha osobitý typ poznania, ktorý je plodom osobného dialógu – stretnutia Boha a človeka.“

¹ „Φῶς ὁ Θεὸς καὶ ὡς φῶς ἡ θεὰ αὐτοῦ.“ (Symeon Neotheologus 1967, 100).

Simeonovi v jeho teórii poznania bola cudzia každá krajnosť. Zaujímal dialektickú pozíciu, ktorá by sa dala charakterizovať ako *zlatá stredná cesta* medzi dvoma extrémami – na jednej strane bol presvedčeným gnozeologickým optimistom, a na druhej strane vedomým agnostikom. Boh je poznateľný a nepoznateľný zároveň. Poznávaný je vo svojich energiách, teda blahodati, a nepoznateľný je vo svojej skrytej podstate. V tom nie je nič zvláštne, pretože pravoslávna teológia je vždy antinomická na rozdiel od heréz, ktoré absolutizujú tú alebo opačnú krajnosť (Chelyshev 2004, 80). Simeon o tom prináša nasledujúce svedectvo privádzajúc Kristove slová: „*Nikto z anjelov, archanjelov, alebo iných anjelských hierarchických bytostí nikdy nevidel ani moju prirodzenosť, ani mňa samotného – Stvoriteľa celého sveta, aký som; avšak vidiac iba jeden lúč slávy môjho svetla, už sa zbožšťujú*“ (Symeon Neotheologus 1971, 444). Ľudia vidiac „*malý odraz môjho svetla sa tajomne učia tomu, kto v skutočnosti som, a poznávajú, že Ja som Boh*“ (Symeon Neotheologus 1971, 446). Na inom mieste Simeon hovorí: „*Vieme, že si Boh, aj Tvoje svetlo vidíme, no aký si, a aký je Tvoj pôvod – to absolútne nikto nevie*“ (Symeon Neotheologus 1971, 74).

Obdobie, v ktorom žil Simeon Nový Teológ, nebolo vôbec jednoduché. Na prvý pohľad by sa možno zdalo, že žil v období kultúrneho rozkvetu, v centre ktorého stála osoba Spasiteľa a Bohočloveka Krista (Pantokratora). Dalo by sa povedať, že takmer všetko bolo podriadené rílii – kresťanstvu. V takomto *bezproblémovom* svete si Simeon predsa len jeden vážny a principiálny *problém* „našiel“, ktorý sa týkal možnosti, reálnosti poznania Boha človekom a nájdenia správnej cesty poznávania ešte v tomto dočasnom živote. Samozrejme, aj vo vtedajšej spoločnosti boli ľudia, ktorí neprijímali skutočnosť existencie Boha, neverili v Neho, a taktiež tí, ktorí aj keď v Boha verili a mnohí aj žili v súlade s Božím zákonom, alebo sa o to aspoň snažili, predsa len nepripúšťali možnosť samotného poznania Boha človekom ani vytvorenia užšieho vzájomného spoločenstva. Domnievali sa, že Boh sa človeku odkryva iba po smrti. Ich viera v Boha tým, že nebola posilnená živým vzťahom a spoločenstvom, postupne slabla až sa nakoniec stala formálnou (Chelyshev 2004, 81).

V tomto kontexte uvedme skutočnosť, že už o dve storočia neskôr jeden z najvýznamnejších západných teológov – Tomáš Akvinský (1225 – 1274), sa rozhodol definovať päť racionálnych dôkazov o existencii Boha. Už v tom čase, hoci to znie absurdne, viera potrebovala racionálnu argumentáciu. Avšak platí, že logické zdôvodnenie viery nikdy nebude ani úplné či dokonalé, a ani konečné, definitívne. Je nevyhnutné vyjsť za hranice teórie do praktickej oblasti. V tomto zmysle práve Simeon je skutočný pravý, autentický mysliteľ – teológ, ktorý empirickým spôsobom na základe autentickéj teológie ukázal správnu cestu k poznávaniu Boha (Chelyshev 2004, 81-82). Práve túto skutočnosť potvrdzujú slová Simeona: „*Aký človek na zemi, hoci múdry, majster rétoriky, matematik alebo hocikto iný s výnimkou tých, ktorých myseľ bola očistená najvyššou filozofiou, teda asketickým životom, a ktorého duša je vedená dobre vycvičenými zmyslami, by mohol len z obyčajnej ľudskej múdrosti bez toho, aby získal zjavenie zhora od nášho Pána, poznať Božie tajomstvá zjavené v duchovnom rozjímaní?*“ (Symeon Neotheologus 1967, 222-224). Ako výstižne upresňuje známy pravoslávny teológ Vladimír Losský (2012, 11), „*východná tradícia nikdy nerobila výrazný rozdiel medzi mystikou a teológiou, medzi osobnou skúsenosťou poznávania Božích tajomstiev a dogmami potvrdenými Cirkvou.*“

Hoci v teologickom učení medzi mystikou a teológiou nie je zásadný rozdiel, v praktickej rovine duchovného života, kde dochádza k samotnej realizácii mystickej skúsenosti, nie je takáto zhoda automatická ani samozrejmalá. V cirkevnom prostredí totiž vznikli dve skupiny, ktoré sa od seba odlišovali práve rozdielnym postojom k mystickým skúsenostiam: skupina okolo Simeona Nového Teológa, ktorú duchovne inšpirovali živé mystické skúsenosti ich učiteľa, a „opozičná“ skupina, ktorá zasa vychádzala z reality každodenného života. Jej pozícia bola založená na životnej ostrážitosti a dala by sa zredukovať do myšlienky alebo postoja, že doba približne tisíc rokov po Kristovi je radikálne odlišná od čias Krista alebo apoštolskej doby a priemietnuté do života

kresťanov to znamená, že dosahovať či napodobňovať svätosť apoštolov alebo iných ranokresťanských svätých nie je reálne; z toho dôvodu aj mystické videnia či skúsenosti považovali za veľmi pochybné (Krivoshin 1996, 66). Simeon bol vo svojej dobe priamym svedkom takéhoto teologického zápasu o čistotu a autentickosť viery v Boha nielen v kontexte mystickej teológie, ale aj v prejavoch a formách duchovného života. V jednom zo svojich spisov prináša svedectvo o tom, ako mnohí ľudia majú problém identifikovať pravú vieru a rozpoznať jej pravé prejavy od falzifikátov. Hovorí, že ak počuť zvesť o niekom, kto vo svojom živote praktizuje istú formu askézy, prísne dodržiava pôst, snaží sa byť pokorný, očisťuje sa od vášní, alebo ešte mnohými inými spôsobmi duchovne napreduje a zdokonaľuje sa, vďaka čomu mu Boh posielala blahodať Svätého Ducha i dar vidieť Jeho svetlo, mnohí ho preto začnú ohovárať alebo šíriť o ňom klamstvá. Kladú si pritom otázku: Kto dnes môže byť takým, akými boli svätí v prvotnej Cirkvi? Kto môže byť obdarený takou blahodaťou, aby videl Boha alebo Jeho svetlo? (Symeon Neotheologus 1967, 246). Simeon na takéto a podobné výčitky hľadel ako na nebezpečnú herézu, ktorá odvádza od kresťanskej pravdy a ohrozuje samotnú spásu človeka. Ako odpoveď zaznievala z jeho úst veta: „*Ako predtým, tak aj teraz mnohí vidia Boha, dokonca každý človek Ho môže uvidieť, ak si to úprimne želá a urobí preto všetko potrebné*“ (Symeon Neotheologus 1967, 246-248).

Biblické východisko poznania Boha

Pre objasnenie skúmanej otázky je potrebné ozrejmiť dôležité biblické východisko v kontexte poznania Boha. Vychádzajúc z Biblie je zrejmé, že väčšina ľudí nedokázala „uvidieť“ Spasiteľa ani vtedy, keď prebýval medzi nimi a dokonca ani vtedy, keď sa s ním priamo rozprávali. Jedni ho považovali za Jána Krstiteľa, iní za proroka Eliáša alebo za niektorého z ďalších prorokov. Iba málo z nich videlo v ňom Boha. Aj u samotných apoštolov táto otázka spôsobovala problém. Veď, keď sa ich Kristus spýtal, za koho ho považujú, iba Šimon (neskôr nazvaný Petrom) dokázal pred sebou identifikovať a vidieť Božieho Syna. Zaujímavá je Kristova odpoveď: „*Blažený si, Šimon, syn Jonášov, lebo telo a krv ti to nezjavili, ale môj Otec, ktorý je v nebesiach*“ (Mt 16, 17). Záver z tejto odpovede je veľmi jednoduchý, totiž sám človek svojimi vlastnými silami či schopnosťami Boha poznať nedokáže. Boh sa odkrýva človeku, On je iniciátorom vzájomného stretnutia či vytvorenia osobného spoločenstva. „*Nie vy ste si vyvolili mňa, ale ja som si vyvolil vás a ustanovil som vás, aby ste išli a prinášali ovocie*“ (Jn 15, 16), povedal svojim učeníkom. Tu sa na potvrdenie uvedených slov priam ponúka ako jeden z mnohých príkladov práve život Simeona v jeho mladom veku.

Okrem toho, Boh nie je objekt, ktorý môžeme preskúmať pod mikroskopom alebo robiť s ním rôzne vedecké experimenty. Boh je absolútnou Osobou, ktorá samotná riadi proces poznania. Simeon neraz zdôrazňuje tento činiteľ Božej aktivity vo vzťahu k človeku; navyše Boh vyberá aj spôsob, akým človeka osloví (Symeon Neotheologus 1971, 182), pričom vychádza z jeho možnosti. Tým je povedané úplne všetko: Boh každému človeku bez výnimky sa odkrýva, zjavuje, a iba hriešnosť daného človeka spôsobuje, že Boha nevidí a nepozná. „*Ak sa spojíš so Svetlom (t. j. Bohom), On sám ťa všetkému naučí, všetko ti odkryje a ukáže do takej miery, do akej je ti toto poznanie na úžitok*“ (Symeon Neotheologus 1971, 380-382). Podľa názoru Simeona v samotnom Bohu spočíva hlavná príčina, prameň i formy poznania Boha. V tomto konštatovaní sa nachádza základný rozdiel gnozeologických paradigiem stredoveku a súčasnosti. Dnes, keď sa človek sám stal epicentrom vesmíru, vzal iniciatívu poznania do vlastných rúk. A čo našiel, čo objavil? To isté, čo našli Adam i Eva, keď zjedli zo stromu poznania dobra a zla: „*I otvorili sa u obidvoch oči a spoznali, že sú nahí, zošili lístie figovníka a urobili si pásy*“ (1Mjž 3, 7). Stratili Božiu blahodať i schopnosť vidieť Boha a svoju pozornosť obrátili výhradne k materiálnym stránkam života a starostlivosti o tento dočasný

svet. Ľudstvo začalo skúmať svet bez toho, aby bralo do úvahy a rešpektovalo jeho Stvoriteľa; Boha prehliadalo a seba glorifikovalo, vznieslo na piedestál (Chelyshev 2004, 86).

Biblická i patristická tradícia rozlišuje tri úrovne alebo stupne mystického poznania. Prvý stupeň súvisí s vierou človeka a má „prípravný“ charakter. Človek poznáva Sväté Písmo, počúva iných i svoj vnútorný hlas, hľadá zmysel a význam biblických slov, poučení, podobenstiev a v Božom slove nachádza pravú cestu pre svoj život, avšak nemusí nevyhnutne pociťovať Božiu blahodať. Dva nasledujúce stupne sú dostupné iba tým, ktorí sa vydali cestou mystickej skúsenosti. Najprv sú svedkami videnia, ktoré má čisto zrkovú, optickú formu napríklad videnia svetla, a až následne dosahujú vyššiu úroveň mystického poznania – nazeranie,² ktoré pojíma aj sluchovú, auditívnu formu, keď dochádza k dialógu medzi človekom a svetlom (t. j. Bohom). Človek získava blahodať, energiu, stáva sa „očitým svedkom“ Božej slávy a participuje na Božom živote. Tu sa už prejavuje tak vôľový, ako aj emocionálny aspekt prežívania takejto skúsenosti (Krivoshein 1996, 219-224). Aby Simeon potvrdil možnosť videnia Boha a vytvorenia spoločenstva medzi Bohom a človekom, odvoláva sa na autoritu Svätého Písma: „*Čo povieš, keď ti ukážem, že samotný Boží Syn o tom hovorí, že je to možné? Počúvaj, čo konkrétne hovorí Kristus: Kto videl mňa, videl aj Otca (Jn 14, 9). Nepovedal to na adresu toho, kto videl Kristovo telo, ale toho, kto nazeral na Jeho Božstvo... A že skutočne je možné vidieť Boha, nakoľko je to človeku dostupné, počúvaj samotného Krista, ktorý hovorí: Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha (Mt 5, 8)*“ (Symeon Neotheologus 1967, 86-88).

Simeon Nový Teológ a Gregor Teológ

Simeon Nový Teológ tak v súvislosti s gnozeológiou a poznaním Boha, ako aj v iných teologických otázkach je ovplyvnený a inšpirovaný ďalším veľmi známym teológom – Gregorom Teológom (Naziánskym), ktorého cituje zo všetkých cirkevných spisovateľov najčastejšie. Nie je to nič prekvapujúce, pretože, ako hovorí Jacques Noret (1983, 259), Gregor bol po Biblii najviac citovaným autorom v celej byzantskej cirkevnej literatúre. Pravoslávna tradícia tým, že Simeona pomenovala *Novým Teológom*, akoby ukázala na priamu spojitosť, dokonca akési nástupníctvo medzi týmito dvoma významnými osobnosťami tak v úzkom teologickom chápaní, ale aj v širšom kontexte rôznych historických, spoločenských či filozofických otázok. Problematika gnozeológie nie je výnimkou, pretože – ako uvidíme neskôr – aj v otázke poznania Boha a Jeho pochopiteľnosti či nepochopiteľnosti majú veľmi podobné názory (Alfeyev 2013, 213-214).

Gregor Teológ hovorí, že nie každému je prípustné „filozofovať“ o Bohu, ale iba tým, ktorí svoj život vedú v nazeraní Boha, to znamená, kto očisťuje dušu i telo a koho myseľ je slobodná od každej nečistej myšlienky (Gregorius Theologus 1858, 13-16). Povedané inými slovami, ten, kto chce o Bohu uvažovať a hovoriť, musí byť príbytkom Svätého Ducha, pretože iba s Jeho pomocou sa vytvára skutočné a pravdivé spoločenstvo medzi človekom a Bohom, ktoré jediné je tým pravým autentickým prostredím pre teológiu i gnozeológiu. Simeon Nový Teológ uvažuje veľmi podobne. V jednom zo svojich diel uvádza: „*Hovoriť alebo uvažovať o Bohu a skúmať to, čo sa k Nemu vzťahuje, nepochopiteľné sa snažiť pochopiť, je znakom seabavedomej (odvážnej) duše*“ (Symeon Neotheologus 1966, 96). Na inom mieste nešetří kritikou na adresu tých, ktorí sa napriek ignorovaniu duchovných podmienok opovážili špekulovať o Bohu: „*... neostáva mi nič iné, len sa diviť nad mnohými ľuďmi, ktorí – skôr ako sa narodí z Ducha a stanú sa Božími deťmi – sa neboja hovoriť a filozofovať o Bohu*“ (Symeon Neotheologus 1966, 132). Právom teda vzniká otázka: Komu je teda prípustné „filozofovať“ o Bohu? Tým, ktorým od Boha Otca cez Syna je zoslaný Svätý

² Gr. θεωρία, rus. созерцание, nazeranie (Boha) – osvietenie mysle, ako aj zrenie nestvorenej Božej slávy alebo Božieho svetla (θεοπτία).

Duch, teda „*chudobným duchom a životom, čistým srdcom a telom*“ (Symeon Neotheologus 1971, 136), „*osvieteným svetlom (Ducha)*“ (Symeon Neotheologus 1971, 138). Pokiaľ duša človeka nie je očistená a srdce nie je osvietené, duchovné oko nie je otvorené a myseľ nie je pripravená k zreniu Božieho svetla, neprináleží mu „*filozofovať alebo hovoriť o Duchu*“ (Symeon Neotheologus 1971, 144).

Podľa Gregora Teológa je Boh nepoznatelný podľa podstaty, avšak o Jeho existencii vieme aj na základe poznávania stvoreného sveta, teda prírodných zákonov (Gregorius Theologus 1858, 32). Na jednej strane stojí v pozícii radikálnej Božej nepoznatelnosti, a na druhej strane tvrdí, že Boha je možné „načrtnúť“ myslou, samozrejme, aj keď iba do istej miery. Božia podstata každopádne zostáva nepoznatelná, alebo – vyjadrené presnejšie – Boh sa nachádza mimo ľudských možností chápania a poznania, je človeku nedostupný. Ako hovorí I. Alfejev (2013, 217), „*cesta, ktorou sa ľudská myseľ pohybuje k poznávaniu Boha, pozostáva z niekoľkých stupňov: náklonnosť, údiv, želanie, očistenie, osvietenie, zbožštenie, poznanie (Boha)*.“ Ak by sme v kontexte otázky nepoznatelnosti Boha mali iba jednu vetu vyjadriť postoj Simeona, vybrali by sme formuláciu, že Boh je „*nevyjadriteľný, nemá počiatok svojej existencie, je nestvorený, nepoznatelný, nedeliteľný a nemôže byť nami pochopený ani slovne opísaný*“ (Symeon Neotheologus 1966, 106). Napriek tomu človek nezostáva v úplnej tme a nevedomosti. Naopak, má všetky predpoklady o Bohu hovoriť toľko, koľko to dovoľuje ľudská prirodzenosť. Stupeň alebo miera poznania Boha človekom je úmerná ľudskej viere v Boha a čistote jeho mysle (Symeon Neotheologus 1966, 110). Človeku sa dostáva poznania o Bohu prostredníctvom rôznorodých znamení, tajomných a nepochopiteľných skutočností, tiež prostredníctvom Božieho zjavenia, osvietenia, zrenia logov stvorenstva,³ ale aj mnohými inými cestami, ktorými rastie viera ľudí a pretavuje sa do lásky k Bohu (Symeon Neotheologus 1966, 110). Hoci Simeon je presvedčený o tom, že Boh je nepochopiteľný a nepoznatelný, tým viac si je istý aj tým, že v Bohu existuje „niečo“ dostupné pre človeka, čo môže spoznávať. Takýto prístup k otázke Božej nepoznatelnosti je z pohľadu pravoslávnej teológie tradičný a vychádza z autentického biblicko-patristického učenia. Napríklad už u Gregora Teológa nachádzame podobné odlišenie Božej podstaty od energií (Gregorius Theologus 1858, 93 – 96), a Vasilij Veľký prináša svoje vlastné svedectvo, keď hovorí: „*Boha poznávame vďaka Jeho energiám, avšak nenárokujeme si na to, že sa môžeme priblížiť k Božej podstate. Len Božie energie schádzajú k nám, Božia podstata zostáva nedostupná*“ (Basilius Magnus 1886, 869B).

Záver

Od veľkých cirkevných Otcov 4. storočia sa gnozeologická otázka tiahla celou cirkevnou históriou tak na kresťanskom Západe, ako aj Východe, a ku konečnému výsledku sa dospelo o celých tisíc rokov neskôr predovšetkým zásluhou Gregora Palamu, ktorý so svojimi oponentmi (Barlaám z Kalábie, Gregor Akindynos) viedol teologické spory o otázke videnia Boha a zbožštenia človeka. Jeho teologický prínos spočíval v téze, že Boh je nepoznatelný vo svojej podstate, ale človek ho môže spoznávať a prichádzať s Ním aj do spoločenstva vďaka Jeho energiám. Tieto Božie energie nie sú svojou podstatou odlišné od samotného Boha, nepredstavujú Jeho emanácie v platónsko-plotínovskom zmysle, ale sú samotným Bohom v Jeho činnosti, pôsobení, teda zjavení alebo odhalení sa svetu (Ware 1993, 68). Z pohľadu terminológie nie je učenie Simeona o Božej podstate a energiách až tak presné ako učenie Gregora Palamu. U Simeona je možné pozorovať napríklad istú nedôslednosť v používaní termínov *prirodzenosť* (*φύσις*) a *podstata* (*ουσία*). Napriek tomu

³ Θεωρία των λόγων της κτίσεως – zrenie skrytých príčin, ukrytého zmyslu všetkého, čo obklopuje človeka v stvorenom svete. Podrobnejšie Völker 1974, 313 – 315.

podobnosť medzi ich názormi je zrejmá, u oboch existuje syntéza svätootcovského učenia o nepochopiteľnosti a nepoznatelnosti Boha. Je charakteristické, že Simeon intenzívne podčiarkuje paradoxnosť vzájomného vzťahu medzi radikálnou nepoznatelnosťou Boha podľa podstaty a ľudskou schopnosťou poznávať *Nepochopiteľného* podľa energií. Boh sa tak javí paradoxným tajomstvom, absolútne nepochopiteľným pre ľudskú myseľ. Toto tajomstvo však môže byť poodhalené tomu, kto dosiahol zbožštenie (θέωσις), ale aj v tomto prípade ostáva ďaleko za hranicami ľudského rozumu (Alfeyev 2013, 220-221). Oproti gnostickému poznaniu, kde samotné poznanie samé o sebe je cieľom gnostika, autentická kresťanská gnozeológia zosobnená aj v učení a mystických skúsenostiach Simeona Nového Teológa je v konečnom dôsledku stále iba prostriedkom, súhrnom poznatkov a skúseností slúžiacich konečnému cieľu prevyšujúcemu všetko poznanie, ktorým je práve zbožštenie človeka (Lossky 2012, 12).

Celkový prínos a význam Simeona Nového Teológa súčasný bulharský patrológ S. Tutekov (2016, 158 – 159) spája so skutočnosťou, že v kontexte ranného byzantského alebo „*nového humanizmu, ktorý je možné sledovať po 6. storočí*“ (Zozulak 2016, 113) Simeon potvrdzuje teologicky vážnu a dôležitú antropologickú pravdu o plnosti ľudskej prirodzenosti vo všetkých aspektoch, od gnozeológie, cez asketiku a mystiku, až po ekleziológiu a končiac pri eschatologickej ontológii. V jeho učení sa ukrýva *asketická gnozeológia*, ktorá je integrovaná do jeho empirickej antropológie, alebo povedané inými slovami, predpokladom mystickej skúsenosti je asketický étos zahrňujúci okrem duše aj telo človeka. Takýto celistvý pohľad na človeka je dodnes charakteristický pre kresťanský Východ, kde pravoslávna teológia aj vďaka Simeonovi Novému Teológovi a neskôr hlavne Gregorovi Palamovi zostala dodnes verná Svätému Písmu a cirkevnej i svätootcovskej tradícii.

REFERENCES

Primary sources

- Βασίλειος ο Μέγας [Basilius Magnus]. 1886. Επιστολαί [Epistolae].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 32. Paris, 219-1112.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος [Gregorius Theologus]. 1858. Λόγος 27 [Oratio 27].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 36. Paris, 11-25.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος [Gregorius Theologus]. 1858. Λόγος 28 [Oratio 28].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 36. Paris, 26-73.
- Γρηγόριος ο Θεολόγος [Gregorius Theologus]. 1858. Λόγος 29 [Oratio 29].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 36. Paris, 74-103.
- Μάρκος Ερημίτης [Marcus Eremita]. 1864. Περί νόμου πνευματικού [De lege spirituali].* In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* 65. Paris, 905-930.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1964. Κατηχήσεις II [Catéchèses II].* In Krivochéine, Basile – Paramelle, Josepf (eds.). *Sources Chrétiennes* 104. Paris.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1965. Κατηχήσεις III (Ευχαριστίες 1 – 2). [Catéchèses III (Actions de grâces 1 – 2)].* In Krivochéine, Basile – Paramelle, Josepf (eds.). *Sources Chrétiennes* 113. Paris.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1966. Λόγοι Θεολογικοί και Ηθικοί I [Traité théologiques et éthiques I].* In Darrouzès, Jean (ed.). *Sources Chrétiennes* 122. Paris.
- Συμεών ο Νέος Θεολόγος [Symeon Neotheologus]. 1967. Λόγοι Θεολογικοί και Ηθικοί II [Traité théologiques et éthiques II].* In Darrouzès, Jean (ed.). *Sources Chrétiennes* 129. Paris.

Συμεών ο Νέος Θεολόγος [*Symeon Neotheologus*]. 1971. Ὕμνοι II [Hymnes II]. In Koder, Johannes – Neyrand, Louis (eds.). Sources Chrétiennes 174. Paris.

Secondary sources

- Alfeyev, Hilarion*. 2013. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание [Venerable Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition]. Moscow.
- Golitzin, Alexander*. 1997. St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life: The Ethical Discourses. Vol. 3: Life, Times and Theology. New York.
- Chelyshev, Pavel*. 2004. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преобразении человека [Venerable Symeon the New Theologian on the spiritual transformation of man]. Moscow.
- Hausherr, Irénée – Horn, Gabriel*. 1928. Un grand mystique byzantin: vie de Syméon le Nouveau Théologien (949 – 1022) [A great Byzantine mystic: Life of Symeon the New Theologian (949 – 1022)]. In *Orientalia Christiana* 12, 1-128.
- Krivoshin, Vasily*. 1996. Преподобный Симеон Новый Богослов [Venerable Symeon the New Theologian]. Nizhny Novgorod.
- Lossky, Vladimir*. 2012. Очерк мистического богословия восточной церкви [The Mystical Theology of the Eastern Church]. Sergiyev Posad.
- Meyendorff, John*. 1974. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York.
- Milko, Pavel*. 2016. Vybrané otázky byzantské filosofie [Selected Questions of Byzantine Philosophy]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 9/1, 119-135.
- Nikolsky, Evgeny*. 2015. Доктрина преподобного Симеона Нового Богослова о теозисе и богоподобии человека [Venerable Symeon the New Theologian and his doctrine of theosis and man's likeness to God]. Moscow.
- Noret, Jacques*. 1983. Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine [Gregory Nazianzen, the most cited author after the Bible, in the Byzantine ecclesiastical literature]. In *Symposium Nazianzenum*. Paderborn – München – Wien – Zürich, 259-266.
- Trizio, Michele*. 2007. Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project. In *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* [Studies in Medieval Theology and Philosophy] 74/1, 247-294. http://www.academia.edu/641070/Byzantine_Philosophy_as_a_Contemporary_Historiographical_Project.
- Tutekov, Svilen*. 2016. Антропологические и ексхиологические оросы мистического богопознания в богословии св. Симеона Нового Богослова [Anthropological and ecclesiological definitions of mystical knowledge of God in the theology of St. Symeon the New Theologian]. In *Современная болгарская патрология* [Current Bulgarian patrology]. Kiev, 158-184.
- Völker, Walther*. 1974. Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen: ein Beitrag zur byzantinischen Mystik [Praxis and theory by Symeon the New Theologian: a contribution to Byzantine mysticism]. Wiesbaden.
- Ware, Kallistos*. 1993. The Orthodox Church. London.
- Zozulák, Ján*. 2016. Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie [Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 9/1, 110-118.

SUMMARY: MYSTICAL REALISM OF THE GNOSEOLOGY OF SYMEON THE NEW THEOLOGIAN. The Byzantine tradition is all imbued with mystical experience. Starting

from the Apostles John and Paul, mysticism becomes an integral part of the Christian understanding of the world and as such is reflected in the thinking of the great Cappadocian theologians, as well as in monastic literature and the theological syntheses of important Byzantine thinkers. Symeon the New Theologian, an author who is characterized by his own specific way of philosophy, needs to be ranked among the great personalities of Christian mysticism, because in addition to the ancient Greek philosophical tradition, he perceives philosophy also as an ascetic life pursued by monks that is interpreted as a self-contemplation, of the good and bad, of death, but also as a life path. What is more, every extreme was alien to his theory of knowledge. On the contrary, he took a dialectical stand that could be characterized as a *golden mean* between two extremes – on the one hand, he was a convinced gnoseological optimist, on the other hand, he was a conscious agnostic. Symeon's thinking is strongly influenced and inspired by another significant theologian – Gregory of Nazianzus. Their similarity of thought can be summarized in the following phrases: To talk or think about God and examine what is related to Him – i.e. trying to understand the incomprehensible and express the inexpressible – would be a sign of excessive self-confidence and boldness, if not an expression of arrogance. Not everyone is allowed to philosophize, to speculate about God, but only those who lead their lives viewing God, that is, who purify the soul and body, and whose mind is free from any impure thoughts. The typical feature of Symeon is especially the paradoxical relationship between the radical unknowability of God by His essence and the human capacity to explore the Incomprehensible One by His energy, which was later on precisely explicated by another great Byzantine thinker – Gregory Palamas.

doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.
University of Prešov
Faculty of Orthodox Theology
Department of Practical and Systematic Theology
Masarykova 15
080 01 Prešov
Slovakia
miroslav.zupina@unipo.sk

PRINCÍPY EXISTENCIÁLNEHO PERSONALIZMU V KONTEXTE BYZANTSKEJ ANTROPOLÓGIE

The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology

Peter Grečo

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.83-97

Abstract: GREČO, Peter. *The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology*. I examine within this study two essential preconditions of the existential personalism – the supremacy of a person over human being with its material interests and the freedom of spirit. My study is based on the Berdyaev's philosophy. The foundation of personalism is supremacy of person before its being. While being is a product of an abstract mind and is deprived of its existence, the person is associated with freedom. If there was supremacy of being before a person that would lead to the determinism and exclusion of freedom. Therefore if there is freedom, it can not be determined by being. The spirit is not being but it is freedom. The spirit can not be tied to the order of being, but to a personal existence. Supremacy of person to its material needs has been defined by the founder of a philosophical movement, Berdyaev companion, Emmanuel Mounier. According to these principles it is necessary to redefine the person not on the base of individuality but on the base of existentialism. So far has dominated the definition of a person in substantial definition according to Boëthius. We propose here non substantial determination. Because the spirit, pneuma, is the fundament of the personal identification and self-identification.

We develop this based on the authentic legacy of the Byzantine anthropology. According to it the fundamental characteristic of personal existence is that a person enters into relationships. In the byzantine anthropology a person precedes being. It is a person who decides to objectify its being. The nature and characteristics of the person are manifested only in the relationship. An individuality is not able to create relationships. A person is determined to develop such relationships in vertical and horizontal directions hence to divine and human being. The prototyp is the Trinitarian and divine- human concept of a person developed by Cappadocia church fathers.

Based on this holistic understanding of a person we show a contrast to a noetic and anthropological reductionism within latin (western) concept of defining a person whose result is a disoriented man.

Suggested outcomes of this study may contribute to recovery of the holistic approach in understanding of the human person. Such new understanding of human being is as contradiction to deformed definition of human person according to natural, social or psychological determinism.

Key words: *a person, freedom, spirit, relationship, materialise, being*

Abstrakt: GREČO, Peter. *Princípy existenciálneho personalizmu v kontexte byzantskej antropológie*. V tejto štúdií skúmam dva základné predpoklady existenciálneho personalizmu: primát osoby pred bytím a jej hmotnými záujmami a slobodu ducha. Vychádzam z filozofie

Berďajeva. Primát osoby pred bytím považujeme za základ personalizmu. Zatiaľ čo bytie je produktom abstraktnej mysle, je zbavené existencie, tak osoba je spojená so slobodou. Ak by platil primát bytia pred osobou, tak by to viedlo k determinizmu a negovaniu slobody. Preto ak jestvuje sloboda, nemôže byť determinovaná bytím. Duch nie je bytím, ale slobodou. Duch nemôže byť zviazaný s poriadkom bytia, ale s osobnou existenciou. Primát osoby pred jej hmotnými potrebami zasa definoval zakladateľ tohto filozofického hnutia, Berďajevov ideový súputník Emmanuel Mounier. Vzhľadom na tieto princípy je nutné redefinovať osobu, a to nie na báze individuality, ale existenciálne. Doteraz dominovalo vymedzenie osoby v jej substanciálnosti, hlavne na báze Božthia. My tu navrhujeme jej nesubstanciálne vymedzenie. Práve, duch – pneuma je základom personálnej identifikácie a sebaidentifikácie. Týmto rozvíjame autentické dedičstvo byzantskej antropológie. Podľa nej je základnou charakteristikou osobnej existencie, teda osoby to, že vstupuje do vzťahov. V byzantskej antropológii osoba predchádza bytie, je to osoba, ktorá sa rozhoduje hypostazovať svoje bytie. Podstata a charakteristika osoby sa prejavuje iba vo vzťahu. Individualita nie je schopná vytvárať vzťahy. Osoba je určená na to, aby tieto vzťahy rozvíjala v smere horizontálnom a vertikálnom, teda k božským a ľudským osobám. Predlohou je trojičný a bohoľudský koncept osoby, ako ho rozvíjala tradícia Kappadockých cirkevných Otcov. Na základe tohto celostného chápania osoby poukazujeme na noetický ako aj antropologický redukcionizmus latinského, respektíve západného konceptu osoby, ktorý vyúsťuje do situácie, v ktorej sa nachádza dnešný dezorientovaný človek. Navrhované výsledky môžu prispieť k obnove človeka ako osoby v protiklade k deformovanému ponímaniu človeka prírodným, sociálnym či psychologickým determinizmom.

Kľúčové slová: *osoba, sloboda, duch, vzťah, zvecnenie, bytie*

Primát osoby pred bytím

Filozofická pozícia, z ktorej skúmam človeka a jeho miesta vo svete vychádza z „primátu osoby“ a „slobody ducha“, ako sú konštituované v berďajevovskom existenciálnom personalizme. Vo svojej autobiografii Berďajev píše: „Ja som však bol a zostanem krajným personalistom, uznávajúcim zvrchovanosť osobného svedomia, primát osobnosti nad spoločnosťou a štátom. Neuznávam prvotnú realitu nijakých kolektívov, som fanatikom reality individuálno-osobného, neopakovateľne jedinečného, a nie spoločného a kolektívneho. [...] Personalizmus je ťažké metafyzické učenie, ktoré prevracia chápanie reality“ (Berdyajev 1991, 244).¹ A pokračuje: „Osobnosť má primát pred bytím. Toto je základom personalizmu“ (Berdyajev 1939, 65).² Filozof túto tézu odôvodňuje tak, že bytie je produktom abstraktnej mysle a je zbavené existencie. Označuje subjekt i predikát, podmet i predmet. Ontologické púšťenie – púšťenie bytia sa stalo jedným z prameňov otroctva človeka. Človek bol uvrhnutý do pozície otroka bytia, ktoré ho úplne determinuje. Nie je vo vzťahu k nemu slobodný, samotná jeho sloboda je produktom bytia. Sloboda má však primát pred abstraktným bytím, čo znamená aj primát ducha nad bytím. Preto duch nemôže byť zviazaný s poriadkom bytia, ale s osobnostnou existenciou. Kresťanstvo sa vzťahuje k osobnosti, lebo Boh spolutvorí len osobnosti povolanej realizovať slobodu. Ak by totiž platil primát bytia nad slobodou, muselo by to viesť k determinizmu a k negovaniu slobody. Preto ak

¹ „Я же был и остаюсь крайним персоналистом, признающим верховенство личной совести, примат личности над обществом и государством. Я не признаю первичной реальности каких-либо коллективов, я фанатик реальности индивидуально-личного, неповторимо-единичного, а не общего и коллективного. [...] Персонализм есть трудное метафизическое учение, переворачивающее понятие реальности.“

² „Личность первичное бытия. Это есть основа персонализма.“

jestvuje sloboda, nemôže byť determinovaná bytím. Duch nie je bytím, ale slobodou (Berdyajev 1939, 69-72, 101).³

Ukazuje sa, že Berďajev vo svojom koncepte primátu osoby rozvíja učenie Vladimíra Solovjova o tom, že nie láska vychádza z bytia, ale bytie z lásky (Šafin – Kormošová 2013, 194). Toto Berďajevovo „prevrátanie reality“ je v jednej línii s programovým učením Emmanuela Mouniera, pre ktorého „personalizmus [...] zastáva prvotnosť ľudskej osoby pred hmotnými nevyhnutnosťami a kolektívnymi potrebami“ (Pružinec, 2014, 109).⁴

Objektivizácia: malý rozum verzus Logos

Pre Berďajeva je duchovná sloboda spätá s Logom, je to sloboda presvetlená, sloboda, cez ktorú víťazí zmysel. Duchovná cesta je východiskom z ríše konečná, je to upriamanie na nekonečno a večnosť, na plnosť. Ducha treba chápať personalisticky. Sila vteľovania Ducha do dejín, spoločnosti i cirkevných štruktúr je neporovnateľne menšia než tá, ktorou sa vteľuje a prejavuje v subjekte, v osobnosti. Duch je prielom a transcendentujúca sila a práve kresťanstvo prinieslo to nové učenie o Duchu (Berdyajev 2007a, 65 a 125).

Proti realite slobody Ducha stavia Berďajev objektivizáciu, t. j. prispôbenie sa sociálnej všednosti. Podobne tak aj zvecnenie Boha a človeka. Pojem objektivizácia patrí ku kľúčovým vo filozofii tohto autora. V objektivizácii sa skrýva tajomstvo tohto sveta, ona je zdrojom zla a utrpenia svetového života (Berdyajev, 1995, 195). Základom poňatia objektivizácie je kritika teórie poznania založeného na vzťahu subjektu a objektu. Dosahuje až k svojmu zdroju a tým je teória poznania novovekého človeka, ktoré prišlo s Descartom a ním nastolenom dualizme medzi poznávajúcim subjektom: *res cogitans* a poznávaným objektom: *res extensa*. Človek sa stavia proti svetu, subjekt proti objektu. V subjekt-objektovom modeli poznania sa javí ako problematická nielen sféra objektu. Problematickým sa stáva rovnako aj bytie subjektu, pretože sám subjekt v snahe postihnúť samotné bytie sa stavia mimo bytia. To vedie k potlačeniu, až anihilácii bytia (Jabůrek 2013, 75).⁵

Celým ľudským životom a celou históriou prechádzajú podľa Berďajeva dva druhy rozumu. Je to malý rozum a veľký rozum – Logos. Najväčší filozofi, či už kresťanskí alebo pohanskí, uznávali vyšší božský rozum a reflektovali jeho pôsobenie v človeku. Základnou vlastnosťou Logosu je, že je rovnakým spôsobom prítomný v poznávajúcom subjekte i poznávanom objekte. Logos predstavuje koordináciu, zjednotenie objektu a subjektu, je v ňom daná kontinuita človeka a sveta, mikrokozmu a makrokozmu. Berďajev je v duchu ruskej religióznej a filozofickej tradície presvedčený, že sa k nemu dá dostať iba aktom viery a náboženským nazeraním. V modernej filozofii človek, naopak, popiera svetový rozum, uznávajúc len vlastné racionálne uvažovanie. V dôsledku toho nastáva podľa nášho filozofa terminologický zmätok, pretože sa neprijíma celostná a pravdivá, ale len obmedzená, vykonštruovaná skúsenosť. Neuznáva sa rozum vo svojej celostnosti a pravdivosti, ale len rozum obmedzený, odtrhnutý od reálneho života (Berdyajev 2007b, 47-48 a i). V zhode s Berďajevom je aj Lev Šestov (1995, 11 a 170), ktorý tento „malý rozum“ považuje

³ K tejto základnej téze dospel Berďajev na svojej filozofickej ceste aj na základe duchovnej skúsenosti.

⁴ Oboch veľkých duchov spája o. i. aj práca na revue *Esprit*, v ktorom prezentovali apológiu personalizmu nielen ako filozofického smeru, ale ako životný program, ktorý poníma osobu nie ako abstraktum, lež ako živú skutočnosť.

⁵ Berďajev vo svojom koncepte vychádza z Hegla, ale na rozdiel od neho nehovorí o objektívnom duchu. Na rozdiel od Marxa, zasa objektivizáciu, spredmetnenie nevidí len ako dôsledok výrobných procesov, napr. vykorisťovania. Za činiteľa objektivizácie náš filozof považuje ľudské vedomie. Je to človek – subjekt, ktorý je svojím nesprávnym poznaním zodpovedný za vznik objektivizovaného sveta.

za nedostatočný nástroj poznávania pravdy, a preto je márne sa dovolávať nášho rozumu. Totiž, ak by nám k zisteniu pravdy stačila iba zdravá myseľ, už dávno by sme všetko vedeli. Ján Letz (2006, 235), ktorý komentuje Šestova, správne poznamenáva, že pestovanie pravej personalistickej filozofie nás núti oslobodiť sa od každého intelektualizmu, ktorý po stáročia zrádza človeka.

Dnes aj poznatky z neurovedy vyvrátili karteziánske istoty novovekého človeka: „Americký neurológ A. R. Damasio bol prvým, kto upozornil na omyly Descartovho dualizmu mysle a tela, rozumu a pocitov, a dvoch základov, na ktorých sú vysvetľované: biológia (exaktnej vedy) a kultúry, a ktorých ovocím nie je len moderná veda, ale celá západná kultúra, a ktorým bola dramaticky poznačená aj Cirkev“ (Mačala 2015, 81). Pavol Mačala (2015, 87) obhajujúc celistvosť myslenia usudzuje: „Poznanie ako produkt mysle teda prirodzene vyjadruje jednotu vecného, morálneho i transcendentnej skúsenosti a táto jednota sa nedá vyjadriť v rámci vedeckej definície, ale len v podobe obrazov, symbolov, alegórií.“

Mimoriadne desivé je zistenie Pavla Florenského v analýze noetického redukcionizmu novovekého poznania, keď rezultuje: „Racionalistické chápanie života rozhodne nijako zvlášť neodlišuje, a dokonca ani nie je schopné odlišiť *osobu* od *veci*, alebo presnejšie povedané, racionalizmus disponuje iba jednou kategóriou, kategóriou *vecnosti*, a preto všetko, čo existuje, nevynímajúc ani osobu, racionalistické uvažovanie zvečňuje a poníma iba ako *vec*, ako *res*“ (Florenskij 2003, 75).⁶ Na poli cirkevnej vedy – scholastiky, ktorá je dodnes povýšená na metódu poznania v rímskom katolicizme, platí obdobná kritika, pretože „v jadre scholastickej filozofie sa nachádza vecnosť, neosobné poňatie života, ktoré odmieta uznať osobu s jej otázkami, ako to vyjadril Florenskij (Špidlík 1996, 24).

Profetické znaky má preto výsledok súčasného autora: „Nie sme schopní v plnosti si uvedomiť, čo pre Cirkev v dôsledkoch znamená fakt, že na karteziánskom koncepte myslenia sa rozvíjalo a rozvíja teologické učenie a je budovaná telesnosť a inštitucionálnosť Cirkvi. Pre cirkevných Otcov by to bolo nepredstaviteľné zlyhanie vo vzťahu k Bohu“ (Mačala 2015, 121). Domnievam sa, že karteziánsky dualizmus je najväčším dualizmom, výrazom rozpoltenosti človeka a sveta, ambivalenciou medzi svetom skutočným a zdanlivým, svetom noumenálnym a svetom slobody. Berďajev to zhrnul v kontexte drámy ľudskej existencie: „Celá tragika života pochádza z konfliktu konečna a nekonečna, časnosti a večnosti, z nezhody medzi človekom ako duchovnou bytosťou a človekom ako prírodnou bytosťou, žijúcom v prírodnom svete“ (Berdyajev 1951, 157).⁷

Prekonanie objektivizácie je možné prostredníctvom personalistickej revolúcie, je to revolúcia ducha, ktorá, žiaľ, ešte vo svete nenastala (Berdyajev 1991, 298-299).⁸ Jej cestu pripravuje osobnosť človeka: „Osobnosť sa nemôže naplno stať občanom sveta ani štátu, osobnosť je občanom kráľovstva Božieho. Preto je osobnosť elementom revolučným v najhlbšom slova zmysle“ (Berdyajev 1939, 33).⁹

⁶ Kurzíva: podľa originálu.

⁷ „Весь трагизм жизни происходит от столкновения конечного и бесконечного, временного и вечного, от несоответствия между человеком, как духовным существом, и человеком, как природным существом, живущим природным миром.“

⁸ „Персоналистическая революция, которой по-настоящему еще не было в мире, означает свержение власти объективизации, разрушение природной необходимости, освобождение субъектов-личностей, прорыв к иному миру, к духовному миру. По сравнению с этой революцией ничтожны все революции, происходившие в мире. „Personalistická revolúcia, ktorá sa v skutočnosti vo svete ešte neodohrala, znamená zvrhnutie moci objektivizácie, odstránenie prírodnej nevyhnutnosti, oslobodenie subjektov – osobností, obrat k inému svetu, k duchovnému svetu. V porovnaní s touto revolúciou sú všetky revolúcie, ktoré prebiehali vo svete, bezvýznamné.“ Jej obsah možno dať do kontextu s princípom pokánia a následne vyliatím Božieho Ducha, ako to poznáme na prvé Turíce.

⁹ „Личность не может быть в полне гражданином мира и государства, она гражданин Царства

Človek ako osoba – východisko byzantskej antropológie

V modernom západnom ponímaní dominujú negatíva descarteosky poňatej antropológie striktno oddeľujúcej dušu a telo, zatiaľ čo byzantská, a teda aj pravoslávna antropológia rozpoznáva v človeku popri duši aj ducha (Jabůrek 2013, 92).¹⁰ Duch, duša a telo sú zjednocované práve v osobe a jej výraze – tvári. Pre Berďajeva nie je tvár v prvom rade výsledkom činnosti prírody, ale pôsobením duchovnej sily. Je výrazom neuchopiteľnosti a neopakovateľnosti osoby človeka, cez ňu poznávame nie telesný, ale duševný stav človeka. „Ludská tvár je tým najúžasnejším, čo sa nachádza v tomto svete, skrz ňu presvitá iný svet. Tak vstupuje osobnosť do vývoja sveta“ (Berdyajev 1939, 28).¹¹ Z druhej strany, ak človek nerozvíja personálny princíp, ba ho popiera, tak tvár vyjadruje degradáciu osoby až na samotné dno materiálneho sveta, tak ako sa to deje v totalitarizme (Berdyajev 2006, 14-15). Podobne to platí aj o reprezentantoch „ľudu“ v masovej spoločnosti liberálneho typu (Grečo 2014, 170).

Teda, tento zmienený konflikt medzi fenomenálnym a noumenálnym, medzi prírodou a duchom prekonáva osoba, resp. osobnosť. Práve osoba človeka môže byť priesečníkom medzi týmito dvoma svetmi. Je to personálny charakter človeka, ktorým je človek vytrhnutý z čisto prírodnej nutnosti a stavia ho do sveta transcendentného. Vďaka tomu človek ako osoba môže odporovať, vzdorovať objektivizácii. Týmto je Berďajev, resp. filozofia personalizmu na trajektórii legitímnej byzantskej tradície.

Jej najdôležitejším konceptom je bezpochyby charakterizácia človeka ako osoby. „To, čo v byzantskom myslení tvorí osobu, sa odlišuje od bežného chápania tohto pojmu. Človek je predovšetkým osobou a nie individualitou“ (Ježek 2005, 40). Tento proto-personalistický, resp. anticipovaný koncept personalizmu vznikol a vyvíjal sa ako súčasť teologickej rozpravy na kresťanskom Východe pri precizovaní pravovernej náuky o osobách svätej Trojice a ich vzájomnom vzťahu – pochádzaní jednotlivých osôb. Berďajev správne vystihol, že na rozpracovanie učenia o človeku ako osobe mala veľký význam náuka o hypostázach, t. j. osobách sv. Trojice: „Bolo by možné povedať, že toto pochopenie Boha ako osoby predchádzalo pochopeniu človeka ako osobnosti“ (Berdyajev 1939,

Божи́его. Поэтому личность есть элемент революционный в глубоком смысле слова.“ Filozof pojem osobnosť používa na vyjadrenie „ideálneho“ stavu človeka – osoby, teda takého, keď osoba prekonáva determinanty prírody a spoločnosti a prekonáva stavy či nástrahy zvecnenia – objektivizácie a realizuje skutočnú slobodu na duchovnom princípe.

¹⁰ Máme tu azda najdiskutovanejšiu otázku antropológie, či človek podľa Písma „je zložený“ z tela, duše a ducha – trichotómia, alebo len z tela a duše – dichotómia. V takto položenej otázke pravdepodobne nie je možné dôjsť k presvedčivému a uspokojivému záveru, pretože otázka samotná nezodpovedá primerane biblickému mysleniu. Dokonca sa nemožno spoliehať na jednotnosť antropológických výrazov pri používaní vo Svätom písme. Biblickí autori, na rozdiel od filozofov, nesústreďujú záujem na človeka samotného, ale biblickému zjaveniu ide vždy o človeka pred Bohom. Dichotomicky môžeme vnímať človeka len v tom zmysle, že je bytosť, ktorá zahrňuje hmotný a nehmotný princíp, viditeľný a neviditeľný svet. Z morálneho pohľadu má možnosť voľby medzi dobrom a zlom. Trichotómia ma oporu hlavne v textoch apoštola Pavla: List Rimanom 8. kapitola, 16. verš a 1 list Solúnčanom 5. kapitola, 23. verš. Apoštol zrejme vychádzal z najrozšírenejšieho helenistického náhľadu, ktorý rozlišoval niekoľko zložiek človeka: „nous“, „psyché“ a „sóma“. Práve „nous“ bol „riadiacim“ orgánom duše a tela a sv. Pavol zrejme do tohto konceptu vložil ducha – „pneuma“. Byzantská teológia, podľa Václava Ježeka, vychádza práve z tohto trojitého rozlišovania známeho v helénskej kultúre. Vzťah medzi pojmami „nous a pneuma“ však presahuje rámec tejto štúdie.

¹¹ „Лицо человека есть самое изумительное в мировой жизни, через него просвечивает иной мир. Это есть вступление личности в мировой жизни.“

29).¹² Ako uvádza Ježek (2005, 40) „bolo zásluhou tzv. Kappadockých Otcov, že sa pojmy *hypostasis* a *ousia* od seba významovo oddelili, čím sa uvoľnila cesta k hlbšiemu rozboru človeka ako osoby. Navyše termín *hypostasis* bol významovo stotožnený s pojmom *prosopon*. [...] Svätý Bazil Veľký rozlišuje *ousia* od *hypostasis* v zmysle všeobecného a individuálneho. [...] Bazil Veľký stotožnil *osobu* s *hypostázou* a týmto pomohol uskutočniť revolúciu v teologickom myslení. Osoba teraz už nebola chápaná ako niečo abstraktného bez ontologickej dôležitosti.“¹³ Súčasný teológ Zizioulas poukazuje na skutočnosť, že tým, že sa významovo spojili termíny *hypostasis* a *prosopon* a oddelili sa termíny *hypostasis* a *ousia*, otcovia vytvorili teológiu, ktorá učila, že osoba nie je nejaký prídavok k podstate, ale sama konštituuje podstatu alebo bytie ako také (Ježek 2005, 43). A slovenský filozof a teológ Zozulak (2005, 183) z výkladu (pravovernej) náuky o Trojici a priori zavrhuje také chápanie osoby, ktoré by z nej učinilo akési neurčité abstraktum: „Ako neexistuje a je nemysliteľná jedna hypostáza bez podstaty, rovnako tak nemôže existovať, ani byť chápaná bezhypotázna podstata.“

Týmto sa dostávame k vzťahovému princípu osoby. Boh sa prejavuje ako osoba a vstupuje do vzťahov. Tu môžeme pozorovať radikálny rozdiel medzi byzantskou antropológiou a západnou teologickou a filozofickou antropológiou. Západoeurópska filozofia a teológia mala stanovené ako kritérium poznania osoby (včítane osoby Boha) skúmanie (jeho) podstaty. Teológia o Bohu teda začala s podstatou. Naopak v byzantskej teológii platila zásada, že o podstate nemôžeme teologizovať. Jedine, čo o podstate môžeme vedieť, spočíva v tom ako sa prejavuje, t. j. realizuje vzťah. Túto zásadu rozviedli veľkou mierou Kappadockí Otcovia, ktorí tvrdili, že nie je správne snažiť sa poznať veci v rámci ich prirodzenosti, ale v rámci toho, ako tieto veci vstupujú do vzťahu, to je v rámci ich „sobornosti“, spoločenstva (Ježek, 2005, 44).

Byzantská antropológia zdôrazňovala, že poznanie nemôže predchádzať lásku. Naopak, moderný človek sa najprv snaží poznať a potom milovať. Toto zmýšľanie nájdeme už u Tomáša Akvinského, čo je odvodené od Augustína. V modernej dobe teda res a *intellectus* tvoria dva protiklady, ktoré musia dosiahnuť určité adaequatio, a to tvorí základ poznania (Ježek, 2005, 44-45).¹⁴ Na kresťanskom Východe boli vždy verní zásade, že sa nedá oddeliť láska od poznania. Boris Vyšeslavcev usudzuje, že „moderný intelektualizmus charakterizuje výrok Leonarda da Vinciho: Veľká láska je dcérou veľkého poznania. My kresťania Východu tvrdíme naopak: Veľké poznanie je dcérou veľkej lásky“ (Špidlík 2002, 425). V byzantskej antropológii však osoba predchádza bytiu. Je to osoba, ktorá sa rozhoduje hypostazovať svoje bytie. V termínoch Trojičnej terminológie Boh hypostazuje svoje bytie tým, že umožňuje zrod Syna a vychádzanie Svätého Ducha, teda sa prejavuje ako Otec, t. j. konkrétna osoba. Pokiaľ sa naše stretnutie s druhým človekom nenesie v láske, taký vzťah neprináša spoločenstvo, ale individualizmus, pretože osoba sa po stretnutí sťahuje sama do seba (Ježek, 2005, 44 - 45). Osoba znamená nemožnosť redukovat človeka na jeho prirodzenosť. Človek neexistuje mimo prirodzenosť, tá zneosobňuje, ale neustále ju prekračuje, nejakým spôsobom z nej vychádza (ek-stasia). V ľudskej osobe, podobne ako v Bohu, musíme rozlišovať prirodzenosť a osobu. Ľudská prirodzenosť je spoločná všetkým ľudským bytostiam, naproti tomu je každá osoba vo svete jedinečná, vo svojej jedinečnosti neurčiteľná a nepoznatelná (Špidlík 1996, 20). Absolútna nutnosť božskej prirodzenosti je mimo akúkoľvek diskusiu. Ale vo vnútri nej je vnútorný život Boží tvorený slobodnými vzťahmi medzi troma Božími osobami. Bez lásky, teda bez napodobňovania Božích vzťahov a taktiež bez pokory je človek

¹² „Можно было бы сказать, что сознание Бога, как личности, предшествовало сознанию человека, как личности.“

¹³ Náuku Kappadockých Otcov podrobne rozvíjal aj neskoršie tvoriaci, cirkevný Otec sv. Ján Damaský.

¹⁴ Autor poukazuje hlavne na dielo Aurélie Augustína: *De Trinitate*, 10. kniha, a dielo Tomáša Akvinského: *Summa theologická*, 4. kniha.

naklonený si myslieť, že skrz to, čo vychádza z jeho vlastného rozumu, ako napríklad presné a neomylné pojmy, je schopný merať božstvo, ako to vyjadril sv. Gregor Naziánsky (Špidlík – Rupnik 2015, 43 a 77). A preto „vďaka Osobovej Trinitárnosti kresťanstvo prináša plné poznanie pravdy o človeku ako o osobe“ (Mačala 2015, 50). Pavol Mačala, je zrejme prvým slovenským autorom, ktorý komplexne poukázal na to, že k obnove človeka ako aj kultúry je nutné vrátiť sa k tejto byzantskej koncepcii človeka. Vysvetľuje, že znovunájdenie osobového podmetu, tak ako ho učil našich predkov sv. Cyril, „najlepši žiak sv. Gregora Teológa“ je autentickým rozvíjaním, resp. začatím rozvíjania cyrilo-metodskej misie, ktorej východiská pre prekonanie krízy osoby si začínajú všímať aj filozofi mimo kontext slovanského sveta.¹⁵ „Ak by táto misia nebola násilne ukončená, Európa a západný svet by neprežívali dramatické i tragické útrapy rozumu“ (Mačala 2015, 138).

Avšak v problematike potrebuje ísť ešte „nekorektne“ ďalej. Jedným z neuralgických bodov misie solúnskych bratov a ich sporov s polokresťanským cirkevným establishmentom, bola franskou „teológiou“ pretláčaná *hypopaterická heréza*, na čo poukázal pregnantne Ján Šafin (2014, 119-123, 197-199 a i.).¹⁶ Ako je známe, táto latinská verzia svojvoľného modifikovania učenia o vnútornom živote Svätej Trojice, tvorí bázu neautentickej náuky Filioque, čo podľa sv. Fótia – ktorý vyslal svätých bratov Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu – je „vencom bied“ (Šafin 1999, 52-53). Vychádzajúc z (tu) prezentovanej axiomy byzantskej antropológie, že formovaniu náuky o osobe človeka predchádzala náuka o osobách Svätej Trojice, tak je evidentné, že neosobný syno-otcovský princíp hypopaterizmu po celé stáročia nemohol produkovať dobré ovocie. Predsa pochybný tandem „Otc-Syn“ už nie je osoba, ale abstraktný princíp, ktorý nemôže byť zdrojom inej Osoby. Tu už niet miesta pre relevanciu, vzťah, ktorý je základom osobového princípu. Latiníci vytýčili smer k vytesneniu reality Ducha, resp. jeho psychologizácii v teológii a cirkevnom živote. Pokazené ovocie zlého stromu západnej noetiky a antropológie, či už máme na mysli racionalizmus teologický, alebo humanistický, ktorý abstrahoval od živej osoby, dozrelo práve na Západe z toho koreňa Filioque.

Výzvy pre kresťanstvo – prehodenie noetiky a antropológie na báze Aurélie Augustína

Aké riešenie navrhne pre pozitívne vymedzenie a obsažné poňatie slobody v osobovom podmete? Prijaj väčšiu mieru zodpovednosti za tragédiu novoveku, skazu revolúcií a rozpad individuality. Pokúsiť sa ich príčiny hľadať najprv v kontexte doposiaľ nesplnenej úlohy nášho náboženstva: aplikovať tajomstvo bohoľudskej prirodzenosti Ježiša Krista do sociálnej všednosti. Novoveký pokus o oslobodenie človeka nemá byť len trpkým poučením a následným navrátením sa do izolácie,

¹⁵ Autor vychádza aj z analýzy jazyka, ktorý zostavil sv. Cyril pre Slovienov tým, že prvým písmenom urobil „az“. „Az“ v starosloviencine znamená „ja“, je to vyjadrenie osobového podmetu, osoby, vedomého subjektu. Osoba, vedomý subjekt, je prvou a základnou hodnotou od Boha darovanou našim predkom na ceste hľadania „stratenej slávy Adama“, návrat k Bohu. Mních Chabr používa symbol plného otvorenia úst – plné otvorenie úst znamená plnosť Múdrosti. Ani Židia, ani Gréci vo svojom poznaní nedosiahli hĺbku toho, čo sa dostalo Slovanom – prístup k plnosti Múdrosti vďaka apoštolskému konceptu postavenému na mystériu osoby a Slova, koherencii osoby a Slova. Boli to Turíce slovanských národov. Antropológia Židov, ani antropológia Grékov nepoznala pojem osoby, poznanie osoby je späté s cirkevnými Otcami, ktorí zvädzali zápas o Trojjednosť Boha, Božstvo Krista a Božstvo Svätého Ducha. Oni rozpoznali tajomstvo osoby ako relácie (Mačala 2015, 51-52).

¹⁶ Vyplyva to hlavne z menej známeho diela „Život Metoda“, ktorý je pripisovaný sv. Gorazdovi. Tento žiak sv. solúnskych bratov nemal na mysli len franko-nemeckú teológiu, ale latinskú, rímsku teológiu vôbec.

v ktorej si budeme potvrdzovať vlastné pravdy viery, ale výzvou na dialóg s ideovými súpermi a s dejinnou skúsenosťou. Vedieť oceniť snahu a prínos toho druhého a poučiť sa. Na tejto ceste nás inšpiruje evanjeliové podobenstvo o rozumnom hospodárovi, ktorý zo svojich zásob pokladov vyberá aj staré veci a vie ich zužitkovať. Vymedzil by som to v týchto okruhoch:

1. Vysporiadanie sa s abstraktným a mocensky poňatým monoteizmom kresťanstva a falošných náuk o Božej prozreteľnosti, ktorými sa pod rúškom tajomstva alibisticky ospravedľňuje zlo a utrpenie človeka. Berďajev tu kritizuje práve takú teodiceu, ktorá stavia do protikladu univerzálno-všeobecné, kde vládne harmónia a krása a individuálno-singulárne, kde vládne utrpenie a bezcitnosť. Prvá je nadradená druhej. „Už blažený Augustín vyslovil tento nekresťanský, antický názor ohľadom harmónie celku, ktorá má ospravedľňovať zlo prítomné v jeho častiach. Akú hodnotu má idea svetového poriadku a svetovej harmónie ako taká? Mohla snáď niekedy ospravedlniť nespravodlivé ľudské utrpenie? [...] Boh je prítomný v dieťatku, ktoré plače, a nie vo svetovom poriadku, ktorý tento plač ospravedľňuje“ (Berďajev 1939, 75).¹⁷ Preto je vhodné pripomenúť, že existuje aj náboženské otroctvo, otroctvo voči Bohu a cirkvi, to znamená voči otrockej idei Boha a otrockej idei cirkvi. Ono bolo najväčšou formou ľudského otroctva a je jedným zo zdrojov otroctva vôbec (Berďajev 1939, 79). Namiesto zotročujúceho monoteizmu, či abstraktného chápania Boha ako „absolútna“, alebo „actus purus“ treba skôr zvestovať, že Boh je osloboditeľ a nepotrebuje žiadneho nevoľníka s jeho otrockým uctievaním. Aby človek našiel znovu seba samého a mohlo sa pokračovať v utváraní jeho osobnosti, ktoré začalo s kresťanstvom, treba zároveň vnútorne, existenciálne prežiť stredoveké transcendentné vzopätie a prelomiť i zúfalý deficit tvorivých síl z konca novoveku. S prehodnotením doterajšej prevládajúcej podoby monoteizmu súvisí tiež prehodnotenie dogmaticko-abstraktného pojmu pravdy, ako to požaduje Berďajev, keď hovorí: „Pravda nie je bytím a bytie nie je pravdou“ (Berďajev 1939, 70).¹⁸ A pokračuje: „Pravda je živá, pravda je i cestou i životom. A tak živú, komplexnú pravdu nemožno objavovať iba intelektuálne, úsudkom a racionalisticky, pretože stretnúť sa s ňou možno jedine v skúsenosti náboženského života“ (Berďajev 2007b, 23).¹⁹

2. Prekonanie formálneho a bezobsažného princípu slobody, proti ktorému staviam slobodu personalisticky a existenciálne zakorenenú. Slobodu nemožno z princípu hľadať kdesi vonku – formálne, treba ju objaviť vo svojom vnútri – dať jej konkrétny „materiálny“ obsah. Sloboda pramení jedine z Ducha. „Duch Kristovej slobody sa protiví každej tyranii, tyranii sprava, zľava i zo stredu, tyranii aristokratickej i demokratickej, socialistickej i anarchistickej. To nie je duch liberalizmu, večne prázdneho, bezobsažného a ľahostajného k Pravde. Je to duch blahodatnej, zušľachtenej slobody, slobody lásky“ (Berďajev 1927, 229).²⁰ A preto bojovníkmi za pravú slobodu môžu byť iba ľudia, ktorí rešpektujú veľkú Božiu slobodu. Hoci sloboda vychádza z ducha,

¹⁷ „Уже бл. Августинь выказал эту не христианскую, античную точку зрения на гармонию целого, оправдывающую зло, связанное с частями. Какую ценность имеет самая идея мирового порядка и мировой гармонии, и могла ли она хоть когда-либо оправдать несправедливость страданий личности? [...] Бог находится в ребенке проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдают эту слезинку.“

¹⁸ „Истина не есть бытие и бытие не есть истина.“

¹⁹ „Истина – живая, истина есть также путь и жизнь. И вот живая истина, цельная истина не может раскрываться лишь интеллектуально, рассудочно, рационально; с ней можно соприкоснуться лишь в опыте религиозной жизни.“ Z kontextu vyplýva, že ide o kritiku abstraktnej racionálnej západnej filozofie, konkrétne scholastiky.

²⁰ „Дух Христовой свободы направляет против всякой тирании, тирании справа, слева или с середины, тирании монархической, аристократической или демократической, социалистической или анархической. Это не есть дух либерализма, всегда пустого, безсодержательного и равнодушного к Истине, это есть дух благодатной, просветленной свободы, свободы любви.“

v praxi, v spoločenskej projekcii vyvoláva paradoxy. Môžeme hovoriť o istých stupňoch či úrovniach slobody. Najväčšia je sloboda v duchovnom živote, vo svedomí, v tvorbe, vo vzťahu človeka k Bohu. Potom sa začína umenšovať až na minimum podľa toho, ako sa blíži k materiálnemu, teda ekonomickému životu. A tu už potrebujeme obmedzenia, aby silný neurážal slabého a nepripravil ho o posledný kúsok chleba (Berdyaev 1939, 181-182).²¹

3. Vybudovanie pozitívnej antropológie a prekonanie dualizmu. Filozof najprv poukazuje na to, že v kresťanstve buď doposiaľ neexistovala náboženská antropológia, alebo to bola antropológia falošná. Táto antropológia historického kresťanstva mala v sebe príliš veľa pohanského a starozmluvného. Ľudský život bol v nej buď neúmerne znižovaný, alebo naopak preceňovaný. Idea bohoľudskosti jej ostala napriek teoretickému rozpracovaniu na konciloch takmer cudzia, kresťanské vedomie bohoľudskosť plne nepojalo (Berdyaev 2007b, 170n). Toto v prvom kroku vyžaduje v latinskom kresťanstve odvahu prehodnotiť učenie Aurélie Augustína, ktorého môžeme považovať za ideového otca pesimistického vnímania človeka. Je to práve Augustín, „ktorý sa stal v cirkvi ťažkou hypotékou“ (Häring 1994, 117). Augustínovská noetika a antropológia sa tristne prejavujú – v katolíckej morálke – v prevažne odmietavom poňatí sexuality, na ktorú je uvalené bremeno hriechu a žiadostivosti. Sexualita je ospravedlnená plodením detí, čo tento semimanihejzmus Berďajev neraz sarkasticky označil ako „plemenársky traktát o chove dobytká“.²²

Navrhujem teda prehodnotiť tieto okruhy antropológie pochádzajúcej z Augustína, ktoré spredmetnili človeka: spiritualizácia človeka, ktorý sa redukuje len na dušu. Augustín jednostranne tvrdil, že človek sa Bohu podobá len dušou. Nebral do úvahy sociálnu podobnosť Bohu – Trojici na rozdiel od gréckych otcov, napr. Gregora Naziánskeho. Potom prišlo karteziánske oddelenie subjektu – poznávajúceho „ja“ – od objektu a s ním zvecnenie prírody, kozmu a nakoniec aj človeka, čo dobre vidno v XX. storočí – v dobe priemyselného likvidovania blížneho. Moltmann preto právom hovorí: „Toto teologické rozhodnutie malo v antropológii západnej Európy ďalekosiahle a tragické následky“ (Moltmann 1999, 186-187). Jeho ovocím bol tiež neskorší „supranaturalizmus“, ktorý pre zmenu nezvládla novoscholastika (Kratochvíl 1994, 13; Kasper 1991, 74-75).²³

Toto všetko oživuje stále rezonujúci staroveký dualizmus duše a tela a spôsobuje, že kresťania utekajú od spoločenskej angažovanosti do bezpečia spirituálneho „zásvätňa“, kým „synovia sveta“ sa vo svojej chytrosti a dravosti, často iba v duchu zásady absolutizácie zisku, pokúšajú ovládnuť zem. Všimnime si to na príklade ekonomiky a sociálnej otázky. Berďajev poukazuje na to, že ekonomický, materiálny život nemôžeme stavať do protikladu k duchovnému životu. Tento dualizmus, ktorý odrhá ducha od hmoty, je mylný a iluzórny. Ekonomika nie je len fenoménom mŕtvej materiálnej prírody, ale tiež prejavom ľudského ducha. Okrem iného predpokladá komunikáciu človeka s prírodou. Aj práca je v prvom rade fenoménom ducha, až potom hmoty. Preto materiál-na spotreba nemôže byť výlučným cieľom ekonomiky. Vytrhnutie materiálneho života z duchovnej sféry je príčinou množstva patológií. Ekonomický život totiž nepredstavuje nejaký svojbytný alebo určujúci faktor. Musí byť podriadený vyšším životným princípom (Berdyaev 2006, 292). Tieto postuláty môžeme konfrontovať s absolutistickými predstavami vyznávačov teórie voľného trhu či prevádzkovateľov špekulatívneho finančného kapitálu, ktorí spochybňujú pozitívnu regulatívnu rolu štátu. Prídeme tak k poznaniu, že „peniaze sa odtrhli od všetkého ontologického

²¹ Formálna sloboda práce vyvoláva otroctvo – vykorisťovanie. Aby sa tomu aspoň čiastočne predišlo, je nutné obmedzovanie slobody ekonomického života. Káže nám to princíp ľudskej dôstojnosti, ináč hrozí ponechanie človeka napospas živlu trhu.

²² Táto problematika si vyžaduje osobitnú pozornosť, ktorej sa však z rozsahových dôvodov venovať nebudem. Skúmal som ju o. i. v osobitnej štúdií (Grečo 2005, 125).

²³ Ide o príliš časté používanie pojmov „nadprirodzenosť“, „nadprirodzený“. Grécke kresťanstvo takýto ekvivalent k prirodzenosti nepozná.

základu. Niet v nich originálneho bytia, existujú len fiktívne, iluzórne. Je v nich mágia ovládania a moci“ (Berdyaev 2006, 300).²⁴ A tak s Berďajevom môžeme konštatovať, že „celý hospodársky systém kapitalizmu je výplodom žiadostivosti, ktorá požiera a ničí. Mohol vzniknúť len v spoločnosti, ktorá sa už nadobro vzdala všetkých foriem kresťanského asketizmu, odvrátila svoj pohľad od neba a oddala sa len pozemským radovánkam“ (Berdyaev 2002, 237).²⁵ A podobne: „Zlo, ktoré plodí kapitalistická ekonomika, súvisí s duchovným životom ľudí našej doby, s ich náboženským a morálnym úpadkom“ (Berdyaev 2006, 301).²⁶ Ladislav Hanus (1997, 77) mal na mysli to isté, keď povedal: „Z tohto od základu mylného ideového predpokladu, z mylného pochopu človeka aj spoločnosti pochádza smelá vývinová krivka kapitalizmu s tragickým koncom.“ Ak sa dnes ďalšia globálna kríza kapitalizmu začína dávať do súvislosti so zanedbanou morálnou a duchovnou podstatou človeka, potom vedzme, že tieto tézy boli jasne formulované filozofmi kresťanského personalizmu už dávno pred veľkou hospodárskou krízou tridsiatych rokov XX. storočia.

Augustínovo dielo *De Civitate Dei* na princípe dualizmu slúži ako východisko pre Lutherovo učenie o dvoch ríšach, čo priznávajú aj teológovia evanjelickej proveniencie (Filo 2002, 10, 96-97, 207). Práve toto učenie prispelo k apoteóze autonómneho subjektu so všetkými dôsledkami novovekého oddelenia politiky a ekonomiky od morálky (Maritain 1947a, 28-36; 1947b, 16-27; Mounier 1948, 149-160; Berdyaev 2007b, 157). Maritain (1974a, 28-34) obrazne hovorí, že Boh i človek akoby ťahali loďku ľudského osudu každý na inú stranu. Takto po vtipnom rozdelení práce, ktoré evanjelium nepredpokladá, bude môcť kresťan slúžiť dvom zvrchovaným pánom zároveň: Bohu pre nebo a mamone pre svet vonkajší. A rozdelená duša, duša s dvojakou príslušnosťou, bude môcť vykazovať poslušnosť cirkvi pre nebo i poslušnosť štátu pre túto zem. Stojíme tu pred organickou rozpoltenosťou namiesto organického podriadenia. Takže sa človek oddelený od Boha dožaduje pre seba všetkého, akoby mu všetko právom patrilo ako Božiemu dedičovi. Berďajev dopĺňa: „Politika, ekonomika, veda, technika, národnosť atď. nechcú poznať nijaký mravný zákon, nijaký duchovný princíp, ktorý by presahoval ich sféru. Machiavelizmus v politike, kapitalizmus v ekonomike, scientizmus vo vede, nacionalizmus v živote národov, neobmedzená moc techniky nad človekom – to všetko je výplodom týchto autonómií. [...] Človek sa čoraz viac stával otrokom autonómnych sfér, ktoré nie sú podriadené ľudskému duchu“ (Berdyaev 1951, 43).²⁷

Redefinovanie osoby – koperníkovský obrat

Ak nepomenujeme a neprehodnotíme tu uvedené oblasti antropológie, príznak Rozanovovho obvinenia kresťanstva ako „náboženstva smrti“ (Rozanov 1997, 59) bude naďalej zatieňovať neuskutočnenú šancu bohoľudského tajomstva. Najbližší všeobecný cirkevný koncil bude mať

²⁴ „Денги оторвались от всякой онтологической основы, в них нет подлинного бытия, они ведут фиктивные признающее существование. И в них есть магия власти и могущества.“

²⁵ „Вся капиталистическая система хозяйства есть детище пожирающей и истребляющей похоты. Она могла возникнуть лишь в обществе, которое окончательно отказалось от всякого христианского аскетизма, отвернулось от неба и исключительно отдалось земным удовлетворениям.“

²⁶ „Зло капиталистического хозяйства связано с духовной жизнью людей этой эпохи, с их религиозным и моральным надением.“

²⁷ „Политика, экономика, наука, техника, национальность и др. не хотят знать никакого нравственного закона, никакого духовного начала, стоящего выше их сферы. Макиавелизм в политике, капитализм в экономике, сиантизм в науке, национализм в жизни народов, безраздельная власть техники над человеком – все это есть порождение этих автономий. [...] Человек делался все более и более рабом автономных сфер; они неподчинены человеческому духу.“

príležitosť k ďalšiemu kopernikovskému obratu: od dualizmu abstraktnej, svojbytnej nesmrteľnej duše a hriechneho, smrteľného tela k antropológii človeka ako kompaktnej bytosti, ktorá je určovaná vzťahmi podľa novozmluvného obrazu svätej a nedeliteľnej Trojice a podľa bohoľudského princípu. Nastupujúce generácie sa budú musieť popasovať s redefinovaním pojmu osoby, lež nie v boëthiovských scholastických, ale v existenciálno-personalistických kategóriách.

Čo to znamená? Letz uvádza, že doteraz dominovalo vymedzovanie osoby v jej substanciálnosti, v súčasnosti je však nutné pristúpiť k jej vymedzeniu nesubstanciálnym spôsobom, pretože „jedinečnosť kvality osoby sa nedá odvodiť len zo substanciálneho základu individuálneho človeka“. Jeho predpokladom je ontologicky naplnená duchovnosť, teda pneumatickosť, čo je podstatou personálnej identifikácie a sebaidentifikácie človeka (Letz 1998, 94).²⁸ Preto „za najvyšší horizont sebaidentifikácie človeka považujeme pneumu človeka. [...] Osoba človeka sa v priebehu svojho duchovného utvárania pneumatizuje. Teda nemôžeme ju považovať za jedinečnú danosť pochádzajúcu z prirodzenosti človeka, ale aj za niečo, čo presahuje jeho prirodzenosť, čo má pneumatický, čiže ontologicky plne duchovný charakter. Existuje teda spoločný personálno-identický základ medzi pneumatizovanou osobou prirodzeného človeka a pneumatickou osobou nového človeka“ (Letz 1998, 94).²⁹ Pre celý proces konštituovania osoby je potrebné transcendentovanie ľudskej existencie „a z tohto hľadiska nie druhé ľudskej osoby, ale Božské osoby majú rozhodujúci význam pre sebakonštituovanie osoby človeka“ (Letz 1998, 95). No Ján Letz (1998, 95-96) zároveň v intenciách Karla Řihu i Karla Vránu k nemu nutne umiestňuje princíp relevancie – dialóg s inými osobami. Hoci človek postupuje ďalej na ceste k vyššej personálnosti založenej na láske, vždy ide o autonómny a sebaidentifikujúci akt. „Vďaka nemu človek vždy ostane – pravda, ak nestroskotá v uskutočňovaní svojej slobody – sám sebou a nikdy nestratí svoju identitu. Nerozplynie sa v nijakej skutočnosti, nech by bola aj zvrchovane božská, nech by jeho prebožštenie dosiahlo maximálny možný stupeň“ (Letz 1998, 96-97).³⁰ Aj toto stojí v protiklade s náukou Augustína, ktorý, zrejme poznačený s bojom s pelagiánmi, nenecháva veľký priestor pre slobodu, subjektivitu človeka, a tá je pohľtená v jeho koncepte Božej milosti (Suchánek – Drška 2013, 179). Podobne uvádza slovenský filozof Marián Ambrozy (2011, 121): „Augustín celým svojím dielom prehlbuje názor o obmedzenosti ľudskej vôle, ktorá je determinovaná.“

Práve tento Letzov koncept koincidencie osoby a autentickej osobnosti zapadá do nosnej Berďajevovej antropolologickej tézy o zvrchovanosti osobnosti a slobode ducha. Letz ním, nielen v českej a slovenskej filozofickej oblasti, načrtnol jasné kontúry znovudefinovania osoby v existenciálno-personalistickom východisku, ktoré potrebujeme znovu presadiť ako originálnu kresťanskú ideu. Ako vidíme, s týmto konceptom stojíme pevne na pôde autentickej tradície byzantskej antropológie, podľa ktorej, ako som to už niekoľkokrát uviedol, základnou charakteristikou osobnej existencie, teda osoby je to, že vstupuje do vzťahov. V byzantskej antropológii „byť“ znamená byť

²⁸ Ak tento náš návrh posudzujeme vzhľadom na Berďajeva, nie je celkom nový. Filozof zreteľne vysvetlil, že pojem „*persona*“ (grécky „*prosopón*“ – divadelná maska pre určitú rolu), sa k nám dostal prostredníctvom scholastiky od Boëthia, a ten osobnosť definoval ako rozumovú, individuálnu bytosť (*naturale rationalis individua substantia*). Osobnosť tak predstavuje problém pre scholastickú filozofiu (Berďajev 1939, 30).

²⁹ Filozof tvrdí, v súlade s náukou 5. a 8. kapitoly Listu Rimanom a 15. kapitoly Prvého listu Korintánom, že nový, pneumatický človek je v zásadnom konflikte so starým, prirodzeným človekom. Identickým svorníkom medzi starým a novým človekom je práve osoba. Ale samotná sebaidentifikácia osoby je abstraktum, preto sa musí diať len cez autentickejšiu osobnosť človeka. Vidíme tu aj podobnosť už s vyššie popísanou Berďajevovou dialektikou o „starom a novom Adamovi“.

³⁰ Týmto sa profesor Letz, podobne ako Berďajev, vymedzuje voči stredovekému ponímaniu človeka, „ktorý je pred Bohom ničím“, objavujúcemu sa často v spiritualite nelegitímnych tradícií katolicizmu, ale aj voči novovekému humanistickému „sebapovzdovaniu subjektu“. A v tomto je súvzťažný so Solovjovom.

vo vzťahu. Iba osoba vie vytvárať vzťahy, nie však individualita. Kappadockí Otcovia vytvorili revolúciu, keď vyznávali, že „byť“ znamená „byť vo vzťahu“. Teda grécka patristická tradícia pevne spojila ontologickú koncepciu bytia s koncepciou spoločenstva, sobornosti. Ako je dobre známe, oproti tomu mysleniu latinská tradícia počínajúc Augustínom postavila hlavný dôraz na bytnosť, nie však na vzťahy. Byzantská teológia vždy kládla dôraz na Boha ako Otca a nie na Boha v zmysle princípu. Tento dôraz vyplýva z učenia Kappadockých Otcov, podľa neho žiadna prirodzenosť neexistuje nahá, ale vždy v spôsobe existencie, ako učí napr. sv. Bazil (Ježek 2005, 52).³¹

Dnešný vek je dobou epidémie rozvratu vzťahov: človeka k sebe, človeka k osobám a človeka k životnému prostrediu. Sprievodným znakom je aj fikcia utvárania „vzťahov“ prostredníctvom virtuálneho systému tzv. sociálnych sietí. Takto przenie osobu dosahuje v západnej kultúre kulminácie. Paralelne s tým, a to zvonku, je atak moslimskej civilizácie, ktorá už vôbec, a to pre samotnú povahu tohto náboženstva, nie je schopná nielen vnímať človeka ako osobu, ale ani ako individualitu. Preto náš návrh redefinovania osoby je o to alarmujúcejší. Vyšeslavcev píše, že bez vzťahov, ktoré osoba udržuje s inými, by bola sloboda satanská (Špidlík 1996, 21), a tak je jasné, že západný antropologický model prameniáci z podstaty odtrhnutej od osoby a vyúsťujúci do rôznych foriem individualizmu, nemohol mať nikdy pochopenie v ortodoxnom, pravovernom ponímaní človeka. S jasnozrivosťou celú problematiku redukcionistickej antropológie na Západe vystihol metropolita Meliton Chalcedonský: „Fenomén hlbokej túžby ľudskej duše po oslobodení zo svojho každodenného pokrytectva tým, že na seba prevezme anonymné a dionýzovské pokrytectvo, je veľmi starý. V tomto ohľade je karnevalový klaun tragickou postavou. Snaží sa oslobodiť od pokrytectva predstieraním. Snaží sa rozpustiť všetky svoje masky, ktoré nosí každý deň, novou, ešte fantastickjšou maskou“ (Ježek 2005, 47).³² Teda to, čo tvorí individualitu v ponímaní súčasného sveta, je vlastne maska, ktorá je neoprávnene zamieňaná s autentickou osobnosťou či osobou.

A čo keby prišiel konečný a globálny nezdar slobody a popretie ľudskej osobnosti? Veď konkrétne dejiny XX. storočia, nie sú nijako povzbudivým príkladom vývoja k slobode a spravodlivosti. Antagonizmy v každej oblasti sa dramaticky prehĺbili aj na začiatku nového milénia. A môže sa stať, že „príde čas a príde čoskoro, keď sloboda bude uznávaná už len v kresťanstve, keď cirkev Kristova bude brániť ľudskú slobodu pred útokmi ríše tohto sveta, ríše cisárovej, ríše od základu bezbožnej“ (Berdyaev 1927, 228).³³ Bez ohľadu na to, aká bude finalita dejín, koncept „od práva pravdy k právu osoby“ je výzvou k pokore pre kresťanstvo západnej kultúry, ktoré sa dostalo v konkrétnej fáze svojho putovania do diaspóry sekularizmu. Kresťanské cirkvi by už mali prestať so sebeckým partikularizmom a malichernou zahľadenosťou do seba a nahradiť teologicko-spiritualistický rozmer bohoľudskosti existenciálno-personalistickým. Tento koncept je však v rovnakej miere výzvou pre ľudí mimo kresťanstva, ktorí hľadajú oživenie tvorivých síl novovekom

³¹ Autor sa tu odvoláva na dielo už zmieneného Zizioulasa. Ako som to už uviedol, v predchádzajúcej teológii bola *ousia* stotožnená s *hypostasis*. Tak Kappadockí Otcovia to oddelili a termín *hypostasis* spojili s *prosopon*. Tento termín nadobudol význam vzťahu.

³² Kázeň predniesol v aténskej katedrále 8. marca 1970.

³³ „И наступить время и наступить уже, когда свобода будет только в христианстве, когда Церков Христова будет защищать свободу человека против насилий царства мира сего, царства кесаря, ставшаго окончательно безбожным царством.“ Tu autor primárne poukazuje na obdobie potierania slobody v komunistickej totalite. Tendencie k potláčaniu slobody postupne naberá tiež Európska únia svojou hospodárskou a politickou centralizáciou. Ďalej je tu postupné obmedzovanie slobody svedomia a prejavu spôsobované politickou korektnosťou. Princípy ľavicového a liberálneho diktátu sa postupne prenášajú do právneho poriadku. V tých krajinách tretieho sveta, kde dominuje islam, sú kresťanské minority neraz jedinými oázami slobodnej spoločnosti, no vystavenými vonkajšiemu teroru.

umoreného človeka. Prielom do sveta, kde je človek spredmetňovaný a zvecnený, môže priniesť len spoločné dielo človeka a Boha – bohoľudské dielo.

Záver

V tejto štúdii som skúmal princípy existenciálneho personalizmu, hlavne primát osoby pred bytím a slobodu ducha v protiklade k zvecneniu (objektivizácii). Dal som ich do relácie k princípom byzantskej teologicko-filozofickej antropológie. Tá človeka poníma nie ako individuum, ale ako osobu, ktorá má tiež primát pred bytím a ktorú určujú vzťahy. Osobový koncept je odvodený od originálneho kresťanského učenia, ktorým sú vzťahy Troch Božích osôb vo svätej Trojici a tiež od bohoľudského konceptu.

Na základe vyššie prezentovaného sa ukazuje, že západné myslenie nielen v rovine svetskej, ale aj náboženskej nie je schopné podať celistvý pohľad na človeka ako osobu. V súčasnosti už nie je schopné podať projekt na obnovu človeka, pretože v plnej nahote platí Florenského rezultát o tom, že človek sa v tomto racionalistickom systéme stáva vecou, predmetom. Koncept osoby v scholastickej tradícii existuje v redukovanej podobe a racionalizmus osobu nezaujíma.

Výsada ponímať celostne človeka však patrí slovanskej duši, ktorá ma dispozíciu, ba poslanie rozvíjať osobový koncept kresťanskej byzantskej antropológie. Tú reprezentujú Kappadockí Otcovia, v tomto prípade sv. Gregor Naziánsky a tento vektor poznávania smeruje k sv. Konštantínovi-Cyriľovi. Pokračovateľom tejto tradície je hlavne filozofický odkaz najvýznamnejšieho ruského filozofa XX. storočia Nikolaja Berďajeva a filozofického smeru personalizmu, ktorý je kompatibilným filozofickým systémom so starokresťanskou náukou o schopnosti osoby sa hypostazovať a vstupovať do vzťahov.

Z tejto pozície som podal niekoľko návrhov, ktorými možno prekonať karteziánsky spôsob prístupu k svetu a k človeku. Svojnámom týchto návrhov je dôsledná realizácia nauky o pochádzaní osôb vo Svätej Trojici, a teda prekonanie herézy Filioque a uplatňovanie bohoľudského tajomstva.

REFERENCES

- Ambrozy, Marián. 2011. Podstata zla u Augustína Aurelia. In Theologos 2/2011, 118-134.*
- Berdyaev, Nikolai Aleksandrovich. 2007a. Дух и реальность. In Дух и реальность. Я и мир объектов [The spirit and reality. In the spirit and reality. I and the world of objects]. Moscow.*
- Berdyaev, Nikolai Aleksandrovich. 2006. Философия неравенства [Philosophy of Inequality]. Moscow.*
- Berdyaev, Nikolai Aleksandrovich. 2007b. Философия свободы, часть I. и II. [The philosophy of freedom, Part I. and II.]. Moscow.*
- Berdyaev, Nikolai Aleksandrovich. 1927. Философия свободного духа, часть I. [The philosophy of a free spirit, part I.]. Paris.*
- Berdyaev, Nikolai Aleksandrovich. 2002. Новое средневековье. In Смысл истории. Новое средневековье [New middle ages. In the Meaning of History. New middle ages]. Moscow.*
- Berdyaev, Nikolai Aleksandrovich. 1995. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. In Царство духа и царство кесаря. [The eschatological experience of metaphysics. Creativity and objectification]. Moscow.*
- Berdyaev, Nikolai Aleksandrovich. 1939. О рабстве и свободе человека [Slavery and Freedom]. Paris.*

- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1991. Самопознание [Self-knowledge: An essay, In the autobiography]. Moscow.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1951. Царство духа и царство кесаря [The realm a of the spirit and the realm of the ceasar]. Paris.*
- Filo, Július. 2002. Politická diakonia. Prešov.*
- Florenskij, Pavel. 2006. Sloup a opora pravdy. Velehrad – Roma.*
- Grečo, Peter. 2005. O niektorých otázkach erosu v diele N. Berďajeva. In Letz, Ján (ed.). Muž a žena z personalistického hľadiska. Trnava, 117-131.*
- Grečo, Peter. 2014. Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva. Poprad.*
- Hanus, Ladislav. 1997. Princíp pluralizmu. Bratislava.*
- Häring, Bernhard. 1994. Moja skúsenosť s cirkvou. Praha.*
- Jabuúrek, Martin. 2013. Eschatologický existencializmus Nikolaje Berďajeva. Brno.*
- Ježek, Václav. 2005. Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantskej teologickej antropológie. Prešov.*
- Kasper, Walter. 1991. Úvod do viery. Sp. Kapitula – Sp. Podhradie.*
- Kratochvíl, Zdeněk. 1994. Filosofie živé přírody. Praha.*
- Letz, Ján. 1998. Existenciálno-personálna sebaidentifikácia človeka v jeho ontogenetickom utváraní. In Letz, Ján (ed.). Personálna identita človeka. Trnava, 91-103.*
- Letz, Ján. 2006. Personalistické metafyziky. Kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy. Trnava.*
- Maritain, Jacques. 1947a. Křesťanský humanizmus. Praha.*
- Maritain, Jacques. 1947b. Traja reformátori. Trnava.*
- Mounier, Emmanuel. 1948. Místo pro člověka. Praha.*
- Mačala, Pavol. 2015. Náčrt personalizmu Slovanov. Bratislava.*
- Moltmann, Jürgen. 1999. Bůh ve stvoření. Brno.*
- Pružinec, Tomáš. 2014. Emmanuel Mounier. In Králik, Roman et al. Päť mysliteľov. Ljubljana, 109-120.*
- Rozanov, Vasilij. 1997. Apokalypsa naší doby. Praha.*
- Suchánek, Drahomír – Drška, Václav. 2013. Církevní dějiny. Praha.*
- Šafin, Ján. 2014. Cyrilometodské dedičstvo a Európa. Prešov.*
- Šafin, Ján. 1999. Spor o dedičstvo. Sv. Gorazd I. medzi Východom a Západom. Prešov.*
- Šafin, Ján – Kormošová, Martina. 2013. Vladimír Solovjev a hľadanie večnosti. Gorlice.*
- Šestov, Lev. 1995. Apoteóza vykořenenosti. Praha.*
- Špidlík, Tomáš. 1996. Ruská idea. Velehrad – Roma.*
- Špidlík, Tomáš. 2002. Spiritualita křesťanského Východu. Roma – Olomouc – Velehrad.*
- Špidlík, Tomáš – Rupnik, Marko, Ivan. 2015. Integrovní poznání. Praha – Olomoc.*
- Zozulak, Ján. 2005. Filozofia, teológia, jazyk. Prešov.*

SUMMARY: THE PRINCIPLES OF THE EXISTENTIAL PERSONALISM IN THE CONTEXT OF THE BYZANTINE ANTHROPOLOGY. In this study I have examined principles of the existencial personalism, primarily person's primacy before being and freedom of spirit in contrary to well known objectivism. I have put them together with the principles of byzantine theological – philosophical anthropology. These principles understand a human being not just as an individum but as a person that has got primacy before being and it is determined by relationships. Personal concept is derived from the original concept of christian teaching that is based on relationships among the Trinity as well as on the god's human concept.

Based on the above mentioned it shows that western thinking not only in secular way but not even in religious way is able to give a solid definition of human being as a person. Nowadays western thinking is not able to give a project for renewing a person, because Florensky declaration says that human being in this rational system is becoming just a thing or an object. Personal concept in the scholastic tradition exists only in reduced form and racionalism is not interested in a person at all.

A privilege to comprehend a whole human being belongs to Slavic soul that has got disposition and mission to develop personal concept of christian-byzantine anthropology. It is represented by Kappadocia fathers, in this case St. Gregor Nazianzen and this awareness leads to St. Constantine – Cyril. A succeessor of this tradition is primarily a great and the most famous russian philosopher of the twentieth century Nikolai Berdyaev and philosophical peronalism that is a compact philosophical system. It is based on the ancient christian teaching that talks about a personal capability to enter into relationships.

From this position I have given some proposals which help us to overcome so called cartesian manner in dealing with the world and a human being. The keystone of these sugesstions is a realisation of teaching about proceedings persons within Holy Trinity as well as asserting god's human mystery.

PhDr. PaedDr. Peter Grečo, PhD.
 Institute for Humanistic formation
 Ružová 51
 08301 Sabinov
 Slovakia
 petrus.greco@gmail.com

PRÍNOS ARISTOTELOVHO MYSLENIA PRE STREDOVEKÝ DIALÓG KULTÚR VEDENÝ SV. TOMÁŠOM AKVINSKÝM

The Contribution of Aristotle's Thinking to the Medieval Dialogue of Cultures Led by St. Thomas Aquinas

Inocent-Mária V. Szaniszló OP

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.98-109

Abstract: SZANISZLÓ, Inocent-Mária V. *The Contribution of Aristotle's Thinking to the Medieval Dialogue of Cultures Led by St. Thomas Aquinas.* The medieval culture of the 13th century on the campus of the University of Paris was a place of great scientific and cultural controversy. A large part of the Iberian Peninsula still belonged to the Muslim world and the West European thinkers so often sought scientific dialogue in search of philosophical and theological truth with the Muslim, but also the Jewish culture. St. Thomas Aquinas wrote an extensive work during his professorship at the University of Paris called "Summa contra gentiles". Through it he sought to lead an in-depth dialogue with these great cultures. This dialogue was based on the truth of things as well as the spirit of truth and not some episodic or tactical opportunism. The disputes with the renegade believers are somewhat simpler because we can turn to the authority of the gospel of Jesus Christ, but if their participants are Muslims or Jews, we must resort to the authority of the Old Testament. For a dialogue with non-believers, we must turn to argue only on the basis of reason. However, this would be insufficient in religious matters. Nevertheless, logos provides legal rules and criteria to understanding. Unlike the Muslims, we cannot rely on force or the army, or the lure of worldly promises. Even miracles are not the first argument. The crucial importance in this dialogue is given to the gospel, which, far better than any miracles, shines through the witness of the worn and simple people who are able to believe the difficult truth, hope the high-profile reality and lead difficult lives. The introduction of Avicenna and Averroes into the controversy with Christian truth was not without consequences for St. Thomas. It lasted more than a century after his death. After a temporal ban by the Parisian bishop, the doctrine of St. Thomas was again allowed at this university. Ultimately, however, faith and reason cannot be opposed but only understood in their mutual compliance. This "theologically substantiated secularity" of St. Thomas, mainly based on Aristotle's doctrine, represents an important message of the medieval Christian West for today.

Key words: *Aristotle's philosophy, Middle Ages, St. Thomas Aquinas, dialogue with pagans*

Abstrakt: SZANISZLÓ, Inocent-Mária V. *Prínos Aristotelovho myslenia pre stredoveký dialóg kultúr vedený sv. Tomášom Akvinským.* Stredoveká kultúra polovice 13. storočia na akademickej pôde parížskej univerzity bola miestom veľkých vedeckých a kultúrnych zápasov. Veľká časť Pyrenejského polostrova bola ešte miestom moslimského sveta, a tak západoeurópski myslitelia sa veľmi často pokúšali o vedecký dialóg hľadania filozofickej a teologickej pravdy s touto, ale aj židovskou kultúrou. Sv. Tomáš Akvinský napísal počas svojej profesúry na Parížskej univerzite rozsiahle dielo "Summa contra gentiles", pomocou ktorého sa snažil viesť

dôkladný dialóg s týmito veľkými kultúrami. Tento dialóg bol založený na pravde vecí, ako aj na pravde ducha a nie na nejakom epizódnom alebo taktickom oportunizme. V dišpute s odpadlými veriacimi sa totiž môžeme obrátiť na autoritu evanjelia Ježiša Krista, ale ak sú jej účastníkmi moslimovia a židia, musíme sa uchýliť k autorite Starého zákona. Pre dialóg s neveriacimi zase musíme argumentovať len na báze rozumu akokoľvek by bol tento v náboženskej oblasti nedostatočný. Napriek tomu však logos ponúka zákon a kritériá pre možné porozumenie. Na rozdiel od moslimov, nemôžeme sa spoliehať ani na silu armády, ani na vábenie pozemských prisľubov. Dokonca ani zázraky nie sú prvými argumentmi. Oveľa rozhodujúcejší význam tu nadobúda evanjelium, ktoré ďaleko ponad zázraky by malo ukázať svet prežiarovaný svedectvom jednoduchých a zodratých ľudí, aby bolo možné uveriť náročnej pravde, nádejať sa vysoko postavenej realite a viesť neľahký život.

Uvedenie Avicenu a Averroesa do polemiky s kresťanskými pravdami nebolo pre sv. Tomáša bez následkov. Dokonca trvalo viac ako jedno storočie, po jeho smrti, kým bolo učenie sv. Tomáša po zákaze parížskeho biskupa znova na tejto univerzite povolené. V konečnom dôsledku však viera a rozum nemôžu byť v protiklade, ale len v súlade. Táto „teologicky podložená svetskosť“ sv. Tomáša založená hlavne na Aristotelovej náuke predstavuje dôležitý odkaz kresťanského Západu dnešnej dobe.

Kľúčové slová: *Aristotelova filozofia, stredovek, sv. Tomáš Akvinský, dialóg s pohanmi*

Uvedenie do dobovej situácie

Keď si v tomto roku 2016 pripomíname 2400 rokov od narodenia mysliteľa, ktorého celý filozofický svet označuje ako „Filozofa“, teda Aristotela, pokúsime sa priblížiť jeho vplyv na iného veľkého mysliteľa kresťanskej civilizácie, ktorý pomocou jeho dedičstva výrazne ovplyvnil európsku filozofiu a teológiu, na katolíckeho rehoľníka a dominikána sv. Tomáša Akvinského.

Práve počas aktívneho a tvorivého života sv. Tomáša bola veľká časť hispánskeho polostrova obsadená Maurmi, teda príslušníkmi arabskej kultúry a náboženstva. Moslimská expanzia uviedla kresťanov do mimoriadnej neistoty strachu a to vo viacerých oblastiach: v oblasti viery a oblasti pozemskej vyváženosti (Chenu 1986, 88). Z dnešného pohľadu by na tom nebolo nič zvláštneho. Možno by sme boli dnes schopní z pohľadu európskej civilizácie vyjadriť trocha ľútosti nad prepustením kresťanského územia arabskej nadvláde, ale súčasne by si mnohí proroci modernej doby aspoň potvrdili naše už pár desaťročí prevládajúce obavy zo sekularizácie európskeho kontinentu. Súčasne by nás veľmi nenapadlo, že dotyčná arabská kultúra, ktorá sa už niekoľko storočí veľmi ťažko prispôbuje modernému vedeckému svetu, a dokonca je schopná skôr terorizovať iné kultúry, ako sa rozvíjať k modernej vede a náboženstvu zblížujúcej spoločnosti, bola v Tomášovej dobe vedúcou kultúrou vtedajšieho (nielen akademického) sveta (porov. Chenu, Pesch), ktorá sa venovala ako Aristotelovi, tak aj židovskej filozofii a kultúre. Práve uvedenie Aristotela do stredovekej filozofie, vďaka Islamu, otvorilo kresťanstvu vedeckú víziu vesmíru, ktorá sa nachádzala mimo obrazotvornosti sv. Písma (Chenu 1986, 90-91). Chenu dodáva, že by bolo chybou postaviť proti sebe informácie, ktoré prichádzali od kresťanských misionárov v islamskom svete a informácie pochádzajúce z intelektuálneho dobového prostredia.

Na druhej strane používanie a citovanie Aristotela (hlavne o podstate a osude človeka napr. v *Averroesových komentároch*) viedlo sv. Tomáša k tomu, aby poopravil a dôsledne prehĺbil mnohé Aristotelovi pripisované teórie prenikajúce z rôznych arabských prekladov na parížsku univerzitu. Parížska intelektuálna skupina akademikov sa v rámci provokovania konzervatívnych katolíckych kruhov pokúšala stále viac a viac používať tzv. aristotelovské (možno by bolo lepšie ich nazvať „pseudoaristotelovské“) názory vo filozofii a neskôr aj teológii.

Muslimský svet sa v 13. storočí tešil veľkej fascinácii z dôvodu nadradenosti svojej kultúry a civilizácie a takisto z dôvodu otvorenosti svojho filozofického myslenia a transparentného obrazu Boha. Avšak z dôvodu neznášanlivosti kresťanov a moslimov neboli snahy o oficiálnu a vedeckú spoluprácu (Pesch 1994, 74). Veľká väčšina Aristotelových diel prichádza do Európy z arabských prekladov cez Sicíliu a dvor Fridricha II. teda cez miesta, kde žil a pracoval aj sv. Tomáš. Práve univerzitné prostredie Neapola ako štátnej školy, bolo miestom, kde sa podarilo mimo dominantný vplyv Cirkvi trocha „voľnejšie dýchať“ a pracovať aj na vedeckých teóriách tzv. „pohanov“ (Horst 1999, 14). Horst (1999,15) dodáva, že dnes tomu možno ani nerozumieme, ale pre stredovek to bol naozaj problém, či kresťan môže študovať a nechať sa inšpirovať pohanmi.

Pesch (1994, 75) opisuje dominikánov, ktorí už v tejto dobe pracujú medzi moslimami vo Svätej zemi. Dôležitou poznámkou je tu aj fakt, že sv. Tomáš nepoznal islam z jeho vlastných zdrojov, ale len cez misionárov, ktorí mu rozprávali o ťažkostiach v dišputách s moslimami. Čo sa kontaktu so židovským obyvateľstvom týka, títo až do krížových výprav žili v Európe síce s obmedzenými právami, ale súčasne pod ochranou panovníkov. Kresťanskí učenci viedli dosť intenzívny dialóg so židovským svetom hlavne vtedy, keď sa snažili porozumieť niektorým ťažším pasážam Starého zákona (Pesch 1994, 77). Avšak sv. Tomáš, podľa Pescha (1994, 77), nevedel žiadny dialóg s dobovou židovskou učenosťou. Na druhej strane však komentoval už dlhšiu dobu mŕtvych židovských učencov Jozefa Flavia a Mojžiša Maimonida (rabína Mozesa ben Maimona) židovského lekára z egyptského dvora, autora *Sprievodcu pre pomýlených* zo 40-tych rokov 13. storočia. V tomto období a týchto súvislostiach napísal sv. Tomáš Aristotelovskou náukou inšpirované dielo *Summa contra gentiles*. Dominikán Chenu poznamenáva, že zadanie na napísanie tejto Summy dokazuje štatút sv. Tomáša v Katolíckej Cirkvi ako svetového mysliteľa. Profesor teológie totiž nie je len učiteľ na škole, ale aj budovateľ viery, ktorý dáva Kristovmu evanjeliu svoj organický výraz a verejnú architektúru v kresťanskom a profánnom pozemskom cité (Chenu 1986, 90).

Štruktúra Aristotelom inšpirovanej *Summa contra gentiles*

Suma proti pohanom (v niektorých manuskriptoch sa nachádza pracovný názov *Liber de veritate catholicae fidei contra errores*) sa radí medzi dve (podľa Pescha dokonca tri: *De ente et essentia*, *Summa contra gentiles*, *Summa theologicae* a *Compendium theologiae*.) rozsiahle monografie (alebo príručky), ktoré nevznikli z dôvodu Tomášovej učiteľskej činnosti (Pesch 1994, 122). Toto dielo začal sv. Tomáš písať ako tridsaťročný počas tretieho roku svojej prvej parížskej profesúry (1259) a dokončil ho pravdepodobne v Orviete, na pápežskom dvore Urbana IV. v roku 1264.

Už Weisheipl vo svojom diele uvádza, že nie všetky Tomášove argumenty majú rovnakú logickú silu. Viaceré sú skôr dialektického ako dôkazového charakteru. Niektoré sa odvolávajú na autoritu, iné sú presne premyslené a precízne rozvinuté polemiky (1980, 126). Dotyčný dominikánsky životopisec sv. Tomáša, Eschmannov žiak, uvádza, že napriek štyrom knihám tejto Sumy sa toto dielo dá rozdeliť do dvoch hlavných častí:

- v tej prvej sa budú nachádzať knihy I. až III., ktoré pojednávajú o takej pravde o Bohu, ktorá je spoznatelná ľudským rozumom;
- v tej druhej časti sa nachádza zvyšná IV. kniha, ktorá pojednáva o pravde o Bohu a Božských veciach, ktoré sú spoznatelné len pomocou Zjavenia. Podľa Pescha však aj toto rozdelenie sa zdá mylné, ak sa na dielo pozrieme zblízka (1994, 124).

Weisheipl rozvádza delenie *Summa contra gentiles* takto: prvé tri knihy rozvíjajú Dionýzovu tému o Bohu a o všetkom, čo sa dá o ňom poznať rozumom pomocou filozofie (I. kniha), o pôvode všetkých vecí z Boha (II. kniha) a o návrate všetkých vecí k Bohu ako ich cieľu (III. kniha). IV. kniha

potom upresňuje také pravdy, ktoré ležia mimo rozsahu toho, čo vie človek určiť pomocou rozumu. Na tomto mieste sa pojednáva o štyroch základných pravdách, ktoré musí človek veriť, aby dosiahol spásu svojej duše: Svätá trojica (kap. 1-26), Kristovo vtelenie (kap. 27-55), sviatosti ako pôsobenie Kristovho vtelenia (kap. 56-78), Vzkriesenie tela a Posledný súd (kap. 79-97).

V I. knihe, kde sv. Tomáš preberá absolútnu Božiu jednoduchosť (Boh, ktorý je nutné bytie) sa nachádza výrazný vplyv židovského mysliteľa Avicenu, zvlášť v kapitolách 22, 25 a 26. Podľa Weisheipla, metafyzický vrchol prirodzenej teológie sv. Tomáša sa nachádza v 22. kapitole, kde Tomáš dokazuje, že bytie a podstata sú v Bohu identické. Táto kapitola skoro doslovne sleduje Avicenuv Metafyziku VIII, 4, ktorého meno však tu nie je ani spomenuté (Weisheipl 1980, 128).

V II. knihe zohľadňuje sv. Tomáš požiadavky ohlasovania moslimom, teda poukazuje na hlavné rozdiely medzi kresťanskou náukou a moslimskou filozofiou: Božia moc (kap. 6-14), slobodné Stvorenie *ex nihilo* (kap. 15-38), rozdiel medzi stvorenstvom (39-45), duchovnou substanciou (46-55), jednotu duše a tela v človeku (56-72), pasívny a aktívny rozum človeka (73-78), ľudská duša (79-90) a nakoniec oddelené substancie (91-101). Čo sa večnosti trvania sveta týka, Torrell uvádza, že na rozdiel od diela *De aeternitate mundi*, kde sa necháva sv. Tomáš unášať vášňami, v tejto druhej knihe *Summa contra gentiles*, naopak, argumentuje veľmi impozantne. Verný prvej kapitole Genesis, ktorá hovorí o počiatku, odmieta sv. Tomáš filozofickú myšlienku o svete, ktorý večne existoval, ale súčasne sa rozhodne stavia aj proti kresťanským vedcom, ktorí chceli rozumovo dokázať, že svet má naozaj začiatok. Tomáš jednoznačne prízvukuje, že toto môžeme tvrdiť len vo viere (Torrell 1993, 168).

V III. knihe sa vyhradzuje Tomáš voči moslimskej a židovskej filozofii. Poukazuje na to, že Boh je posledný cieľ všetkých ľudí, pretože je prapôvod všetkých vecí. V kapitolách 111 až 163 poukazuje na to, že Mojžišov Zákon aj milosť sú prostriedkami, ktorými človek dosahuje svoj posledný cieľ. Nakoniec pri rozoberaní Aristotelovej náuky sa sv. Tomáš zaoberá hlbokým tajomstvom Božej prozreteľnosti.

Weisheipl vidí *Summa contra gentiles* v prvom rade ako apologetické dielo, ktoré sa zaoberá najdôležitejšími otázkami, ktoré rozdeľujú kresťanov od moslimov, židov a heretických kresťanov (1980, 129). Torrell dodáva, že štruktúra troch kníh *Summa contra gentiles* ukazuje na Aristotelovu náuku venovanú pravdám, ktoré sú dosiahnuteľné rozumom (existencia Boha a Božská dokonalosť; stvoriteľský akt sám o sebe a vo svojich účinkoch; Božia prozreteľnosť a Božie vedenie). Z tejto štruktúry sú vynechané sv. Trojica a dielo spásy od vtelenia až k parúzii skrz sviatosti – toto je obsahom IV. knihy *Summa contra gentiles* (1993, 162). Torrell takisto uznáva, že časť III. knihy *Summa contra gentiles*, ktorá hovorí o Božej prozreteľnosti je tu oveľa lepšie vypracovaná ako v *Summa theologicae*. Rovnako keďže smrť sv. Tomáša mu už neumožnila dokončiť časť o sviatosťoch a poslednom cíli človeka v *Summa theologicae*, práve v *Summa contra gentiles* je táto časť v IV. knihe oveľa komplexnejšie spracovaná (1993, 169-170).

Vplyv Aristotelovej náuky v kresťanskom dialógu s „pohanmi“

Chenu sa domnieva, že v dialógu s pohanmi sa sv. Tomáš Akvinský v *Summe contra gentiles* pokúša etablovať a vypracovať zákony, ktoré by boli zároveň založené na pravde vecí, ako aj na pravde ducha a nie na nejakom epizódnom alebo taktickom oportunitizme:

„Ako hovorí Filozof, je faktom skutočnej disciplíny rozumu, vyžadovať súhlas (pravdy) len do miery skúmaných vecí. Viera nám totiž dáva svoje svedectvo len vo vnútri svojich mentálnych kontextov. Keďže už prírodné reality nám nie sú známe vo viacerých svojich vlastnostiach, nakoľko viac to potom platí pre nadprirodzené reality. Veľmi ľahké, alebo prehnané dôkazy by boli dôvodom pre posmech od neveriacich.“ (1986, 93-94).

Chenu dodáva, že tieto dôvody sa musia merať podľa ich vlastných pravidiel: pri dialógu s odpadlými veriacimi sa môžeme obrátiť na autoritu evanjelia Ježiša Krista, ale s moslimami a židmi sa musíme uchýliť k autorite Starého zákona. Nakoniec pre dialóg s neveriacimi musíme argumentovať len na báze rozumu akokoľvek by bol tento v náboženskej oblasti nedostatočný. Tento predsa len ponúka zákon a kritériá pre možné porozumenie. Na rozdiel od moslimov, nemôžeme sa spoliehať ani na silu armády, ani na vábenie pozemských príslubov. Dokonca ani zázraky nie sú prvými argumentmi. Oveľa rozhodujúcejší význam tu nadobúda evanjelium, ktoré ďaleko ponad zázraky by malo ukázať svet prežiarovaný svedectvom jednoduchých a zodratých ľudí, aby bolo možné uveriť náročnej pravde, nádejať sa vysoko postavenej realite a viesť neľahký život. Predstavenie antických mudrcov, ktorí pracovali s predstavou pravdy pri strachu o ich vlastný osud, je zárukou nášho vlastného skúmania a znakom našej privilegovanej možnosti vo viere v Slovo Božie (1986, 94).

A Pieper dodáva jednu dôležitú črtu *Summa contra gentiles*. Keďže sa sv. Tomáš nemôže odvolávať na Zjavenie, teda ani na Sv. Písmo (ani na Starý zákon ako pri polemike so židmi, ani na Nový zákon pri argumentovaní proti bludárom), nutne teda obracia svoju pozornosť k prirodzenému rozumu, s ktorým budú všetci nútení súhlasiť. Lenže tento vo veciach týkajúcich sa Boha zlyháva (porov. *Summa contra gentiles* I, 2). Súčasne, pokračuje Pieper, hovorí sv. Tomáš o opovázlivosti toho, kto sa pokúša pochopiť a podať dôkazy (*praesumptio comprehendendi et demonstrandi*). Nakoniec však hodnotí sv. Tomáša ako toho, ktorý sa zhostil tejto úlohy so „statočnou rezignáciou ľudského *ratio*“ (1997, 94).

V konečnom dôsledku teda viera a rozum nemôžu byť v protiklade, ale len v súlade. Podľa Piepera sa tu jedná o dôležitý odkaz kresťanského Západu (1997, 119-120). Túto metódu sv. Tomáša nazýva dokonca „teologicky podložená svetskosť“ avšak táto svetskosť (sekularita) pri pozitívnom chápaní vedeckých objavov vzhľadom na prirodzené poznanie nevyhnutne musí trvať na ich prepojení s nadprirodzenou pravdou, aby toto poznanie bolo žité v jednote s normami pravdy (Pieper 1997, 122).

Sv. Tomáša už pri vstupe do dominikánskej rehole vedie totiž „živelná túžba“ hlásať pravdu, ktorú práve v *Summa contra gentiles* nazýva *propositum nostrae intentionis* (zámer o ktorý nám ide, porov. *Summa contra gentiles* I, 2). Cieľom sa tu stáva hlásanie pravdy takým spôsobom, aby sa protivníkovi ukázala priamo, sama od seba (Pieper 1997, 34).

Muck poznamenáva, že filozofické argumentácie sv. Tomáša poukazujú na to, čo je prístupné na tvrdeniach a predpokladoch Zjavenia. Takto tieto slúžia k odstráneniu ťažkostí, ktoré Zjavenie zo sebou prináša a k systematickému odkrývaniu obsahu viery a súčasne aj ako pomoc pri následných záveroch (1983, 33). Celému procesu veľmi pomohla príprava sv. Alberta Veľkého, ktorý ako prvý priniesol kresťanské interpretácie Aristotelovho myslenia popri systematickom spojení s augustínskym ovplyvneným teologickým dedičstvom scholastiky (1983, 32).

Muck pokračuje úvahou, že sv. Tomáš vlastne komentuje myšlienkové postupy Aristotela v jeho *Fyzike* a *Metafyzike*. Aristoteles vychádza z hýbaných vecí a dokazuje ich závislosť na nehybnom Hýbateľovi. Tento dôkaz vychádzania spolu s myšlienkami ďalších filozofov (Platónových zákonov) a kresťanských mysliteľov (o. i. sv. Augustína) zapracováva sv. Tomáš do svojej *Summa contra gentiles*, ktorá systematicky pojednáva o Bohu, prípadne o vzťahoch človeka k nemu a aj ukazuje, kde je možné Božie bytie dokázať. Toto je možné vďaka Aristotelovej náuke o vede, kde otázky o vlastnostiach závisia od niečoho, čo ich bytie predpokladá. U sv. Tomáša nestojí v popredí bližšie špecifikovanie dôkazu Božského bytia pre ľudí, ktorí by to chceli popierať. Podľa Mucka sa tu oveľa viac jedná o rozvoj presvedčenia, že úsilie vierou osvieteného rozumu pokračovať v objasňovaní Zjavenia je podložené filozofickým presvedčením výslovného odkazu, že poznateľný svet sa zakladá na *pradôvode*, ktorý je možné nábožensky pomenovať *Boh* (1993, 35).

Torrell zase opakuje, že v krátkom porovnaní so *Summa theologicae* sv. Tomáš v *Summa contra gentiles* veľmi jemne psychologicky poukazuje na spôsob dialógu s protivníkmi. Nejedná sa tu o presvedčenie protivníka argumentmi, ale o riešenie argumentov, ktoré tento voči pravde použil. Takýto spôsob presvedčovania protivníka vychádza zo Sv. Písma božsky potvrdeného pomocou zázrakov. To, čo presahuje ľudský rozum sme schopní veriť v konečnom dôsledku len pomocou Božského zjavenia. Sv. Tomáš takto ukazuje svoju dôveru v rozum veriaceho: „pretože prirodzený rozum nemôže ísť proti pravde viery“, porov. *Summa theologicae* Ia, 1,8 (Torrell 1993, 161).

V IV. knihe *Summa contra gentiles* sa takto pokúša sv. Tomáš vysvetliť pravdy viery, ktoré sa nachádzajú mimo chápania rozumu. Podľa neho existujú dva druhy teologických dišpút: jedna, ktorá sa pokúša odmietnuť omyly a druhá, ktorá sa pokúša uviesť pravdu ako zrozumiteľnú. K tomu ešte treba pripočítať aj teóriu bytia – aktu stvorenia podľa Aristotela, ktorá pomáha pochopeniu stvorenia. Keďže Boh je bytie samo, tak stvorenie je jeho vlastným účinkom – Boh je teda nutne vo všetkých veciach, a to najvnútornejším spôsobom, porov. *Summa contra gentiles* II, 22. A Pieper k tomu dodáva, že takto je celý svet vlastne posvätný (1997, 127-128).

Čo sa zla týka, Pieper ukazuje, že všetci podľa sv. Tomáša máme slobodu umocniť našu existenciu pomocou „áno“ k dobru, alebo ju zmenšiť pomocou „nie“. Avšak takéto odopretie existencie nie je len zlé, ale dokonca svätokrádežné – jedná sa o vzburu proti Bohu (1997, 129).

Privedením Aristotela do kresťanskej náuky sa teda začalo, podľa Chestertona, apelovať smerom k rozumu a k autorite zmyslov (1993, 10-11). Takto sa stal sv. Tomáš jedným z veľkých osloboditeľov ľudského intelektu. Preto Chesterton ho nazýva zakladateľom liberálnej teológie, ktorá však nemá nič spoločného s liberalizmom ako slobodou od všetkého (1993, 13). Tomášov argument pre Zjavenie totiž nie je argumentom proti rozumu, ale práve argumentom pre Zjavenie. Ľudia teda musia prijímať najvyššie pravdy zázračným spôsobom, pretože inak by sa tieto k nim vôbec nedostali (Chesterton 1993, 14).

Chesterton nazýva sv. Tomáša aj veľkým autonomistom, pretože vždy obhajoval nezávislosť závislých vecí tvrdením, že takáto vec môže mať vlastné práva vo svojej oblasti. Nechcel oddeliť človeka od Boha, ale ho len odlíšiť. Toto mu ukazoval jeho zmysel pre ľudskú dôstojnosť a slobodu a môžeme to nazvať aj ušľachtilou humanistickou liberálnosťou (Chesterton 1993, 15).

Kresťan v porovnaní so židom, moslimom, budhistom, alebo deistom je človekom, ktorý verí, že božstvo alebo svätosť sa spojili s hmotou a vošli do sveta zmyslov (Chesterton 1993, 16). Pre kresťanstvo bol práve Aristotelov impulz potrebný na to aby sa znova stalo náboženstvom zdravého rozumu. Pohnútkou a metódou sa rovnako prejavili v boji sv. Tomáša proti augustínovcom (Chesterton 1993, 40). Byzancia v tej dobe ustrnula v akúsi ázijskú teokraciu, teda v niečo pasívneho. Manichejské ja sv. Augustína (pod vplyvom Platóna) chápalo Boha výlučne ako Ducha, ktorý očisťuje, alebo Spasiteľa, ktorý vykupuje a len veľmi málo ako *Stvoriteľa, ktorý tvorí*. Aristoteles bral veci tak, ako ich *nachádzal* a takisto sv. Tomáš ich prijímal tak, ako ich Boh *stvoril*. Takto sv. Tomáš zachránil ľudský prvok v kresťanskej teológii pomocou istých prvkov pohanskej filozofie. Avšak tento ľudský prvok je súčasne kresťanským prvkom. Chesterton dodáva, že strach z Aristotela bol v 13. storočí skôr strachom z Mohameda (1993, 40-42).

Rovnako zmysel Sv. Písma, podľa Tomáša, zďaleka nie je samozrejмый, ale často ho musíme vykladať vo svetle iných právd. Aristotelizmus sv. Tomáša však znamenal aj to, že aj skúmanie najskromnejšej skutočnosti povedie ku skúmaniu najvyššej pravdy (Chesterton 1993, 44). Sv. Tomáš tvrdil, podľa Chestertona, že vedec by mal slobodne bádať a skúšať až dovtedy, kým si nebude robiť nároky na neomylnosť a definitívnosť, ktoré sú proti jeho vlastným princípom (1993, 46).

Pre dialóg s inými náboženstvami je pre kresťanov dôležitá téma nesmrteľnosti duše a vzkriesenia tela pri Poslednom súde. Sv. Tomáš poukazuje, vzhľadom na svoju christológiu aj na tézu jednoty duše a tela vzhľadom na nesmrteľnosť duše, teda že človek nemôže úplne zomrieť, porov. *Summa contra gentiles* II, 79-81 (Pesch 1994, 249).

Jedna z novších nemeckých štúdií o živote a diele sv. Tomáša ponúka aj kontroverzný katolícky teológ David Berger. V tejto hovorí o *Summe contra gentiles* ako o možno najosobnejšom (a citujúc Pescha aj najzáhadnejšom a z pohľadu zmysluplného významu najproblematickejšom) jeho diele (Berger 2002, 44). Berger toto dielo chápe aj ako veľmi samostatnú syntézu dovtedy získaných názorov mladého magistra. Aj podľa neho *Summa contra gentiles* predstavuje istý spôsob pokusu o ekumenický dialóg *avant lettre*. Tento dialóg je hlboko poznamenaný skutočnosťou, že sv. Tomáš má pevný základný bod, silné odhodlanie k rozsiahlemu zachovaniu identity „kresťanského poznania pravdy, ktorý je v tomto prípade skutočne hlboko misionársky.“ (Berger 2002, 45). Berger tu cituje Helmuta Hopinga z jeho knihy *Weisheit als Wissen des Ursprungs* (Hoping 1997, 70).

Poriadok stvorenia ako pravá miera úsudku človeka

Sv. Tomášovi sa prisudzuje Aristotelom ovplyvnená a do filozofie a teológie zavedená vzbura proti starému augustinovsko-clunijskému učeniu o podradenosti prirodzených vecí a pohrdaní sveta. V jeho diele sa ukazuje ani nie tak prirodzený rozum, ako skôr príroda, teda prirodzená skutočnosť sveta (Pieper 1997, 48-49). Tomáš vymedzuje v *Summa contra gentiles* II, 4 filozofiu ako spôsob hľadieť na veci tak, ako sú sami o sebe (*secundum quod huiusmodi sunt*). Napriek tomu Pieper dodáva, že bytostný nápor „svetskosti“, ktorý sprevádzal túto ranú recepciu aristotelizmu v kresťanstve, zameranú proti spiritualistickému symbolizmu, môže súvisieť s rizikom úplného zosvetštenia (1997, 50). Preto jemu a sv. Albertovi Veľkému bolo vytýkané, že si „osobujú božskú múdrosť napriek tomu, že sa oveľa viac vyznajú vo veciach sveta“. Tomáš na to v jeho *Summe contra gentiles* odpovedá:

„Je zrejme nesprávny názor tých, ktorí hovoria, že s ohľadom na pravdu viery je úplne ľahostajné ako kto zmýšľa o stvorenstve, len ak má správne mienenie o Bohu; omyl vo vzťahu ku stvorenstvu totiž vedie k nesprávnym myšlienkam o Bohu“, *Summa contra gentiles* II, 3 (Pieper 1997, 50). Sv. Tomáš tu podľa Piepera ukazuje na to podstatné, čo spája kresťanstvo a Aristotela, teda myšlienku súhlasu k stvoreniu (1997, 51). Takisto by bolo mylné sa domnievať, že *Summa contra gentiles* je napísaná len z dôvodu potierania bludov proti pravde.

Čo sa dvojakej pravdy týka: teda, že jedna vec je to, v čo človek verí a druhá vec to, čo človek vie (teda oddelenie viery a rozumu), sv. Tomáš legitímne spojil oba odbory pri plnom uznaní ich rôznosti a neredukovateľnosti vzájomnej autonómie. Pieper zdôrazňuje, že nestačí povedať, že Tomáš „obhajoval“ prirodzenú skutočnosť, pretože Stvorenie nepotrebuje obhajobu. Skôr by sa dalo povedať, že poriadok stvorenia je naopak mierou, z ktorej nutne vychádza každý ľudský úsudok o veciach i o sebe samom (Pieper 1997, 111).

Ak pokračujeme v sledovaní aristotelovsky ovplyvneného kresťanského myslenia sv. Tomáša, tak vidíme, podľa Piepera, aj snahu o zavedenie do kresťanskej náuky toho, čo približuje k pravde, a to aj z iných náboženstiev a filozofií (1997, 80). Pieper pri posudzovaní techniky dišput v čase sv. Tomáša (podľa *Summa contra gentiles* IV, 2) dopĺňa, že pri argumentovaní protivníkovi bolo veľmi dôležité si osvojiť nielen protivníkovu námietku, ale aj myšlienku. Podstata problému sa tak môže často ukázať v novej podobe, ktorá sa nedá vypočítať dopredu. V každom vážnom konkrétnom výroku sa dostáva k slovu určitá časť rozmanitej skutočnosti. Teda vždy je na ňom niečo správne a pravdivé. Z toho potom musíme vychádzať, ak chceme súpera presvedčiť. Veď aj pochopenie bludu alebo omylu môže obohatiť naše poznanie. Preto práve *spôsob dišputácie* môže byť obohatením pre medzináboženský dialóg na spôsob sv. Tomáša a *Summa contra gentiles*. Podľa niektorých zdrojov považoval dokonca sv. Tomáš ducha dišput za ducha univerzity. Okrem toho uznanie celej prirodzenej skutočnosti so sebou nutne nesie aj uznanie plodov prirodzeného poznania, nech sa

tieto už nachádzajú kdekoľvek: či aj v predkresťanskom, alebo dokonca mimokresťanskom svete (Pieper 1997, 114). Ani Sv. Písmo, ani filozofické poznanie (teda ani viera ani rozum) sa však nesmú extrémne od seba oddeľovať.

Vzhľadom na kontroverziu okolo výrokov Sigera z Brabantu sv. Tomáš tvrdí, že kladný postoj k prirodzenosti sveta a k prirodzenej skutočnosti v človeku samotnom sa dá v konečnom dôsledku zdôvodniť a ospravedlniť *jedine teologicky* (Pieper 1997, 117). Pieper uvádza Tomášove argumenty (1997, 117-118):

1) prirodzené veci tohto sveta majú pravé vlastné bytie, ktoré spočíva v nich samotných z dôvodu toho, že sú stvorené, teda že tvorivá Božia vôľa je v plnom zmysle daryňou bytia, pretože Boh nezadržuje bytie výlučne pre seba samého, ale sa oň delí. Práve to a len to znamená stvorenie: delenie sa o bytie. A z dôvodu činnosti Stvoriteľa existujú samostatné bytosti a veci, ktoré nielen sú, ale takisto dokážu byť činné a sami pôsobiť;

2) to, že veci sveta sú dobré následkom vlastného bytia sa dá najpresvedčivejšie zdôvodniť tým, že sú stvorené. Tieto veci nemôžu podstatne zmeniť svoje bytie ani ho zničiť. Kto haní dokonalosť stvorených vecí, haní Božiu dokonalosť, porov. *Summa contra gentiles* III, 69;

3) sám Boh sa vtelil na tento svet (stelesnenie Slova). Viditeľnými vecami – udeľovaním sviatostí – sa podáva liek spásy, ktorý má pôvod v pra-sviatosti Vtelenia, porov. *Summa contra gentiles* IV, 56.

Pieper podľa *Summa contra gentiles* III, 48 ukazuje, ako sv. Tomáš vykladá a vyvracia Aristotelovu a Averroesovu predstavu o poslednej blaženosti človeka. Ukazuje, ako sa títo nutne museli minúť podstate veci, aj keď ich východisková pozícia bola správna (1997, 81-82). Rozumné tvory, podľa sv. Tomáša, dospievajú k naplneniu uvažovaním a nazeraním na Boha, porov. *Summa contra gentiles* III, 50-63. Človek nenachádza šťastie v zmyslových pôžitkoch, ani v rozvíjaní zručnosti alebo mravných cností. Ani nenájde blaženosť poznávaním Boha na základe ľudských názorov, tradícií alebo argumentov, ale *nazeraním* Božej esencie pomocou Božského osvietenia. V prítomnom živote je, podľa sv. Tomáša, tomuto typu osvietenia najbližšie *filozofické uvažovanie*.

V diele *Summa contra gentiles* sa pokúša sv. Tomáš vzájomne priblížiť teológiu a filozofiu. Hovorí, že filozofický akt má už zo svojej definície do činenia so všetkým, čo je, a to v miere, v akej je to možné postihnúť pohľadom sústredeným na to, čo jestvuje, porov. *Summa contra gentiles* II, 4 (Pieper 1997, 133). Pieper pripomína, že nie je možné o teológii povedať, že by sa táto zaoberala len tým, čo leží mimo dosahu prirodzeného poznania, pretože Zjavenie obsahuje mnohé, čo je samo o sebe pochopiteľné a dosiahnuteľné aj pre prirodzené ľudské poznanie. Takto teda sv. Tomáš podal výslovný dôkaz, že táto skutočnosť má svoj zmysel, porov. *Summa contra gentiles* I, 4. Súčasne však nesmieme nikdy odmietnuť dialóg so svetom všetkých ostatných vied a nevyužívať ich výsledky výskumu, porov. *Summa contra gentiles* II, 4. Bludné názory na stvorený svet totiž často odvádzajú od pravdy viery, porov. *Summa contra gentiles* II, 3. Takisto je dôležité pochopiť, že teológia nie je len jednoducho „Božie slovo“ a „božská múdrosť“, ale znamená aj *ľudskú reč*, teda ľudskú snahu o výklad Zjavenia (Pieper 1997, 139).

Pesch dopĺňa, že teológia je pre sv. Tomáša múdrosť, ktorá sa rodí zo svetla, ktoré nechá Boh žiariť skrz vieru v ducha človeka, porov. *Summa theologicae* I 1,6 a II, 2. Teológia je totiž nevyhnutná, pretože človek podľa filozofických disciplín môže poznať Boha nanajvýš ako pôvodcu sveta a nie ako jeho *ciel'*, teda spásu. Avšak bez tohto poznania aj najinteligentnejší predkresťanskí filozofi (ako náš oslávenec Aristoteles) ostávajú v stave stáleho strachu a obavy. Teológia je vysvetlením prvotnej pravdy ľudskému rozumu. Teda tej pravdy, ktorú Boh zjavil a v ktorej sa aj sám zjavuje. Toto sa deje vo formuláciách, ktoré sa modifikujú, pretože ľudia stretávajú Boha v čase a priestore, porov. *Summa theologicae* II-II 1, 1-2 a II 3,6 (Pesch 1994, 197).

Nakoniec dodajme, že tak ako filozofovanie nie je skutočné bez schopnosti žasnúť nad stvoreným svetom, tak ani teologizovanie neostane v správnej rovine bez túžby po poznávaní toho,

kto je počiatkom všetkého (Kenny 1997, 22). Napriek všetkým ťažkostiam pri používaní rozumu a viery ostáva skutočne dôležité dôverovať tomu, že pravda a viera nemôžu stáť v protiklade, a teda že všetko, čo veda priniesie na svetlo sveta nemôže byť v protiklade viery. Predsa však musí aj veda uznať oblasť svojich kompetencií.

Sv. Tomáš bol ochotný pripustiť, že k tej istej pravde sa môže prísť dvojakou cestou práve preto, že si bol istý, že existuje len jedna pravda. Tou bola viera a žiadny prírodný objav nemohol viere odporovať. Takto ani žiadna dedukcia z viery nemohla v základe odporovať skutočnosti (Chesterton 1993, 47).

Hľadanie adresáta *Summa contra gentiles*

Nakoniec sa v našej práci pokúsime pozrieť na základnú otázku, ktorú si znalci sv. Tomáša kladú pri hodnotení významu Aristotelovej doktríny o pohanoch pre dielo sv. Tomáša *Summa contra gentiles*: Kto sú teda pohanovia? Túto otázku si kladie, aj keď v inom kontexte ako v našej práci, sám Chenu. Súčasne však pokračuje doplňujúcou otázkou: Kto sú adresáti *Summa contra gentiles*, ktorí sa zaoberajú pohanmi?

Dlho sa zdalo, že o odpovedi na túto otázku nieto pochyb. Podľa jednej z tradícií vzniklo toto dielo z požiadavky jedného z predstavených rehole dominikánov a významného znalca cirkevného práva sv. Rajmunda z Peñafortu pre potreby misionárov pracujúcich v arabskom a židovskom prostredí ovládajúcich aristotelovskú náuku („dielo, kde by sa viera stretla s omylmi neveriacich“). Táto tradícia vznikla podľa Torrella v 16. alebo 17. storočí (1993, 153). V tomto prostredí musel sv. Tomáš argumentovať filozoficky, a dokonca bez možnosti použitia vierouky Cirkvi. Vrcholná scholastika, ako špička stredovekého myslenia, naozaj dokázala viesť odborné polemiky ako s arabským (Averroes, Avicenna), tak aj so židovským svetom (Avicbron, Moses Maimonides) (Muck 1983, 32). Hannah Arendtová s uznaním dodáva, že aj keď argumentácia sa opierala hlavne o autoritu a suverenitu Božieho slova, každý z citovaných autorov akejkolvek viery bol považovaný za autoritu hodnú polemiky (Arendt 1983, 134).

Tradícia o úmysle sv. Rajmunda však bola viackrát spochybnená. Najprv bola spochybnená autenticnosť Kroniky aragónskeho kráľa Jakuba II., ktorú mal napísať dominikánsky brat Peter Marsilio v barcelonskom kláštore 2. apríla 1313. Neskôr bolo takisto spochybnené venovanie tohto diela misionárom formou istej príručky pre prácu v pohanskom svete. V tomto smere sa niektorí komentátori rozchádzajú a nakoniec hodnotia zmysel tohto diela ako myslené pre neveriacich, ale napísané pre kresťanov, ktorí s nimi prídu do kontaktu (Patfoort 1983, 103-130; van Steenberghe 1966, 323). Naopak Kenny predpokladá, že *Summa contra gentiles* je určená ľuďom, ktorí nie sú kresťania (ale moslimovia, židia, alebo ateisti). Týmto ľuďom chce sv. Tomáš, podľa Kennyho, ukázať dôvody pre presvedčenie, že existuje Boh, duša človeka je nesmrteľná a pod. Spoľahlivosť týchto dôvodov môže, podľa neho, preveriť každý človek dobrej vôle (Kenny 1997, 16).

Avšak Chenu predsa len dôveruje kronikárovi Aragónskej kroniky a najprv predpokladá napísanie tohto diela pre misionárov, ktorí prenikajú do sveta islamu. Nakoniec však dodáva, že *Summa contra gentiles* sa dosť vzdaluje od príručky napísanej pre misionárov (dokonca aj keby sa jednalo o dialóg s moslimskými elitami), a to ako svojím rozsahom, tak aj technikou argumentácie. Táto práca, podľa neho, skôr pripomína parížske prostredie a akademickú pôdu. Chenu nakoniec ponúka hypotézu, že sv. Tomáš chcel v prvom rade napísať *Summa contra gentiles* pre jej používanie na parížskej univerzite, kde: «omyly 'pohanov', rozumejme arabských filozofov, znamenali erupciu a zviadli niekoľko duchovných osobností». Chenu dodáva, že rozrušenie spôsobené averroistami viedlo v Paríži výsledne k odsúdeniu Tomáša v roku 1270 a k dlhému sylabu v roku 1277, čo však malo svoje korene práve v 50-rokoch 13. storočia a tento si poslužil cieľom

a viedol k odmietnutiu Tomášovej nauky (Chenu 1959, 92). Avšak Sv. Tomáš v *Summa contra gentiles* vedecky neútočí na Averroesa, ale skôr na celú skupinu *mýliacich sa* : pohanov, moslimov, židov, heretikov. *Summa contra gentiles* sa teda prezentuje ako obrana celého tela kresťanského myslenia zoči-voči grécko-arabskej vedeckej koncepcii vesmíru, ktorá sa práve objavila na západe Európy.

Takisto Pesch hovorí o špeciálnych kurzoch počas Tomášovho prvého pôsobenia v Paríži, kam sa pokúša hypoteticky zaradiť aj *Summa contra gentiles*. Súčasne sa prikláňa k teórii dominikána Chenua o adresátoch z radov kolegov a partnerov v Paríži, ktorí aj keď kresťania sa často až prirýchlou vrhajú do náručia aristotelizmu bez kritického ducha. Pesch nakoniec poznamenáva, že táto Tomášova aktivita sa v konečnom dôsledku ukazuje ako najkrajšia odpoveď na neskoršie výčitky Martina Luthera voči *Summa theologiae* I 1,1; II 5, 5b (Pesch 1997, 90).

Iný názor prezentuje teológ Torrell, ktorý uvádza Gauthierovu kritiku brata Marsila. Podľa tejto *Summa contra gentiles* sa ani zďaleka nezameriava len na moslimov, ba dokonca ani len na heretikov a neveriacich (1993, 154). Gauthier si myslí, že sa tu nejedná ani o obrátenie averroistov, alebo o apológiu, ale o teologické dielo, ktoré pomocou rozumu, ako aj svojou metódou ukazuje na akademickú pôdu. Zároveň Torrell dodáva, že len zriedkavo by bolo nejaké dielo menej historické ako toto a pridáva do tejto v minulom storočí živej diskusie aj ďalších autorov: A. C. Pegis, F. Van Steenberghen, P. Marc, A. Huerga, M. Corbin, Q. Turiel, M. D. Jordan, A. Patfoort, C. Vansteenkiste, M.-V. Leroy (1993, 154-156).

Ďalší názor uvádza Patfoort, podľa ktorého sa zase jedná o školu prezentácie kresťanskej viery neveriacim, dokonca o pokus o ekumenizmus medzi kresťanmi a neveriacimi (Torrell 1993, 156). Predsa však Torrell nástočí na Gauthierovej teórii, že ak chceme povedať, že *Summa contra gentiles* má nadčasové ambície, tak to znamená, že toto dielo bude užitočné v každom čase a nielen v 13. storočí. Jeho úmyslom teda nie je okamžitý a ohraničený apoštolát, ale múdrosť pre jej používanie v univerzálnom apoštoláte. Torrell tu predpokladá teóriu blízku samému sv. Tomášovi. Gauthier totiž tvrdí, že sa v *Summe* jedná o osobné vyznanie sv. Tomáša pravde (Torrell 1993, 156).

Pieper tu uzatvára, že podľa neho Tomášove *Sumy* podávajú celkový obraz o vedomostiach doby. Súčasne však nástočí na tom, že *Summa contra gentiles* napriek svojmu názvu nie je polemický spis! Podľa neho sa tu nejedná o „križiacke ťaženie“, ale o *stretnutie*. Samozrejme, že Tomášovým cieľom je podať dôkaz o tom, že pravým náboženstvom je kresťanstvo, teda vyvrátiť nauku moslimov a pohanov, na ktorých sa obracia. Avšak dané vyvracanie sa uskutočňuje polemickým dialógom, v ktorom sa protivníkov názor dostáva ku slovu so svojimi najvýznamnejšími argumentmi (Pieper 1997, 93).

Záver

Záverom si skúsme zopakovať niektoré dôležité myšlienky tejto štúdie: Pri arabskej kultúrnej univerzitnej prevahe 13. storočia prichádza aj sv. Tomáš s myšlienkami „pohanského“ filozofa Aristotela, aby takto urobil kresťanskú filozofiu a teológiu bližšou človeku, ktorý sám je Božie stvorenie. Práve v diele *Summa contra gentiles*, ktoré je pravdepodobne nakoniec zamerané na arabsky ovplyvnených aristotelovcov na parížskej univerzite avšak súčasne môže slúžiť ako príručka stretnutia a argumentácie pre medzináboženský dialóg (spôsobom dišputácie), sa sv. Tomáš pokúša poukazať na súlad rozumu a viery. Totiž aj viera ako dar Boží aj rozum ako stvorenie Božie si nemôžu v zásade odporovať ak pochádzajú od toho istého Hýbateľa. Preto akýkoľvek vedecký objav nemôže byť v protiklade viery, keďže pravda aj viera takisto nestoja v protiklade. Obe nás vedú k presvedčeniu, že poznateľný svet sa zakladá na prvotnom dôvode nábožensky pomenovanom

Boh. Musíme si však dať pozor, aby sa snaha po autonómii, liberalizácia a sekularizácia nezmenili na sekularizmus, teda odmietnutie Božej pomoci (Boh je totiž vo všetkých veciach).

V medzináboženskom dialógu s inými náboženstvami pri hľadaní pre kresťanov dôležitých odpovedí na otázky o Stvorení a poriadku sveta ako odhaľovaní seba samého, nesmrteľnosti duše, vzkriesení tela, hľadani blaženosti, ako aj jednote duše a tela sa tento pradôvod sám pomáha odhaľovať a aj ukázať na cesty vedúce k nemu. Inak zostaneme v stálom strachu z budúcnosti a vlastného osudu ako tomu bolo u antických a pohanských mudrcov alebo u adresátov *Summa contra gentiles*.

Pri hľadaní týchto adresátov sa teda v konečnom dôsledku môžeme prikloniť k názoru, že sa tu jedná o parížskych akademických intelektuálov, ktorí z nepresných prekladov Aristotela hľadali tzv. „moderný“ spôsob výkladu ako stvorenia, tak aj sveta. Zároveň však toto jednoznačne nadčasové dielo ukazuje skutočnú cestu dvojnásobného dialógu. V prvom rade ako miesta stretnutia pravdy zjavujúceho sa Boha, ktorého je človek schopný poňať aj rozumom (teda dialógu viery a rozumu), a potom objavovanie Stvoriteľa v medzináboženskom dialógu ako výzvu aj pre ostatné veľké monoteistické náboženstvá a kultúry ako Východu, tak aj Západu (Benedikt XVI., 2010). A takéto dedičstvo veľkého Filozofa Aristotela je hodné nasledovania pri budovaní budúcnosti našej civilizácie.

REFERENCES

- Akvinský, sv. Tomáš. 1993. Summa proti pohanum I.-IV. Pracovné vydání. Olomouc.*
- Arendt, Hannah. 1983. La vie de l'esprit. Le vouloir. Paris.*
- Benedikt XVI., 2010. Príhovor pred Modlitbou Pána 28. januára 2010, In Thomas von Aquin und das Vorbild für die Harmonie zwischen Glauben und Vernunft. Der Meister des Dialogs mit anderen Kulturen und Religionen. <https://de.zenit.org/articles/thomas-von-aquin-vorbild-fur-harmonie-zwischen-glauben-und-vernunft/>.*
- Berger, David. 2002. Thomas von Aquin begegnen. Augsburg.*
- Chenu, Marie-Dominique. 1986. St Thomas d'Aquin et la theologie. Paris.*
- Chesterton, Gilbert Keith. 1993. Svatý Tomáš Akvinský. Praha.*
- Gauthier, René-Antoine. 1993. Nouvelle introduction au Contra Gentiles. Paris.*
- Horst, Ulrich, OP. 1999. Thomas von Aquin. Der Wahrheit verpflichtet. München.*
- Kenny, Anthony. 1997. Tomáš o lidském duchu. Praha.*
- Muck, Otto. 1983. Philosophische Gotteslehre. Düsseldorf.*
- Patfoort, Albert. 1983. La somme contre les Gentiles, école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne. In Saint Thomas d'Aquin: les clefs d'une théologie. Paris, 103-130.*
- Pesch, Otto-Hermann. 1994. Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale. Paris.*
- Pieper, Josef. 1997. Tomáš Akvinský. Život a dílo. Praha.*
- van Steenberghen, Fernand. 1966. La philosophie au XIIIe siècle. Louvain.*
- Torrell, Jean-Pierre, OP. 1993. Initiation a saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre. Paris-Fribourg.*
- Weisheipl, James. A. 1980. Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz-Wien-Köln.*

SUMMARY: THE CONTRIBUTION OF ARISTOTLE'S THINKING TO THE MEDIEVAL DIALOGUE OF CULTURES LED BY ST. THOMAS AQUINAS. During the Arab cultural academic domination of the 13th century, St. Thomas, too, comes with ideas of the "pagan" philosopher Aristotle, in order to bring the Christian philosophy and theology closer

to the human being who is himself God's creation. In his work, *Summa contra gentiles*, which is probably ultimately aimed at the Arab-influenced Aristotelians at the University of Paris but which can at the same time serve as a guide to meetings and argumentations for interreligious dialogue (by disputation), St. Thomas attempts to show the conformity of reason and faith. Indeed, faith as a gift of God and reason as God's creation cannot in principle contradict each other if they originate from the same Mover. Thus, any scientific discovery cannot be in opposition to faith, as both truth and faith are also not in contradiction. Both lead us to believe that the recognizable world is based on the primary cause (reason) religiously called God. But we must be careful so that the desire for autonomy, liberalization and secularization does not change to secularism, i.e. the rejection of God's help (because God is in all things).

In interreligious dialogues with other religions, while searching for answers important to Christians to questions about the Creation and the world order (as it is revealed), immortality of soul, resurrection of body, seeking bliss and the unity of soul and body, this primeval ground itself aids to reveal and also to show roads leading to it. Otherwise, we will remain in constant fear of the future and our own destiny, as was the case of the ancient and pagan wise men, or the addressees of the *Summa contra gentiles*.

When searching for these addressees, we can thus ultimately gravitate to the view that they are the Parisian academic intellectuals, who were on the basis of inaccurate translations of Aristotle seeking the so-called "modern" method of interpretation of creation, as well as of the world. At the same time, this clearly timeless work indicates a real path of the dual dialogue. Firstly, as a place of meeting the truth of the revealed God, whom one is also able to understand by his reason (i.e. in a dialogue of faith and reason) and then exploring the Creator in interreligious dialogue as a challenge also for other major monotheistic religions and cultures of the East as well as the West. Such legacy of the great Philosopher Aristotle is worth following in our building the future of our civilization.

Prof. Dr. Ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD.
Pontifical University of St. Thomas Aquinas (Angelicum)
The Faculty of Social Sciences
Largo Angelicum, 1
00184 Rome
Italy
inocentop@gmail.com

REFLEXIA VPLYVU ARISTOTELOVHO CHÁPANIA PROBLÉMU SPRAVODLIVOSTI V NAŠOM KULTÚRNOM OKRUHU¹

Aristotle's Understanding of Justice and its Reflection in our Cultural Area

Ján Kalajtzidis

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.110-120

Abstract: KALAJTZIDIS, Ján. *Aristotle's Understanding of Justice and its Reflection in our Cultural Area*. With the end of the ancient world, philosophical and ethical thought of Aristotle was also forgotten. Resumption of his ideas is connected with the high medieval period. In the early 12th century, only two of his works were translated into the Latin, and only in the second half of the century translations of other works began to appear. After the recovery of Aristotle by European scholars, his ideas started to spread quickly and became considerably important for various authors dealing with different issues. The main aim of this paper is the description of Aristotle's notion of justice and its reflections in our cultural area. In accordance with this issue, the paper analyzes specific problems in the works of famous scholars from our cultural area in early modern period and shows how it was reflected and grasped.

Keywords: *Aristotle, justice, early modern period, Rakovsky, arithmetical proportion, geometrical proportion*

Abstrakt: KALAJTZIDIS, Ján. *Reflexia vplyvu Aristotelovho chápania problému spravodlivosti v našom kultúrnom okruhu*. Aristotelovo myšlienkové bohatstvo sa po skončení antiky vytratilo z dosahu európskych učencov a do popredia sa dostáva až sprostredkované v období stredoveku. Začiatkom 12. storočia boli do latinčiny preložené len dve jeho diela a bola to až druhá polovica storočia, keď sa podarilo preložiť ostatné spisy. Po jeho znovuobjavení sa Aristotelove myšlienky stávajú základom vzdelanosti a inšpiráciou pre veľké množstvo autorov, zaoberajúcich sa rozličnými problémami. Cieľom predloženého príspevku je deskripcia Aristotelovho chápania problému spravodlivosti a jeho následná reflexia v kontexte nášho kultúrneho okruhu. V tomto kontexte predložený príspevok analyzuje vybrané prvky tvorby významných osobností pôsobiacich v našom kultúrnom okruhu v období raného novoveku. Táto analýza poukazuje na to, akým spôsobom bola Aristotelova tvorba u nás reflektovaná, využívaná a aplikovaná na riešenie dobových problémov.

Kľúčové slová: *Aristoteles, spravodlivosť, novovek, Rakovský, geometrická úmera, aritmetická úmera*

¹ Príspevok je výstupom riešenia grantovej úlohy KEGA 011PU-4/2015 *Vysokoškolská učebnica Dejiny etiky na Slovensku I. (16. – 18. storočie)*.

Uvedenie do problematiky

Rozsah oblastí, ktoré Aristotelova tvorba ovplyvnila je tak široký, že je priam nemožné ich všetky komplexne zachytiť. Aj z toho dôvodu sa predložený text venuje iba úzkemu a vymedzenému súboru problémov, ktoré možno zjednotiť v problematike spravodlivosti. Prizma nazerania na túto problematiku je etická a kontext predovšetkým sociálny (špecifickejšie hospodársky). Sociálne kontexty, s ktorými spravodlivosť úzko súvisí, boli predmetom analýz a vyjadrení sa takmer všetkých významných vzdelancov pôsobiach v minulosti na území dnešného Slovenska. Pre predloženú prácu je časový rozsah zúžený na obdobie raného novoveku, ktoré sa na Slovensku prekrýva s rozvojom humanizmu a návratom k rozvíjaniu antických zdrojov myslenia. Aristotelovo miesto je v tomto prúde nenahraditeľné a jedinečné.

Jedným z dôvodov, prečo je štúdium Aristotelovho ponímania predloženej problematiky zaujímavé je fakt, že v skúmanom historickom období bolo dominantným intelektuálnym východiskom nazerania na takmer všetky sociálno-ekonomické otázky. Myšlienkové dedičstvo, ktoré nám Aristoteles zanechal, sa v oblasti ekonomického myslenia (a v tomto zmysle i v reflexii množstva sociálnych problémov) udržalo v rôznych modifikáciách až do obdobia 18. storočia, keď bolo nahradené tým, ktoré predložil Adam Smith.²

V našom kultúrnom okruhu bolo Aristotelovou tvorbou ovplyvnených množstvo autorov. V kontexte skúmanej problematiky je možné ako jedného z najstarších spomenutí Jána Husa (1369 – 1415), významného vzdelanca a jedného z prvých náboženských reformátorov, žijúceho na prelome 14. a 15. storočia v Prahe. Aj napriek tomu, že mal Hus viacero radikálnych a nových názorov na viacero cirkevných praktík, ani on sa nevyhol nekritickému preberaniu ustálených a po stáročia podporovaných presvedčení. S ohľadom na sociálnu problematiku je to predovšetkým tzv. učenie o troch spoločenských stavoch³ a s ním úzko prepojená problematika poddanstva. Hus čerpal pri obhajobe poddanstva z dvoch základných zdrojov. Na jednej strane to bola Biblia,⁴ na strane druhej učenie Aristotela. Hus vysvetľuje existenciu poddanstva trojakým spôsobom: prvým je násilne podmanenie si jedných druhými, druhým je dobrovoľné danie sa do služby za účelom získavania obživy a posledným je samotná prirodzenosť niektorých ľudí. Tá ich predurčuje k tvrdej práci a k tomu, aby slúžili iným. Tento argument nachádza práve u Aristotela: „Neb die Aristotiles mudřec, že lidé čichem a rozumem způsobní z přirození nad jinými jsú páni a jich zprávcě“ (Šmahel 2013, 167; Hus 1992, 387). Hus teda vo svojich názoroch a pri budovaní svojej argumentácie nevychádzal len z Biblie, ale opieral sa i o antických filozofov, medzi ktorými zastával popredné miesto práve Aristoteles.

Negatívnym následkom, ku ktorým nasledovanie Aristotelových myšlienok viedlo Husa (obhajoba poddanstva), sa podarilo vyhnúť Janovi Amosovi Komenskému. Komenský (1592 – 1670),⁵

² Ani po Adamovi Smithovi však vplyv Aristotelových myšlienok na ekonomické myslenie nebol úplne nahradený. Jedným z najvýznamnejších intelektuálov moderného obdobia, pre ktorého bol Aristoteles nenahraditeľným inšpiratívnym zdrojom tvorby, bol Karl Marx. Bližšie k problematike vplyvu Aristotela na ekonomické myslenie v dejinách pozri aj Holman a kol. (2005) a Kalajtzidis (2016).

³ To však ostalo zachované i stáročia po Husovi a nevyvrátili ho ani autori v novoveku. Ako príklad nám môže poslúžiť jedno z najznámejších diel poézie z tohto obdobia *Valaská škola mravúv stodola* od Hugolína Gavloviča. Ten píše: „Tri stavy sú potrebné v krajine. Knezský, vojanský, sedlácky (...) Sedlák s chlebom proti hladu fedruje, dobrá vec, když každý pilne v stave svém pracuje. Tá krajina neni stálá, nanáhle se zmení, kde neni chleba, pokoje, ani naučení“ (Gavlovič 1989, 232). Hlbšie sa etickej problematike v tvorbe Gavloviča venovala Komenská (2016).

⁴ Príkladom môže byť *Nóachova kliatba* a požehnanie z 9. kapitoly prvej knihy Mojžišovej – Genezis.

⁵ V rovnakom období žili a pôsobili na našom území aj ďalší vzdelanci, ktorí sa opierali o Aristotelove názory. Medzi najznámejších patrí profesor evanjelického kolégia v Prešove Eliáš Ladiver (1633 – 1686),

ktorý je síce známy predovšetkým ako pedagóg (vynikal však i na poli jazykovednom, prírodovednom, filozofickom či teologickom) bol i veľmi vnímavým sociálnym pozorovateľom a kritikom. Jednou z najmenej prebádaných oblastí u Komenského sú jeho názory ekonomické. V nich je možné objaviť inšpiráciu Aristotelom napríklad pri probléme úrokovania,⁶ no zároveň je viditeľné i prekonanie tzv. aristotelovsko-tomistickej antipatie voči obchodu, ktorá bola v jeho dobe ešte stále do veľkej miery uznávaná. Komenskému sa ju podarilo prekonať a zrovnoprávniť obchod s poľnohospodárstvom, čím sa mu ho podarilo zaradiť do poctivého spôsobu získavania bohatstva (Bažantová 2003, 257; Kalajtzidis 2010, 133).

Iným, veľmi významným autorom, ktorý pri svojej analýze dobových problémov čerpal z Aristotela, bol Martin Rakovský (1535 – 1579). Rakovský patril k najznámejším humanistickým tvorcom pochádzajúcim zo slovenského prostredia, ktorému bola v minulosti rovnako ako v súčasnosti venovaná v odborných kruhoch náležitá pozornosť.⁷ Táto pozornosť však bola zameraná predovšetkým na jeho básnické dielo, jeho eticko-filozofické dedičstvo nebolo doteraz dostatočne ocenené.

Veľmi zaujímavý dôkaz vplyvu Aristotela na Martina Rakovského je možné nájsť v jeho diele *O svetskej vrchnosti* (*De magistratu politico*), kde, pojednávajúc o spravodlivosti ako cnosti ideálneho panovníka, konštatuje: „Písaný zákon nech netrvá na svojej tvrdosti ráznej, ale nech berie zreteľ na spôsob, mieru a čas (...) Či už si prípad žiada úmeru geometrickú alebo skôr aritmetickú, tam kde je pri moci dav, ak sa nedrží stredy, tak čoskoro stane sa krivda (...) ak by sa pri treste alebo odmene niekomu ušlo viac alebo menej, ako si zaslúžil mať (...) Keby sa medzi cudzím a občanom nerobil rozdiel, prírodou dané stupne nemal by kmeň ani rod. Obvyklú cenu by nemali ani kúpené veci, lup by mal tú istú cenu, akú ma počestný zisk...“ (Rakovský 2008, 475-476). Túto problematiku by sme mohli dnešnou terminológiou označiť ako hľadanie optiky pre princíp spravodlivosti. Dosvedčuje to aj poznámkový aparát latinskej pôvodiny diela, v ktorej Rakovský pri vyššie citovaných veršoch odkazuje na Aristotelovu *Etiku Nikomachovu*, presnejšie V. knihu venovanú spravodlivosti (Rakovský 1974a, 325-326).

Spravodlivosť u Aristotela

V úvodných riadkoch piatej knihy *Etiky Nikomachovej* nám Aristoteles ponúka charakteristiku spravodlivosti⁸ ako stavu,⁹ za pomoci ktorého sú všetci schopní konať spravodlivo, a za pomoci

ktorého Rudolf Dupkala označuje za tzv. protestantského aristotelistu (Dupkala 2010, 63). Iným veľmi zaujímavým predstaviteľom inteligencie na území dnešného Slovenska, ktorý z Aristotela čerpal a využíval jeho texty pri písaní jedného z prvých zachovaných diel v nekodifikovanej slovenčine (*Zvolenská postila*) bol Izák Abrahamides Hrochotský (1557 – 1621).

⁶ Zdrojmi pri zákaze úrokovania sú Biblia i Aristotelove negatívne názory na túto problematiku. Aristotelovi sa síce podarilo odhaliť základné funkcie peňazí tak, ako ich pozná i dnešná ekonomická veda, no nedokázal ešte rozlíšiť medzi peniazmi a kapitálom, z čoho vyplynulo i negatívne nazeranie na akékoľvek úročenie. Problematika úrokovania je u Aristotela oveľa širšia, nie je však predmetom tejto práce.

⁷ Miloslav Okál v druhom diele svojej známej publikácie *Život a dielo Martina Rakovského* venuje celú záverečnú kapitolu reflexii ohlasov, ktoré malo dielo a účinkovanie Rakovského. Všíma si široké časové obdobie od 16. storočia (Rubigalla, Purkircher, Koppay) cez jeho reflexiu v období života Mateja Bella (18. storočie) až po reflexiu Rakovského v Osuského dejinách filozofie (polovica 20. storočia) a 20. storočí vôbec (Okál 1983, 246-308). Zo súčasných autorov sa o krátku reflexiu etických a morálnych aspektov vyskytujúcich sa v jeho tvorbe pokúsil vo svojej publikácii *Idey humanizmu v dejinách na Slovensku* Gluchman (2013, 42-53).

⁸ Je možné chápať ako širší pojem, ktorý pod sebou zahŕňa dve charakteristiky: súlad s právom ale i férovosť.

⁹ Spravodlivosť sa odlišuje od ostatných cností, o ktorých Aristoteles vo svojom diele pojednáva. Odlišuje sa

ktorého skutočne spravodlivo konajú a chcú to, čo je spravodlivé. Následne (ešte predtým, než pristúpi k prvému deleniu spravodlivosti), uvažuje o nej (o jej význame) ako o nejednaní proti zákonu, rovnakom splácaní pre rovnakých, a neprivlastňovaní si (viac). Prvé rozdelenie spravodlivosti, s ktorým sa stretávame, je rozdelenie na spravodlivosť celú (všeobecnú) a spravodlivosť čiastočnú (konkrétnu) (Aristoteles 2009a, 113-114).¹⁰

Všeobecná spravodlivosť sa týka zákonnosti (súlady s právom) a férovosti (slušnosti). Spravodlivý je ten, kto dodržiava zákon, ale aj ten, kto je férový (slušný a naopak, nie je nenásytný či lakomý); nespravodlivosť pomenováva opäť oboje, nezákonnosť i neférovosť (lakomstvo či nenásytnosť). Zákonnosť a spravodlivosť sú prepojené, pretože „Ten, kto koná nezákonne, ako sme videli, je nespravodlivý, a ten, kto dodržiava zákon, je spravodlivý, je teda jasné, že všetko, čo je zákonné, je akýmsi spôsobom i spravodlivé;...“¹¹ (Aristotle 2004, 113-114). Všeobecná spravodlivosť sa týka cnosti ako takej (celej cnosti). Ako celá cnosť v plnom význame je pochopená preto, lebo je aktívnym uplatňovaním celej cnosti a ten, kto ju má ju môže uplatňovať vo vzťahu k iným, a nielen k sebe (Aristotle 2004, 115). Je pochopená ako to, čo v občianskej spoločnosti spôsobuje a zachováva blaženosť.

Spravodlivosť čiastočná (férovosť) je síce súčasťou všeobecnej spravodlivosti, ale je už pochopená ako jedna z cností¹² (nie celá cnosť) a jej uchopenie je oveľa zložitejšie. Na túto komplexnosť spravodlivosti nás upozorňuje i samotný Aristoteles už v druhej knihe *Etiky Nikomachovej* (Aristoteles 2009a, 57). Charles Young uvádza zaujímavý fakt objasňujúci, prečo bolo pre Aristotela potrebné sa špecificky zamerať na čiastočnú spravodlivosť ako jednu z cností. Podľa neho jazykové vyjadrovacie prostriedky používané na uvažovanie o spravodlivosti boli u antických Grékov tak všeobecné, že sa mnohokrát prekrývali s tými, používanými na uvažovanie o cnosti ako takej. Bolo teda potrebné osobitne zdôrazniť, že okrem všeobecnej spravodlivosti ako celej cnosti existuje aj čiastočná spravodlivosť ako individuálna cnosť charakteru (2009, 457-458; 2005, 181).

Nesprávne konanie sa odlišuje od toho, ktoré označujeme ako nespravodlivé tým, že pri nespravodlivom konaní dochádza k získaniu niečoho na úkor iného. Zatiaľ čo pri konaní, ktoré je nesprávne to tak byť nemusí. Čiastočná i všeobecná spravodlivosť sa podobajú tým, že sa uskutočňujú vo vzťahu k niekomu inému než k samotnému konajúcemu subjektu. No zatiaľ čo čiastočná spravodlivosť sa zaoberá poctami, peniazmi alebo bezpečnosťou (či tým – takým pojmom, čo všetky spolu zahŕňa) a je poháňaná príjemnosťou získanej výhody, všeobecná spravodlivosť sa zaoberá tým, čím aj dobrý človek (cnostným konaním).

Spočiatku nám síce Aristoteles vo vzťahu k distribúciám a transakciám odohrávajúcim sa v rámci spoločenstva ponúka jednoduché členenie čiastočnej spravodlivosti na spravodlivosť rozdeľovaciu (distributívnu) a spravodlivosť opravnú (rektifikačnú, nápravnú, vyrovnávajúcu). Neskôr k nim však pridáva i spravodlivosť recipročnú, vzťahujúcu sa na vzájomnú výmenu

tým, že sa týka konania a nie citov, ďalej je stredom vecí a hodnôt a nie duševného stavu a – po tretie – nie je stredom medzi zlamí.

¹⁰ V piatej knihe *Etiky Nikomachovej* sa v jej klasickom delení (Aristotle, 2004) nachádza 11 kapitol, z ktorých najpodstatnejšie pre problematiku, ktorú predložený príspevok skúma, sú kapitoly 1 až 5. Druhá polovica knihy (kapitoly 6 až 11) sa zameriava predovšetkým na spravodlivosť a zodpovednosť a spravodlivosť v kontexte politiky.

¹¹ Neskôr však zdôrazňuje, že všetko, čo je neférové je síce aj nezákonné, no nie všetko, čo je nezákonné je aj neférové (Aristotle 2004, 117). Problém vzťahu medzi všeobecnou spravodlivosťou a právom je však oveľa komplexnejší, ale keďže pre cieľ tohto príspevku nie je podstatný, nebudeme sa mu ďalej venovať.

¹² Cnosť je ako taká charakterizovaná ako stred (v zmysle primeranosti) medzi nadbytkom a nedostatkom. Ako nadbytok je pochopené užívanie či prijímanie väčšieho množstva pôct, istôt či iných materiálnych statkov, a ako nedostatok užívanie či prijímanie menšieho množstva týchto výhod než je primerané (férové).

i na nespravodlivé konanie.¹³ Tento doplnkový typ spravodlivosti slúži na vyplnenie tých oblastí, ktoré rozdeľovacia a opravná spravodlivosť nepokrývajú.¹⁴

Rozdeľovacia spravodlivosť sa využíva ešte predtým, než sa stane akákoľvek nespravodlivosť a princíp, ktorý Aristoteles pre jej uplatňovanie navrhol, je geometrická úmera (rovnosť). Jej cieľom je rozdeľovanie pôct alebo peňazí alebo iných statkov, ktoré je možné rozdeliť medzi účastníkov občianskej obce. Ukazovateľom, na základe ktorého je určený pomer pri rozdeľovaní, je hodnota tých, ktorí sú zapojení (osôb) a hodnota statkov (vecí). Hodnota zapojených určuje pomer hodnoty statkov, ktoré sú im pridelené („ak nie sú totiž ľudia rovní, nebudú mať rovno“). To však, ako Aristoteles zdôrazňuje, spôsobuje hádky a sťažnosti (Aristoteles, 2009a, 117; 2004, 119), a to buď vtedy, ak majú rovnakí nerovnako alebo vtedy, ak majú nerovnakí rovnako. Všetci sa totiž podľa neho zhodneme na tom, že rozdeľovanie má prebiehať s ohľadom na osobnú hodnotu, ale, ako dodáva, „nikto nerozumie pod hodnotou to isté“ (Aristoteles 2009a, 117). Teda zatiaľ čo stanovenie hodnoty pre správny podiel (paritu) pôct, peňazí či iných statkov nie je problematické, jeho stanovenie pri ľuďoch už tak jednoduché nie je.¹⁵

Zjednodušene môžeme teda konštatovať, že distributívna spravodlivosť sa uplatňuje predtým, než sa stane nespravodlivosť, je založená na geometrickej úmere (rovnakým rovnako a nerovnakým nerovnako) a k úprave dochádza na základe hodnoty zúčastnených strán.

Spravodlivosť opravná¹⁶ je Aristotelom popísaná ako taká, ktorá sa uplatňuje po tom, čo sa nespravodlivosť udiala a uplatňuje sa pri oprave (náprave) potrebnej vo vzťahu k nespravodlivému rozdeleniu. Pri jej uplatňovaní sa už nevyužíva úmera geometrická, ale naopak úmera aritmetická. Uplatnenie aritmetickej rovnosti pri opravnej spravodlivosti znamená, že strana, ktorá bola poškodená dostane od strany, ktorá ujmu spôsobila také odškodné (podiel), ktoré povedie k ich vzájomnému vyrovnaniu sa.¹⁷ Na rozdiel od rozdeľovacej spravodlivosti tu na zúčastnené strany nazeráme ako na rovné (rovnako hodnotné), respektíve rozdielnosť ich hodnoty

¹³ Naplnenie obsahu tohto typu spravodlivosti nie je jednoznačné a jej vzťah k dvom predchádzajúcim nie je bezproblémový. Niektorí autori, ako napríklad Kraut (2002) či Bostock (2000) sa domnievajú, že sa recipročná spravodlivosť zameriava výlučne na problematiku výmeny. Iní, ako Rene A. Gauthier a Jean Y. Jolif pridávajú k výmene i trestanie vo forme odvetvy (Hause, 2013).

¹⁴ Pri tomto delení čiastočnej spravodlivosti sa opieram o Theodora Scaltsasa a jeho text *Reciprocal justice in Aristotle's Nicomachean ethics* (1995). Rovnaký názor ponúka aj William F. R. Hardie (1968) vo svojej práci *Aristotle's ethical theory*. Proti tomuto názoru vystupuje napríklad Irwin (1990) či Young (2005; 2009). Hause, vychádzajúc i z argumentácie iných prác uvádza tri základné prístupy k riešeniu problému zaradenia recipročnej spravodlivosti. Prvým možným riešením je zredukovanie chápania recipročnej spravodlivosti na jednu z dvoch predchádzajúcich. Druhou možnosťou, s ktorou sa stotožňuje i predložená práca (a väčšina súčasných autorov) je uvažovanie o recipročnej spravodlivosti ako o treťom type Aristotelovej spravodlivosti. Tretia možnosť odmieta uvažovať o recipročnej spravodlivosti ako o osobitnom type spravodlivosti, no zároveň poukazuje na to, že ju nie je možné redukovat' na jednu z dvoch predchádzajúcich. V tomto chápaní je skôr uchopená ako proto-spravodlivosť, teda predpoklad pre možnosť dosiahnuť spravodlivosť rozdeľovaciu i spravodlivosť opravnú (2013, 154-156).

¹⁵ Na riešenie tohto problému sa neskôr Aristoteles podujal vo svojej *Politike*, predovšetkým v jej III. knihe.

¹⁶ Túto Aristoteles následne rozčleňuje na takú, ktorá je dobrovoľná a týka sa ekonomických vzťahov, ako napríklad predaj, kúpa, úrokovaná pôžička, záloha, neúrokovaná pôžička (užívanie), uschovanie a nájom; a takú, ktorá je nedobrovoľná a tajná, ako napríklad krádež, cudzoložstvo, travičstvo, kupliarstvo, podvod, zákerné zabitie a krivé svedectvo; a takú, ktorá je nedobrovoľná a násilná ako pohana, väznenie, vražda, lúpež, zmrzačenie, urážka na cti a verejná urážka. Oba nedobrovoľné typy opravnej spravodlivosti sa teda týkajú nemorálneho správania v sociálnej interakcii (Aristotle 2004, 118).

¹⁷ Dochádza k rektifikácii do pôvodného (rovnovážneho) stavu, a teda buď k náprave ujmy, alebo navráteniu neférového ziskového. Rozdiel v stave poškodeného pred rektifikáciou a po nej bude rovný rozdielu stavu páchatela pred rektifikáciou a po nej.

nevstupuje do kalkulácie vo vzťahu k náprave (retribúcii). Zjednodušene môžeme konštatovať, že opravná spravodlivosť sa uplatňuje až následne po tom, čo nastala nespravodlivosť, je založená na aritmetickej rovnosti a na všetky zúčastnené strany sa pozerá rovnako (Aristotle 2004, 120-123; Aristoteles 2009a, 117-120).

Spravodlivosť recipročná¹⁸ nie je spravodlivosťou rozdeľovacou, a to predovšetkým z toho dôvodu, že rozdeľovacia spravodlivosť sa využíva ešte predtým, než sa akákoľvek nespravodlivosť stane. Recipročná sa využíva aj následne. Zároveň však nie je ani opravná (ktorá sa uplatňuje po tom, ako sa nespravodlivosť udiala), pretože, na rozdiel od nej, berie do úvahy rozdiel v hodnote (zásluhy) zúčastnených strán či statkov (s ohľadom na typ úpravy) pri dosahovaní spravodlivosti.¹⁹ Dôkaz tohto tvrdenia nájdeme aj v príklade, ktorý uvádza Aristoteles a ktorý sa týka odlišného trestu pre občana, ktorý zastáva občiansky úrad a takého, ktorý úrad nezastáva. „Ak napríklad poranil niekoho ten, kto úrad nezastáva, nemôže nastať odplata tým, že ho tiež poraníme, ale ak niekto poranil toho, kto úrad zastáva, má byť nielen poranený, ale aj potrestaný“ (Aristoteles 2009a, 120; Aristotle 2004, 124).

Zatiaľ čo pri rozdeľovacej spravodlivosti využíva Aristoteles ako ukazovateľ na určenie pomeru (pre uplatnenie geometrickej rovnosti) iba hodnotu zúčastnených strán, pri spravodlivosti recipročnej je už týmto ukazovateľom aj hodnota produktov (miera ich potreby),²⁰ ktorá až následne určuje hodnotu remeselníka. Spravodlivosť recipročná je na rozdiel od oboch predchádzajúcich zložitejšia, no zjednodušene možno konštatovať, že sa uplatňuje pri dvoch odlišných situáciách. Na jednej strane je potrebná pri výmene statkov ešte predtým, než dôjde k nespravodlivosti a je založená na geometrickej úmere, ku ktorej úprave dochádza na základe hodnoty statkov.²¹ Na druhej strane je využívaná na retribúciu (odvetu) po tom, čo nastala nespravodlivosť.²² V tomto prípade je tiež založená na geometrickej úmere a k úprave dochádza na základe hodnoty zúčastnených strán.

¹⁸ Anglické preklady *Etiky Nikomachovej* uvádzajú pojem „reciprocity“, ktorý predložený text preberá a používa v jeho slovenskom preklade ako „reciprocita“. Český preklad diela používa pojem odvetu, slovenský preklad pojem odplata. Obe však považujem za úzke a zabraňujúce komplexnejšiemu pochopeniu toho, čo sa Aristoteles pokúsil objasniť. Či už pojem odvetu v českom, alebo odplata v slovenskom jazyku sú používané na vyjadrenie čohosi s negatívnou konotáciou. Zároveň obe odkazujú na akési vrátenie (čohosi). Aristoteles však v tejto časti pracuje nielen s problémom retribúcie (nápravy, vrátenia), ale i s problémom výmeny. Na základe tohto sa domnievam, že pojmy odvetu ani odplata nie sú dostatočné ani vhodné.

¹⁹ Sám Aristoteles píše: „Ale (obyčajná) reciprocita sa nezhoduje ani s rozdeľovacou ani s opravnou spravodlivosťou...“ (Aristotle 2004, 123). Spájanie recipročnej spravodlivosti s predchádzajúcimi dvoma však nebolo v minulosti ojedinelé a mnohokrát nadväzovalo na pochopenie tejto problematiky Tomášom Akvinským. Akvinský spájal recipročnú spravodlivosť so spravodlivosťou opravnou (tento názor prebral od Alberta Veľkého) a používal pre nich súhrnné pomenovanie komutatívna (či transakčná) spravodlivosť (ktorý pravdepodobne tiež prebral od Alberta Veľkého) (Hause 2013, 155).

²⁰ Tento názor sa objavuje v ôsmej kapitole piatej knihy, kde Aristoteles píše: „Musí teda byť jedno akési meradlo, ktorým sa všetko meria, ako sme povedali vyššie. A tým je naozaj potreba, ktorá všetko udržuje pohromade – pretože, ak by nebolo potreby alebo nie rovnakej, buď by nebolo výmeny alebo by nebola rovnaká...“ (2009, 121).

²¹ Aristoteles stotožnil spravodlivú výmenu s objektívnou rovnosťou pri výmene, tento predpoklad viedol viacerých jeho nasledovníkov k hľadaniu možnosti dosiahnuť rovnosť prostredníctvom peňazí a k hľadaniu spravodlivej ceny (Kalajtzidis 2016, 28).

²² Kritérium pre identifikovanie rozdielu medzi recipročnou a opravnou spravodlivosťou pri snahe riešiť nespravodlivé konanie medzi dvoma občanmi je problematické. Jedným z ponúkaných riešení je aplikovať tzv. argument utilitaristického princípu, za pomoci ktorého sa určuje potenciálna prínosť trestu. Riešenie tohto problému však nie je cieľom predloženej práce. Pre jeho lepšie pochopenie odporúčam prácu Scaltsasa (1995).

Jedným zo zaujímavých momentov Aristotelovho skúmania spravodlivosti je identifikovanie peňazí ako nevyhnutnej podmienky pre dosahovanie spravodlivosti. Peniaze či platidlo (obecnšie) sú nevyhnutné k dosahovaniu spravodlivosti, a to prostredníctvom toho, že robia všetko súmerateľné (komenzurabilné). Slúžia nám tak ako prostriedok, za pomoci ktorého je možné vyjadriť potrebu. „Preto je potrebné, aby všetko, pri čom je výmena, bolo nejako vyrovnateľné. K tomu prispeli peniaze a sú akosi prostriedkom, všetko sa nimi totižto meria, tak nadbytok, ako aj nedostatok (...) Musí teda byť jedno akési meradlo, ktorým sa všetko meria, ako sme povedali vyššie. A tým je naozaj potreba, ktorá všetko udržuje pohromade – pretože ak by nebolo potreby alebo nie rovnakej, buď by nebolo výmeny, alebo by nebola rovnaká; a tu peniaze sa na základe dohody stali ako keby menou potreby“ (Aristoteles 2009a, 121) a o čosi neskôr dodáva: „... peniaze zaisťujú, že veci sú navzájom merateľné; všetko sa totiž meria peniazmi“ (Aristoteles 2009a, 122).²³ Uskutočňovanie recipročnej spravodlivosti by bez peňazí nebolo možné, pretože až oni umožňujú vznik recipročnej výmeny založenej na geometrickej úmere prostredníctvom toho, že dokážu vyjadriť hodnotu statkov a súmerať ich. Je však dôležité upozorniť na to, že peniaze sú chápané iba ako prostriedok a Aristoteles na viacerých miestach zdôrazňuje tento fakt formuláciou „veď vznikli pre výmenu“ (Aristoteles 2009b, 55).

Aristotelovo chápanie spravodlivosti u našich autorov

Miloslav Okál, ktorého slovenský preklad pôvodne latinského textu som pri analýze Rakovského používal, odkazuje na vyššie spomenutú pasáž z diela *O svetskej vrchnosti* poznámkou, v ktorej konštatuje, že o geometrickú rovnosť ide pri udeľovaní čestných i materiálnych odmen, ktoré sa podľa Rakovského majú dávať s ohľadom na hodnotu odmeňovaného (Škoviera 2008, 581). Táto poznámka je správna a argumentácia sa opiera o Aristotelov výklad rozdeľovacej spravodlivosti ako takej, ktorá sa uplatňuje predtým, než nastane nespravodlivosť a je založená na princípe rovnakým rovnako a nerovnakým nerovnako (geometrická úmera), pričom k úprave pri udeľovaní (rozdeľovaní) dochádza na základe hodnoty zúčastnených strán.

Na strane druhej sa má aritmetická rovnosť uplatňovať pri vecných vzťahoch ako napríklad kúpa, predaj, vrátenie dlhu „dlžník vráti toľko, koľko prijal“ (Škoviera 2008, 581). Tu je však potrebné poukázať na to, že zatiaľ čo pri vrátení dlhu sa uplatní aritmetická rovnosť, a to s ohľadom na spravodlivosť rektifikačnú (opravnú), pri predaji či kúpe je už potrebné uplatniť rovnosť geometrickú, a teda spravodlivosť recipročnú. Na to nás Aristoteles upozorňuje, keď píše, že pri výmene je to spravodlivosť založená na proporčnosti (geometrická rovnosť) a nie rovnomernosti (aritmetickej rovnosti), ktorá drží spoločnosť pokope (Aristotle 2004, 124). Uplatnenie aritmetickej rovnosti by malo svoje opodstatnenie v prípade opravy (nápravy) nespravodlivej výmeny, ku ktorej už došlo.

Rovnako sa vyjadruje i Rakovský, keď píše: „Ona [spravodlivosť – poznámka autora] je činiteľ hlavný pri každom delení vecí, ľúbi pri každej delbe každému dať jeho časť [geometrická rovnosť – poznámka autora], či už sa má dať hodným počta, či odmeny riadnym, alebo rovnakým trestom potrestať skupina zlých [aritmetická rovnosť – poznámka autora]. Stará sa o ľudské zmluvy a o ich obchodné vzťahy, vážiac na svojich váhach pravdivo každú vec [geometrická rovnosť – poznámka autora]“ (Rakovský 2008, 475).

²³ Tak, ako už bolo spomenuté vyššie, Aristotelovi sa podarilo odhaliť viacero základných funkcií peňazí tak, ako ich pozná i dnešná ekonomická veda. Okrem ich funkcie ako zúčtovacej (mernej) jednotky identifikoval i funkciu peňazí ako obeživa (prostriedku výmeny) a funkciu uchovávateľa (zásoby) hodnoty (Aristoteles, 2004; 2011).

Príklad rovnakej inšpirácie Aristotelom je možné nájsť i u Rakovského učiteľa Leonard Stöckela (1510 – 1560), veľmi významného humanistu pôsobiaceho na území Slovenska. Stöckel vo svojich *Výrokoch*²⁴ pojednávajúc o živote a diele Alexandra Macedónskeho uvádza príbeh, podľa ktorého sa mu do rúk dostali Gréci slúžiaci za žold u nepriateľských Peržanov. Ten však: „V putách rozkázal držať iba Aténčanov a Tesálčanov, avšak Tébčanov kázal bez ujmy prepustiť“. Na otázku imaginárneho študenta: „Prečo teda nepostihol rovnakým trestom tých, čo sa previnili rovnakým priestupkom?“ Stöckel odpovedá: „Pri udeľovaní odmien a trestov si treba na pomoc prizvať rozvážnosť a prihliadať na postavenie tých, ktorí si tresty zaslужujú.“²⁵ A následne dodáva: „Jak ďaleko smie siahať trest si musí knieža zvážiť fest a skúmať vždy aj príčinu, čo viedla k zlu a k zločinu, by vedel, či má mierny byť, či rázne tvrdo zakročiť“ (Stöckel 2008, 341-342).

Stöckel tu teda uplatňuje geometrickú rovnosť za pomoci Aristotelovho chápania a delenia spravodlivosti, pri ktorom sa geometrická rovnosť využíva pri rozdeľovacej, ale i recipročnej spravodlivosti. Tá sa uplatňuje na jednej strane na výmenu, ale zároveň i na retribúciu (odvetu) potom, čo nastala nespravodlivosť a je založená práve na geometrickej úmere. Tento citát zároveň poukazuje na chápanie trojakého členenia Aristotelovej spravodlivosti. Ak by totiž Stöckel vychádzal z dvojakého členenia, musel by pri oprave nespravodlivosti uplatniť rovnosť aritmetickú.²⁶

Rakovský však bol inšpirovaný Aristotelom nielen s ohľadom na problematiku spravodlivosti, ale i mnohé iné problémy, ktoré však ostávajú na ňu úzko previazané. Jedným z príkladov je jeho práca nazvaná *O rozvrstvení obyvatelstva a příčinách štátnych prevratov zväčša podľa Aristotela*, kde nám okrem rozvrstvenia obyvateľstva ponúka i jeho názory na bohatstvo a peniaze, ktoré boli inšpirované Aristotelom (Rakovský 1974b). Rovnako ako Aristoteles chápe Rakovský peniaze ako prostriedok, ktorý je užitočný (či takým môže byť, ak je správne využívaný). No je potrebné si dať pozor na to, aby sa nestali cieľom a predmetom modlárstva (Rakovský používa pojem idolatria).

Podobnosť medzi autormi je možné nájsť i pri odsúdení kramárstva (maloobchod) a priekupníctva. Rakovský rozlišoval medzi obchodníkmi, ktorí obchodujú so zahraničím a domácimi kramármi, ktorí podľa neho ľudí okrádajú, pretože sú skôr priekupníkmi než obchodníkmi. „Podvodník naopak, čokoľvek doma kupuje lacno, to isté predáva doma, ale už za veľký groš“ (Rakovský 1974b, 160). Aristoteles sa k obchodníkom (kupcom) vyjadruje napríklad v VII. knihe jeho *Politiky* a veľmi jasne píše, že občania by sa nemali vo svojom živote zaoberať kupectvom, pretože takýto život je neušľachtilý a protiví sa cnosti (Aristoteles 2009b, 240).

Zároveň však rovnako ako (z časového hľadiska o čosi neskôr) Komenský predkladá Rakovský názory, ktoré Aristotela (presnejšie stredovekú aristotelovsko-tomistickú tradíciu) prekonávajú. Jedným z dôkazov prekonávania týchto stredovekých názorov je jeho pozitívny pohľad na obchodníkov (ktorých odlíšil od obyčajných priekupníkov s tovarom a kramárov). „Snaživý obchodník dováža z rozličných krajín tovar a prináša takto úžitok pre svoju vlasť. Slobodným občanom sluší sa poctivo pestovať obchod; poctivý obchod je silou najväčších štátov i miest“ (Rakovský 1974b, 160). Takýto postoj sa však vzťahuje len na obchodníkov, ktorí sa venujú tzv. medzinárodnému obchodu. Pri opise námestia v meste Louny vyzdvihuje Rakovský obchodníka nazvaného

²⁴ Po formálnej stránke pozostávajú výroky z pevnej 4-bodovej štruktúry: najprv je predložený výrok (1), za ním nasleduje otázka imaginárneho študenta (2), potom nám Stöckel ponúka odpoveď (3) a v závere uvádza krátku báseň (4), ktorá zhrňa poučenie plynúce z predloženého výroku.

²⁵ Situácia, v ktorej sa ocitli, nebola pre všetkých rovnaká, pretože zatiaľ čo „Aténčania majú plat zo štátnej pokladnice a Tesálčania zasa dostali najlepšiu pôdu (...) Tébčanom sme však my odňali aj štát aj pôdu“ (Stöckel 2008, 341-342). Teda práve kvôli tomu, že Aténčania a Tesálčania mali možnosť inej obživy na rozdiel od Tébčanov, rozhodol sa Alexander k ich potrestaniu pristúpiť odlišne – nerovnakým nerovnako.

²⁶ Aristotelovu spravodlivosť opravnú, ktorá však na všetky zúčastnené strany pozerá rovnako.

Vidlák, ktorý má bohatý obchod. No nezabúda zdôrazniť, že je plný tovaru, ktorý je dovážaný zo zahraničia: „Tovar tento mu dodáva Lipsko, bohaté trhmi; nie je to tovar, ktorý vyrába domáca zem“. A o niečo ďalej pri opise domu mešťana Finka sa opakuje, keď zdôrazňuje, že ním ponúkaný tovar: „... mu nedodáva ni lichvár, ni nijaký biedny podomný kramár, lež dialny bohatý norický Berg²⁷“ (Rakovský 1974c, 105-106).

Zhrnutie

Novovekí humanisti (no nielen oni) sa často pokúšali nájsť modely či aspoň nástroje riešenia súdobých problémov práve v antike. Z množstva antických autorov to bol práve Aristoteles, ktorého predstavitelia intelektuálneho života v našom kultúrnom okruhu mnohokrát využívali ako zdroj pre pochopenie a vysvetlenie problematiky, na ktorú sa predložený text zamerá – na spravodlivosť. Spravodlivosť bola skúmaná v kontexte fungovania štátu, jeho riadenia, získavania a uplatňovania politickej moci, ale aj v kontexte každodenných problémov ľudí. Príkladmi autorov, ktorí dobre poznali súdobé problémy ľudí sú či už Stöckel alebo jeho študent Rakovský. Vo vzťahu k Rakovskému Gluchman na základe svojho skúmania konštatuje, že veľmi realisticky vnímal súdobé politické a spoločenské pomery, a to sa prejavovalo medzi iným aj odsúdením akejkoľvek nespravodlivosti. Tá je spolu s obranou mieru, odmeňovaním dobra a trestaním zla zaradená medzi podmienky šťastia občanov a prosperity krajiny (Gluchman 2013, 51-53). Rakovský však nielen preberal aristotelovské myšlienky, ale ich predovšetkým dopĺňal a aktualizoval tak, aby boli poplatné a funkčné dobe, v ktorej žil a pôsobil (niektoré údaje vypustil, iné pridal). Na dôvažok, ako konštatuje Okál, Rakovskému sa mnohokrát podarilo zo stručného a suchého Aristotelovho podania rozličných problémov zložiť zaujímavú báseň (Okál 1979, 218-219). Aristotelovo myšlienkové dedičstvo sa tak aj vďaka týmto autorom pôsobiacim na území dnešného Slovenska mohlo zachovať a zároveň rozvíjať.

REFERENCES

- Abrahamides, I. Hrochotský. 1600.* Kázne Izáka Abrahamidesa Hrochotského. Archív literatúry a umenia Slovenskej národnej knižnice Martin, signatúra 240 BN1.
- Aristoteles. 2011.* Etika Nikomachova. Bratislava.
- Aristoteles. 2009a.* Etika Nikomachova. Praha.
- Aristoteles. 2009b.* Politika. Praha.
- Aristotle. 2004.* The Nicomachean Ethics. London.
- Bažantová, Ilona. 2003.* Ekonomické názory v humanistickém díle Jana Amose Komenského. In *Politická ekonomie* 51/2, 254-261.
- Bostock, David. 2000.* Aristotle's Ethics. Oxford.
- Dupkala, Rudolf. 2010.* K problematike počiatkov výučby filozofie a etiky na evanjelickom kolégiu v Prešove. In Gluchman, Vasil (ed.). *K dejinám etického myslenia na Slovensku (a v Európe) v 16. – 17. storočí.* Prešov, 60-66.
- Gavlovič, Hugolín. 1989.* Valaská škola mravúv stodola. Bratislava.
- Gluchman, Vasil. 2013.* Idey humanizmu v dejinách etiky na Slovensku. Prešov.
- Hause, Jeffrey. 2013.* Aquinas on Aristotelian justice: defender, destroyer, subverter, or surveyor? In Hoffmann, Tobias – Müller, Jörn – Perkams, Matthias (eds.). *Aquinas and the Nicomachean ethics.* Cambridge, 146-164.

²⁷ Nemecký Norimberg.

- Hardie, William F. R.* 1968. Aristotle's ethical theory. Oxford.
- Holman, Robert et al.* 2005. Dějiny ekonomického myšlení. Praha.
- Hus, Ján.* 1992. Česká nedělní postila. Praha.
- Irwin, Terence.* 1990. Aristotle's first principle. Oxford.
- Kalajtzidis, Ján.* 2016. Hospodárska etika ako predmet etickej výchovy. Prešov.
- Kalajtzidis, Ján.* 2010. Eticko-ekonomické názory Jana Amosa Komenského. In Gluchman, Vasil (ed.). K dejinám etického myslenia na Slovensku (a v Európe) v 16. – 17. storočí. Prešov, 127-135.
- Komenská, Katarína.* 2016. Identifikácia cieľov mravnej výchovy v diele Valaská škola mravúv stodola Hugolína Gavloviča. In Bilasová, Viera – Gluchman, Vasil (eds.). Etické myslenie minulosti a súčasnosti (ETPP 2016/15). Prešov, 73-84.
- Kraut, Richard.* 2002. Aristotle: Political Philosophy. Oxford.
- Okál, Miloslav.* 1983. Život a dielo Martina Rakovského (II. diel). Martin.
- Okál, Miloslav.* 1979. Život a dielo Martina Rakovského (I. diel). Martin.
- Rakovská, Martin.* 2008. O svetskej vrchnosti. In Škoviera, Daniel et al. (eds.). Latinský humanizmus. Bratislava, 415-500.
- Rakovský, Martin.* 1974a. De magistratu politico. In Rakovský, Martin: Martini Rakovský a Rakov. Opera Omnia. Bratislava, 243-372.
- Rakovský, Martin.* 1974b. O rozvrstvení obyvatelstva a příčinách štátnych prevratov, zväčša podľa Aristotela. In Rakovský, Martin: Zbrané spisy. Bratislava, 155-182.
- Rakovský, Martin.* 1974c. Báseň na oslavu Českých Loun. (Opísanie Českého mesta Loun). In Rakovský, Martin: Zbrané spisy. Bratislava, 95-119.
- Scaltsas, Theodore.* 1995. Reciprocal justice in Aristotle's Nicomachean Ethics. In Archiv für Geschichte der Philosophie 77/3, 248-262.
- Škoviera, Daniel et al.* 2008. Latinský humanizmus. Bratislava.
- Stöckel, Leonard.* 2008. Výroky slávných mužov. Ilustrované latinským výkladom a nemeckými rýmovanými veršami od Leonarda Stöckela, rektora bardejovskej školy (1570). In Škoviera, Daniel et al. Latinský humanizmus. Bratislava, 193-387.
- Šmahel, František.* 2013. Jan Hus. Život a dílo. Praha.
- Young, M. Charles.* 2005. Aristotle's justice. In Kraut, Richard (ed.). The blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics. Oxford, 179-198.
- Young, M. Charles.* 2009. Justice. In Anagnostopoulos, Georgios (ed.). A companion to Aristotle. Oxford, 457-471.

SUMMARY: ARISTOTLE'S UNDERSTANDING OF JUSTICE AND ITS REFLECTION IN OUR CULTURAL AREA. The contribution of Aristotle's thought for the thinkers of early modern period in our cultural area was fundamental. It was a time of history when humanism was flourishing on the territory of what is today Slovakia. Despite the undeniable influence of Aristotle, there are still many issues which are uninvestigated in relation to him. The best example would be Aristotle's understanding of justice and the impact which this issue had on our intellectuals and their works. This comes as a surprise, considering that Aristotle's understanding of this topic was at that time the dominant source of answers for most of the problems in the socio-economic sphere. In our cultural area, Aristotle's writings have affected many notable authors, such as: Jan Hus, Jan Amos Komenský, Elias Ladiver and Izak Abrahamides Hrochotský. The most noted and important authors from our territory who were heavily inspired by Aristotle's notion of justice, were Leonard Stöckel and his pupil Martin Rakovský. Rakovský's understanding of Aristotle can still be marked as essential. What should be emphasized is Rakovský's great ability of adapting Aristotle's

work to his period (16th century) and his attitude towards justice taxonomy present in it. His comprehension of the three categories of justice in Aristotle, instead of two (which was more usual), was not just very helpful for his work, but it also represented a very innovative step in understanding of this great philosopher.

Mgr. Ján Kalajtzidis, PhD.
University of Presov
Faculty of Arts
Institute of Ethics and Bioethics
17. novembra 1
080 78 Prešov
Slovakia
jan.kalajtzidis@unipo.sk

L'INTELLECTUALITÉ ORTHODOXE TURCOPHONE ET SON RÔLE PRÉCURSEUR À LA RENAISSANCE DE LA PHILOCALIE AU XVIIIÈ SIÈCLE

Christian Orthodox Turkish-speaking Scholarship as a Precursor of the Philocalic Renaissance of the 18th Century

Georgia Christodoulou

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.121-139

Abstract: CHRISTODOULOU, Georgia. *Christian Orthodox Turkish-speaking Scholarship as a Precursor of the Philocalic Renaissance of the 18th Century*. The goal of this article is to illuminate some historical and spiritual aspects of the orthodox Turkish-speaking Hellenism of Asia Minor during the end of the 18th and the beginning of the 19th centuries using a prosopographical approach. During this period, Turkish-speaking ecclesiastic scholars from Roman Anatolia (Karamanlis) were situated in the Athos peninsula, in the Aegean islands, and also in the mainland of Asia Minor peninsula. These Turkish-speaking scholars, in accord with the ecclesiastic tradition advocated by the Collyvades, constitute a network of persons whose action operates on multiple levels. On the one hand, their copying task of orthodox Anatolian ascetic (neptic) literature from the 4th to 14th century, constituted a precursor to the revival of Philocalia, founded by the saint fathers Makarius Notaras, Nicodemus Hagiorites, Païsiij Velichkovskij. On the other hand, these scholars' network demonstrated a work of translation and publication of Collyvades' literature and a broad action of preaching and teaching, advocating the maintenance of the orthodox ecclesiastic status and tradition. Thereby, their work awakened the Turkish-speaking Hellenism of Anatolia, who gradually had to confront the new social-economical wave of Enlightenment.

Key words: *Philocalic revival, Rum-Orthodox Christians, Texts karamanlis, Mount Athos, Collyvades issue, Paisij Velichkovskij*

Abstrakt: CHRISTODOULOU, Georgia. *Kresťanskí ortodoxní, turecky hovoriaci bádatelia ako predvoj filokalickej renesancie v 18. storočí*. Cieľom tejto štúdie je pomocou prosopografického prístupu osvetliť niektoré historické a duchovné aspekty ortodoxného, turecky hovoriaceho helenizmu v Malej Ázii na konci 18. a začiatku 19. storočia. Turecky hovoriaci cirkevní učenci z rímskej Anatólie (Karamanlis) sa nachádzali na polostrove Athos, na Egejských ostrovoch, ako aj vo vnútrozemí polostrova Malej Ázie. Títo turecky hovoriaci učenici predstavujú v súlade s cirkevnou tradíciou, hlásanou kolyvádesanmi, sieť osôb, ktorých konanie pôsobilo na viacerých úrovniach. Ich úloha prepisovania ortodoxnej, anatólickej, asketickej (neptickej) literatúry z obdobia 4. – 14. storočia predstavovala na jednej strane predvoj obrodenia filokalie, založenej svätými otcami Makariom Notarasom, Nicodemom Hagioritom a Païsiijom Velichkovskijm. Sieť týchto učencov na druhej strane prezentovala preklady a vydania diel kolyvadskej literatúry, ako aj širokú škálu kázania a vyučovania, podpory zachovania ortodoxného cirkevného statusu a tradície. Ich dielo tým prebudilo turecky

hovoriaci helenizmus v Anatólii, ktorý sa musel postupne vyrovnávať s novou, socioekonomickou vlnou osvietenstva.

Kľúčové slová: *Filokalická obnova, pravoslávni-ortodoxní kresťania, texty karamanlis, Hora Athos, kolyvadské vydanie, Paisij Velichkovskij*

1. LA TRANSITION DE LA QUESTION DES COLLYVES À LA RENAISSANCE DE LA PHILOCALIE

Depuis les années 1754 – 55 et pour une durée de plus de cinquante ans, un mouvement spirituel, transformé au cours du temps en querelle, se manifesta au Mont Athos parmi des moines athonites. La première étape de ce mouvement fut relative à la question des collyves, connue comme la «Question» ou la «Querelle des Collyves», tandis que la deuxième se lia au sujet de la communion fréquente¹. Il s'agit d'une suite de tensions due à la réaction des certains moines et ascètes parmi les plus traditionnalistes contre les tendances séculaires apparues en ce temps par rapport à certains sujets de la cérémonie eucharistique. Tout au début, ces tensions eurent pour objet le rite funèbre commémoratif pour les décédés (μνημόσυνα), pratiqué par certains au jour du dimanche, ce dernier étant considéré comme jour du Seigneur et donc de Résurrection. Quelques années plus tard, et après des récriminations réciproques, l'apparition d'une suite d'opuscules concernant le sujet de la communion fréquente, (la première circulation a eut lieu en 1772 par le moine Néophyte Kausokalybitès (1713 – 1784)²), suscita une seconde étape de la controverse³. La persévérance des «Collyvades» – nom accordé de manière sarcastique aux moines qui respectaient les traditions ecclésiastiques – entraîna contre eux des menaces, des excommunications, des fuites et même l'assassinat de deux moines athonites Paisie le calligraphe et son père spirituel Théophile, un événement qui noircit l'histoire entière de la question des collyves.

Les Lumières néo-helléniques, sous l'adoption de la contestation de l'authenticité traditionnelle⁴, constituèrent pour l'Église un défi pour sa manifestation exacte face au sujet prépondérant de l'époque, la foi et la persistance aux traditions ecclésiastiques. Par conséquent, les Collyvades se sentirent obligés de trancher avec l'esprit séculaire et une «économie» ecclésiastique faussement perçue, dont des traces furent visibles tant au Patriarcat Œcuménique qu'au Mont Athos même. Les Collyvades mirent le point sur le retour aux traditions des pères de l'Église, des conciles œcuméniques et de l'expérience spirituelle des saints. Cette tradition, en tant que principe fondamental de la vie ecclésiastique orthodoxe, fut renforcée d'autant plus par la compilation, l'annotation et l'édition d'une suite d'œuvres ascétiques des Pères du Désert du I^{er} au X^{IV}e siècle. Parmi elles, la collection la plus volumineuse porte le titre *Philocalie des saints neptiques* (Venise 1782)⁵; il s'agit d'un ouvrage collectif de saints Macaire évêque de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite. La spiritualité du monde

¹ Parmi les sources principales concernant la question des collyves pendant les dernières décennies du XVIII^e et les premières du XIX^e siècle, nous considérons: Parius 1988a, 24-112; Id. 1988b, 115-124; Id. 1988c, 88-112. Concernant les traditions ecclésiastiques: Nicodemus 1819. Cf. Theodosius (inédit); Iacovus (inédit); Parius 1930, 194-204; Meyer 1965; Arabatzis 1998, 48-52; Euthymius 2007; Manafis - Arabatzis (à venir). Sur la communion fréquente recommandée par les Collyvades: Skrettas 2006; Kontouma 2010, 185-209. Skrettas 2011, 369-385. Bibliographie générale: Papoulidis 1966, 299-302; Arabatzis 1998; Paschalidis 2007; Valais 2009, 345-389; Yingxue 2014; Christodoulou 2015.

² Neophytus 1992, 30-112; 2. Anonymous 1992, 117-216. Legrand - Petit - Pernot 1818-1928, op. 880; Kontouma 2010, 187-188, 197. Cf. Nikolopoulos 2000, 374-376, 481-487; Karaisaridis 2002, 105-106.

³ Tzogas 1969, 81-119.

⁴ Kitromilidis 2009, 372; Karamanidou 2016, 165-166.

⁵ Philocalia 1782. Legrand - Petit - Pernot 1818-1928, op. 1086; Nikolopoulos 2000, 369-371, 476-479.

orthodoxe fut si nettement marquée par cet ouvrage, dès sa première impression, que l'on n'hésite actuellement à lui attribuer le terme de la «Renaissance» ou du «Renouveau» philocalique⁶. Malgré l'expansion du rationalisme séculaire à l'Hellénisme de la péninsule balkanique et de l'Orient, la *Philocalie* exerça une influence profonde sur la spiritualité orthodoxe au fil du temps et surtout à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle⁷.

2. ASCÈTES TURCOPHONES (KARAMANLIS) DE L'A SCÈTE ? ATHONITE DE SAINT BASILE

À côté des Collyvades les plus célèbres (saints Nicodème l'Hagiorite, Macaire de Corinthe et Athanase de Paros), la recherche identifia un réseau d'hommes étendu et fondé par des moines et ascètes installés dans les monastères, les scètes et les ermitages d'Athos, qui partageaient entre eux la même problématique⁸. Tous en collaboration, à travers leur expérience ascétique, leur spiritualité et leur enseignement, ont contribué à la fondation et à l'élargissement de la question primaire, qui était la controverse des collyves, en lui accordant une dimension majeure, celle de retour, de focalisation, d'étude approfondie et de diffusion des textes philocaliques. Parmi les collaborateurs des Collyvades⁹, on repère des groupes de moines et ascètes ayant une particularité langagière: Tous étaient des chrétiens orthodoxes turcophones d'ascendance d'Asie Mineure (Karamanlis)¹⁰. Le premier groupe d'ascètes mentionné ci-dessous, fut installé dans le désert athonite sur les côtés de la montagne d'Athos et joua un rôle de précurseur au sujet des collyves et par là assure la renaissance philocalique¹¹. Le deuxième groupe faisait partie d'ensemble des moines du monastère de Dionysiou et, selon des sources inédites, participa de façon active à la question des collyves, sans pour autant en avoir un rôle de précurseur¹². Assez loin du Mont Athos, à l'intérieur de la péninsule d'Asie Mineure, en Cappadoce, d'autres hommes ecclésiastiques, compatriotes des précédents, furent, pendant la même période, impliqués à la renaissance de la Philocalie d'une autre manière. D'un côté, ils fondèrent des institutions éducatives dans le climat des traditions orthodoxes, et de l'autre, ils se lancèrent dans des traductions et éditions de la littérature collyvade-philocalique en langue turque écrite en caractères grecs (textes karamanlis)¹³. On constate donc qu'en parallèle à l'orthodoxie balcanique¹⁴, l'esprit de renaissance de la Philocalie pénétra d'une manière interactive et influença aussi l'Hellénisme orthodoxe turcophone de l'Anatolie¹⁵.

⁶ Radović 1984, 7-9; Ware 1984, 1336-52; Id. 1991, 6-24; Mainardi (éd.) 1991; Deseille 1997; Citterio 2001; Kontouma 2012, 191-205. Pour des recherches récentes et plus spécialisées, par exemple, Paschalidis 2016, 199-223.

⁷ Kontouma 2012, 203.

⁸ Par exemple: Karathanasis 2006, 113-122; Paschalidis 2007, 231-249.

⁹ dont la sainteté fut aisément reconnue bien qu'eux-mêmes soient peu ou pas connus pour l'ensemble de l'Église Orthodoxe (Néphon de Chio, Grégorius de Nisyros, Parthénios Skourtus, Iérotheus d'Iviron, Iacovus le Peloponnésien et autres).

¹⁰ Sur la participation des ascètes Karamanlis au sujet des collyves et leur œuvre de copie et de traduction, voir: Christodoulou 2015.

¹¹ Christodoulou 2015, 70-101.

¹² Paschalidis 2012, 59-60; Christodoulou 2015, 101-105.

¹³ Christodoulou 2015, 121-169.

¹⁴ Par exemple, Tachiaos 1981, 208-213; Mainardi (éd.) 1997; Tachiaos 2009.

¹⁵ Christodoulou 2015, 171-186. Un bref aperçu historique et langagier sur la péninsule d'Asie Mineure et la Caramanie, *ibid*, 27-47.

2.1. Vasilij Grigorovich Barskij

L'équipe ascétique qui nous occupera ici, fut signalée d'abord depuis 1744 – 45 par le moine-voyageur Vasilij Grigorovich Barskij (1702 – 1747) pendant son deuxième itinéraire au Mont Athos¹⁶. Selon Barskij, une «petite scète fondée de sept humbles cellules», habitée par des ascètes Grecs turcophones originaires de Cappadoce, était située dans le désert forestier athonite¹⁷. Ils vivaient en pleine indigence, leur nourriture était du pain sec et leur boisson de l'eau de pluie. Barskij constata qu'à cette époque-là les ascètes cappadociens étaient en train de construire une nouvelle église au nom de saint Basile le Grand. Leur langue maternelle était le turc puisque leurs ancêtres orthodoxes, descendaient eux de l'époque byzantine, et furent envahis par les Turcs karamanides, deux siècles avant la chute de Constantinople. «Chez eux, en Karamanie, près de l'île de Chypre, même si les chrétiens lisent et chantent en grec à l'église et sont des Grecs orthodoxes, ils ne peuvent ni parler ni comprendre le grec, puisque la langue turque en est devenue une habitude générale»¹⁸.

2.2. Saint Paissij Veličkovskij

Pourtant, les informations les plus importantes concernant tant le niveau langagier que l'activité quotidienne de ce groupe d'ascètes Cappadociens sont fournies par saint Paissij Veličkovskij (1722 – 1794)¹⁹. Paissij, pendant sa quête à la Sainte Montagne autour d'anciens manuscrits, passa par le désert athonite et fit la connaissance des ascètes turcophones susmentionnés. Selon sa seconde lettre à l'higoumène Théodose de l'ermitage de saint Sophrony (peu avant 1782)²⁰, on apprend que juste sous le sommet d'Athos, des ascètes cappadociens turcophones étaient installés dans la petite scète de saint Basile où ils pratiquaient leur exercice spirituel et par excellence la «prière du cœur». Paissij y fut accueilli chaleureusement. Pendant son séjour il constata que les ascètes cappadociens étaient des copistes de manuscrits ascète-néptiques. Avant son arrivée, les ascètes avaient déjà copié un nombre important de manuscrits de ce genre: Pierre Damascène, Antoine le Grand, Grégoire le Sinaïte, Philothée le Sinaïte, Hésychius le Sinaïte, Diadoque de Photice, Thalassius, Syméon le Nouveau Théologien, Nicéphore l'Hésychaste, Isaïe de Gaza, Nicétas Stéthatus²¹. Les ascètes informèrent Paissij qu'ils en avaient déjà entendu parler en Cappadoce. En arrivant à la Sainte Montagne, ils ont appris la langue grecque à grands frais. Par la suite, ils ont repéré les œuvres ascète-néptiques des pères mentionnés ci-dessus dans les grandes bibliothèques de la Sainte Montagne et se mirent à les recopier. Il est à noter qu'un bon nombre de ces textes furent introduits dans l'édition de la *Philocalie des saints neptiques*²². Finalement, les ascètes cappadociens procurèrent à Paissij les copies commandées, lesquelles suscitérent le début de son entreprise de traduction de la *Philocalie* en slavon dès son retour en Moldavie²³.

¹⁶ Hoefler (dir.) 1854, 46; Mylonas (éd.) 2009, 255-256.

¹⁷ Makarius 1772, 53-54; Gédeon 1875, 163; Smyrnakis 1903, 396, 406, 409, 415; Vlachos 1903, 140-141; *Chronographiki* 1953, 521-522; Dorotheos 1985, 240; Moïsis? Moïse! 1991, 59-60; Maximos Kaus 2000, 14, 60; Maximos Ivir 2000, 7.

¹⁸ Tachiaos 1984, 40; Dorotheos 1985, 240; Maximos Kaus 2000, 60; Mylonas 2009, 256; Christodoulou 2015, 49-57.

¹⁹ Žitie i pisanija 1847; Tachiaos 1984, 40-41; Cf. Papoulidis 1968; Chetverikov 1980; Tachiaos 1986, 296; Featherstone (trad.), 1989; Mainardi 1997; Tachiaos 2009.

²⁰ Tachiaos, 1984, 41-42; Pélin 1994, 349-366; Kontouma, 2012, 194.

²¹ Papoulidis 1968, 235-236; Tachiaos 1984, 41-42; Pélin 1994, 357-358; Kontouma 2012, 194, 198.

²² Sur la problématique de la tradition manuscrite de la *Philocalie*: Sabbatos 2006, 145-158.

²³ Tachiaos 1984, 45-57.

Toujours selon la correspondance de Païssij, on constate la rareté de ces ouvrages ascète-néptiques à la Sainte Montagne ainsi que le niveau langagier des ascètes pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle. «Selon mon avis, ces livres sont écrits en langue hellénique la plus pure, et c'est pour cette cause-là que de nos jours il y a peu de Grecs qui la comprennent tandis que la majorité l'ignore complètement. Or, ces livres risquent de tomber en plein oubli et c'est la cause dont toi non plus n'as réussi à les trouver»²⁴.

Par conséquent, on constate que, grâce à leur occupation quotidienne de copistes, ainsi qu'à l'intérêt pratique des textes copiés, les ascètes cappadociens se transformèrent progressivement en bilingues, en acquérant, à côté de leur idiome turc, le grec. De plus, ce qui est intéressant d'un point de vue linguistique est que leur grec fut non pas le langage courant des leur disciples hellénophones mais l'idiotelecte ecclésiastique utilisé en grande partie pour leurs besoins pratiques des rites quotidiens. Dans le cadre de leur compétence langagière, le grec courant du XVIII^e siècle fut activé progressivement, et même sous une forme plus soutenue, fait signalé par Athanase de Paros en parlant de Sylvestre de Césarée: «il a une telle expérience sur les sujets ecclésiastiques, et autant comprend-il les livres grecs qu'il entraîne du trouble aux érudits»²⁵.

3. LES OUVRAGES COPIÉS POUR PAÏSSIJ VELIČKOVSKIJ

Les manuscrits grecs copiés²⁶ par les ascètes Karamanlis de la scète de saint Basile et fournis à Païssij, selon la correspondance entre ce dernier et l'higoumène Théodose, sont les suivants²⁷:

1. Ouvrage portant le titre *Παραινέσεις περί ἠθους ἀνθρώπων και χρηστής πολιτείας ἐν κεφαλαίοις ἑκατόν ἑβδομήκοντα* [Exhortations au sujet de la conduite des hommes en cent soixante-dix chapitres] (coll. *Philocalie* 1782, 11-70) apparu sous le nom de saint Antoine le Grand²⁸.

2. Les textes de saint Grégoire le Sinaïte furent l'objet des premières recherches de Païssij à la Sainte Montagne. Compte tenu de la grande diffusion des ces œuvres dans le monde slave, depuis le XIV^e siècle, il est presque certain que Païssij entreprit lui-même une nouvelle traduction de l'œuvre complet du saint père. Pourtant la révision des anciennes traductions fut sur l'original grec reçu par les Karamanlis²⁹.

3. Le *Discours ascétique* de Diadoque (*Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς παλαιᾶς Ἡπείρου τοῦ Ἰλλυρικοῦ, Λόγος ἀσκητικὸς, διηρημένους εἰς ρ' κεφάλαια πρακτικὰ γνώσεως, και διακρίσεως πνευματικῆς*) [Discours ascétique], coll. *Philocalie* 1782, 206-237)³⁰.

4. Ouvrage d'Hésychius le Sinaïte adressé à Théodoulos *Λόγος ψυχοφελῆς και σωτήριος περί νήψεως και ἀρετῆς κεφαλαιώδης* [Discours utile et salvateur sur népsis], (coll. *Philocalie* 1782, 127-152)³¹.

²⁴ *Žitie i pisanija* 1847, 215; Tachiaos, 1984, 41, n. 3.

²⁵ Voir ci-dessus, „4. Gerôn Sylvestros de Césarée».

²⁶ On neût malheureusement pas l'occasion d'examiner les manuscrits originaux. On considère même qu'aujourd'hui ces copies de Karamanlis sont ignorées à cause de l'incendie qui détruisit la bibliothèque du monastère de Neamts. Cf. Litzica 1909; Camariano 1940. Pour la tradition manuscrite de la Philocalie: Sabbatos 2006, 245-258; Paschalidis 2016, 205-213.

²⁷ Tachiaos 1984, 41 n. 1; 42 n. 1: „Durant plus de deux ans avant notre départ d'Athos, ce copiste commença à copier, autant que Dieu dirigeait sa main. Il copia pour moi de ces livres désirés, lesquels après avoir reçus comme cadeau divin, nous quittâmes Athos», p. 73 et après (trad. gr.). Cf. Papoulidis 1968 231-240; Chetverikov 1980, 119-125, 135, 144-151; Ware 2012, 9-35 n. 21.

²⁸ *Žitie i pisanija* 1847, 215; Tachiaos 1984, 73.

²⁹ *Žitie i pisanija* 1847, 215-216; Tachiaos 1984, 80-81.

³⁰ *Žitie i pisanija* 1847, 219; Tachiaos 1984, 82, n. 4.

³¹ *Žitie i pisanija* 1847, 212, 215, 219; Tachiaos 1984, 86, n. 4-7.

5. Le texte grec du *Discours* de Isaïe de Gaza³².

6. Les *Cent Chapitres* de Thalassius, *Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Θαλασσίου τοῦ Αἰβνός καὶ Ἀφρικανοῦ, περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῆς κατὰ νοῦν πολιτείας πρὸς Παῦλον Πρεσβύτερον* [De notre saint père Thalassius Africanus sur l'amour et la modération d'esprit], (coll. *Philocalie* 1782, 457-473)³³.

7. Les deux cent parmi les *Trois Cent Chapitres* de Nicètas Stéthatus, (*Philocalie* 1782, 785-851)³⁴.

8. Les *Chapitres Néptiques* («Νηπτικά Κεφάλαια», *Philocalie* 1872, 515-525) de Philothéus le Sinaïte se trouvaient parmi les ouvrages ascétiques et mystiques. La traduction slavonne ancienne que Païsiïj entreprit à corriger pendant les premières années de sa demeure à la Sainte Montagne, était uniquement basée sur des manuscrits slavons. Le texte grec fut ultérieurement envoyé par les Karamanlis³⁵.

9. Concernant les textes de saint Syméon le Nouveau Théologien, Païsiïj en revient dans sa lettre à Théodose à trois reprises. Premièrement, il dit que le *Discours sur la prière* fut reçu par les Karamanlis de la scète de Saint Basile³⁶. Il est à noter que, précisément pour ce *Discours*, Païsiïj utilisa comme original les copies des Karamanlis et non pas l'édition, la plus connue d'ailleurs, de Dénys de Zagora (1790)³⁷. Cette édition fut consultée rétrospectivement, après l'apparition roumaine, étant donné que l'information sur les copies karamanlis est basée sur la correspondance de Païsiïj, laquelle eut lieu entre les années 1777 – 1782, que l'on considère donc comme *terminus ante quem* pour la traduction roumaine.

D'autre part, une édition de l'œuvre de saint Syméon en traduction karamanlis (texte turc en caractères grecs)³⁸ fut actuellement découverte par l'hiéromoine Maxime d'Ivion: «Parmi les livres qu'ils possédaient [les ascètes de la scète de Saint Basile] était aussi une édition des œuvres de saint Syméon le Nouveau Théologien en leur langue»³⁹.

Toujours sur la même œuvre de saint Syméon, il faut signaler que, hormis les manuscrits grecs des ascètes Karamanlis procurés à Païsiïj, nous disposons d'une autre traduction un peu plus tardive (Constantinople 1815), effectuée par le prêtre cappadocien Georges de Nevshehir⁴⁰ —petite ville située au sud-ouest de Césarée. Selon son titre, cette édition comprend aussi une traduction en karamanlis des textes de saints Jean Chrysostome (*Margaritai*), Athanasius⁴¹ et Ephraïm. L'édition se réalisa aux soins de la maison d'édition patriarcale (voir pl. 1).

C'est donc à travers cette traduction karamanlis que l'on constate que la littérature orthodoxe hésychaste et néptique du IV^e au XIV^e siècle se re-pénétra à ses territoires d'origine, ceux de l'Anatolie. Les textes néptiques de saint Syméon, s'introduisèrent pour la première fois dans la littérature religieuse karamanlis, et donc influencèrent en profondeur les populations orthodoxes

³² *Žitie i pisanija* 1847, 215, 220; Tachiaos 1984, 86, n. 9 et 87, n. 4.

³³ *Žitie i pisanija* 1847, 215, 219; Tachiaos 1984, 87, n. 7.

³⁴ *Žitie i pisanija* 1847, 215-221; Tachiaos 1984, 101, n. 3-4.

³⁵ *Žitie i pisanija* 1847, 212, 215, 219; Tachiaos 1984, 106.

³⁶ *Žitie i pisanija* 1847, 215, 219, 221; Tachiaos 1984, 103-106.

³⁷ Dionysius 1790. Legrand – Petit – Pernot 1918-1928, op. 1258; Pour l'authenticité de l'œuvre, Euthymius 2007, 153-154.

³⁸ Salaville – Dallegio 1958, op. 51: Il est marqué que l'édition néo-grecque est celle de Denys de Zagora, p. 171. Cf. Krikonis 2006, 164-176. Sur la littérature philocalique turcophone, voir Christodoulou 2015, 146 n. 93.

³⁹ Maximos Ivir (à venir), 7.

⁴⁰ Voir ci-après «5. L'écho de la Philocalie en Cappadoce»; Christodoulou 2015, 139-143 et 164-167 avec la bibliographie précédente.

⁴¹ Malgré qu'à la page titre est indiqué 'Anastasius' ('Ἀναστάσιος'). Salaville-Dallegio 1958, 170.

turcophones d'Anatolie du XVIII^e siècle, dès l'origine très pieuses et traditionnalistes. Cela explique aussi le zèle des ascètes athonites Karamanlis et leur désir de diffusion des ouvrages néptiques à leur pays d'origine⁴².

Outre les ascètes-copistes indiqués, on doit signaler l'existence d'un autre laboratoire de copistes-traducteurs Collyvades turcophones en fonction au monastère de Dionysiou, sous la direction d'Athanasius de Petite Arménie. Athanasius faisait partie du groupe des Collyvades expulsés de Mont Athos pendant les années de troubles brièvement touchés précédemment⁴³. En même temps, se rendant en Cappadoce, on constate qu'un autre réseau de traducteurs-éditeurs de textes philocaliques karamanlis collabore avec les athonites pour l'épanouissement de la Philocalie à l'intérieur de la péninsule⁴⁴. Étant donné le sujet de la présence sur le rôle des turcophones précurseurs de la renaissance philocalique, on est obligé de ne pas prolonger la présentation de ces derniers groupes monastiques.

4. GERÔN SYLVESTRE DE CÉSARÉE

La personnalité de Gerôn Sylvestre de Césarée, peu remarquée par les chercheurs, est connue surtout à travers la correspondance et les traités de saint Athanase de Paros par rapport au sujet des collyves⁴⁵. Le traité de ce dernier intitulé *Δήλωσις* [Déclaration] constitue un exposé des événements tenus lieu au Mont Athos pendant la «question des collyves», tels que les pogroms, les persécutions et enfin la fuite des Collyvades. Dans cet ouvrage, Sylvestre fut présenté comme un «homme de grande ascèse et vertu, d'origine cappadocienne de Césarée. Celui-ci, non seulement la grammaire n'a jamais prise en mains, mais ni la langue commune ne parlait adroitement; cependant, à cause de son ascèse et de son étude prolongée, apprit le langage commun, et donc, grâce à sa longue hésychie spirituelle, il acquit une telle expérience aux sujets ecclésiastiques et tant comprenait-il les ouvrages grecs, qu'il causait du trouble aux érudits. Il était donc lui aussi un des persécutés»⁴⁶. D'ailleurs, le texte d'Athanase parle de deux tentatives meurtrières contre Sylvestre, l'une de lapidation et l'autre de noyade⁴⁷. Dans la *Δήλωσις*, une référence est faite concernant la meurtre de deux Collyvades, Païsios le calligraphe et son père spirituel Théophane⁴⁸.

Gerôn Sylvestre auto-exilé se rendit à Hydra (printemps 1773)⁴⁹, où fit connaissance de Macaire de Corinthe, celui-ci déjà présent sur l'île dès le début de l'année 1773, comme est indiqué par Athanase de Paros dans sa lettre adressée à Panagiotis Palamas⁵⁰. D'autre part, Sylvestre rencontra Nicolaos Kallivourtzis, reconnu par la suite comme saint Nicodème Hagiorite⁵¹. Il s'agit de deux rencontres décisives pour la suite de la question des collyves et pour la renaissance de la Philocalie, si on prend en considération l'action future des saints Macaire et Nicodème, la collection, la compilation et l'édition c'est-à-dire de la *Philocalie des saints néptiques*.

⁴² Christodoulou 2015, 144-169.

⁴³ Voir n. 12.

⁴⁴ Voir n. 13.

⁴⁵ Parius 1988a, 93-94. Euthymius 2007, 17, 62 n. 28.

⁴⁶ Parius 1988a, 93.

⁴⁷ Parius 1988a, 93-94. Cf. Toubakaris 2004-05, 90-91 n. 21; Chaldéakis 2006, 60-61 n. 35.

⁴⁸ Parius 1988a, 94-98.

⁴⁹ Parius 1988a, 93-94; Christodoulou 2015, 78-94.

⁵⁰ Parius (à venir), ms 21 Proussou fol. 32-32v; Id. 1930, 197; Arabatzis 2006, 399-400, n. 45-47; Chaldéakis 2006, 56, 59-63.

⁵¹ Papoulidis 1966, 304; Dionysiatis 1990, 48-52; Stergioulis 2002; Euthymius 2007, 9.

Selon la *Vie* de saint Nicodème, Nicolaos trouva Sylvestre à Hydra dans sa petite cellule en s'exerçant aux vertus hésychastiques pénibles et en dégustant la théorie divine. Sylvestre introduisit Nicolaos dans la vie hésychastique et néptique et lui fournit des lettres de recommandation pour se rendre au monastère de Dionysiou⁵². Par conséquent, Sylvestre fut le premier père spirituel de saint Nicodème Hagiorite. Il lui accorda une formation ecclésiastique traditionnelle, basée d'une part sur l'esprit de la théologie orthodoxe des Pères de l'Église et d'autre sur l'expérience ascétique et néptique dirigée par l'Esprit Saint.

Une seconde rencontre de deux hommes est indiquée par la *Vita* de saint Nicodème. Gerôn Sylvestre, après son retour d'Hydra, s'installa à l'ermitage de saint Basile/saint Théophile du monastère Pantocratoros (Kapsala)⁵³, où de nouveau saint Nicodème lui rendit visite⁵⁴. Durant cette deuxième étape de controverse, pendant laquelle saint Athanase de Paros et trois autres Collyvades furent excommuniés par le Patriarcat (Voir Lettre Synodique: Cod. Koutloum. 530, fol. 278v; Cod. de Scète St Anna 85.4.42 p. 253-254 (inédits))⁵⁵, les Collyvades posèrent le sujet de la communion fréquente. Saint Nicodème s'enfuit vers l'ermitage de Pantocratoros après avoir reçu les mauvaises nouvelles concernant ces œuvres: la perte de la collection des œuvres complètes de saint Grégorius Palamas à Vienne et la falsification de Pédalion par Théodorétos⁵⁶. En concluant, selon sa *Vita*, saint Nicodème eut recours à l'ermitage de Sylvestre, pendant deux moments très critiques de sa vie. Tout au début de sa décision pour la vie monastique, il signala chez Sylvestre le père éclairé qui pourrait le guider de manière salvatrice tout au long de sa vie spirituelle. Par la suite, pendant les difficultés qu'il éprouvait par rapport aux ouvrages susmentionnés, il trouva chez Sylvestre l'entente et reçut l'encouragement pour envisager la suite de son œuvre majeure sur la littérature ascétique et néptique⁵⁷.

«Pendant ces temps turbulents, notre très saint Macaire de Corinthe, fut sauvé comme au sein d'un port... Celui, en rencontrant quelqu'un des nôtres, prit d'avance connaissance de tout ce qui nous concernait et partagea tout notre avis»⁵⁸. Saint Macaire, à l'occasion de sa rencontre avec Gerôn Sylvestre à Hydra, fut pleinement informé sur les événements au Mont Athos et se rendit communiant aux passions des pères Collyvades. D'ailleurs, il s'informa sur l'œuvre de copie de la littérature néptique ayant eu lieu chez les ascètes Karamanlis. L'expulsion probable de ces derniers et la perte éventuelle de leurs copies suscitérent chez saint Macaire de prendre lui-même le relais pour la collection de la *Philocalie*, à l'aide de saint Nicodème.

Le rôle de père spirituel de saint Nicodème d'un côté, ainsi que sa position avertissante pour saint Macaire, rendent Gerôn Sylvestre un précurseur de la renaissance de la *Philocalie*, celle-ci étant construite en grande partie à partir des copies des ascètes Cappadociens du Mont Athos d'abord, et par la suite, formée et complétée par les saints Macaire et Nicodème. De même, on constate que les copies des ascètes Cappadociens furent pour la péninsule balcanique le prédécesseur de la renaissance philocalique propagée par les traductions de saint Païssij Velitchovskij⁵⁹.

⁵² Dionysiatis 1990, 48-52.

⁵³ Euthymius 2007, 17; Moïsis 1992, 98-99.

⁵⁴ Euthymius 2007, 17.

⁵⁵ Meyer 1965, 237.

⁵⁶ Euthymius 2007, 16-17.

⁵⁷ Pour l'ensemble des œuvres de saint Nicodème, voir Nikolopoulos 2000.

⁵⁸ Parius (à venir), ms 21 Proussou fol. 32-32v; Arabatzis 2006, 399-400, n. 45-47; Christodoulou 2015, 88-91.

⁵⁹ Sur les renseignements fournis par le moine Grégoirius à saint Païssij à propos des mouvements de saint Macaire dans le but de localisation, de traitement et d'édition des textes philocaliques, voir Tachiaos 1984, 108-112. Concernant la probabilité d'une édition slave de la *Philocalie* précédée à la *Philocalie* grecque, Paschalidis 2016, 206-207.

5. L'ÉCHO DE LA PHILOCALIE EN CAPPADOCE⁶⁰

En examinant le préface de l'œuvre *Chrestoètheia* de saint Nicodème, on remarque qu'elle fut écrite à l'attention d'un prêtre nommé Georges de «Nem Cheère» [=Nevshehir/Cappadoce] (1760 – 1816)⁶¹, ci-dessus présenté comme traducteur en karamanlis de l'œuvre de saint Syméon le Nouveau Théologien. Le prêtre en question visita le Mont Athos où il fit la connaissance de saint Nicodème. Pendant le séjour de ce dernier chez Gerôn Sylvestre, il accepta la demande du prêtre de lui procurer «de la matière et des arguments» à des fins pastorales⁶². Par conséquent, le prêtre Georges connut l'esprit des Collyvades sur l'importance des traditions ecclésiastiques, lesquelles furent alors transplantées et ont influencé la population de Nevshehir, dès le retour du prêtre à son pays d'origine.

Toujours sur l'œuvre de saint Nicodème, on doit signaler l'existence d'un autre prêtre cappadocien, Abraham de Césarée, qui fut le traducteur en karamanlis de *Ἐξομολογητάριον* [Livre très utile à l'âme] et précisément de sa deuxième édition de 1794⁶³ (voir pl. 3.).

D'autre part, pendant les années qu'Athanase de Paros enseignait à l'école de Chio, un jeune diacre, Germanos (1759 – 1805)⁶⁴ d'origine d'Alexandrette (Cappadoce du Sud-Syrie), fut un de ses élèves. La demeure auprès des grands Collyvades saints Macaire Notaras et Athanase de Paros influença fort l'esprit du jeune. Dès la fin de ses études à Chio, Patmos et Smyrne et avec l'approbation du Patriarcat Œcuménique, se lança à l'œuvre laborieux de l'établissement des écoles dans toute la Cappadoce et surtout au Césarée. Il fut le traducteur en karamanlis des Proverbes de Salomon ainsi que du texte *Μυσταγωγία* (Mystagogie) de saint Maxime le Confesseur⁶⁵ (voir pl. 4.). Germanos fut le grand réformateur de l'éducation des orthodoxes turcophones en Asie Mineure à la fin du XVIII^e siècle, aussi bien que le maître d'un des plus importants évêques de Cappadoce du XIX^e siècle, connu sous le nom de Païsios II de Césarée.

Bien que ce dernier ne fût directement un disciple des Collyvades, on doit pourtant le considérer comme tel, étant donné qu'il prit le relais à l'éducation des jeunes Cappadociens juste après la mort de son maître Germanos d'Alexandrette. Par son maître, Païsios (1832 – 1871)⁶⁶ fut enseigné la recherche sur la tradition ecclésiastique, les règles, ainsi que les leçons et les œuvres patristiques, propagées alors en ce temps tant à la péninsule balkanique qu'à la Mer Égée par les saints Collyvades. Païsios fut le traducteur en karamanlis de la Doctrine Orthodoxe de Platon métropolitain de Moscou (1737 – 1812)⁶⁷ (voir pl. 2.). Les traces d'enseignement philocalique de Païsios se constatent même aujourd'hui chez les descendants des Grecs de provenance d'Asie Mineure et par excellence chez les saints Arsenios de Cappadoce, Païsios l'Hagiorite, Iakovos Tsalikis et bien d'autres.

En concluant, avant le mouvement philocalique, un groupe d'hommes ecclésiastiques orthodoxes turcophones a joué un rôle précurseur, ayant préparé l'entreprise de collection des œuvres de la théologie néptique, tandis qu'une autre communauté des Karamanlis, installée au territoire d'Asie Mineure, propagea les leçons patristiques à une population accessible aux traditions ecclésiastiques dont elle ne fut pratiquement jamais distancée.

⁶⁰ Pour une récapitulation bibliographique, Christodoulou 2015, 122-169.

⁶¹ Christodoulou 2015, 139-143, 164-169.

⁶² Nicodemus 1803, XVIII.

⁶³ Salaville-Dallegio 1958, op. 27.

⁶⁴ Christodoulou 2015, 122-132, 158-159.

⁶⁵ Salaville-Dallegio 1958, op. 28.

⁶⁶ Christodoulou 2015, 132-139, 159-163.

⁶⁷ Salaville-Dallegio 1958, op. 97.

REFERENCES

- Anonymous*. 1992. Anonymous. Ἐγχειρίδιον ἀωνύμου τινὸς ἀποδεικτικὸν περὶ τοῦ ὅτι χρεωστοῦσιν οἱ Χριστιανοὶ συχνότερον νὰ μεταλαμβάνωσι τὰ θεῖα Μυστήρια [Anonymous' handbook which proves that Christians ought to participate more frequently to the holy Sacrament]. Venice, 1777. In Theodoritus Hagiorite (ed.), Ἱεροδιακόνου Νεοφύτου Καυσοκαλυβίτου, Περὶ τῆς συχνῆς μεταλήψεως [Deacon Neophytus Kausokalivites, About the frequent Sacrament]. Athens, 117-216.
- Arabatzis, Christos*. 1998. Ἀθανασίου τοῦ Παρίου Βιβλιογραφικά [Bibliographical study on Athanasius Parius]. Thessaloniki.
- Arabatzis, Christos*. 2006. Ἄγνωστες εἰδήσεις περὶ τοῦ ἁγίου Μακαρίου Νοταρᾶ [Unknown news about saint Macarius Notaras]. In Papadopoulos, Stylianos (ed.), Ἅγιος Μακάριος Νοταρᾶς - Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ - Μητροπολίτης Κορίνθου, καὶ ὁ περιγυρὸς του [Saint Macarius Notaras – Founder of Philocalism – Bishop of Corinth, and his entourage]. (Corinth, 9-13 may 2005). Athens, 385-408.
- Bingaman, Brock – Bradley, Nassif (eds)*. 2012. The Philokalia. A Classic Text of Orthodox Spirituality. Oxford.
- Camariano, Nestor*. 1940. Catalogul manuscriptelor grecești. Biblioteca Academiei Române. Vol 1-2. Bucharest.
- Chaldeakis, Achilleas*. 2006. Ἅγιος Μακάριος Νοταρᾶς: Ἡ ἐξ΄Υδρας διέλευση [Saint Macarius Notaras: The passage from Hydra]. In Papadopoulos, Stylianos (ed.), Ἅγιος Μακάριος Νοταρᾶς - Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ - Μητροπολίτης Κορίνθου, καὶ ὁ περιγυρὸς του [Saint Macarius Notaras – Founder of Philocalism – Bishop of Corinth and his entourage]. (Corinth, 9-13 may 2005). Athens, 49-71.
- Chetverikov, Sergii*. 1980. Starets Paisii Vlitchkovskij (1722 – 1794): his life, teachings and influence on orthodox monasticism. Belmont Mass.
- Christodoulou, Georgia*. 2015. Καραμανλήδες Ἐκκλησιαστικοὶ Λόγιοι καὶ ἡ συμβολὴ τους στο Κολλυβαδικὸ Ζήτημα [Turkish-speaking Ecclesiastic Scholars and their contribution to the Collyvades Issue]. Thessaloniki.
- Chronographiki*. 1953. Χρονογραφικὴ καὶ τοπογραφικὴ ἱστορία τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω. Γενικαὶ γνώσεις τῶν ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Μονῶν καὶ Μοναχῶν [Chronical and topographical history of the Mount Athos. General knowledge about abbeys and monks]. In Ἅγιος Παῦλος ὁ Ξηροποταμίτης [Saint Paulus of Xeropotamou] 34-35/2, 521-522.
- Citterio, Elia et al*. 2001. Nicodemo l' Aghiorita e la Filocalia. Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina. (Bose, 16-19/9/2000) Magnano.
- Deseille, Placide (archim.)*. 1997. La spiritualité orthodoxe et la Philocalie. Paris.
- Dionysiatis, Theoklitos (monk)*. 1990. Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του (1749 – 1809) [Saint Nicodemus Hagiorites, his life and his works (1749 – 1809)]. Athens.
- Dionysius, Dionysius, Zagoraius*. 1790. Τοῦ ὁσίου καὶ Θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου [Writings of our holy father Symeon the New Theologian]. Venice.
- Dorotheos, Vatopedinos*, 1985. Τὸ Ἅγιον Ὄρος [Mount Athos]. Vol. A-B. Katerini.
- Euthymius*. 2007. Euthymius Stavroudas (hierom.). Βίος, πολιτεία καὶ ἀγῶνες Νικοδήμου Μοναχοῦ [Vita Nicodemus Monachus]. In Bilalis, Nicodimos (hierom.) (ed.). Ὁ πρωτότυπος βίος τοῦ ἁγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου (1749 – 1809) [The original vita of saint Nicodemus Hariorites (1749 – 1809)]. Mount Athos – Athens.
- Featherstone, J.M.E. (trad.)*. 1989. Paisius Velichkovsky. The life of Paisij Velyčkos'ky. Cambridge.
- Gédéon, Manuel*. 1875. Ἄθως. Ἀναμνήσεις-Ἐγγραφα-Σημειώσεις [Athos. Memories-Documents-Notes]. Eucumenical Patriarchate. Constantinople.

- Hoefler, Ferdinand (dir).* 1854. Nouvelle biographie générale: depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Paris.
- Iacovus.* (unpublished). Iacovus Neaskitiotes. Athonias. In Codex 281 Panteleïmonos Athos, 144. See Paschalidis, Symeon 2012, 59-60.
- Karaisaridis, Konstantinos.* 2002. Ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἄγιορείτης καὶ ὁ ἅγιος Μακάριος ὁ Νοταρᾶς [Saint Nicodemus the Hagiorites and saint Macarius Notaras]. In *Theologia* 73/1, 89-108.
- Karamanidou, Anna.* 2016. Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς καὶ Ὁρθόδοξος Χριστιανικὸς Φωτισμὸς. Ἡ δυναμικὴ ἐπιβίωση τοῦ ἡσυχασμοῦ στὸ κίνημα τῶν κολλυβάδων [European Enlightenment and Christian Orthodox Elucidation. The dynamic survival of the hesychasm in the collyvades issue]. In *Konstantinove Listy* [Constantine's Letters] 9/1, 158-182.
- Karathanasis, Athanasios.* 2006. Ὁ κύκλος τῶν φίλων τοῦ Μακαρίου στὴ Χίο [The cycle of Macarius' friends in Chio]. In Papadopoulos, Stylianos (ed.), Ἅγιος Μακάριος Νοταρᾶς - Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ - Μητροπολίτης Κορίνθου, καὶ ὁ περίγυρός του [Saint Macarius Notaras – Founder of Philocalism – Bishop of Corinth and his entourage]. (Corinth, 9-13 may 2005). Athens, 113-122.
- Kitromilidis, Paschalis.* 2009. Νεοελληνικὸς Διαφωτισμὸς. Οἱ πολιτικὲς καὶ κοινωνικὲς ιδέες [Tradition, Enlightenment and Revolution]. Cambridge - Athens.
- Kontouma, Vassa.* 2010. De la communion fréquente. Le dossier grec (1772 – 1887). In Lossky, André - Sodi, Manlio (eds.). Rites de communion : conférences Saint-Serge, I^{Ve} Semaine d'études liturgiques : Paris, 23-26 juin 2008. Città del Vaticano, 185-209.
- Kontouma, Vassa.* 2012. Christianisme Orthodoxe. In *École Pratique des Hautes Études, Annuaire EPHE, Sciences religieuses* 119, 191-205.
- Krikonis, Christos.* 2006. Συνεργασία Μακαρίου Κορίνθου καὶ Νικοδήμου Ἄγιορείτου [Collaboration between Macarius of Corinth and Nicodemus Hagioritus]. In Papadopoulos, Stylianos (ed.), Ἅγιος Μακάριος Νοταρᾶς - Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ - Μητροπολίτης Κορίνθου, καὶ ὁ περίγυρός του [Saint Macarius Notaras – Founder of Philocalism – Bishop of Corinth and his entourage]. (Corinth, 9-13 may 2005). Athens, 164-176.
- Legrand, Emile – Petit, Louis – Pernot, Hubert Octave.* 1918 – 1928. Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec au XVIII^e siècle. [Hellenic Bibliography or reasoned description of the writings published in greek in the XVIIIth century]. Vol. 1-2. Paris.
- Litzica, Constantin.* 1909. Catalogul manuscriselor grecești de la Biblioteca Academiei Române. Bucurest.
- Mainardi, Adalberto (ed.).* 1997. Paışij lo Starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale de spiritualità russa (Bose, 20-23/9/1995). Magnano.
- Mainardi, Adalberto (ed.).* 2001. Amore del Bello. Studi sulla Filocalia. Atti del Simposio Internazionale sulla spiritualità ortodossa. Sessione byzantina (Bose, 16-19/9/2000). Magnano.
- Makarius.* 1772. Makarius Kydonieus. Προσκυνητᾶριον τῆς Βασιλικῆς καὶ Σεβασμίας Μονῆς Μεγίστης Ἁγίας Λαύρας [Royal and venerable abbey of the Great Lavra's Guide]. Venice.
- Manafis, Constantinos – Arabatzis, Christos.* (forthcoming). The Correspondence of Athanasius Parius. In *Epetiris Eterias Byzantinon Spoudon*.
- Maximos Iviritis.* (forthcoming). Ἅγιον Ὄρος καὶ Μικρασία [Mount Athos and Asia Minor]. Aristotle University of Thessaloniki. Thessaloniki.
- Maximos Kausokalyvitis.* 2000. Ἀσκητικὲς Μορφὲς καὶ διηγήσεις ἀπὸ τὸν Ἄθω [Ascetic figures and stories of Mount Athos]. Mount Athos.
- Meyer, Philipp.* 1965. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Amsterdam.
- Moïsis, Hagioritis (monk).* 1991. Ἡ Σκήτη τοῦ Ἁγίου Βασιλείου [The hermitage of Saint Basile]. In *Moïsis, Hagioritis (dir.). Protaton*, 9, 59-60.

- Moïsis, Hagioritis (monk)*. 1991. Ἡ περιώνυμη Καψάλα [The famous Kapsala]. In Panselinos, Protaton 36, 98-99.
- Mylonas, Pavlos (ed.)*. 2009. Βασίλι Γκρηγκόροβιτς Μπάρσκι. Τὰ ταξίδια του στοῦ Ἁγίου Ὄρος 1725 – 1726, 1744 – 1745 [Vasilij Grigorovic-Barskij. His travels in Mount Athos 1725 – 1726, 1744 – 1745]. Thessaloniki.
- Neophytus*. 1992. Neophytus Kausokalivites (deacon). Περὶ τῆς συχνῆς μεταλήψεως [About the frequent Sacrament]. 1777. In Theodoritus Hagiorite (ed.). Ἱεροδιακόνου Νεοφύτου Καυσοκαλυβίτου, Περὶ τῆς συχνῆς μεταλήψεως [Deacon Neophytus Kausokalivites, About the frequent Sacrament]. Athens, 30-112, from the mss of Bucarest Academy, gr. 988, fol. 225r-261v and gr. 192, fol. 19r-60v (XVIII century).
- Nicodemus*. 1803. Nicodemus Hagiorites. Βιβλίον καλούμενον Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν [Book named Rules of Christian Civilization]. Venice.
- Nicodemus*. 1819. Nicodemus Hagiorites. Ὁμολογία πίστεως ἢτοι ἀπολογία δικαιοσύνης [Faith confession namely honest apology]. Venice.
- Nikolopoulos, Panagiotis*. 2000. Βιβλιογραφικὴ ἐπιστάσις τῶν ἐκδόσεων Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου [Bibliography of Nicodemus Hagiorites' edited writings]. In Epetiris Eterias Kykladikon Meleton [Yearbook of Cycladic Studies Society] 16. Athens, 361-667.
- Papoulidis, Konstantinos*. 1966. Nicodème l'Hagiorite (1749 – 1809). In *Theologia* 37/2, 294-313; 37/3, 390-415; 37/4, 576-590
- Papoulidis, Konstantinos*. 1967. Nicodème l'Hagiorite (1749 – 1809). In *Theologia* 38/1, 95-118; 38/2, 301-313
- Papoulidis, Konstantinos*. 1968. Le starets Païssij Velitchkovskij (1722 – 1794). In *Theologia* 39, 231-240.
- Parius*. (forthcoming). Athanasius Parius. Ἐπιστολὴ πρὸς Παναγιώτη Παλαμᾶ [Epistle addressed to Panagiotis Palamas] ms 21 Proussou fol. 23a-42a; 58 fol. 1a-26b. In Manafis, Constantinos - Arabatzis, Christos. The Correspondence of Athanasius Parius. In Epetiris Eterias Byzantinon Spoudon [Yearbook of Byzantine Studies Society].
- Parius*. 1930. Athanase of Paros. Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου Ἀρχιεπισκόπου Κορίνθου τοῦ Νοταρᾶ [Vita of Saint Macarius Notaras Archbishop of Corinth]. In Michalos, Amvrosios (ed). Νέον Χιακὸν Λειμωνάριον [New Vitae of Saints of Chio]. Athens, 194-204.
- Parius*. 1988a. Athanasius Parius. Δήλωσις τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει παραχῶν ἀληθείας. [Declaration of truth about the troubles in Mount Athos]. In Theodoretus Hagiorite (hierom.) (ed.), Ἀθανασίου τοῦ Παρίου. Δήλωσις τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει παραχῶν ἀληθείας (Ἱστορία καὶ Θεολογία τοῦ Κολλυβαδικοῦ κινήματος βάσει ἀνεκδότων χειρογράφων) [Declaration of truth about the troubles in Mount Athos (History and Theology of the Collyvades issue)], Athènes, 24-112.
- Parius*. 1988b. Athanasius Parius. Ἐκθεσις ἢτοι ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως [Report or confession of the true and orthodox faith]. In Theodoretus Hagiorite (hierom.) (ed.), Ἀθανασίου τοῦ Παρίου. Δήλωσις τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει παραχῶν ἀληθείας (Ἱστορία καὶ Θεολογία τοῦ Κολλυβαδικοῦ κινήματος βάσει ἀνεκδότων χειρογράφων) [Declaration of truth about the troubles in Mount Athos (History and Theology of the Collyvades issue)], Athènes, 115-124.
- Parius*. 1988c. Athanasius Parius. Περὶ τοῦ Ἁγ. Μακαρίου Ἐπισκόπου Κορίνθου, Ἀπόδειξις [About St Macaire bishop of Corinth, Evidence]. In Theodoretus Hagiorite (hierom.) (ed.), Ἀθανασίου τοῦ Παρίου. Δήλωσις τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει παραχῶν ἀληθείας (Ἱστορία καὶ Θεολογία τοῦ Κολλυβαδικοῦ κινήματος βάσει ἀνεκδότων χειρογράφων) [Declaration of truth about the troubles in Mount Athos (History and Theology of the Collyvades issue)], Athènes, 88-112.

- Paschalidis, Symeon.* 2007. Τὸ ὑμναγιολογικὸ ἔργο τῶν Κολλυβάδων. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας [The Collyvades' hymnological writings. Contribution to the study of the hagiological literature during the ottoman period]. Thessaloniki.
- Paschalidis, Symeon.* 2012. Ἄγνωστα καὶ ἀνέκδοτα κείμενα σχετιζόμενα μὲ τὴν ἔριδα περὶ τῆς συνεχοῦς θείας Μεταλήψεως [Unknown and unpublished texts related to the controversy about the frequent holy Sacrament]. In School of Pastoral and Social Theology (Aristotle University of Thessaloniki) (ed.). *Cosmos* 1, 59-104. <http://ejournals.lib.auth.gr/kosmos/issue/view/678/showToc>.
- Paschalidis, Symeon.* 2016. Autour de l'histoire d'une Collection Ascétique: La Philocalie, les circonstances de son édition et sa tradition manuscrite. In Rigo, Antonio (ed.). *Da Teognosto alla Filocalia. XIII-XVIII sec. Testi e autori.* Bari.
- Pélin, Valentine (ed.).* 1994. The Correspondence of Abbot Paisie from Neamt (III). Letter to Teodosie, Archimandrite at the Sophroniev Hermitage. In *Revue d'Études Sud-Est Européennes* 32/3-4, 349-366.
- Philocalia.* 1782. Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπητικῶν [Philocalia of the Saint Neptics]. Venice.
- Radovič, Amfilohije (archim.).* 1984. Ἡ Φιλοκαλικὴ Ἀναγέννηση τοῦ XVIII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ πνευματικοὶ τῆς καρποῖ [The Philocalic Revival of the XVIIIth and XIXth centuries and their spiritual fruits] [Filokalijski pokret XVIII i početkom XIX vijeka, studija na grčkom]. Athens.
- Sabbatos, Chrysostomos (archim.).* 2006. Ἡ συλλογὴ «Φιλοκαλία» καὶ ἡ συμβολὴ τοῦ ὁσίου Μακαρίου τοῦ Νοταρᾶ στὴ συγκρότησή της [The "Philokalia" collection and the saint Macarius Notaras' contribution in its formation]. In Papadopoulos, Stylianos (ed.), Ἅγιος Μακάριος Νοταρᾶς - Γενάρης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ - Μητροπολίτης Κορίνθου, καὶ ὁ περίγυρός του [Saint Macarius Notaras – Founder of Philocalism – Bishop of Corinth and his entourage] (Corinth, 9-13 may 2005). Athens, 145-158.
- Salaville, Séverien – Dallegio, Eugène.* 1958. *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs* [Analytic bibliography of writings in turc language printed in greek characters]. Vol. I, 1584 – 1850. Athens.
- Skrettas, Nicodimos (archim.).* 2006. Ἡ θεία εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων [The holy Sacrament and the Sunday's privileges according to the Collyvades' teaching]. Dissertation. Aristotle University of Thessaloniki. Thessaloniki.
- Skrettas, Nicodimos (archim.).* 2011. Κολλυβάδες καὶ θεία λατρεία [Collyvades and holy worship]. In *Ecclesia, Synodica Analecta* 6, 369-385.
- Smyrnakis, Gerasimos.* 1903, 1988. Τὸ Ἅγιον Ὄρος [The Mount Athos]. Mount Athos.
- Stergioulis, Seraphim (archim.).* 2002. Ἀσματικὴ Ἀκολουθία [Rite with Canticles]. Hydra.
- Tachiaos, Antonios-Emilios.* 1981. De la Philokalia au Dobrotoljubie: la création d'un «Sbornik». In Tachiaos, Antonios-Emilios (ed.). *Cyrrillomethodianum* IV, 208-213.
- Tachiaos, Antonios-Emilios.* 1984. Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκι καὶ ἡ Ἀσκητικοφιλολογικὴ Σχολή του [Paisij Velichkovski and his Ascetic-sholar Faculty]. Thessaloniki.
- Tachiaos, Antonios-Emilios.* 1986. The Revival of Byzantine mysticism among Slavs and Romanians in th XVIIIth century: texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722 – 1794). In *Yearbook of Faculty of Theology, Aristotle University of Thessaloniki*, 28 annex 43.
- Tachiaos, Antonios-Emilios.* 2009. Ὁ ὁσιος Παῖσιος Βελιτσκόφσκι (1722 – 1794). Βιογραφικὲς πηγές [Saint Paisius Velitchkofski (1722 – 1794). Biographical sources]. Thessaloniki.
- Theodosius.* (unpublished). Theodosius Eucumenical Patriarch. Ἴσον ἀπαράλλακτον τοῦ Πατριαρχικοῦ συγγιλίου περὶ τῶν μνημοσύνων καὶ τῆς μεταλήψεως [Syggilium patriarchal about the commemoration rites and the holy sacrament]. In *Codex 803/1 Kyriakon Nea Skete Athos* (unpublished); 530 Koutloumousiou Athos 275v-279r, 303r-304v (unpublished).

- Toubakarīs, Ioannis. 2004-2005.* Οί Κολλυβάδες στη Νάξο καὶ τὰ κτίσματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴν παρουσία τους στὸ νησί [The Collyvades' buildings in Naxos and the connection with them]. *Epetiris Eterias Kykladikon Meleton XIX* 90-91, n. 21.
- Tzogas, Charilaos. 1969.* Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἁγίῳ Ὄρει κατὰ τὸν ἡ' αἰῶνα [The controversy about the commemoration rites in Mount Athos]. Dissertation. Aristotle University of Thessaloniki. Thessaloniki.
- Valais, Dionysios. 2009.* Ἡ πατριαρχία τοῦ Θεοδοσίου Β' (1769 – 1773). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς θεσμικῆς λειτουργίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο [The patriarchy of Theodosius II (1769 – 1773). Contribution to the study of the Eucumenical Patriarchate's institutional functioning during the post-byzantine period]. Thessaloniki.
- Vlachos, Cosmas (deacon). 1903.* Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν. Μελέτη ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ [The peninsula of Mount Athos, its abbeys and its monks. Historical and critical study]. Volos.
- Ware, Kallistos (bish.). 1984.* Philocalie. In *Dictionnaire de spiritualité XII*. Paris, 1336-52.
- Ware, Kallistos (bish.). 1991.* The Spirituality of the Philokalia. In *Sobornost* 13, 6-24.
- Ware, Kallistos (bish.). 2012.* St Nikodimos and the Philokalia. In *Bingaman, Brock – Bradley, Nassif (eds).* The Philokalia. A Classic Text of Orthodox Spirituality. Oxford, 9-35.
- Yingxue, Chen. 2014.* Ἀθανάσιος Πάριος καὶ Διαφωτισμός. Μία ἀντιπαράθεση στὸ ἀξιακὸ σύστημα τῆς παιδείας [Athanasius Parius and Enlightenment. A confrontation on the education system values]. Thessaloniki.
- Žitie i pisanija. 1847.* Žitie i pisanija Moldavskago starca Paisija Veličkovsago [Vita of the Moldovan Abbot Paisij Velitchkovskij]. Moskva.

SUMMARY: CHRISTIAN ORTHODOX TURKISH-SPEAKING SCHOLARSHIP AS A PRECURSOR OF THE PHILOCALIC RENAISSANCE OF THE 18TH CENTURY. By the term 'Collyvades issue' researchers mean the conflict between monks of Mount Athos who explained their disagreement about certain modern ecclesiastical practices adopted by the monks of St Anna's Skete. At the beginning, the conflict focused on the question of the commemoration rite day, using boiled wheat (=collyva), and subsequently, on the subject of the frequent holy Sacrament. Traditionalist monks who contested the secularisation of the Church were ironically named "Collyvades". In the majority, these monks were pious, devoted and lovers not only of the Holy Scriptures but also of the Holy Tradition expressed by the saints' experience of the Church. According to this vision, notable Collyvades (st Macarius Notaras (1731 – 1805) and st Nicodemus Hariorites (1749 – 1809)) were the collectors, compilers and editors of the most important collection during the period of Enlightenment, the Philocalia of Saint Neptics (Venice 1782). The writing includes texts of Greek Fathers of the Desert, from IVth to XIVth century.

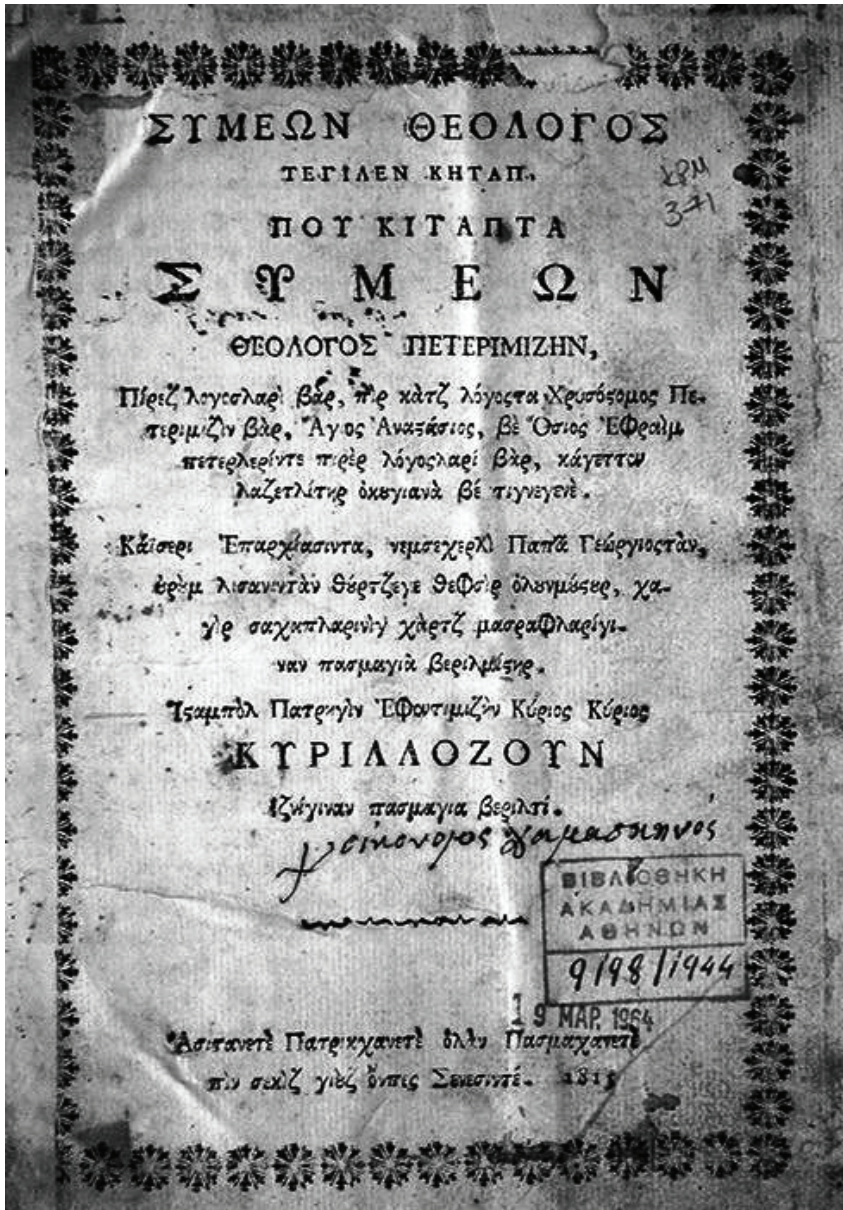
According to the historical sources, we localise a number of turkish-speaking orthodox monks originated from Asia Minor and situated in the Athos peninsula during the Collyvades issue. A group of them was installed in St Basile's skete, as copists of manuscripts of neptic literature. They have been signalled by Paisij Velitchovskij (1722 – 1794), during his travel in Mount Athos and since they became its providers of greek manuscripts. The fact was very important for the sequence and the evolution of the philocalic revival among the balcan christianity. The philocalic impact was remarkable and indexed by the number of the reissues in the XIXth and XXth century mainly in Russia via the translations by Paisij Velichkovskij and his group.

Moreover, the abovementioned monks formed a supportive network around the Collyvades for the return to ecclesiastic traditions, fathers' teaching and saints' holy

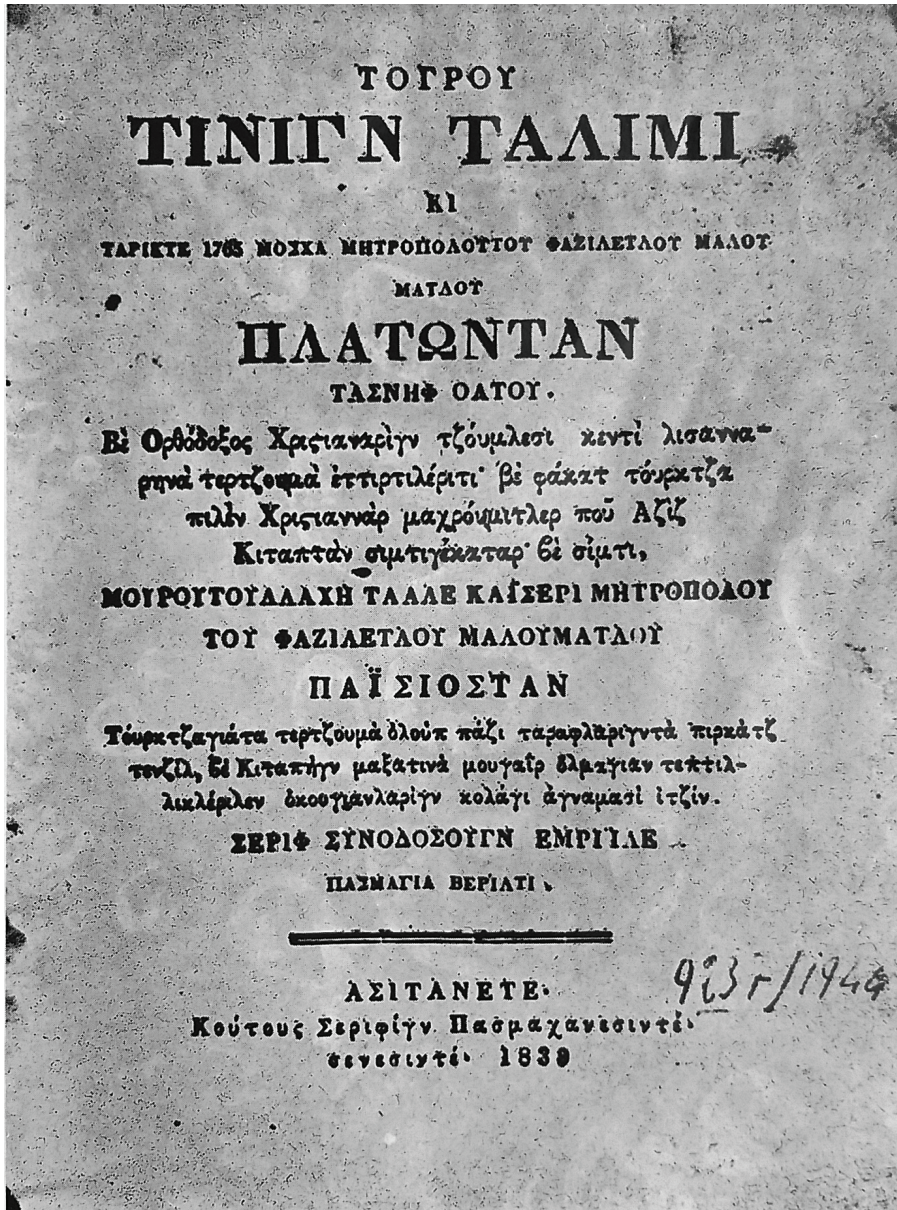
experience, which transferred and spread out the Asia Minor population during the final XVIIIth and the beginning of the XIXth century.

phd cand. Georgia Christodoulou
Aristotle University of Thessaloniki
54124 Thessaloniki
Greece
ckgeorgi@past.auth.gr

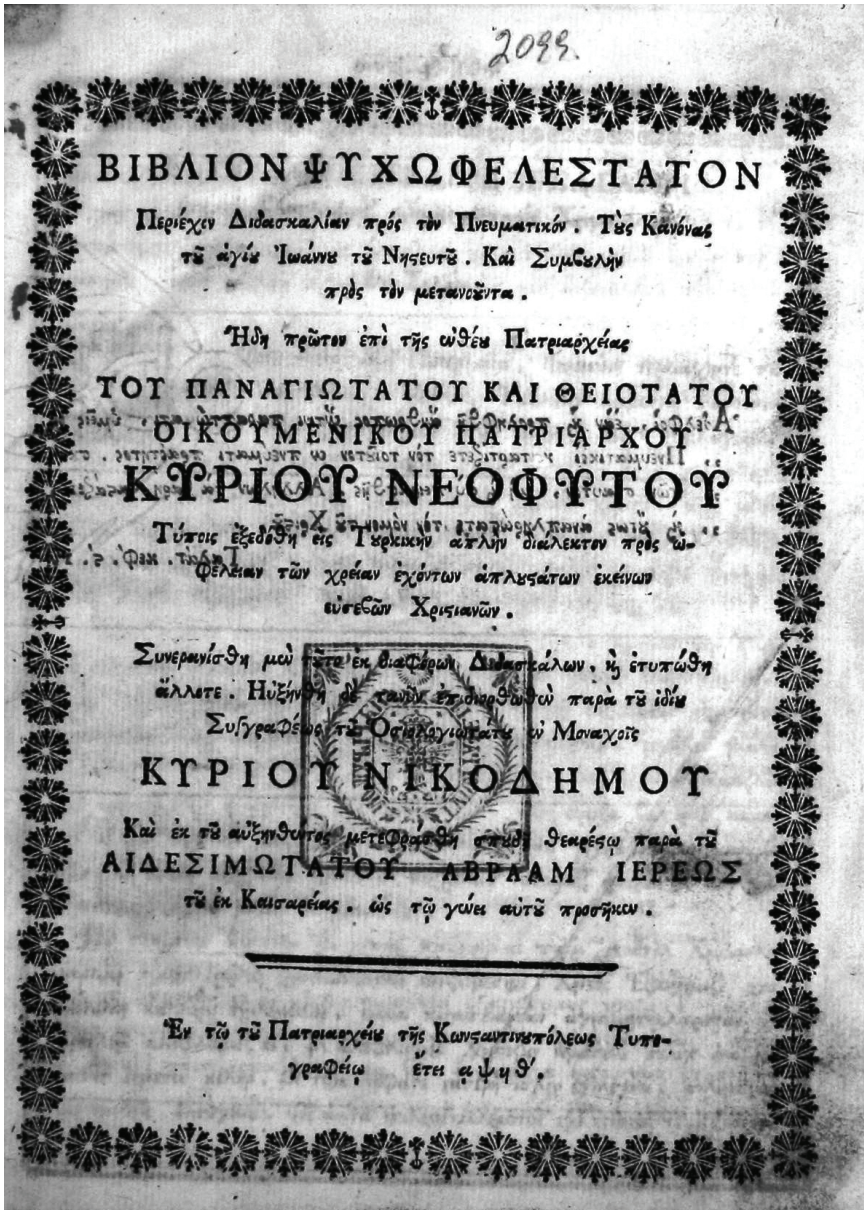
Prilohy/Appendix



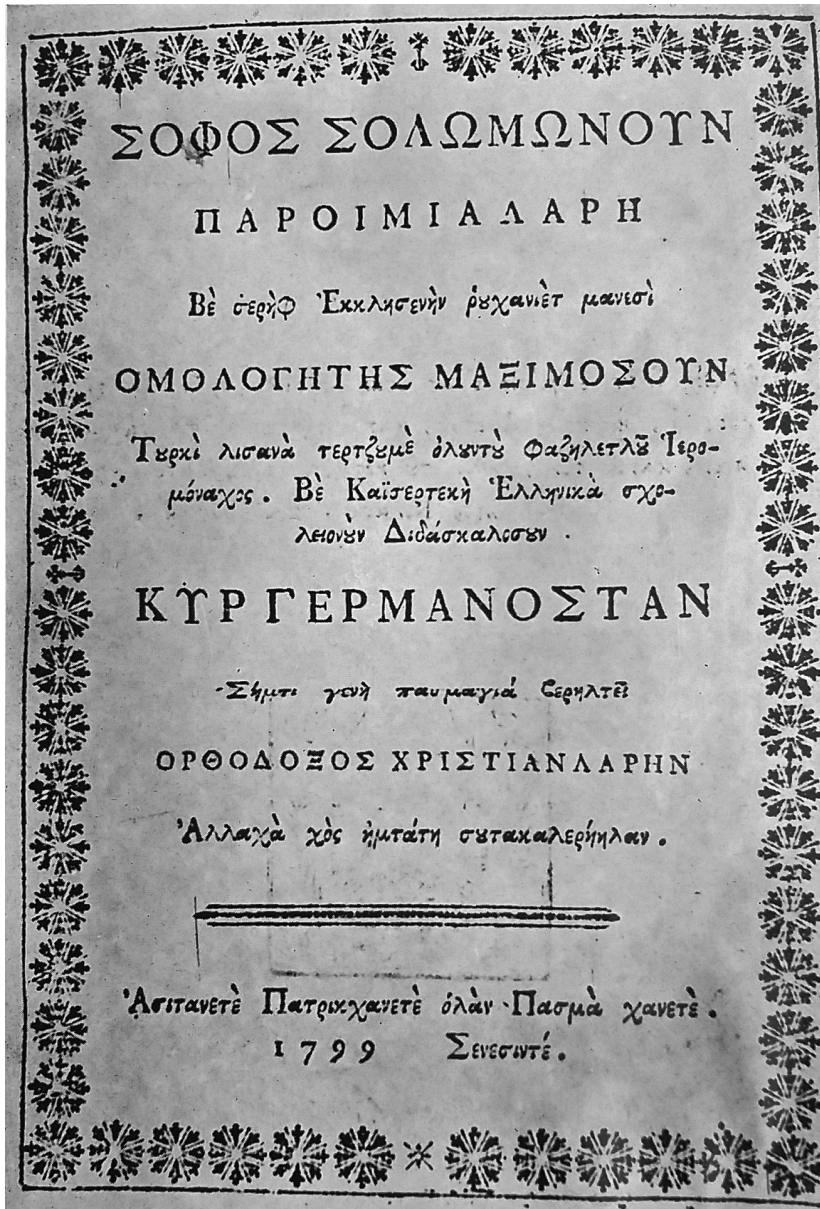
pl. 1 Symeon the New Theologian, *Συμεών Θεολόγος τεγιλέν κητάπ. Που κιταπτά Συμεών Θεολόγος Πιτεριμιζίν* [Symeon New Theologian's texts]. Georges of Nevshahir (transl.). Patriarchal Printing House. Constantinople 1815. (Stamp of Academy of Athens, n. 9/98/1944). (Karamanlis translation). Salaville-Dallegio 1958, op. 51.



pl. 2. Platon Bishop of Moscow, *Τουρού Τινίγν Ταλιμί* [The Platon bishop of Moscow's Orthodox Doctrine]. Païsius bishop of Cesaræ (transl.), 1893. (Karamanlis translation). Salaville-Dallegio, op. 97, pl. XXVII.



pl. 3. Nicodemus Hagiorites, *Βιβλίον Ψυχωφέστατον* [Book beneficial for the soul]. Abraham de Cesarée (transl.). Patriarchal Printing House. Constantinople 1789. (Karamanlis translation). Salaville-Dallegio, op. 27, p. 102-104.



pl.4. Solomon – Maximus the Confessor, Σοφὸς Σολωμωνοῦν Παροιμιαλαρῆ βὲ Σερίφ Ἐκκλησηνήν ρουχανιέτ μανεσί Ὁμολογητὴς Μαξιμοσοῦν, [Proverbs of Solomon and teaching of Maximus the Confessor]. Germanos (monk) (transl.). Patriarchal Printing House. Constantinople 1799. (Karamanlis translation). Salaville-Dallegio 1958, op. 28, pl. XIX.

ARISTOTELES NA HORE SAINT-MICHEL (VO SVETLE ROVNOMENNEJ PUBLIKÁCIE S. GOUGUENHEIMA)

Aristotle on Mount Saint-Michel (In Light of S. Gouguenheim's Publication Bearing the Same Title)

Jozef Sivák

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.140-149

Abstract: SIVÁK, Jozef. *Aristotle on Mount Saint-Michel (In Light of S. Gouguenheim's Publication Bearing the Same Title)*. This paper wants to bring to Slovakia the probably unknown controversy about the roots of Christian Europe, which was provoked by the publication (published eight years ago) of the work of the French medievalist and former professor at Sorbonne – and which continues unabated. Did Islam bring Aristotle to Europe, or did the Christian West have its own translators, especially at Mount Saint-Michel near the Atlantic coast of France? S. Gouguenheim's answer to the first part of the question is negative. Followed by further positive opinions by historians, such as F. Braudel, and philosophers such as Roger-Pol Droit, R. Brague and others, this view is gaining more supporters. To the detriment of the formerly prevailing official opinion, current research also suggests the fact that Averroes himself had no influence within Islam, the Hellenization of which was very limited.

Key words: *French philosophy, History of mediaeval Philosophy, Aristotle, Islam, S. Gouguenheim*

Abstrakt: SIVÁK, Jozef. *Aristoteles na Hore Saint-Michel (Vo svetle rovnomennej publikácie S. Gouguenheima)*. Príspevok približuje na Slovensku zrejme neznámu a pokračujúcu polemiku okolo koreňov kresťanskej Európy, ktorú vyvolalo uverejnenie práce francúzskeho medievalistu a bývalého profesora na Sorbone pred ôsmimi rokmi. Uviedol Aristotela do Európy islam, alebo mal kresťanský Západ vlastných prekladateľov, a to najmä na Hore Saint-Michel pri atlantickom pobreží Francúzska? Odpoveď S. Gouguenheima na prvú časť otázky je záporná a po pozitívnych stanoviskách historikov ako F. Braudel, filozofov ako Roger-Pol Droit, R. Brague a i. si získava ďalších priaznivcov. V neprospech donedávna prevládajúcej oficiálnej mienky svedčí aj to, že sám Averroes nemal nijaký vplyv v rámci islamu, ktorého helenizácia bola veľmi obmedzená.

Kľúčové slová: *francúzska filozofia, dejiny stredovekej filozofie, Aristoteles, islam, S. Gouguenheim*

Úvod

Tento príspevok si nerobí nijaký nárok na originalitu, len chce priblížiť na Slovensku zrejme neznámu polemiku okolo koreňov kresťanskej Európy, ktorú vyvolalo uverejnenie, pred ôsmimi rokmi, práce francúzskeho medievalistu a bývalého profesora na Sorbone S. Gouguenheima.

Uviedol helenizmus a najmä Aristotela do Európy islam, alebo mal kresťanský Západ aj vlastných prekladateľov? Odpoveď S. Gouguenheima na prvú časť otázky je záporná a po pozitívnych stanoviskách historikov a filozofov ako F. Braudel, J. Le Goff, Roger-Pol Droit, R. Brague a i. si získava ďalších priaznivcov. S tým súvisí ďalšia otázka. Vzťahuje sa výraz *Ex oriente lux* na arabský východ, ktorý prišiel osvietiť „temný“ stredovek, aby pripravil pôdu pre Renesanciu?

Hoci táto polemika ešte pokračuje, otázka prínosu islamu znova nadobudla na aktuálnosti v súvislosti s dnešnou „migračnou krízou“, ktorá zasiahla Európu.

Historický prehľad zdrojov helenizmu

Boli a sú známe viaceré zdroje helenizmu v Európe, avšak zdôrazňuje sa, ak sa nepokladá za výlučný, len (andalúzsky) islam. Zalistujme teda v niektorých príručkách dejín filozofie či v encyklopédiách.

Počnúc Ernstom von Asterom (Aster 1963) k rozmachu scholastickej filozofie dochádza v 12. stor. vďaka oboznámeniu sa s hlavnými dielami arabskej filozofie, a to zásluhou Chatreskej školy. Sýrčania a kresťanskí Arabi priniesli grécku filozofiu do islamu. Najskôr, pričinením *falásifov*, novoplatonika al-Farábiho, potom Ibn Síná (Avicenna) spropaguje Aristotela medzi Arabmi. Naňho nadviaže al-Ghazálí. Najvýznamnejším predstaviteľom arabskej filozofie, ako sa vie, bude z Cordóby pochádzajúci Averroes (Ibn Rušd, 1126 – 1198), ktorého napokon samotní Arabi vyvezú do Maroka. Aristoteles bol pre neho Filozofom (s veľkým F).

Aristotelov korpus potom sprostredkujú Západu židovskí filozofi svojimi prekladmi a komentármi. Menovite to bude španielsky žid Ibn Gebirol (1020 – 1070), nie však Arab Avicbron. Za najvýznamnejšieho židovského filozofa sa pokladá Moše Maimonides (ben Maimon, Cordóba, 1135-1204, Káhira), aristotelovec.

Cez Toledo prichádzali preklady Aristotela nielen z arabčiny, ale aj priamo z gréčtiny, ktoré uzavrie Wilhelm von Moerbeke (zom. 1286), radca a spolupracovník Tomáša Akvinského. Množiaci sa pramene a dokumenty budú impulzom na zakladanie kláštorných, dómskych škôl a napokon univerzít. Štafetu potom prevezmú dominikáni a františkáni.

Karl Vorländer (Vorländer 1919) podáva dejiny vplyvu islamu v širšom kontexte a podrobnejšie, a to počnúc bagdaským kalifátom, kde sa presťahovali poslední novoplatonici aténskej školy a končiac františkánmi, ktorí už budú pracovať s gréckymi textami. Medzitým je, pravda, Španielsko, kde sa Arabi najviac prejavili ako duchovní sprostredkovatelia medzi Východom a Západom. Sami však, konštatuje Vorländer, túto akvizíciu nerozvíjali, nehovoriac o tom, že preklady z arabčiny do latinčiny neboli plnohodnotné: neopierali sa o originál.

Vorländerov súčasník E. Bréhier (Bréhier 1928) pokladá vplyv Aristotela na uvedených arabských filozofov za sprostredkovaný novoplatónstvom, ba aj sa zamieňa s Plotinom. Čo sa týka rozšírenia autentického Aristotela na Západe, prispievajú k tomu najmä preklady jeho diela do latinčiny. Potrvá však, kým ho, tohto pohana pre jedných a „predchodcu Krista v prirodzených veciach“, pre druhých, európske kresťanské prostredie prijme, pravda, za cenu jeho neskoršej kresťanskej interpretácie. Získa však aj filozofia: zo slúžky sa z nej stane pomocnica teológie.

Vorländerov neskorší krajan Eberhard Orthbandt (Orthbandt 1985) charakterizuje arabsko-helénsku kultúru ako reakciu na rímsko-kresťanskú štátnu cirkev, nadviažuc na helénsky synkretizmus a teozofiu.¹ V porovnaní s touto cirkvou bude islam údajne tolerantnejší voči inovercom

¹ Tzv. „dobrí“ cisári a menovite Antoninus Pius budú ešte podporovať filozofov, dokonca tomu málu, čo ostane, odpustia dane. Avšak Justinián nechá v 1. pol. VI. stor. zatvoriť štyri aténske filozofické školy.

ako aj voči partikulárnym prírodným vedám. Preto sa arabsko-helénski vedci a filozofi budú orientovať na medicínu a z Aristotela ich bude zaujímať najmä jeho systém vied.

V prechode ku scholastike rozhodujúcu úlohu zohrá cisár Fridrich II. (1194 – 1250, rímsko-nemecký cisár od r. 1220) – jeho predkovia mali vikingský (slovanský) pôvod – ktorý vyrástol v grécko-arabskom prostredí Palerma a ktorý nariadil, aby Aristotelove prírodné spisy boli po prvý raz preložené do latinčiny, a to aj napriek dogme o západokresťanskej cirkvi, prijatej na IV. Lateránskom koncile za Inocenta III. Ak bolo ťažké, ba nemožné sa protiviť cisárovi, o to viac vynikajú odvaha a úsilie Tomáša Akvinského, inak príbuzného menovaného cisára, pri zavádzaní aristotelizmu do tomizmu.

A aký názor mal na recepciu Aristotela na Západe Josef Kratochvíl (Kratochvíl 1929), český medievalista. Aj podľa neho, odhliadnuc od *Organonu* (ktorý už bol známy), problém bol v tom, že ostatné Aristotelove spisy boli preložené do latinčiny z arabčiny, teda nie z gréčtiny, pričom ani arabské preklady neboli pôvodné, keďže vychádzali zo sýrčiny. Tieto latinské preklady tak boli natoľko nespoľahlivé, že Parížsky koncil v r. 1210² zakázal štúdium *Fyziky* a *Metafyziky*, pravda, spolu s panteistickými názormi. A až po prekladoch priamo z gréčtiny bude zákaz zrušený.

Náš súčasník Alain de Libera, ktorý vydal svoju *Stredovekú filozofiu* (Libera de 2001) v r. 1993, teda pred Gougenheimovým Aristotelom, bude jedným z najväčších kritikov nášho autora. Podrobne v nej vyloží koncepcie predstaviteľov východného i západného islamu, ktorý nás tu zaujíma najviac, konštatujúc, že s koncom kresťanského stredoveku sa z islamu filozofia vytratí, skončí sa tradícia „translatio studiorum“ a moslimovia budú rezignovať aj na svoj podiel v dedičstve Západu. Až v osobitnej, VIII. kapitole, sa de Libera vráti ku grécko-latinskému Aristotelovi, o ktorého sa po Boëthiovi (480 – 524) pričíní najmä Jakub z Benátok a i.³ Tá istá kapitola obsahuje aj podrobnú bibliografiu týchto prekladov a prekladateľov.

Nakoniec, autori diela *Encyclopaedia Beliana* (Beliana I 1999, 369) mali dosť materiálu pri písaní hesla *Aristotelizmus*, pod ktorým je však uvedené len toľko, že do „Európy ho [Aristotela] opäť priniesli až v 12. stor. najmä sýrski, arab. (...) a žid. (...) komentátori.“⁴

Možno tak konštatovať, že šírenie helenizmu v Európe, v ktorej i mimo nej panovala čulá výmena tovarov, myšlienok, diel atď., bolo viacdrojové a ani poznatky či vynálezy neboli viazané výlučne na jedno etnikum či náboženstvo. Algoritmus prišiel z Uzbekistanu, za matematický pojem nuly vďačíme Indii. Buzola či šek sú zas arabskými vynálezmi.

Tak či onak, tzv. podľžnosť Západu voči moslimskému svetu za grécke dedičstvo uvádzajú do pochybností rôzni autori už po stáročia, ako Petrarca v XIV., Leonhart Fuchs v XVI., E. Renan v XIX. stor. a bližšie k nám, A. Koestler. Podľžnosť by v konečnom znamenala hierarchiu medzi stredovekými civilizáciami a nahradenie západného (výbojného) etnocentrizmu etnocentrizmom východným.⁵

Gougenheimove tézy

V tomto historickom kontexte, vzdialenom či novšom, sa objavuje Gougenheimova práca, vyvolajúc živé reakcie v médiách i odbornej verejnosti a to tak pozitívne, ako aj negatívne, v tomto prípade dokonca v podobe petícií. Nepripomína nám to niečo z našej nedávnej minulosti

² A. de Libera píše, že to bol koncil Senskej cirkevnej provincie.

³ Napr. Mikuláš Sicílsky a Bartolomej z Messiny.

⁴ Podrobnejšie o učení arabských filozofov, pozri (Beliana VII 2013, 218)

⁵ Križiacke výpravy, ktoré mali za cieľ oslobodiť Svätý hrob, ako sa vie, sa skončili neúspechom a obdobie „Pax christiana“, ktoré bude nasledovať aj vďaka zadržiavaniu nájazdníkov z Východu pravoslávny Ruskom, európsky Západ využije pre svoj civilizačný rozmach.

i prítomnosti? Iste s tým súvisí aj dobový kontext ovplyvnený Správou Európskej únie z r. 2002⁶, podľa ktorej by sa malo v školských učebniciach urobiť miesto islamu ako súčasti európskeho dedičstva.

Hoci je Gouguenheim blízky filozofom ako J. Heers a R. Brague – jeho *Európa, rímska cesta* bola preložená do češtiny (Brague 1994) – a získal aj sympatie historikov ako Cl. Gauvard a J. Le Goff, stane sa najmä on stredobodom pozornosti médií i odbornej verejnosti, a to preto, lebo chce otvoriť diskusiu o tom, z čoho sa stalo klišé: nespochybniteľný islamský prínos k formovaniu Európy. Pritom, čo možno pokladať za poľahčujúcu okolnosť, koncipoval svoju prácu ako esej určenú širokému publiku.

a) Helenizmus a arabský svet

Predovšetkým, podľa Gouguenheima, helenizmus arabsko-moslimskej kultúry je povrchný, keďže moslimskí Arabi nevedeli grécky a antické dedičstvo poznali len z druhej ruky, od Sýrčanov, pričom Západ nielenže nebol nikdy celkom odrezaný od helénskych zdrojov (Konštantinopolis, Boëthius atď.), ale sám si vytvoril vlastnú cestu ku gréckemu vedeniu prostredníctvom prekladov z gréčtiny do latinčiny ešte pred konfrontáciou s islamom.⁷ Kde je vôľa, tam je aj cesta, ako sa hovorí a okrem osvietených vládcov za „renesanciami“ na Západe stoja aj cirkevní činitelia ako hybný faktor. Entuziazmus niekoľkých vzdelancov, hoci neboli početní ani v jednom tábore, by nebol stačil na vybudovanie civilizácie.

Svedčí o tom prekladateľská činnosť mníchov odpisovačov na Hore Saint-Michel⁸, medzi ktorých zaraďuje už spomenutého Jakuba z Benátok (†1150), ktorý Aristotela prekladal pol storočia ešte pred prekladmi z arabčiny vyhotovenými v Salernne či v Toledě. Tak sa vďaka tejto činnosti sprístupní celý Aristoteles, aj keď v preklade, ktorý je ešte príliš doslovný, čo bolo inak charakteristické pre prekladanie v tej dobe.

Gouguenheim túto svoju tézu odôvodňuje tým, že zatiaľ čo rozum je spoločným základom gréckej a kresťanskej kultúry, Arabi ovládali grécku vedu len pasívne, rozum nebol ich privilegiom. Treba dodať, že rozum a vôbec „gréctvo“ pokladali za niečo vonkajšieho voči svojmu monoteistickému náboženstvu. Islamský svet VIII. – XII. stor. to nie je len islam, ale aj islamská spoločnosť a islamskí vzdelanci, čo komplikuje vzťahy s gréckym vedením. Pri porovnávaní rôznych civilizácií tak treba brať do úvahy právne systémy, miesto človeka v nich a ich vzťah k posvätným textom z hľadiska miery slobody ponechanej ľudskému rozumu. Kým v Európe došlo v XVI. stor. ku kvalitatívnemu skoku od „vedeckého vedenia“ k „vede“ vďaka takým menám, ako Koperník, Kepler, Viète, Descartes a i., v islamskom svete k takému skoku nedošlo. Možno to ilustrovať najmä na príklade matematiky, ktorá u Grékov, Indov a Arabov ostala na úrovni rétoriky vzťahujúcej sa na každodenný život. (Gouguenheim 2008, 23).⁹

⁶ Správa bola zrejme vypracovaná bez dostatočnej konzultácie odborníkov. Gouguenheim však našiel odvahu na ňu reagovať.

⁷ Po páde Západorímskej ríše prerušené spojenie s antickou obnoví Byzancia, ale aj stredoveký Západ je podľa Gouguenheima nemenej motivovaný dopytom po vedomostiach, ktoré nachádzal v gréckych textoch uchovaných najskôr na svojom území (Taliansko, Sicília, Severné Francúzsko), a potom v Byzancii *via* južné Taliansko a Sýriu. Možno tak hovoriť skôr o podlžnosti voči Východorímskej ríši.

⁸ Úloha kláštorov a ich obetavých a nezištných chovancov bola pre stredovekú vzdelanosť nezastupiteľná, vynachádzalo, vyrábalo, tvorilo, vyučovalo sa v nich prakticky všetko: od ozubených kolies po literatúru. Aj predloha nášho štátneho znaku je ich výtvorom. Konkrétne sú to benediktíni, ktorých symbolom je dvojité kríž na trojvrší.

⁹ Grécko tu predstavuje výnimku svojím skepticizmom, svojou „epoché“, ktorá viedla k emancipácii voči

Ďalšia Gouguenheimova téza spočíva v odmietnutí porovnania medzi „islamským osvietenstvom“ zrodeným v dobe Ríše Abasidov a Osvietenstvom XVIII. stor.¹⁰ Totiž, také porovnanie by udržovalo pri živote ďalšie prekonané kliše charakterizujúce stredovek ako „dobu temna“ podľa akejsi čiernej legendy. Tento príliš zúžený pohľad na stredovek nezohľadňuje navyše súčasné výskumy. Islamský helenizmus je skôr predĺžením neskorej antiky, než znovuoobjavením aténskeho klasicizmu, ako o tom svedčí záujem o novoplatonizmus uprednostňovaný pred platonizmom a čo sa týka Aristotela, vykresluje ho protirečivo. Islamský svet je v ňom prezentovaný ako niečo homogénne, kde sa islamizmus zamieňa s „arabitou“, zatiaľ čo kresťanskí Arabi a arabizovaní kresťania predstavovali v tej dobe (okolo r. 1000) ešte polovicu vtedajšej arabskej populácie.

Ďalej, zjednodušuje sa v ňom vzťah medzi náboženstvom a vedením, pričom hlavné slovo patrí Bohu tak, ako je vyslovené v Koráne. Práve viera v Korán dáva iný význam termínom ako veda či vedec než mali v antike, čo platí aj o rôznom duševnom rozpoložení, ktoré je s tým spojené.

Tiež treba odmietnuť ako mýtus harmonické spolunažívanie Arabov, kresťanov a židov v Andalúzii za arabsko-moslimskej okupácie. A opakovane si treba s Gouguenheimom klásť otázku, prečo Arabi neaplikovali svoj grécky objav tak, ako Európania a nezúčastnili sa Renesancie.

b) Helenizmus a kresťanstvo

Ak po rímskej civilizácii nasleduje kresťanstvo, s Gréckom a potom s helenizmom ho naďalej spájajú grécky jazyk a grécke reálie, veď Nový zákon je napísaný v gréčtine a až potom bude preložený do latinčiny. Aj stredobodom záujmu boli najskôr evanjelisti a až potom filozofi (Aristoteles, Archimédes a i.). „Kresťanstvo, dodáva Gouguenheim, bolo okrem toho živé, presiaknuté, od samého začiatku, gréckou kultúrou. Dôležitosť pripisovaná Duchu svätému a Božiemu slovu odkazuje na pojmy obohatené gréckym myslením.“ (Gouguenheim 2008, 25).

V rámci kresťanstva dochádza aj k postupnému oživeniu gréckeho výchovného systému, *paideiy*, zaniknutého v polovici VI. stor., a to predovšetkým vďaka kresťanom žijúcim na okrajoch Byzantskej ríše, ktorí sa pustili do prekladania gréckych diel do starej sýrčiny už v V. stor., dávajúc prednosť filozofickým a vedeckým spisom s cieľom odstrániť niektoré nedokonalosti Biblie na jednej strane a reagovať na vtedajšie teologické dišputy na druhej strane. Tak popri kresťanskej viere pretrvala aj antická *paideia*.

Antické dedičstvo sa zmenšilo aj z jazykových dôvodov: „Vzdelaní Rimania ovládali gréčtinu, a teda nepocítovali potrebu prekladať klasické diela. Keď sa ovládanie gréčtiny vytratilo, tieto texty sa stali nepoužiteľnými a boli zanechané.“ (Gouguenheim 2008, 27).¹¹ Čo sa však nevytratilo, bol záujem o grécku kultúru sťa „intelektuálnu maticu“ zo strany cirkevných hodnostárov a teológov. „Cirkevní otcovia uvažovali pomocou logických kategórií gréckeho myslenia; boli dedičmi *logu* (*logos*). A keď ich čítame, nepriamo sa zúčastňujeme na istých črtách klasickej kultúry.“ (Gouguenheim 2008, 28).

Západ sa stáva miestom azylu pre Grékov a Sýrčanov utekajúcich pred náboženským prenasledovaním zo strany byzantských cisárov či pred arabskou okupáciou. Prinášajú knihy a rukopisy,

prírode, čím sa pripravila pôda pre budúce abstraktné a formalistické uvažovanie, ktoré charakterizuje európsku vedu.

¹⁰ „Ríša Abasidov vraj bola nielen „mostom“ medzi antikou a latinským Západom, ale navyše, by bola, počas štyroch storočí, predstavovala tvorivý svet, v ktorom má svoj pôvod istá vedecká revolúcia.“ (Gouguenheim 2008, 13).

¹¹ Od Gouguenheima sa dozvedáme, že v VI. stor. celé antické dedičstvo predstavovali len štyri knihy: Macrobius *Komentár k Scipiovmu snu*, *Svadba Merkúra a Filológie* od M. Capellu, Calcidius preklad a komentár *Timaia a Útecha z filozofie* od Boëthia.

ktoré prichádzajú aj inými kanálmi, keďže vzťahy s Byzanciou neboli nikdy prerušené. Nehovoriac o tom, že Sicília a taliansky juh boli obývané gréckymi enklávami už od staroveku a aj grécka kultúra sa tam udržala od VII. do XII. stor. nepretržite. V VII. stor. prichádzajú ďalší utečenci z Grécka a Lepanta do Ríma. Iní Gréci sa usadia v Nemeckej ríši (kláštory v Trevíre a v Reichenau), v Katalánsku, prichádzajúc nielen z Grécka, ale aj zo severnej Afriky, z Arménska. Z mnohých z týchto utečencov, prisťahovalcov či cestovateľov sa stanú slávne mená, ktorým autor venuje dost miesta.

Niektorí z nich sa dostanú aj na kráľovské dvory. Už sme sa dotkli úlohy vysokej šľachty pri propagovaní gréckej kultúry na Západe. Podľa Gouguenheima táto úloha nebola len politická, ale kráľovské elity samotné sa zaujímali o túto kultúru, rozvíjali ju, podporovali, zhromažďovali dokumentáciu, vychovávali v nej svojich potomkov, pravda, aj s úmyslom upevniť a odôvodniť svoju moc prostredníctvom rozumových argumentov. Platí to o francúzskej karolovskej dynastii, ako aj o ottovských panovníkoch Nemeckej ríše v intervale od VIII. do X. stor.

c) Otázka identity

Ako je to potom s identitou Európy, na ktorú poukazujú jej korene? Vlastne ide tu o viacero identít, pričom sú namieste niektoré rozlišovania. Najskôr treba rozlišovať medzi arabskou a moslimskou civilizáciou, ktoré sa zamiňajú, hoci sa prelínajú. Pritom vo vzťahu ku kresťanskej Európe je rozhodujúci islam. Miestom stretnutia týchto civilizácií bolo Stredozemné more, avšak ťažko možno hovoriť o stredozemskej civilizácii. Je však kolískou európskej civilizácie, ktorá sa nachádza v Grécku, čo sa týka myslenia a v kresťanstve, čo sa týka náboženstva.

Dostávame sa tak k pojmu „koreňov“, metafore, ktorá však neoznačuje niečo nereálneho, ale práve nejakú konkrétnu realitu, akou sú ľudské spoločnosti s ich kultúrou, vykazujú isté spoločné a permanentné črty: jazyk, spoločný kultúrny priestor atď. „Kultúry sa nerodia naraz, rozvíjajú sa v trvaní a v dôsledku toho majú dejiny a pôvod. Tiež sa neobmedzujú jednoducho na pretrvanie tohto pôvodu, keďže ho predlžujú, odkláňajú, pravda, aj sa od neho odvracajú. Popierať jestvovanie koreňov je tolko ako popierať predlžovanie ľudských spoločností v čase, inak povedané, fakt, že máme dejiny.“ (Gouguenheim, 2008, 178). Pritom treba rozlišovať medzi autentickými a umelými, pravda, mýtickými koreňmi, ak má mať zmysel hovorenie o identite.¹²

Manipulácia s pojmom identity (odmietanie, deformovanie, nahrádzanie) len potvrdzuje jeho dôležitosť a nedeje sa bezdôvodne, ale s úmyslom túto identitu narušiť nahradením jej špecifických črt inými. Ak sa vzdáme identity, nastupuje ideológia: „Stáva sa, že tento postup vychádza z nejakej ideologickej, pravda, politickej vôle: táto smeruje k implementácii jednej kultúry na miesto nejakej inej, teda k deformácii minulosti. Môže to byť prostriedok na produkciu budúcnosti...“ (Gouguenheim, 2008, 178).

Korene sú základom identity daného spoločenstva, identity, ktorá kulminuje v jej kultúrnej identite, v pojme, ktorý by dnešný relativizmus hodnôt najradšej vyškrtol zo svojho slovníka. Potom by bola skoro zbytočná aj práca historika, ktorý má tiež svoju profesionálnu identitu. „Historik má bez váhania odlíšiť to, čo robí takú kultúru a takú civilizáciu špecifickou. Možno je to dokonca jeden z cieľov a hlbokých záujmov jeho postupu: prebádať skrz rôzne civilizačné konštrukcie potenciál ľudskej bytosti v sociálnych, kultúrnych a náboženských vynálezoch...“ (Gouguenheim, 2008, 179).

Gouguenheim tu naráža na dnešnú polemiku okolo identity idúcu od jej minimalizovania až po odmietanie. V tejto súvislosti polemizuje s helénistom a antropológom M. Detiennom, podľa

¹² Tento konflikt identít môže viesť až k občianskej vojne.

ktorého národnú a kultúrnu identitu definovať nemožno a mala by byť nahradená skôr takými pojmami ako jedinečnosť alebo podstata, čo, pravda, nie je to isté. Ako teda definovať kultúrnu identitu?

Bez identity by každý ľudský kolektív bol len zhlukom izolovaných jednotlivcov, ktorých nič nespája, ani dokonca materinský jazyk, lebo jazyk umožňuje výmenu, a teda kultúru. „Kultúrne identity sa majú tak, ako všetky ostatné predmety štúdia historika, odhaliť, stanoviť, skonštruovať na základe prameňov, sôp, svedectiev, ktoré nám zanechali spoločnosti.“ (Gouguenheim, 2008, 179).

Bez identity by tiež nemalo zmysel hovoriť o čínskej maľbe, japonskej poézii či stredovekom staviteľstve. To, že sa kultúrna identita vyvíja a transformuje, neznamená nejestvovanie nejakého javu. Ľudská bytosť od kolisky až po hrob je stále tá istá ľudská bytosť. Vedecký a sociálny pokrok je merateľný a porovnateľný, pričom neznamená negáciu dedičstva. Práve „odmietanie existencie koreňov znamená nepripustiť, že ľudské spoločnosti sa vyvíjajú v nejakom priestore, ktorý zaujali a menili v trvaní; odmietajúc skutočné alebo predstavované dedičstvo znamená odmietnuť možnosť kultúrnych prenosov.“ (Gouguenheim 2008, 180). Antropológ by mal zahrnúť do svojich úvah aj také determinanty ako história a geografia. Ľudské bytosti nemajú len korene v priestore, ale sú aj členmi spoločných kultúrnych okruhov založených na vedomých i nevedomých schémach – C. G. Jung hovoril o „kolektívnom nevedomí“.¹³ Kultúrna identita ako historická entita má ešte tú zvláštnosť, že je naratívna, čo predstavuje ďalší argument proti jej fiktívnosti.

Za a proti

Proti Gouguenheimovi vystúpilo viacero historikov, medzi ktorými sa nachádzajú dokonca aj kolegovia z pracoviska, kde pôsobil počas písania svojej práce.¹⁴ Vytýkajú mu, že neovláda arabčinu, nepozná arabský svet a ani orientálnych kresťanov, takže čerpal len zo sekundárnej literatúry. On sám sa v rôznych rozhovoroch, ktoré poskytol (Gouguenheim 2009) bránil tým, že ide o prehnanú kritiku jeho koncepcie, motivovanú najmä ideologickými zámermi v kontexte dneška.

Kritický hlas sa ozval aj z Nemecka v osobe Thomasa Ricklina, profesora na Mníchovskej univerzite a historika stredovekej filozofie, ktorý odsúdi Gouguenheimovu knihu ako „vedecky nepoctivú“ a dokonca „nerešpektujúcu elementárne pravidlá práce historika.“ (Ricklin 2010). Pritom jeho postoj nepresvedčivo a mechanicky vysvetľuje strachom, podobným tomu, ktorý vraj mala latinská Európa, keď si osvojovala arabské vedenie. Aký strach by mal mať profesionálny historik ako Gouguenheim? Nemecký profesor sa takto vyjadruje potom, čo vyšiel zborník skupiny francúzskych historikov, v ktorom je Gouguenheim prezentovaný ako „islamofób“¹⁵, ktorý, navyše, falšuje dejiny a ide proti tomu, čo je už „konštituované špecialistami“.

Ak je Jakub z Benátok ako prekladateľ a komentátor Aristotela známy, popiera sa jeho prítomnosť na Hore Saint-Michel. Pritom Gouguenheim nie je sám, kto je presvedčený o tejto prítomnosti, myslí si to aj Coloman Viola, špecialita na dejiny kláštora, ktorý bol, podľa neho, miestom, ktoré spolupracovalo na prekladoch Aristotela, ich šírení a ktoré tak pripravovalo príchod „veľkého“ XIII. storočia. V tejto súvislosti sa nášmu autorovi vytyka, že sa zastavil na konci XII. stor. a „nezmapoval“ aj storočia XIII. a XIV., v ktorých, podľa R. Bragua, vplyv arabských mysliteľov na západné myslenie, dosiahne svoj vrchol. A ak sa zastavil už pri XII. stor., urobil tak zámerne, lebo to nasledujúce XIII. stor. je veľmi dobre známe.

¹³ Gouguenheim sám navrhuje výraz, ktorý pokladá za výstižnejší: „kolektívne štruktúry individuálneho nevedomia.“

¹⁴ Napr. J. Verger.

¹⁵ Gouguenheim sa vyjadril aj k tejto nálepke, ktorá, podľa neho, mala prekaziť akúkoľvek serióznou diskusiu.

Spomedzi cudzincov sa na stranu Gouguenheima postaví španielsky arabista Serafin Fanjul, ktorý napíše doslova: „Gouguenheimova kniha je vynikajúca, dobre štruktúrovaná, veľkolepo zdokumentovaná a práve z toho bolí hlava. Keďže je ťažké mu protirečiť historickými argumentmi, prechádza sa k osobnému útoku.“ (Fanjul 2012, 34)¹⁶.

A pokiaľ sa médiá postavili na Gouguenheimovu stranu, tak len preto, aby bránili izolovanú obeť a znevážili univerzitu ovládanú tzv. mandarínmi. Menovaní i nemenovaní „oficiálni“ historici však nemali v hľadáčiku len Gouguenheima, ale aj Fernanda Braudela, R. Bragua, ktorý vyzýval k „hygiene polemiky“ (Brague 2008)¹⁷, a ďalších, Benedikta XVI., medzi nimi.

Záver

Gouguenheim nepopiera existenciu arabskej „connection“, pravda, popri tej byzantskej, ale pred slovom podlžnosť dáva prednosť slovu „prenos“. Uznáva, že Avicenna a i. boli filozofmi, avšak úplne slobodne filozofovať nemohli, lebo boli v zajatí viery.

Prezentovaná polemika svedčí o tom, že ideológie nevymreli, naďalej otravujú slobodnú výmenu názorov, ak ju neznemožňujú, a to aj v tzv. vyspelých západných demokraciách v rámci „politckej korektnosti“. Ale treba povedať aj na ich adresu, seba nevnímajúc, že pokiaľ si osobujú právo hovoriť o etike vedy, najskôr by mali praktizovať etiku filozofie, nezlučiteľnú s „intelektuálnym terorizmom“, lebo aj tento výraz bol použitý.

V neposlednom rade sme tak svedkami toho, že nielen európska reprezentácia, ale aj európska inteligencia sa naďalej stavia odmietavo proti európskej identite, ktorú by mala pestovať, najmä keď ide o historikov, od ktorých, ako aj od každého vedca sa očakáva používanie jednoznačných pojmov. Bez uvedomenia si a prehlbovania tejto identity nemožno hovoriť ani o (pro)európskej integrácii. Gouguenheimova práca je bezpochyby príspevkom do zápasu o túto identitu a aj z tohto dôvodu, popri presvedčivých argumentoch a bohatej dokumentácii, sa pisateľ týchto riadkov stavia na jeho stranu.

REFERENCES

- Aster, Ernst von. 1963. *Geschichte der Philosophie*. 14. vydanie. Stuttgart.
- Brague, Rémi. 1994. *Evropa, rímská cesta (Europe, the roman way)*. Praha.
- Brague, Rémi. 2008. *Pour une hygiène de la polémique*. In *La Nef*, 194, jún. <http://www.lanef.net>.
- Brague, Rémi. 2009. *Grec, arabe, européen. A propos d'une polémique récente*. <http://www.academia.edu/12090881>.
- Bréhier, Emile. 1928. *Histoire de la philosophie*. Tome I. *L'antiquité et le Moyen Age*. Paris.
- Büttgen, Philippe et al. 2009. *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*. Paris.

¹⁶ Len poznámkový aparát umiestnený na konci zaberá 42 strán (217-259).

¹⁷ Tento autor, profesor na univerzitách Paríži a v Mníchove, uzatvára svoju kritickú štúdiu venovanú diskutovanej Gouguenheimovej práci slovami: „Meritom prípadu Gouguenheim aspoň je upriamiť pozornosť širokého publika na historický problém, o ktorý je veľký záujem. Tento problém bol až doteraz, buď vyhradený vedeckým monografiám, buď naopak, prenechaný mediálnym eskamotérom, ktorí z neho urobili tendenčné karikatúry. Kniha S. Gouguenheima, situujúca sa v rovine dobrej popularizácie, si predsavzala napraviť tých druhých tým, že čerpá v tých prvých. Nie je to definitívna a vyčerpávajúca práca, o ktorej by sme mohli snívať. Avšak pokiaľ takáto dokonalá kniha zostane v ríši snov, tá Gouguenheimova má tú výhodu, že popiera niektoré skutočnosti, ktoré sa príliš rýchlo pokladali za isté.“ (Brague 2009, 11).

- Detienne, Marcel.* 2005. *Les Grecs et nous.* Paris.
- Encyclopaedia Beliana*, I. zv. 1999. Bratislava.
- Fanjul, Serafin.* 2012. Rozhovor: Le „myth d’Al-Andalus“. In *La Nouvelle Revue d’histoire*, 62, sept. – okt. 2012, 34.
- Gouguenheim, Sylvain.* 2008. *Aristote au mont Saint-Michel. Les racines grecques de l’Europe chrétienne.* Paris.
- Kratochvíl, Josef.* 1929. *Filosofie středního věku.* (Mediaeval Philosophy). Brno.
- Libera, Alain de.* 2001. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská a latinská filosofie.* (Mediaeval Philosophy. The Byzantine, islamic and latine Philosophy). Praha.
- Orthbandt, Eberhard.* 1985. *Geschichte der grossen Philosophen und des philosophischen Denkens. Eine Auswahl.* Hanau/Mein.
- Ricklin, Thomas.* 2010. Der Fall Gouguenheim. In *Historische Zeitschrift*, 290/1, 119-135.
- Viola, Coloman.* 1970. L’Abbay du Mont Saint-Michel et la préparation intellectuelle du Grand Siècle. In *Le Monde*, 5. sept. 1970, 6. http://www.coloman.viola.pagespersoorange.fr/Mont_Saint_Michel.html.
- Vorländer, Karl.* 1919. *Geschichte der Philosophie. I. Band: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit.* 5. vydanie. Leipzig.

SUMMARY: ARISTOLE ON MOUNT SAINT-MICHEL (IN LIGHT OF S. GOUGUENHEIM’S PUBLICATION BEARING THE SAME TITLE). Paper wants to bring in Slovakia probably unknown controversy around the roots of Christian Europe, which was provoked by the publication, eight years ago, of the work of the French medievalist and former professor at the Sorbonne and which continues unabated. Aristotle said Islam to Europe, or the Christian West had their own translators, especially at Mount Saint-Michel near the Atlantic coast of France? S. Gouguenheim’s answer to the first part of the question is negative and after positive opinions by philosophers such as F. Braudel, Roger-Pol Droit, R. Brague and others it is gaining more supporters. In fact Gouguenheim is not the only one who was put into doubt this supposedly exclusive merit of Islam. Before him E. Renan did so, but he was not pleaded. Brague whom *Europe, la voie romaine* is translated into Czech, offers a more complex view on the issue and calls for the “controversy hygiene” whose has fallen sometimes into “intellectual terrorism” from the side of the (conformist) members of French University headed by A. de Libera: recognizing our debt to (Andalusian) Islam, it states that it is impossible to speak of a single source of European Hellenism. The first translations of Aristotle were made by Christians, notably Nestorians. If the Arabs mediated the Greek heritage, themselves did not use it. Averroes himself had no influence within Islam, which Hellenization was very limited. Between propagators of Hellenism there are Stoics, Gnostics, Neoplatonics, founder of Thomism, not to mention the Byzantine philosophy. After the dominance of Marxism and of the one ideology, we thought no longer necessary to distinguish between official and unofficial philosophy. The behavior of our intelligence, including philosophical life in our country for the past quarter of a century not only suggests that ideology did not die, but from presented controversy around a book one we can see that the “Ethics of Philosophy” has hardly progressed in a country with a long philosophical tradition such as France.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.
Slovak Academy of Sciences
Institute of Philosophy
Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovakia
filosiva@savba.sk

BYZANTSKÉ VPLYVY V RANOSTREDOVEKEJ SAKRÁLNEJ ARCHITEKTÚRE SLOVENSKA

Byzantine Influences in Early Medieval Sacred Architecture in Slovakia

Andrej Botek

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.150-179

Abstract: BOTEK, Andrej. *Byzantine Influences in Early Medieval Sacred Architecture in Slovakia*. Slovakia is a country that lies on the geographical and spiritual intersection of the Western and Eastern cultures. The battle for the geopolitical bearing of this area took place already at the dawn of our history – at the time of our first state formation – Great Moravia, and happened again also during the formation of the early Hungarian Kingdom, which included also the Western territory of Great Moravian Empire – i. e. the Slovak territory of today. When writing about the elements and expressions of the Byzantine culture in Central and Western Europe, we reflect mainly its philosophical, literary and liturgical aspects. In my article I want to try to reflect on the potential expressions of this wide European cultural-spiritual phenomenon, the Byzantine tradition, as these are fixated in the material substance of the architectural sacred code.

Key words: *Byzantine cultural influences, sacred architecture, rotundas, Slovakia, early Middle Ages, art artefacts*

Abstrakt: BOTEK, Andrej. *Byzantské vplyvy v ranostredovekej sakrálnej architektúre Slovenska*. Slovensko je krajina, ktorá leží na duchovnom i geografickom styku západnej a východnej kultúry. Zápas o orientáciu tejto oblasti sa odohral už na úsvite našich národných dejín – v období nášho prvého štátneho útvaru – Veľkej Moravy a zopakoval sa aj pri formovaní raného Uhorského kráľovstva, územne zahŕňajúceho aj západné veľkomoravské – teda dnešné slovenské teritórium. Hovoriac o prvkoch a prejavoch byzantskej kultúry stredoeurópskom a západoeurópskom prostredí sa predovšetkým reflektuje jej filozofická, literárna a liturgická stránka. V našom príspevku sa pokúsime postihnúť možné prejavy tohto širokého európskeho kultúrno-duchovného fenoménu – byzantskej tradície, zafixované do hmotnej substancie architektonického sakrálneho kódu.

Kľúčové slová: *byzantské kultúrne vplyvy, sakrálna architektúra, rotundy, Slovensko, raný stredovek, umelecké artefakty*

Predcyrilo-metodské obdobie

„... i prišli k nám učители mnohí, křesťania z Vlách, i z Grécka, i z Nemiec ...“ (Život Metodov, V; Škoviera 2013, 48). Tieto slová posolstva veľkomoravského kniežata Rastislava byzantskému cisárovi Michalovi III., *expressis verbis* popisujúce „křesťanov z Grécka“ – teda misionárov z byzantskej oblasti, robia vrásy mnohým odborníkom. Křesťania z Nemiec reprezentujú prevládajúci vplyv západoeurópsky – zastúpený vtedy Franskou ríšou, o čom nikdy nevznikli pochybnosti. Křesťania z Vlách majú predstavovať severoadriatickú oblasť s Aquilejským patriarchátom

(Špetko 1988, 22), zahŕňajúcu severotalianske i severochorvátske prostredie, ktorá vzhľadom na vzdialenosť predstavuje ešte únosnú mieru dobovej dostupnosti. Zmienka o kresťanoch z Grécka z doby pred cyrilo-metodskou misiou je dodnes nie úplne vysvetleným problémom. Naše územie bolo mimo hlavný záujmový okruh byzantskej diplomacie, ležalo skôr na úplnom okraji jej rádia. O centrálnu organizovanú misijnú činnosť nemožno uvažovať, navyše byzantskí cirkevní i svetskí predstavitelia si uvedomovali, že naše územie leží v zóne aspirácií západných cirkevných štruktúr, a preto tu svoje aktivity nevyvíjali. Jedným z možných vysvetlení by mohli byť obchodné cesty, ako potenciálne trasy individuálnych byzantských misionárov či kňazov, sprevádzajúcich kupecké výpravy. Odborníci sú zajedno, že určite nemohlo ísť o klérus z centrálnej časti ríše, ale z jej hraničných severných oblastí alebo z prímorských jadranských kláštorov (Dvorník 1970, 97).¹ Názor, že šlo o mníchov, ktorí ušli počas ikonoklasmu alebo o gréckych kresťanov, unikajúcich z Bulharska pred Omortagovým prenasledovaním, sa nezdá relevantný.² Je zaujímavé, že rozborom Rastislavovho posolstva sa odborníci domnievajú, že bolo prednesené po grécky a autor musel ovládať grécke predlohy (Marečková 1968, 411). Svedčilo by to o možnosti pôsobenia gréckeho elementu na Rastislavovom dvore, ktorý však neznamenal početnú konkurenciu franským kňazom. Z celkového kontextu sa predpokladá, že tu šlo o minoritné zastúpenie, ktorého stopy sa – okrem uvedeného posolstva, nepodarilo inde identifikovať. O to viac udrie do očí poradie, pri ktorom početne najvýraznejšie franské duchovenstvo je menované ako posledné až za zmienkou „kresťanov z Grécka“. Iste je to odrazom Rastislavovej diplomacie, ktorý si uvedomoval mocenské nebezpečenstvo z frankej strany a chcel preukázať byzantskému dvoru ochotu k spojenectvu. Relevantné hmotné prejavy byzantského vplyvu na formovanie architektúr pred cyrilo-metodskou misiou však absentujú.

Cyrilo-metodské obdobie

Príchodom misie solúnskych bratov – sv. Konštantína-Cyrila a Metoda, sa však územie dnešného Slovenska stáva priamym stretom východného a západného sveta, dvoch koncepcií, ktoré v tomto, ešte plne nevyhranenom období, formujú vo vzájomnom prelínaní našu kultúrno-spoločenskú oblasť. Cyrilo-metodská misia znamenala vo svojej dobe veľkolepý, ojedinelý projekt, ktorý v uvedených dejinno-geografických súvislostiach nemá obdobu a svedčí o nevšednej koncepcii, zameranej na proces vytvorenia spoločnej kultúrno-náboženskej základne, ktorá mala ambície a mohla plniť úlohu stmelovacieho prvku slovanských etník ako rovnocenného partnera formujúcej sa kresťanskej Európy. Každopádne pôsobenie tejto misie nemožno vidieť len v náboženskej oblasti, i keď pre jej aktérov zohrávala prvoradý význam. Odrazila sa aj v iných spoločensko-kultúrnych sférach a prinášala so sebou aj bezprostredné kultúrne a umelecké podnety byzantského sveta. Akokoľvek samostatne chceli solúnski bratia našu spoločnosť vyformovať, ich byzantská skúsenosť zohrávala istotne logickú východiskovú základňu. A tá sa musela odraziť i v hmotných prejavoch, hlavne pri realizácii nových chrámov. V sprievode Konštantína a Metoda zrejme boli i osoby, ktoré plnili špecifické spoločensko-hospodárske úlohy. Okrem úradníckej zložky zrejme i majstri stavitelia, umeleckí remeselníci a pod. Túto prax byzantskej misie všeobecne používali a prispeli tým k šíreniu architektonicko-umeleckých typov (Dvorník 1970, 137; Avenarius 1990,

¹ Tu možno vnímať istú disproporciu, keďže uvedené územia patrili do Byzantskej štátnej sféry, ale cirkevne boli pod vplyvom Ríma – teda západného kresťanského centra (Avenarius 1990, 62).

² Spochybňuje to napr. už F. Dvorník (1970, 96-97).

54).³ Pri snahe definovať prejavy cyrilo-metodského obdobia na podobe našej sakrálnej architektúry treba rozlišovať dve obdobia:

1. Pôsobenie solúnskych bratov v rozmedzí rokov 863 – 867.
2. Obdobie po Metodovom návrate z franského väzenia a jeho pôsobenie ako moravsko-panónskeho arcibiskupa – roky 873 – 885.

Obe uvedené časové obdobia sa odlišujú celkovými spoločensko-historickými a náboženskými pomermi, ktoré ovplyvňujú i vývoj v oblasti sakrálneho stavitelstva, a tým modifikujú možnosti uplatnenia predpokladaného byzantského vplyvu. Je logické, že solúnska misia pri realizácii sakrálnych stavieb používala byzantské východiská. Ak teda nálezy z tohto obdobia budú vykazovať byzantské prvky, je vysoko pravdepodobné, že sú hmotným prejavom činnosti tejto misie. Ako štandardne známu skutočnosť spomeniem typologické členenie veľkomoravskej architektúry, ktorá sa delí na kostoly s rovným záverom, kostoly s apsidou a kostoly centrálného typu (rotundy). V otázke proveniencie sa píše o vplyvoch západných (franských), adriatických (severoitalských a dalmátskych) a byzantských⁴ (napr. Avenarius 1990, 54-55), resp. z juhovýchodného Podunajska. Názor na byzantský pôvod kostolov s apsidou pôvodne posilnilo objavenie ich modulovej osnovy, o ktorej sa predpokladalo, že bola výsledkom cyrilo-metodskej misijnej prípravy pre ľahkú a bezpečnú realizovateľnosť (napr. Pošmourný 1971, 45; Dvorník 1970, 138). Neskôr sa však podobné modulové osnovy potvrdili aj u kostolov s rovným záverom a navyše sa ukázalo, že datovanie väčšiny kostolov s apsidou spadá ešte pred príchod solúnskych bratov. Existencia predcyrilo-metodských objektov by znamenala, že solúnski bratia nepotrebovali ani tak kostoly, ale priestory pre výučbu. V Byzancii sa na takéto účely používali tzv. exonartexy – predsieni pripojené k chrámom na opačnej strane oproti apsidám a oddelené stavebne alebo len priehradkou. Predsieni (nartexy) sa vyskytujú pri mnohých veľkomoravských kostoloch. Sú štvoruholníkové s výnimkou chrámového komplexu v Sadoch (Uherské Hradište), kde má západná prístavba apsidu a vnútornú priečku. Analýzy stavebných zvyškov ukazujú, že tieto predsieni vznikali ako dostavby k existujúcim kostolom a datujú sa do 2. pol. 9. stor. Solúnski bratia chápali svoje pôsobenie ako dočasné a ich záujem sa preto mohol sústreďovať len na najpodstatnejšiu činnosť – formovanie vhodného domáceho duchovenstva. Niektorí odborníci naopak predpokladajú, že solúnski bratia potrebovali stavať nové kostoly preto, lebo staršie neboli vhodné na byzantskú liturgiu. Nemožno zabíhať do detailov, len spomeniem, že liturgia, ktorú Konštantín a Metod uplatňovali, mohla mať aj určité prvky typické pre západnú cirkev (Bagin 1982, 78-84; Avenarius 1990, 80-81).⁵

Prístavby predsiení ku kostolom možno naozaj pokladať za bezprostredný prejav činnosti solúnskych bratov. Najviac týchto predsiení bolo doteraz objavených na území Moravy. Na Slovensku sa ich výskyt zatiaľ objavuje len v dvoch prípadoch: Kostol sv. Margity Antiochijskej pri Kopčanoch (kde je predsieň časovo druhotná) a trikonchálny kostol na Devíne, ktorému sa budeme venovať samostatne. Kostol sv. Margity, ktorý leží v širšom zázemí lokality Valy na moravskej strane a spájala ho s ním pôvodná komunikácia (Pauliny 2007, 17), je zaujímavý z toho dôvodu, že má pôdorys s rovným záverom – doklad západného vplyvu (Baxa – Ferus 2005, 26). Šlo by o spojenie franského (typ záveru) a byzantského (predsieň) riešenia, čo by zodpovedalo synkretickému charakteru veľkomoravskej architektúry. To platí len za predpokladu, že predsieň slúžila na výučbu. Zdá sa však, že bola budovaná kvôli v nej zahĺbenému objektu, ktorý bol najpravdepodobnejšie

³ Zohrávala by tu svoje i požiadavka rýchlej realizácie stavby a jej konštrukčno-statickej bezpečnosti, ktorá by predpokladala školeného odborníka.

⁴ J. Cibulka spochybňoval byzantský vplyv s dokladom, že žiaden zo známych objektov nemá zvyšky samostatného pastofória – určeného na liturgickú prípravu. (Cibulka 1963, 107). Názor je dnes prekonaný.

⁵ V tejto súvislosti sa spomína najmä liturgia sv. Petra.

hrobkou (Botek 2014, 117)⁶. Časový rozdiel medzi kostolom a predsieňou je zrejme malý, rozhodne menší ako u ostatných objektov s dostavanými predsieňami.

V druhom období – Metodovho vedenia samostatnej provincie, sa situácia mení a výstavba nových chrámov, iniciovaná Metodom a jeho prostredím, je logická. Aj v koexistencii s antagonistickým franským duchovenstvom možno očakávať kostoly ovplyvnené byzantskou tradíciou. Dokonca je možné, že z jeho návštevy Konštantínopola roku 882 s ním prišli i odborníci – stavitelia. Poznáme viaceré prípady, keď duchovný hierarcha priamo inicioval stavbu chrámu. Napr. niekdajší Metodov spoločník z kláštora na Olympe – sv. Eutýmios mladší, bol pôvodcom výstavby chrámu v Peristere pri Solúne (Cincík 1988, 52) a takéto súvislosti neboli ojedinelé. Vzhľadom na skutočnosť, že drvivá väčšina dnes známych veľkomoravských architektúr je zachovaná len v základoch, nie je vždy možné byzantské vplyvy stanoviť, keďže pôdorys nie je jedinou charakteristikou. Dôležitým sprievodným znakom je tu totiž forma liturgie, ktorá má svoje špecifické nároky na utváranie priestoru, ktoré archeológia ťažko definuje – napr. existencia ikonostasov, kopúl, interiérová výzdoba a pod. Napriek tomu, stopy takýchto možných riešení niektoré veľkomoravské nálezy pripúšťajú. Na území Moravy je to hlavne už spomenuté západné rozšírenie chrámu v lokalite Sady (Uherské Hradište) s apsidou a predapsidálnou priečkou. Ďalej sa uvádza kostol v lokalite Špitálky, kde došlo k sekundárnej prístavbe predsieni a vloženiu pilierov do lode, čo mohla vyvolať dodatočná realizácia kupoly. Práve kupola bola obľúbeným architektonickým prvkom Byzancie a niesla nielen stavebno-úžitkovú, ale aj dôležitú symbolickú funkciu (Reinle 1976, 117-118).⁷ Najstaršia fáza kostola na hradisku Osvětmany mala podobu jednoduchej pozdĺžnej sály s päťosminovým záverom, ktorý sa v byzantskom prostredí často vyskytuje. Objekt bol pôvodne považovaný za veľkomoravský, neskôr ho z tohto okruhu vylúčili a najnovšie sa jeho veľkomoravský pôvod opäť pripúšťa (Galuška 2010, 181-182).⁸

Zo Slovenska je často diskutovaným kostol na hrade Devín, ktorý v rámci súčasného korpusu veľkomoravskej sakrálnej architektúry nemá obdobu. Je to pozdĺžna stavba s trikonchálnym záverom, delená troma priečkami na štyri priestory. Objekt bol objavený I. Červinkom už v 20. rokoch 20. storočia. Považoval sa za slovanský palác, potom za rímsku stavbu z 2. storočia. Datovanie nálezov do druhej polovice 9. storočia bolo umožnené až revíznym výskumom v 80. rokoch 20. storočia (Plachá – Hlavicová 1997). V stavebnej sutine objektu sa našli omietkové zlomky s dokladom maliarskej výzdoby technikou fresky i lazúrovania (Hammer – Misar 2010, 148).⁹ Kostol bol viac rás analyzovaný z hľadiska uplatnenia modulového systému. M. Bašo zistil modulovú kružnicu priemeru exteriérovej šírky východnej apsidy, ktorá je rovná vnútornej šírke lode (Bašo 1992, 15). M. Vančo použil systém „dynamických obdĺžnikov“ so základom na východnej priečke (Vančo 2000, 78), ktorý modifikoval M. Illáš so základom na tzv. sekundárnej priečke (Illáš 2011, 37). Poľská bádatelka Rodzińska-Chorazy poukázala na skutočnosť, že oba úzke priestory majú totožné šírky rovné polomeru apsid a časť s trikonchou je rovnako dlhá ako pozdĺžny trojpriestor (Rodzińska-Chorazy 2000, 38). Objekt nesie jednoznačnú teologickú – trojičnú symboliku, ktorá sa prejavuje nielen v tvare záveru, ale aj v číselných pomeroch.

Väčšina odborníkov zastáva názor, že devínska stavba doteraz predstavuje jediný jasný príklad byzantského vplyvu vo veľkomoravskej architektúre na Slovensku (napr. Štefanovičová 2001,

⁶ Pripúšťali sa aj ďalšie možnosti – napr. relikviár alebo krstná nádrž (Baxa – Ferus – Glaser-Opitzová – Katkinová 2005, 48).

⁷ Podobne sa táto symbolická rovina prejavuje aj v odvodených tvaroch, ako napr. pri baldachýne (Bencová 2006, 171).

⁸ P. Selucký sa dokonca domnieva, že tu bola ešte staršia stavba írsko-škótskej proveniencie (Selucký 2010, 29).

⁹ Rozbor pigmentov však poukazuje na severotaliansky pôvod.

403). A. Ruttkey považuje trojlístkový záver za vplyv dalmátskej – aquilejskej oblasti, ale použitie nartexu určuje za byzantskú inšpiráciu (Ruttkey 2012, 87). Poľská teoretička T. Rodzińska-Chorazy a z domácich M. Illáš podrobne rozobrali výskyt trikonchálnych dispozícií od neskororímskeho obdobia počnúc a na širokom teritoriálnom priestore od severnej Afriky, Malej Ázie, cez Byzanciu a Balkán po rímske provincie na Dunaji (Panóniu, Noricum), ale aj v prostredí talianskom a západoeurópskom. Uvedený typ má teda široké časové i priestorové použitie a využíval sa nielen na sakrálne (najmä mauzóleá a kaplnky), ale aj profánne účely (audienčné sály, kúpele). Rodzińska-Chorazy byzantský vplyv vylučuje z dôvodu odlišného vnútorného usporiadania. M. Illáš sa prikláňa k názoru, že najbližším východiskom sú niektoré trikonchálne kostoly v Dalmácii a Noriku na rozhraní neskorkej antiky a raného stredoveku, ktoré pretavujú západné (italské) i východné (byzantské) prvky (Illáš 2011, 30-31).¹⁰ S jeho názorom možno súhlasiť, avšak typ trikonchy sa do starochorvátskej architektúry dostal aj z Byzancie, takže by sme ho mohli chápať ako druhotne sprostredkovaný. Datovanie kostola do 2. polovice 9. stor. pripúšťa možnosť, že ho realizoval staviteľ z okruhu cyrilo-metodskej misie. V ostatnom čase sa poukazuje na výskyt trikonchy v najstaršej vrstve sakrálneho staviteľstva na Ochride, prehlasovaný za typ odvodený z Devína cyrilo-metodskými učeníkmi po ich vyhnaní z Veľkej Moravy (po roku 885).¹¹ Činnosť týchto učeníkov môže nepriamo svedčiť o možných stavebných aktivitách iniciovaných solúnskymi bratmi, či neskôr sv. Metodom. Sv. Kliment – najpoprednejší učeník solúnskych bratov a prvý bulharský biskup, inicioval na Ochride stavbu dvoch chrámov (Škoviera 2013, 129). Podobne sv. Naum nechal v meste Devole postaviť kláštor s kostolom (Škoviera 2013, 159). Odokryté fragmenty však predstavujú odlišnú typovú schému – apsidy sa napájajú cez odskoky a pôdorys je centralizovaný. Datovanie nálezov pripúšťa širší časový rozpon.¹²

Zo zachovaného pôdorysu sa dá odvodiť viacero riešení interiérového členenia a hmotovej skladby. M. Bašo napr. dvojicu stredných murív pokladá za základy pod piliere, nesúce vežu, možno aj kopulu (čo opäť smeruje k Byzancii), M. Illáš dokladá možnosť existencie predoltárnej priečky, resp. ikonostasu. To sú skutočnosti, ktoré by svedčili o byzantských podnetoch. Objekt kladie viaceré dielčie otázky, ktorými tento príspevok nebudeme zaoberať.¹³

Ďalším potenciálnym dokladom byzantských inšpirácií sú rotundy. Všeobecne sa ustálilo, že ich východiská treba hľadať v architektúre aquilejského patriarchátu (napr. Klanica 1985, 135) – severotalianske a dalmátske vplyvy, nevyhne sa však ani odkazom na byzantskú predlohu. Načim spomenúť najmä formu kruhovej centrály s vnútornou tetrakonchou, čo vo veľkomoravskom horizonte predstavuje na Morave Kostol č. 9 na Valoch pri Mikulčiciach. V zásade pôdorysne totožná stavba sa nachádza aj na Slovensku – jej základy sa odokryli na hrade Trenčín. Pôvodne sa predpokladalo, že šlo najprv iba o jednu vnútornú apsidu a štvorlístok vznikol sekundárne vstavaním ďalších konch.¹⁴ Autorka revízneho výskumu S. Paulusová však preukázala

¹⁰ Bosar, Bilice, Cima, Cista Velika, Sutivan, Pridrag, Lendorf-Holz.

¹¹ Názor zastáva E. Šubjaková, zatiaľ formou prednáškových príspevkov. Naposledy na Slávnosti ostatkov sv. Klimenta v Devíne, 3.12.2016.

¹² Publikovaný pôdorys Klimentovho chrámu sv. Pantalejmona má oproti Devínu viaceré odlišnosti: je centrálny, bočné apsidy sú obohatené kútovými kruhovými prístavbami, napájajú sa odskokom a hlavná apside má vonkajší tvar polygónu. Osobne som presvedčený, že v tomto prípade ide o bezprostrednejšie čerpanie z byzantských, resp. starokresťanských typov zachovaných v Byzancii, ktorých vzdialenou inšpiráciou môže byť aj Devín. Ku kostolu v Ochride napr.: Čausidis, 2012.

¹³ Autori výskumu napr. pripustili, že jedna z priečok je druhotná, keďže nie je previazaná. Potom by šlo o delenie na 3 priestory. Naproti tomu sa namieta materiálová a technologická totožnosť murív, teda primárnosť členenia. Z funkčného hľadiska mohlo ísť aj o spojenie profánnej a sakrálnej funkcie – teda kostola s rezidenciou hodnostára. Sumarizované: (Botek 2014, 84-89).

¹⁴ Názoru sa doteraz niektorí pridávajú. (napr. Illáš 2013, 24).

primárnosť tetrakonchy, i keď vzhľadom na narušenú stratigrafiu objekt datovala pomerne široko – od 9. do začiatku 11. stor (Paulusová 2005, 28-31). V pôdoryse sú zafixované viaceré vrstvy symbolov – najmä spojených s Kristovým víťazstvom na kríži a jeho univerzálnou vládou. Samotnú provenienciu tetrakonchy určujú autori rôzne. Uvažuje sa o byzantských, neskororománskych a karolínskych predlohách. V súvislosti s byzantským vzorom sa uvažuje o jeho modifikácii v kaukazskej architektúre Arménska a Gruzínska. M. Illáš vo svojej podrobnej štúdií sa prikláňa k názoru, že tento typ mohla sprostredkovať práve cyrilo-metodská misia, resp. jej stavební odborníci. Pripomína, že solúnski bratia sa s takýmto typom mohli stretnúť pri ich misii k Chazarom a typ ako taký treba hľadať v rozšírenom pôsobení byzantských predlôh najmä v Čiernomorí (Illáš 2013, 23), i keď uzatvára, že ide o rovnaký trend obohacovania architektonických foriem, aký uplatňovala aj karolínska architektúra.

Ako doplnok spomeňme zvyšky, dnes zachované v podzemnej časti kostola v maďarskom Feldebrő – staroslovenskej Dúbrave. Analýza pôdorysu vedie k pôvodnej forme kvadrilobu – štvorcu obohatenému o kružnicové ukončenia strán. Maďarská umenoveda pokladá túto fázu za zvyšok hrobky (možno Samuela Abu) s datovaním po polovici 11. stor. (Marosi 1996). Bola vyslovená hypotéza, že kostol bol budovaný ako jeden zo sídelných biskupských chrámov za Mojmíra II. po r. 900, keď pápežský legáti arcibiskup Ján a biskupi Benedikt a Daniel obnovili samostatnú moravskú diecézu s arcibiskupom a tromi biskupmi (Cincík 1985, 61-62). Príslušné analógie máme jednoznačne v byzantskom prostredí, uvádzajú sa mnohé z centrálnej časti až po okrajové oblasti vplyvu slohu – ako napr. Arménsko. V maďarskom prostredí je typovo blízka zaniknutá centrála v Stoličnom Belehrade (Székesfehérvár) datovaná do 2. pol. 11. stor. Možno jednoznačne uzavrieť, že táto architektúra má byzantské inšpirácie bez ohľadu na skutočnosť, či vznikla ako veľkomoravská v 9. stor., alebo ranorománska v 11. stor. Rozdielne by boli len historické súvislosti jej uplatnenia.

Povelkomoravské obdobie

Veľkomoravské dedičstvo v spoločensko-správnom, kultúrnom i terminologickom aspekte sa v mnohom uplatnilo pri výstavbe Uhorska, aj keď neskôr bola táto súvislosť azda aj vedome odsunutá. Po bitke pri rieke Lech roku 955, kde cisár Otto definitívne zastavil maďarské nájazdy do západnej Európy, sa starí Maďari začali usádzať v Karpatskej kotline (Ivanič – Hetényi 2012, 61) a v priebehu poslednej štvrtiny 10. storočia sa zreteľnejšie kryštalizuje úsilie o vybudovanie štátneho útvaru spravovaného centrálnou mocou. Vedúce postavenie medzi náčelníkmi a veľmožmi získal Gejza, ktorý so svojou rodinou roku 972 prijal krst. Jeho sídlom bol staroslovenský Ostrihom, pričom jeho brat Michal sa stal nitrianskym údelným kniežaťom, v čom sa určite odráža významová kontinuita z Veľkej Moravy. Po jeho smrti roku 995 tento post zaujal Gejzov syn Štefan (pôvodne Vajk), ktorý roku 1000 získal kráľovský titul a svoju moc upevnil úspešným potlačením vzbúr zväčša pohanských veľmožov (Veszprémy 2000, 542-543).

Maďarské kmene prišli do styku s kresťanstvom ponajprv z byzantskej sféry, kde sa nechali v polovici 10. stor. pokrstiť vodcovia Bulču a Ďula a kristianizáciou maďarských kmeňov bol poverený biskup Hierotheus (Avenarius 1992, 117; Érszegi 2000, 601). Staromaďarské kočovné spoločenstvo a neskôr Uhorské kráľovstvo boli od počiatkov vystavené silnému misijnému i kultúrному byzantskému vplyvu, ktorý však pochádzal z rôznych zdrojov (napr. Avenarius 1992, 113). Nemožno hovoriť o priamom nadväzovaní na cyrilo-metodské obdobie, ale je možné, že vplyvom gréckeho duchovenstva sa aktivizovali aj žijúce zvyšky slovanského kresťanstva. Grécke kresťanstvo prenikalo k Maďarom v Sedmohradsku a Podunajsku, ako aj na východné Slovensko. Jedno z prvých uhorských biskupstiev na území Sedmohradska (dnes v Rumunsku) bolo biskupstvo

pre byzantský obrad (Ruttckay 2013, 44) a mohlo sa stať zdrojom šírenia byzantských architektonických typov. Dokonca sa uvádza, že prvý uhorský kráľ, sv. Štefan, povolal stavebníkov z Byzancie (Avenarius 1992, 121). Odborníci dokonca predpokladajú, že grécke kresťanstvo bolo v počiatkovom období v Uhorsku rovnocennou, ak nie nadradenou, liturgickou formou západnému obradu. Situácii pomohli tiež rodinné prepojenia niektorých Arpádovcov s byzantským alebo Byzanciou ovplyvneným prostredím.¹⁵ Pri pokresťančovaní maďarských kmeňov sa postupne do popredia dostávajú západné misie a najmä benediktíni. Tento vplyv posilnil aj krst Gejzovej rodiny v roku 972 misijným biskupom Brunom a manželské zväzky Arpádovcov s nemeckou panovníckou rodinou (Steinhübel 2002, 5). Pri kanonizácii prvých uhorských svätcov v roku 1083 boli i miestne uctievaní slovenskí pustovníci Svorad a Benedikt. Odborníci predpokladajú, že mohlo ísť nielen o snahu nitrianskeho vojvodu Gejzu, neskoršieho kráľa, mať „vlastných“ svätcov, ale možno aj účel nahradiť tak tradíciu sv. Konštantína-Cyrila a sv. Metoda, najmä po definitívnom rozchode východnej a západnej cirkvi roku 1054 (Ruttckay 2013, 44). Zaujímavý je údaj z pera ich súčasníka – biskupa Maura, že Svorad používal východné pôstne praktiky – najmä sv. Zosima (Avenarius 1992, 119). Je to dôkaz, že zoborskí benediktíni, hoci boli západnej orientácie, používali u nás v ranom období aj prvky východnej tradície, v tomto prípade ide o palestínsko-sýrske reminiscencie, zrejme sprostredkované Byzanciou. Podobne mohli používať i architektonické prvky, obvyklé v byzantskom prostredí. Postupne sa výraznejšie uplatňujú i vplyvy bulharské. Pre obdobie najstarších dejín ranouhorskeho štátu môžeme vidieť zdroje byzantských prejavov v nasledovných skutočnostiach:

1. zachovaný veľkomoravský stavebný fond ako predloha – bez uvedomenia si proveniencie;
2. sprievodný prejav byzantských misií od 10. stor.;
3. manželské spojenia s východnými dynastickými rodmi;
4. krížové výpravy;
5. rôznorodé kontakty s prostredím, ktoré bolo formované byzantskými východiskami (Staré Bulharsko, Kyjevská Rus).

Byzantské prvky teda mohli sprostredkovať rôznorodé, uvedomelé i neuvedomelé podnety.

Krížové výpravy neznamenal len vojenské a strategické udalosti, boli podnetom na zoznamovanie sa s novými kultúrnymi a umeleckými zdrojmi, najmä bezprostredne byzantským, ale aj z území, ktoré si pod vplyvom Byzancie vytvorili vlastné slohové špecifiká. Tieto udalosti mali dôsledok nielen napr. v používaní dovtedy neznámych východných svätcov¹⁶, ale aj v pomenovaní chotárnych a geografických lokalít cudzokrajnými predlohami (Jordán, Cedron a pod.), ale spôsobili aj ďalšiu vlnu „byzantinizmu“ v kultúrnej oblasti. Účastníci týchto výprav si tak domov prinášali nielen priame podnety a zážitky, ale aj kontakty a možno i príslušných odborníkov v daných umeleckých oblastiach. V tejto súvislosti možno poukázať napr. na problematiku ranouhorských rotúnd, najmä s vnútornými konchami z 11. – 13. storočia (Horjany, Karcsa, Kiszombor, Kluž-Mánastúr), väčšinou s patrocíniom východných svätíc. Ich vzory sa zatiaľ hľadajú zväčša v severotaliansko-starochorvátskej, ale aj východoeurópskej architektúre pod byzantským vplyvom (Ševčíková 1992, 92). Horjany ležia dnes už na západnom okraji Ukrajiny, Karcsa na severnom okraji Maďarska, obe v bezprostrednom susedstve dnešného Slovenska. Práve rotunda sv. Anny v Horjanoch má dodnes zachovanú pôvodnú kupolu s trompovými nábehmi, aké sú známe najmä z ranokresťanského prostredia. Už prví odborníci poukazovali na kaukazské analógie (Csemegei

¹⁵ Napr. Gejzov brat Michal (údelný knieža v staroslovenskej Nitre) mal za manželku bulharskú princeznú, manželkou kráľa Ondreja I. bola dcéra kyjevského Jaroslava Múdreho, dcéra Ladislava I. bola vydatá za byzantského princa a pod.

¹⁶ Problematiku súhrnne spracováva napr. Slivka 2006, ako aj Kvasnicová 2007.

1960), V. Mencl neskôr dával Horjany do súvislosti s hexakonchálnou centrálou sv. Uršuly v Zadare (Mencl 1957, 361). V súčasnosti prevláda názor o sprostredkovaní tohto typu z kaukazského prostredia, s poukazom aj na oblasť dnešného Turecka a ranokresťanskú hexakonchu z Milétu (Tajkov 2014, 24). Hypoteticky možno uvažovať, či tu nemohla zohrať úlohu aj veľkomoravská tradícia (Kostol č. 9. – Valy, Trenčín).

Iné možné súvislosti kladie zaniknutá rotunda v Michalovciach, ktorá je rozmerovo a pôdorysne blízka veľkomoravským rotundám na lokalite Kostolec nad Ducovým a nad Nitrianskou Blatnicou a aktuálne je datovaná do 11. stor. (Tajkov 2014, 20). Špecifickým problémom je v jej murive sekundárne použitý kamenný náhrobník s cyrilským nápisom, ktorý dešifroval V. Tkadlčík (Tkadlčík 2013). Nápis spomína knieža Preslava, stotožňovaného s bulharským princem, po ktorom miznú stopy od anexie Bulharska Byzanciou. V prípade správnosti tejto interpretácie by nešlo ani tak o doklad byzantského architektonického typu, ako skôr o doklad kontaktov Starého Bulharska s našim územím, ktoré mohlo sprostredkovať doteraz nepovšimnuté kultúrne súvislosti. Zmiený nápisový kameň sa do rotundy dostal ako stavebný materiál, nemožno ním teda dokladať byzantský typ stavby, ale len kontakty medzi územím Slovenska (v rámci mladého Uhorského kráľovstva) a Starého Bulharska. Na prvý pohľad môže byzantské inšpirácie evokovať aj pôdorys tetraakonchy v Chrásti nad Hornádom, kde apsidy okružovali centrálnu vežovú hmotu. Po prestavbe ostali len tri apsidy ako záver mladšieho jednolodia. Napojenie apsid bez zvýraznenia víťazným oblúkom nápadne pripomína devínsku trikonchu – i keď tam sa nepredpokladá vežová nadstavba. Tetraakoncha s exteriérovými apsidami má široké časové aj teritoriálne rozvrstvenie (podrobne Illáš 2013). Kostol sa dnes považuje za relikv talianskej kolonizácie Spiša v 12. stor., s poukázaním na analógie v Bielle či Galliane, datovaný do 13. stor. – najskôr na koniec 12. stor. (Slivka 2003, 411). Relevantné príklady nachádzame aj v byzantskom kultúrnom okruhu, napr. aj v Chersone¹⁷, kde uskutočnili svoju chazarskú misiu svätí bratia Konštantín-Cyril a Metod a kde našli ostatky sv. Klimenta (Ivanič – Lukáčová 2014, 5). Nemožno vylúčiť, že podobu stavby ovplyvnili aj iné faktory – napr. staršia predloha.

Aj keď s postupujúcim vývojom jednoznačne dominuje západné kresťanstvo, ukazuje sa, že východné vplyvy stále pretrvávali a v ostatnej dobe sa ukazujú dokonca prekvapujúce súvislosti. Treba spomenúť nedávny archeologický výskum (2014) na lokalite Praha-Vyšehrad v Čechách (Nechvátal – Varazdin 2014).¹⁸ Sakrálna stavba, odokrytá predtým len fragmentárne, bola považovaná za otonskú krížovú dispozíciu. Pokračujúci výskum prekvapivo odhalil centrálu kvadrilobového tvaru s trojicou apsid – jednoznačný byzantský prototyp. Nemôže ísť jednoducho o domácu štylizáciu: stavebno-konštrukčná náročnosť takejto rozmernej stavby (230 m² – trojnásobne väčšej než sa predpokladalo), zrejme ukončenej kupolou, vyžaduje staviteľa, ktorý má s podobným riešením skúsenosti. V ranopřemyslovskom štáte takúto techniku nik neovládal. Objekt, datovaný predbežne od konca 10. do polovice 11. stor., nemusí byť priamym importom z Byzancie, ale z oblasti, kde byzantské stavebné tradície boli používané.

Isté indicie potenciálneho byzantského prúdu sa ukazovali i v prípade najstaršej fázy dnes reformovaného kostola v Šamoríne, ktorú môžeme datovať v širšom horizonte od konca 10. do konca 11. stor. Najstaršiu podobu tvoril tehlový kostol s apsidou a s emporou na západe. Archeologický výskum odokryl v severovýchodnom kúte lode pred svätyňou paralelný základ s bočnou stenou v šírke jestvujúceho muriva steny. Žiaľ, situácia nemohla byť doskúmaná a nevieme, či pokračoval pozdĺž severnej steny, alebo bol len v kúte stavby. Ak z pôdorysu kostola

¹⁷ Pôdorys publikoval M. Illáš (Illáš 2013, 35).

¹⁸ Informácia sa ešte nedostala do publikácie Moucha – Nechvátal – Varazdin 2015, prebehla však médiami. Napr.: <http://www.milujuprahu.cz/2014/08/senzacni-objev-na-vysehrade-archeologove-objevili-velky-stredoveky-kostel/>

uberieme šírku empory, zostáva takmer dokonalý kvadratický pôdorys. Preto sme hypoteticky pripúšťali, že mohlo ísť o základy pilierov, vložených vo všetkých kútoch kvadratury do dispozície, nesúcich prípadnú kupolu. To už by sme sa dostali do úplne iných súvislostí, lebo by sme museli uvažovať so sprostredkovanými byzantskými vplyvmi, resp. ich modifikáciou cez inú architektonickú provenienciu (Botek – Erdélyi – Pauliny – Vachová 2016, 283). Túto úvahu neskôr spochybnili iné nálezy, účel základu však objasnený nebol.

Zaujímavé je tzv. „torzo donátora“ – fragment kamennej plastiky postavy sediacej na budove kostola, ktorá bola sekundárne zamurovaná v pilieri Dolného kostola na Nirianskom hrade. Najčastejšie sa hovorilo o donátorovi alebo o patrónovi kostola (Emerám, Svorad). Š. Oriško považuje reliéf za neskororománsky z tretej alebo štvrtej dekády 13. stor., vkladajúci buď do parapetu chórového zábradlia, prípadne do tympanónu portálu (Oriško 2000, 67). Zaujímavý je samotný tvar chrámu – zdá sa, že má ísť o jednolodie ukončené vežovitým oktogónom na mieste apsidy. I keď musíme rátať so štylizáciou, záver nepripomína apsidu – skôr samostatnú centrálu s dodatočne pristavanou loďou. Výrazne prevyšuje loď a je ukončený strechou, ktorá akoby kopírovala členitú kupolu. Steny oktogónu sú členené arkatúrovými vpadlinami s bifóriami. Fasádne modelovanie navádza na adriatické vplyvy, kupolové zastrešenie pripomína ravenské alebo byzantské riešenia. Samozrejme, nemáme žiadny dôkaz, že plastika verne odráža podobu nitrianskej ranostredovekej katedrály, a z jej podoby nemožno robiť urýchlené uzávery. S ohľadom na posledné nálezy, ktoré určili zvyšok najstaršej substancie katedrály v južnom múre Dolného kostola (Bednár 2012, 151), možno uvažovať, či neznázorňuje jeho ranorománsku podobu.

Súčasťou interiérového riešenia chrámov boli od raného stredoveku i nástenné maľby. A práve tu sa podobne prejavujú rôzne vrstvy byzantinizmov až do vrcholného stredoveku. Nejde ani tak o priame pôsobenie byzantských centier, ale o štýl, ktorý tieto podnety rozvíjal hlavne v talianskom okruhu. V tejto súvislosti sa hovorí o italsko-byzantskej tradícii (Bakoš 1984, 239). Už jedny z najstarších dochovaných fresiek na Slovensku – v Kostolnoch pod Tribečom, túto tému akcentujú. Výjav „Príchod mágov – Adorácia hviezdy“ dával už J. Krása do súvislosti s východným ranokresťanským umením (Krása 1968, 119-120), v západnej sfére má obdobu len s výjavmi z rímskeho kostola S. Urbano alla Caffarella z doby okolo polovice 11. stor. (Maříková-Kubková – Berger 2009, 149).¹⁹ Podobne sa byzantský spôsob zobrazenia popisoval na postave Márie z výjavu „Narodenia“. Veľká pozornosť sa venovala aj najstaršej vrstve malieb rotundy v Šiveticiach, zachytávajúcich Kristologický cyklus a Legendu o sv. Margite. Sú datované do záveru 13. stor. a považované za prejav byzantských inšpirácií (Togner 1989, 185-186). Rozličné byzantské tendencie v scénach nástenného maliarstva na Slovensku možno vysledovať v mnohých ďalších stavbách. Ako jeden z neskorších príkladov doznievania byzantských východísk uvediem kostol v Čečejevciach, kde je maliarska úprava s archaickou postavou „Maestas Domini“ datovaná do druhej až štvrtej dekády 14. stor. (Dvořáková – Krása – Stejskal 1978, 81-82).

Samostatným problémom sú rôzne šperky, numizmatické, umelecké či iné predmety, ktorých sa v tejto štúdii dotkneme len ilustračne. Množstvo podobných nálezov je známych hlavne ako výsledok kupeckých aktivít, ale aj špecifických dôkazov diplomatického či kultúrneho styku s byzantským prostredím. Z významnejších artefaktov spomenieme tzv. „Korunu Konštantína Monomacha“ z Ivanky pri Nitre z okruhu byzantského dvorského zlatníctva (Ruttikay 2000, 337) alebo torzo známej Pyxidy z Čiernych Kľačian (Zlaté Moravce), nájdené v roku 1974. T. Kolník pri jej analýze dospieva k názoru, že ide pôvodne o artefakt, utvorený z príležitosti inaugurácie Konštantínopola roku 330 a na naše územie ho priniesli solúnski bratia Konštantín a Metod, ako dar cisára Michala III. Rastislavovi (Kolník 2013, 14-15). Ikonograficky ju odvádza od motívu založenia mesta Ríma s ďalšími sprievodnými motívmi antickej mytológie. Nakoniec, príkladom

¹⁹ Odvolávajú sa na prácu historičky Melindy Tóthovej.

môže byť i tzv. „Svätoštefanská koruna“ – ktorej spodná časť – tzv. „Corona Graeca“, je podľa všetkého dar cisára Michala VII. kráľovi Gejzovi I. Tieto marginálne spomenuté nálezy len dokresľujú rôznorodý byzantský vplyv aj pomocou importu výrobkov a umeleckých prvkov.

Záverom možno konštatovať, že byzantská kultúra sa v období raného stredoveku uplatňovala na našom území nielen v rôznych prejavoch liturgických, ale jej stopy nachádzame, aj keď v menšej miere, aj v oblasti sakrálneho staviteľstva a výtvarného umenia. V niektorých prípadoch môže ísť o priame byzantské vplyvy, najmä v súvislosti s cyrilo-metodskou misiou, alebo vlnou kristianizácie raného obdobia Uhorského kráľovstva. Väčšina príkladov predstavuje skôr tendencie prenesené druhotne iným prostredím, typické rôznymi synkretickými nánosmi. Nakoniec – územie Slovenska leží na styku západného a východného sveta. I keď tu západná orientácia prevládla, i v neskorších storočiach sa uplatňujú črty a typické prejavy východného kultúrneho okruhu.

REFERENCES

- Apostolska, Roberta – Necevska-Cvetanovska, Golubka. 2007.* Consolidation, rebuilding and strengthening of St. Clement's church, St. Panteleymon, Plaoshnik, Ohrid. In *Engineering Structures* 30. Skopje, 2185-2193. https://www.academia.edu/7041969/Consolidation_rebuilding_and_strengthening_of_St._Clement_s_church_St._Panteleymon_Plaoshnik_Ohrid.
- Avenarius, Alexander. 1992.* Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí. Bratislava.
- Bagin, Anton. 1982.* Apoštolové Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava. Praha.
- Bakoš, Ján. 1984.* Dejiny a koncepcie stredovekého umenia na Slovensku. Súčasný stav poznania. Bratislava.
- Bašo, Mikuláš. 1992.* Veľká Morava, predrománske a románske obdobie. In *Sakrálna architektúra na Slovensku a jej podiel na formovaní slohového názoru. Príspevok k poznávaniu architektonického dedičstva a k tvorbe nových hodnôt.* Bratislava, 11-22.
- Baxa, Peter – Ferus, Viktor. 2005.* Nové poznatky o kaplnke sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch. In *Umenie na Slovensku v historických a kultúrnych súvislostiach 2004.* Trnava, 20-27.
- Baxa, Peter – Ferus, Viktor – Glaser-Opitzová, Renáta – Katkinová, Jana. 2005.* Veľkomoravské hroby pri kostole sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch. In *Pamiatky a múzeá. Revue pre kultúrne dedičstvo* 3/2005, 48-50.
- Bednár, Peter. 2012.* Nitra v časoch pôsobenia sv. Konštantína-Cyrila a sv. Metoda. In *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Príspevky z konferencie.* Bratislava – Nitra, 145-156.
- Bednár, Peter – Ruttkay, Matej. 2014.* Nitra. In *Kouřil, Pavel (ed.). Velká Morava a počátky křesťanství.* Brno, 221-226.
- Bencová, Jarmila. 2006.* Prototyp Božieho domu na zemi. K fenomenológii baldachýnu. In *Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia* V, 163-173.
- Botek, Andrej. 2009.* Cyrilo-metodská misia a veľkomoravská architektúra. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 2, 25-57.
- Botek, Andrej. 2015.* Veľkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období. Bratislava.
- Botek, Andrej – Erdélyi, Róbert – Pauliny, Pavol – Vachová, Barbora. 2016.* Reformovaný kostol Šamorín. Architektonicko – historický a umelecko – historický výskum a návrh obnovy. Elaborát, uložený na KPU Trnava.
- Cibulka, Josef. 1958.* Veľkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě. Praha.

- Cibulka, Josef.* 1963. Grossmährische Kirchenbauten. In Sancti Cyrilus et Methodius. Leben und Wirken. Praha, 49-118.
- Cincík, Jozef, G.* 1988. Počiatky kresťanstva u Slovákov. In Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícého výročia smrti sv. Metoda. Rím, 32-73.
- Csemegi, Jozsef.* 1960. Közép Európa románkori centrális templomainak építészttörténeti kérdései. In Építés Közlekedéstudomány 1960/4, 323-348.
- Čausidis, Nikos.* 2012. Bronzenata statueta na „Dedal“ od Plaošnik vo Ochrid – semiotički interpretaciji. In Patrimonium MK, 59-94.
- Dončeva, Stela.* 2010. Architektur und Liturgie im frühmittelalterlichen Bulgarien. In Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice. Band VIII. Brno, 367-384.
- Dvořáková, Vlasta – Krása, Josef – Stejskal, Karel.* 1978. Středověká nástěnná malba na Slovensku. Praha – Bratislava.
- Dvorník, František.* 1970. Byzantské misie u Slovanů. Praha.
- Érszegi Géza.* 2000. Die Christianisierung Ungarns anhand der Quellen. In Wieczorek, Alfred – Hinz, Hans-Martin (eds.). Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie. Band 2. Stuttgart, 600-607.
- Galuška, Luděk.* 1996. Uherské Hradiště-Sady. Křesťanské centrum Říše velkomoravské. Brno.
- Galuška, Luděk.* 2010. Kirchliche Architektur des grossmährischen Veligrad und Besiedlung des Machtzentrums. Funktion und Lage einzelner Bauten im Rahmen der Siedlungsstruktur der frühmittelalterlichen Agglomeration Staré Město – Uherské Hradiště. In Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice. Band VIII. Brno, 161-186.
- Hammer, Ivo – Misar, Matthias.* 2001. Frühmittelalterliche Wandmalerei zwischen March- und Donautal – Vorbericht. In Galuška, Luděk – Kouřil, Pavel – Měřínský, Zdeněk (eds.). Velká Morava mezi Východem a Západem. Sborník příspěvků mezinárodní vědecké konference. Brno, 139-154.
- Hetényi, Martin.* 2008. K platforme politiky Rastislava pred príchodom byzantskej misie [On the basis of Rastislav's policy before the Byzantine mission arrival]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 1, 70-83.
- Hrubý, Vilém.* 1965. Staré Město. Velkomoravský Velehrad. Praha.
- Illáš, Martin.* 2011. Predrománsky kostol na Devíne. In Historický zborník 21/1, 19-39.
- Illáš, Martin.* 2013. Kostol č. IX v Mikulčiciach (tzv. štvorapsidová rotunda). In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 6, 10-45.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin.* 2012. Geopolitická situácia priestoru strednej a juhovýchodnej Európy v ranom stredoveku. In Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Príspevky z konferencie. Bratislava – Nitra, 47-70.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina.* 2014. Historicko-geografický kontext misií solúnskych bratov (Cesty Sv. Konštantína-Cyrila a Metoda do roku 867) [Historical-Geographical Context of the Solun Brothers' Missions (Journeys of Sts. Constantine-Cyril and Methodius until 867)]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 7, 2-13.
- Javorský, František.* 1999. Románska architektúra na Spiši. In Pamiatky a múzeá. Revue pre kultúrne dedičstvo 2, 56-60.
- Klanica, Zdeněk.* 1985. Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech. In Velká Morava a počátky československé státnosti. Praha – Bratislava, 107-139.
- Kolník, Titus.* 2013. Misia solúnskych bratov a pyxida z Čiernych Kľačian. In Literárny týždenník 26/9-10, 14-15. <http://www.archeologiask.sk/slovania-a-velka-morava/clanok/article/pyxida-z-ciernych-klacian-dedicstvo-antiky-a-misia-solunskych-bratov.html>.

- Kráska, Josef.* 1968. Nástěnné malby v kostele sv. Jiří v Kostolanech pod Tribečom. In *Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok* 2, 115-127.
- Kvasnicová, Magdaléna.* 2007. Patrocínium svätého Gála v stredovekej architektúre na Slovensku. In *Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia* VI. Levoča, 53-82.
- Marečková, Dagmar.* 1968. Rostislavovo poselství v Životech Konstantinově a Metodějově ve světle středověkých řeckých listin. In *Listy filosofické* 91/4, 401-414.
- Maříková-Kubková, Jana – Berger, Tomáš.* 2009. První stavební fáze kostela sv. Jiří v Kostolanech pod Tribečom. In *Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok* 21, 97-152.
- Marosi, Ernő.* 1996. Die Baukunst der Benediktiner im Ungarn in der Arpadenzeit. In *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae* 38, 15-29.
- Marsina, Richard.* 1999. Vznik a vývoj cirkevnej organizácie na Slovensku do konca 13. storočia. In *Pamiatky a múzeá. Revue pre kultúrne dedičstvo* 2, 5-7.
- Mencl, Václav.* 1957. Stredoveká architektúra na Slovensku. Stavebné umenie na Slovensku od najstarších čias až do konca doby románskej. Praha – Prešov.
- Moucha, Václav – Nechvátal, Bořivoj – Varazdín, Ladislav et al.* 2015. Vyšehrad. Knížecí a královská akropole. Svědectví archeologie. Praha.
- Nechvátal, Bořivoj – Varazdín, Ladislav.* 2014. Monumentální sakrální stavba na Vyšehradě. In *Akademický bulletin* 11, 10-12.
- Oriško, Štefan.* 2000. Poznámky k románskému reliéfnemu torzu z Nitry/tzv. torzo s donátorom. In *Pocta Václavovi Menclovi. Zborník štúdií k otázkam interpretácie stredoeurópskeho umenia.* Bratislava, 59-71.
- Paulíny, Pavol.* 2007. Archeologický park Mikulčice – Kopčany. In *Projekt. Slovenská architektonická revue* 5-6, 16-21.
- Paulusová, Silvia.* 2005. Hĺbkový pamiatkový výskum na trenčianskom hrade. In *Umenie na Slovensku v historických a kultúrnych súvislostiach 2004. Zborník z príspevkov z vedeckej konferencie na Trnavskej univerzite.* Trnava, 28-31.
- Pišťora, Aleš.* 2014. Senzační objev na Vyšehradě. Archeologové objevili velký středověký kostel. In *Miluji Prahu*, 23.8.2014, internetová verzia. <http://www.milujuprahu.cz/2014/08/senzacni-objev-na-vysehrade-archeologove-objevili-velky-stredoveky-kostel/>.
- Plachá, Veronika – Hlavicová, Jana – Keller Igor.* 1990. Slovanský Devín. Bratislava.
- Plachá, Veronika – Hlavicová.* 1997. Devín v 9. storočí. In *Marsina, Richard – Ruttkay, Alexander* (eds.). *Svätopluk 894 – 1994. Materiály z konferencie organizovanej AÚSAV v Nitre v spolupráci so SHS pri SAV.* Nitra, 167-174.
- Pomfjyová, Bibiana.* 1998. Zur Problematik mittelalterlichen Zentralbauten in der Region Spiš /Zips/. In *Stredná Európa. Umenie/Regióny/Vzťahy. Mitteleuropa. Kunst/Regionen/Beziehungen*, 3. Bratislava, 17-35.
- Pošmourný, Josef.* 1971. Provenience stavebního umění velkomoravských Slovanů. In *Musaica* 22. Praha, 41-60.
- Poulik, Josef.* 1972. Velkomoravské mocenské centrum v Mikulčicích. In *Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok* 8, 5-56.
- Reinle Adolf.* 1976. Zeichensprache der Architektur. Symbol, Darstellung und Brauch in der Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit. München – Zürich.
- Rodzińska-Chorazy, Tereza.* 2000. Velkomoravská trikoncha na Devíne: Medzi antikou a stredovekom. In *Pocta Václavovi Menclovi. Zborník štúdií k otázkam interpretácie stredoeurópskeho umenia.* Bratislava, 19-39.
- Rodzińska-Chorazy, Tereza.* 2009. Zespoły rezydencjonalne i kościoły centralne na ziemiach polskich do połowiny XII wieku. Kraków.

- Ruttikay, Alexander.* 1985. Problematika historického vývoja na území Slovenska v 10. – 13. storočí z hľadiska archeológie. In *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha – Bratislava, 141-185.
- Ruttikay, Alexander.* 2000. Die Ausbildung herrschaftlicher Strukturen bei den Westslaven auf dem Gebiet der heutigen Slowakei. In *Wieczorek, Alfred – Hinz, Hans-Martin (eds.). Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie. Band 1.* Stuttgart, 333-338.
- Ruttikay, Alexander.* 2012. Najstaršie sakrálne stavby na Slovensku ako odraz christianizácie a budovania kresťanských inštitúcií v 9. – 11. storočí. In *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Príspevky z konferencie*. Bratislava – Nitra, 79-98.
- Ruttikay, Alexander.* 2013. O kresťanstve na území Slovenska vo svetle hmotných prameňov spred 12. storočia. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 28-51.
- Slivka, Michal.* 1982. Výsledky výskumu kostola v Chrasti nad Hornádom, okr. Sp. Nová Ves. In *Archeologia historica 7*. Bratislava, 385-413.
- Slivka, Michal.* 2003. Sídlišťová a cirkevná štruktúra Spiša vo včasnú až vrcholnostredovekom období. In *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša. Stan badaň nad dziejami Spiszu*. Levoča – Wrocław, 419-446.
- Slivka, Michal.* 2006. Uctievanie svätých na Slovensku. K problematike výskumu patrocínií. In *Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia V*. Levoča, 91-162.
- Steinhübel, Ján.* 2002. Najstaršie dejiny cirkvi a Nitra. In *Pamiatky a múzeá. Revue pre kultúrne dedičstvo 3*, 3-7.
- Struhár, Alojz.* 1977. Geometrická harmónia historickej architektúry na Slovensku. Bratislava.
- Škoviera, Andrej (ed.).* 2013. Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov. Bratislava.
- Ševčíkova, Zuzana.* 1992. Architektúra v dotyku východného a západného ritu, 9. – 13. stor. In *Architektúra a urbanizmus XXVI/2*, 87-110.
- Štefanovičová, Tatiana.* 2001. Architektúra Veľkej Moravy v európskom kontexte. In *Galuška, Ludek – Kouřil, Pavel – Měřínský, Zdeněk (eds.). Velká Morava mezi Východem a Západem. Sborník příspěvků mezinárodní vědecké konference*. Brno, 397-406.
- Tajkov, Peter.* 2012. Sakrálne architektúra 11. – 13. storočia na juhovýchodnom Slovensku. Košice.
- Tkadlčík, Vojtech* 1983. Cyrilský nápis v Michalovcih. In *Slavia 52/2*, 113-123.
- Togner, Milan.* 1989. Stredoveká nástenná maľba v Gemeri. Bratislava.
- Selucký, Pavel.* 2010. Sv. Kliment u Osvětiman a Velká Morava. Koryčany.
- Špetko, Jozef.* 1988. Kristianizácia Slovienov v predcyrilometodskom období (od 5. až do polovice 9. storočia). In *Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícstého výročia smrti sv. Metoda*. Rím, 11-31.
- Vančo, Martin.* 2000. Stredoveké rotundy na Slovensku. Od 9. do 13. stor. Bratislava.
- Veszprémy, László.* 2000. Ungarn – ein historischer Überblick. In *Wieczorek, Alfred – Hinz, Hans-Martin (ed.). Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie. Band 2.* Stuttgart, 542 - 543.
- Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda. Panonsko – moravské legendy.* 1934. Bratislava – Praha.

Internetové zdroje obrázkov z voľne dostupných fotogalérií portálov:

<http://apsida.sk/c/10113/michalovce>.

<http://apsida.sk/c/670/chrast-nad-hornadom>.

http://www.mystika.cz/old/obecne/predmety/evropa_1000/velke%20obr/059_koruna_monomachova.jpg.

SUMMARY: BYZANTINE INFLUENCES IN EARLY MEDIEVAL SACRED ARCHITECTURE IN SLOVAKIA. Slovakia is a country the territory of which was from its early period marked by clashes of interest between the Western and Eastern (byzantine) cultural and religious orientations. The turn of events finally brought the territory to its general inclination to the Western sphere; the Byzantine elements (in general as interposed), however, stayed present in a marginal form also in the later periods. This article deals with the earliest period of Slovak history – the common state of the ancestors of the present day Slovaks and Moravians – the Great Moravian Empire – and with the formation of the early Hungarian Kingdom following its downfall, as Slovakia became a part of the new, Hungarian Kingdom. The article focuses on the period from the 9th to the 12th century, but the author remains also interested in the wider context, as the union of Slovakia and Moravia, its subsequent acquisition of Panonia and Bohemia (the Great-Moravian period) and the later loss of Slovakia to the Hungarian Kingdom need also other relating analogies in concrete examples. During this time we may observe diverse Byzantine influences that come into expression in various ways. The first example are the “Christians from Greece” in the message of prince Rastislav to the Emperor Michael III. It is assumed that this information references the missinaries from Dalmatia, a region which existed as part of the Byzantine Empire at that time. As of today, there is no known evidence of their activities. We can speak about the direct Byzantine elements mainly in context of the mission of the holy brothers Constantine-Cyril and Methodius. Professional historians initially considered the churches with apsis for their modular system as evidence of their (i.e. Cyril’s and Methodius’) activity. In the present, scholars take into account additional buildings, such as anterooms for teaching of disciples, while examining some specific designs in which it is possible to anticipate copulas or iconostases. For example, in Slovakia we can name the tree – conchal Church in the area of the castle Devín or the terra – conchal round church in the castle Trenčín. Following the downfall of the Great-Moravian Empire, the Byzantine influences can be seen in the interfusing of the Byzantine priesthood on the territory of the early Hungarian Kingdom and also in different styles of buildings. What we mostly have at our disposal are Byzantine elements that are secondarily interposed by other cultural centers – Bulgarian, Caucasian etc. As indicated above, the Western and Eastern worlds meet in Slovakia, bringing syncretic features to the local architecture. For example, the article describes questions of the early-Hungarian rotundas with interior conchas (Horjany, Karcsa, Kiszombor) that might be related to the experiences imported during the crusades, for example the terra-conchal church in Chrásť nad Hornádom, rotunda in Michalovce with a gravestone of the Bulgarian Prince Preslav in its mason work etc. The author also looks at the late unexpected finding – the terra-conchal central church in Vyšehrad (Prague - Czech Republic). He marginally illustrates his article by advertising Byzantine influences in medieval wall-painting, some artistic crafts and sculptures.

Doc. Mgr. Ing. arch. Andrej Botek, PhD.

Institute of History and Theory of Architecture and Monument Restoration

Faculty of Architecture

Slovak Technical University

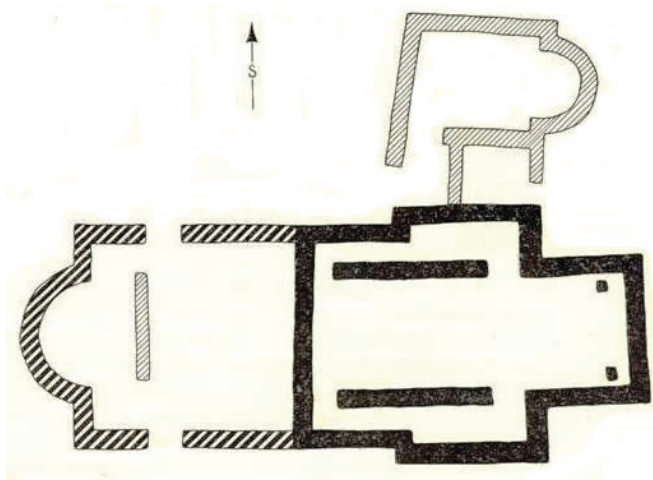
Nám. slobody 19

812 45 Bratislava

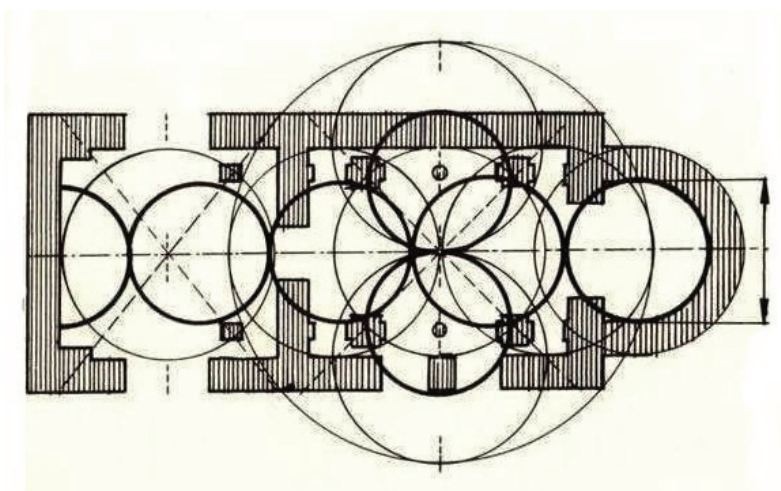
Slovakia

andrej.botek@stuba.sk

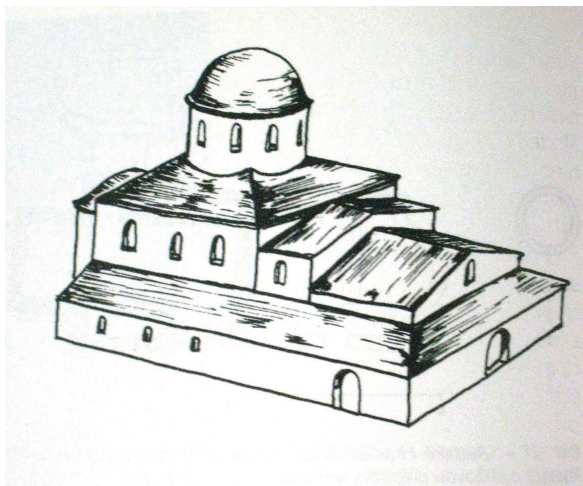
Prílohy / Appendix



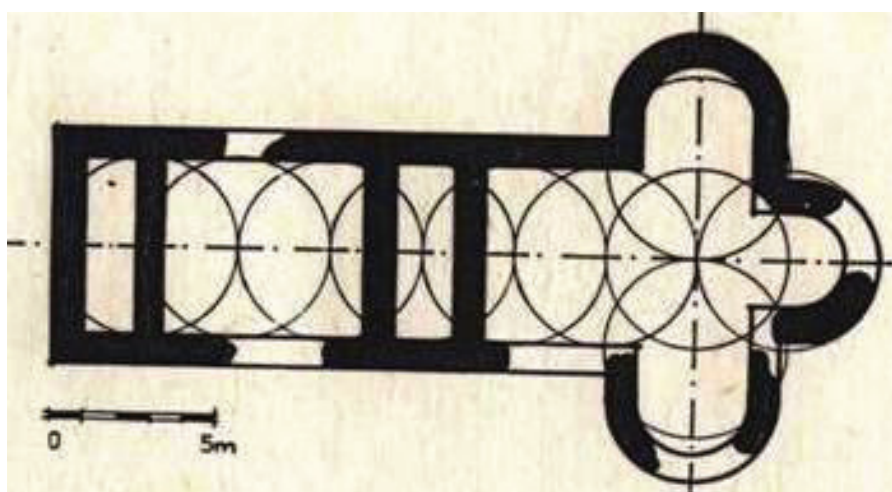
1. Chránový komplex Sady (Uherské Hradiště – Morava), západná prístavba s predoltárnou priečkou. Hrubý 1965, obr. 64/6. / Temple – Complex Sady (Uherské Hradiště – Moravia), western additional building with the cross wall in front of the altar. Hrubý 1965, fig. 64/6.



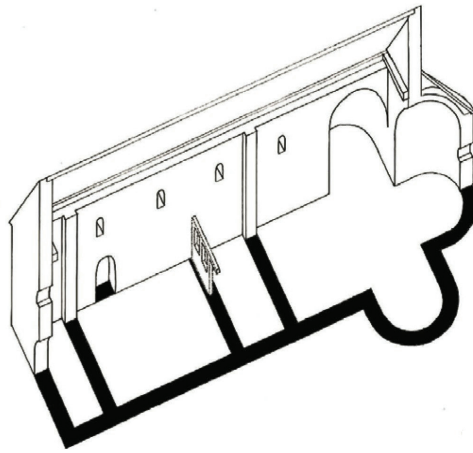
2. Modulová analýza kostola: Špitálky (Staré Město – Morava). Struhár 1977, obr. 12. / Modular analysis of the church in Špitálky (Staré Město – Moravia). Struhár 1977, fig. 12.



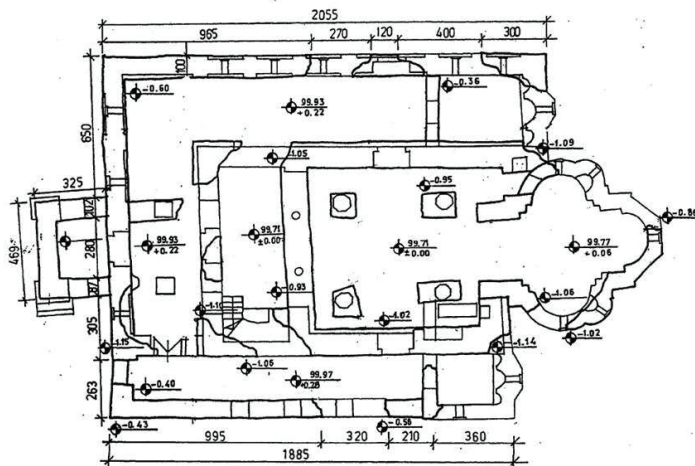
3. Hypotetická hmotová rekonštrukcia kostola: Špitálky (Staré Město – Morava). Galuška, 1996. / Hypothetical volumetric reconstruction of the church in Špitálky (Staré Město – Morava). Galuška 1996.



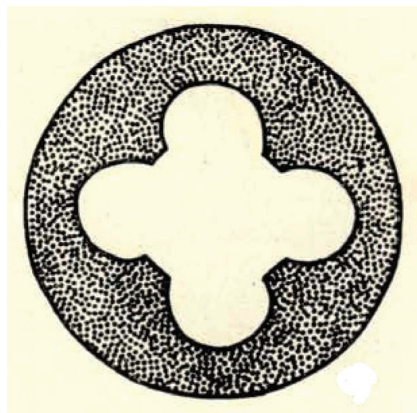
4. Devín, hrad (Slovensko). Pôdorys kostola s trikonchou a modulová analýza. Bašo, 1992, obr. 3 (časť). / Devín, castle (Slovakia). Ground plan of the triconchal – church and its modular analysis. Bašo 1992, fig. 3 (part).



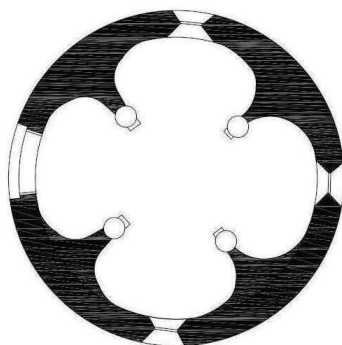
5. Devín, hrad (Slovensko). Axonometrická rekonštrukcia – variant s predoltárnou priečkou. Illáš, 2011, obr. 2/B. / Devín, castle (Slovakia). Axonometric reconstruction – the variant with the cross wall in front of the altar. Illáš 2011, fig. 2/B.



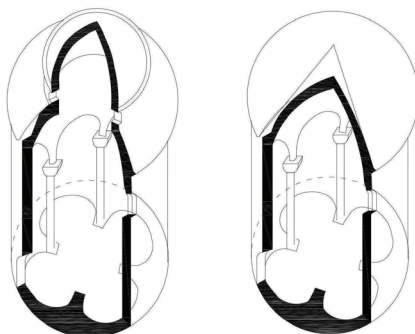
6. Ochrid (Macedónsko), sv. Pantalejmon. Situácia archeologických nálezov s tetrakonchou z 9./10. stor. Zdroj: https://www.academia.edu/7041969/Consolidation_rebuilding_and_strengthening_of_St._Clement_s_church_St._Panteleymon_Plaoshnik_Ohrid. / Ochrid (Macedonia), St. Pantalejmon Church. Situation of the archeological findings with the tertaconchal church from the 9/10th century. Source: https://www.academia.edu/7041969/Consolidation_rebuilding_and_strengthening_of_St._Clement_s_church_St._Panteleymon_Plaoshnik_Ohrid.



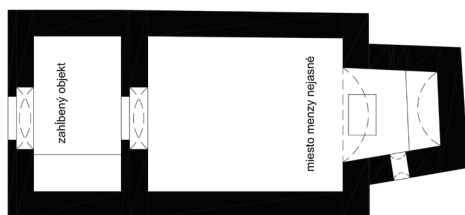
7. Kostol č. 9 – Valy pri Mikulčiciach (Morava). Veľkomoravská štvorkoncha. Poulík 1972, obr. 9/9. / Church N. 9 – Valy by Mikulčice (Moravia). Great – Moravian tetraconchal church. Poulík 1972, fig. 9/9.



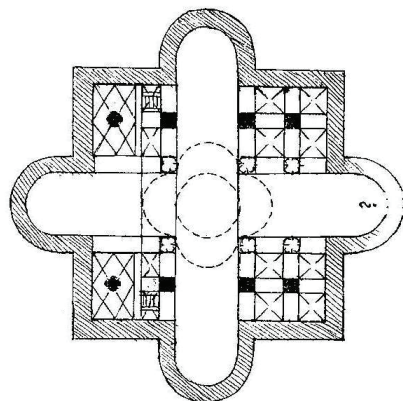
8. Trenčín, hrad (Slovensko) – pôdorys tetrakonchy. Botek 2014, 150. / Trenčín, castle (Slovakia) – ground plan of the tetraconchal church. Botek 2014, 150.



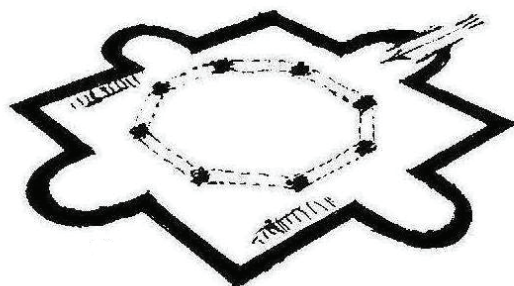
9. Trenčín, hrad (Slovensko) – varianty hmotového usporiadania. Botek 2014, 152. / Trenčín, castle (Slovakia) – variants of the volume configuration. Botek 2014, 152.



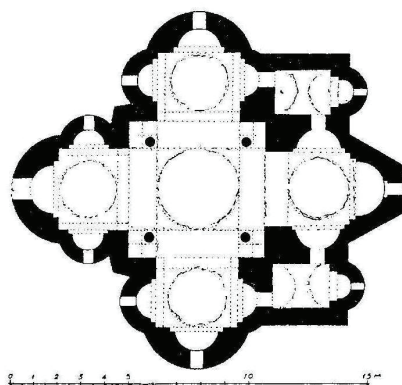
10. Kopčany, sv. Margita (Slovensko). Rekonštrukcia primárneho stavu s predsieňou. Autori: Botek, Hanzlíková, archív autora. / Kopčany, St. Margareth (Slovakia). Reconstruction of the primary period with anteroom. Authors: Botek, Hanzlíková. Archives of the author.



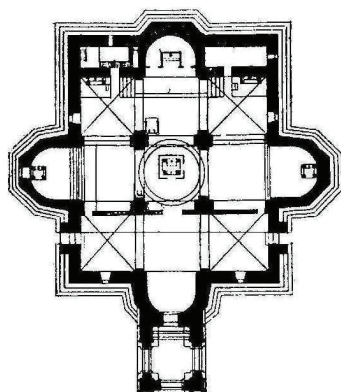
11. Feldebrö (Maďarsko). Rekonštrukcia pôdorysu kostola. Cincík 1988, obr. 29. / Feldebrö (Hungary). Reconstruction of the ground plano of the church. Cincík 1988, fig. 29.



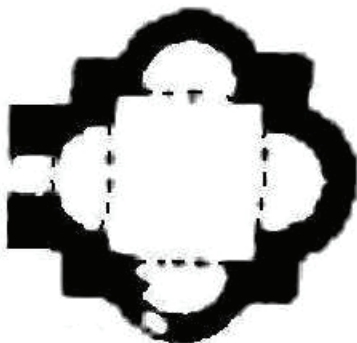
12. Feldebrö. Axonometrická rekonštrukcia pôdorysu. Cincík 1988, obr. 26. / Feldebrö. Axonometry of the reconstruction of the ground plan. Cincík, 1988, fig. 26.



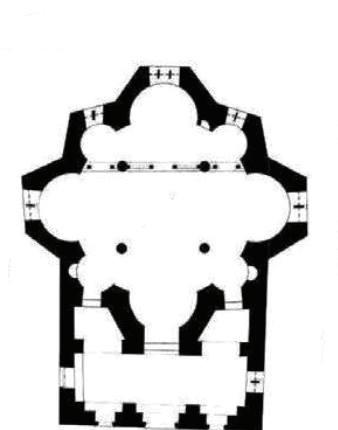
13. Perister (Grécko), 9. stor. Cincík 1988, obr. 24. / Perister (Greece), 9th century. Cincík 1988, fig. 24.



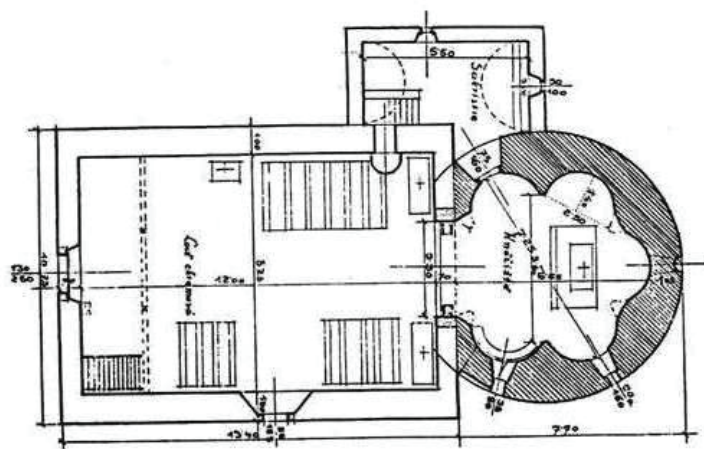
14. Ečmjadzin (Arménsko), 5. stor. Cincík 1988, obr. 20. / Estmiadzine (Armenia), 5th century. Cincík 1988, fig. 20.



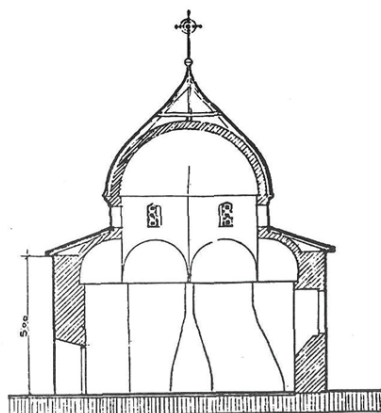
15. Korint (Grécko). Illáš 2011, obr. 6/1. / Corinthos (Greece). Illáš 2011, fig. 6/1.



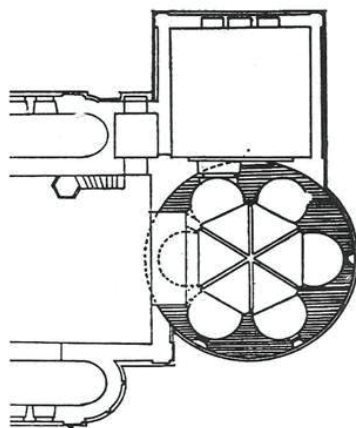
16. Chrám sv. Apoštolov, Atény (Grécko), koniec 10. stor. Illáš 2011, obr. 10/14. / St. Apostoles' Temple /Athens, Greece/, end of 10th century. Illáš 2011, fig. 10/14.



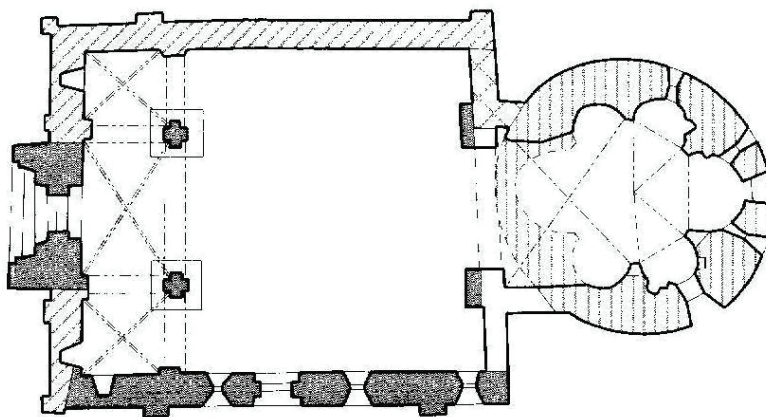
17. Horjany (Ukrajina). Primárna hexakoncha s mladšími prestavbami. Ševčíková 1992, obr. 6. / Horjany (Ukraine). Primary hexaconchal church with younger changes. Ševčíková, 1992, fig. 6.



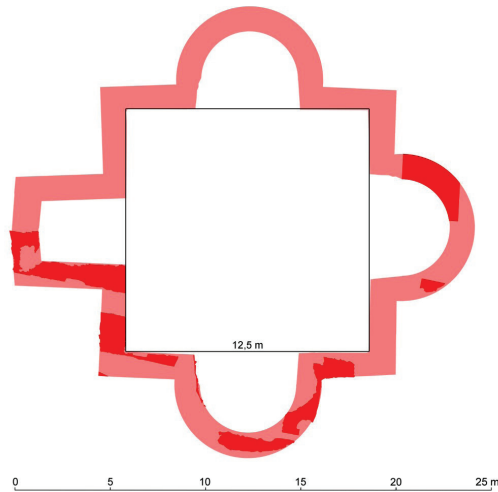
18. Horjany (Ukrajina), rez hexakonchou. Ševčíková 1992, obr. 7. / Horjany (Ukraine), section in the hexaconchal part. Ševčíková 1992, fig. 7.



19. Kiszombor (Maďarsko). Staršia hexakoncha s mladšími prestavbami. Ševčíková 1992, obr. 5. / Kiszombor (Hungary). Primary hexaconchal church with younger changes. Ševčíková 1992, fig. 5.



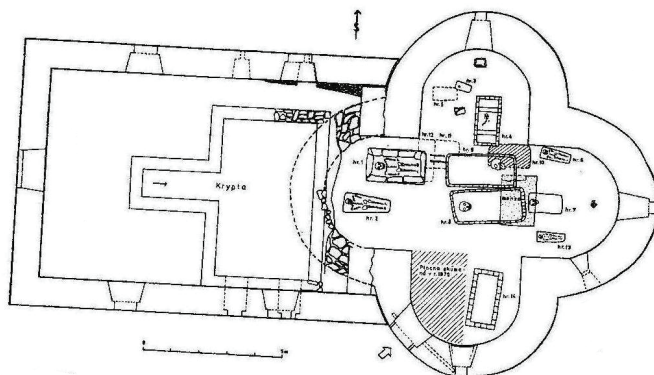
20. Karcsa (Maďarsko). Staršia hexakoncha v dnešnej situácii. Tajkov 2012, 74. / Karcsa (Hungary). Primary hexaconchal church in actual situation. Tajkov 2012, 74.



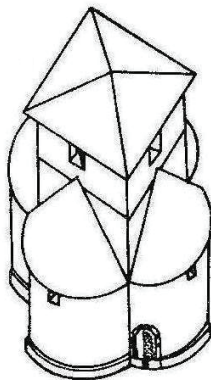
21. Vyšehrad – Praha (Česká republika). Rekonštrukcia centrály podľa najnovších nálezov. Zdroj: <http://www.milujuprahu.cz/2014/08/senzacni-objev-na-vysehrade-archeologove-objevili-velky-stredoveky-kostel/>. / Vyšehrad – Praha (Czech Republic). Reconstruction of the central church according to the newest findings. Source: <http://www.milujuprahu.cz/2014/08/senzacni-objev-na-vysehrade-archeologove-objevili-velky-stredoveky-kostel/>.



22. Michalovce (Slovensko). Kameň sekundárne použitý v murive rotundy – údajne náhrobok bulharského kniežata Preslava. Zdroj: <http://apsida.sk/c/10113/michalovce>. / Michalovce (Slovakia). Stone secondary used in the wall – probably gravestone of the Bulgarian prince Presjan. Source: <http://apsida.sk/c/10113/michalovce>.



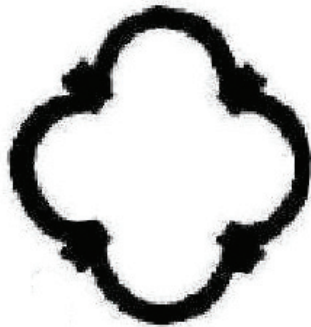
23 Chrásť nad Hornádom (Slovensko). Pôvodná tetraconcha s mladšou prístavbou. Slivka 1982, obr. 7. / Chrásť nad Hornádom (Slovakia). Primary tetraconchal church with younger addition. Slivka 1982, fig. 7.



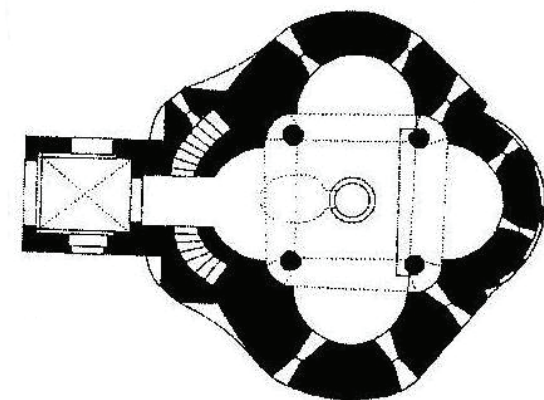
24 Chrásť nad Hornádom (Slovensko). Axonomická rekonštrukcia. Slivka 1982, obr. 13. / Chrásť nad Hornádom (Slovakia). Axonometry of reconstruction. Slivka 1982, fig. 13.



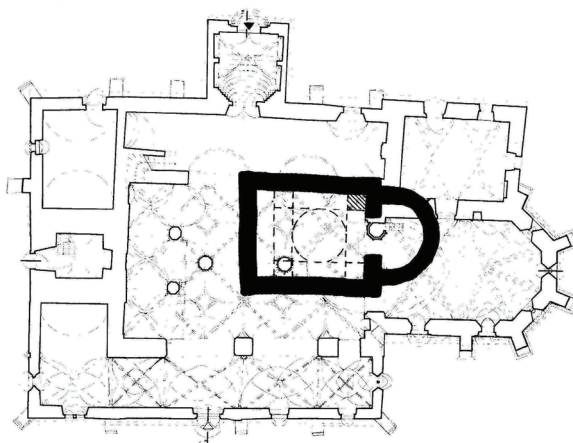
25. Chrásť nad Hornádom (Slovensko), dnešný stav. Zdroj: <http://apsida.sk/c/670/chrast-nad-hornadom>. / Chrásť nad Hornádom (Slovakia), view of today. Source: <http://apsida.sk/c/670/chrast-nad-hornadom>.



26. Cherson (Ukrajina), tetrakoncha, cca 7. stor. Illáš 2011, obr. 11/3. / Cherson (Ukraina), Teraconchal church, about 7th century. Illáš 2011, fig. 11/3.



27. Galliano (Taliansko). Baptistérium. Rozdiňska-Chorazy 2009, obr. 93. / Galliano (Italy). Baptistery. Rozdiňska-Chorazy 2009, fig. 93.



28. Šamorín (Slovensko). Najstarší kostol s hypotetickými kopulovými piliermi. Hypotéza sa nepotvrdila. Autori: Botek, Erdélyi. Archív autora. / Šamorín (Slovakia). The oldest church with hypotetic columns of dome vault. Authors: Botek, Erdélyi. Archives of the author.



29. Fragment donátora – Nitra (Slovensko). Plastika pôvodne zamurovaná v stene Dolného kostola na hrade. Foto: V. Plekanec. / Fragment of donor – Nitra. Primarily walled in the wall of Dolný kostol /Down church/ in the castle of Nitra /Slovakia/. Photo: V. Plekanec.



30. Kostolany pod Tribečom (Slovensko), Kostol sv. Juraja. Detail dvojice kráľov ukazujúcich na hviezdu z najstaršej freskovej výzdoby. Foto: M. Keleši. / Kostolany pod Tribečom (Slovakia), St. George's church. Detail of the two kings showing star from the oldest fresco layer. Photo: M. Keleši.



31. Tzv. „Koruna Konštantína Monomacha“, nájdená v Ivanke pri Nitre (Slovensko). Zdroj: http://www.mystika.cz/old/obecne/predmety/evropa_1000/velke%20obr/059_koruna_monomachova.jpg. / So-called „Crown of Constantine Monomachos“, found in Ivanka pri Nitre (Slovakia). Source: http://www.mystika.cz/old/obecne/predmety/evropa_1000/velke%20obr/059_koruna_monomachova.jpg.



32. Rekonštrukcia pyxidy z Čiernych Kľačian (Slovensko). Zdroj : <http://www.archeologiask.sk/slovania-a-velka-morava/clanok/article/pyxida-z-ciernych-klacian-dedicstvo-antiky-a-misia-solunskych-bratov.html>. / Reconstruction of the pyxis from Čierne Kľačany (Slovakia). Source: <http://www.archeologiask.sk/slovania-a-velka-morava/clanok/article/pyxida-z-ciernych-klacian-dedicstvo-antiky-a-misia-solunskych-bratov.html>.

BENÁTKY A BYZANCIA V 5. – 9. STOROČÍ (VZÁJOMNÉ SÚVISLOSTI)¹

Venice and Byzantium During the 5th – 9th Centuries (Mutual Connections)

Martina Lukáčová

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.180-189

Abstract: LUKÁČOVÁ, Martina. *Venice and Byzantium During the 5th – 9th Centuries (Mutual Connections)*. The time and place, where an important event in Slavonic history took place, was an impetus to write the referred article. That event was the dispute with the so called trilingualists in Venice in the year 867. Our goal is not to deal with this event in detail, but to use it as one of the factors which influenced and made relations and mutual connections between Venice and Byzantium over a broad time range. Except the mentioned factor we focus on the further factors of interferences between Venice and Constantinople (the Byzantine Empire). The time when Venice was founded was a period which is clearly and logically connected with the Byzantine influence and thus we deal with this phase of development too. Within the framework of the given topic and time we describe only some selected noticeable interwoven factors – e.g. the emergence of the so called Byzantine Venice and its circumstances, the status of Venice as an part of the Exarchate of Ravenna, the position of Venice in the conflict between Byzantines and Franks.

Key words: *Venice, Venetian Lagoon, Republic of Venice, Byzantine Empire, Exarchate of Ravenna, Frankish Empire*

Abstrakt: LUKÁČOVÁ, Martina. *Benátky a Byzancia v 5. – 9. storočí (Vzájomné súvislosti)*. Podnetom k napísaniu predkladaného príspevku bolo obdobie a miesto, kde sa konala významná udalosť v slovanských dejinách. Máme na mysli Dišputu s tzv. trojjazyčníkmi v Benátkach v roku 867. Naším cieľom nie je primárne a detailne sa venovať tejto udalosti, no využiť ju ako jeden z činiteľov, ktorý ovplyvnil a zároveň utváral relácie a vzájomné súvislosti medzi Benátkami a Byzanciou² v širšom časovom horizonte. Okrem spomenutého činiteľa tiež sústreďujeme našu pozornosť na ďalšie faktory interferencií medzi Benátkami a Konštantínopolom (Byzanciou). Obdobie vzniku Benátok je taktiež časovým úsekom, ktorý je zreteľne i logicky previazaný s byzantským vplyvom, a teda sa zaoberáme aj touto vývinovou etapou. V zmysle tematicky a časovo zadaných vymedzení popisujeme iba niekoľko vybraných markantných usúvzťažnených faktorov, ako napr. vznik tzv. Byzantských Benátok a jeho okolnosti, ich postavenie ako súčasť Ravennského exarchátu, pozícia Benátok v konflikte medzi Byzantíncami a Frankmi.

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0468/15 *Severná časť Karpatskej kotliny na prelome antiky a stredoveku ako miesto zmien iniciovaných zvonka a zvnútra*.

² Podľa viacerých historikov: „Východorímska ríša neskorej antiky zažívala v 6. a 7. stor. dôležitú premenu do tej miery, že sa po polovici 7. stor., začal na časti jej územia vytvárať už iný politicko-geografický celok, pre ktorý je už vhodnejšie používať novodobý termín Byzantská ríša či Byzancia.“ (Hurbanič 2010, 5, 49; Husár 2014, 21; Talbot 1991, 346).

Kľúčové slová: *Benátky, Benátska lagúna, Benátska republika, Byzancia, Ravennský exarchát, Franská ríša*

V 9. storočí, presnejšie v roku 867, sa Benátky stali dejiskom a zároveň zastávkou na misijnej ceste sv. Konštantína-Cyrila (827 – 869) a Metoda (815 – 885) smerom do Ríma. V údajoch (presný termín a trasa) o spomínanej ceste a jej priebehu sa historici nezhodujú a v odbornej literatúre sa objavuje viacero názorov³. Keďže hlavnými účinkujúcimi spomínanej dejinnej udalosti boli práve Byzantínci – solúnski bratia, ktorí sú považovaní za akési spojivo vtedajšieho Východu so Západom, možno práve ich tamojšie pôsobenie označiť za jeden z konkrétnych zjavných prvkov existujúcich súvislostí medzi Benátkami a Byzantskou (Východorímskou) ríšou. V roku 867 v Benátkach viedli verejnú rozpravu, resp. diskusiu so vzdelaným miestnym klérom, kde predovšetkým sv. Konštantín-Cyryl úspešne hájil právo slovanských národov porozumieť Svätému písmu slovami citovanými z Evanjelia podľa Matúša.⁴ Dovtedy totiž boli uznávané iba tri bohoslužobné jazyky – latinčina, gréčtina a hebrejčina. Zastavenie sa solúnskych bratov v Benátkach malo pravdepodobne znamenať iba nalodenie sa na plánovanej ceste do Konštantínopola, alebo pokračovanie misie do Ríma, no napokon sa stalo základným bodom v dosiahnutí pozitívneho výsledku pri pápežskom schvaľovaní. Vierozvestcovia sa snažili, aby starosloviensky jazyk nadobudol vlastnú dôstojnosť a uznanie v oblasti kultúry a liturgie a predbehli tak takmer o tisícročie Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965), kde dal okrem iného vtedajší pápež Ján XXIII. (1881 – 1963) podnet k reforme rímskokatolíckej cirkvi v zmysle používania slovanského jazyka pri bohoslužbách. Cieľom predkladaného príspevku je snaha o priblíženie, resp. konkretizáciu historickej situácie v Benátkach v 5. – 9. storočí s akcentovaním tamojších politických a celospoločenských pomerov s orientáciou na relácie s Byzanciou v kontexte stredovekého celoeurópskeho diania. Podnetom k bádaniu v tejto oblasti, ktorého zhmotneným výstupom je tento text, bol na jednej strane nedostatok relevantných informácií k uvedenej problematike, ktoré sú zdokumentované iba v bazálnej forme publikovaných zdrojov. A na strane druhej boli dôvodom historická dôležitosť a dosah skúmaného územia na európske dianie v 5. – 9. storočí, hodné minucióznejšieho bádania.

Väčšina územia dnešného Talianska, resp. Apeninského polostrova, patrila v stredoveku pod správu Talianskeho kráľovstva (lat. *Regnum Italiae* al. *Regnum Italicum* – 9. – 13/14. storočie) okrem Pápežského štátu (tal. *Stato Pontificio* al. *Stato della Chiesa* al. *Stato Ecclesiastico* – 752/755/756 – 1870) včítane regiónu Romagne a Pentapolisu, ďalej regiónu Benátska a južnej oblasti (regiónov Apúlie a Kalábrie) patriacej Byzancii. V rámci ostrovnej časti dnešného Talianska možno Sardíniu⁵ v 6. – 8. storočí považovať za súčasť Byzancie, naproti tomu Sicíliu od nej násilím odčlenili Arabi (9. storočie) a zostali na tomto území panovať až po následné dobytie Normanmi. Keďže zámerom tohto príspevku je sledovať najmä vzťahy medzi Byzanciou a Benátkami, nemožno opomenúť, resp. považujeme za vhodné načrtnúť i vtedajšiu situáciu v kontexte širšieho územia – t. j. Itálie (so zameraním sa na významné stredoveké centrá). Markantné byzantské vplyvy boli

³ Rozmanitosť zhrnutých názorov k tejto problematike je možné nájsť v prednedávnom publikovaných príspevkoch P. Ivaniča a M. Lukáčovej (2014a, 9-11; 2015, 649-660; 2014b, 98-103), M. Lukáčovej (2013, 93-100). Okrem uvedených zdrojov sa problematikou zaoberá M. Hetényi (2016, 236-237 vo svojom novšom výstupe. Ďalej ju spomína aj C. Diatka (2008, 92).

⁴ Rozpravu citovanú v kompletnom znení spolu s informáciami o pôsobnosti sv. bratov v Benátkach je možné nájsť v XVI. kapitole diela *Život Konštantína (Žitije Konstantina)* 2010, 85-89).

⁵ Neskôr v 11. – 13. storočí patrila pod nadvládu Pisanskej republiky – tal. *Repubblica di Pisa* a po roku 1284 Janovskej republiky.

citelné tak v Ríme⁶, prímorských mestách – Amalfí⁷, Neapol, Gaeta – susediacich s Tyrrenským morom (Stredozemné more), ďalej v Bari⁸ (v regióne Apúlia, na pobreží Jadranského mora), ako aj v severnejšie položenom jadranskom meste Ravenna.⁹ Hoci Rím a spolu s ním aj Itália z perspektívy duchovného a politického diania vytvárali jadro tzv. *Respublicae christianorum*, z perspektívy geografického usporiadania predstavovali iba jej perifériu, ba dokonca jej hranicu – prechádzala totiž hraničná línia medzi Európou Karola Veľkého (742/747/748 – 814), Byzanciou a Arabskou ríšou (Procacci 1997, 13-14). Rozdelenie Rímskej ríše na jej západnú a východnú časť v roku 476 logicky vyúsťuje do mnohokrát rozporuplných rozpráv majúcich základ vo vzájomnom porovnávaní týchto dvoch samostatných teritórií zo strany byzantských (východných) i západných historikov. Podľa Jána Zozulaka (2016b, 113) „ (...) západná časť Rímskej ríše sa postupne stala bezvýznamnou provinciou, ktorú obsadzovali barbarské kmene. Je na mieste otázka, prečo k tomu došlo. (...) udalosti tohto obdobia sa ukázali ako rozhodujúce pre vzťah medzi východnou a západnou časťou Európy, ako aj pre vývoj Európy ako celku. Po mnohých problémoch (...), ktoré destabilizovali Rímsku ríšu, nastal hospodársky úpadok najmä v jej západnej časti, (...) východné územia (...) boli pre ríšu perspektívnejšie. (...) východné provincie (...) boli ekonomicky stabilnejšie ako západné, preto mohli lepšie čeliť kríze. Východná časť ríše bola navyše ľudnatejšia a dynamickejšia sa rozvíjala. So vzrastajúcim významom Konštantínopola Rím začal strácať význam administratívneho centra (...).“

Už pri samotnom názve Benátky (tal. Venezia) sa stretávame s nerovnakými názormi na pôvod tohto názvu a je evidentné, že už v tomto momente možno sledovať kontakt s byzantským vplyvom. Staroveký názov Venetia pochádza z pomenovania Veneti – starovekého etnika žijúceho na tomto území. Okrem doteraz uvedených názvov sa v historických prameňoch môžeme stretnúť s jeho obmenami ako: Venesia, Venessia, Vegnesia, Venigia, Venethia či Vienexia (v benátsčine), alebo

⁶ V niekoľkých rímskych architektonických pamiatkach je možné identifikovať pôsobenie znakov tzv. byzantského obdobia (7. – 15. storočie), často v podobe prítomnosti typických mozaík. Medzi príznačné patria: Bazilika Panny Márie Väčšej (Basilica di Santa Maria Maggiore), Bazilika sv. Kozmu a Damiána (Basilica dei Santi Cosma e Damiano), Starý kostol Panny Márie (Chiesa di Santa Maria Antiqua), Bazilika Panny Márie v Trastevere (Basilica di Santa Maria in Trastevere), Konštantínov oblúk (Arco di Costantino), Bazilika sv. Praxedy (Basilica di Santa Prassede).

⁷ Toto námorné južanské mesto malo v spomínanom období kompaktné obchodné kontakty so Sýriou a Byzanciou – vzťahy sa zintenzívnili v roku 915 (disponovalo kolóniami v Konštantínopole a Antiochii). Prítomnosť obyvateľov Amalfí v Konštantínopole bola po prvýkrát zdokumentovaná v roku 944. Množstvo tamojších obchodníkov pôsobilo v severnejšie položených námorných mestách, ako Pisa, Janov či Ravenna. Ich aktivity sa okrem toho rozšírili v celej oblasti Stredozemného mora. Dokonca v Kláštore na Svätom vrchu Athos pôsobilo niekoľko mníchov pochádzajúcich práve z Amalfí.

⁸ Súčasť Italského katepanátu (gréč. Κατεπανίκιον Ἰταλίας, tal. Catepanato d'Italia) – (970 – 1071): názov byzantskej provincie pochádza zo slova κατεπάνω (lat. catepanus), ktoré je viacvýznamové. V posledných desaťročiach 10. storočia a v 11. storočí označovalo spomínané slovo byzantského vládcu sídliaceho v Bari. Provincia zahŕňala územie na juhovýchode Apeninského polostrova (pod pomyselnou líniou medzi Garganom a Salernským zálivom smerom na juh). Ku Katepanátu prislúchajú aj prímorské mestá Amalfí a Neapol aj napriek ich severnejšej polohe v rámci vytýčenej línie.

⁹ Dodnes jedno z najvýznamnejších centier byzantského umenia na Apeninskom polostrove. Nachádzajú sa tu pomerne dobre zachované pamiatky s mozaikovou výzdobou interiéru. Okrem artefaktov Západorímskej ríše je možné nájsť tu aj mozaiky z počiatočnej fázy trvania Východorímskej – Byzantskej ríše. História Ravenny je veľmi úzko a dlhodobo spätá s Byzanciou (vrátane jej nadvlády už v 6. storočí v kontexte väčšiny územia vtedajšej Itálie – Apeninského polostrova). Ravenna figurovala ako sídlo exarchátu, ktorého vznik sa datuje do roku 584. Byzantské panstvo trvalo v tomto meste až do roku 751. Spomedzi početných pamiatok byzantského umenia možno spomenúť: Baziliku sv. Vitála (Basilica di San Vitale) či Novú baziliku sv. Apolinára (Basilica di Sant'Apollinare Nuovo) (Ravenna e la sua storia, 20-53).

vo furlančine (friulčine) ako Vignesia. Byzantínci nazývali obyvateľov tohto územia nie Veneziani, ale „Venetici“. Názov mesta v taliančine pochádza z latinského plurálu Venetiae (= veni etiam, tzn. „príd' znova a znova, pretože kolkokrát prídeš, vždy uvidíš nové veci a nové krásy“, ide o tvrdenie talianskeho spisovateľa Francesca Sansovina (1521 – 1586), ktorý ho prezentoval vo svojom diele *Venetia, città nobillissima et singolare, descritta in XIII libri* v roku 1581 a takto ho nazývali jeho obyvatelia. Močaristé lagúny, na ktorých sa nachádza mesto, sa najskôr nazývali „isole realtine“ a až neskôr získali názov mesta. Podrobnejšiu charakteristiku spomínaného územia je možné nájsť napr. v dielach Andreu Castagnettiho (1992, 577-584), ako aj Lorenza Tomasina (2012, 1-6). Relevantná historická dokumentácia o konkrétnom osídlení územia dnešných Benátok do 8. storočia existuje iba zriedkavo, resp. v malom počte, ide o poznatky týkajúce sa celej provincie a predovšetkým súostrovia lagúny, ktoré dnes poznáme ako Benátky.

Hoci britský historik J. J. Norwich (2014, 26) vo svojej publikácii, venujúcej sa dejinám Benátok od ich vzniku do roku 1400, nie príliš presvedčivo s ohľadom na pramennú bázu, no s rešpektom voči F. Sansovinovi, podáva toponomastickú analýzu vzniku tohto názvu, treba však do úvahy vziať aj grécky variant názvu Βενετία – objavujúci sa v grécko-byzantských textoch – ktorý citoval v tomto znení napr. Konštantín VII. Porfyrogenet (905 – 959) v diele *De administrando imperio* (1967, 116-118). I keď stopy latinskej kultúry na mesto sú v tomto prípade prevládajúce, nemožno byzantský účinok, ktorý je automatickým vyústením historicko-administratívneho postavenia počas prvých storočí, opomínať. Prejavuje sa tiež existujúcimi väzbami Benátok s exarchátom či závislosťou (ochranou mesta) na Byzantskej ríši (Pellegrini 1992). Okrem tzv. benátsko-byzantských vzájomných súvislostí na úrovni historickej, ktoré v tomto príspevku prezentujeme, bolo by zaujímavé rozšíriť rozsah ďalšieho skúmania na širšie územie Itálie s rozšírením časového rozpätia bádania a všímať si ich aj v rovine kultúrno-filozofickej, pretože tieto relácie existujú a dajú sa zdokumentovať prostredníctvom diel súdobých osobností. Vhodnou pramennou bázou je v tejto spojitosti dielo Jána Zozulaka (2016a, 145, 159, 164) zaoberajúce sa dejinami byzantskej filozofie, kde sa okrem iného venuje Boétiovi (480 – 524), Jánovi Italovi (asi 1025 – 1082) či Varlaámovi (Barlaámovi) Kalábrijskému (asi 1290 – 1348) – byzantským filozofom a teológom italského pôvodu.

Podľa legendy a v súlade s benátskou tradíciou sa uvádza za úplne prvý a dokonca presný dátum v súvislosti so vznikom mesta piatok 25. marec 421 po Kr. (Norwich 2014, 17; Pedani 2010, 7; Zorzi 2011, 13-14). Obdobie vzniku Benátok je zároveň časovým úsekom, ktorý je badateľne i logicky previazaný s byzantským vplyvom, a teda sa venujeme aj tejto vývinovej etape. Vo všeobecnosti možno tvrdiť, že jednoznačne vystihnúť toto obdobie nie je jednoduché, pretože existuje iba malé množstvo zdrojových dokumentov¹⁰ a domáci historici podávajúci svedectvo o týchto dejinných faktoch ich opisovali s veľkým časovým odstupom od prebiehajúcich udalostí. Podľa talianskeho historika Giorgia Ravegnaniho (2008, 5) predstavujú dokonca diela autorov benátskeho pôvodu svojráznu charakteristiku mýtizujúcu pôvod či vznik mesta, ktoré s obľubou spájajú s legendami a predovšetkým zamlčujú závislosť na Byzancii, čo je odôvodnené akousi občianskou hrdosťou vtedy tvoriacich autorov – historikov, ktorá by tým utrpela. Bezpochyby však Benátky vznikli ako

¹⁰ Za najstaršie historiografické dielo o Benátkach sa považuje: *Istoria Veneticorum (Chronicon Venetum usque ad annum 1008)* od historika – benátskeho kronikára Jána Diakona (Giovanni da Venezia, 940/945 – 1018), dielo vzniklo okolo roku 1000 a bolo dlho pripisované Giovannimu Sagorninovi, po prvýkrát bolo publikované v roku 1765 a naposledy v roku 1999. Ďalším dobovým dielom je kronikársky text známy pod názvom: *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum (Chronicon Altinate et Chronicon Gradense)*, ktorý sa datuje do 11. – 12. storočia. Neskôr benátsky dóža, diplomat a politik Andrea Dandolo (1306 – 1354) vytvoril kroniku pomenovanú *Chronica extensa*. Svojou koncepciou je považovaná za prvé oficiálne dejiny Benátok (Lane 2008, 214-215).

byzantské a zostali nimi ešte po niekoľko nasledujúcich storočí.¹¹ Dejiny tzv. Byzantských Benátok (tal. Venezia Bizantina) sa podľa Ravegnaniho (2008, 7) začínajú v čase gótskej vojny (535 – 553), t. j. počas dlhotrvajúceho konfliktu byzantského cisára Justiniana I. (asi 482 – 565), ktorým znovu získal Itáliu. Po jeho smrti došlo k prvej formálnej dohode medzi Benátkami a Byzanciou, a to po návrate benátskej elity – väčšinou ambasádorov – z Konštantínopola¹², čomu predchádzala návšteva lagúny, ktorú absolvoval Longinus (tal. Longino) (? – asi 568) – byzantský vojvodca a taliansky prefekt (6. storočie) – Narsesov (tal. Narsete) nástupca a pokračovateľ, kde bol vrúcne prijatý. Spomínaná dohoda spočívala v poskytnutí vojenskej ochrany a privilégií pre obchod v rámci celej Východorímskej ríše obyvateľom usidleným v Benátskej lagúne výmenou za ich vernosť a oddanosť a ďalšie eventuálne služby v prípade, že by o ne požiadali. Ešte predtým však významný vojvodca cisára Justiniana I. a následník slávneho Belisariosa (asi 505 – 565) – Narses (478 – 573) dal postaviť na území dnešných Benátok (vtedajšom sídelnom celku) dva kostoly¹³, ako prejav vďačnosti za transport vojenského kontingentu v roku 551 z Pádskej nížiny do Ravenny po mori, pretože záplavy neumožnili cestu po zemi. V období dvanástich rokov utečenci z radov Venetov tvorili minimálne dvakrát súčasť flotily, ktorá sa plavila na pomoc Konštantínopola a predstavovala bezpochyby najsilnejšie loďstvo Jadranského mora. Bol to moment, keď na nich ravennský exarcha a jeho magister militum hľadali s úctou. K zdrojovým dokumentom, ktoré pertraktujú spomínané historické udalosti patrí rozhodne aj *Cronaca Altinate* (lat. Chronicon Venetum quod Altinate nuncupatur) (Norwich 2014, 21-22). Aj napriek istým privilegiám, ktoré obyvatelia lagúny požívali, nemožno uprieť fakt, že v plnej miere podliehali Východorímskej ríši, hoci názory historikov na túto skutočnosť boli po stáročia do značnej miery ovplyvnené lokálnym patriotizmom. Nezávislosť nevznikla automaticky so zrodom mesta, ale vytvárala sa pomaly a systematicky v priebehu niekoľkých rokov. Vojvodca Narses v podstate ostrovy spolu s lagúnami (územie Benátok – Le Venetiae) zaradil pod jurisdikciu budúceho Ravennského exarchátu (asi 584 – 751) (Zorzi 2011, 17). V teritoriálnej blízkosti Benátok sa nachádza Oderzo – posledná byzantská bašta na pevnine – aspoň okrajovo možno spomenúť, že v roku 639 ho dobyli Longobardi. Vojenská a cirkevná správa sa presunula do periférnej časti lagúny (Cittanova/Eraclea – lat. Civitas Nova Heracliana). Benátska republika (8./9. storočí – 1797) (tal. Repubblica di Venezia) – nazývaná tiež iba Serenissima, t. j. Najjasnejšia al. tal. Repubblica di San Marco sa rodí z tzv. Byzantských Benátok (tal. Venezia bizantina al. Venezia marittima (gr. Βενετική), týmto termínom sa označuje územie patriace Byzantskej ríši predstavujúce Ravennský exarchát. Geograficky zodpovedá pobrežiu starovekej Venetii (dnešným brehom regiónov: Benátsko a Furlansko-Júlske Benátky). Prvý dóža (z lat. dux) Benátskej republiky vykonával svoju funkciu z úradnej moci Byzancie a v závislosti na ravennskom exarchovi. Paoluccio Anafesto al. Paolo Lucio Anafesto (lat. Paulicius)¹⁴ bol vymenovaný ako prvý a bol vo funkcii v období rokov 697 až 717, keď ho nahradil Marcello

¹¹ Neodškriepiteľným faktom však zostáva, že poznámku, ktorú uviedol vo svojom diele Konštantín VII. Porfyrogenet o ľudoprázdnej a neobývanej Benátskej lagúne v čase vpádu hunského vodcu Atilu na toto teritórium s cieľom dobyť Aquileiu a ďalšie menšie centrá Rímskej ríše – ako zdroj informácií, ktorý už bol v 10. storočí spracovávaný historikmi – je potrebné považovať iba za legendu, ako to naznačuje Ravegnani (2008, 5), ktorý dopĺňa, že súostrovie, na ktorom vzniklo neskôr mesto, bolo obývané už v dobe rímskej.

¹² Benátska elita vlastne sprevádzala Longinusa na spiatocnej ceste do Byzancie, kde k samotnému dohovoru došlo.

¹³ Ani jeden z nich v súčasnosti neexistuje, no máme poznatky o ich približnej polohe a zároveň komu boli vysvätené.

¹⁴ Jeho identifikácia v historickom kontexte je nejednoznačná, keďže J. J. Norwich (2014, 28) ho vo svojom diele stotožňuje s ravennským exarchom a vyššie spomínaného Marcella Tegallianiho označuje za jeho magistra militum. Uvedený fakt konfrontuj tiež s dielom Giuseppeho Gullina (2010, 9).

Tegalliano, ktorý ako dóža pôsobil približne 10 rokov a napokon v roku 726/727 sa stal dóžom do roku 737 Orso Ipató¹⁵. Sídлом Benátskej republiky v 8. – 9. storočí, stále pod byzantskou jurisdikciou, bolo v Metamaucu (lat. Metamaucus, tal. Malamocco) – na území ostrova, dnes nazývaného Lido, kam sa presunulo z Heraclie (lat. Heracliana, tal. Eraclea)¹⁶. Ďalší presun sídla nastal v roku 810 do Rivoalta (lat. Rivus Altus, tal. Rialto) a po dvoch rokoch sa navrátilo úplne pod byzantský vplyv. Fakticky išlo o autonómny útvar, ale formálne ho definujeme ako provinciu spadajúcu pod Byzantskú ríšu. Giuseppe Gullino (2010, 334) spája s touto udalosťou (definitívny presun do Rivoalta) rok 813. Začiatkom 9. storočia sa prejavovali výboje zo strany Karolovcov (751 – 987), ktorí sa z vnútrozemia snažili dostať do lagúny a podrobiť si ju. V roku 810 sa tak Frankovia pod vedením Pipina (777 – 810), syna Karola Veľkého (742/747/748 – 814), vo vojne s Byzantíncami zmocnili lagúny a podmanili si Chioggiu, Pallestrinu a Metamauco, napokon Benáččania ustúpili do už spomínaného Rivoalta. Konflikt sa končí víťazstvom byzantskej flotily nad Frankmi, keďže vlastnili iba nízky počet lodí a nedokázali viac odolávať prevahe. V roku 814 došlo k tzv. Nikeforovmu mieru (lat. Pax Nicephori, tal. Pace di Niceforo), ktorý možno simplifikujúc označiť za vyvrcholenie jednaní, potvrdzujúce zmier medzi Byzantíncami a Frankmi po konflikte, ktorý trval od roku 754.¹⁷ V 9. storočí vládli medzi Benátkami a Konštantínopolom intenzívne a rušné kontakty v oblasti obchodu, obrany a kultúry. Živá a priaznivá komunikácia prebiehala aj medzi patriarchátmi v Grade a Konštantínopole. Práve Benátky patrili pod cirkevnú jurisdikciu gradskeho patriarchátu (Vavřínek 2013, 137-138).

Záver

V príspevku sme poukázali na niekoľko významných viac či menej pertraktovaných historických faktov, ktoré znamenajú prelomové medzníky v recipročných vzťahoch Byzantskej (Východorímskej) ríše a severovýchodnej časti územia Apeninského polostrova – s obmedzením sa na Benátsku lagúnu a Benátky ako jej centrum – v priebehu 5. – 9. storočia. Od samotného vzniku Benátok, resp. osídlenia tohto teritória sme sa chronologicky presunuli až do 9. storočia, keď sa práve tu odohrala mnohovýznamová a ďalekosiahla udalosť v dejinách Slovanov. Máme na mysli tzv. Benátsku dišputu z roku 867, ktorú sme definovali ako jeden z činiteľov na základe vopred stanoveného kritéria, t. j. v rámci vzájomných benátsko-byzantských vzťahov v kontexte stredovekých dejín. Našou snahou bolo postihnúť okrem Benátok aj príslušné centrá Benátskej lagúny. Neopomenuli sme ani náčrt vtedajšej situácie v kontinuite so širším územím – t. j. s Itáliou (so zameraním sa na významné stredoveké centrá). Detailnejšie sme sa ďalej venovali charakteristike historickej etapy od tzv. Byzantských Benátok cez správu Ravvenského exarchátu nad týmto územím až po vznik a vyvrcholenie konfliktu medzi Byzanciou a Franskou ríšou.

Záverom možno konštatovať a zároveň sa sotožniť s historikmi skúmajúcimi obdobie stredoveku v 5. – 9. storočí, že Benátky, resp. celé územie Benátskej lagúny zohralo strategicky dôležité postavenie v súvislosti kontaktov medzi Východom a Západom prameniaticich predovšetkým v jej hraničnom postavení.

¹⁵ Titulom „ipato“ (slov. najvyšší, zvrchovaný) sa označovali v 8. storočí okrem iného cisárski konzuli a benátski vojvodovia.

¹⁶ Malamocco, ako aj Eraclea boli historicky významné centrá Benátskej lagúny. K presunu došlo v roku 742, o jeho dôvodoch a podrobnom objasnení vtedajšej situácie sa vyjadruje aj Giuseppe Gullino v diele *Storia della Repubblica Veneta* (2010, 10-11).

¹⁷ Vtedy došlo k vpádu Pipina III. Krátkeho Mladšieho (714/715 – 768), otca Karola Veľkého, na územie Itálie a kontroverzia vyvrcholila 25. decembra v roku 800 korunováciou Karola Veľkého za rímskeho cisára.

REFERENCES

- Castagnetti, Andrea.* 1992. Insedimenti e «populi» In *Storia di Venezia, I, Origini-età ducale*, Roma, 577-612. http://rm.univr.it/biblioteca/scaffale/Download/Autori_C/RM-Castagnetti-Insedimenti.pdf.
- Diatka, Cyril.* 2008. Historical Context of Solun Brothers's Ss. Cyril and Methodius Mission. In *Konštantínove listy (Constantine's Letters)* 1, 84-95.
- Gullino, Giuseppe.* 2010. *Storia della Repubblica Veneta*. Brescia.
- Hetényi, Martin.* 2016. Mission of Saints Cyril and Methodius and their contacts with Kocel, duke of Pannonia. In *European Journal of Science and Theology* 12/6, 233-243.
- Hurbanič, Martin.* 2010. *Stredoveký Balkán. Kapitoly z politických, sociálnych a hospodárskych dejín juhovýchodnej Európy v 6. – 15. storočí*. Prešov.
- Husár, Martin.* 2014. *Žrdovo-bodné zbrane včasného stredoveku v Karpatskej kotline*. Nitra.
- Ivanič, Peter – Lukačová, Martina.* 2014a. Historicko-geografický kontext misii solúnskych bratov (Cesty Sv. Konštantína-Cyrila a Metoda do roku 867) [Historical-Geographical Context of the Solun Brothers' Missions (Journeys of Sts. Constantine-Cyril and Methodius until 867)]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 7/1, 2-13.
- Ivanič, Peter – Lukačová, Martina.* 2014b. Journeys of St. Methodius within the years 860 – 881. In *Journal of History* 49/1, 89-104.
- Ivanič, Peter – Lukačová, Martina.* 2015. Saint Methodius on missionary and diplomatic journeys (The historical geographical connections). In *Historický časopis* 63/4, 649-660.
- La Cronaca Veneta detta Altinate.* 1845. Firenze.
- Lane, Frederic C.* 2008. *Storia di Venezia*. Torino.
- Lukačová, Martina.* 2013. Historiografický konšpekt cesty Konštantína a Metoda do Ríma v r. 867. In *Lukačová, Martina et al. Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 93-100.
- Norwich, John Julius.* 2014. *Storia di Venezia. Dalle origini al 1400*. Milano.
- Pedani, Maria Pia.* 2010. *Venezia porta d'Oriente*. Bologna.
- Pellegrini, Giovan Battista.* 1992. Origini – Veneti, Venezie, Venezia: Dai Veneti ai Venetici. [http://www.treccani.it/enciclopedia/origini-veneti-venezie-venezia-dai-veneti-ai-venetici_\(Storia-di-Venezia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/origini-veneti-venezie-venezia-dai-veneti-ai-venetici_(Storia-di-Venezia)/).
- Porphyrogenitus, Constantinus.* 1967. De administrando imperio. In *Moravcsik, Gyula – Jenkins, Romilly J. H. (eds.). Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.* 116-118.
- Procacci, Giuliano.* 1997. *Dějiny Itálie*. Praha.
- Ravegnani, Giorgio.* 2008. Venezia Bizantina. In *Porphyra V/XI*, 5-17.
- Ravenna e la sua storia. s. a.* Edizioni Salbaroli. Ravenna.
- Talbot, Alice – Mary Maffry.* 1991. History of Byzantium. In *Kazhdan, Alexander. P. et al. The Oxford Dictionary of Byzantium. New-York-Oxford*, 345-362.
- Tomasin, Lorenzo.* 2012. «Da le Veniesie, vinizian di buoni e di maore» Per la storia delle parole Venezia, veneziano e veneto. In *Schiavon, Chiara – Cecchinato, Andrea (eds.). «Una brigata di voci» Studi offerti a Ivano Paccagnella per i suoi sessantacinque anni*. Padova, 1-17.
- Vavřínek, Vladimír.* 2013. Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem. Praha.
- Zorzi, Alvise.* 2011. *La repubblica del leone. Storia di Venezia*. Milano.
- Zorzi, Alvise.* 2002. *Venezia, Repubblica di terra e di mare*. Milano.
- Zozulák, Ján.* 2016a. *Byzantská filozofia*. Plzeň
- Zozulák, Ján.* 2016b. Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy. In *Konštantínove listy (Constantine's Letters)* 9/1, 110-118.

Žitije Konstantini. 2010. In Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II.* Praha, 38-95.

SUMMARY: VENICE AND BYZANTIUM DURING THE 5TH – 9TH CENTURIES (MUTUAL CONNECTIONS). In the article we pointed out several important (more or less) discussed historical facts which represent threshold milestones in mutual connections between the Byzantine (Eastern Roman) Empire and the northeastern part of the Apennine Peninsula – more specifically the Venetian Lagoon and Venice (as its centre) during the 5th and 9th centuries. From the very beginning of Venice, actually from the time of the first settlement of this territory, we chronologically moved right to the 9th century when a significant and far-reaching event happened in the history of the Slavs. It concerns the so called Venetian dispute in 867 that we define as one of the factors based on the ground of the criterion determined in advance, i.e. within mutual Venetian-Byzantine relations in the context of medieval history. Not only did we aim our effort at Venice, but also at nearby centres of the Venetian Lagoon. We did not omit the layout of the contemporary situation on the Continent with the broader adjacent territory - i.e. Italy (with particular attention to significant medieval centres). We further concerned in detail the characteristic of a historical period from the so called Byzantine Venice through the administration of the Exarchate of Ravenna in this territory and finally to the emergence and climax of conflict between Byzantium and the Frankish Empire.

In the end it can be stated and said the same as historians examining the period of the 5th – 9th centuries that Venice, or more precisely the whole territory of the Venetian Lagoon, played an important role in regard to connections between the East and West because of its border position.

Mgr. Martina Lukáčová, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Language Centre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
mlukacova@ukf.sk

Prílohy/Appendix



Mapa zo 14. storočia (Biblioteca Nazionale Marciana v Benátkach) znázorňuje situáciu v roku 810 – presun sídla Benátskej republiky z Metamauca (tal. Malamocca) do Benátok. (Zorzi 2010, 64) / Map from the 14th century (Biblioteca Nazionale Marciana in Venice) depicts the situation in 810 – the shift of the residence of the Republic of Venice from Malamocca to Venice (Zorzi 2010, 64).



Stredoveká loď určená na presun vojska v Stredozemnom mori (Biblioteca Nazionale Marciana v Benátkach) (Zorzi 2010, 104) / Medieval ship assigned to the redeployment of troops in the Mediterranean Sea (Biblioteca Nazionale Marciana in Venice, Zorzi 2010, 104).

CROATIAN GLAGOLITISM BETWEEN THE WEST AND THE EAST

Milan Mihaljević

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.190-197

Abstract: MIHALJEVIĆ, Milan. *Croatian Glagolitic Between the West and the East*. The article is an overview of the position and role of Croatian Glagolitic in the medieval European cultural sphere. The author first reviews the roots of the Croatian-Glagolitic literature based on Cyrillo-Methodian foundations and the routes by which Church Slavonic texts made their way to Croatia. After that, he describes the status of the Croatian Church Slavonic literature among the Slavic medieval cultures, its position between the European West and East and its mediating role as a transmitter of Western-European texts translated from Latin or Italian to other Slavic literatures. Finally, he outlines shortly the so-called Emmaus episode, i.e. the activity of the Croatian Glagolites among Western Slavs in the 14th and the 15th centuries, as well as the echoes of the Croatian Glagolitic in Western European countries in the Renaissance period.

Key words: *Croatian Glagolitic, Cyrillo-Methodian tradition, Croatian medieval culture*

Abstrakt: MIHALJEVIĆ, Milan. *Chorvátsky hlaholizmus medzi Západom a Východom*. Štúdia predstavuje prehľad o pozícii a úlohe chorvátskeho hlaholizmu v kultúrnom kontexte stredovekej Európy. Autor najskôr skúma korene chorvátskej hlaholskej literatúry, založenej na cyrilo-metodských základoch a zároveň cesty, akými sa cirkevno-slovanské texty dostali do Chorvátska. Následne opisuje status chorvátskej, cirkevno-slovanskej literatúry v rámci slovanských stredovekých kultúr, jej pozíciu medzi európskym západom a východom ako aj jej sprostredkujúcu rolu odovzdávateľa západoeurópskych textov, ktoré boli preložené z latinčiny alebo taliančiny do iných slovanských literatúr. Napokon stručne načrtáva priebeh tzv. emauzskej epizódy, teda aktivity chorvátskych glagolašov na území západných európskych krajín v období renesancie.

Kľúčové slová: *chorvátsky hlaholizmus, cyrilo-metodská tradícia, chorvátska stredoveká kultúra*

1. ROOTS

1.1. Introduction

Croatian medieval culture was unique in the Western European cultural sphere as it used three scripts (Latin, Glagolitic and Cyrillic) and three languages (Latin, Church Slavonic and Croatian). Church Slavonic Language as well as Glagolitic and Cyrillic scripts came to Croatia as part of the Cyrillo-Methodian tradition. It is commonly recognized today that late 9th or early 10th century was the beginning of the Croato-Glagolitic literature based on Cyrillo-Methodian foundations. It is possible that Croats had already come in contact with the Cyrillo-Methodian mission, but most experts believe that intensive and permanent contacts with this tradition were established after Methodius' death (Štefanić 1971, Petrović 1988, Birnbaum 1996). Church Slavonic texts made

their way to Croatia by two alternative routes – first from the north, i.e. directly from Moravia and Panonia, and later from the south, i.e. from Macedonia by way of the intermediate regions of Duklja, Hum and Bosnia.

1.2. The Northern Route

The Vienna Folia from the eleventh or the beginning of the twelfth century are usually considered to represent the oldest testimony of the ties between the Moravian and the Croatian liturgical traditions, i.e. the oldest testimony of the northern route (Hercigonja 1975). It is highly probable that Old Church Slavonic texts of Gospels and Psalms also came to Croatia directly from Moravia/Panonia, since the Croato-Glagolitic copies of these texts represent the oldest Cyrillo-Methodian translation without elements introduced later in Bulgaria and Macedonia (Vrana 1975, Moszyński 1986, Valjavec 1890, Mihaljević, Šimić 2013). The northern route ceased to function at the beginning of the 12th century, when Church Slavonic liturgy and tradition became extinct in Czech and Moravian territory.¹

1.3. The Southern Route

It should be noted that the southern route and the contact with so-called Slavia Orthodoxa was not cut off after the Great Schism of 1054. Until the end of the Church Slavonic period (the middle of the 16th century),² different texts were brought from Macedonia to Croatian literary centres by the southern route. In the first period, until the 12th century, every wave which came by the southern route brought the Glagolitic and the Cyrillic script, and in the second period (after 12th century) only the Cyrillic script (Fučić 1987, 19). Therefore, the most obvious trace of the southern route is the Cyrillic script. We know today that Croatian Glagolites³ were familiar, not only with Glagolitic and Latin, but also with the Cyrillic script. Cyrillic letters appear in many Croatian Glagolitic inscriptions from the oldest period (11th – 12th centuries), as well as in codices from the 14th and the 15th centuries. Some scribes wrote their notes and comments in western, Croatian type of the Cyrillic script (*bosačnica*). Sometimes they even began the note in Glagolitic and ended it in the Cyrillic script or vice versa (Nazor 1985). That a certain text has arrived by the southern route, can best be seen by its language. Particularly important in this respect are eastern Bulgarian elements which are traditionally called Preslavisms, because it is believed that they were introduced into the Old Church Slavonic texts in Preslav. The group of texts for which it has been established that they arrived in Croatia from the southeast (from Macedonia and Bulgaria) consists of Biblical texts, apocrypha, saintly legends and passions, homiletic texts, blessings and prayers, and tales (Mihaljević 2016). Of course, biblical, as well as liturgical texts in general, arrived from the southeast in the first period, before 12th century. A large number of Preslavisms occurs in the *Acts of the Apostles* and in the epistles, both in Missals and Breviaries, which means that Croatian Glagolites, before the appearance of plenary Missal and Breviary in the 13th century, had the book of *Apostle* which had arrived by the southern route. The close

¹ After the extinction of Slavic liturgy in the Sazava monastery.

² It is usually assumed that the Church Slavonic period ended in Croatia in 1561, when the priest Nikola Brozić from Omišalj on the island of Krk printed his Glagolitic breviary in Venice, which is the last book printed in the indigenous Croatian recension of Church Slavonic. The period after that is called New Church Slavonic, and it is characterized in Croatia by the russification of liturgical texts. Cf. Gadžijeva et al. (2014, 10-11).

³ Those from Dalmatia as well as those from Kvarner and Istria region.

links of the Croatian Glagolitic *Apostle* with the Eastern Church tradition is confirmed by the fact that Croatian Glagolitic liturgical codices preserved some chapters which were not in use in the Western Church, but were characteristic for eastern, Greek and Slavic *Apostles* (Tandarić 1993, 310). In Old Testament books and in the *Revelation*, the situation varies from codex to codex and from text to text. In *Genesis, Exodus, Deuteronomy, Book of the Kings, Ecclesiasticus, Book of the Prophet Isaiah, Small Prophets* as well as in *Revelation* preslavisms occur mostly in the codices of the northern Krk-Istria group which are based on Greek translation. This shows that Old Church Slavonic translations of some Old Testament books had also reached Croatian territory by the southern route. Numerous apocryphal writings, as well as saintly legends and passions, had arrived to Croatian Glagolitic territory by the southern route, some of them in the second period, after 12th century. Some scholars connect their spreading from Macedonia to the northwest with the spreading of Bogomilism in the 11th – 12th centuries (Hercigonja 1975, Birnbaum 1996). In this way they came to Bosnia, and subsequently from there to Croatian Glagolitic centres. Some of these texts have been preserved in the oldest fragments from the transitional period of Croatian Glagolitism.⁴ They are very important for Palaeoslavistics, not only because they represent the oldest redaction of the Church Slavonic translations, but because they often belong to the oldest preserved Slavic copies of particular texts, and sometimes even the oldest (for example: the Budapest fragment of the *Life of Simeon the Stylites* from the 12th century, the fragment of the *Life of St. Marina* from Novo Mesto from the end of the 13th or the beginning of the 14th centuries, the Pazin fragments of the *Obdormitio Deiparae* and of the *Acts of Andrew and Mathew in the city of cannibals* from the beginning of the 14th century. Many of these texts had also been copied later⁵ in Glagolitic miscellanies from the 15th – 16th centuries.

2. THE STATUS OF THE CROATIAN GLAGOLITISM AMONG THE SLAVIC MEDIEVAL CULTURES

Among Slavic medieval cultures Croatian Glagolitism was specific as it is the only Slavic literature that has preserved the original Glagolitic script invented by St. Cyril and as it emerged and developed in the bosom of the Roman church. Therefore, it was exposed to a strong Latin influence, in contrast to other Slavic literary cultures based on Cyrillo-Methodian tradition in which Greek influence was dominant. So we can say that Croatian Glagolitism was a specific historical phenomenon with the following characteristics: Glagolitic script, Church Slavonic language, western liturgy and jurisdiction of the Roman church. Croatian Glagolites have always been torn between their Cyrillo-Methodian heritage and the aspiration for legitimacy in the Western Church. They had to revise Old Church Slavonic texts translated from Greek and adapt them to the official Latin liturgical texts of the Western Church. We know that there were three main revisions. The first revision of Biblical texts, and their adaptation to *Vulgate* was carried out at the beginning of the 12th century, as witnessed by the *Baška Fragments* from this century (Reinhart 1990a, 1990b). The Croatian-Glagolitic texts were thoroughly revised for the second time in the second half of the 13th century. This revision, which was accompanied by the orthographic reform (Mareš 1985, Mihaljević 2009), is usually associated with the official recognition of Croatian Church Slavonic liturgy by pope Inocent IV in his rescripts to Philip, bishop of Senj (1248), and Fructuosus, bishop of Krk (1252), and with the introduction of the Franciscan plenary missal and breviary. Compiling their missals and breviaries, Croatian Glagolites used a combined approach. They

⁴ Until the beginning of the 14th century.

⁵ During the so-called golden period of Croatian Glagolitism.

translated from Latin those texts which have not been translated, but they took over from older manuscripts the texts which they had inherited from the Cyrillo-Methodian period⁶ and adapted them to the Latin missal and breviary. However, this adaptation was only partial. In most cases they changed, according to the Latin model, only the beginning and the end, while the main (middle) part of the lection stayed intact (Tandarić 1993, 311). The third revision, and further adaptation to Latin texts, was carried out in the middle of the 14th century. Its centre was in the south, in the Zadar–Krbava region. Since it didn't reach the north-western part of the Glagolitic territory, it resulted in the division of the Croato-Glagolitic liturgical codices into two groups. The northern (Krk–Istra) group of codices, which is more conservative, preserves many texts which are based on Old Church Slavonic translation from Greek, while the southern (Zadar–Krbava) group is more innovative. Some manuscripts from the intermediate region of Vinodol and Gacka represent the transitional group with a mixed situation. It is worth pointing out here that even in the most representative manuscripts of the southern group the adaptation to Latin original was never fully completed (Tandarić 1993, 314). Therefore, even in them we can still find traces of older translation from Greek originals.

3. CROATIAN CHURCH SLAVONIC LITERATURE TRANSLATED FROM LATIN

In a short paper we don't have enough space to discuss in detail the Croatian Church Slavonic literature that has been translated from Latin, which is much more extensive than the literature translated from Greek. In addition to the translation of the Missal and the Breviary, a prominent place is occupied by different homiletic texts: *Blagdanar = Sermons on Saints by Peregrinus of Opole*; *Quadragesimale* by Jacobus de Voragine, the *Discipulus* of Johannes Herolt, etc. Fairly well represented are also late medieval genres of legends, visions, exempla, miracles and controversies, for example: *Visio Tnugdali*, *Visio Philiberti*, *De morte prologus*, *Purgatorium s. Patricii*, etc. Medieval Croatian readers had also at their disposal belletristic works such as the romances,⁷ late medieval didactic prose⁸ as well as juridical texts,⁹ amulets and even some medical prescriptions (Badurina Stipčević 2013, Dürrigl 2013).

3.1. The Bridge between the West and the East

Due to its position between the European West and East, Croatian Glagolitic literature has united the cultural products of both areas. It should be stressed that we are not dealing here with the mere coexistence of two different traditions on the same territory, but with their productive interaction and interpenetration as well. This is most clearly visible in non-liturgical Glagolitic miscellanies in which eastern (Byzantine) texts, translated from Greek, and western text, translated from Latin, Italian and Czech coexist. This specific dualism of Croatian Glagolitic literature enabled it to become a kind of spiritual mediator and bridge between the West and the East (Graciotti 1971, Hercigonja 2009). Croatian medieval literature was not only a receptive, but also an emissive factor in the European cultural sphere. Different Western-European texts had been translated from Latin or Italian into Church Slavonic in Croatia and then passed on to other Slavic literatures. Such are for example the apocryphal *Gospel of Nicodemus*, the *Sunday Letter*

⁶ Mostly biblical, but also some homiletic texts.

⁷ For example, the *Romance of Troy*.

⁸ For example: the *Disticha Catonis*, *Elucidarius*, the *Fiore di virtu* etc.

⁹ *Canonical right*, the *Rule of St. Benedict* etc.

and the *Romance of Troy*. It is usually assumed that the *Romance of Bovo d'Anton*, the *Romance of Lancelot* and the *Romance of Tristan*, which are attested in Eastern Slavic manuscripts since the 16th century, are also of Croatian origin (Graciotti 1971, Hercigonja 2009). The same origin is also often assumed for the *Romance of Alexander*, but we have to admit that this is not certain and that the problem of its origin is a complex and controversial issue.

4. THE WESTERN SLAVIC EPISODE

Due to the work of Croatian Glagolites the Western Slavs could discover again the Cyrillo-Methodian liturgy, when in 1347 the king of Bohemia and the emperor of the Holy Roman Empire Karl IV, with the approval of the pope Klement VI, founded the Emmaus monastery in the suburb of Prague Na Slovanech and called Croatian Benedictine monks, who brought with them the Slavic liturgy of the Roman rite. In this monastery, different manuscripts had been written in Croatian angular Glagolitic script, not only in the Croatian Church Slavonic language, but in old Czech as well. The fragments of the *Czech Glagolitic Bible* from 1416, *Comestor*¹⁰ and *Pasionál*,¹¹ have been preserved until today. Although the “Emmaus episode” had lasted a little less than a century, it had some influence on the Czech culture. According to Ludmila Pacnerova, the preserved manuscripts have a great significance for the history of the Czech language and literature because they have preserved text variants which are not attested in other manuscripts (Pacnerova 2008, 420). Moreover, it seems that the texts which were written in Emmaus were one of the impulses for the reform of Czech orthography carried out by Jan Hus (Mareš 1973). As can be seen from the texts preserved in Croatian Glagolitic miscellanies from the 15th and 16th centuries, Croatian monks in the Emmaus monastery had developed a fairly intensive translational activity. They translated different religious-didactic, homiletic, hagiographic, legendary and even scientific works from Old Czech into Croatian. Johannes Reinhart gives the following list of texts translated from Old Czech originals: *Lucidar*, *Vitae* from *Pasionál*, the *Paradisus animae* of Pseudo-Albertus Magnus, the *Speculum humanae salvationis*, two short texts of St. Bonaventura, three original works by Jan Hus,¹² a commentary on the Ten Commandments by Tomáš ze Štítného and the *Epistles* of Pseudo-Hieronymus (Reinhart 1999, 2000a, 2000b and Mihaljević, Reinhart 2005, 44).

The activity of the Emmaus Glagolites was not restricted to Czech territory. In 1380 prince Konrad II the Gray called them to Silesia, and founded the monastery in Oleśnica for them. Ten years later king Wladislaw II Jagiello and his wife Jadwiga called them to Krakow and founded for them the monastery of the Holy Cross in the suburb Kleparz, in which the Slavic liturgy had survived almost a hundred years. Although the Catholic Slavonic liturgy in Poland died away with the downfall (collapse) of the monasteries in Oleśnica and Kleparz, there remained the consciousness (awareness, knowledge) that the Cyrillo-Methodian tradition was connected not only to Orthodox, but also to Catholic Church, which, according to Leszek Moszyński, had some influence on Polish cultural history (Moszyński 2004).

¹⁰ The collection of biblical stories.

¹¹ The Old Czech version of Golden Legend.

¹² The homily on the 13th Sunday after Whitsun, a commentary on the Ten Commandments entitled *Výklad desatera božieho prikázanie* and *Provázek třípramenný*.

5. ECHOES IN WESTERN EUROPE

During the so-called “golden period” Croatian Glagolitic attracted some interest even in western non-Slavic European countries, mostly in Italy and France. Paradigmatic is the case of George of Slavonia (ca. 1355 – 1416) who, at the beginning of the 15th century, made the Glagolitic script and the Church Slavonic language known in France. George was born in Brežice, now Slovenia, but raised in the Glagolitic milieu in Krbava in Croatia, and then went to France. First he was a student and later a professor at Sorbonne and ended his career as a cathedral canon in Tours. He was a doctor of theology and a respectable author and copyist of Latin and Old French writings. In one of his manuscripts he reproduced the Glagolitic alphabet with names of letters and stated that it was called “Croatian”. He also recorded several prayers,¹³ in Croatian Church Slavonic with Latin transcription, and the names of dioceses of his homeland in which the Mass was celebrated in the Church Slavonic language in the Latin script (Šanjek, Tandarić 1984).

Thanks to the publishing of Croatian Glagolitic books in well-known printing-offices in Venice, Glagolitic script had during the 16th century attracted the interest of different erudites and historians of the Renaissance period in Italy and France. They reproduced the Glagolitic alphabet in their encyclopaedic and historical publications, usually with names of letters and with comments about their phonetic realisations, their origin and sometimes even pointed out their similarities with other scripts, such as Greek, Armenian and Hebraic.¹⁴ In this way the Western Europe became acquainted with the script invented by St. Cyril.¹⁵

REFERENCES

- Badurina Stipčević, Vesna (prir.). 2013. Hrvatska srednjovjekovna proza I. : Legende i romani. Zagreb.*
- Birnbaum, Henrik. 1996. How Did Glagolitic Writing Reach the Coastal Regions of Northwestern Croatia? In Croatica 42-44, 69-79.*
- Dürriegl, Marija-Ana (prir.). 2013. Hrvatska srednjovjekovna proza II. : Apokrifi, vizije, prenja, Marijini mirakuli. Zagreb.*
- Fučić, Branko. 1987. Granična područja glagoljice i ćirilice. In Brački zbornik 15, 17-28.*
- Graciotti, Sante. 1971. Hrvatska glagoljska književnost kao kulturni posrednik između evropskog Zapada i istočnih Slavena. In Slovo 21, 305-323.*
- Hercigonja, Eduard. 1975. Srednjovjekovna književnost. Zagreb.*
- Hercigonja, Eduard. 2006. Tropismena i trojezična kultura hrvatskoga srednjovjekovlja. Zagreb.*
- Hercigonja, Eduard. 2009. Tisućljeće hrvatskoga glagoljaštva. Zagreb.*
- Mareš, F. V. 1973. Kyrillo-methodianische Wurzeln der tschechischen diakritischen Orthographie. In Anz. der Phil-hist. Klasse der Österreich. Akad. der Wissenschaften 110/3, 81-99.*
- Mareš, F. V. 1985. A Basic Reform of the Orthography at the Early Period of Croatian-Glagolitic Church Slavonic. In Stone, Gerald – Worth, Dean (eds.). The Formation of the Slavonic Literary Languages. Columbus, 177-181.*

¹³ *Our Father, Hail Mary, Apostles Creed and Nicaeno-Constantinopolitan Creed.*

¹⁴ Eduard Hercigonja mentions explicitly Guillaume Postel and Blaise de Vigenèr from France and Giovanni Battista Palatino and Angelo Rocca from Italy (Hercigonja 2009, 115-116).

¹⁵ Although it was ascribed to St. Jerome (*Alphabetum Hieronymianum*), as it was common opinion at the time.

- Mihaljević, Milan.* 2009. (Ortho)graphic Reforms in Croatian Glagolitic Texts. In Zašev, Evgenij (ed.). Sbornik s dokladi ot Meždunarodnata konferencija «Glagolica i kirilica – istorija i pismeni pametnici», Bratislava 6–7 juni 2007 g. Bratislava, 1–11.
- Mihaljević, Milan.* 2016. Tragovi južnoga puta. In Makedonski jazik 67 (to appear).
- Mihaljević, Milan – Šimić, Marinka.* 2013. Preslavizmi u hrvatskoglagoljskim tekstovima. In Turk, Marija (ur.). A tko to ide? Hrvatski prilozi XV. međunarodnom slavističkom kongresu (Minsk, 20.–27. kolovoza 2013.). Zagreb, 11–23.
- Moszyński, Leszek.* 1986. Wpływ Wulgaty na kształt starochorwackiego Ewangeliarza z Omišlja. In Slovo 36, 111-122.
- Moszyński, Leszek.* 2004. Próba nowego spojrzenia na duchowe dziedzictwo krakowskiego glagolizmu w średniowiecznej Polsce. In Dürriegl, Marija-Ana – Mihaljević, Milan – Velčić, Franjo (eds.). Glagoljica i hrvatski glagolizam. Zagreb – Krk, 309-318.
- Nazor, Anica.* 1985. Ćirilica u glagoljskim rukopisima. In Reinhart, Johannes (ed.). Litterae Slavicae Mediae Aevi : Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae. München, 241-252.
- Nazor, Anica.* 2000. Prožimanje glagoljice i ćirilice na hrvatskom prostoru. In Hercigonja, Eduard (ur.). Hrvatska i Europa : kultura, znanost i umjetnost. Sv. 2: Srednji vijek i renesansa (XIII – XVI. stoljeće). Zagreb, 289-297.
- Pacnerová, Ludmila.* 2008. Staročeské literární památky a charvátská hranatá hlaholice. In Slovo 56-57, 405-420.
- Petrović, Ivanka.* 1988. Prvi susreti Hrvata s ćirilometodskim izvorištem svoje srednjovjekovne kulture. In Slovo 38, 5-54.
- Reinhart, Johannes.* 1990a. Eine Redaktion des kirchenslavischen Bibeltextes im Kroatien des 12. Jahrhunderts. In Wiener slavistisches Jahrbuch 36, 193-241.
- Reinhart, Johannes.* 1990b. Najstarije svjedočanstvo za utjecaj Vulgate na hrvatskoglagoljsku Bibliju. In Slovo 39-40, 45-52.
- Šanjek, Franjo – Tandarić, Josip. 1984. Juraj iz Slavonije (oko 1355/60 – 1416.) profesor Sorbonne i pisac, kanonik i penitencijar stolne crkve u Toursu. In Croatica Christiana Periodica 13, 1-23.
- Štefanić, Vjekoslav. 1971. Determinante hrvatskog glagolizma. In Slovo 21, 13-30.
- Tandarić, Josip.* 1983. Hrvatskoglagoljski Apostol između Istoka i Zapada. In Croatica 14, 155-166.
- Valjavec, Matija.* 1890. O prijevodu psalama u nekijem rukopisima hrvatsko-srpsko i bugarsko-slovenskijem. In Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 98, 1–84; 99, 1–72; 100, 1–64.
- Vrana, Josip.* 1975. Najstariji hrvatski glagoljski evanđelistar. Beograd.

SUMMARY: CROATIAN GLAGOLITISM BETWEEN THE WEST AND THE EAST. The Croato-Glagolitic literature based on Cyrillo-Methodian foundations was born at the end of the 9th, or at the beginning of the 10th century. Church Slavonic texts made their way to Croatia by two alternative routes – first from the north, i.e. directly from Moravia and Panonia, and later from the south, i.e. from Macedonia. Among Slavic medieval cultures Croatian Glagolism was specific as it is the only Slavic literature that has preserved the Glagolitic script and as it emerged and developed in the bosom of the Roman church. Therefore, it was exposed to strong Latin influence, in contrast to other Slavic literary cultures based on Cyrillo-Methodian tradition, in which Greek influence was dominant. Croatian Glagolites have always been torn between their Cyrillo-Methodian heritage and the aspiration for legitimacy in the Western Church. They had to revise Old Church Slavonic texts translated from Greek and adapt them to the official Latin liturgical texts of the Western Church. The first adaptation of Biblical texts to Vulgate was carried out at the beginning of the 12th century. The Croatian-Glagolitic texts were thoroughly revised

for the second time in the second half of the 13th century, and for the third time in the middle of the 14th century. The Croatian Church Slavonic literature translated from Latin is much more extensive than that translated from Greek. In addition to the Missal, the Breviary and different homiletic texts, the late medieval genres of visions, exempla, miracles and controversies are also fairly well represented, as well as literary works such as romances, late medieval didactic prose, juridical texts, amulets and even some medical prescriptions. Due to its position between the European West and East, Croatian Glagolitic literature became a kind of spiritual mediator and a bridge between the West and the East. Different Western-European texts had been translated from Latin or Italian into Church Slavonic in Croatia and then passed on to other Slavic literatures. Due to the work of Croatian Glagolites the Western Slavs could in the 15th century discover again the Cyrillo-Methodian liturgy, when the king of Bohemia and the emperor of the Holy Roman Empire Karl IV called Croatian Benedictine monks to Prague. During the so-called "golden period" Croatian Glagoliticism attracted some interest even in western non-Slavic European countries (Italy, France).

dr. sc. Milan Mihaljević
Staroslavenski institut
Demetrova 11
10000 Zagreb
Croatia
mihalj@stin.hr

OTÁZKA EXISTENCIE VÝCHODNÉHO RÍTU V 13. A 14. STOROČÍ NA SPIŠI

The Question of the Existence of Eastern Rite in Spiš During 13th and 14th Century

Peter Labanc

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.198-210

Abstract: LABANC, Peter. *The Question of the Existence of Eastern Rite in Spiš During 13th and 14th Century*. The territory of present day Slovakia (which was part of the Hungarian Kingdom prior to 1918) is a boundary region between the areas of dominance of the Western and Eastern Christian rites. The shaping of this overlapping zone was not a simple process and numerous researchers devoted themselves to investigating this topic. This research interest continues. Often discussed is the idea of an uninterrupted continuity of the Eastern/Byzantine/Greek rite in Slovakia from the time of Great Moravia. Researchers offer diverse arguments to substantiate this line of reasoning. One of them are the Spiš Provosts who had supposedly practiced the Eastern rite within the Spiš Chapter house. This paper offers a new examination of these arguments based on preserved historical records (primary sources), subjecting them to a rigorous critical reevaluation.

Keywords: *Byzantine rite, Greek rite, Eastern rite, Hungarian kingdom, Spiš Provostry, Medieval Age*

Abstrakt: LABANC, Peter. *Otázka existencie východného rítu v 13. a 14. storočí na Spiši*. Územím Slovenska (pred rokom 1918 súčasť Uhorského kráľovstva) prechádza pomyselné hraničné pásmo medzi oblasťami dominancie západných a východných rítov kresťanstva. Vytváranie tejto styčnej zóny nebolo jednoduchým procesom a tejto téme sa venovali viacerí bádatelia. Ich záujem o ňu trvá dodnes. Veľmi často sa uvažuje o nepretržitej kontinuite východného/byzantského/gréckeho rítu na Slovensku od čias Veľkej Moravy. Tieto úvahy bývajú podopierané viacerými argumentmi. Jedným z nich je napríklad pôsobenie spišských prepoštov, ktorí mali praktizovať východný obrad v prostredí Spišskej kapituly. Predložená štúdia nanovo skúma tieto argumenty na základe zachovaných dobových prameňov a podrobuje ich kritike.

Kľúčové slová: *byzantský rítus, grécky rítus, východný rítus, Uhorské kráľovstvo, Spišské prepošstvo, stredovek*

Dejiny liturgie uhorského vrcholného stredoveku nepatria medzi často skúmané témy. Neexistencia ucelenej skupiny pramenného materiálu k tejto otázke nás núti pristupovať k jej skúmaniu partikulárne, dôsledne rekonštruujúc náboženský život konkrétnej oblasti. Výsledky tohto štúdia nás tak môžu priviesť aj k zodpovedaniu tak zložitej problematiky, akou je konkrétne slávenie a rozšírenie východnej liturgie v stredovekom Uhorsku. Pod týmto pojmom (byzantský/východný rítus/obrad/liturgia) rozumieme slávenie liturgií sv. Jána Zlatoústeho alebo sv. Bazila Veľkého, prípadne

liturgie vopred posvätených darov a v našom prostredí v sledovanom období by sme mali predpokladať jej slovanskú verziu (Brightman 1896, LXXXI).

Z perspektívy prelomu stredoveku a novoveku tvorí karpatský oblúk hraničné pásmo sfér dominancie západných a východných rítov. Nakoniec toto konštatovanie platí dodnes a práve skúmanie nastolenej otázky o existencii východného obradu na Spiši ako súčasti tohto hraničného pásma pred rozšírením valašskej kolonizácie okolo roku 1400 môže priniesť dôležité informácie k poznaniu formovania tohto rozmedzia.

Preskúmanie nastolenej otázky slávania východného obradu na Spiši v 13. a 14. storočí začína byť čoraz aktuálnejšie najmä preto, že sa v slovacikálnej odbornej literatúre v akademickom prostredí čoraz častejšie objavujú informácie o praktizovaní gréckeho/východného obradu v prostredí Spišskej kapituly v uvedenom období. Cieľom predloženého článku je tak na základe zachovaných prameňov opätovné prebádanie tohto aspektu náboženského života stredovekého Spiša s cieľom doplniť výskum a priniesť tak ucelenejší pohľad na túto problematiku.

Stredoveké Spišské prepoštvstvo patrí medzi pomerne dobre prebádané zložky cirkevnej organizácie Slovenska. Tento stav je výsledkom dlhodobého odborného záujmu o jeho dejiny, ktorého počiatky možno položiť do súvisu s dielom jezuitu a šarišského rodáka Karola Wagnera. Uplynulo takmer 230 rokov od vydania jeho ucelených medailónov spišských prepoštov (Wagner 1778, 1n). Neskôr sa téma dočkala ďalších spracovaní v dielach Jozefa Hradského (1901), Martina Pirhallu (1899) a čiastočne v menších prácach Jozefa Špirka (1947) alebo Ondreja Šimeka (1971). V poslednom období sa niektorým aspektom existencie Spišského prepoštstva systematicky venuje autor predloženého príspevku (Labanc 2011, 2014, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b), Miroslav Glejtek (2012a, 2012b, 2013a, 2013b, 2013c, 2013d) a Vladimír Olejník (2010, 2015). Nie sú to jediní bádatelia, ktorí sa venovali náboženskému životu na Spiši. Ich základný (aj keď neúplný) výpočet možno nájsť práve v posledných monografiách zameraných na túto tému (Labanc 2011, 210n; Labanc – Glejtek 2015, 86n; Olejník 2015, 183n).

V doteraz citovanej literatúre však chýba analýza (už na prvý pohľad) zaujímavej otázky živého obradu v Spišskom prepoštvstve v 13. a 14. storočí. To je hlavným podnetom vzniku predloženej štúdie.

Otázka rítu spišských prepoštov v novšej literatúre

Jednou z prác k otázke rítu v stredovekom Uhorskom kráľovstve je takmer tisícstranová publikácia Vladimíra Timkoviča o dejinách gréckokatolíkov pod Karpatmi od 9. a 18. storočia. V knihe dostupnej na internete sa okrem iného píše, že absencia prameňov o spišských gréckokatolíkoch do roku 1209 je svedectvom...

... o kultúrnej barbarskosti pozdejších vládcov Spiša obklopených latinskými falzifikátormi dejín, ktorí práve z obdobia rozkvetu gréckokatolíckeho obradu na Spiši (pred 13. storočím) dokumenty napísané cyrilikou-azbukou na pergamenoch, papieroch, či vyryté na pamätných doskách a skalách nenávratne zničili... (De iuxta Hornad 2004, 733)

Už na prvý pohľad je akémukoľvek kritickému oku zreteľný dôvod, prečo v odbornej spisbe práce podobného druhu nemajú miesto (ich šírenie medzi laikmi je samostatnou témou). Napriek tomu uvediem niekoľko viet z rozsiahleho textu, v ktorom sa autor venuje aj spišským prepoštom:

Jakub určite nebol rímskokatolíckym hierarchom. Vysvitá to okrem iného aj z toho, že v čase, keď na Spišskej episkopskej katedre sedel gréckokatolícky episkop Jakub, dokonca i ostrihomský

archiepiskop Volodimir (Lodomerius) bol ešte stále biritualista, to znamená, že slúžieval nielen latinskú omšu, ale i gréckokatolícku byzantskú Liturgiu sv. Jána Zlatoústeho (tiež Utrene, Večerne, Časy...) v staroslovančine! Požadovalo to totiž ešte stále silné gréckokatolícke baziľiánske ovzdušie Ostrihomského soborného monastyra. (De iuxta Hornad 2004, 738)

Uvedením doslovných citácií sa síce poodhaľuje charakter diela a jeho pracovná metóda, o ktorej by sa dalo hovoriť dlho, na tomto mieste je však dôležité uviesť, že v druhej citovanej pasáži autor odkazuje na dielo Jána Bárdošiho z roku 1802, dopĺňujúce prácu K. Wagnera (Bárdosy 1802).

Pointou tohto príspevku však nie je odborne polemizovať so skupinou podobných kníh, meto-
dicky postavených na neznalosti prameňov, kompilácii starých prác a ich kombinovaní. Jediným problémom je ich distribúcia a rozširovanie, čomu v dnešnej dobe nevie zabrániť prakticky nikto. Táto štúdia nevzniká pre neodborné knihy, zameriava sa skôr na analýzu nastolenej otázky smerom k akademickému prostrediu.

V roku 2014 sa objavila objemná publikácia Jaroslava Coraniča o dejinách Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, v ktorej sa na deviatich stranách (necelé 2% obsahu) zaoberal tiež problematikou cyrilo-metodského kresťanstva na Slovensku od pádu Veľkej Moravy po 14. storočie. Niekoľko viet v tejto časti venuje aj spišským prepoštom:

Aj keď sa nikde a priori neuvádzajú títo gréckokatolíci na území terajšieho Slovenska, na istú formu cyrilo-metodskej tradície môžu poukazovať tzv. Spišské zlomky. V zázname z roku 1288 sa v nich pojednáva o postave istého Jakuba z Farkašoviec, neskoršieho spišského biskupa, o ktorom sa píše, že bol graeci ritus, teda gréckeho (byzantsko-slovanského) obradu. O príslušnosti k tomuto obradu sa neskôr hovorí aj u spišského prepošta Lukáša z roku 1293. Tak ako Jakub, aj Lukáš reprezentovali katolícku cirkev, boli jej najvyššími predstaviteľmi na Spiši. Ak teda najvyšší miestni cirkevní činitelia boli(?) východného obradu, mohla miestna cirkev, alebo iba jej istá časť, vyznávať tento východný obrad koncom 13. storočia?! (Coranič 2014, 27-28)

Za zdroje údajov týchto viet uvádza autor Bárdošiho *Supplementum* a prácu Alojza Miškoviča a Valerija Pogorielova o tzv. Spišských cyrilských zlomkoch (Miškovič – Pogorielov 1929). Krátko pred J. Coraničom publikoval Peter Žeňuch príspevok v poľskom Krakove, kde sa v podobnom duchu zamýšľal nad pôvodom byzantsko-slovanskej kultúry na Slovensku:

Spolužitie byzantskej i latinskej cirkevnej tradície vedľa seba dokladujú z cirkevnoprávneho hľadiska rozhodujúce údaje, ktoré uvádza práca Jána Bárdošiho. V latinskom prostredí Spišskej Kapituly k roku 1288 spomína prepošta Jakuba, rodáka z Farkašoviec, ktorého uhorská komora titulovala ako biskupa, a k roku 1293 tu uvádza aj prepošta Lukáša. Obidvaja pôsobia aj ako vysluhovatelia sviatostí podľa obradov byzantskej cirkvi (Jacobum Praepositum, paulopost futurum Scepusiensem Episcopum, graeco Ritui addictum fuisse...; Lucas Praepositus Scepusiensis, et ipse Graeci Ritus...). (Žeňuch 2013, 189)

Obdobné údaje uvádza aj Peter Zubko v monografii o cyrilometodskom kulte, čerpajúc z práce Michala Fedora:

Na prelome 13./14. storočia sa spomínajú dvaja spišskí prepošti graeci ritus, a to v roku 1288 neskorší spišský prepošt a spišský bp Jakub a v roku 1293 prepošt Lukáš. Po celý stredovek sa v Spišskej Kapitule zachováva slovanská bohoslužba, resp. aspoň jej časti vo forme modlitieb (Spišské modlitby, 1479), kázni, patrocínií, pútí. (Zubko 2014, 49)

Obsahovo blízke informácie preberá aj Šimon Marinčák vo svojej štúdii o byzantskej hudbe na Slovensku v 10. – 14. storočí publikovanej v časopise Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v roku 2010:

Aj v záznamoch z roku 1288 sa na Spiši spomína Jakub z Farkašoviec, neskorší spišský biskup, o ktorom sa píše, že bol „graeci ritus.“ Aj v roku 1293 sa ako príslušník tohto obradu spomína spišský prepošť Lukáš. (Marinčák 2010, 11)

Referenčnou prácou pre autora zostáva kniha Jána Chryzostoma kardinála Korca s názvom *Cirkev v dejinách Slovenska*, ktorá však v tejto veci neobsahuje odkazy na autorov či ich diela (Korec 1997, 269).¹

Rok pred Marinčákovým textom vyšiel článok Andreja Škoviera v talianskom jazyku o byzantskej tradícii na území Slovenska, kde tiež možno nájsť dve vety venujúce sa spišským prepoštom:

Dalla fine del XIII secolo, abbiamo la notizia di un vescovo „graeci ritus“ nel territorio di Spiš (Scepusium) con nome Giacomo da Farkašovce ed un praepositus „graeci ritus“ di nome Luca. Le parrocchie di rito bizantino in questa zona erano sotto la giurisdizione della praepositura. (Škoviera 2009, 104)

Podobné slová volil ten istý autor aj v novšej štúdii o koreňoch byzantskej tradície na Slovensku v diele M. Fedora vydané v roku 2015:

Z konca 13. storočia máme na Spiši správu o biskupovi graeci ritus Jakubovi z Farkašoviec a o prepošťovi Lukášovi, ktorý bol takisto graeci ritus – gréckeho obradu. Farnosti byzantského obradu v tejto oblasti boli v jurisdikcii spišskej prepozitúry. (Škoviera 2015, 84)

V oboch prípadoch je ako zdroj údajov uvedený Bárdoših Dodatok sekundárne prebratý z práce Petra Žeňucha a Cyrila Vasiľa, v ktorej popri gréckom ríte spišských prepoštov zaznieva tiež teória o veľkomoravskom biskupstve na Spiši:

In the same year [i. e. 1198] the prepositure at Spišská Kapitula (Spiš Chapter) in the Eastern Slovakia was founded as well. According to many, there was a bishopric at the Spišská Kapitula. It was probably one of the bishoprics belonging to the metropolis from the time of Great Moravia. Certain biritualism is obvious in the life of the prepositure up to 13th century. It is proved by some liturgical customs confirming the fact that in the following centuries, Ruthenians and Olahs, i.e. Eastern Christians, visited the church. Two hierarchs as prepositus „graeci ritus“ are mentioned in 13th century: Jacob from Farkašovce in 1288 A.D. (he was a bishop); and the preposite Lukas in 1293 A.D. (Žeňuch – Vasiľ 2003, 25)

K rovnakým záverom došiel Juraj Brincko v práci uverejnenej v teologickej revue Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity:

Na Spišskej Kapitule sa už v 13. storočí spomínajú dvaja prepošti, ktorí popri latinskom obrade slúžili bohoslužby aj vo východnom obrade (graeci ritus). V roku 1288 sa uvádza Jakub

¹ Š. Marinčák použil prvé vydanie práce z roku 1994, stránkovanie je však rovnaké.

z Farkašoviec (Attigimus, non modo Jacobum Praepositum, paulopost futurum Scepusiensien Episcopum, graeco Ritui addicrum fuisse..., Retulit nobis discretum Vir Magister Jacobus Praepositum de Scypec /Graeci Ritui addictus/ fidelis noster: Quod Nicolaus) a v roku 1293 prepošť Lukáš („Lucas Praepositus Scepusiensis, et ipse Graeci ritus, Ecclesiam suam vocat..., Lucas, miseracione Divina Praepositus Ecclesiae S. Martini de Scopus, Aulae Majoris Reginae Hungariae Cancellarius, universis, praesentes literas inspecturis...“). (Brincko 2008, 112)²

Aj tento autor odkazuje na Bárdošihu edíciu s komentármi, konkrétne na strany 223 a 290-291, hoci z porovnania textov je zrejmé, že len odkopíroval aj s chybami poznámku pod čiarou z práce P. Žeňucha o byzantsko-slovanskej tradícii na východnom Slovensku (Žeňuch 2002, 35).

Veľmi často citovanou prácou k dejinám gréckokatolíkov býva monografia O. R. Halagu o slovanskom osídlení Potisia, v ktorej na základe nájdených tzv. Spišských cyrilských zlomkov predpokladá slávenie *cyrilometodejských bohoslúžieb* na Spiši v 12. – 13. storočí (Halaga 1947, 34-35). Podľa jeho slov sa mu však napriek snahe nepodarilo nájsť u Wagnera a Bárdošihu zmienku o spišských prepoštoch gréckeho rítu vágne uvedenú Miškovičom v štúdiu o cyrilských zlomkoch (Miškovič – Pogorielov 1929, 80, pozn. č. 1).

Azda najobsiahlejšie sa východnému rítu v Spišskom prepoštvstve v poslednej dobe venoval Roman Kečka, ktorý na Spiši a jeho prepoštvstvo vzťahuje 9. ustanovenie Štvrtého lateránskeho koncilu z roku 1215 o tzv. obradovom vikárovi. Tak podľa neho...

... vznikol v rámci latinskej cirkevnej správy systém biritualizmu, ako je v 13. storočí doložený napr. v prepoštvstve na Spišskej Kapitule... (Kečka 2014, 48)

Neskôr dokazuje východný rítus na Spiši v stredoveku tvrdením, že...

Prepoštvstvo takisto v rámci špeciálneho privilégia dovolilo v niektorých obciach (Štrba, Važec) birmovať na východný spôsob už deti pri krste. Nasvedčovalo by to, že išlo o veriacich byzantsko-slovanského obradu pod latinskou katolíckou hierarchiou... (Kečka 2014, 51-52)

Túto interpretáciu prebral od P. Žeňucha a C. Vasilá:

The Chapter of Spiš also granted to the villages Štrba, Važec, and Virtus (probably Východná) special privilege, according to which their priests may do the confirmation, as it is customary in the Eastern rite. (Žeňuch – Vasil 2003, 29)³

R. Kečka navyše ponúka aj výklad M. Fedora o odovzdaní pôvodne latinského chrámu v Oľšavici do užívania východným kresťanom na začiatku 14. storočia a pokladá ju za svedectvo o podpore katolíckej hierarchie v prospech byzantsko-slovanského obradu (Kečka 2014, 52). Rovnako tak v duchu použitej literatúry považuje...

... za príklad koexistencie západného a východného obradu na Spišskej Kapitule... tzv. Spišské modlitby, ktoré zostavil spišský prepošť pri príležitosti posvätenia chrámu na Spišskej Kapitule. Na spišských modlitbách je pozoruhodných viacero skutočností: sú napísané v slovenčine ovplyvnenej spišským dialektom; obsahujú modlitby veriacich a obrad spoločného vyznania; štruktúrou pripomínajú jekténiu byzantsko-slovanskej liturgie sv. Jána Zlatoústeho. Samotná

² Citát je tu uvedený aj s chybami v prepise.

³ R. Kečka citoval slovenskú verziu zo strany 248.

posviacka chrámu sa konala v predvečer sviatku sv. Demetera 25. októbra 1479, pričom 26. októbra sa sviatok slávi iba vo východných liturgiách, ale nie v latinskej. Zaujímavá je aj voľba dňa posviacky: sv. Demeter bol uctievaný byzantskou tradíciou a bol patrónom mesta Solún, z ktorého pochádzali Konštantín-Cyril a Metod a bol aj jedným z patrónov ich misie na Veľkej Morave. Všetko toto by mohlo nasvedčovať, že ešte koncom 15. storočia na Spiši bol praktizovaný aj byzantsko-slovanský obrad a existoval biritualizmus, teda liturgická symbióza západného a východného obradu pod latinskou katolíckou jurisdikciou... (Kečka 2014, 52)

O niečo menej konkrétny bol vo svojej štúdii Štefan Švagrovský, keď uviedol, že...

... Spišské latinské prepošstvo v Spišskej Kapitule, založené koncom 12. stor., sa stalo na dlhú dobu miestom, kde sa bezprostredne stretávali príslušníci oboch foriem kresťanstva – rímskeho aj byzantského... (Švagrovský 1998, 102)

V tejto téme nemožno obísť závery často citovaného Michala Fedora, ktoré publikoval v roku 1990 v knižke o cyrilo-metodskej tradícii na Slovensku (Fedor 1990). Prebral Miškovičov odkaz na informácie o gréckom obrade spišských prepoštov u Bárdošiho a opatril ich konkrétnymi stranami a citáciami:

Záznam o Jakobovi sa viaže k roku 1288 – k roku 1293 sa však to isté [i. e. že bol „graeci ritus“] hovorí aj o spišskom prepoštovi Lukášovi. ... To, že sa u nich naznačoval grécky obrad, naznačovalo sa aj o miestnej cirkvi to isté. Ba aj osobná línia nás dovedie k poznatkom, ktoré sú pre našu otázku zaujímavé, k rodine oboch prepoštov: aj tá musela byť „graeci ritus“; to jest obradu cyrilometodejského... (Fedor 1990, 47)

Zo všetkých týchto úryvkov vyplýva zistenie, že časť odbornej spisby z dielne akademicky etablovaných autorov považuje praktizovanie východného obradu v prostredí Spišskej kapituly v 13. storočí a v neskoršom období za dokázaný fakt a argumentuje ním pri svojich ďalekosiahlych konštrukciách, napr. pri kontinuite nezmeneného cyrilo-metodského kresťanstva v období od zániku Veľkej Moravy na začiatku 10. storočia počas celého stredoveku.

Zdroj informácií o gréckom ríte spišských prepoštov

Môžeme zovšeobecniť, že s menšími odchýlkami a variovanými formuláciami je v prípade spišských prepoštov gréckeho rítu najčastejším zdrojom edícia Jána Bárdošiho, konkrétne pramene z roku 1288, resp. 1293. Zväčša autori citujú strany 223 či 290-291, prípadne iné.

Na strane 223 Bárdošiho Supplementa sa žiaden údaj o *gréckom ríte* prepošta Lukáša nenachádza, začína sa tam len neúplná edícia listiny, ktorou on samotný fundoval šesť nových kanonikátov v Spišskej kapitule (úplná edícia Hradszky 1901, 307-308; MNL OL DF 272896).⁴ Podobne tak na strane 290 začína edícia listiny kráľa Ladislava IV. z roku 1288, adresovaná ostrihomskému arcibiskupovi Vladimírovi na popud spišského prepošta Jakuba pre platenie desiatkov:

... Retulit nobis discretus Vir Magister Jacobus Praepositus de Scypes (Graeco Ritui addictus) fidelis noster, quod...

⁴ J. Hradský publikoval listinu podľa vlastných slov z originálu, dodnes sa znenie listiny zachovalo len v novovekom neoverenom odpise.

Doslovná citácia pasáže z Bárdošiho diela aj v pôvodnom sklone písma použitom pri tlači nie je samoučelná. Kurzíva v edičnej praxi (nielen v tej modernej, ale aj v staršej) totiž upozorňuje na vlastný text editora (ak nerátame vymyslené falzá). Na porovnanie môžeme siahnuť aj po jednej z ďalších mladších edícií, ktoré prameň publikovali *in extenso*:

... Retulit nobis discretus vir, M. Iacobus, Praepositus de Scypes, fidelis noster, quod...
(CDH V/3, 402-403)

A nakoniec aj po samotnom prameni:

... Retulit nobis discretus vir magister Iacobus, prepositus de Scypes, fidelis noster, quod...⁵

Z týchto citácií vyplýva, že hojne citovanú zmienku o gréckom obrade prepošta Jakuba treba považovať len za vysvetlivku Jána Bárdošiho zo začiatku 19. storočia. V istom momente pri nepochopení edičných pravidiel sa pre autorov táto poznámka stala súčasťou prameňa a takto s ňou ďalej pracovali bez dodatočnej kritiky (prinajmenšom bez nájdenia inej edície).

Ďalšou pasážou z Bárdošiho diela, na ktorú bádatelia odkazujú je strana 348, kde sa nachádza poznámka č. 39:

*Attigimus, non modo Jacobum Praepositum ... paulopost futurum Scepusiensem Episcopum, Graeco Ritui, addictum fuisse, verum etiam Lodomerium ... AEpiscopum Strigoniensem ... Ritum mutasse; attigimus praeterea, primis duobus Hungariae Seculis Ritum Graeco – Catholicum ..., exclusis hospitibus Latinis & Captivis occidentalibus, fere generatim in Hungaria, & Partibus, eidem adnexis, viguisse; in quorum ulteriorem probam origines Ecclesiae Hungaricae perstringemus.*⁶

Bárdoši v tejto poznámke upozornil na svoj názor, že Jakub slúžil liturgiu v gréckom obrade a to isté tvrdil aj o ostrihomskom arcibiskupovi Vladimírovi. Toho však už citovaní autori nechávajú bokom (okrem Timkoviča).

Do tretice je pre úplnosť potrebné poukázať aj na Bárdošihu poznámku č. 94 na stranách 403-404:

At Jacobus nullibi se Vicarium Strigoniensis Archiepiscopi, sed Episcopum Scepusiensem vocat, ita etiam Diplomata regia loqvuntur, cui scilicet ac successoribus, ut novam Dignitatem suam cum honore tueri valeant, Andreas III. notabilem silvam regalem ..., quae plura corpora hodie continet, foundationis titulo adjecerat, verum Graeco Episcopatu, a morte Jacobi, Nicolao, Ostiensi Episcopo, Ap. Sedis Legato, interveniente ..., cum electione Pauli Latini reducto, ipsa quoque dos haec evanuit. Jam Lucas Praepositus Scepusiensis, & ipse Graeci Ritus, ecclesiam suam vocat CATHEDRALEM [kapitálou zvýraznil Bárdoši, pozn. autora] ..., neque alii erant praebendales illi sex canonici, ab eodem fundati, quam Vicarii Praepositurales, rem sacram olim Slavis, hodiedum ad Cathedralem hanc Ecclesiam confluentibus, Graeco Ritu procurantes. Tales erant ipsi quoque Slavici Vicarii, Saxonum Plebanis ... adjuncti. Profecto.

⁵ ŠA Prešov, Špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči, fond Súkromný archív Spišskej kapituly Scr. 10, f. 1, č. 4 = MNL OL DF 272682.

⁶ Vynechané časti v tomto citáte obsahujú v pôvodine odkazy na zdroje Bárdošihu konštatovaní.

Riaditeľ levočského gymnázia J. Bárdoši vo všetkých uvedených citáciách odkazuje na iné časti svojej knihy, kde rozvíja teórie o ústupe pokračovateľov tradície sv. Cyrila a Metoda do severných okrajových častí Karpatskej kotliny. Tu mali pretrvať až do 13. storočia. Jeho teórie o etnicom a náboženskom zložení obyvateľstva v Uhorsku hutne ilustruje jedna z viet poznámky č. 28 na strane 348:

Latinum enim secuti, sive hospites fuerint seu indigenae, Latinis appellabantur Hungari, homologi porro gentiles eorum, cum Ecclesia quidem Romana uniti, sed Graecum populari sermone Ritum professi, passim Cumani, non uniti autem, Pagani, Tartari, Neugeri vocabantur.

Z naznačeného možno rezumovať, že všetky odkazy odbornej literatúry na pramene uverejnené Bárdošim, v ktorých sa mali nachádzať informácie o existencii byzantsko-slovanského obradu na Spiši koncom 13. storočia, sú len citovaním úvah a poznámok samotného autora. Konkrétne pasáže v Bárdošihom edícii podľa referencií autorov našla väčšina z nich samostatne a nezávisle. Zo znenia samotných textov a ponúkaných opakujúcich sa údajov a citácií však musíme usúdiť, že „archetypom“ je spomenutá práca Michala Fedora, ktorý Bárdošihom tvrdenia pokladal za reč prameňov a všetci ďalší už tieto údaje začali preberať bez kritiky odkazujúc na Bárdošihom.

Rítus spišských prepoštov v prameňoch

Napriek doterajším zisteniam, že informácie o východnom ríte spišských prepoštov nepochádzajú z dobových prameňov a sú len hypotézami z 18. storočia, je žiadúce venovať téme istý priestor a podrobiť spomínané domnienky kritike prostredníctvom najnovších poznatkov.

Hneď na úvod treba konštatovať, že v prameňoch 13. storočia (ani z neskoršieho obdobia) sa neobjavuje žiadna zmienka o ríte akéhokoľvek spišského prepošta. Zjavne preto, že vydavateľ alebo zostavovateľ prameňa necítil potrebu údaj zaznačiť. Inými slovami považoval tento fakt za nehodný zaznamenania = nevymykajúci sa normálu.

V citovaných úvahách o gréckom ríte na Spiši figurujú dvaja prepošti – Lukáš a Jakub. O prvom z nich sa v tejto hodnosti zachovala len jediná zmienka z roku 1282 (Hradszky 1901, 307-308), hoci na Spiši sa pohyboval už v roku 1280 ako kancelár uhorskej kráľovnej Alžbety (CDAC IV, 223). Informácia o roku 1293 v súvislosti s Lukášom je preto irelevantná, v tom čase bol už niekoľko rokov mŕtvy. Zomrel totiž v hodnosti spišského prepošta, pretože v roku 1284 ho vo svojej listine spomína jeho nástupca Bartolomej (MNL OL DF 272247).⁷

Prepošt Jakub sa na druhej strane objavuje v prameňoch oveľa častejšie. Dôvodom je, samozrejme, aj dĺžka jeho pôsobenia ako lektora Spišskej kapituly (doložený 1275-1284) a jej prepošta (1284-1301). Pochádzal zo *Štefkoviec (zaniknutej dediny pri Nemešanoch, ktorú archeologicky preskúmal B. Polla ako *Zalužany) (Polla 1962) a nie z Vlkovej (Farkašoviec), ako chybne uvádza staršia i novšia literatúra (Labanc 2011, 85n). Ešte pred zvolením za prepošta bol farárom v Spišských Vlachoch – v komunite (zrejme valónskych) hostí (Marek 2006, 423-424), ktorá mala právo slobodnej voľby farára (MES II, 26). V tejto súvislosti je ťažké predpokladať, že by si títo západoeurópski imigranti (vyznávači latinského rítu) za svojho duchovného správcu zvolili človeka praktizujúceho grécky rítus.

⁷ ... Lucas, prepositus, bone memorie predecessor noster [i. e. Bartholomei ... prepositi ecclesie sancti Martini de Scepus]...

S akceptáciou u *latiníkov* nemal Jakub problémy ani v roku 1295 počas svojej návštevy kláštora v Heiligenkreuzi, keď udelil štyridsaťdňové odpustky novopostavenej kaplnke v cisterciánskom opátstve v Zwettli, čo predtým povolil aj pasovský biskup Bernard.⁸

Ako ďalší argument proti údajnému východnému rítu spišských prepoštov treba uviesť jediný ikonografický prameň spojený s Jakubom. V poli jeho pečate sa nachádza postava biskupa odetá v ornáte, s mitrou na hlave, berlou v ľavej ruke a so žehnajúcou pravícou. Konceptia a prevedenie pečate, ako i oblečenie biskupa sa nijako nelíši od iných latinských cirkevných prelátov v Uhorsku ako i v západnejších krajinách (Glejtek 2013, 153, špeciálne k mitre Pikulski 2002, *passim*). Namiesto je predpoklad, že ak by Jakub bol východného rítu, zodpovedalo by tomu zrejme aj jeho liturgické oblečenie vyobrazené v pečati, v tom čase jedným z dominantných prezentačných médií.

Pri konštatovaní, že Jakub bol prominentným vyznávačom gréckeho rítu, by sme toto tvrdenie museli/mali vziať na celú jeho rodinu, nakoniec urobil tak aj M. Fedor (1990, 47). Do tohto obrazu však nezapadá stavba kostola v *Štefkovciach, lepšie povedané jeho architektonický štýl, vykazujúci jednoznačné formy západnej inšpirácie (Polla 1962, 20n). Chýbajú stopy po typických charakteristikách chrámového priestoru východnej tradície (napr. ikonostas).

Podpornú úlohu v dokazovaní prežívania východného rítu na Spiši v 13. a 14. storočí má byť aj zmienka o sviatosti birmovania podľa východného spôsobu v štrbianskej farnosti. Zrejme sa táto interpretácia týka listiny spišského prepošta Pavla z roku 1306 povoľujúcej na prosby synov Bohumíra z Liptova stavbu kostolov v ich dedinách Važec a *Vyrtus*, ktoré mali byť filiálkami Štrby (RDSI I, 198-199). Samotná listina však neobsahuje ani náznak informácie o sviatosti birmovania, zrejme tu totiž došlo k nepochopeniu pasáže o potvrdení zvoleného správcu kostola:

... Nos itaque attendentes, quod summa est ratio, que pro religione facit et cultus divini nominis in augmentum habita deliberac[i]one cum fratribus nostris de capitulo et diligenti tractatu de consensu eorundem, ut iidem nobiles capellas in predictis possessionibus ipsorum edificare valeant, annuimus paterno cum favore, ita tamen, quod plebam(!) in ipsas capellas presentandi confirmacionis munus a nobis vel a nostris successoribus recipient, si idonei fuerint...

Slovíčko *confirmatio, ionis, f.* na tomto mieste rozhodne nehovorí o birmovaní, ale len o potvrdení vhodných kandidátov za správcov budúcich kostolov, ktorých si mohli v duchu patronátneho práva vyberať potomkovia Bohumíra, resp. ľudia, ktorým toto právo neskôr mohli delegovať.

Približne v rovnakom čase malo dôjsť aj k údajnému odovzdaniu pôvodne latinského kostola v Oľšavici veriacim praktizujúcim liturgiu východného obradu. Opäť ťažko určiť dobový prameň pre toto tvrdenie. Prvú zmienku o Oľšavici obsahuje listina Spišskej kapituly z roku 1300, v ktorej je zachytené majetkové vyrovnanie pre vraždu *Beuche*-ho Eugenom a Štefanom (CDP VI, 456-460). Žehra s patronátnym právom Kostola Svätého Ducha, *Margecianka taktiež s patronátnym právom v kamennom Kostole sv. Margity a polovica Oľšavice pripadli Dionýzovi (*Danus*), bratovi zavraždeného. Keďže sa v Oľšavici na rozdiel od Žehry a *Margecianky kostol nespomína, treba to považovať za dôkaz, že tam vtedy žiaden nestál. O osem rokov neskôr predstúpil pred spišského prepošta Pavla Dionýzov syn Mikuláš a žiadal ho o povolenie postaviť v Oľšavici kostol (MES III, 66). Prepošt súhlasil a rok 1308 je *terminus post quem* pre stavbu oľšavického Kostola sv. Mikuláša. V nasledujúcich desaťročiach sice Oľšavica figuruje vo viacerých listinách, tamojší kostol sa v nich však nespomína.

⁸ Stiftsarchiv Zwettl, sign. 1295 IV 21. [www.monasterium.net].

Mimo chronologického rámca tejto štúdie je otázka tzv. Spišských kázňových modlitieb z 15. storočia a ich údajná inšpirácia východnou liturgiou. Napriek tomu je nutné venovať tejto interpretácii niekoľko riadkov. Predovšetkým nepoznáme totožnosť zostavovateľa modlitieb, z rukopisu nevyplýva, či to bol spišský prepošť. Hoci R. Kečka a pred ním P. Žeňuch a C. Vasiľ (2003, 30) i M. Fedor (1990, 66) uvádzajú chybný dátum posviacky chrámu v Spišskej Kapitule (udiala sa v roku 1478, nie v roku 1479), podstatnejšie je, že modlitby nevznikli pri tejto príležitosti, ale v rozmedzí rokov 1479 – 1484. Najskorší termín ich prednesenia tak bol 5. marec 1479, na ten deň totiž malo pripadnúť čítanie z Evanjelia podľa Jána 5,1-15 (Ráková 2010, 121-125).

Veľmi nejasné je hľadanie súvisu dátumu posviacky chrámu so sviatkom sv. Demetera (vo východných cirkvách 26. októbra). Ak by tam hľadaná súvislosť existovala, bolo by veľmi pravdepodobné, že v listine opisujúcej okolnosti vysviacky by bol jej dátum vyjadrený práve odkazom na sviatok sv. Demetera (napr. *Datum in vigilia festi sancti Demetrii martyris ...*). V skutočnosti však ako referenčný sviatok použili sviatok mučeníkov sv. Krišpína a Krišpiniána, ku ktorým sa vzťah k sv. Cyrilovi a Metodovi hľadá ťažšie (Wagner 1774, 347-351; MNL OL DF 272799). Nemožno však poprieť, že úcta k sv. Demeterovi mala v Spišskej kapitule svoje miesto. Sviatok bol zaradený aj do kalendárií, ktoré sa v tejto cirkevnej ustanovizni používali. A vskutku sa jeho slávenie, na rozdiel od západnej Európy, na Spiši uvádza 8., resp. 26. októbra (Neumann 2014, 16 a 31). Jesenný termín však nie je spišským špecifikom, ale všeobecným uhorským zvykom (Grotefend 1891, 87; Neumann 2014, 16). V každom prípade slávenie sviatku nemožno v Spišskej kapitule považovať za výnimočné, presahujúce rámec ostatných celocirkevných sviatkov (v kalendáriu bol totiž zapísaný bežným čiernym atramentom)⁹, a preto je uvažovanie nad jeho spišskou tradíciou od čias cyrilo-metodskej misie bezpredmetné.

Dôležitú úlohu pri dokazovaní východného rítu na Spiši a celkovo na východnom Slovensku majú viaceré pápežské listy adresované Uhorskému kráľovstvu v prvej polovici 13. storočia. Ak si však všimneme okolnosti vydávania tejto korešpondencie a jej adresátov, musíme konštatovať, že pápeži reagovali na situáciu na južných hraniciach Uhorského kráľovstva, najmä so Srbskom.

Zhrnutie

Hoci časť slovenskej akademickej literatúry považuje informácie o byzantskom/východnom/gréckom ríte/obrade v 13. a 14. storočí na Spiši za fakt, po širšej analýze jednotlivých konštatovaní treba povedať, že tieto správy nemajú oporu v známych dobových prameňoch. Žiadna zmienka týkajúca sa Spišského prepošťstva takýto údaj neobsahuje. Navyše proti tejto teórii svedčia aj nepriame dôkazy – voľba farárom v komunite západoeurópskych hostí, akceptácia ním udelených odpustkov v Pasovskej diecéze či liturgický odev a stavba chrámu západného rítu. Navyše za indíciu prežívania východnej liturgie na Spiši nemožno považovať ani tzv. Spišské cyrilské zlomky, ktoré nevznikli na Spiši a dostali sa tam až sekundárne v neskoršom období.

Na záver možno sumarizovať, že dezinformácia o gréckom ríte spišských prepošťov vznikla nesprávnym pochopením štruktúry Bárdošihu diela, ktoré má z dnešného pohľadu skôr charakter monografie s obsiahlym edovaním listín široko komentovaných a interpretovaných na úrovni svojej doby. Informáciu o byzantskom/východnom/gréckom ríte/obrade na Spiši v 13. a 14. storočí treba preto považovať za nepodloženú.

⁹ Digitálna kópia celého kódexu sa nachádza na internetovej stránke rumunskej Národnej digitálnej knižnice (Biblioteca Digitala Nationala) pod číslom 000023944. <http://digitool.bibnat.ro/R/HMI6KLPKBUD78D5L5E897T7T1F46EYXIFSMaF6S9RSD6LVKXC-00437> [16. januára 2017].

REFERENCES

- Bárdosy, Joannes.* 1802. Supplementum Analectorum terrae Scepusiensis I. Leuthoviae.
- Brightman, Frank E.* 1896. Liturgies Eastern and Western I. : Eastern Liturgies. Oxford.
- Brincko, Juraj.* 2008. Pôvod byzantsko-slovanského obradu na Spiši. In *Theologos : teologická revue* 10/2, 111-117.
- CDAC = *Wenzel, Gusztáv (ed.).* 1860 – 1874. Codex diplomaticus Arpadianus continuatus I. – XII. Pest.
- CDH = *Fejér, Georgius (ed.).* 1829 – 1844. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis I. – XI. Budae.
- CDP = *Nagy, Emericus et al. (edd.).* 1865 – 1891. Codex diplomaticus patrius I – VIII. Győr; Budapest.
- Coranič, Jaroslav.* 2014. Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. České Budějovice.
- De Juxta Hornad, Vladimirus.* 2004. Dejiny gréckokatolíkov Podkarpatska (9. – 18. storočie). Košice. http://spravy.narod.ru/dejiny_greckokatolikov_podkarpatska.html 14. júla 2016.
- Fedor, Michal.* 1990. Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku. Prešov.
- Glejtek, Miroslav.* 2012a. Nové poznatky k stredovekým pečatiam členov Spišskej kapituly. In *Novotná, Mária (ed.). Acta Musaei Scepusiensis 2010 – 2011.* Levoča 2012, 6-21.
- Glejtek, Miroslav.* 2012b. Príspevok k výskumu organizačnej štruktúry Spišskej kapituly do konca 18. storočia [Research contribution to the organizational structure of the Spiš canonry until the end of the 18th century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 5, 29-55.
- Glejtek, Miroslav.* 2013a. Menovania členov Spišskej kapituly do vzniku Spišského biskupstva v roku 1776 [Appointment of the Members of the Spiš Chapter until the Foundation of the Spiš Diocese in 1776]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 6/1, 122-139.
- Glejtek, Miroslav.* 2013b. Spišská kapitula v 16. – 18. storočí vo svetle kanonických vizitácií a kapitulských štatútov I. : (I. časť – Svätí patróni, relikvie a sakrálné objekty). In *Liturgia : časopis pre liturgickú obnovu* 23/2, 164-189.
- Glejtek, Miroslav.* 2013c. Spišská kapitula v 16. –18. storočí vo svetle kanonických vizitácií a kapitulských štatútov II. : (II. časť – Sväté omše, liturgia hodín a kapitulná farnosť). In *Liturgia : časopis pre liturgickú obnovu* 23/3, 256-278.
- Glejtek, Miroslav.* 2013d. Stredoveká cirkevná pečať – prameň kresťanskej ikonografie. Hradec Králové.
- Grotfend, Hermann.* 1891. Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit I. Hannover.
- Halaga, Ondrej R.* 1947. Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice.
- Hradszky, Josephus.* 1901. Initia progressus ac praesens status Capituli ad sanctum Martinum E.C. de Monte Scepusio. Szepesváralja.
- Kečka, Roman.* 2014. Kresťanstvo byzantsko-slovanského obradu na Slovensku v 9. – 17. storočí. In *Kečka, Roman – Benická, Jana (eds.). Medzi východom a západom. Multikultúrne procesy, migrácia a náboženstvo v strednej Európe.* Bratislava 2014, 48.
- Korec, Ján Ch.* 1997. Cirkev v dejinách Slovenska. Bratislava.
- Labanc, Peter – Glejtek, Miroslav.* 2015. Spišské prepošstvo na prelome stredoveku a novoveku I. Príspevok k náboženským dejinám Spiša. Trnava – Kraków.
- Labanc, Peter.* 2011. Spišskí prepošti do roku 1405. Trnava – Kraków.
- Labanc, Peter.* 2014. Organizačná štruktúra Spišskej kapituly a jej členovia do konca 13. storočia. In *Rábik, Vladimír (ed.). Studia Historica Tyrnaviensia XVI. : Litteris ac moribus imbutus.* Trnava – Kraków 2014, 101-123.
- Labanc, Peter.* 2015a. Počiatky úradu vikára spišského prepošta. In *Rábik, Vladimír (ed.). Studia Historica Tyrnaviensia XVII.* Trnava 2015, s. 66-88.

- Labanc, Peter. 2015b.* Sakrálna architektúra na Spiši v písomných prameňoch 13. storočia. In Novotná, Mária (ed.). *Acta Musaei Scepusiensis 2012-2013.* Levoča 2015, 161-179.
- Labanc, Peter. 2016a.* Personálne obsadenie a štruktúra Spišskej kapituly v 14. storočí – možnosti výskumu. In Kohútová, Mária (ed.). *Studia Historica Tyrnaviensia XVIII.* Trnava – Kraków 2016, s. 52-71.
- Labanc, Peter. 2016b.* Personálne obsadenie Spišskej kapituly v čase pôsobenia prepoštov Pavla a Henricha (1301 – 1323) [Staffing of Spiš Chapter During the Period of Supervision of Prelates Pavol and Henrich (1301 – 1323)]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 39-49.
- Marek, Miloš. 2006.* Cudzie etniká na stredovekom Slovensku. Martin.
- Marinčák, Šimon. 2004.* Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (10. – 14. storočie). In *Slavica Slovaca* 43/2, 11.
- MES = *Knauz, Ferdinandus et al. (edd.). 1882 – 1999.* *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis I. – IV.* Strigonii; Budapestini.
- Miškovič, Alojz – Pogorielov, Valerij. 1929.* Spišské cyrilské úlomky XII. – XIII. storočia. In Bratislava : Časopis Učené spoločnosti Šafaříkovy III, 80-87.
- MNL OL DF = *Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest, Országos Levéltár, Diplomatikai Fényképgyűjtemény.*
- Neumann, Martin. 2014.* Vypovedacia schopnosť stredovekých kalendárií na príklade Spišského misála. In Podolan, Peter (ed.). *Štúdie (ne)dávnych čias.* *Historia Nova* 8. Bratislava, 8-32. https://fphil.uniba.sk/historia_nova_8/ [16. júla 2016].
- Olejník, Vladimír. 2010.* Spišskí prepošti od bitky pri Moháči po vznik biskupstva. In Hromják, Luboslav (ed.). *Z dejín Spišského prepoštstva.* *Studia Theologica Scepusiensia XII.* Spišské Podhradie, 129-157.
- Olejník, Vladimír. 2015.* Spišské prepoštstvo na prelome stredoveku a novoveku II. *Visitatio ecclesiarum terrae Scepusiensis 1655 – 1656.* Trnava – Kraków.
- Pikulski, Andrzej. 2002.* *Mitra.* Studium historyczno-artystyczne. Lublin.
- Pirhalla, Márton. 1899.* *A Szepesi prépostság vázlatos története kezdetétől a püspökség felállításáig.* Lőcse.
- Polla, Belo. 1962.* *Stredoveká zaniknutá osada na Spiši (Zalužany).* Bratislava.
- Rácová, Nadá. 2010.* *Ideové a historické predpoklady vzniku prvého úplného prekladu Písma Svätého do slovenčiny.* Dizertačná práca. Slavistický ústav Jána Stanislava SAV. Bratislava.
- RDSL = *Sedlák, Vincent (ed.). 1980.* *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae I.* Bratislavae.
- Šimek, Ondrej. 1971.* *Husitizmus a reformácia na Spiši. Liptovský Mikuláš – Bratislava.*
- Škoviera, Andrej. 2009.* *La tradizione bizantina sul territorio della Slovacchia: La storia e le domande attuali.* In Alzati, Cesare – Grusovin, Marco – Tavano, Sergio (eds.). *L'eredità di Cirillo e Metodio. Omaggio a Vittorio Peri.* Gorizia, 101-116.
- Škoviera, Andrej. 2015.* *Byzantská tradícia na území Slovenska a jej korene (v období do valašskej kolonizácie) v diele P. Michala Fedora SJ.* In Kyselica, Jozef – Tolnayová, Andrea (eds.). *P. Michal Fedor SJ v spomienkach spolupracovníkov a priateľov.* Trnava, 79-87.
- Špirko, Jozef. 1947.* *Začiatky Spišského biskupstva : Snahy o jeho utvorenie.* In Galan, Peter (ed.). *Mons Sancti Martini.* Ružomberok, 20-53.
- Švagrovský, Štefan. 1998.* *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska.* In *Slavica Slovaca* 33/2, 97-108.
- Wagner, Carolus. 1774.* *Analecta Scepusii sacri et profani I.* Viennae.
- Wagner, Carolus. 1778.* *Analecta Scepusii sacri et profani III.* Posonii et Cassoviae.
- Zubko, Peter. 2014.* *Kult svätých Cyrila a Metoda v tradícii latinskej cirkvi. Vybrané kapitoly cyrilometodského kultu.* Ružomberok.

- Žeňuch, Peter – Vasil, Cyril. 2003. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae I. Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. Roma – Bratislava – Košice.*
- Žeňuch, Peter. 2002. Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava.*
- Žeňuch, Peter. 2013. Byzantsko-slovanská kultúra na Slovensku – tradícia či import? In Kuczyńska, Marzanna – Stradomski, Jan (eds.). Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne 8 : Cyrylometodejski komponent kultury chrześcijańskiej Słowian w regionie karpackim. Historia, tradycje odwołania. Kraków, 157-195.*

SUMMARY: THE QUESTION OF THE EXISTENCE OF EASTERN RITE IN SPIŠ DURING 13TH AND 14TH CENTURY. Even though a part of the Slovak academic literature considers the information about the Eastern/Byzantine/Greek rite in Spiš in the 13th and 14th centuries to be a proven fact, following a comprehensive analysis of individual assertions one must conclude that these ideas have no real support in the known sources from the given historical period. There is no record pertaining the Spiš Provostry containing such evidence. In addition, there is secondary evidence against this kind of theory – the election of priest in the community of Western European guests, the acceptance of indulgences issued by Provost Jacob in the Passau Diocese, or the liturgical vestment and construction of a church of the Western rite. Moreover, the so-called Spiš Cyrillic Fragments cannot be considered as indication of the survival of Eastern liturgy in Spiš. The Fragments did not originate in Spiš but got there secondarily in a later period. One may summarize in conclusion, that the disinformation about the Greek rite of the Spiš Provosts emerged from a wrong understanding of the structure of Bárdoši's work published in 1802. It (viewed from today's perspective), has the nature of a monography that contains a large section of edited documents with long commentaries and interpretations that reflect the academic level of their age. The information about the Eastern/Byzantine/Greek rite in Spiš in the 13th and 14th centuries should thus be deemed to be unsubstantiated.

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

ZMENY POSTAVENIA VÝCHODNÝCH KREŠŤANOV V UHORSKU V PRIEBEHU VALAŠSKEJ KOLONIZÁCIE¹

The Changes of the Position of Byzantine Rite Christians in Hungarian Kingdom During the Vlach Colonisation

Martina Škutová

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.211-221

Abstract: ŠKUTOVÁ, Martina. *The Changes of the Position of Byzantine Rite Christians in Hungarian Kingdom During the Vlach Colonisation.* There are multiple factors that had a certain influence on position of the Byzantine rite Christians in the Hungarian kingdom during the Vlach colonisation (the 14th – 17th centuries). In the paper the author attempts to describe position of Eastern Christians in both ecclesiastical and profane spheres of life, how they were treated by the king, their landlords, the Latin Church officials and eventually the pope himself in a period of time since they were first mentioned in the written sources until the time when a part of the Byzantine rite clergy recognised an act of subordination to the Latin clergy and thus entered a union with the pope. During this process a number of adherents of the Eastern “branch” of Christianity noticeably increased and so did a royal need for their services as the protectors of the borders.

Key words: *Vlach colonisation, Vlachs, Ruthenians, orthodoxy, Hungarian kingdom*

Abstrakt: ŠKUTOVÁ, Martina. *Zmeny postavenia východných kresťanov v Uhorsku v priebehu valašskej kolonizácie.* Na postavenie východných kresťanov v Uhorsku počas valašskej kolonizácie (od 14. do 17. storočia) malo vplyv viacero faktorov. V nasledujúcom príspevku sa pokúšame popísať postavenie východných kresťanov ako v cirkevnej, tak aj vo svetskej oblasti života; ako k nim pristupoval kráľ, ich zemepáni, predstavení latinskej cirkvi, prípadne samotný pápež, a to v časovom rozsahu od čias, keď o nich nachádzame prvé zmienky v písomných prameňoch až po moment, keď časť pravoslávneho kléru uznala podriadenie sa predstaviteľom latinskej cirkvi, a teda vstúpila do únie s pápežom. Počas celého procesu valašskej kolonizácie počet vyznávačov východnej vetvy kresťanstva výrazne narástol a vzrástla tiež potreba kráľov využívať služby pravoslávnych pri obrane hraníc.

Kľúčové slová: *valašská kolonizácia, Valasi, Rusíni, pravoslávie, Uhorské kráľovstvo*

Písomné zmienky o východných kresťanoch v Uhorsku sú počas stredoveku pomerne sporadické. Z obdobia vlády Arpádovcov sa zachovalo len niekoľko záznamov zmieňujúcich sa o maďarských kniežatách prijímajúcich krst v Konštantínopole (Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum 11:5; Ioannis Scylitzae 2010, 231; De Administrando Imperio, 40; Constantinus Porphyrogenitus

¹ Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA 1/0468/15 *Severná časť Karpatskej kotliny na prelome antiky a stredoveku ako miesto zmien iniciovaných zvonka i zvnútra* i UGA I-15-205-02 *Výskum východného kresťanstva v Uhorsku do podpísania Užhorodskej únie na príklade Šarišskej stolice.*

De Administrando Imperio 1985, 174-180) a o gréckych kláštoroch väčšinou z prelomu 10. a 11. storočia.² Aj keď niektorí predstavitelia slovenskej historiografie zastávajú teóriu kontinuity kresťanstva východného rítu v Uhorsku, najmä na území Slovenska, nepretržite od Veľkej Moravy opierajúc sa o veľmi malé množstvo nie vždy úplne implicitných dokumentov a presvedčivých argumentov,³ je pravdepodobnejšie, že sa kresťania východného rítu na toto územie po niekoľko-storočnej absencii vrátili v rámci valašskej kolonizácie.

Pojem valach v stredovekých prameňoch v jazykových obmenách (vlach, blachos, olah, blac) označoval na celom Balkáne, v Uhorskom kráľovstve, Litovskom kniežatstve a Poľsku primárne člena komunity žijúcej v horách žviacej sa pastierstvom (Kursar 2013, 117). Tento pojem mohol mať aj etnický význam a označovať obyvateľstvo, ktoré ešte v dobe, keď väčšinu Balkánu ovládala Rímska ríša, prešlo procesom romanizácie a počas sťahovania národov utieklo do hôr. Spôsobom jeho obživy sa stalo pastierstvo. Etnické označenie Valach sa teda vzťahuje na skupiny obyvateľstva rozprávajúce jazykom, ktorý sa vyvinul z latinčiny, resp. jej nárečia s prímiesami z jazykov etnických skupín, s ktorými toto obyvateľstvo prichádzalo do kontaktu. Takýmto spôsobom sa vyvinula rumunčina a vzhľadom na to, že územie dnešného Rumunska bolo v stredoveku osídlené okrem iných aj ľuďmi označovanými ako valasi, v rumunskej historiografii sa často stretávame so stotožňovaním pojmu Rumun a Valach (Popa-Gorjanu 2000, 109-110; Pop 2014, 13-23, 39-45). Ako uvidíme, na území Sedmohradska je toto stotožňovanie akceptovateľné, neplatí to však pre celé územie a trvanie Uhorského kráľovstva. Pre tento príspevok je však kľúčový posledný možný, a to konfesiónálny význam označenia valach. V uhorskej legislatíve je možné chápať pojem valach ako označenie človeka vyznávajúceho kresťanstvo východného rítu, čomu sa venuje časť tohto článku.

Z písomných prameňov je pomerne náročné presne určiť, kedy sa Valasi objavujú v južných Karpatoch. Podľa niektorých rumunských historiografov sídlili aj na území Sedmohradska ako autochtónne obyvateľstvo, prípadne nepretržite od čias, keď územie ako provinciu Dácia ovládala Rímska ríša, určite však v čase príchodu Maďarov do Karpatskej kotliny (Popa-Gorjanu 2012, 188). Do prameňov sa v Sedmohradsku Valasi pomaly dostávajú od začiatku 13. storočia, no aj napriek absencii písomných dokumentov, ktoré by tu dokladali ich prítomnosť, ju nemožno vylúčiť už skôr.⁴ Tak ako sa stretávame s absenciou správ o valachoch, stretávame sa s absenciou špecifikácie ich konfesionality v prvých prameňoch, v ktorých sú zmienení. Indície ale naznačujú to, čo pramene neskoršieho dáta potvrdzujú, a teda že boli už za vlády Arpádovcov východnými kresťanmi. Listina pápeža Gregora IX. Belovi IV. z roku 1234 uvádza, že *quindam populi qui Walati vocantur* majú *pseudoepiscopis Grecorum ritum tenentibus* a je potrebné, aby im biskup Kumánov ordinoval nového biskupa podriadeného jeho autorite (aby tak kráľ dodržal sľub, že sa vysporiada so všetkými, ktorí sa v jeho kráľovstve postavili proti pápežovi). (DHVH 1941, 7).

² Menovite sa nachádzajú v niektorých prameňoch: kláštor v Morisene, ktorého novým sídlom sa stalo Banatsko Arandelovo (Vita Sancti Gerardi, Moresane ecclesiae episcopi, 10), v Srianskej Mitrovici (VMHH 1859, XVI), vo Visegráde (CDHE III/I 1829, 310-311) a Dunaujvárosi (Anjou-kori XIII 1329, 570). Pre východný rítus kláštora vo Vespríme uvádzajú niektorí historici ako indíciu len fakt, že jeho zakladacia listina bola napísaná aj v gréčtine (Moravcsik, 1938, 409-410; Stojkovski 2016, 128). V roku 1204 sa Innocent III. pokúšal o zriadenie osobitného biskupstva pre gréckych mníchov, ktoré by bolo podriadené priamo jemu (CDHE II, 1829, 429-430). Takéto biskupstvo však už ďalej spomínané nie je, z čoho sa dá predpokladať, že sa táto pápežova snaha nestretla s úspechom.

³ Prehľad o nich vo svojom článku ponúka Andrej Škoviera (2015, 79-87). Za kontinuitu sa vyjadruje napr. aj Cyril Vasil (2000, 26-32).

⁴ Časť maďarských historikov sa prikláňa k názoru, že sa v Sedmohradsku Valasi objavujú až na konci 12. storočia, a to na základe zistení výskumov toponymie (DHVH, 1941, IX). Iná časť nevyklučuje ich kontinuitu (Barta et al., 1989, 166-167).

V ďalších prameňoch sa zmienka o tom, že by bol takýto biskup skutočne ordinovaný, nenachádza. Listina zo 16. decembra 1256, v ktorej Belo IV. potvrdzuje ostrihomskému arcibiskupovi *percipiendis decimis regalium proventuum ex parte Siculorum et Olacorum* (DHVH 1941, 12) dokladá, že ich (možná pravoslávna) konfesia nevynímala spomedzi platcov cirkevného desiatku, stavala ich teda pod správu západnej cirkevnej organizácie aj v cirkevnej oblasti, minimálne ju nevymaňovala spod jej „daňovej“ záťaže. List pápeža Jána XXII. uhorským prelátom z 8. mája roku 1328 však uvádza: „*aliquos ex Cumanis, Alachis et Sclavis, et aliis infidelibus ad fidem catholicam ... converti... et in fide catholica predicta novis ... quod solvere decimas ante conversionem eorum non consueverunt*“. Aj po obrátení boli títo bývalí východní kresťania (a iní nekatolíci) často vynímaní spod platenia cirkevného desiatku a pápež na svoje duchovenstvo apeloval, aby sa táto skutočnosť zmenila (VMHH I 1859, 802, DHVH 1941, 41). V desiatkovom súpise z rokov 1332-1338 je uvedené, že v Krasovskom archidiakonáte zaplatil desiatok aj Laurentius de villa Paraz (MVH I/1 1887, 153). Antal Fekete-Nagy a László Makkai pokladajú dedinu *Parázfalva (v prameňoch Paraz, Porazfalua⁵) za kenezskú dedinu, ktorej názov bol odvodený od osobného mena *keneza* (DHVH 1941, 34). Paraz (CDHE III/2 1829, 107) je skutočne doložené osobné meno, no ako jediný argument, prečo mala byť obec osídlená valachmi nie je takýto typ etymologického pôvodu jej názvu dostačujúcou argumentáciou a zmienka v desiatkovom súpise teda nemusí znamenať, že ide o príklad valašského sídla, v ktorom už prekvapivo okolo roku 1332 stál katolícky kostol.

Viac než o náboženskom živote valašských dedín prezrádzajú pramene o ich právnom postavení. Na čele valašského sídla stál kenez.⁶ Toto slovo valachmi prevzaté bezpochyby od Slovanov⁷ označovalo človeka, ktorý stál na čele valašskej osady. Do 13. storočia sa v uhorských prameňoch kenez nespomína, počas 13. storočia ho možno nájsť vždy v súvislosti s jednou konkrétnou osobou⁸ a situáciou, nie v súvislosti s celým rodom alebo vlastníctvom majetku. V priebehu 14. storočia začala byť táto funkcia udeľovaná rodu dedične spolu s nobilizáciou *keneza*, a teda udelením pôdy do dedičného vlastníctva (Popa-Gorjanu 2000, 110), čo podľa Tripartita (DRMH 5, 2005, I, 4), ale aj starších zákonníkov, znamenalo uvedenie do šľachtického stavu. V priebehu 14. storočia totiž pre šľachticov začalo platiť, že museli vedieť dokázať to, že im bola ich pôda darovaná kráľom. V opačnom prípade dochádzalo aj ku konfiškáciám (Rady 2000, 59-61). Prvý prípad dokladajúci donáciu pôdy kenezovi je prípad Stanislava (Stanislao Kenez), ktorému 22. septembra 1326 Karol Róbert udelil *quandam terram Zurduky* v Maramurešskej stolici. Tento majetok mu udelil do večného a dedičného vlastníctva, vyňal ho spod všetkej ostatnej správy a Stanislavovi a jeho dedičom daroval aj výnosy z tohto majetku (DHVH 1941, 40; MNL DL 86612). Pokiaľ nedošlo k donácii pozemkového majetku, alebo potvrdeniu jeho držby, v priebehu 14. a 15. storočia funkcia kenez viac-menej prestala svojmu zástupcovi prinášať status privilegovaného človeka a jeho postavenie sa nevelmi líšilo od postavenia klasického poddaného. Znamená to, že ako kenez bol predstaveným valašskej obce (skôr v zmysle sídla),

⁵ OTTT I 1896, 210; Györffy, 1987, 491-492.

⁶ Zhrňujúcu štúdiu o problematike kenezov v Banáte napísal Cosmin Popa-Gorjanu (2000, 109-128).

⁷ Slovo bolo pôvodne prevzaté z germánskeho *kuningaz* (hlava rodu), do praslovančiny bolo prebraté v podobe *knędzъ* s významom vládca, pán. V podobe *knez* sa slovo vyskytuje v juhoslovanských jazykoch, z ktorých sa dostalo do terminológie valachov (Králik, 2015, 272; Zaicz, 2006, heslo: kenez).

⁸ Kenez totiž bolo aj osobné meno a tiež názov konkrétneho sídla v Szabolcskej stolici (CDHA V, 1887, 345).

avšak podriadený zemepánovi,⁹ teda niečo ako *villicus* (Popa-Gorjanu 2000, 110). Platil aj dane.¹⁰ V západnejšej časti Karpát od 15. storočia, pravdepodobne po tom, ako sa obyvateľstvo usadené na valašskom práve dostalo do kontaktu s obyvateľstvom usadeným na nemeckom práve, začal človek zastávajúci funkciu keneza nazývať *scultetus*¹¹ (Rábik 2005, 218). Čo sa týka jeho konkrétnych práv a povinností, zachytené sú najmä v donačných listinách, čiže sa nemusia úplne presne zhodovať s tými, ktoré mali kenezi v staršom období alebo kenezi bez vlastníctva pôdy (nešľachtici). Napr. listina z 8. novembra 1352, v ktorej bola za vernú službu mužovi menom Jugu Bogdan udelená dovtedy opustená *terra Mutnuk pataka vocata* („in tali libertate, in qua libertate habent liberar villas quenesi in prouincia Seebus“, KVT III 1882, 24). Jugu Bogdana, jeho synov a synov jeho synov nemohol nik súdiť a sami mohli na tejto *terre* vykonávať funkciu sudcov vo všetkých prípadoch okrem lúpeží, zbojníctva, krádeží a podpaľačstva. Listina z 18. júla 1387, v ktorej nebola pôda darovaná, ale len daná do užívania a držby (*utendam et tenendam*) Petrovi, synovi Deja (*kenezius districtuum Castris regalis Michald*), vymenúva zvykové platby *liberis villis kenesialibus*: na svätého Michala za každú usadlosť (*sessione*) tri kozy a na sviatok svätého Juraja *quinqagesimam*¹² (MNL DL 30139; Pesty 1876, 51-52; Popa-Gorjanu 2000, 118-119). Kenezi teda spravovali vo svojich valašských sídlach bežné súdne záležitosti (DHSVH 1941, 139) a boli prostredníkmi medzi zemepánmi a ostatnými poddanými pri výbere daní.¹³ Niektorí kenezi získali nobilizačné listiny, stali sa šľachticmi a v ďalších generáciách sa veľmi nelíšili od ostatných uhorských šľachticov, iní zostali len predákmi v poddanských sídlach, v ktorých sídlili a okrem

⁹ Ešte v roku 1293 Ondrej III. povolil Sedmohradskej kapitule *in quibusdam terris ipsius capituli Fylesd et Enud vocatis*, oddelenej od majetkov biskupstva, aby sa na nej usídlilo *sexaginta mansiones Olacorum libere*, ktoré boli oslobodené od všetkých dávok, menovite od *quinqagesima*, *decima* a iných daní (DHSVH, 21). V priebehu 14. storočia sa stratifikácia spoločnosti postupne menila a slobodných ľudí, ktorí neboli zároveň šľachticmi bolo čoraz menej.

¹⁰ Napr. urbár Sárospatackého (Blatnopotockého) panstva (MNL OL E156a, Fasc. 114, No. 035) uvádza platbu kenezov napr. v dedinách Also Werezcke a Feolseo Werezcke (Нижні Ворота a Верхні Ворота na Ukrajine). V druhej menovanej dedine platí dávku aj Batýko Pop Iwan Sanarowicz.

¹¹ So *scultetom* v Užskej stolici v obci Čertiž (Cherthyz, dnes Чертеж на Ukrajine, Ferdinand Uličný (Uličný 1995, 55) pre ňu uvádza najstaršiu písomnú zmienku z roku 1407, ale vzhľadom na blízkosť ostatných dedín zmienených v listine sa jedná o toto sídlo), konkrétne s Vasilom („... *preterea in annotata possessione Cherthyz de novo plantata scultetus de eadem Wazyyl nominatus...*“), a v obci *Zauada („... *eiusdem ville penes predictum scultetum Oztas nominatum existentes...*“) sa stretávame v listine z 28. februára 1393. Vyplýva z nej, že sa počítalo ešte s ďalším pribúdaním nových „kolonistov“ (Zsigmondkori I, 2856; MNL DL 70685). Uličný predpokladá, že zatiaľ čo Čertiž bola osídlená valachmi, Zauada bola založená na zákupnom roľníckom nemeckom práve. Z textu listiny, ako aj zo samotných mien vyplýva, že sa jednalo o etnických Rusínov. Došlo tu teda k stretu dvoch právnych systémov (a ešte vyššieho počtu etníc) a k preberaniu pojmoslovia.

¹² *Quinqagesima*, na Balkáne známa aj ako travnina, bola tradičnou daňou z oviec, odovzdávaná bola každá päťdesiata zo stáda. Podľa zákonného nariadenia z roku 1548 bol za prvých päťdesiat oviec odovzdaný jeden baran a jedno jednoročné jahňa. Ak bolo oviec sto, odovzdané boli dva barany a jedno jahňa. (Makkai 1991, 290). Začiatkom 16. storočia sa stretávame v Šariši s inou tradičnou dávkou z oviec, dvadsiatkom „*Itemqui oves sunt, ex viginti antiquis tenetur unam dare...*“ (MNL UC 41:23, Škutová 2016, 278). Valasi podľa svojho zvykového práva platili dane, ktoré sa líšili od daní ostatného obyvateľstva. Dávky, ktoré odvádzali sa viazali na ich spôsob života. Platili jednoducho tým, čím sa sami živili, čiže najmä ovcami a inými zvieratami späťmi s pastierskym spôsobom života a keďže sa líšil aj ich spôsob života a neboli plne usadlým obyvateľstvom, neplatili ani daň od porty, a preto ich dediny nefigurujú v daňovom súpise z roku 1427 (Uličný 1995, 55).

¹³ Podobné funkcie prisudzuje Karel Kadlec kenezom aj v Srbsku (Kadlec 1916, 160-166).

funkcie, ktorú vo svojej komunite zastávali, sa od ostatných obyčajne líšili väčším majetkom, napr. prevádzkovali mlyn alebo krčmu.¹⁴

Nad *kenezom* alebo neskôr aj *scultetom* stál vojvoda – *voivoda/voyvoda*. Toto slovo je taktiež slovanského pôvodu.¹⁵ V latinských písomnostiach sa nepoužíva v latinskej verzii toho istého slova, pretože sa jeho funkcia líšila od funkcie *dux*. Valasi mali aj vojenské povinnosti, no vojvodu mali aj Rómovia („*Ladislaus Voivoda Ciganorum*“ CDHE X/6, 221) a vojenská povinnosť v ich prípade nám nie je známa.¹⁶ Pojem *voivoda* mal v Uhorsku pomerne široký význam. Najvýznamnejším vojvodom bol bezpochyby ten sedmohradský, niekedy označovaný ako *dux* inokedy ako *voivoda Transilvaniae*. Okrem neho však existovali aj vojvodovia s oveľa menšou mocou. Právomoci valašských vojvodov, keďže sa o nich nezachovalo veľmi veľké množstvo písomných zmienok, zostávajú sčasti záhadou. Rovnako ňou zostáva aj spôsob, akým boli do svojej funkcie volení, prípadne menovaní. Poznáme písomnú zmienku o tom, že boli vojvodovia Stephanus a Sthan do svojej funkcie dosadení Drugethovcami (Sztáray II, CI; Rábik 2007, 49). Dá sa však predpokladať, že funkcia vojvodu má u valachov dlhšiu tradíciu a pozíciu významnejšiu než *kenez*, a preto táto jediná zmienka z roku 1413 nemusí byť dôkazom, že všetkých vojvodov valachom dosadzovali zemepáni. Vojvoda, ktorý stál na čele valachov mal pravdepodobne na starosti aj vojenskú organizáciu. Nesvedčí o tom len názov jeho funkcie, ale aj skutočnosť, že valasi plnili funkciu pri obrane hraníc. Jeho právomoc bola aj súdna, o čom svedčí privilegium kráľovnej Alžbety valachom berežskej stolice z roku 1370, v ktorom potvrdzuje, že *in aliis causis minoribus waywoda volacorum de preafato comitatu de Beregh eosdem valeant et possint iudicare* (MNL DL 41826; Kadlec 1916, 476). Funkcia vojvodu prežila v Uhorsku a na území Poľského kráľovstva a Litovského kniežatstva ešte minimálne do 17. storočia v podobe akéhosi predstaveného širšej valašskej komunity skladajúcej sa z viacerých valašských sídiel, prostredníka medzi panstvom a nižšie postavenými valachmi. Vojvoda predsedal valašskému súdu. Spoločne s hájnymi vojvoda, v Poľsku *wajda*¹⁷, dohliadal na stav lesov, v ktorých sídlili valasi, strážil ich pred nadmerným výrubom a zakladaním nových salašov a košiarov, ktoré už v tomto období mohli škodiť lesnému hospodárstvu. (Szczoła 1949, 381-383).

Koncom 13. storočia (konkrétne v roku 1291) sa *universis nobilibus in partibus Transsilvanis* zišli v zložení *Saxonibus, Syculis et Olachis* (DHSVH 1949, 19). V Sedmohradsku, ktoré malo rozdielny vývoj oproti iným častiam Uhorska, sa podarilo vy dobyť pomerne veľké slobody ako kolektívne práva komunít hostí jednotlivých národností. Sasom sa napríklad podarilo vymaniť svoje územia spod správy sedmohradského biskupa a v rámci ich *libera prepositura* bolo ich územie podriadené priamo ostrihomskému arcibiskupovi. Osobitné výsady hostí (nie však menovite Sasov) v oblasti dávok, vojenskej služby a ich slobody týkajúce sa prístupu k lesom a možnostiam s obchodom so soľou boli potvrdené dokonca v Zlatej bule Ondreja II. (Popa-Gorjanu 2012, 185; DRMH I 1999, 1222). Vlastnú správu mali tiež Sikuli, na čele ktorých stál *comes Siculorum*. Udržali si istú formu kolektívneho vlastníctva pôdy, na ich území nemohla byť pôda darovaná nikomu iného, daň platili hovädzím dobytkom a boli viazaní vojenskou povinnosťou (Popa-Gorjanu 2012, 186-187). Cosmin Popa Gorjanu zastáva názor, že boli vyňatí spod právomoci sedmohradského vojvodu, aby oslabili vplyv tohto mimoriadne mocného človeka, ktorý často mohol ohrozovať

¹⁴ Ako už spomínaný *kenez* z Feolseo Werezckze.

¹⁵ Pochádza z praslovanského *vojvoda*, ktorého doslovný význam bol „kto vedie voj“ (Králik 2015, 666).

¹⁶ Nie je známa ani Milošovi Marekovi. Marek 2006, 255-259.

¹⁷ Slovo *wojewoda* totiž v Poľsku označuje rozdielnu funkciu, staršiu, než valašská kolonizácia na tomto území. Je zaujímavé, že do poľskej správy prešla funkcia vojvodu v pomadžarčenej forme, *wajda*. Maďari prebrali toto slovo pravdepodobne od východných Slovanov už pred príchodom do Karpatskej kotliny. (Zaicz et al. 2006, heslo *wajda*).

moc samotného kráľa. Koncom 13. storočia sa na zhromaždeniach šľachtickej obce Sedmohradska objavujú aj Valasi, vývoj nakoniec však dospel do bodu, v ktorom sa na týchto stretnutiach schádzali už len Sasi, Sikuli a uhorskí šľachtici – Hungarici, ktorých súčasťou sa po nobilizácii stali aj valašskí kenezi. Prečo nevystupovali Valasi podobne ako Sasi a Sikuli ako osobitná entita? Pretože udeľovanie kolektívnych slobôd valachom nepokračovalo v takej veľkej miere. Pravdepodobne to bolo, pretože ako skôr po horách roztratené obyvateľstvo nedokázali na panovníka vyvinúť dostatočný tlak. Po vzniku Valašského a Moldavského vojvodstva, ktoré uhorskí králi považovali za svoje léno a ich vojvodov za svojich vazalov (Oberländer-Târnoveanu 2016, 359), nebola už ani vôľa priznávať valachom väčšie práva, aby vojvodovia na území Sedmohradska nenásledovali príklad vojvodov za Karpatmi.

V historiografii existuje tiež debata o nariadení Ľudovíta I. z roku 1366, podľa ktorého sa mohol šľachticom stať len katolík (DHVH 1941, 160). Originál tejto listiny sa nezachoval, správu poznáme z listiny Žigmunda Luxemburského z roku 1428. Navyše, nariadenie platí len pre provinciu Sebes („*ut in tota provincia seu toto districtu de Sebes nullus altér nisi vere catholicus et fidem quam Romana tenet et profitetur ecclesia fideliter colens, possessiones aliquas sub titulo nobilitatis aut sub titulo kenesiali tenere posset et conservare*“) a nie pre celé kráľovstvo. Nemožno teda tvrdiť, že všetci šľachtici v celom Uhorsku museli byť príslušníkmi latinskej cirkvi, i keď je pravda, že väčšinou, uvedomujúc si výhody z toho vyplývajúce, sa k tejto cirkvi hlásili.

Zdá sa, že kresťania východného rítu spadali pod jedinú oficiálnu cirkevnú správu existujúcu v Uhorskom kráľovstve a aj keď mali vlastné duchovenstvo, boli snahy vymáhať od nich cirkevné desiatky pre cirkev západného rítu (ako uvádza už spomínaný pápežský list z roku 1328). Je možné, že aj keď to zákonné nariadenia neuvádzali, kresťania hlásiaci sa k východnému rítu sa neoficiálne vyhýbali odvádzaniu tohto poplatku. Reálne totiž „služby“ katolíckej cirkvi nevyužívali a mali aj vlastné kostoly a kňazov.¹⁸ Prvýkrát sa so zákonným nariadením oslobodzujúcim pravoslávnych od platby cirkevného desiatku stretávame v roku 1481. Matej Korvín v ňom zvolil nasledovnú terminológiu: „*Rasciani et ceteri huiusmondi scismatici*“ (DRH 1989, 1481/3). Toto vyňatie potvrdil v roku 1495 Vladislav II. nasledovným znením: „*sunt plurima loca in confiniis regni sita, in quibus Rasciani, Rutheni, Valachi, et alii schismatici in terris christianorum habitant, et de eisdem terris hactenus, juxta eorum ritum viventes, nullas penitus decimas solvere consueverunt, quos tamen ipsi domini praelati ad decimas solvenda eogere niterentur.*“ (DRH 1989, 1495/45). Z textov týchto nariadení je možné vyvodiť, že sa odpustenie platby cirkevného desiatku nedostalo do zbierky kráľovských dekrétov, pretože valašskou kolonizáciou vzrástol počet kresťanov východného rítu v Uhorskom kráľovstve. Významnú rolu určite zohrala súhra viacerých okolností. Keďže sa po Balkáne šíril vplyv Osmanskej ríše, ktorá dobýjala územia čoraz viac na severe, časť obyvateľstva pred nepriateľmi utiekla do Uhorska. Medzi týmto exilom bola aj pravoslávna šľachta a uhorskí panovníci ju radi využili na boj proti Osmanskej ríši a ochranu hraníc proti nej. To bolo aj povinnosťou ľudí, ktorí sa na území Uhorska usádzali na valašskom práve, no keďže sa valašská kolonizácia začala už skôr, činili tak bez zákonnej záruky, že desiatok cirkvi nebudú odvádzat. Srbi utekajúci pred nepriateľom si už túto slobodu nechali potvrdiť aj zákonne. Jedným z faktorov mohlo byť aj to, že valašská kolonizácia sa začala v čase, keď usporiadanie uhorskej spoločnosti bolo ešte vo vývoji. Z vrstvy *kenezov*, ktorým sa podarilo získať od panovníka pôdu sa vyvinula skupina šľachty zvaná *Valachi nobiles*, zo zvyšku sa stali poddaní. O niekoľko rokov mladšie je

¹⁸ Karel Kadlec považuje jeden konkrétny listinný prípad Demetra, Veľkoveľkvaradínskeho biskupa, ktorý sa zriekol dávok zo svojho majetku v prospech vojvodu Petra (DHVH 1941, 81) za dôkaz, že si do dediny Felwenter (Venter-Vintie) priviedol pravoslávneho popa (Kadlec 1916, 238). Pravoslávnych, slovanských kňazov, zmieňuje listina Ľudovíta I. z 20. júla 1366, ktorá spomína *Sclaus sive schismaticos sacerdotes* v Krasovskej stolici (DHVH 1941, 153; MNL DL 285833).

znenie Tripartita, prvej spísanej podoby uhorského zvykového práva. V 14. kapitole jeho prvej časti, ktorá vymenúva, kto sa dopúšťa vierolomnosti (*infidelitas*) a je to okrem iných aj ten, kto nejakým spôsobom poškodí, zadrží alebo olúpi tých, *qui sectae eorum damnatae renunciates ex Thurcia utiekli*, aby zostali v Uhorsku. Podľa tohto článku sa teda predpokladalo, že kto príde žiť do Uhorska, prispôsobí sa tomu aj svojim vierovyznaním.¹⁹ Prístup k tým, ktorí sa vzdali svojej „sektu“, sa teda líši od *publici hæretici damnatae scilicet hæresi adherentes*, ktorí boli podľa 14. článku toho istého nariadenia vierolomnými.

Začiatkom 16. storočia pribudol ďalší dôvod uzákoniť pre kresťanov východného rítu zvýhodnenie. V roku 1514, keď sa pripravovaná mimoriadne zle zorganizovaná križiacka výprava do Svätej zeme zmenila na povstanie poddaných, všetci príslušníci tohto stavu boli potrestaní večným pripútaním k pôde. Všetci, okrem tých, ktorí nemali dôvod zapojiť sa do križiackej výpravy organizovanej ostrihomským arcibiskupom, podporenej pápežom a pre účastníkov motivovanej získaním odpustkov „*quidam sunt Volachi et Rutheni, quidam autem Rasciani sive Serviani et Bulgari graecorum sequentes errone. Sunt insuper Philistaei et Comani in terris regalibus residentes et habitantes christianam pariter religionem profitentes. Ruthenorum vero et Bulgarorum alii nostrae fidei alii autem Graecorum errori sunt adherentes*“ (DRMH 5 2005, III/25). Títo, keďže sa križiackej výpravy nezúčastnili, v jedinom prípade sa im podarilo získať výhodu oproti katolíckemu obyvateľstvu v tom, že sa ich represálie po sedliackom povstaní nedotkli. Znamená to predovšetkým, že im nebola odoprená sloboda sťahovania sa (CJH 1899, 1514/25-28, 31).

Aj keď kresťania byzantského rítu nemali v stredovekom Uhorsku úplne oficiálnych vlastných biskupov a arcibiskupov (okrem *pseudoepiscopa* spomínaného v roku 1234), alebo v ich terminológii patriarchov a metropolitov, úlohu cirkevných predstavených čiastočne pravdepodobne suplovali kláštory (Vasiľ 2000, 86-88). Okrem toho podľa geografickej blízkosti, ale aj etnickej príslušnosti a jazykovej blízkosti inklinovali k cirkevným centráм za hranicami Uhorska. V prípade Valachov alebo Rumunov to boli cirkevné centrá vo Valašsku a Moldavsku (tie fungovali od 14. storočia), v prípade Rusínov zas cirkevné centrá v Cheľme alebo v Przemysli (Lacko 2012, 31; Gradoš 2016, 512). Po tom, ako sa od Uhorska v roku 1541 oddelilo Sedmohradsko a Osmanská ríša zaujala ďalšiu tretinu krajiny, značne sa znížil aj počet a rôznorodosť východných kresťanov v Uhorskom kráľovstve. Väčšina etnických Rumunov zostala v Sedmohradsku a najpočetnejšou skupinou pravoslávnych sa stali Rusíni.

Už od 15. storočia je možné v listinách nájsť zmienky o Jánovi s titulom *episcopus Ruthenorum/episcopus Ruthenus ritum Graecum tenens*.²⁰ Ján bol igumenom v kláštore v Mukačeve. Po období jeho pôsobenia nasleduje v prameňoch pre titul *episcopus* v súvislosti s jeho nástupcami prestávka až do roku 1551, keď sa Ladislav, pre zmenu *episcopus Graecae religionis*, no stále predstavený kláštora sv. Michala, spomína v ďalšej listine (Hodinka 1911, 8). Ťažko povedať, prečo sa počas takmer šesťdesiatich rokov pramene o zástupcovi tejto funkcie odmlčali. Predtým, než listiny uvádzajú Jána, jeho predchodcu, Lukáša titulujú len ako *presbyter Ruthenorum* (Hodinka 1911, 1-3), muselo teda ísť o určité „povýšenie“. V priebehu existencie kláštora v Mukačeve sa funkcia jeho predstaveného v očiach západných kresťanov postupne pretransformovala do funkcie biskupa, po uzavretí únie s pápežom (a nejaký čas trvajúcich prietahoch) aj schváleného uhorským

¹⁹ O mimoriadne ťažkej dobre svedčí 15. článok toho istého nariadenia. Vierolomnosti sa podľa neho dopúšťajú aj tí, ktorí niekoho zmrzačia alebo vypichnú oči, okrem bánov, vojvodov a iných zastávajúcich úrady na hraniciach kráľovstva. DRMH 5 2005, 14, 15.

²⁰ Listiny vydal Vladislav II. v roku 1491 (MNL DL 36886; Máramarosi diplomák 1900, 348), tri listiny Vladislava II. zmieňujúce muža s titulom *episcopus Ruthenorum* a ďalšiu vydané Jánom Korvínom uvádza vo svojom diplomatári Antal Hodinka (Hodinka 1911, 4-7).

latinským prímasom a pápežom.²¹ Už v 16. storočí sa objavuje dôkaz uznania jeho cirkevnej autority – povolenie vykonávania kanonických vizitácií a ordinácií najprv na území Drugetha z Humenného, Ondreja Balassu a Juraja Bátorého (Hodinka 1911, 17). Neskôr bolo ich vykonávanie potvrdené aj Maximiliánom I. so všeobecnou platnosťou (Hodinka 1911, 18-20). Napriek tomu sa do konca 16. storočia jágerský biskup cítil byť nadriadeným tomuto funkcionárovi, čo pretrvalo dokonca ešte dlho po uzavretí Užhorodskej únie (Šoltés – Žeňuch 2001, 136-138; Šoltés 2009, 47-59). O presnom znení dokumentu, ktorý sa k nej bezprostredne viaže, mohli do roku 2016 vzniknúť len hypotézy²². Po jej objavení v roku 2016 možno skonštatovať, že bola vlastne len priamym podriadením sa 63 kňazov východného obradu jurisdikcii jágerského biskupa.²³ V rozpore s tým, čo sa predpokladalo dovtedy, dokument neobsahuje žiadne požiadavky týkajúce sa záruky zachovania byzantského rítu, cirkevných slobôd, ktoré mala katolícka cirkev a ordinácie vlastného biskupa²⁴. Obsahuje ich však dokument, ktorý o únii s časovým oneskorením informoval pápeža, a ako predpokladá Peter Gradoš, pravdepodobne došlo k formulácii požiadaviek v roku 1649, keď sa k únii pridal aj oveľa väčší počet kňazov východného obradu (Gradoš 2016, 517-518). Na podriadenie sa latinskej cirkvi museli mať motiváciu a tou bola práve snaha o zrovnoprávnenie cirkvi východného obradu s postavením latinskej katolíckej cirkvi.

Záver

V priebehu valašskej kolonizácie postupne vzrastal počet pravoslávnych žijúcich v Uhorskom kráľovstve. Neboli nimi len Valasi, ktorých možno nazývať aj Rumunmi, ale aj príslušníci iných etnických skupín, ktoré prevzali (vo viac či menej modifikovanej forme) *ius valachicum*, a to Rusíni (z ktorých časť sa neskôr stala Ukrajincami) a okrem nich ešte Srbi. Spočiatku boli predstaviteľmi východného kresťanstva v Uhorsku nie veľmi početní a (najmä v cirkevnej oblasti) dobre zorganizovaní Valasi, ktorí sa šírili Karpatským oblúkom. Pod vplyvom Sasov a Sikulov, ktorí

²¹ Nejaký čas po únii medzi predstavenými Mukačevského kláštora existovala určitá dualita, pretože nie všetci východní kresťania v Uhorsku pristúpili na úniu s Rímom, to je však už obdobie vymykajúce sa téme tohto príspevku. Prvým biskupom potvrdeným Rímom bol Peter Parthenius. Lacko 2012, 126 – 127, príslušný dokument (č. 131) uvádza Antal Hodinka (Hodinka 1911, 177-178).

²² Pracou pomerne vysokej kvality je monografia Michala Lacka na danú tému (Lacko 2012).

²³ Prepis celého textu podľa Petra Zubka: „*Nos infra scripti, nostro et Successoru[m] nostroru[m] nomine fatemur, quod nos Ill[ustrisstrissimu]m et R[everendissimu]m D[ominu]m. D[ominu]m. Georgium Jakusith etc Ep[iscopu]m Agrien[sem] etc eiusq[ue] Legitimos Successores in Ep[iscopatu] Agrien[si], pro ueris et legitimis nostris Ep[iscopis], Ordinarijs, Praelatis, et Dioecesanis agnoscentes, ei uel ijs omnem debitum honorem et obedientiam, quantum iurisdictioni Sp[irit]ualis et Eccl[esi]ast[ica] ipsius, uel eor[um] requirit, fide etia[m] ac iuramento mediante, promittimus et spondemus. Nullum etia[m] pro Ordinario n[ost]ro, Ep[iscop]o aliu[m] praeter dictu[m], uel dictos Ill[ustrisstrissimu]m et R[everendissimu]m Ep[iscop]u[m] uel Ep[iscop]os habentes, quam diu in eiusdem uel eorundem Dioecesi permanserimus. A nullo praeterea sine eiusdem, uel eorundem consensu, ratihabitione, dimissorialibus Ordinem ullum Sacru[m] suscipere Parochias mutare, uel quippiam agere, quod ipsius iurisdictioni contraueniret atténtabimus. Eos etiam Superiores nostros Subordinatos sine Suffraganeos, Vicarios, siue Archidiaconos, quos id[em] praefatus Ill[ustrisstrissimu]s et R[everendissimu]s Ep[iscop]us uel Successores nobis proposuerint, pro ueris et legitimis Superioribus habituros fide nostra Christiana interueniente spondemus. In cuius rei maiorem firmitatem ac robur has manus n[ost]rae subscriptione et Sigillo munitas l[itte]ras dedimus. Vnguarini die 24 Apr[il]is. Anno 1646.*“ (Zubko 2016, 7-8). Listina je uložená v Štátnom archíve v Prešove, fond Drugeth Humenné, inventárne číslo 652, 8/1646.

²⁴ Čo sa doteraz predpokladalo na základe listiny o uzavretí únie, ktorú zjednotený mukačevský biskup Peter Parthenius adresoval pápežovi v roku 1652 (Gradoš 2016, 516-517).

v Sedmohradsku postupne prijímali kolektívne slobody a práva sa podarilo získať určité výsady aj valachom, no ich proces vzostupu do postavenia štvrtého politického „národa“ Sedmohradska sa zastavil aj v súvislosti so vznikom Valašského a Moldavského kniežatstva. Uhorskí králi tieto územia totiž považovali za svoje a ich kniežatá za svojich vazalov a nemali záujem posilňovať moc valašských vojvodov v rámci tých území, ktoré ešte nenadobudli autonómiu podobného rozsahu a riskovať tým, že sa odtrhnú. Vlna uznávania privilégií, najmä v oblasti cirkevného desiatku, sa spája s príchodom väčšieho počtu Srbov do Uhorska v súvislosti s postupom Osmanov na Balkáne. Podobne ako valasi, aj Srbi boli využívaní pri obrane hraníc, a preto boli kráľmi vítaní. Posledná zmena postavenia východných kresťanov v Uhorsku sa odohrala v súvislosti s podriadením sa časti z nich cirkevnej organizácii latinskej cirkvi v polovici 17. storočia.

REFERENCES

Primary sources

- Anjou-kori XIII 1329. 2003.* Anjou-kori Oklevéltár XIII 1329. Almási, Tibor (ed.). Budapest; Szeged, s. 343, č. 570.
- CDHA V. 1887.* Nagy Imre (ed.). Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis. V. (1347 – 1352). Budapest.
- CDHE II. 1829.* Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi III. Vol. 1. In Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi II. Buda.
- CDHE III/1. 1829.* Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi III. Vol. 1. Buda.
- CDHE III/2. 1829.* Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi III. Vol. 2. Buda.
- CJH. 1899.* Nagy, Gyula (ed.). Corpus Juris Hungarici. Budapest.
- Constantine Porphyrogenitus. 1967.* Constantine Porphyrogenitus De Administrando Imperio. In Moravcsik, Gyula – Jenkins, Robert John (eds.). Constantine Porphyrogenitus De Administrando Imperio. Washington.
- DRH. 1989.* Dóry, Franciscus (ed.). Decreta Regni Hungariae: Gesetze und Verordnungen Ungarns 1458 – 1490 (Magyar Országos Levéltár kiadványai, II. Forráskiadványok 19). Budapest.
- DRMH 1. 1999.* Bak, János – Banyó, Péter – Rady, Martyn (eds.). The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary. Volume 1. (1000 – 1301)/ Decreta Regni Mediaevalis Hungariae, Tomus 1 (1000 – 1301). Budapest – Idyllwild.
- DRMH 5. 2005.* Bak, János M. – Banyó, Péter – Rady, Martyn (eds.) The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary. Volume 5. The Customary Law of the Renowned Kingdom of Hungary: A Work in Three Parts Rendered by Stephen Werbőczy (The “Tripartitum”)/ Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. Tomus V. Tripartitum opus iuris consuetudinarii incltyti regni Hungariae per Stephanum de Werbewcz editum. Idyllwild – Budapest.
- Hodinka. 1911.* Hodinka, Antal (ed.). A Munkácsi Gör. Szert püspökség okmánytára. I kötet. Ungvár.
- KVT III. 1882.* Pesthy, Frigyes (ed.). Krassó vármegye története. III. Oklevéltár. Budapest.
- Máramarosi diplomák. 1900.* Mihályi, János (ed.). Máramarosi diplomák a XIV. és XV. századból. Máramaros-Sziget.
- MVHI/1. 1887.* Ipolyi, Arnold (ed.). Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae Illustrantia. Series Prima. Tomus Primus. Budapestini.

- RHMA. 1849. Endlicher, Stephanus Ladislaus (ed.). *Rerum Hungaricanum Monumenta Arpadiana*. Sangalli.
- OTTTI. 1896. Ortway, Tidavar – Pesty, Frigyes (eds.). *Oklevelek Temesvármegye és Temesvárváros történetéhez*. I. Pozsony.
- Synopsis Historiarum*. 2010. Ioannis Scylitzae *Synopsis Historiarum*. In Wortley, John (ed.). *John Scylitzes: A Synopsis of Byzantine History 811 – 1057*. Cambridge.
- Sztáray II*. 1889. Nagy, Gyula (ed.). *A nagymihályi és sztárai gróf Sztáray család oklevéltára*. II. Budapest.
- VMHH. 1859. Theiner, Augustin (ed.). *Vetera Monumenta Historica Hungarum Sacram Illustrantia*. Romae.
- Zsigmondkori I*. 1951. Mályusz, Elemér (ed.). *Zsigmondkori oklevéltár I. (1387 – 1399)*. Budapest.

Secondary sources

- Barta, Gábor et al. 1989. *Erdély rövid története*. Budapest.
- Gradoš, Juraj. 2016. Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In *Historický časopis* 64/3, 511-520.
- Györffy, Gyorgy. 1987. *Az Arpád-kori Magyarország Történeti Földrajza III*. Budapest.
- Kadlec, Karel. 1916. *Valaši a valašské právo v zemích slovanských a uherských*. Praha.
- Králik, Lubor. 2015. *Stručný etymologický slovník slovenčiny*. Bratislava.
- Kursar, Vjeran. 2013. Being an Ottoman Vlach: On Vlach Identity(ies), Role and Status in Western Parts of the Ottoman Balkans (15th-18th Centuries). In *OTAM*, 34/Güz, 115-161.
- Lacko, Michal. 2012. *Užhorodská únia karpatských Rusínov s katolíckou cirkvou*. Košice.
- Makkai, László. 1991. Balkáni és magyar elemek a magyarországi román társadalomfejlődésben. In Záhony, Éva (ed.). *Tanulmányok repertórium*. 2. kötet. Budapest, 285-309.
- Marek, Miloš. 2006. *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin.
- Moravcsik, Gyula. 1938. Görögnyelvű monostorok szent István korában. In Serédi, Jusztinián (ed.). *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Budapest s. 389-422.
- Oberländer-Tárnoveanu*. 2016. *România. Civilizații suprapuse. Romania Overlapping civilisations*. Bucharest.
- Pesty, Frigyes*. 1876. *A szörény vármegyei hajdani oláh kerületek*. Budapest.
- Pop, Ioan-Aurel, 2014. *The History and Significance of the Names Romanian/Vlach and Romania/Wallachia*. Cuj-Napoca.
- Popa-Gorjanu, Cosmin. 2000. From Kenezii to Nobiles Valachi: The Evolution of the Romanian Elite of the Banat in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. In *The Annual of Medieval Studies at CEU*, 6, 109-128.
- Popa-Gorjanu, Cosmin. 2012. Transylvanian Identities in the Middle Ages. In Sabaté, Flocel (ed.). *Identitats*. Lleida, 175-190.
- Rábik, Vladimír. 2005. Rusíni a Valašské obyvatelstvo na východnom Slovensku v stredoveku. In *Historický časopis*, 53/2, 217-242.
- Rábik, Vladimír. 2007. The Ruthenian and Wallachian Population of Eastern Slovakia in the Middle Ages. In *Historický časopis* 55/Supplement, 35-62.
- Stojkovski, Boris. 2016. The Greek Charter of the Hungarian King Stephen I. In *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, LIII, 127-140.
- Szczoka, Stanisław. 1949. *Studia z dziejów prawa wołoskiego w Polsce*. In *Czasopismo prawno-historyczne* 1949/II, 355-418.

- Škoviera, Andrej. 2015. Byzantská tradícia na území Slovenska a jej korene (v období do valašskej kolonizácie) v diele P. Michala Fedora SJ. In Kyselica, Jozef – Tolnayová, Andrea (eds.). P. Michal Fedor SJ v spomienkach spolupracovníkov a priateľov. Trnava, 79-87.
- Škutová, Martina. 2016. Život východných kresťanov v Šariši v 16. storočí. In Halczak, Bohdan et al. (eds.). Łemkowie, Bojkowie, Rusini: Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Tom VI. Słupsk, 275-284.
- Šoltés, Peter – Žeňuch, Peter. 2001. Sociálne a spoločenské postavenie gréckokatolíkov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí. In Slavica Slovaca 2001/2, 133-146.
- Šoltés, Peter. 2009. Tri jazyky, štyri konfesie. Bratislava.
- Uličný, Ferdinand. 1995. Dejiny osídlenia Užskej župy. Prešov.
- Vasil, Cyril. 2000. Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví. Trnava.
- Zaicz, Gábor et al. 2006. Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete. Budapest.
- Zubko, Peter. 2016. O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In Slavica Slovaca 51/1, 3-9.

SUMMARY: THE CHANGES OF THE POSITION OF THE BYZANTINE RITE CHRISTIANS IN THE HUNGARIAN KINGDOM DURING THE VLACH COLONISATION. During the Vlach colonisation a number of the Byzantine rite Christians residing in the Hungarian kingdom gradually increased. They were not only the Vlachs, whom we can also call Romanians, but also *ius valachicum* in a slightly modified form accepting the Ruthenians (some of them were later to become the Ukrainians) and Serbs. At the beginning, adherents of Eastern Christianity were just not very numerous and (mainly in the sphere of the Church) not very well organised groups of the Vlachs slowly spreading through the Carpathian Mountains. Under influence of other ethnical groups gaining privileges in Transylvania, they managed to acquire some collective rights, however their process of becoming the fourth "nation" of Transylvania was stopped after the creation of principalities of Vallachia and Moldavia, which were seen as a threat from the point of view of the Hungarian kings. Another wave of privilege gains came with the arrival of the Serb exile in the context of the advance of the Ottoman conquest in the Balkans. A final change of position of the Byzantine rite Christians in the Hungarian kingdom took place after their recognition of the Latin Church dominance, in which not all of the Eastern rite Christians did immediately take a part.

Mgr. Martina Škutová
 Constantine the Philosopher University in Nitra
 Faculty of Arts
 Department of History
 Hodžova 1
 949 74 Nitra
 Slovakia
 martina.skutova@ukf.sk

VYBRANÉ PŘÍKLADY PROBLEMATICKÉHO PRIJÍMANIA NARIADENÍ UHORSKÝCH KATOLÍCKÝCH SYNOD V 16. A 17. STOROČÍ V NÁBOŽENSKÉJ PRAXI

Selected Examples of Problematic Adoption of Regulations of Hungarian Catholic Synods in the 16th and 17th Centuries in Religious Practice

Dávid Jablonský

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.222-232

Abstract: *JABLONSKÝ, Dávid. Selected Examples of Problematic Adoption of Regulations of Hungarian Catholic Synods in the 16th and 17th Centuries in Religious Practice.* In the 16th century, there were many confessional and social changes, due to which the position of the Catholic Church seemed to have been shaken and lost many believers and priests. Being faced with the pressure of the spreading Protestant Reformation, Roman Catholicism was itself forced to agree to deeper reforms in its own ranks. This pressure led to attempts at reforming its structures, approach and direction so as to be able to adapt to the early modern conditions and to remain competitive with the new churches. The same regulations constantly reappearing over several decades, numerous cases and disputes, as well as the frequent admonitions from the archbishops and the Holy See, all of these testified to a more difficult and slower application of regulations and their adoption by believers and priests in practice. The Catholic Church had to rethink a number of questions concerning the faith, religious doctrine, teaching the believers and priests, sacraments, ceremonies, church services and especially the life and discipline of the clerics who had to be an example and moral support for secular representatives. Although the changes were put into practice slowly, synods with their regulations were one of the most important methods or mechanisms of the early modern Catholic reform in Hungary.

Key words: *Hungary, Early Modern Period, Catholicism, synod, reform, church*

Abstrakt: *JABLONSKÝ, Dávid. Vybrané příklady problematického přijímaní nariadení uhorských katolických synod v 16. a 17. století v náboženskéj praxi.* V 16. století nastalo mnoho konfesionálnych a spoločenských zmien, kvôli ktorým sa postavenie katolíckej cirkvi zdalo byť otrasené a stratila viacero veriacich a duchovných. Predovšetkým pod tlakom šíriacej sa protestantskej reformácie bola sama nútená pristúpiť na hlbšiu reformu vo vlastných radoch a pokúsiť sa zreformovať svoje štruktúry, prístup a smerovanie natoľko, aby sa dokázala prispôbiť ranonovovekým podmienkam a zotrvala popri nových cirkvách. Neustále opakovanie sa rovnakých synodálnych nariadení v priebehu niekoľkých desaťročí, množstvo synodálnych káz a sporov, ako i frekventované napomenutia od arcibiskupov či Svätej stolice, to všetko svedčilo o ťažšej a pomalšej aplikácii nariadení a ich prijatí duchovnými či veriacimi v praxi. Katolícka cirkev musela prehodnotiť množstvo otázok, ktoré sa týkali viery, náboženskej náuky, vyučovania kňazov a veriacich, sviatostí, obradov, bohoslužieb a hlavne života a disciplíny klerikov, ktorí mali byť vzorom a morálnou oporou pre svetských predstaviteľov. Aj keď sa zmeny ujímali v praxi pomaly, synody so svojimi nariadeniami predstavovali jednu z najdôležitejších metód či mechanizmov ranonovovekej katolíckej reformy v Uhorsku.

Klíčové slová: *Uhorsko, raný novovek, katolicizmus, synoda, reforma, cirkev*

Synody predstavujú cirkevné snemy, ktoré sa v spojitosti s kresťanstvom profilovali niekoľko storočí. Z pohľadu katolíckej cirkvi odkazujú na zhromaždenie či poradu biskupov, prípadne iných oprávnených cirkevných predstaviteľov, ktorí rokovali a prijímali platné nariadenia späté s kľúčovými otázkami vierouky alebo so záležitosťami týkajúcimi sa chodu samotnej cirkvi (Adriányi 2014, 14). Samotný pojem synoda má svoj pôvod v gréckom tvare *σύνδοχος* [synodos], čo poukazuje na *stretnutie* alebo *zhromaždenie* (Liddel – Scott – Jones 1940, s. p.; Tótfalusi 2008, s. p.). Synodálne nariadenia je možné považovať za výsledok cirkevného zákonodarstva, ktoré pramenilo v synodálnej činnosti. Synody ale neslúžili zakaždým len na koncipovanie alebo prerokovávanie synodálnych nariadení, mnohokrát sa zúčastnení iba oboznámili s už vopred pripravenými dekrétmi a napokon ich v optimálnom prípade odsúhlasili (Erdő 1993, 266-267). V Uhorsku sa z hľadiska typológie ujali tri synodálne typy, a to národná, provinciálna a diecézna synoda. Už aj ich samotné názvy vypovedajú o tom, že odzrkadľovali teritoriálne hľadisko a reprezentovali či už celokrajinské, provinciálne alebo diecézne záujmy (Solymosi 1997, 9-10).

V súvislosti s katolíckymi synodami z obdobia 16. a 17. storočia je možné podotknúť, že boli dôležitým mechanizmom katolíckej reformy. Katolícka cirkev si musela udržať jednak svoju celistvosť a kontinuitu, no na druhej strane bola nútená reagovať aj na ranonovoveké pomery a udalosti, ktoré otriasli jej postavením a autoritou. Zmeny v oblasti politickej, náboženskej a hospodársko-sociálnej sféry neušetrili ani Uhorsko. Na jeho územie postupne prenikali myšlienky protestantskej reformácie, ktoré pramenili na území Svätej ríše rímskej nemeckého národa. Častým javom bol nedostatok duchovných alebo slabšia vzdelanostná a morálna úroveň kňazov. Viacero cirkevných predstaviteľov podliehalo cirkevnej korupcii. Odzrkadlilo sa to rozšírením simonistických a nepotistických praktík, ako i zhromažďovaním viacerých benefícií rovnakou osobou (Daniél – Mrva 2003, 126-127). Zastávanie množstva cirkevných úradov jedinou osobou malo väčšinou za následok, že kvôli fyzickej neprítomnosti v jednotlivých diecézach, prípadne farnostiach, nedochádzalo k efektívnemu plneniu si duchovných povinností. Mnohí sa to pokúšali riešiť spôsobom, že správou týchto funkcií poverili vybraných zástupcov, ktorým vyčlenili istý poplatok. Mnohokrát nízka čiastka ale daných zástupcov často prinútila k získavaniu financií nelegálnym spôsobom (Bucko 1940, 52). Nepriaznivým faktorom bola aj osmanská hrozba a uhorská porážka v bitke pri Moháči v roku 1526. Boj o trón, ktorý sa rozvíril po smrti Ludovíta II. Jagelovského (1516 – 1526) medzi Ferdinandom I. Habsburským (1526 – 1564) a Jánom Zápoľským (1526 – 1540), len naďalej zväčšoval napätie a podnecoval územnú roztrieštenosť krajiny (Mrva 2003a, 108-109; Mrva 2006, 195-200).

Pre cirkevnú sféru však mala moháčska porážka aj iné negatívne dopady. V dôsledku nej prišli o život dvaja arcibiskupi a piati biskupi. Menovite tu zahynul kaločský arcibiskup a vodca uhorskej armády Pavol Tomori; ostrihomský arcibiskup Ladislav Salkai; pätkostolský biskup Filip Móre; rábsky biskup Blažej Pakši; čanádsky biskup František Čáholi; varadínsky biskup František Peréni a bosniansky biskup Juraj Palina (1526. augusztus 2008, 89). Bitka a následná osmanská prítomnosť v Uhorsku prispela aj k zmenám vo fungovaní arcibiskupstiev. Odzrkadlilo sa to predovšetkým vo výbere sídelných lokalít, kde sa väčšinou zvolávali aj samotné synody. V roku 1543 bolo napr. dobyté mesto Ostrihom. Keďže sa jednalo o sídlo arcibiskupa a kapituly, bolo nutné nájsť novú lokalitu, ktorá by spĺňala kritériá arcibiskupského sídla, ale na druhej strane by bola dostatočne chránená pred dosahom Osmanov. Voľba padla na Trnavu. Podobný osud postihol aj Jágerské biskupstvo v roku 1596. Jáger bol dobytý a novými centrami biskupstva sa dočasne stali Košice a Jasov. V ešte nepriaznivejšej situácii sa však ocitlo Kaločské arcibiskupstvo, ktorého diecézne štruktúry sa rozpadli na dobu približne dvesto rokov a kaločskí arcibiskupi boli nútení

zastávať funkcie hlavne v mestách Ráb a Nitra. K definitívnej náprave štruktúr kaločského arcibiskupstva dochádzalo postupne až v priebehu 18. storočia (Mrva 2003b, 124; Mihalik 2014, 163; Tóth 2014, 183-184).

V takýchto náročných podmienkach musela katolícka cirkev prehodnotiť svoje smerovanie a brať na vedomie pomery, ktoré pretrvávali v priebehu 16. storočia. Je nesporné, že najrelevantnejší krok ku katolíckej reforme zaznamenal až Tridentský koncil (1545 – 1563). Aj keď niektoré diecézy pracovali cez synodálnu činnosť na svojej reforme a unifikácií jednotlivých pilierov na poli dogmatiky, liturgie a disciplíny už aj pred koncilom, práve Tridentský koncil poskytol hlavný impulz na uskutočňovanie citelných reforiem.

Vo svojom príspevku by som chcel ilustrovať mnohokrát problematické prijímanie synodálnych nariadení v náboženskej praxi danej doby s uvedením niekoľkých príkladov. Zároveň by som chcel uviesť aj možné dôvody ťažkej adaptácie nariadení, ako i znaky, ktoré na takéto prijímanie poukazujú. Predtým však, než pristúpim ku konkrétnemu menovaniu prípadov a popisu príčin, by som sa pokúsil principiálne rozdeliť do troch okruhov to množstvo tém, o ktorých sa na synodách rokovalo a v súvislosti s ktorými sa prijímali nariadenia.

V prípade prvého okruhu tém je možné všeobecne hovoriť o viere, resp. o dogmatike. Sem je možné zaradiť všetky témy, ktoré sa týkali otázok viery, náboženskej náuky, vzdelávania a štúdia kňazov či veriach podľa princípov katolíckej viery, ale i rozličných dogiem, náboženských názorov, učení alebo diel, ktoré boli v súlade s katolíckou náukou, prípadne neboli a cirkevní otcovia sa ich pokúsili vyvrátiť a poukázať na alternatívu v duchu katolicizmu. Zo synodálnych nariadení, ktoré odkazovali na takéto typy tém, je možné vyčítať, aké zmeny nastali v odvetví katolíckej viery oproti stredoveku a o aké učenia, názory, diela, princípy či piliere sa katolíci opierali v priebehu ranonovovekého obdobia.

Druhý okruh tém je možné súhrnne označiť ako liturgickú disciplinarizáciu. Sem sa dajú začleniť témy, ktoré poukazujú na duchovný rast veriach či duchovných a ich aktívne participovanie na náboženskom živote. Reč je tu predovšetkým o problematike sviatostí, obradov, bohoslužieb a liturgického kalendára. Pomocou prijímania sviatostí, účasti na obradoch a bohoslužbách, ale rovnako aj oslavovaním sviatkov, mali ľudia umožnené zocelovať svoju vieru.

Do tretieho okruhu, ktorý možno súhrnne pomenovať ako disciplinarizáciu kléru, sa napokon dajú pridružiť tie témy, ktoré boli zamerané na reguláciu života a disciplíny klerikov. Pozornosť, ktorá bola sústredená na správanie, morálku a životný štýl klerikov, bola pretavená do širšieho spektra nariadení. Je to pochopiteľné predovšetkým preto, že práve kňazi mali byť vzorom pre veriach a akýmisi sprostredkovateľmi medzi Bohom a veriach. Takýto jedinec sa mal vyhýbať predovšetkým milostným pomerom, alkoholu, hazardu, úžere, zábave a svoj úrad musel zastávať svedomito a o veriach, kostol a svoju farnosť (prípadne diecézu), sa mal starať vzorne a v súlade s dekrétmi.

Prvé príklady prijímania nariadení v praxi, ktorými sa budem zaoberať, pochádzajú z obdobia pôsobenia ostrihomskeho arcibiskupa Mikuláša Oláha (1553 – 1568). Zmeny, ktoré sa Oláh snažil pretaviť v Uhorsku do náboženskej praxe počas svojho arcibiskupského úradovania, majú z pohľadu uhorskej katolíckej obnovy v 16. storočí svoj nezastupiteľný význam a predstavovali inšpiráciu pre arcibiskupov aj v nasledujúcom storočí. Oláh si jasne uvedomil, pomocou akých princípov či mechanizmov dokáže polepšiť stav katolicizmu v Uhorsku. Pochopil dôležitosť zvolávania synod, uskutočňovania vizitácií, ako i podporovania škôl, kníhtlače a jezuitov. Bol si ale vedomý aj toho, že zmeny, ktoré sa snažil uplatniť v praxi, sa ujmú len postupne a pomaly (Fazekas 2014, 44). Zastával názor, že jeho úsilie môže byť úspešné len vtedy, ak sa jeho myšlienky dostanú medzi spoľahlivých duchovných, ktorí ich ďalej rozšíria veriach. Preto považoval za dôležité, aby sa klérus pozdvihol z nevzdelanosti a často nízkej mravnej a disciplinárnej úrovne (Bucko 1940, 99-101).

Oláhova synodálna činnosť bola bohatá, pre ilustráciu je možné menovať napr. diecéznu synodu v Kláštore pod Znievom z roku 1558, trnavskú diecéznu synodu z roku 1560, trnavskú provinciálnu synodu z roku 1561, a napokon i tri diecézne synody z rokov 1562, 1564 a 1566, taktiež zvolané do Trnavy. K jeho osobe je však nutné poznamenať aj to, že sa neuspokojil len so samotným zvolávaním synod. Keďže bol viackrát svedkom, že sa synod nezúčastňujú všetky pozvané osoby a ako dôvod svojej neprítomnosti uvádzajú v listoch rozličné výhovorky, snažil sa prijímanie dekrétov v praxi monitorovať aj formou cirkevných vizitácií. Nečakal teda na nariadenie Tridentského koncilu, ktoré otázke vizitácií pripisovalo väčšiu váhu, než aká sa im pripisovala pred koncilom. Na náprave jednotlivých zlozvykov vo svojej krajine začal teda efektívne pracovať už skôr. Potreboval celkový obraz o krajine, v ktorej žil a v ktorej sa snažil uviesť do života citelnej zmeny (Bucko 1940, 114-115).

Čo sa týka počtu a obsahu synodálnych nariadení, najplodnejšou Oláhovou synodou bola trnavská diecézna synoda z roku 1560. Prijalo sa na nej až 38 rozsiahlych dekrétov, ktoré sa venovali aktuálnym témam a boli orientované predovšetkým na problematiku viery, sviatostí, benefícií, obradov, pôstu, uctievania obrazov, uctievania svätých, očistca, diel heretikov, disciplíny kléru, cirkevných poplatkov, trestov, závetov, liturgického kalendára (Péterffy 1742, 50-128). Keďže si Oláh uvedomoval, že jedným z dôvodov šírenia náboženských novôt bol nedostatok kňazov, venoval sa tomu aj na tejto synode a stanovil tu podmienky, ako majú byť kňazi ordinovaní. Stanovil aj patričné tresty pre tých, ktorí si práva, financie a majetky prisvojili bez povolenia. K neprítomnosti kňazov v niektorých farnostiach je možné poznamenať aj to, že to bolo v niektorých prípadoch zapríčinené aj zo strachu voči Turkom. Dochádzalo dokonca aj k takým prípadom, keď sa predal farský majetok len preto, aby sa mohol utržený zisk odovzdať Turkom. Mnohí veriaci si pri absencii katolíckych duchovných následne brali za kňazov aj protestantov, len aby neostali bez kňaza (Bucko 1940, 113-122).

Za dva najpálčivejšie problémy, ktoré počas jeho úradovania sužovali cirkev, možno považovať porušovanie celibátu a prijímanie pod obojím. Ak sa pozrieme napr. na diecéznu synodu zvolanú v Kláštore pod Znievom z roku 1558 v súvislosti s poskytovaním sviatosti oltárnej, tá jasne deklarovala, že sa má podávať výhradne katolíckym spôsobom:

„Prirodzene, pod jediným spôsobom podávajú chlieb, sviatosť oltárnu, príslušníkom ľudu za súhlasu katolíckej cirkvi a starostlivosti starých otcov, tiež ako uctievaš existenciu skutočného Boha a človeka v jednej podstate.“ [„*In una tantum Specie panis scilicet, laicis eucharistia, secundum Ecclesiae Catholicae, et veterum patrum observationes, distribuatur, ac ut Deus verus et homo, in una hypostasi existens, adoretur.*“] (PL, f. AEV, č. 116/2).

Situácia v praxi ale nebola taká jednoduchá, čoho dôkazom boli nasledujúce roky. Na trnavskej provinciálnej synode v roku 1561 Oláh zriadil synodálny súd, ktorý mal preveriť všetkých zúčastnených ohľadom toho, či sú ženatí a akým spôsobom podávajú eucharistiu. V roku 1563 bola situácia natoľko kritická, že vo svojom liste cielenom predstaviteľom Tridentského koncilu 25. mája prízvukoval, že napriek tomu, že ženatých kňazov odstavil z funkcií, nemal ich kým nahradiť, pretože pretrvával akútny nedostatok duchovných. Aj v kruhu mladých kňazov sa rozšíril zvyk, že sa ženili. Situáciu sťažoval aj fakt, že veriaci boli schopní odohnať kňazov zo svojich pozemkov, ak im sviatosť oltárna nebola poskytnutá pod obojím (Fazekas 2014, 41-42). V problematike prijímania pod obojím preto pápež Pius IV. (1559 – 1565) urobil značný ústupok. Svedčí o tom pasáž z jeho pápežského breve zo 16. apríla 1564:

„(...) v najsvätejšej sviatosti prijímania, tak pod jedným ako pod obojakým spôsobom je telo Krista posvätné a celistvé, a ani Rímska cirkev sa nemýli a nemýli sa ani tam, kde sa v tomto rozsahu vyhradeným sláviacim kňazom, zvyšným tam klerikom ako i laikom, pod toľkými spôsobmi rozdeľuje chlieb (...)“ [„(...) *in Sanctissimo Eucharistia sacramento, tam sub una [quam] sub utraq[ue] specie sacrum et integrum Christi corpus esse, nec Romanam Eccl[esi]am errasse, aut errare, qua*

exceptis duntaxat sacerdotibus celebrantibus, caeteros tam clericos quam laicos, sub specie tantum panis communicat (...)“] (PL, f. AEV, č. 1759).

Kauza manželstiev ale ostala nedoriešená. Mnohí duchovní sa neženili z akejsi prehnanej sympatie s protestantizmom, prípadne z odporu voči princípom katolíckej viery v 16. storočí. Otázka celibátov bola otvorená a mnohí reálne verili, že sa zruší. Usiloval sa o jeho zrušenie aj samotný panovník Ferdinand I., ale opak sa stal pravdou. Kňazi, ktorí sa medzičasom stihli oženiť, preto radšej konvertovali na protestantizmus, než aby opustili svoje manželky. Jednoznačne ich preto v danej situácii nebolo možné označiť za apostatov, keďže otázka právoplatnosti manželstiev katolíckych kňazov bola reálne prerokúvaná a zo strany ženatých sa verilo v pozitívne riešenie danej problematiky (Bucko 1940, 119).

Ďalší príklad problematickej adaptácie synodálnych dekrétov v praxi je spätý s aplikáciou rímskeho rítu. Rímsky rítus poukazoval na spôsob slávenia liturgie, ktorý sa v priebehu storočí vyprofiloval a rozšíril v Ríme. Zahŕňal v sebe špecifiká týkajúce sa bohoslužieb, sviatostí, liturgických kníh a liturgického kalendára. Za čias ostrihomského arcibiskupa Františka Forgáča (1607 – 1615) a Petra Pázmaňa (1616 – 1637) sa aplikácii rímskeho rítu pripisovala dôležitá úloha, čo sa odrazilo aj vo viacerých synodálnych dekrétach. Na území Uhorska sa však našli diecézy alebo jednotlivci, ktorí na šírenie rímskeho rítu nenazerali s porozumením. Ako konkrétny príklad by som uviedol prípad záhrebskej diecézy z obdobia pôsobenia Petra Pázmaňa. Na Pázmaňovo úsilie uviesť rímsky rítus do života v Uhorsku negatívne zareagovala záhrebská diecéza, čo aj jasne deklarovala na svojej diecéznej synode v roku 1634. V Záhrebe sa nemienili vzdať svojej niekoľko storočí kultivovanej liturgie. Jednalo sa totiž o slovanskú liturgiu, ktorá používala hlaholiku. Odpoveď ale na seba nenechala dlho čakať ani zo strany Pázmaňa a voči záhrebskej synode sa razantne vymedzil (Varga 2014, 143). Situácia kulminovala tým spôsobom, že musel zasiahnuť samotný pápež Urban VIII. (1623 – 1644) a závery záhrebskej diecéznej synody patrične anuloval bulou, ktorá uzrela svetlo 28. septembra 1635 (PL, f. AEV, č. j. 166). Záhrebská diecéza bola v súvislosti s Ostrihomským arcibiskupstvom v nezvyčajnom vzťahu. Napriek tomu, že patrila pod jej správu, odlišné geopolitické a liturgické špecifiká ju v priebehu ranonovovekého obdobia postupne dostávali do odlišnej pozície. Zaujímavé to je z toho dôvodu, že jej predstavitelia stáli niekoľko storočí v úzkom kontakte s predstaviteľmi zvyšných uhorských diecéz a ich reformné snahy a teologická vzdelanosť boli na porovnateľnej úrovni so zvyšnými duchovnými (Varga 2014, 131-132).

O tom, že sa pred synodálnym súdom mohli ľahko ocitnúť aj predstavitelia vyššieho kléru, svedčí aj príklad rábskeho biskupa Juraja Draškoviča (1636 – 1650). Jeho kauza vrcholila počas pôsobenia ostrihomského arcibiskupa Juraja Lipaia (1642 – 1666). Bol obvinený z viacerých príčin a jeho spor sa riešil na trnavskej národnej synode v roku 1648. Ako dôvody jeho súdenia sa všeobecne uvádzali rozličné kontroverzie, spory s vlastnou kapitulou, odporovanie jezuitom, ako i nezhody s Jurajom Lipaiom. Z hľadiska príspevku sú obvinenia zaujímavé kvôli tomu, že väčšina z nich odkazuje na porušovanie zásad, ktoré vyplývali z dovtedy prijatých synodálnych nariadení. Aj Draškovičova vlastná kapitula ho v liste smerovanom Lipaiovi pred zvolaním synody obvinila s odvolaním, že vo viacerých bodoch porušil tridentské dekréty (Tusor 2014, 89-90). Synoda sa uskutočnila 14. septembra 1648 a Draškoviča potrestala tak, že jeho úrad zverila pod administráciu vesprímskeho biskupa Juraja Sečeního (1648 – 1658) s tým, že Draškovičovi nemôže z biskupských príjmov poskytnúť viac než 5000 zlatých za rok. Draškovič sa cítil byť dotknutý a pokúsil sa odvolať u samotného panovníka Ferdinanda III. (1637 – 1657). Keďže obvinenia sa v Draškovičovom prípade netýkali len cirkevnej korupcie, ale aj mravných priestupkov, panovník sa chcel vo veci obrátiť na pápeža. Anonymné obvinenie s menovaním Draškovičových prehreškov ale do Ríma dorazilo už skôr a kompetentní boli o spore vopred informovaní. Pápežská kúria tak získala o Draškovičovi rozsiahly spis, kde sa vymenovali napr. rozličné sexuálne prehrešky, alkoholizmus, prehnané zdanenie a pokutovanie predstaviteľov svojho biskupstva, svojvoľné narábanie a obchodovanie

s cirkevnými úradmi a majetkami, narušenie jurisdikcie kanonikov, odcudzenie dokumentov z archívu kapituly, falšovanie dokumentov, nedostatočná starostlivosť o veriacich, ľahostajnosť v dosadzovaní a školení duchovných, ktorých bol nedostatok, ako i iné (Szabady 1936, 100-102). Draškovič tak mal značne sťažený úlohu a o jeho prípade mal rozhodnúť Bratislavský mimoriadny súd, ktorý zasadal medzi 7. až 14. januárom 1649. Práve 14. januára súd dospel k verdiktu, že závery trnavskej národnej synody z roku 1648 sú právoplatné. Súd určil aj to, na čo všetko môže Draškovič obrátiť svoj príjem. K tomu všetkému dostal pokutu 132 000 zlatých a nad rámec tejto sumy mal kompenzovať aj všetky vyčíslené čiastky v prospech dotknutých osôb či inštitúcií, ktoré poškodil svojimi aktivitami počas svojho úradovania. Nad rámec verdiktu súd odporučil dokonca aj to, aby panovník úplne odvolal Draškoviča z jeho úradu. Kráľovský dvor ale ohľadom verdiktu súhlasil len s jeho finančnou stránkou a keďže nechcel prehlbovať už aj tak značne vyhrotený spor, a tým podporovať útoky protestantov na katolíckych predstaviteľov, dňa 17. februára 1649 Draškovičovi vrátil jeho odňaté majetky a právomoci. Draškovič umrel v roku 1650 a zjednodušene sa dá povedať, že do konca života ho zamestnávalo naplnenie súdom vyneseného verdiktu a uhradenie predpísaných finančných pokút. Napriek tomu ku sklonku života disponoval bohatstvom, vďaka ktorému vo svojom testamente dokázal zanechať značné sumy napr. pre záhrebské klarisky, záhrebských františkánov, Záhrebskú kapitolu, varaždínskych jezuitov, rábskych jezuitov či jezuitské kolégium v Šoproni (Tusor 2014, 86-88; Szabady 1936, 102-113).

Pri popise predošlého príkladu som spomínal trnavskú národnú synodu z roku 1648, ktorá sa zvolala za pôsobenia Juraja Lipaia a ktorá riešila obvinenie rábskeho biskupa Juraja Draškoviča. Lipai sa však v Trnave zaslúžil aj o zvolanie jednej diecéznej synody v roku 1658. Z nej sa nám prostredníctvom edície Karola Péterffyho zachovalo len 13 stručných propozícií v podobe otázok. Vybrané propozície by som však uviedol aj napriek tomu. A to z toho dôvodu, že aj napriek svojej stručnosti veľmi jasne poukazujú na to, aké problémy a nedostatky boli začiatkom druhej polovice 16. storočia v Uhorsku neustále prítomné:

I. Skrátka, ku najťažšiemu všade chodiacemu pohoršeniu kňazov majúcich milenky, čo a v akom poradí je povinné vykonať, aby sa darilo naproti tak veľkej skaze? II. Akým spôsobom smerujú archidiakoni, že nevykonávajú vizitácie a skúmané majetkové sčítania sídiel podľa predstavy, ale poučujú, pretvárajú a vzdelávajú ľud a farárov? IV. Akým spôsobom môžu byť farári krotení, aby neprechádzali za bohatstvom mimo farností kráľovstva? V. Nedostatku farárov, akým spôsobom je možné a nutné pomôcť? IX. Mnohosť benefícií, požadovanie bydlísk, je prísne právne bránené. Akým spôsobom predísť, aby v tejto veci nedochádzalo ku chybám? XII. Ak sú niektoré cirkevné majetky zálohované, akým spôsobom sa dá ku nim pristupovať? Či sa ich treba v skutočnosti zbaviť, alebo oddeľiť, kým sa nevykúpia späť? XIII. Či sú nejaké závažné prípady, kvôli ktorým by sa v nepriaznivých časoch medzi týmito otcami mala sláviť provinciálna synoda? Kedy ale a kam sa dostaviť ju sláviť? (Péterffy 1742, 388-389).

Obsah, ktorý vyplýva z citovaných propozícií, by som rád umocnil citáciou z uznesenia Posvätnéj kongregácie obradov zo dňa 27. septembra 1659, ktorá sa snažila upozorniť na nedostatky a pretrvávajúce zlozvyky v cirkevných obradoch:

„(...) Posvätná kongregácia obradov hojne predpisuje pre cirkevné obrady, ktoré prenikli, namáhavým úmyslom zneužili, od obradov biskupov sa rozšírili, ako aj čomukoľvek k nim patriacim, že majú byť nahradené, ba dokonca zrušené, rovnako tak nižším prelátom, ktorí užívajú kňazský zvyk, znamenitou starostlivosťou nevyhnutne posudzujeme, že pochybenia vo všetkých posvätných obradoch, kde ste nesprávne vysvetlili a predstierali samotné výsady, často málo zasvätené študovali dekréty Posvätnéj kongregácie tak vo zverejnenej veci, alebo sami zakrývali zanedbanie, sú odstránené a obzvlášť rovnomerne časovo zrušené (...)“ [„(...) Sacrorum Rituum Congregatio tollendis ac eliminandis circa Ecclesiasticos ritus, qui irrepererunt, abusibus, sedulo intenta, post Episcoporum caeremoniale evulgatum, quo quicquid ad ipsos in sacris caeremoniis pertinet, abunde praescriptis,

idem quoad inferiores Praelatos, qui Pontificalium usu fruuntur, praestandum curare necessarium existimavit, ut excessus aboleantur, uniformiterque inducatur Sacrorum ritus in omnibus, et praesertim tempore, quo privilegia ipsi perperam interpretantes, obtendentesque parum obsequi student Decretis pluries ab eadem S. Congreg. hac in re evulgatis, aut ipsa ignorare praetextunt (...)“] (PL, f. AEV, č. 234/A/1).

Nachádzame sa tu v období druhej polovice 17. storočia a na základe propozícií z roku 1658 a uznesenia Posvätnej kongregácie obradov z roku 1659 môžeme byť svedkami neustále pretrvávajúcich zlozvykov a nedostatkov v kruhu uhorských katolíkov. Spomínam to hlavne kvôli tomu, že v danom období malo Uhorsko za sebou všetky relevantné synody uskutočnené za pôsobenia Mikuláša Oláha, Františka Forgáča, Petra Pázmaňa a Juraja Lipaia, ktoré boli značne inšpirované Tridentským koncilom a snažili sa priniesť citelné reformné kroky v medziach uhorského katolicizmu. Ak v súvislosti s týmto obdobím stále pretrváva podozrenie, že sa neustále našli uhorskí cirkevní, prípadne i svetskí predstavitelia, ktorí svoje povinnosti a aktivity nevykonávali v súlade s platnými synodálnymi nariadeniami, môže to podporovať myšlienku, že úspešná aplikácia synodálnych nariadení bola otázkou nielen niekoľkých rokov, ale zdĺhavých desaťročí či dokonca v niektorých prípadoch aj storočí.

Znaky problematickej adaptácie synodálnych dekrétov v náboženskej praxi

Pri mapovaní znakov, ktoré poukazujú na zdĺhavé a ťažké prijímanie nariadení, by som na prvom mieste vyzdvihol frekventované opakovanie identických synodálnych dekrétov. Ak by sa určitý problém v kruhu katolíkov vyriešil úplne, nebol by dôvod riešiť ho na viacerých synodách a prinášať opatrenia na jeho rozuzlenie v horizonte niekoľkých desaťročí, prípadne až storočí. Tu by som uviedol jeden zaujímavý postreh, ktorý sa týka už spomínanej problematiky manželstiev kňazov. Béla Vilmos Mihalik vo svojej štúdií prízvukuje, že kým sa napr. na trnavskej diecéznej synode v roku 1629 prítomní podrobne venovali problematike manželstiev, mileniak a podozrivých žien súvisiacich s kňazmi, v roku 1734 sa na jágerskej diecéznej synode kauza manželstiev nespomínala vôbec, pretože ženatí kňazi sa medzičasom z jágerského biskupstva vytratilí (Mihalik 2014, 155-156).

Ako ďalší znak je možné uviesť existenciu prípadov riešených na synodálnych súdoch. Aj keď kauzy predvedené pred synodálnymi sudcami nemuseli byť až takým častým javom a týkali sa väčšinou až väčších prehreškov voči platným dekrétom, ich existencia predsa len poukazuje na to, že sa dekrétov nepridržiavali všetky cirkevné osoby a adaptácia dekrétov v praxi nebola bezproblémová.

Nasledujúcim znakom či svedectvom sú aj napomenutia od arcibiskupov či Svätej stolice. V súvislosti s napomenutiami uvediem pre ilustráciu dva príklady, ktoré sa týkali iniciatívy Mikuláša Oláha a ktoré možno tiež úzko prepojiť s kontextom synodálnych nariadení.

Prvá pasáž pochádza z napomenutia, ktoré síce nie je presne datované, ale pochádza od Mikuláša Oláha z čias jeho úradovania na poste ostrihomského arcibiskupa:

„(...) Nesmiete spolunažívať so ženami vo vašich domoch v nočných hodinách a tárať vo vašom úrade v určitých hodinách (...) Žiadna žena sa nesmie priblížiť k oltáru pána ani siahnúť po pánovom kalichu (...) Naše misály, graduály, lekcionáre a antifonáre sú celistvé a dokonalé (...) Kostolné nádvorcia sú dobre opevnené (...) Nikto za krstné deti, hoci dospelých, alebo uzmierených chorľavých, alebo mŕtvych, ktorí majú byť pochovaní, odmenu alebo dar nepožaduje (...) Nikto z vás nie je odaný opilstvu alebo hašterivý (...) Nenosiš žiadne zbrane (...)“ [„(...) In domibus vestris Mulieres non cohabitent omni nocte ad nocturnas horas Surgite officium vestrum certis horis decantati (...) Nulla femina ad Altare d[omi]ni accedat, nec calicem d[omi]ni tangat (...) Missalia, gradualia, lectionaria

et A[ntipho]naria nostra sint completa et perfecta (...) Atria Eccl[es]ie sint bene munita (...) Nullus pro Baptisandis infantibus sine adultis aut infirmis reconciliandis aut mortuis sepeliendis pr[a]emium vel munus exigat (...) Nullus vestrum sit ebriosus aut litigiosus (...) Nullus Arma ferat (...)“ [PL, f. AEV, č. 97/1/C-D].

Druhá pasáž z ďalšieho napomenutia odkazuje na striktnú úpravu vlasov, brady a tonzúry pod hrozbou exkomunikácie. Pochádza z roku 1559 a Oláh svoj rozkaz tlmočil pomocou svojho vikára a kanonika Mateja Gréka:

„Ctihodný pán Matej Grék, lektor a kanonik, a ďalej vikár v cirkevných záležitostiach a generálny auditor káuz Ostrihomskej metropolitnej cirkvi, o zvláštnom poverení a prikaze v otcovi a pánovi Kristovi najctihodnejšieho pána Mikuláša Oláha, z Božieho milosrdenstva predurčeného ostrihomskeho arcibiskupa (...) nariaďuje a zaväzuje zdraviac v odvážnej poslušnosti a pod hrozbou trestu exkomunikácie každému pánovi tejto blahodarnej Ostrihomskej metropolitnej cirkvi, prepoštom, archidiaconom, kanonikom, a ostatným presbyterom a cirkevným osobám, rovnaký deň slúžiacim v tej istej cirkvi v kanonických hodinách, aby na sebe a všetkých akokoľvek, do troch dní od tohto dátumu a stanovenej prítomnosti, vlasy, brady a tonzúry akýmkoľvek spôsobom, spätne podľa kanonického práva a nariadení svätých otcov, chvályhodného zvyku všetkých kňazských nariadení, udržiavali v dobrom stave, nechali odpočinúť a učinili priaznivým, ostrihali, oholili a očistili (...) Trnava (...) roku pána 1559 (...)“ [„R[evere]ndus dominus Mathias grecus, Lector et Canonicus, ac in Sp[iritu]alib[us] Vicarius et Causarum auditor Eccl[es]i[a]e Metropolitan[a]e Strigoniens[is] generalis, de speciali mandato: et Commissione R[everendiss]imi in Christo patris et domini d[omi]ni Nicolai Olahi, miseracione divina archie[pisco]pi Eccl[es]i[a]e predict[a]e Strigoniensis (...) mandat et co[m]mittit in virtute salutaris obedienciae, et sub exco[m]municacionis sententia p[ro]fusa, Omnibus et singulis dominis huius alm[a]e Metropolitan[a]e Eccl[es]iae Strigoniensis, praepositis, archidiaconis, Canonicis, et aliis p[re]sbyteris et personis ecclesiasticis, in eadem Eccl[es]ia quotidie, in domino horis Canonicis famulantibus, q[ua]rinus ipsi et eoru[m] quilibet, infra trium dierum stacium a die date et affixionis p[rae]sentium, Comam Barbam et Tonsuram, hactenus quomodolibet, Contra Canonicas Sanctiones et Sanctorum patrum instituta, Laudabilemque tocius ordinis sacerdotalis consuetudinem, general[ite]r hucusq[ue] observatum nutritas, relaxatas, et prolixas, resecent, detondeant et abradant (...) Thyrnavie (...) Anno domini Millesimo Quingentesimo Quinquagesimo Nono (...)“] [PL, AEV, nr. 117].

Príčiny problematickej adaptácie synodálnych dekrétov v náboženskej praxi

Z okruhu možných príčin komplikovanej adaptácie synodálnych dekrétov v náboženskej praxi sa pokúsim vymenovať tie, ktoré považujem za najpravdepodobnejšie. Na prvom mieste spomením podceňovanie významu synod a ich zvolávania. Ak sa synody nekonali často, ak si synody neosvojovali nariadenia hierarchicky vyšších synod či koncilov, alebo ak sa klérus neoboznamoval so synodálnymi závermi, ťažko sa zmeny pretavili do praxe a veriaci boli voči náboženským reformám imúnni.

V príspevku už padla zmienka aj o význame cirkevných vizitácií, pomocou ktorých sa dalo efektívne monitorovať aj prijímanie nariadení v praxi. Muselo byť ťažké odhadnúť, ktoré nedostatky presne trápia vybrané farnosti a diecézy, ak chýbali presné informácie a poznatky nutné k identifikácii pretrvávajúcich negatív a v krajine. Tak sa ťažšie koncipovali nariadenia a bolo komplikovanejšie navrhnúť opatrenia a potrebné reformné kroky.

Dôležitou príčinou bol i akútny nedostatok kňazov. Ten bol zapríčinený hlavne stavom, ktorý v 16. a 17. storočí pretrvával v krajine. Osmanská prítomnosť, spory o trón, vojenské strety,

stavovské povstania, šírenie náboženských novôt, nájdenie zázemia u nekatolíckych patrónov a veriacich, konvertovanie na iné vierovyznania, ako i množstvo ďalších príčin mohlo kňazov prinútiť k tomu, aby sa funkcie vo svojej farnosti vzdali a mnohí veriaci tak trpeli absenciou duchovných. Je otázne, či sa v 16. a 17. storočí efektívne pracovalo na školení a vzdelávaní mladých kňazov, ktorí mali zaujať voľné miesta či funkcie. Vzdelávanie a vychovávanie nových kňazov vo forme zakladania kňazských seminárov sa rozvírilo až po iniciatíve Mikuláša Oláha a predovšetkým Františka Forgáča a Petra Pázmaňa. Aj to si však vyžadovalo určitý časový odstup.

Úspešnej adaptácii dekrétov v praxi nenahrávala ani ľahostajnosť a zanedbávanie povinností zo strany aktívnych kňazov. Nehovoriac o zlej finančnej situácii v krajine. Ťažšie sa mohli konať bohoslužby a obrady či poskytovať sviatosti, ak v dôsledku nedostatočných financií chýbal napr. dekrétmi stanovený kalich, paténa, odev, liturgická kniha, eucharistia, nebol vysvätený oltár či kostol, prípadne bol kostol v dezolátnom stave.

Jedným z možných dôvodov bola aj oslabená sila exkomunikácií a iných cirkevných trestov či sankcií. Je pravda, že takéto tresty mohli podceňovať skôr duchovní a veriaci, ktorí našli zázemie u nekatolíckych patrónov a konvertovali na iné vierovyznanie. Ale keďže sa autorita a postavenie katolíckej cirkvi oproti stredoveku mierne narušili, oslabilo to aj silu a dosah jej trestov a sankcií na svojich katolíckych veriacich.

Ďalšou príčinou mohol byť aj negatívny postoj veriacich či klerikov voči náboženským zmenám a novotám. Synodálne dekréty nepoukazovali zakaždým len na závažné pochybenia v oblasti vierouky, liturgickej disciplinarizácie a disciplinarizácie kléru. Pomocou dekrétov tu bola snaha aj k akejsi unifikácii pravidiel a postupov v oblasti bohoslužieb, sviatostí, náboženských obradov, sviatkov, pôstu či iných. Mnohým veriacim sa muselo ťažšie zvykať na nové nariadenia, ak boli na určité pravidlá a postupy už tradične zvyknutí niekoľko desaťročí.

Záver

V príspevku som spomenul niekoľko prípadov, ktoré poukazovali na komplikovanejšiu adaptáciu synodálnych nariadení a mohli si vyžadovať dlhší časový odstup. Uviedol som aj znaky a najpravdepodobnejšie príčiny, ktoré mohli ohroziť rýchlejšie akceptovanie a osvojenie si nariadení v každodennosti katolíckych veriacich a duchovných. V závere by som však prízvukoval predovšetkým význam synod a ich dekrétov. Ak si aj mnohé reformné kroky katolíckej cirkvi vyžadovali dlhší časový horizont k svojmu úspechu, je nutné podotknúť, že synodálne nariadenia tvorili dôležité cirkevnoprávne dokumenty, ktoré mali byť všeobecne platné a katolíckmi akceptované. Synody boli zas relevantným mechanizmom, ktorý bol neoddeliteľnou súčasťou katolíckej obnovy či zachovania jej kontinuity v pomeroch ranonovovekého Uhorska.

REFERENCES

1526. *augusztus*. 2008. 1526. augusztus 29 (Bánffyák és Széchyek a Mohácsi csatában. Részletek Brodaries István krónikájából). In Benczik, Gyula et al. *Források a Muravidék történetéhez* (Szöveggyűjtemény, 1. kötet, 871-1849). Szombathely – Zalaegerszeg, 87-90.
- Adriányi, Gábor*. 2014. A római katolikus egyház zsinatai. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértési, Lázár (eds.). *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16.-20. században*. Budapest – Pécs, 13-25.
- Bucko, Vojtech*. 1940. Mikuláš Oláh a jeho doba (1493 – 1568). Štúdia zo slovenských dejín 16. storočia. Bratislava.

- Daniel, David P. – Mrva, Ivan. 2003.* Reformácia, rekatolizácia a politické konflikty. In Mannová, Elena (ed.). Krátke dejiny Slovenska. Bratislava, 126-155.
- Erdő, Péter. 1993.* Az esztergomi szinodális könyv. In Magyar könyvszemle 109/1, 263-278.
- Esztergomi Prímási Levéltár (ďalej PL), fond (ďalej f.) Archivum Ecclesiasticum Vetus (ďalej AEV), číslo (ďalej č.) 97/1/C-D; 116/2; 117; 166; 234/A/1; 1759.
- Fazekas, István. 2014.* Oláh Miklós reformtörekvései az esztergomi egyházmegyében 1553 – 1568 között. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár (eds.). Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16.-20. században. Budapest – Pécs, 27-44.
- Mihalik, Béla Vilmos. 2014.* Mérföldkövek az egri egyházmegye megújulásában. Az 1635. évi jázsói és az 1734. évi egri zsinatok. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár (eds.). Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16. – 20. században. Budapest – Pécs, 149-165.
- Mrva, Ivan. 2003a.* Doba panovania Jagelovcov. In Mannová, Elena (ed.). Krátke dejiny Slovenska. Bratislava, 100-109.
- Mrva, Ivan. 2003b.* Zápás o uhorskú korunu. In Mannová, Elena (ed.). Krátke dejiny Slovenska. Bratislava, 112-126.
- Mrva, Ivan. 2006.* Vládca s biľagom zradcu. In Segeš, Vladimír et. al. Kniha kráľov: Panovníci v dejinách Slovenska a Slovákov. Bratislava, 195-200.
- Liddell, Henry George – Scott, Robert – Jones, Henry Stuart. 1940.* A Greek-English Lexicon. Oxford. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0057>.
- Solymosi, László. 1997.* A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozatai. Budapest.
- Szabady, Béla. 1936.* Draskovics György győri püspök élete és kora. (1599 – 1650). In Sziklai, Jenő (ed.). A 300 éves soproni szentbenedekrendi sz. Asztrik Kat. gimnázium jubileumi értesítője az 1935/36. isk. évről. Sopron, 15-115.
- Tótfalusi, István. 2008.* Idegenszó-tár. Idegen szavak értelmező és etimológiai szótára. Budapest.
- Tóth, Tamás.* Az 1763-as kalocsai zsinat. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár (eds.). Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16. – 20. században. Budapest – Pécs, 183-200.
- Tusor, Péter. 2014.* Nemzeti zsinat, 1648. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár (eds.). Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16. – 20. században. Budapest – Pécs, 69-129.
- Varga, Szabolcs. 2014.* A zágrábi egyházmegyei zsinatok a 16 – 17. században. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár (eds.). Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16. – 20. században. Budapest – Pécs, 131-148.

SUMMARY: SELECTED EXAMPLES OF PROBLEMATIC ADOPTION OF REGULATIONS OF HUNGARIAN CATHOLIC SYNODS IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES IN RELIGIOUS PRACTICE. In this article, I have listed some examples of the problematic adoption or even ignoring of synodic regulations in religious practice. I have pointed out the synodical activities of Nicolaus Olahus and the problems that in his time most plagued the Catholic Church in Hungary. These involved the violations of celibacy and the communion under both kinds. Another example referred to the non-acceptance of the Roman Rite by the Zagreb diocese, which was trying to preserve its centuries-cultivated liturgy. The case of the Bishop of Győr, György Draskovich, pointed out that the representatives of the higher clergy as well as other clerics could easily resist the synodic decrees. The diocesan synod of Trnava in 1658 and the resolution of the Sacred Congregation of Rites in 1659 also pointed out the existing disregard for the conclusions of the synods. These examples pointed out that it was not easy to apply regulations in practice and that some

of them required a longer time. Nevertheless, synods were an important mechanism of the early modern Catholic renewal and the synodical decrees were important legal documents that should have been respected and were generally applicable. The end of the article listed the characters and the main causes of the problematic adoption of certain regulations.

Mgr. Dávid Jablonský
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of History
Hodžova 1
949 01 Nitra
Slovakia
david.jablonsky@ukf.sk

PRVKY CYRILLO-METODSKEJ TRADÍCIE AKO SÚČASŤ PRIBINOVHO ODKAZU? (OSLAVY 1100. VÝROČIA KREŠŤANSTVA V ČESKOSLOVENSKU)¹

Elements of Cyrillo-Methodian Tradition as a Part of Pribina's Legacy? (Celebrating 1100th Anniversary of Christianity in Czechoslovakia)

Róbert Arpáš

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.233-240

Abstract: ARPÁŠ, Róbert. *Elements of Cyrillo-Methodian Tradition as a Part of Pribina's Legacy? (Celebrating 1100th Anniversary of Christianity in Czechoslovakia)*. In 1930, the 1100th anniversary of the consecration of the first Christian temple in the geographical region of Czechoslovakia was to take place. This significant event connected with Pribina, the duke of Nitra, was meant to be properly celebrated. However, two parties had crystallized in the process of organizing the celebration, both of which came to one and only common conclusion: recognition of the key role of Christianity. The government party strived to situate the event into a wider context. Emphasizing the role of the Cyrillo-Methodian mission was meant to promote the idea of Czecho-Slovak mutuality, as well as the common Czechoslovak state. The opposing party limited its arguments only to highlighting the role of Christianity in forming its own administration on the territory of today's Slovakia, which corresponded with its political program. Since the Cyrillo-Methodian legacy did not fit this concept, it was completely ignored by the representatives of the opposition.

Keywords: *Pribina's celebrations, Christianity, Nitra, Great Moravia, Czechoslovakia, Cyrillo-Methodian Mission*

Abstrakt: ARPÁŠ, Róbert. *Prvky cyrilo-metodskej tradície ako súčasť Pribinovho odkazu? (Oslavy 1100. výročia kresťanstva v Československu)*. V roku 1930 malo uplynúť 1100 rokov od vysvätenia prvého kresťanského chrámu na československom území. Významnú udalosť, ktorá sa spája s nitrianskym kniežaťom Pribinom, mala byť náležite oslávená. Počas organizovania osláv sa vykryštalizovali dva tábory, ktoré sa zhodli iba na uznaní kľúčovej úlohy kresťanstva. Vládny tábor sa usiloval zasadiť udalosť do širších súvislostí. Akcentovanie úlohy cyrilo-metodskej misie malo podporiť ako ideu česko-slovenskej vzájomnosti tak aj spoločného československého štátu. Opozícia sa pri svojej argumentácii obmedzila iba na úlohu kresťanstva pri formovaní vlastnej administratívy na slovenskom území, čo korešpondovalo s jej politickým programom. Keďže cyrilo-metodský odkaz tomuto konceptu nezodpovedal, bol opozičnými predstaviteľmi úplne ignorovaný.

Kľúčové slová: *Pribinove slávnosti, kresťanstvo, Nitra, Veľkomoravská ríša, Československo, cyrilo-metodská misia*

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 2/0119/14 *Formovanie zahraničnopolitického myslenia slovenských politických elít a spoločnosti v rokoch 1918 – 1939*.

Kresťanská tradícia na Slovensku sa v povedomí obyvateľstva dodnes spája s byzantskou misiou svätého Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu, čo je dôsledkom jej národno-identifikačnej interpretácie nielen z čias národného obrodovania, ale aj jej rozvíjania nasledujúcimi generáciami národovcov (Hetényi – Ivanič 2012; Hetényi – Ivanič 2013, 48 nn.). Samosprávne územie Veľkej Moravy býva v kolektívnom vedomí ponímané ako „prvý štát Slovákov“ alebo ako „prvý spoločný štát Čechov a Slovákov“ (Pintérová 2007, 84 nn.). Takéto postoje boli i sú podporované štátom a jeho snahami o vytváranie národného mýtu. Zatiaľ čo počas existencie Československa bola akcentovaná úloha Veľkej Moravy ako spoločného česko-slovenského štátneho zväzku (Rychlík – Peněv 2013, 21), v čase existencie samostatného Slovenska, a to nielen po roku 1993, ale aj v rokoch 1939 – 1945, to bol dôraz na slovenskú „štátnosť“ (Mikulášová – Palárik 2014, 558 nn., Mikulášová – Palárik 2016, 203 nn.).

Svätý Konštantín a Metod sú laickou verejnosťou považovaní za „slovanských“ vierozvestcov, ktorí priniesli na naše územie kresťanstvo. Práve dôraz na priblíženie kresťanstva a jeho učenia domácejmu obyvateľstvu aj pomocou slovanskej liturgie sa odrazil na ponímaní významu ich pôsobenia. Napriek povýšeniu Konštantína a Metoda do roly prvých šíriteľov kresťanstva na území Veľkej Moravy, historická obec má k dispozícii pramene, ktoré poukazujú na primát západoeurópskych (franských) kristianizátorov. Jedným z nich je písomný odkaz na existenciu prvého kresťanského chrámu na území niekdajšieho Československa. Ten sa nachádzal v sídle Nitrianskeho kniežactva. Šlo o tzv. Pribinov kostol, ktorý bol vysvätený salzburským arcibiskupom Adalramom. Napriek dôkazom o existencii svätostánku sa spory vedú o datovanie aktu jeho vzniku, ktorý rôzni autori kladú do obdobia od konca dvadsiatych do polovice tridsiatych rokov 9. storočia. Túto problematiku podrobne rozobral vo svojej štúdií Peter Ivanič (Ivanič 2008, 60 nn.).

Existencia najstaršieho kresťanského chrámu na území československého štátu vzbudzovala záujem nielen historickej obce, ale dotýkala sa aj cirkevnej hierarchie. Významné jubileum 1100. výročia vysvätenia chrámu si Nitra ako sídlo biskupstva chcela náležite pripomenúť, poukázať tak na svoju starobylosť, a preto nitriansky biskup Karol Kmeťko inicioval už 12. apríla 1930 vznik prípravného výboru, ktorého úlohou malo byť skoordinať zamýšľané akcie zamerané na pripomenutie si významného jubilea. Na pozvanie biskupa sa do jeho sídla na Nitrianskom hrade dostavili trnavský biskup Pavol Jantausch, veliteľ nitrianskej vojenskej posádky gen. Miloš Žák, okresný náčelník v Nitre Rudolf Haláchy, generálny vikár Anton Bartoššík, kanonik Jozef Turček, kanonik Andrej Cvinček, nitriansky farár Koloman Szmida, riaditeľ štátneho reálneho gymnázia v Nitre Jozef Rozim, starosta mesta Nitra Karol Cabori, správca fary „Nitra – horné mesto“ Konštantín Ballarín, hlavný dozorca cirkevných škôl Eugen Filkorn (v zápisnici z prípravnej porady je jeho meno chybné uvedené ako František Fillkorn), špirituál Rudolf Formánek, gymnaziálny profesor z Bratislavy Juraj Hodál, úradník trnavského biskupstva Ambroz Lazík, misionár Spoločnosti slova božieho v Nitre Alojz Weiner, tajomník Spolku svätého Vojtecha Valér Vnuk a biskupský tajomník v Nitre Eduard Nécsey. Účastníci schôdzky vytvorili užší prípravný výbor v zložení M. Žák, R. Haláchy, J. Turček, K. Cabori, E. Nécsey, s predsedajúcim K. Kmeťkom (NA ČR, f. MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra).

S ohľadom na význam jubilea mal biskup záujem o koordináciu aktivít prípravného výboru so štátnymi inštitúciami. Preto už 16. apríla 1930 požiadal vládu o podporu, návrhy a pokyny pre organizovanie osláv výročia vysviacky najstaršieho známeho kostola v Československu (NA ČR, f. MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra). O niekoľko dní neskôr podobnú žiadosť zaslal na ministerstvo školstva a národnej osvety (NA ČR, f. MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra), na čele ktorého vtedy stál slovenský sociálny demokrat Ivan Déřer.

Keďže v tom čase prevládal názor, že tzv. Pribinov kostol bol vysvätený v roku 830, prípravný výbor pôvodne počítal s oslavami v septembri 1930. Takto stanovený termín by však neumožnil zorganizovanie väčšieho podujatia, ktoré malo odrážať význam pripomínaného výročia.

Organizátori sa totiž rozhodli pre čo najreprezentatívnejšie zastúpenú a propagovanú akciu, a preto uprednostnili dôkladnú prípravu. Termín konania slávností tak bol odsunutý až na rok 1933, pričom sa malo rozhodnúť medzi 17. júlom alebo 22. septembrom (NAČR, f. PMR, k. 543, sig. 1359, č. j. 5285/1935).

Užší výbor pre prípravu osláv získal podporu významných osobností Československa. S ich záštitou vydal 1. augusta 1930 obežník „Verejnosti Čsl. republiky!“. V dokumente, ktorý bol najskôr zaslaný československej vláde a krajinskému úradu v Bratislave, autori poukazovali na historický význam Pribinovej podpory preukázanej kresťanským misionárom a tiež jeho súhlasu s posvätením kresťanského chrámu [(NAČR, MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra). Tento dokument bol neskôr publikovaný aj prostredníctvom tlače]. Ako „dejinná udalosť mimoriadneho významu“ mala byť podľa organizátorov pripravovaná slávnosť podporená vládou politicky i ekonomicky. Preto hlavní predstavitelia prípravného výboru Kmeťko a Haláchy požiadali 1. septembra 1930 ústrednú vládu ako o prevzatie protektorátu nad plánovanými oslavami, tak aj o finančnú podporu, ktorej udeľenie bolo odôvodnené v jednotlivých bodoch. Žiadosť súčasne odoslali aj Ministerstvu školstva a národnej osvety, Referátu ministerstvu školstva a národnej osvety v Bratislave a tiež Krajinskému úradu v Bratislave. Získané financie zamýšľali použiť nielen na propagáciu podujatia, ale aj na archeologický výskum Nitrianskeho hradu a reštauračné práce na hradnom starom kostole, ktorý bol dovtedy považovaný za pôvodný Pribinov chrám. Až na základe vykopávok, ktoré prebiehali od roku 1930 v rámci prípravných prác k Pribinovým oslavám sa zistilo, že šlo o mylný predpoklad (NAČR, f. MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra; Ivanič, 2008, 66; Buday 2013, 2 nn.).

O podobe slávností už mali organizátori predbežnú predstavu. Vzorom im boli Svätováclavské mileniárne oslavy z predchádzajúceho roku. Zahájenie mali oznámiť ohne zapálené na hradiskách z veľkomoravského obdobia, vyzváňanie kostolných zvonov a faklový sprievod. Pri príležitosti osláv mala vzniknúť a byť uvedená divadelná hra zo života kniežata Pribinu. Počítalo sa so znovuposvätením Pribinovho kostola, ktoré mal symbolicky vykonať salzburský arcibiskup. Ako nástupca arcibiskupa Adalrama sa mal stať predsedom cirkevnej časti osláv. Voči tejto časti návrhu sa však rázne ohradilo československé ministerstvo zahraničia. „Predsedníctví cizího hodnostáře církevního při slavnosti tak vynikajícího významu státního“ považovalo za „naprostou politickou nevhodnost“, ktorá nebola ospravedlniteľná ani poukazom na historickú symboliku. To však neznamenalo, žeby nesúhlasilo s pozvaním salzburského arcibiskupa na oslavy. Otázku predsedníctva osláv však ministerstvo považovalo aj s ohľadom na termín ich konania za predčasnú. Vzhľadom na prebiehajúce rokovania s Vatikánom o úprave cirkevných pomerov na Slovensku dúfalo, že predsedníctva podujatia by sa mohol ujať už nový slovenský arcibiskup (NAČR, f. PMR, k. 543, sig. 1359, č. j. 5285/1935; NAČR, f. MŠ, k. 2942, sig. 22/II – Nitra).

Štátnopolitické kalkulácie však neboli cudzie ani prípravnému výboru. Jeho pozornosť bola zameraná, taktiež z historických dôvodov, na Maďarsko. Na oslavy mali byť pozvaní zástupcovia slovanských národov aj Svätej stolice, aby podujatie získalo čo najväčšiu publicitu aj v zahraničí. Takýmto spôsobom chceli oslabiť vplyv konkurenčných cirkevných osláv venovaných 900. výročiu svätého Imricha, ktoré sa v Maďarsku pripravovali na rok 1931 (NAČR, f. MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra).

Aj keď vláda na žiadosť o protektorstvo nad oslavami zatiaľ nerefletovala, jej kladná odpoveď bola plne v súlade so štátnym záujmom. Takýto scenár podporilo ministerstvo vnútra už v októbri 1930, ktoré nielenže odporúčalo záštitu vlády nad plánovanými oslavami, ale navrhovalo aj finančnú subvenciu a tiež pomoc a podporu zo strany štátnych inštitúcií. Aj týmto spôsobom sa mal zabezpečiť „celoštátny“ charakter osláv, čiže dôraz na styčné body česko-slovenskej vzájomnosti prostredníctvom veľkomoravskej a cyrilo-metodskej tradície. Garantom v tomto smere malo byť ministerstvo školstva a národnej osvety, ktoré malo kooperovať pri koncipovaní programu slávností s prípravným výborom (NAČR, f. MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra). Samotné ministerstvo

školstva malo záujem sa v celej záležitosti angažovať, keďže ju vyhodnotilo ako zásadnú udalosť nielen po stránke dejinnej ale aj kultúrnej (NAČR, f. MŠ, k. 416, sig. 22/III – Nitra).

Napriek podpore a ústretovosti štátnych inštitúcií voči požiadavkám organizátorov podujatia, a to aj zo strany prezidentskej kancelárie, ktorej predchádzali rozhovory, kde nitriansky biskup zisťoval možnosti poskytnutia pomoci (AKPR, f. KPR, k. 152, i. č. 1060/E, č. j. D 7266/33) vláda oficiálne zastávala zdržanlivé stanovisko. Svoje mlčanie prelomila až začiatkom roku 1933. 27. januára konečne súhlasila s prevzatím protektorátu nad oslavami. Jej vplyv na réžiu osláv mala zabezpečiť medziministerská komisia pod predsedníctvom prezidenta Slovenskej krajiny Jozefa Országha, ktorá mala koordinovať jednotný postup „všech na této celostátní oslavě zúčastněných složek“ (NAČR, f. PMR, k. 543, sig. 1359, č. j. 5285/1935).

Zapojenie vlády do organizácie osláv neznamenovalo negáciu predchádzajúcich aktivít ani odstavenie pôvodných organizátorov na vedľajšiu koľaj. Medziministerská komisia mala záujem o kontinuitu prípravných prác, a preto nový riadiaci orgán, tzv. Jubilárny výbor, vzišiel zo spojenia pôvodného prípravného výboru a medziministerskej komisie. Jeho ústrednými postavami sa stali krajinský prezident Országh, nitriansky biskup Kmeťko a okresný náčelník v Nitre Haláchy. Výbor sa definitívne konštituoval v apríli 1933 a hneď adresoval výzvu československej verejnosti, aby neopúšťala svoj spoločný pôvod, na ktorom „stojí dnes dlhým spoločným utrpením a spoločnou krvou vydobytý štát československý, ktorý spoločne chránime“ (Oslavy Pribinovho diela započaly. Československej verejnosti 1933, 1).

Svoj postoj k udalosti vo februári 1933 prezentovala aj katolícka cirkev vo forme pastierskeho listu slovenských a podkarpatskoruských biskupov. V dokumente označili výročie vysvätenia prvého kresťanského kostola za jednu z dvoch „prevzácnych pamiatkových slávností“, pričom prvou bolo výročie „umučenia a smrti Pána nášho Ježiša Krista, a tak i nášho vykúpenia“. Biskupi zdôraznili, že „Pribina bol temer prvým panovníkom v Strednej Európe a najmä medzi slavianskymi národmi, ktorý prijal vieru Kristovu a s ňou položil tu prvé základy kresťanskej civilizácie. Pribina pripravil cestu kresťanským misionárom k Čechom... pripravil pôdu u nás aj pre sv. Cyrila a Metoda“. Pribinove zásluhy na šírení kresťanstva „má preto sláviť nielen náš národ slovenský, ale aj bratské a susedné, hoci inorečové národy“. Súčasne biskupi vo svojom príhovore veriacim zdôraznili, že „niet národa medzi našimi susedmi, ktorý by mal takú starú minulosť, akú nám zachovala pamiatka kniežaťa Pribinu a ním vybudovaný nitriansky chrám“. Preto pozývali širokú verejnosť na oslavu významného jubilea do Nitry, „kde stála kolíska nášho kresťanského a národného života, aby prišiel pokľaknúť na tú zem, ktorú posvätil Pribina prvým kresťanským chrámom [a] posvätili svojím znojom apoštolovia slavianski, sv. Cyril a Metod“ (ŠANpN, f. OÚN, k. 22, i. č. 401).

Aj keď konečný program osláv ešte nebol stanovený, sprievodné podujatia sa pomaly rozbiehali. Ich organizácia bola výsledkom aktivity ministerstva školstva a národnej osvety, ktoré sa zapojilo takmer od počiatku do prípravných prác na oslavách. Ministerstvo tým uľahčilo situáciu pri preberaní zodpovednosti za podujatie novému Jubilárnemu výboru už so zastúpením vlády. Práve v čase konštituovania nového Jubilárneho výboru bola 6. apríla 1933 vo dvorane Národného domu v Nitre uvedená nitrianskym ochotníckym divadelným spolkom Čapek divadelná hra Ivana Stodolu *Král Svätopluk*. Pri tejto príležitosti predniesol rozhlasový prejav krajinský prezident Országh, ktorý bol vysielaný v celom Československu. Vo svojej reči vyzdvihol rozhodnutie nitrianskeho kniežaťa Pribinu prikloniť sa ku kresťanskej vzdelanosti, na čo nadviazala aj Veľkomoravská ríša. Ani krajinský prezident neopomenul poukázať na priamu väzbu tejto udalosti s významnou cyrilo-metodskou misiou, ktorá „založila na krátky sice čas, ale s ďalekosiahlymi dôsledkami vlastnú kultúru slovanskú“. Jeho prejav bol publikovaný v Slovenskom deníku (Dnes s vďakou spomíname nitrianske knieža Pribinu 1933, 1) a zahájil tak sériu článkov k pripomenke významného jubilea. Ministerstvo školstva sa pri propagácii rozhodlo využiť taktiež rozhlas i nové

médium – film. Preto počítalo nielen s rádiovými prenosmi, ako to bolo pri prejave krajinského prezidenta, ale rokovalo aj so Štátnym diapozitívovým a filmovým ústavom o sfilmovaní hlavných slávnostných dní (NAČR, f. MŠ, k. 2942, sig. 22/II – Nitra).

Definitívny termín hlavných slávností bol stanovený až v priebehu júla 1933 (NAČR, f. PMR, k. 543, sig. 1359, č. j. 5285/1935). Pri rozhodovaní organizátori zohľadnili fakt, že oslavy boli koncipované ako národno-cirkevné. Preto zamýšľali zakomponovať do ich programu aj mariánsku púť, ktorá sa na Kalvárskom vrchu v Nitre konala tradične 15. augusta. Púť bývala každoročne početne navštvovaná. Podľa odhadov okresného náčelníka v Nitre to bývalo 20 – 25 000 veriacich, pričom mala prebiehať od skorého rána až do 13.-14. hodiny (NAČR, f. PMV – AMV 225, k. 1151, sig. 225-1151-2; Zubácka 1997, 53). Prítomnosť veriacich plánovali usporiadatelia využiť pre získanie čo najväčšieho počtu účastníkov plánovaných slávností.

O vyznení slávností však mali vlastné predstavy činitelia Hlinkovej slovenskej ľudovej strany, konzervatívno-klerikálnej politickej strany disponujúcej najpočetnejším elektorátom na Slovensku. Aj ľudová strana počítala s národno-cirkevným charakterom podujatia, ale na rozdiel od vedenia štátu, ktoré pojem „národný“ stotožňovalo so štátnym, teda chápalo ho ako „československý“, HSLS sa obmedzovala iba na Slovensko a Slovákov. Ako najsilnejšia slovenská strana si robila nárok nielen na účasť svojho predsedu katolíckeho kňaza Andreja Hlinku na ústrednej akcii slávností, ktorou mala byť 13. augusta manifestácia na starom nitrianskom letisku. Ľudáci mali záujem aj o ovplyvnenie réžie osláv v súlade s vlastnými predstavami. Vystúpenie charizmatického predsedu s aureolou národného martýra ešte z čias Uhorska bolo kľúčové pre naplnenie ich cieľa.

Riziká, ktoré prinášal možný politický prejav Hlinku pred niekoľkotisícovým publikom navyše v regióne so silnou podporou ľudovej strany, si vláda plne uvedomovala. Preto podnikla rúzné kroky, aby tejto alternatíve zabránila. Zároveň ponúkla ľudákovi kompromisné riešenie, keď mal predseda strany dostať príležitosť vystúpiť na oficiálnej akadémii v predvečer manifestácie (Netaktnosť alebo aj zlomyseľnosť prípravného výboru národných osláv Pribinových v Nitre 1933, 5). Tento návrh však Hlinkovi nevyhovoval, keďže limitovaný počet poslucháčov v uzavretom priestore, navyše iba na pozvánku, by mu neumožnil získať patričnú publicitu. Hlinka sa snažil získať miesto na tribúne počas hlavnej manifestácie, a tak vládu varoval, že on do Nitry príde a bude hovoriť aj bez toho, aby si pýtal dovoľenie (Netaktnosť alebo aj zlomyseľnosť prípravného výboru národných osláv Pribinových v Nitre 1933, 5).

Svoje hrozby ľudáci naozaj splnili. Využili skutočnosť, že tvorili najpočetnejšiu nekrojovanú skupinu a obsadili miesto pod tribúnou, ktoré podľa pôvodného scenára osláv mali po defilovaní opustiť. K presunu do vyhradeného sektora ich neprinútili ani opakované apely usporiadateľov. Naopak, prívrženci ľudovej strany začali skandovať heslá požadujúce vystúpenie Hlinku. Svojho lídra sa im nakoniec podarilo na rukách vyniesť až na tribúnu (NAČR Praha, f. PMV – AMV 225, k. 1151, sig. 225 – 1151 – 2). Hlinka situáciu využil a neplánovane sa stal prvým rečníkom podujatia. Pred svojimi priaznivcami prečítal vopred pripravenú Nitriansku rezolúciu. V nej zdôraznil najmä starobylosť slovenského národa a jeho nárok na samosprávu. Ocenil štátnickú múdrosť Pribinu, ktorého označil za „prvého vladára slovenského“, za to, že „pochopil a prijal vznešenosť kultúry kresťanskej a národu nášmu nadobudol tak hodnoty, akej v tom čase mnohé národy slovanské ešte nemaly“ (Nitrianska rezolúcia 1933, 1). Svätého Konštantína a Metoda, ktorí predstavovali styčný bod česko-slovenskej vzájomnosti, vo svojej reči nespomenul. V danej situácii totiž ich odkaz nekorešpondoval s politickými zámermi ľudákov.

Až po predsedovi ľudovej strany sa k slovu dostali oficiálni rečníci, krajinský prezident Jozef Országh a ministerský predseda Jan Malypetr. Krajinský prezident predstavil iný, československý pohľad na historické udalosti. Vo svojej reči pripomenul, že ako Slováci „neboli sme štátom ani individualitou štátotvornou“. Napriek tomu „i náš národ mal svojich hrdinov“. Jedným z nich bol aj knieža Pribina, ktorý je „symbolom istej myšlienky, hraničným kameňom historickej éry,

ktorej vďačíme za pokrok kultúrny, morálny, sociálny alebo hospodársky“. Na záver vyzdvihol ideu česko-slovenskej vzájomnosti. Aj keď cyrilo-metodskú tradíciu, ktorá bola považovaná za jej súčasť priamo nespomenul, zdôraznil, že „hlásime sa ku kontinuite dejín, keď netvorili sme síce jeden štát v smysle politickom, ale účastní sme boli my všetky kmene slovenské, moravské a české jednotných osudov, jednotnej kultúry a jednotného historického poslania“ (Zostaneme verní dejinnému odkazu Nitry 1933, 2).

Po Országhovi vystúpil ministerský predseda, ktorý prečítal posolstvo prezidenta. Jeho motom bolo: „Nesmie nikto, kto sa hlási ku kresťanstvu hlásať nenávisť.“ Prezident vo svojom odkaze ocenil, že Pribina „byl samostatně činný administračně a to má právě pro Slovensko svou důležitost“. Uznal, že „Morava a Čechy měly podobný vztah k Frankům a podléhali západním vlivům kulturním“, ale aj on poukázal na prítomnosť byzantského vplyvu. Dejinným poučením z doby Pribinu mala byť skutočnosť, že „náš státní a kulturní vývoj vůbec hned s samého počátku se dál obcováním se Západem a celou Evropou. Politika našeho národa, naší republiky byla a musí být světovou“ (AKPR, f. KPR, k. 152, i. č. 1060/E, č. j. D 7266/33).

Aj keď rečníci boli politickými protivníkmi, jednotne vyzdvihli dejinný význam Pribinovho činu a zásadnú úlohu kresťanstva v histórii Slovenska. Hlavným rozdielom bola interpretácia tejto pre Slovensko kľúčovej historickej udalosti. Hlinka v duchu autonomistického politického programu svojej strany zdôrazňoval líniu slovenskej samobytnosti, ktorá mala aj historicky podporiť ľudácke požiadavky na slovenskú samosprávu. Naopak, Országh a Malypetr ako oficiálni reprezentanti československého štátu vyzdvihovali úlohu kresťanstva ako vstupenky do rodiny kultúrnych národov, kam predkovia Slovákov a Čechov vstupovali spoločne. Naznačovali pritom význam byzantskej misie svätého Cyrila a Metoda, ktorá spájala dejiny českého a slovenského územia a stala sa základným kameňom pri konštruovaní myšlienky česko-slovenskej vzájomnosti a národného mýtu československého.

Kresťanská tradícia sa počas Pribinových slávností nestala prostriedkom keď nie zjednotenia, tak aspoň zblíženia provládneho a opozičného tábora, ale predmetom politického boja. Aj keď každá zo súperiacich strán vyzdvihovala jeho prínos pre slovenské územie a slovenský národ, jeho zasadenie do dejinných súvislostí bolo odlišné, podmienené ich politickými prioritami. A tak cyrilo-metodská misia, ktorej význam a spätosť s tradíciou založenou Pribinom uznávali obe strany, ako o tom svedčí či už spomínaný biskupský list z februára 1933, alebo vyjadrenia československých politických špičiek počas prípravy osláv, nedostala počas vyvrcholenia podujatia patričný priestor. Naopak, stala sa obeťou prebiehajúceho ostrého politického boja medzi vládou a opozíciou.

REFERENCES

- Archiv kanceláře Prezidenta republiky (ďalej AKPR) Praha, fond (ďalej f.) Kancelář Prezidenta republiky (ďalej KPR), kartón (ďalej k.) 152, inventárne číslo (ďalej i. č.) 1060/E, číslo jednacie (ďalej č. j.) D 7266/33.
- Národní archiv České republiky (ďalej NA ČR) Praha, f. Ministerství školství, k. 416, signatúra (ďalej sig.) 22/III – Nitra.
- NAČR Praha, f. MŠ, k. 2942, sig. 22/II – Nitra.
- NAČR Praha, f. Prezidium ministerstva vnitra – Archiv ministerstva vnitra (ďalej PMV-AMV) 225, k. 1151, sig. 225-1151-2.
- NAČR Praha, f. Předsednictví ministerské rady (ďalej PMR), k. 543, sig. 1359, č. j. 5285/1935.
- Štátny archív v Nitre, pobočka Nitra (ďalej ŠANpN), f. Okresný úrad v Nitre (ďalej OÚN), k. 22, i. č. 401.

- Oslavy Pribinového diela započaly. Československej verejnosti.* 1933. In Slovenský denník, XVI/90, 16. apríl 1933, 1.
- Dnes s vďakou spomíname nitrianske knieža Pribinu.* 1933. In Slovenský denník, XVI/84, 9. apríl 1933, 1.
- Netaktnosť alebo aj zlomyseľnosť prípravného výboru národných osláv Pribinových v Nitre.* 1933. In Slovák, XV/181, 13. august 1933, 5.
- Nitrianska rezolúcia.* 1933. In Slovák, XV/182, 15. august 1933, 1.
- Zostaneme verní dejinnému odkazu Nitry.* 1933. In Slovenský denník, XVI/184, 15. august 1933, 2.
- Bartlová, Alena.* 2004. Využitie tradícií a jubilejných osláv v propagačnej politike HSLS v prvej polovici 30. rokov 20. storočia. In Človek a spoločnosť 3, dostupné na <http://www.saske.sk/cas/archiv/3-2004/08Bartlova.html>.
- Buday, Peter.* 2013. Obnova „Pribinového kostola“ na Nitrianskom hrade v rokoch 1931 – 1933. In Monument revue II/1, 2-7.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2012. Cyrillo-metodské dedičstvo a Nitra. Nitra.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2013. Reflexia cyrillo-metodskej tradície v slovenskej spoločnosti v 19. a 20. storočí. In Junek, Marek (ed.). Cyrilometodská tradice v 19. a 20. stolytí, období rozkvetu i snah o umlčení. Praha, 47-67.
- Ivanič, Peter.* 2008. Pribinov kostol v Nitre v zrkadle historiografie [Problematics of Pribina's church in Nitra from the perspective of historiography]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 1, 60-69.
- Kičková, Adriana – Kiššová, Mária.* 2015. Czechoslovak identity and history course books in the Czechoslovak Republic (1918 - 1939). In HISTORY OF EDUCATION & CHILDREN'S LITERATURE, X/1, 235-249.
- Lihanová, Veronika.* 2014. Pribinove slávnosti v Nitre v roku 1933 (diplomová práca). Nitra.
- Magdolenová, Anna.* 2002. Pribinove slávnosti v Nitre roku 1933. In Marsina, Richard (ed.) Nitra v slovenských dejinách. Vrútky, 356-368.
- Mikulášová, Alena – Palárik, Miroslav.* 2014. Oslavy piateho výročia vzniku slovenského štátu v nitrianskom regióne. In Syrný, Marek a kol. Slovenské národné povstanie – Slovensko a Európa v roku 1944. Banská Bystrica, 558-568.
- Mikulášová, Alena – Palárik, Miroslav.* 2016. Public holidays and festivities in totalitarian regimes. Case of Slovak republic 1939 – 1945. In SGEM 2016 : Proceedings from 3rd International Multidisciplinary Scientific Conference. Sofia, 203-210.
- Pintérová, Beáta.* 2007. Byzantská misia Konštantína a Metoda vo svetle slovenskej a českej historiografie. In Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu. Nitra, 83-89.
- Rychlík, Jan – Peněv, Vladimír.* 2013. Od minulosti k dnešku. Dějiny českých zemí. Praha.
- Zmátlo, Peter.* 2013. Pribinove slávnosti v Nitre v auguste 1933: skúška československého režimu a štátnosti. In Historica Olomucensia 44/2013, 133-158.
- Zubácka, Ida.* 2003. Nitra – kolíska slovenskej štátnosti. Príspevok k 70. výročiu Pribinových slávností. In WIEDERMANN, Egon (ed.) Studia historica nitriensia 11, 255-271.
- Zubácka, Ida.* 1997. Nitra za prvej Československej republiky. Nitra.

SUMMARY: ELEMENTS OF CYRILLO-METHODIAN TRADITION AS A PART OF PRIBINA'S LEGACY? (CELEBRATING 1100TH ANNIVERSARY OF CHRISTIANITY IN CZECHOSLOVAKIA). Christianity has until today belonged to foundational attributes of Slovakia and the Slovaks. Its roots on this territory go back to the first three decades of 9th century, relating to the name of Pribina, the duke of Nitra, who built and had consecrated

the first church. The Cyrillo-Methodian mission that followed after and built upon Pribina's historical act is an inseparable part of this Christian tradition. The commemoration of this event in the 19th century along with emphasizing the idea of Czecho-Slovak mutuality was perceived as a defense against the magyarization tendencies of the Hungarian regime. In the 1920s and 1930s, the Czechoslovak church as well as political elites were about to re-appropriate this traditional approach by remembering the ancient history of Christianity on the Slovak territory. In addition to pointing out that Slovakia belongs to modern-day Europe, they wished to prove the existence of an autonomous administration. Political stratification of the organizers was reflected in the ideas about the nature of the coming celebration. The government institutions emphasized the connecting role of Christianity and the Czecho-Slovak mutuality, whereas the opposition Volk Party underlined the capacity for Slovak own self-governance. In spite of its being a Christian party, it resorted to a selective argumentation approach. Unlike the government politicians, it ignored the Cyrillo-Methodian tradition in its speeches. The severe nature of the political quarrel regarding the focus of this event violated its noble character and dignity.

PhDr. Róbert Arpáš, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of History
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
rarpas@ukf.sk

NADČASOVOSŤ MISIE SVÄTÝCH KONŠTANTÍNA-CYRILA A METODA VO SVETLE ENCYKLIKY SLAVORUM APOSTOLI (TEOLOGICKÁ REFLEXIA)

The Timelessness of Constantine Cyril's and Methodius's Mission in the Light of the Encyclical Slavorum Apostoli (A Theological Reflection)

Miroslav Lyko

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.241-250

Abstract: LYKO, Miroslav. *The Timelessness of Constantine Cyril's and Methodius's Mission in the Light of the Encyclical Slavorum Apostoli (A Theological Reflection)*. The sporadic opening of the topic of Cyril's and Methodius's heritage, along with the corresponding emphasis on the Christian values that are part of it, is not purposeless. While the principles that constitute its foundation have their timelessness, they are also able to address specifically the people of the 21st century. Saint Cyril and Methodius transformed them into actual time and space by their comprehensive evangelization, which also made them the creators of the new society, sacral as well as profane (secular). This article, being a theological reflection of the papal Encyclical Slavorum apostoli, points out Cyril's and Methodius's way of approaching the human being who is both, a member of human society as well as an integral part of the eternal plan of the Maker – a plan that includes him (the human being) as well as the whole created world. The aim of the article is to appraise some super-temporal principles, by which Saint Cyril and Methodius executed their mission in the light of the mentioned papal document. Even 1150 years later, the residuum of their mission remains in our present society, although, often only implicitly.

Key words: *society, Christianity, God, evangelization, cult, morality*

Abstrakt: LYKO, Miroslav. *Nadčasovosť misie svätých Konštantína-Cyrila a Metoda vo svetle encykliky Slavorum apostoli (Teologická reflexia)*. Sporadické otváranie témy cyrilo-metodského dedičstva a poukazovanie na kresťanské hodnoty, ktoré sú jeho súčasťou, nie je samoúčelné. Keďže princípy, ktoré boli jeho základom majú svoju nadčasovosť, môžu osloviť aj ľudí 21. storočia. Svätí Cyril a Metod ich pretransformovali do aktuálneho času a priestoru prostredníctvom zrozumiteľnej evanjelizácie, pričom boli aj vďaka tomu tvorcami nového spoločenstva – cirkevného i profánneho. Článok, ktorý je teologickou reflexiou na pápežskú encykliku Slavorum apostoli, poukazuje na cyrilo-metodskú cestu prístupu k človeku, ktorý je súčasťou ľudského spoločenstva i večného plánu Stvoriteľa – s ním i so stvoreným svetom. Cieľom článku je zhodnotiť niektoré nadčasové princípy, ktorými svätí Cyril a Metod realizovali svoju misiu, a to vo svetle spomenutého pápežského dokumentu. Reziduá ich misie sú prítomné – i keď často už iba implicitne – aj po viac ako 1150 rokoch i v našej spoločnosti.

Kľúčové slová: *spoločnosť, kresťanstvo, Boh, evanjelizácia, kult, morálka*

Úvod

Sú hodnoty, ktoré budujú, a sú hodnoty, ktoré vyčleňujú a separujú. Sú ľudia, ktorí, ak sa nechajú nimi viesť, dokážu byť súčasťou úspešného spoločenstva (v tom kladnom prípade) alebo spôsobujú spoločnosti škodu (v negatívnom prípade).

Cyrilo-metodské hodnoty, ktorých spoločným menovateľom je kresťanské poslanstvo so všetkým, čo s ním súvisí, sú nositeľmi princípov, ktoré objektívne prinášajú spoločnosti i jednotlivcom úžitok. Ukázala to minulosť a svedčí o tom prítomnosť. Toto úvodné konštatovanie bude postupne rozpracované a dokazované, a to prostredníctvom reflexie na encykliku Jána Pavla II. *Slavorum apostoli*, ktorá (ako budeme vidieť) je aktuálna a použiteľná aj v 21. storočí a na vzťah kresťanstva k profánnemu spoločenstvu, napríklad štátu.

Cieľom článku je zhodnotiť niektoré nadčasové cyrilo-metodské princípy, ktorými svätci uskutočňovali misiu. Čitateľ sa iste pýta, ktoré sú to. Odpoveď (aspoň čiastočnú) nájde v tomto článku.

Cyrilo-metodské hodnoty

Svätí Cyril a Metod prišli na Veľkú Moravu medzi kmene, ktoré „z mnohých hľadísk zostávali veľmi vzdialené od spôsobu občianskeho spolunažívania, vybudovaného na rozvinutej štátnej organizácii a rafinovanej kultúre Byzantska, ktorá bola preniknutá kresťanskými zásadami“ (Ján Pavol II. 1985, č. 8).

Teraz sa natíska poznámka o niektorých súčasných hodnotách Európy, či slúžia na budovanie „stavby“, ktorá má a bude mať trvácnosť. Ak by som chcel moralizovať či mať ambíciu mentorsky zvýrazniť niektoré skutočnosti, nevynechal by som napríklad neúctu voči životu ľudskej osoby najmä v podobe vykonávania umelého potratu, eutanázie, ďalej prvky gender ideológie a podobne, no potom by už tento článok nebol verný vytýčenému cieľu.

Je zrejmé, že cyrilo-metodské hodnoty nie sú v pravom slova zmysle hodnotami bratov zo Solúna. Sú Kristove. No oni ich pretransformovali do aktuálneho času a priestoru. Súčasnou terminológiou by to bolo možné nazvať inkulturáciou¹. Nie však prozelytizmom, ktorý nerešpektuje náboženskú slobodu². Boli si vedomí toho, čo sformuloval v minulom storočí Druhý vatikánsky koncil, (z ktorého napokon vyvstala aj encyklika *Slavorum apostoli*) keď pripomenul všetkým pokrsteným zásadu, ktorá bola zrejماً kresťanom už od apoštolských čias: „I keď Boh môže priviesť ľudí, čo bez vlastnej viny nepoznajú evanjelium, k viere, bez ktorej nie je možné páčiť sa Bohu, cestami jedine jemu známymi, predsa Cirkev má povinnosť a zároveň aj sväté právo hlásať evanjelium“ (Ad gentes 1972, 217, č. 7).

Hoci je dnes už prekonaná téza, že pred byzantskou misiou svätých Cyrila a Metoda nebolo na dnešnom území Slovenska kresťanstvo, predsa možno s istotou tvrdiť, že ich pôsobenie umocnilo kresťanské povedomie tých, ktorí boli pokrstení a vytvorili podmienky pre tých, ktorí hľadali

¹ Inkulturácia „znamená vnútorné pretvorenie autentických kultúrnych hodnôt ich zapojením do kresťanstva a zakorenenie kresťanstva v rôznych kultúrach. Je to teda hlboký a globálny proces, ktorý sa týka kresťanského poslanstva, ako i zmysľania a praxe Cirkvi. Ide tiež o náročný proces, lebo jedinečnosť a úplnosť kresťanskej viery sa nijako nesmú zužovať. Inkulturáciou robí Cirkev evanjelium v rôznych kultúrach živým a privádza zároveň národy s ich kultúrami do svojho spoločenstva a dáva im vlastné hodnoty tým, že prijíma, čo je v týchto kultúrach dobré, a obnovuje ich zvnútra. Inkulturáciou sa stáva Cirkev stále zrozumiteľnejším znamením toho, čo je vhodnejším prostriedkom misií“ (Ján Pavol II. 1994, s. 33-34, č. 52).

² „Cirkev sa nešíri prozelytizmom, ale príťažlivosťou“ (František 2014, 14, č. 14).

pravdu, aby našli jej prameň. Za nosný text z encykliky *Slavorum apostoli*, ktorému sa hodno venovať so zvýšenou pozornosťou, považujem práve slová o ich prínose v prospech budovania ľudského spoločenstva: „Tým, že Cyril a Metod uplatňovali svoje charizmatické dary, prispeli rozhodujúcim prínosom pri budovaní Európy, nielen pokiaľ ide o jej kresťanské náboženské spoločenstvo, ale aj čo sa týka jej občianskej a kultúrnej jednoty. Ani dnes nejestvuje iná cesta k prekonaniu rôznych napätí a k náprave roztržiek a protikladov tak v Európe, ako aj na celom svete, lebo tieto javy hrozia, že vyvolajú strašné zničenie životov a hodnôt. Byť kresťanmi v súčasnej dobe znamená byť tvorcami vzájomného spoločenstva v Cirkvi i spoločnosti. K tomuto cieľu vedie otvorenosť voči bratom, vzájomné porozumenie a ochotná spolupráca veľkodušnou výmenou kultúrnych a duchovných dobier“ (Ján Pavol II. 1985, č. 27). Výmenou kultúrnych dobier iste nemožno nazvať dobrovoľné vyprázdnenie sa z kresťanských hodnôt, napríklad v podobe symbolov (kríža, adventného venca, spomienky na svätého patróna a pod.³), nehovoriac už o morálnych zásadách, vyplývajúcich z kresťanského učenia a často aj z prirodzeného zákona, a zapíňanie tejto medzery alternatívnymi náboženskými či pseudonáboženskými prvkami.

Zrozumiteľnosť v evanjelizácii

Jozef Ratzinger (2007) na začiatku svojej publikácie *Úvod do kresťanstva* spomína známy Kierkegaardov príklad o klaunovi a horiacej dedine. Príbeh hovorí, že v istom kočovnom cirkuse v Dánsku vypukol požiar. Riaditeľ poslal klauna, ktorý bol už vystrojený na vystúpenie, do susednej dediny, aby zavolať pomoc, pretože hrozilo nebezpečenstvo, že po zožatých vyschnutých poliach sa oheň rozšíri. Klaun sa ponáhal do dediny a prosil obyvateľov, aby čo najrýchlejšie prišli k horiacemu cirkusu a pomohli hasiť, no dedinčania považovali klaunovo volanie iba za vynikajúci reklamný trik, ktorým mal viacerých prilákať na vystúpenie. Tlieskali mu a smiali sa, až im tiekli slzy. Klaunovi však bolo skôr do plaču, ako do smiechu. Márne sa usiloval presvedčiť ľudí, že to nie je nijaká pretváрка, žiaden trik, ale že je to tvrdá skutočnosť, že naozaj horí. Jeho bedákanie iba stupňovalo ich smiech. Ľudia si mysleli, ako vynikajúco hrá svoju rolu – až napokon oheň skutočne zasiahol dedinu a zachraňovať bolo neskoro, takže zhoreli aj dedina, aj cirkus. Ratzinger cituje tento príbeh ako ilustráciu situácie dnešného teológa a v klaunovi, ktorý nedokáže ľuďom odovzdať svoje posolstvo zrozumiteľne, vidí obraz teológa. Teológa v klaunovských šatách zo stredoveku, alebo ešte z hlbšej minulosti, ľudia tiež neberú vážne. Môže hovoriť, čo chce, ľudia mu hneď dajú nálepku jeho roly a zaradia ho podľa nej. Akokoľvek sa usiluje poukázať na vážnosť situácie, vždy sa už vopred vie – je iba klaunom. Ľudia vedia, o čom hovorí, a vedia, že ide o predstavenie, ktoré má málo spoločného so skutočnosťou. Možno ho zdvorilo vypočuť bez toho, žeby sa bolo treba vážne znepokojovať tým, čo hovorí. Tento obraz bezpochyby zachytáva tiesnivú skutočnosť, v ktorej sa nachádza dnešná teológia a teologická reč, zachytáva niečo z ťaživej neschopnosti prelomiť šablóny a zvyčajný spôsob myslenia a reči a ukázať tak, že záležitosť teológie je vážnou skutočnosťou ľudského života.

Tento problém týkajúci sa zrozumiteľnosti je aktuálny v celej histórii kresťanstva. Stretli sa s ním aj svätí Cyril a Metod. Z odstupom času možno konštatovať, že si s ním poradili úspešne. Ich reč a misia ako celok oslovili ľudí tak, že dokázali ich dedičstvo odovzdať ďalším generáciám.

³ Štátna rada Francúzska v súvislosti s vystavením jasličiek prikázala, že v žiadnom prípade nemôžu znamenať príklon k určitému náboženstvu alebo preferovanie určitého vyznania. Jasličky majú mať podľa tohto stanoviska jednoznačne ozdobný, umelecký či slávnostný charakter. Ich náboženský zmysel môže byť na iných verejných priestranstvách, no nemôže navodzovať prozelytizmus a náboženské požiadavky (Katolícky týdeník, 48/2016).

I keď je jasné, že aj s problémami. A aj vďaka tomu boli a stále sú budovateľmi spoločenstva tak, ako o tom píše aj encyklika *Slavorum apostoli*.

Tvorcovia spoločenstva

Človek ako spoločenská bytosť má tendenciu nadväzovať vzťahy s inými ľuďmi. Tieto väzby dokáže viac či menej ovplyvniť, a tak sa stať ich pozitívnym tvorcom alebo ničiteľom.

Kresťanské poslanstvo pozýva k budovaniu spoločenstva, čiže medziľudských vzťahov v ich jednotlivosti i komplexnosti. Krehkosť, nedokonalosť a hriešnosť človeka však často zahatáva cestu k spoločenstvu, kde vládne láska, porozumenie, dobroprajnosť, pravdivosť, úcta. Ide o povolanie, pochádzajúce priamo od Boha. Teda tak to interpretuje aj súčasné učenie Katolíckej cirkvi: „Každý kresťan a každé spoločenstvo musia dobre rozlíšiť, na akú konkrétnu cestu ich Pán posielal, ale všetci sme pozvaní prijať toto povolanie: vyjsť z vlastnej pohodlnosti a mať odvahu ísť na všetky periferie, ktoré potrebujú svetlo evanjelia“ (František 2014, 17-18, č. 20). Teda byť tvorcom spoločenstva tak, ako o tom písal pápež Ján Pavol II. v encyklike *Slavorum apostoli* v súvislosti s prístupom svätých Cyrila a Metoda, si vyžaduje úsilie prekonať spomenutú ľudskú nedokonalosť a s odhodlaním a trpezlivosťou systematicky pracovať na jej stavbe, ktorá bude mať svoju trvácnosť i perspektívu.

Býť tvorcom spoločenstva podľa kresťanských princípov môže byť na prvý pohľad pomerne ťažké. Kristove slová, ktoré predkladá Nový zákon, sú radikálne, napríklad: „Kto miluje otca alebo matku viac ako mňa, nie je ma hoden. A kto miluje syna alebo dcéru viac ako mňa, nie je ma hoden“ (Mt 10, 37). Ako teda tvoriť medziľudské spoločenstvo, keď láska ku Kristovi má mať prednosť pred láskou k ľuďom (i k tým najbližším)? Vytvoriť ľudské spoločenstvo si predsa vyžaduje lásku k človeku, k ľuďom. Nuž, v živote svätých Cyrila a Metoda to bola práve láska ku Kristovi, k Bohu, ktorá ich pohýnala k misii medzi našimi predkami. „Odlúčenie od vlasti, ktoré Boh niekedy požaduje od vyvolených ľudí, a prijaté kvôli viere v jeho prisľúbenie, je vždy tajomnou a plodnou podmienkou pre rozvoj a rast Božieho ľudu na zemi“ (Ján Pavol II. 1985, č. 8). Takto to fungovalo v ich živote. Láska k Bohu ich podnietila rásť v láske k ľuďom.⁴ „Cirkev všade uplatňuje svoju univerzálnosť tým, že prijíma, spojuje a povznáša svojim vlastným spôsobom a materskou starostlivosťou každú naozaj ľudskú hodnotu. Súčasne sa na všetkých poludníkoch a rovnobežkách, ako aj v každej historickej situácii pričiňuje, aby získala Bohu človeka a všetkých ľudí, aby ich spojila navzájom medzi sebou i s Bohom v jeho pravde a láske“ (Ján Pavol II. 1985, č. 19). Tá sa prejavila v konkrétnych skutkoch: v odídení z vlasti, v náležitej príprave na misiu, v zrozumiteľnom prezentovaní kresťanských hodnôt a s tým spojenou spolupráci na novej kultúry, zákonodarstva, liturgie a podobne. Boli s ľuďmi, prežívali s nimi dobré i zlé, žili v jeho podmienkach, spoznávali jeho zvyky, ktoré – pokiaľ nekorespondovali s kresťanským učením – sa pretransformovali na ľudsky i kresťansky zmysluplné konanie, ktoré im nebolo cudzie. Veď platí, že „človek Duchom Božím posilnený, nemôže zostať celkom nedotknutý problémami náboženstva a že vždy bude mať túžbu spoznať aspoň v obrysoch, čo je zmysel jeho života, jeho konania,

⁴ Oni (Svätí Cyril a Metod) hlásaním evanjelia priviedli slovanské národy do lona Katolíckej cirkvi; okrem toho vytvorením novej abecedy a uzákonením spisovného jazyka otvorili im brány vedy a kultúry. Vďaka ich dielu otvoril sa im prístup k literatúre Východu i Západu; slovičina bola povýšená na hodnosť liturgickej reči; Cirkev v týchto krajinách dosiahla riadne usporiadanie; aj civilné právo bolo poznačené pravidlami plnými múdrosti. Právom im teda patrí názov otcov vlasti, lebo podľa všeobecného presvedčenia predovšetkým im treba ďakovať za to, že sa tieto milované národy dostali do počtu kultúrnej najvyšších národov. (*Z apoštolského listu Antiquae nobilitatis pápeža Pavla Šiesteho z 2. februára 1969*. Liturgia hodín III. Rím, 1628. Typis polygotis Vaticanis, 1990).

jeho smrti (Ján Pavol II. 1994, 19, č. 28). To, čo títo solúnski misionári robili v prospech budovania spoločenstva by sa dalo vyjadriť aj slovami pápeža Františka: „Ak nás niečo má sväto znepokojovať alebo trápiť naše svedomie, tak je to tá vec, že mnoho našich bratov žije bez sily, svetla a útechy priateľstva s Ježišom Kristom, bez spoločenstva viery, ktorá ich prijíma, bez horizontu zmyslu a života“ (František 2014, 38, č. 49). Budovali spoločenstvo viery a cez neho aj profánnu spoločnosť, ktorá však podľa nich nikdy nemala byť oddelená od kresťanských hodnôt. V tomto kontexte sú priliehavé slová súčasného emeritného pápeža: „Vždy novšie namáhavé hľadanie správneho usporiadania poriadku vecí je úlohou každej generácie. Nikdy to nie je jednoducho splnená úloha. Každá generácia musí preto priniesť svoj vklad, aby stanovila presvedčivé usporiadanie slobody a dobra, ktoré by pomáhalo nasledujúcej generácii ako orientácia na správne používanie ľudskej slobody“ (Benedikt XVI. 2008, 33, č. 25). Solúnski bratia aplikovali princíp, na ktorý po viac ako 1150 rokoch poukázal Benedikt XVI., keď bol ešte v pápežskom úrade: „Kresťan vie rozoznať, kedy je čas hovoriť o Bohu a kedy je lepšie o ňom mlčať a nechať hovoriť len lásku. Vie, že Boh je láska (por. 1 Jn 4, 8) a sprítomňuje sa práve vo chvíľach, keď sa nerobí nič iné, len miluje“ (Benedikt XVI. 2006, 50, č. 31). A ako podotkol v tejto súvislosti ešte predtým aj Druhý vatikánsky koncil, že niekedy sa „môžu vyskytnúť okolnosti, že predbežne nemožno priamo a bezprostredne hlásať blahozvešť evanjelia. Vtedy zas misionári môžu, ba musia trpezlivo, rozvážne, ale aj s veľkou dôverou podávať aspoň svedectvo Kristovej lásky a dobročinnosti, a tak pripravovať cestu Pánovi a určitým spôsobom ho sprítomniť“ (Ad gentes 1972, 215-216, č. 6). To je predpoklad budovania spoločenstva, ktoré potrebuje základy postavené na prirodzenej ľudskosti, humanizme a sociálnom cítení. Takéto budovanie spoločenstva je vlastné kresťanskému náboženstvu už od začiatku. „Veď „medzi nimi (kresťanmi) nebolo núdzneho, lebo všetci, čo mali polia alebo domy, predávali ich a čo za ne utržili, prinášali a kládli apoštolom k nohám, a rozdeľovalo sa každému podľa toho, kto ako potreboval“ (Sk 4, 34-35). *Katechizmus Katolíckej cirkvi* učí, že „tí, ktorých tlačí bieda, sú predmetom uprednostňujúcej lásky Cirkvi, ktorá už od začiatku, aj napriek previneniam svojich údov, neprestala plniť svoju úlohu uľaviť im, brániť ich a oslobodiť“ (Katechizmus Katolíckej cirkvi 1998, 589, č. 2448). A pápež František v tejto súvislosti podčiarkuje ešte jednu skutočnosť, ktorá má byť vlastná kresťanom ako budovateľom spoločenstva: „Ide o včlenenie všetkých; každému musíme pomôcť nájsť vlastný spôsob účasti na cirkevnom spoločenstve, aby sa cítil predmetom nezaslúženého, bezpodmienečného a nezištného milosrdenstva“ (František 2016a, s. 181, č. 297). Solúnskym bratom mnohé tieto princípy boli blízke a nadviazali na ne tak, ako mnohí misionári pred nimi i tí po nich. Bez toho, aby sme prehánali môžeme tvrdiť, že „predali“ seba samých a dávali sa tým, ktorí to potrebovali.

Nechýbal im „misionársky optimizmus“, milosrdenstvo a odpustenie voči tým, ktorí im ubližovali. Aj na nich sa ukázalo, ako tieto cnosti budujú spoločenstvo.

Budovanie spoločenstva svätých Cyril a Metod uskutočňovali aj prostredníctvom vzdelávania – a to tak svojho, a to permanentným spôsobom, ako aj svojich žiakov, teda tých, ktorí boli miestnymi obyvateľmi. A o to viac, ak prijmeme pravidlo, že vzdelanie jednotlivca slúži alebo má slúžiť na pozdvihnutie druhého či druhých. Vzdelaný človek má totiž úlohu povznášať blížneho k múdrosti, pomáhať mu prísť k cieľu, a to nielen k tomu eschatologickému. Veď „správna výchova sa usiluje o rozvoj ľudskej osobnosti, berúc zreteľ na tak konečný cieľ človeka, ako aj na dobro spoločností, ktorých je členom a na ktorých činnosti bude mať účasť“ (Gravissimum educationis, 1972, 282, č. 1). Výchovou napríklad budúcich kňazov – na čele so svätým Gorazdom – chceli zabezpečiť kontinuitu svojej apoštolskej práce aj v oblasti vzdelávania a výchovy.

Kultové spoločenstvo

Jedným z ďalších dôležitých prvkov, vďaka ktorému budovali solúnski bratia spoločenstvo, bola liturgia, t. j. kult, ktorý prezentovali, vykonávali a spájali s konkrétnym životom. „Bez obáv používali slovanský jazyk pre liturgické obrady. Stal sa z toho účinný nástroj, ktorý sprístupňoval Božie pravdy tým, ktorí ním rozprávali“ (Ján Pavol II. 1985, č. 12). Bohopocta sa tak aj vďaka nim stala pravou cestou k Bohu, pretože *cestou k Otcovi* (por. Jn 14, 6) je Kristus a on je zároveň hlavným liturgom, najvyšším kňazom.

O čo v kresťanskomulte ide? Kresťanstvo prinieslo a stále prináša svetu dôležité poslanstvo: „Obrazný kult, náhradný kult, končí v okamihu, keď dochádza ku skutočnému kultu: k obete Syna“ (Ratzinger 2005, 35). Kresťanský kult vychádza z predpokladu, že je „všeobecne povedané, historickou reakciou na náboženskú skúsenosť, čiže úsilie o odpoveď na prežitú posvätnosť. V tomto zmysle nie je pozornosť venovaná v prvom rade povinnému mravnému skutku, vyplývajúcejmu z prikázaní, ale spontánnej reakcii na náboženskú skutočnosť, získanú skúsenosť“ (Skoblík 2007, 130). Kresťanský kult má ďalšie dôležité špecifikum: Subjektom kultu je len Kristus, ktorý v Cirkvi naďalej pôsobí. Mnohoraké kultové konanie kresťanov sa deje skrze neho a je nesené jeho Duchom Svätým. Takto umožnený pneumatický kult sa prejavuje v skutkoch lásky, v modlitbách, dokonca i v celom živote. To všetko sú duchovné obete, kultová služba, bohoslužba (Ján Pavol II. 1998).

Do pravého kresťanského kultu je včlenený Boh sám, jeho iniciatívne konanie. Tu je rozdiel medzi takýmto kultom a falošným kultom, kde sa do popredia dostáva človek alebo iné stvorené skutočnosti. „Taký človek aj keď plní prikázania, aj keď koná dobré skutky, dáva do stredu seba samého a neuznáva, že pôvodcom dobroty je Boh. Kto tak koná, kto chce byť zdrojom vlastnej spravodlivosti, skoro sa vyčerpá a zistí, že nie je schopný zachovať vernosť ani zákonu“ František 2013, 21, č. 19). Keď sa aj do kresťanského kultu „zapájajú materiálne veci, nedeje sa tak preto, aby sa tieto veci samy v sebe premenili alebo aby boli naplnené Božou silou. Ale získavajú novú orientáciu a sprostredkujú nový pohľad na Tvorcu všetkých vecí a Spasiteľa človeka. Ak by sme chápali požehnanú vec ako magický predmet, ktorý pôsobí samou svojou prítomnosťou, dotykom alebo použitím, ako vec, z ktorej sa uvoľňuje nejaká vnútorná sila a slúži človeku, dehonestovali by sme vládu Boha nad vecami i osobami. (...) Duchovný úžitok nepochádza priamo z týchto predmetov, ale z úmyslu a modlitby Cirkvi a predovšetkým z pravej viery tých, ktorí tieto predmety používajú“ (Požehnanie 2014, 10). Možno rozumne predpokladať, že svätí Cyril a Metod toto nielen vedeli, ale k tomuto viedli i tých, ktorých evanjelizovali. Aj tu platia slová encykliky *Slavorum apostoli*: „Cirkev, čiže ľud Boží, šíriac toto kráľovstvo, nič neuberá z pozemských dober ani jedného národa. Naopak, žičí schopnostiam, vlastnostiam a mravom jednotlivých národov. Pokiaľ sú dobré, zveľaďuje a osvojuje si ich, a preberajúc ich očisťuje, posilňuje a vyzdvihuje. Tento univerzálny charakter, ktorý je spoločnou ozdobou Božieho ľudu, je dar samého Pána. Vďaka tejto katolíckosti jednotlivé časti prinášajú ostatným častiam a celej Cirkvi svoje dary, takže i celok i jednotlivé časti sa obohacujú, spolunažívajúc so všetkými ostatnými a v jednote spoločne smerujú k plnosti“ (Ján Pavol II. 1985, 16). Kresťanský kult, a to v explicitnom prejave prostredníctvom verejnej či súkromnej bohoslužby i v implicitnom prevedení, t. j. v uživotnení náboženských prvkov v profánnom prostredí, má v sebe potenciál budovať. A to z minimálne dvoch dôvodov:

1. Kult vedie k primeraným skutkom. A keďže kresťanský kult je bohopoctou spoločenstva, tak aj skutky tých, ktorí tento kult vykonávajú, majú slúžiť dobru spoločenstva. Kresťanská tradícia napríklad pozná skutky telesného a duchovného milosrdenstva, pozná prikázania Desatora, pozná Kristov príkaz lásky k blížnemu. Pozitívny postoj k týmto skutočnostiam pôsobí integračne i na medziludské vzťahy a na celú spoločnosť.

2. Kresťanský kult ráta nielen s ľudským prvkom, ale aj, a to predovšetkým, s božským komponentom. Božia milosť, má nadprirodzené účinky, ktoré vedú srdcia ľudí k vzájomnej spolupráci, spolupatričnosti, jednote a k láske „dokonalé spoločenstvo v láske zachráni Cirkev pred akoukoľvek formou partikularizmu, národnej výlučnosti, pred všetkými rasovými predsudkami ako i pred každou národnou povýšenosťou. Také spoločenstvo musí tiež povzniesť a zošlachtiť všetky oprávnené cesty, ktoré sú rýdze a prirodzené ľudskému srdcu“ (Ján Pavol II. 1985, č. 11).

Keď je reč o kulte v spojitosti s misiou svätých Cyrila a Metoda, nemôžeme v tejto teologickej reflexii vynechať ich prínos do katolíckej liturgie. Myslím tým najmä preklad bohoslužobných textov do staroslovienskeho jazyka. Ján Pavol II. to vyjadril takto: „Môžeme pokojne tvrdiť, že takéto chápanie – tradičné, ale zároveň aj veľmi časové – katolíckosti Cirkvi, ktoré ju vidí ako nejakú symfóniu rôznych liturgií vo všetkých jazykoch sveta spojených do jedinej liturgie, alebo ako harmonický zbor, zložený z hlasov nespočetného množstva ľudí, ktorý sa dvíha v nespočetných tóninách, zafarbených a vzájomne poprepletaných k Božej chvále zo všetkých kútov sveta a v každom historickom období“ (Ján Pavol II. 1985, č. 17).

Treba opäť zdôrazniť, že Konštantín a Metod prišli k obyvateľstvu, ktoré malo pomerne vysokú materiálnu kultúru a s kresťanstvom prichádzalo do kontaktu už celé desaťročia (Judák 1998). No kardinál J. Ch. Korec v publikácii Tisíc rokov Slovenska s Cirkvou (2004, 40) uvádza ďalšiu podstatnú skutočnosť: Prvé slová napísané v slovienskej reči sú zo začiatku evanjelia sv. Jána. (...) Málokterá národná literatúra sa môže pochváliť takýmto vznešeným začiatkom a pôvodom. Dejiny kultúry národov sa začínajú rozlične. Niektoré v mýtoch, iné oslavou nad bojiskami a padlými bojovníkmi. Slovenské dejiny kultúry sa začínajú evanjeliom a ohlasovaním radostnej zvesti“. O úspešnom účinkovaní neskorších svätcov, a to aj prostredníctvom zrozumiteľného kultu, ktorý ponúkli miestnym ľuďom, svedčí Život Konštantína: „Keď prišiel na Moravu, Rastislav ho prijal s veľkou úctou, zhromaždil učeníkov a oddal mu ich na učenie. Čoskoro preložil celý cirkevný poriadok, naučil ich rannému oficiu, hodinkám, večierni (t. j. večernému oficiu), povečernici (t. j. kompletóriu) a tajnej službe (t. j. omši). I otvorili sa, podľa prorokových slov, uši hluchých a počuli slová Písma a jazyk jachtavých sa stal zreteľný (Iz 35, 5; 32, 4). Boh sa tomu zaradoval a diabol zostal zahanbený“ (ŽK XV).

Nekončiaca cesta k pravde

„Nikoho nemáme, kto by nás vyučil v pravde a vyložil zmysel“ (Ján Pavol II. 2005, č. 9) – takto pápež v nami rozoberanej encyklike cituje slovanský životopis Metoda, ktorý zasa takto tlmočí žiadosť Rastislava adresovanú cisárovi Michalovi III., v ktorej žiada učiteľov, misionárov, apoštolov.

Mať niekoho, kto „vyučí“ v pravde, je pre všetky generácie potrebné. O akú pravdu ide? Slovami pápeža Jána Pavla II. ide o takú pravdu, ktorá „osvecuje rozum a formuje slobodu človeka, a tak ho privádza k tomu, aby Pána poznal a miloval“ (Ján Pavol II. 1994, 7, č. 1). Keďže sa tento proces pre človeka nikdy nekončí, tak ide o neustále prenikanie do jej hĺbok. Tak pre svätých Cyrila a Metoda, ako aj pre súčasných kresťanov je zdrojom tejto pravdy sám Boh, ktorý hovorí prostredníctvom Svätého písma a podľa katolíkov aj cez posvätnú tradíciu a cez učenie Magistéria. Pre solúnskych bratov to bol bod stability v ich misionárskom poslaní i garancia správnosti ich vytýčeného cieľa a prostriedkov, ktoré k nemu viedli. Ich preklady Písma a liturgických kníh, ktoré odobril a požehnal sám rímsky veľkňaz, sa stali piliermi, na ktorých budovali dom pravdy pre zverený ľud.

Títo bratia, učiaci pravde, vyučujú aj po 1150. rokoch. Obetavosti, milosrdenstvu, čestnosti, pravdovravnosti, spravodlivosti, dobročinnosti, prezieravosti, pracovitosti. A nad všetkými týmito cnosťami možno vyzdvihnúť lásku, ktorá im dáva punc Kristových učeníkov. Christianizácia,

t. j. výučba v pravde, nekončí. Veď sa ešte nenaplnil „čas pohanov“ (Lk 21, 24). Podľa Benedikta XVI. „koniec časov príde až potom, keď sa evanjelium prinesie všetkým národom. Čas pohanov – to znamená čas Cirkvi zhromaždenej zo všetkých národov sveta. (...) Plný počet pohanov a celý Izrael (por. Rim 11, 25-26): za touto formuláciou sa skrýva univerzálny charakter Božej vôle spasť ľudstvo“ (Benedikt XVI. 2011, 49-50). Na tomto Božom projekte pracovali vyučovaním v pravde aj svätí Cyril a Metod. Aj naša generácia má možnosť jesť z ovocia ich námah a pripojiť sa k nej svojou aktivitou.

Súčasný rímsky veľkňaz, ako nástupca pápežov, ktorí boli na Petrovom stolci v časoch života svätých Cyrila a Metoda, poukazuje na tú istú pravdu, ktorú prinášali vo svojej dobe oni. Iste pod iným zorným uhlom. Kládie napríklad dôraz na milosrdenstvo Boha voči lutujúcemu hriešnikovi: „Nič z toho, čo kajúci hriešnik predkladá Božiemu milosrdenstvu, nemôže ostať bez objatia jeho odpustenia. A preto nikto z nás nemôže klásť podmienky milosrdenstvu; ono vždy ostáva bezodplatným aktom nebeského Otca, nepodmienenou a nezaslúženou láskou“ (František 2016b, č. 2). Aj týmto zaiste oslovilo kresťanské učenie ich poslucháčov. Lebo aj toto a možno najmä toto slúži na budovanie spoločenských vzťahov. Vedieť odpustiť, pretože aj mne je odpúšťané. Aj to svedčí o nekončiacej ceste k pravde, na ktorú vykročili už naši predkovia.

Nekončiaca cesta k pravde má aj eschatologický rozmer. Keďže Cyril a Metod hlásali kresťanskú náuku celú, neodmysliteľne k nej patrí aj rozmer večného života. Pretože „prítomnú spoločnosť kresťania považujú za spoločnosť, ktorá im nie je vlastná, pretože patria do novej spoločnosti, ku ktorej kráčajú a ktorej závdavok zakúšajú už počas svojho putovania“ (Benedikt XVI. 2008, 8, č. 4). A to bola cesta aj tých, ktorí sú dnes spolupatrónmi Európy i tých, ktorých viedli.

Záver

Keď po viac ako tridsiatich rokoch aplikujeme základné princípy uvedené v pápežskej encyklike *Slavorum apostoli* na dnešnú spoločnosť, ktorá sa v prostredí Západu skôr vzdaluje od kresťanských princíпов, na ktorých bola založená, zisťujeme nielen ich aktuálnosť, ale aj ich nevyhnutnosť, ak majú jednotlivci či celé komunity cieľ zjednocovať a stavať na pevných základoch. Byť zrozumiteľný, t. j. hovoriť o kresťanských hodnotách jazykom súčasného človeka, používajúc všetky dostupné prostriedky, vrátane elektronických médií a sociálnych sietí, rešpektovať slobodu a ľudskú dôstojnosť každého človeka, dbať na jeho náležité vzdelanie, umožniť mu zúčastniť sa na kulte, ktorý ho povzniesie nielen k transcendentnu vo všeobecnosti, ale k pravému osobnému trojjedinému Bohu, ktorý sa zjavil v Ježišovi Kristovi – to sú len niektoré prvky z misie svätých Cyrila a Metoda, ktoré dokázali (aj vďaka svojmu osobnému hrdinstvu, vernosti Bohu a Cirkvi) presadiť a vďaka tomu primeraným spôsobom pokresťančiť ľud, ktorý bol k tomu disponovaný. Anticipácia princíпов, z ktorých niektoré boli pomenované (nie však praktizované) v oficiálnych dokumentoch Cirkvi až po 1150 rokoch, viedla k úspechu ich misie. To, čo bolo uvedené v úvode – že solúnski bratia spoločnosť budovali a nerozdeľovali, bolo v texte tohto príspevku (aspoň čiastočne) dokázané. Ak poslúžil k lepšiemu pochopeniu cyrilo-metodského dedičstva, splnil svoj účel.

REFERENCES

- Benedikt XVI. 2006. *Deus caritas est*. Trnava.
 Benedikt XVI. 2011. *Ježiš Nazaretský, druhý diel*. Trnava.
 Benedikt XVI. 2008. *Spe salvi*. Trnava.
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Ad gentes. 1972. Trnava.

- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Gravissimum educationis. 1972.* Trnava.
- František. 2016a.* Amoris laetitia. Trnava.
- František. 2016b.* Misericordia et misera. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolsky-list-misericordia-et-misera>.
- František. 2014.* Evangelii gaudium. Trnava.
- František. 2013.* Lumen fidei. Trnava.
- Ján Pavol II. 1998.* Dies Domini. Bratislava.
- Ján Pavol II. 1994.* Redemptoris misio. Praha.
- Ján Pavol II. 1985.* Slavorum apostoli. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/slavorum-apostoli>.
- Ján Pavol II. 2004.* Veritatis splendor. Trnava.
- Judák, Viliam. 1998.* Kristova Cirkev na ceste. Trnava.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi. 1998.* Spolok svätého Vojtecha. Trnava.
- Korec, Ján Chryzostom. 2004.* Tisíc rokov Slovenska s Cirkvou. Bratislava.
- Podle Francouzů mohou jesličky na veřejných místech ohrozit laicitu. 2016. In *Katolícky týdeník* 48/2016, 3.
- Pavol VI. 1969.* Apoštolský list Antiquae nobilitatis pápeža Pavla Šiesteho z 2. februára Liturgia hodín III. Rím.
- Požehnanie. 2009.* Trnava.
- Ratzinger, Joseph. 2005.* Duch liturgie. Trnava.
- Ratzinger, Joseph. 2007.* Úvod do kresťanstva. Trnava.
- Skoblík, Jiří. 2007.* Přehled křesťanské etiky. Praha.

SUMMARY: THE TIMELESSNESS OF CONSTANTINE CYRIL'S AND METHODIUS'S MISSION IN THE LIGHT OF THE ENCYCLICAL SLAVORUM APOSTOLI. A THEOLOGICAL REFLECTION. When we, more than thirty years the papal Encyclical *Slavorum apostoli*, try to apply its basic principles to the contemporary Western society that is steadily moving away from Christian principles (which constituted its very foundation), we try to find not only their topicality but also their necessity (i. e. essential nature), providing the human individuals as well as communities have the aim to unite themselves and to build on strong foundations. Being comprehensible means to talk about Christian values in the language of the contemporary humans; it means using all available tools, including the electronical media and social networks, to respect freedom and human dignity of each person, to take care of one's proper education, to allow one to be participate in the cult that will lift the person up not only to some general transcendent reality but rather to the real personal Trinitarian God, who had appeared in Jesus Christ – these are only some elements of the mission of Saints Cyril and Methodius, which had managed to assert themselves (thanks mainly to the missionaries' personal heroism, devotedness to God and the Church) and to Christianize the populace in an appropriate way, which was well equipped for it. The anticipation of these principles, some of which were mentioned (but not taken to practice) in the official documents of the Church only 1150 later, led to the success of the mission. The thought mentioned in the introduction of the Encyclical – that the Thessalonian brothers had been building up, not dividing the society – has been proved in the text of this contribution. If it has helped to better understand Cyril's and Methodius' heritage, it has fulfilled its goal.

MIROSLAV LYKO

ThDr. Miroslav Lyko, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of religious studies
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
mlyko@ukf.sk

PROBLEMATIKA POUŽÍVANIA ZLOŽENÉHO ADJEKTÍVA CYRILLO-METODSKÝ (CYRILLO-METODOVSKÝ): KODIFIKÁCIA A JAZYKOVÁ PRAX¹

The Topic of the Usage of the Complex Adjective ‘*cyrilo-metodský*’ (‘*cyrilo-metodovský*’): Codification and Use in Language Practice

Patrik Petráš

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.251-261

Abstract: PETRÁŠ, Patrik. *The Topic of the Usage of the Complex Adjective ‘cyrilo-metodský’ (‘cyrilo-metodovský’): Codification and Use in Language Practice.* The aim of this entry is to analyse the current usage of the codified version of the complex adjective ‘*cyrilo-metodský*’ (‘*cyrilo-metodovský*’) and its non-hyphenated form, written as ‘*cyrilometodský*’ (‘*cyrilometodovský*’) that was part of the previous codification. All of these phrases mean ‘Cyrillo-Methodian’ in English. In the entry we confront the viewpoints of two language researchers, M. Považaj (1997) a J. Jacko (1998) and add a chronological view of the changes in the codified written form of this complex adjective. The second part of the entry looks at the frequency, in which the differing forms of this adjective (‘*cyrilo-metodský*’, ‘*cyrilo-metodovský*’, ‘*cyrilometodský*’ a ‘*cyrilometodovský*’) occur in the text of the Slovak national corpus, all the while divides these occurrences based on the date of their creation into two group: until the year 1997 (where the forms ‘*cyrilometodský*’ a ‘*cyrilometodovský*’ were officially in use) and after the year 1998 (where the forms ‘*cyrilo-metodský*’ and ‘*cyrilo-metodovský*’ were officially codified).

Keywords: ‘*cyrilo-metodský*’, ‘*cyrilo-metodovský*’, ‘*cyrilometodský*’, ‘*cyrilometodovský*’, *Cyrillo-Methodian*, *codification*, *language practice*

Abstrakt: PETRÁŠ, Patrik. *Problematika používania zloženého adjektíva cyrilo-metodský (cyrilo-metodovský): kodifikácia a jazyková prax.* Cieľom príspevku je analýza používania súčasnej kodifikovanej podoby zloženého adjektíva *cyrilo-metodský (cyrilo-metodovský)* a podoby písanej bez spojovníka, teda písanej ako *cyrilometodský (cyrilometodovský)*, ktorá platila v staršej kodifikácii. V príspevku konfrontujeme názory jazykovedcov M. Považaja a J. Jacka na túto problematiku. Pri analýze používania zloženého adjektíva so spojovníkom i bez neho vychádzame z textov Slovenského národného korpusu. Z frekvencie výskytu týchto podôb v textoch Slovenského národného korpusu vyplýva, že hoci sa kodifikovaná podoba adjektíva *cyrilo-metodský* vyskytuje v korpuse najčastejšie, frekvenčne sa k nej približuje aj staršia podoba písaná bez spojovníka. Podoba *cyrilometodský* sa navyše využíva i v názvoch inštitúcií či iných pomenovaní (ulíc, námestí). Jazyková prax, ale i lingvistické argumenty, ktoré v príspevku uvádzame, poukazujú na potrebu opätovne prijať v kodifikácii aj podobu písanú bez spojovníka, ktorá by mohla fungovať ako variant podoby písanej so spojovníkom.

¹ Autor článku ďakuje Oddeleniu Slovenského národného korpusu Jazykovedného ústavu Ľudovíta Štúra SAV v Bratislave za odbornú pomoc a usmernenie pri vyhľadávaní v Slovenskom národnom korpuse pomocou regulárnych výrazov.

Kľúčové slová: *cyrilo-metodský, cyrilo-metodovský, cyrilometodský, cyrilometodovský, kodifikácia, jazyková prax*

Úvod

V príspevku sa venujeme problematike používania zloženého adjektíva *cyrilo-metodský* (*cyrilo-metodovský*), ktoré súčasná kodifikácia spisovnej slovenčiny pripúšťa písať iba so spojovníkom. Ako však na to poukážeme, v jazykovej praxi sa toto adjektívum používa v nejednotnej podobe, pomerne často môžeme pozorovať aj používanie podoby *cyrilometodský* (teda bez spojovníka), ktorú uvádzali ešte aj Pravidlá slovenského pravopisu (ďalej PSP) z roku 1991 (okrem uvedenej podoby príručka pripúšťala aj variantnú podobu *cyrilometodovský*). V prvej časti príspevku analyzujeme súčasný stav v kodifikovaní tohto pomenovania, uvádzame však aj diachrónny prehľad kodifikačných zmien, ktoré písanie tohto adjektíva upravovali. V druhej časti na báze textov zo Slovenského národného korpusu (ďalej SNK) skúmame, ktoré podoby tohto zloženého adjektíva sa v súčasnej slovenčine využívajú a v akých frekvenciách.

1. Aktuálna kodifikácia a kodifikačné úpravy používania adjektíva *cyrilo-metodský* v diachrónnom priereze

Kodifikačné práce, ktoré upravujú používanie jednotiek jazyka predovšetkým v lexikálnej oblasti spisovnej slovenčiny, sú Krátky slovník slovenského jazyka (2003; ďalej KSSJ) a PSP (2013). KSSJ okrem kodifikovaných podôb slov tiež vysvetľuje ich význam. V prípade adjektíva *cyrilo-metodský* uvádza podoby *cyrilo-metodský* a *cyrilo-metodovský*. Význam sa tu vysvetľuje ako „týkajúci sa slovanských apoštolov Cyrila a Metoda, súvisiaci s ich účinkovaním“ (KSSJ 2003, 92), pričom sa tu uvádzajú príklady, ako *cyrilo-metodské oslavy, cyrilo-metodská literatúra, cyrilo-metodská misia*. PSP z roku 2013 (ide o štvrté, nezmenené vydanie PSP z roku 2000) rovnako uvádzajú podoby *cyrilo-metodský* a *cyrilo-metodovský*.

V minulosti sa vyskytlo niekoľko kodifikačných úprav písania tohto zloženého adjektíva. Prvé vydanie „nových“ PSP z roku 1991 uvádzalo ešte podoby písané bez spojovníka, teda *cyrilometodský* a *cyrilometodovský*. Ešte staršie PSP, z roku 1953, uvádzali takisto podobu bez spojovníka, i keď išlo o starší tvar *cyrilometodejský*, ktorý reflektuje staršiu podobu mena *Metod*, a to *Metodej*. Uvedené príklady teda dokazujú, že písanie tohto zloženého adjektíva bez spojovníka má svoju oporu v dlhej tradícii.

Zmenu v písaní tohto pomenovania v prospech podoby so spojovníkom zaviedlo druhé vydanie „nových“ PSP z roku 1998. Ešte pred ich vydaním, v roku 1997, sa venoval problematike nejednotného zápisu zloženého adjektíva Matej Považaj (1997, 104-106), pričom zaujal postoj v prospech uvádzania tohto adjektíva so spojovníkom. Táto zmena sa následne uplatnila v zmienených PSP z roku 1998 a následne sa zavedené podoby kontinuálne preberali do nových vydaní PSP (2000 a 2013).

PSP uvádzajú, že spojovník sa o. i. píše na vyjadrenie zlučovacieho vzťahu v **zložených vlastných menách** (pričom môže ísť o osobné mená, napr. *Rázusová-Martáková*, alebo zemepisné názvy, napr. *Rakúsko-Uhorsko*), v **zložených všeobecných podstatných menách**, napr. *propán-bután*, v **zložených prídavných menách** na vyjadrenie zreteľne vydelených zložiek, napr. *bielo-modro-červená (zástava), vedecko-technický*, pričom do tejto kategórie PSP zaraďujú aj zložené adjektívum *cyrilo-metodský*. Posledný prípad vyjadrenia zlučovacieho významu podľa PSP predstavujú zložené prívlastňovacie adjektíva, napr. *Geigerov-Müllerov (počítač)* a pod. (PSP 2013, 111-112).

Okrem uvedeného zlučovacieho významu uvádzajú PSP ešte ďalších 18 použití spojovníka, tie však pre charakter tohto príspevku nie sú relevantné. V súvislosti so zloženými podstatnými menami je ešte potrebné upozorniť na substantívne kompozitá (napr. *cukráreň-kaviareň*), o ktorých hovorí E. Kralčák (1992, 268). Od zaužívaných zloženín typu *propán-bután* sa podľa autora líšia tým, „že majú aktuálnu (nie petrifikovanú) morfológickú podobu, čo sa prejavuje v kongruentnom ohýbaní obidvoch častí zloženiny“ (Kralčák 1992, 268), teda obe časti sú vždy v rovnakom páde, napr.: (o) *propán-butáne*, ale (v) *cukrárni-kaviarni*.

PSP (2013) zároveň uvádzajú aj prípady, keď sa spojovník nepíše. Ide o zložené prídavné mená vyjadrujúce jednotu, celistvosť, napr. *žltozelený* (zelený dožltá), *bledomodrý* či *indoeurópsky*, a prídavné mená odvodené od združených pomenovaní, napr. vedecký výskum – *vedeckovýskumný*, literárna veda – *literárnovedný*, Malá Fatra – *malofatranský*, druhý stupeň – *druhostupňový* a pod. V PSP sa zároveň poznamenáva, že „písaním alebo nepísaním spojovníka sa naznačuje, či ide o vyjadrenie samostatnosti významov, alebo o vyjadrenie jednoty, celistvosti a o tvorenie od združených pomenovaní“ (PSP 2013, 114), napr. *grécko-rímske vzťahy* (ak ide o vzťahy Grékov a Rimanov) – *gréckorímsky zápas* (ak ide o športovú disciplínu), *politicko-ekonomický* (politický a ekonomický) – *politickoekonomický* (týkajúci sa politickej ekonómie), *kultúrno-politický* (kultúrny a politický) – *kultúrno-politický* (týkajúci sa kultúrnej politiky) a pod.

M. Považaj (1997, 104-106; o. c.), ako sme už spomínali, teda žiadal pred druhým vydaním PSP z roku 1998 upraviť písanie adjektíva *cyrilo-metodský* (dovtedy písaného ako *cyrilometodský*) aj napriek dlhej tradícii v kodifikačných príručkách v prospech podoby so spojovníkom, pretože sa tým podľa autora rešpektujú všeobecné zásady o písaní spojovníka v zložených prídavných menách. Podľa Považaja (1997, 106) ide v tomto prípade o analogický prípad ako v prípade zloženého adjektíva *hodžovsko-hattalovský* (v dejinách spisovnej slovenčiny poznáme tzv. *hodžovsko-hattalovskú reformu* pravopisu, teda reformu, ktorej autormi sú M. M. Hodža a M. Hattala) alebo zložených privlastňovacích adjektív typu *Boyllov-Mariottov* (*Boyllov-Mariottov zákon*).

S formulovanými závermi M. Považaja však vyjadril nesúhlas Jozef Jacko, ktorý pripomína, že „pravopis je vec konvencie aj tradície“ (Jacko 1998, 49).² S analogickým spájaním zložených adjektív typu *hodžovsko-hattalovský* a *cyrilo-metodský* podľa Jacka nemožno súhlasiť. Autor upozorňuje, že adjektíva typu *cyrilo-metodský* s prvou časťou zakončenou na -o a prídavné mená typu *hodžovsko-hattalovský* (kde je prvá časť síce tiež zakončená na -o, ale od adjektíva na -ský) sú odlišné. Podľa Jacka v prípade adjektíva *cyrilometodský* možno hľadať analógiu skôr s adjektívami, ako *srbochorvátsky*, *ugrofínsky*, *anglosaský* a pod. Uvedené podoby bez spojovníka sa teda, ako uvádza autor ďalej, používajú vtedy, keď nimi vyjadrujeme skutočnú alebo pomyselnú jednotu (Jacko 1998, 50-51). Podľa autora teda aj pri prídavnom mene *cyrilometodský/cyrilometodovský* ide o vyjadrenie celistvosti, jednoty účinkovania Cyrila a Metoda, preto by sa tu podľa autora malo uplatňovať pravidlo o nepísaní spojovníka (Jacko 1998, 52).

V súvislosti s ďalším argumentom, ktorý uvádza J. Jacko, je potrebné upozorniť na faktory ovplyvňujúce jazyk používateľov slovenčiny. Nemožno pochybovať o tom, že v súčasnosti majú dominantný vplyv na používateľov jazyka predovšetkým médiá. Norma jazyka, šírená masovo-komunikačnými prostriedkami, sa však často nezhoduje s kodifikáciou. Je to ale prirodzený rozpor, pretože kodifikácia je vždy pozadu, keďže vychádza z normy jazyka. Otázkou však zostáva, aká disproporcia medzi normou (teda jazykovými zákonitosťami kolektívne pocitovanými ako

² Citovaný príspevok J. Jacka (1998, 49-53) vyšiel, rovnako ako príspevok M. Považaja, ešte v čase prípravy nového vydania PSP (1998). Autor navrhol ponechať písanie adjektíva *cyrilo-metodský/cyrilo-metodovský* bez spojovníka (teda ako *cyrilometodský/cyrilometodovský*) aj v novom vydaní PSP z roku 1998. Ako sme však už uviedli, toto vydanie PSP písanie spojovníka v adjektíve *cyrilo-metodský/cyrilo-metodovský* zaviedlo.

záväzná) a kodifikáciou je prípustná. Podobnú úlohu, ako médiá, majú vlastne všetky komunikáty verejného charakteru, s ktorými sa používatelia jazyka stretávajú. Možno sem zaradiť aj názvy inštitúcií či iné miestne názvy (pomenovania ulíc či námestí). V tejto súvislosti Jacko (1998, 52) pripomína: „V neposlednej miere treba v ortografii rešpektovať tradíciu, jej veľmi dôležitú črtu“. Autor v citovanom príspevku uvádza príklady názvov inštitúcií a publikácií, ktoré používajú adjektívum *cyrilo-metodský* bez spojovníka, teda v podobe *cyrilometodský* (napr. *Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského* či *Cyrilometodská spoločnosť*). Podľa Jacka totiž akumulácia interpunkčných znamienok textu škodí. Autor tiež upozorňuje na to, že podoba prídavného mena *cyrilo-metodovský* (autor v príspevku uvádza podobu bez spojovníka) sa v praxi takmer nepoužíva, preto ju navrhuje v príručkách vynechať (Jacko 1998, 52).

2. Používanie podôb *cyrilo-metodský* (*cyrilo-metodovský*) a *cyrilometodský* (*cyrilometodovský*) v jazykovej praxi

V nasledujúcej časti príspevku budeme na báze textov SNK analyzovať frekvenčné využitie oboch podôb analyzovaného adjektíva, teda kodifikovanej podoby so spojovníkom (*cyrilo-metodský*) i staršej podoby bez spojovníka (*cyrilometodský*), ako aj sekundárnych variantov týchto podôb *cyrilo-metodovský* a *cyrilometodovský*. Výskyt uvedených podôb sme skúmali v korpuse prim-7.0-public-all.³

Všimáť si budeme tiež to, v akých komunikátoch sa tieto podoby vyskytujú, pretože sa domnievame, že treba pripísať iný význam výskytu určitej podoby napríklad v publicistickom prejave, ktorý je často používatelmi jazyka vnímaný ako spisovný, a teda vytvára väčší tlak na používateľov jazyka danú podobu používať, než napr. v hovorových prejavoch, i keď ani prirodzené využívanie určitej podoby v hovorovom komunikáte nemožno podľa nášho názoru ignorovať.

Pri analýze zohľadňujeme aj časový faktor, čiže berieme do úvahy, kedy daný text vznikol. Z tohto dôvodu sme výskyt jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* rozdelili na obdobie do roku 1997 (vrátane), keď platili kodifikované podoby *cyrilometodský* a *cyrilometodovský*, a obdobie od roku 1998, keď druhé vydanie PSP (1998) začalo uvádzať podoby so spojovníkom, teda *cyrilo-metodský* a *cyrilo-metodovský* (KSSJ už v roku 1997 začal uvádzať podoby so spojovníkom). Samozrejme, v období vývoja slovenčiny nemožno urobiť hrubú deliacu čiaru, vždy existuje určité prechodné obdobie, preto treba toto rozdelenie chápať ako orientačné.

V tab. 1 uvádzame výskyt podôb *cyrilo-metodský*, *cyrilo-metodovský* a *cyrilometodský*, *cyrilometodovský* v textoch SNK publikovaných do roku 1997.

³ Korpus prim-7.0-public-all obsahuje všetky verejne prístupné texty SNK. Jeho rozsah je 1 250 mil. tokenov (textová jednotka, reťazec znakov medzi dvoma medzerami, ako aj znak interpunkcie (Morfológická anotácia textov Slovenského národného korpusu)) a 972 mil. slov, pričom texty sú v takomto pomere: 65,1 % publicistické, 15,1 % umelecké, 9,5 % odborné a 10,3 % iné texty. Uvedená verzia korpusu bola zverejnená v roku 2015 (Verejne prístupné korpusy SNK).

Tab. 1 Výskyt jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* v textoch SNK publikovaných do roku 1997⁴

Podoba adjektíva	Absolútna frekvencia (počet výskytov)	Relatívna frekvencia (i.p.m.)	Priemerná redukovaná frekvencia (ARF)
<i>cyrilo-metodský</i>	405	0,32	41,51
<i>cyrilo-metodovský</i>	7	0,01	3,77
<i>cyrilometodský</i>	405	0,32	55,32
<i>cyrilometodovský</i>	12	0,01	5,36

Napriek tomu, že v danom období boli kodifikované iba podoby *cyrilometodský* a *cyrilometodovský* (uvádzali ich, ako sme už uviedli, PSP z roku 1991), rovnaký počet výskytov (405) ako podoba *cyrilometodský* tu má aj podoba so spojovníkom, teda *cyrilo-metodský*. Pravda, v porovnaní s výskytmi v textoch publikovaných od roku 1998 (tab. 2) ide o dosť nízky počet, predsa však tieto údaje môžu poukazovať na to, že používanie podôb so spojovníkom a bez spojovníka bolo už pred rokom 1997 dosť rozkolísané, čo tiež mohlo viesť k spomínaným kodifikačným zmenám, ktoré zaviedli písanie tohto adjektíva so spojovníkom.

Pokiaľ ide o podoby zakončené rozšíreným sufixom *-ovský*, ich výskyty môžeme v porovnaní s výskytmi základných podôb zakončených na sufix *-ský* považovať za okrajové. I keď pri tomto počte nepovažujeme porovnávanie frekvencií za signifikantné, môžeme si všimnúť, že v tomto prípade má súdobá kodifikovaná podoba *cyrilometodovský* o 5 výskytov viac ako podoba so spojovníkom *cyrilo-metodovský* (7 výskytov).

⁴ V tabuľke uvádzame vždy len základný tvar paradigmy adjektíva, teda nominatív singuláru mužského rodu. V uvedených výskytach sú však zahrnuté tvary vo všetkých rodoch (teda napr. *cyrilo-metodský* (*odkaz*), *cyrilo-metodská* (*misia*) a *cyrilo-metodské* (*dedičstvo*) a pod.), vo všetkých pádoch a v oboch číslach (teda v singulári i pluráli).

Absolútna frekvencia vyjadruje celkový počet výskytov hľadaného slova/tvaru v korpuse (Wiki).

Relatívna frekvencia (i.p.m. – instances per milion) vyjadruje priemerný počet výskytov jednotky (slova) v hypotetickom texte (korpuse) s dĺžkou 1 milión slov. Pomocou nej sa dá objektívne porovnať výskyt hľadaného slova v korpusoch s rozdielnou veľkosťou (Wiki).

Priemerná redukovaná frekvencia (ARF – average reduced frequency) predstavuje jednu z viacerých upravených frekvencií slovného tvaru v korpuse, pomocou ktorých sa prispôsobuje počet výskytov daného výrazu v korpuse miere rovnomernosti rozloženia jeho výskytu, teda berie sa do úvahy disperzia. Pomocou ARF sa zamedzuje aj tomu, aby sa vo frekvenčných zoznamoch dostali na prvé miesta slová, ktoré sa vyskytujú len v jednom diele, ale často, kým všeobecne v ostatnom korpuse sa tieto slová vyskytujú oveľa menej. Čím je rozloženie daných jednotiek rovnomernejšie, tým viac sa hodnota ARF približuje k frekvencii. Naopak, pre výrazy, ktoré sú v korpuse sústredené do jediného zhluku, sa hodnota ARF približuje k jednej bez ohľadu na frekvenciu. Podľa údajov z Wiki Českého národného korpusu sa hodnota ARF pre frekventované slová s rovnomerným rozložením výskytov pohybuje okolo tretiny ich frekvencie (špecificky však len pre frekvencie väčšie ako 50 000). Odborné termíny vyskytujúce sa len v niekoľkých dokumentoch však môžu mať túto hodnotu i mnohonásobne nižšiu ako frekvenciu. ARF je oveľa menej náchylná na zaradenie alebo nezaradenie konkrétnych textov do korpusu, čiže lepšie zodpovedá intuitívne chápanej bežnosti slov (Wiki).

V tab. 2 uvádzame výskyt jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* v textoch SNK publikovaných od roku 1998, teda od roku druhého vydania PSP (1998), ktoré začalo uvádzať podoby so spojovníkom. Ešte o rok skôr však tieto podoby začal uvádzať i KSSJ (1997).

Tab. 2 Výskyt jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* v textoch SNK publikovaných od roku 1998

Podoba adjektíva	Absolútna frekvencia (počet výskytov)	Relatívna frekvencia (i.p.m.)	Priemerná redukovaná frekvencia (ARF)
<i>cyrilo-metodský</i>	2 679	2,14	386,98
<i>cyrilo-metodovský</i>	27	0,02	9,10
<i>cyrilometodský</i>	2 639	2,11	481,58
<i>cyrilometodovský</i>	13	0,01	5,45

Z tab. 2 vyplýva, že hoci má kodifikovaná podoba *cyrilo-metodský* najvyšší počet výskytov (2 679), k tejto hodnote sa veľmi približuje aj staršia podoba písaná bez spojovníka (2 639 výskytov), teda kodifikovaná podoba so spojovníkom má len o 40 výskytov viac, pričom príbuzné sú i hodnoty relatívnej frekvencie. Naopak, priemerná redukovaná frekvencia, zohľadňujúca mieru rovnomernosti výskytu daného výrazu v korpuse, je dokonca vyššia pri podobe *cyrilometodský* (481,58) ako pri podobe *cyrilo-metodský* (386,98). Uvedené hodnoty teda poukazujú na rozkolísanosť v používaní podôb tohto adjektíva so spojovníkom a bez neho.

Aj v tomto prípade považujeme výskyty podôb zakončených na sufix *-ovský* za okrajové, i keď v tomto prípade je počet výskytov vyšší pri podobe *cyrilo-metodovský* (27 výskytov) v porovnaní s podobou bez spojovníka (13 výskytov). Vzhľadom na takéto nízke frekvencie podôb zakončených na *-ovský* (v tab. 1 aj 2) môžeme konštatovať, že sa tu potvrdzuje tendencia, o ktorej hovoril citovaný J. Jacko (1998, 52; o. c.), podľa ktorého sa tieto podoby v praxi takmer nepoužívajú.

V tab. 3 súhrnne uvádzame počet výskytov jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* v textoch SNK bez ohľadu na ich časové zaradenie.

Tab. 3 Súhrnný výskyt jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* v textoch SNK bez ohľadu na rok publikovania

Podoba adjektíva	Absolútna frekvencia (počet výskytov)	Relatívna frekvencia (i.p.m.)	Priemerná redukovaná frekvencia (ARF)
<i>cyrilo-metodský</i>	3 084	2,47	484,99
<i>cyrilo-metodovský</i>	34	0,03	12,32
<i>cyrilometodský</i>	3 044	2,43	625,15
<i>cyrilometodovský</i>	25	0,02	12,31

V nasledujúcej časti sa budeme venovať jednotlivým podobám adjektíva *cyrilo-metodský*, pričom si budeme všimnúť, v akých kontextoch a akých konkrétnych textoch, resp. publikáciách sa tieto podoby vyskytujú. Vzhľadom na to, že porovnávame používanie tohto adjektíva v jeho kodifikovaných podobách *cyrilo-metodský* a *cyrilo-metodovský*, ktoré zaviedli PSP v roku 1998, s podobami písanými bez spojovníka, uvádzame príklady z textov publikovaných od roku 1998.

Podoba *cyrilo-metodský* sa v korpuse nachádzala napr. v týchto kontextoch:

Študoval na Rímskokatolíckej cyrilo-metodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave (Katolícke noviny 2010). – *To je cyrilo-metodské dedičstvo, ku ktorému sa hlásime!* (Blumentál 2013). – *V Nitre na púti otvorili jubilejný Cyrilo-metodský rok* (TKKBS 2012).

Na uvedených príkladoch je zaujímavé, že napríklad v Katolíckych novinách sa pravidelne uvádza podoba adjektíva *cyrilo-metodský* so spojovníkom, a to aj v prípade, ak sa spomína názov *Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave*, hoci napr. fakulta svoj názov uvádza s adjektívom bez spojovníka (RKCMBF UK 2017). Nazdávame sa, že v Katolíckych novinách sa teda vedome dodržiava aktuálna kodifikovaná podoba tohto adjektíva.

Podoba adjektíva *cyrilo-metodovský* sa v SNK nachádzala napr. v týchto kontextoch:

Ide síce o celoeurópsky proces formovania národov z feudálnych národností, lenže u nás má špecifický prejav: ide o ideové formovanie národa cyrilo-metodovskou tradíciou (Literárny týždenník 1998). – *Z cyrilo-metodovského obdobia sa zachoval zlomok Petrovej liturgie v dvoch hlaholíkou zapísaných pamiatkach, v takzvaných Kyjevských listoch (z konca 9. alebo zo začiatku 10. storočia) a vo Viedenských hlaholských listoch (v prepise urobenom v chorvátskej oblasti v 11. – 12. storočí)* (Literárny týždenník 2000). – *Cyrilo-metodovský spomienkový večer v Košiciach* (TKKBS 2012).

V súvislosti s výskytom variantu *cyrilo-metodovský* treba uviesť, že sa tento variant používa predovšetkým v Literárnom týždenníku (z 34 výskytov až 17 pochádza z Literárneho týždenníka). Zaujímavé je, že už v roku 1998 sa tu používa podoba so spojovníkom, teda ide o rok nového vydania PSP (1998), ktoré začalo uvádzať podoby so spojovníkom (teda *cyrilo-metodský/cyrilo-metodovský*). Ako sme uviedli, podobu so spojovníkom uvádzalo už aj tretie, doplnené vydanie KSSJ z roku 1997.

Kodifikovanej podobe *cyrilo-metodský* konkuruje aj v súčasnej slovenčine variant bez spojovníka *cyrilometodský*, ktorý sa používa v podobne vysokých frekvenciách ako podoba so spojovníkom (tab. 2). Spomínali sme, že podobu bez spojovníka uvádzali ešte PSP z roku 1991. Ako však dokazujú nasledovné príklady, podoby bez spojovníka sa používajú aj v súčasnej slovenčine:

Stará Bystrica: Katedra cirkevných dejín Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty UK spolu s Obecným a Školským úradom v Starej Bystrici usporiadali dňa 30. septembra 2005 odborný seminár s názvom Cirkevné dejiny Kysúc a ich zmysel pre výchovu a vzdelanie (TKKBS 2005). – *Nitrianske biskupstvo pripravuje Národnú cyrilometodskú púť a Diecézne stretnutie mládeže* (TKKBS 2010). – *V piatok 10. októbra o 14,16 h jednotku Hasičskej stanice (HS) Nové Zámky požiadali o pomoc pri požiari elektrickej rozvodnej skrine na Cyrilometodskej ulici v Nových Zámkoch* (My Naše novosti 2008). – *Ján Baltazár Magin, zdá sa, chápe cyrilometodský a svätoplukovský odkaz viac izolovane* (Homza – Rácová 2010). – *... Cyrilometodské námestie...* (My Nitrianske noviny 2014).

Vážnym argumentom pre opodstatnenosť používania podoby adjektíva *cyrilometodský*, teda podoby bez spojovníka, v jazykovej praxi je fakt, že sa takáto podoba používa aj v oficiálnych názvoch či už inštitúcií, alebo iných miestnych pomenovaní (ulíc, námestí): možno tu spomenúť oficiálny názov *Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave*, ale aj pomenovania, ako *Cyrilometodská ulica* (nachádza sa napríklad v Nových Zámkoch) či *Cyrilometodské námestie* (možno nájsť v Nitre).

Podoba *cyrilometodovský* sa nachádzala v textoch SNK napr. v týchto kontextoch:

Z cyrilometodovského prekladu byzantskej liturgie sa zachoval iba zlomok, a to na troch pergaménových listoch písaných hlaholikou v takzvanom Euchológii Sinajskom z konca 11. storočia (Literárny týždenník 2000). – *Taktiež začínali oživovať veľkomoravskú a cyrilometodovskú tradíciu* (Žigo et al. 2004). – *Okrem bezpodmienečnej dôvery v Boha - nie ako trestajúceho monarchu, ale láskavého Otca, rovnako spravodlivého ako milujúceho, cyrilometodovské dedičstvo v našich predkoch pretrvávalo ako vyšší princíp mravnosti, ako zmysel pre univerzálnu spravodlivosť - vo vzťahu k sebe i k iným* (Literárny týždenník 1998).

Môžeme si všimnúť, že podoba *cyrilometodovský*, podobne ako aj podoba *cyrilo-metodovský*, sa opäť používa v Literárnom týždenníku. V uvedenom periodiku možno teda badať tendenciu preferovať podoby zakončené na rozšírený sufik *-ovský*. Okrem toho sme podobu *cyrilometodovský* (teda bez spojovníka) zaznamenali aj v publikácii Slovacicum. Kapitoly z dejín slovenskej kultúry (2004), ktorú redigoval jazykovedec Pavol Žigo et al. Zaujímavé je, že sa v tejto publikácii takisto používa podoba bez spojovníka, hoci v čase vydania publikácie (rok 2004) bola už bezpečne kodifikovaná podoba so spojovníkom.

Pokiaľ ide o používanie jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* na portáli TKKBS, badať tu nejednotnosť, používajú sa podoby so spojovníkom aj bez neho, čo zrejme súvisí s tým, že sa preberajú také formy tohto adjektíva, aké sa použili v názvoch podujatí a inštitúcií, o ktorých TKKBS informuje:

V Nitre na púti otvorili jubilejný Cyrilo-metodský rok (TKKBS 2012). – *Cyrilo-metodovský spomienkový večer v Košiciach* (TKKBS 2012). – *Stará Bystrica: Katedra cirkevných dejín Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty UK spolu s Obecným a Školským úradom v Starej Bystrici usporiadali dňa 30. septembra 2005 odborný seminár s názvom Cirkevné dejiny Kysúc a ich zmysel pre výchovu a vzdelanie* (TKKBS 2005). – *Nitrianske biskupstvo pripravuje Národnú cyrilometodskú púť a Diecézne stretnutie mládeže* (TKKBS 2010).

V názve Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave, sa použila, samozrejme, tá podoba adjektíva, ktorá sa uvádza v oficiálnom názve fakulty (ide o podobu bez spojovníka). Zaujímavé je, že na portáli TKKBS sa častejšie vyskytuje podoba adjektíva bez spojovníka. Poradie jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* podľa počtu výskytov na tomto portáli je takéto (všetky texty majú neskorší rok publikovania ako 1998): 1. *cyrilometodský* (1 641 výskytov), 2. *cyrilo-metodský* (946 výskytov), 3. *cyrilo-metodovský* (3 výskyt), 4. *cyrilometodovský* (1 výskyt).⁵

⁵ V poradí výskytov jednotlivých podôb adjektíva *cyrilo-metodský* uvádzame z dôvodu prehľadnosti opäť len základný tvar paradigmaty tohto adjektíva, teda nominatív singularu mužského rodu.

Záver

V príspevku sme analyzovali, v akých podobách sa v súčasnej slovenčine používa zložené adjektívum *cyrilo-metodský*, ktorého súčasná kodifikovaná podoba je iba so spojovníkom, pričom sa pripúšťa aj variant *cyrilo-metodovský*. Jazyková prax však ukazuje, že podoba bez spojovníka uvádzaná v PSP z roku 1991 je v súčasnej slovenčine stále živá a využívaná, pričom sa vyskytuje i v oficiálnych názvoch inštitúcií (*Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave*) alebo v iných miestnych pomenovaniach (*Cyrilometodská ulica*, *Cyrilometodské námestie*). Skutočnosť, že využívanie podoby *cyrilometodský* sa približuje využitaniu kodifikovanej podoby *cyrilo-metodský*, dokazujú aj frekvenčné údaje výskytu jednotlivých podôb tohto adjektíva v textoch SNK publikovaných od roku 1998 (tab. 2). Uvedené frekvenčné údaje však rovnako indikujú, že podoby zakončené na *-ovský* (*cyrilo-metodovský*, *cyrilometodovský*) sa využívajú len minimálne. Možno tu teda súhlasiť s citovaným J. Jackom (1998, 52; o. c.), ktorý navrhoval podobu zakončenú na *-ovský* v kodifikácii vynechať (i keď autor hovoril ešte o podobe bez spojovníka, teda *cyrilometodovský*, pretože táto podoba bola v čase vydania článku kodifikovaná). Bolo by teda vhodné zredukovať v kodifikácii variantnosť *cyrilo-metodský/cyrilo-metodovský* len na podobu zakončenú sufixom *-ský*. Dôležitejšie je však zaujať stanovisko, pokiaľ ide o kodifikačné možnosti, k podobe adjektíva bez spojovníka *cyrilometodský*. Frekvencia v SNK, ako aj využívanie tejto podoby v názvoch inštitúcií a iných miestnych názvoch totiž dokazuje, že sa táto podoba využíva často.

Okrem toho však v prospech písania adjektíva *cyrilo-metodský* bez spojovníka hovorí aj systémové hľadisko, pretože, ako hovorí J. Jacko (1998, 50-51; o. c.), nejde v tomto prípade o zložené adjektívum typu *hodžovsko-hattalovský*, ale možno tu hľadať analógiu s adjektívami, ako *srbochorvátsky*, *ugrofínsky*, *anglosaský* a pod. Súhlasíme teda s argumentáciou J. Jacka (1998, 52; o. c.), že adjektívom *cyrilo-metodský* (autor používa podobu bez spojovníka) sa vyjadruje celistvosť, jednota účinkovania Cyrila a Metoda, a preto by bolo vhodnejšie písať toto adjektívum bez spojovníka.

Áké stanovisko teda zaujať k jednotlivým podobám adjektíva *cyrilo-metodský*, pokiaľ ide o kodifikačné možnosti? Vzhľadom na to, že už aj podobu *cyrilo-metodský* považujeme za vžitú, nepokladali by sme za produktívne, keby sa táto podoba v kodifikačných príručkách zrušila. Podľa nášho názoru však nemožno ignorovať ani pomerne časté využívanie tohto adjektíva v podobe bez spojovníka, navyše, ako sme uviedli, táto podoba má aj svoju systémovú oporu. Navrhovali by sme teda v spisovnej slovenčine pripustiť variantnosť *cyrilo-metodský/cyrilometodský*. Takáto variantnosť, na rozdiel od súčasnej variantnosti *cyrilo-metodský/cyrilo-metodovský*, by mala svoje reálne opodstatnenie a využitie.

REFERENCES

- Blumentál. 2013. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Homza, Martin – Rácová, Nadá. 2010. K vývinu slovenskej myšlienky do polovice 18. storočia. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Katolícke noviny. 2010. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Jacko, Jozef. 1998. Cyrilometodský či cyrilo-metodský (cyrilometodovský či cyrilo-metodovský)? In Slovenská reč, 63/1, 49-53.
- Kralčák, Lubomír. 1992. Štruktúra a pravopis kongruentných spojení všeobecných podstatných mien. In Slovenská reč, 57/5, 264-269.

- KSSJ. 2003. Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava.
- KSSJ. 1997. Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava.
- Literárny týždenník. 2000. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Literárny týždenník. 1998. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Morfologická anotácia textov Slovenského národného korpusu. <http://korpus.juls.savba.sk/morpho.html>.
- My Naše novosti. 2008. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- My Nitrianske noviny. 2014. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Považaj, Matej. 1997. Cyrilometodský (cyrilometodovský) či cyrilo-metodský (cyrilo-metodovský)? In Kultúra slova 31/2, 104-106.
- PSP. 2013. Pravidlá slovenského pravopisu. Bratislava.
- PSP. 2000. Pravidlá slovenského pravopisu. Bratislava.
- PSP. 1998. Pravidlá slovenského pravopisu. Bratislava.
- PSP. 1991. Pravidlá slovenského pravopisu. Bratislava.
- PSP. 1953. Pravidlá slovenského pravopisu. Bratislava.
- RKCMBF UK. 2017. Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. <http://frcth.uniba.sk>.
- TKKBS. 2012. Tlačová kancelária Konferencie biskupov Slovenska. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- TKKBS. 2010. Tlačová kancelária Konferencie biskupov Slovenska. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- TKKBS. 2005. Tlačová kancelária Konferencie biskupov Slovenska. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Verejne prístupné korpusy SNK. <http://korpus.juls.savba.sk/structure.html>.
- Žigo, Pavol et al. 2004. Slovacicum. Kapitoly z dejín slovenskej kultúry. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Wiki. Wiki Český národní korpus. <http://wiki.korpus.cz/doku.php/start>.

SUMMARY: THE TOPIC OF THE USAGE OF THE COMPLEX ADJECTIVE ‘CYRILOMETODSKÝ’ (‘CYRILOMETODOVSKÝ’): CODIFICATION AND USE IN LANGUAGE PRACTICE. Our article tackles the topic of the codification of the complex adjective ‘*cyrilometodský*’ / ‘*cyrilo-metodovský*’ (which can be translated as ‘*Cyrillo-Methodian*’ into English) and the question, to which extent is this form actually used in practical language or what further forms this adjective can take in the contemporary Slovak language. Since the year 1991 the Slovak language guidelines (Pravidlá slovenského pravopisu) had shown the codified form without the hyphen, namely ‘*cyrilometodský*’ and ‘*cyrilometodovský*’. However, M. Považaj (1997) requested that the hyphenated form should be added to the guidelines in 1998, as in his opinion this adjective can be viewed as analogous to the adjective type such as ‘*hodžovsko-hattalovský*’. However this was disputed by J. Jacko (1998), who argued for keeping the non-hyphenated forms (‘*cyrilometodský*’ as well as ‘*cyrilometodovský*’) as it is given in the guidelines of 1991 as the adjective stand for a singular identity of the Works of Cyril and Metod. In the next part we analyse the usage of both forms that this adjective takes, namely the codified version, ‘*cyrilo-metodský*’ (and the variant ‘*cyrilo-metodovský*’) and the older codified (currently substandard) form ‘*cyrilometodský*’ (and the variant

‘*cyrilometodovský*’) in the texts of the Slovak national language corpus. The analysis has shown that the texts of this corpus published until 1997 contain the usage ‘*cyrilo-metodský*’ as well as ‘*cyrilometodovský*’ in the same frequency (405 usages) which points more to the fact that during this time period the different usages were already in use. The use after the year 1998, despite a slight prevalence in the use of the codified hyphenated form of the adjective (2 679 uses), shows a strong tendency to use the form ‘*cyrilometodský*’ as well (almost the same number – 2 639 uses). Additionally, the form ‘*cyrilometodský*’ appears in the names of institutions or different given names (street names, square names). The language practice as well as the linguistic arguments we list in our entry appear to point again to the need to renew the codification of the non-hyphenated form, which should function as a variant to the non-hyphenated version.

Mgr. Patrik Petráš, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Slovak Language
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovakia
ppetras@ukf.sk

RECENZIE / BOOK REVIEWS

HURBANIČ, Martin. Konštantínopol 626. Poslední bitva antiky. Praha : Academia, 2016. 743 s. ISBN 978-80-200-2559-3

Nestáva sa často, žeby sa kniha slovenského historika, tobôž byzantológa, dostala na český komerčný trh. Navyše, vydaná v jednom z najprestížnejších vydavateľstiev v Českej republike – v Academii. Martinovi Hurbaničovi z Katedry všeobecných dejín Filozofickej fakulty UK v Bratislave sa tento „husársky kúsok“ podaril. Vo svojej viac ako sedemstostranovej vedeckej monografii predstavil, nielen českým nadšencom byzantských dejín, svoju srdcovú tému, týkajúcu sa obliehania Konštantínopola v roku 626. Kniha je inšpirovaná dvoma predošlými autorovými monografiami (Hurbanič 2009; 2010). Martin Hurbanič svoj predchádzajúci výskum prehĺbil, rozšíril a určité pasáže prepracoval do takej miery, že z pôvodných dvoch monografií vytvoril syntézu byzantských (alebo presnejšie východorímskych), sasánovských, avarských a sčasti slovanských dejín od druhej polovice 6. storočia do konca vlády cisára Herakleia (610 – 641).

Hoci je obliehanie Konštantínopola známou epizódou byzantskej histórie, svetová historiografia sa ňou začala seriózne zaoberať až začiatkom 20. storočia. Jednotliví historici sa venovali zväčša parciálnym problémom (samotné obliehanie mesta, chronologická rekonštrukcia útoku, byzantsko-avarské vzťahy, avarsko-slovanská koexistencia, zámerná snaha o sklbenie slovanského elementu v avarskom vojsku s ruskými dejinami a pod.). Z prác zahraničnej proveniencie je nutné vyzdvihnúť predovšetkým diela Jamesa Howarda-Johnstona (1995, 131-145) a Waltera Kaegiho (2003), ktorí sa však problematike takisto nevenujú komplexne. Pokiaľ ide o českú a slovenskú historiografiu tejto téme sa čiastočne, okrem autora recenzovanej monografie, venovali Alexander Avenarius (1974) a Lubomíra Havlíková (1979, 1-2, 126-136).

Hurbaničova monografia je rozdelená do dvoch častí – *História* a *Legenda*, teda podobne ako jej dvaja slovenskí predchodcovia z rokov 2009 a 2010. Ako sám autor tvrdí: „legende musí vždy predchádzať skutočná historická udalosť“ (s. 34). Hoci s uvedeným citátom nemusí každý súhlasiť, v prenesenom zmysle koncipovania monografie Hurbaničove slová dokonale korešpondujú.

Predhovor týkajúci sa avarského obliehania Konštantínopola v historickom kontexte napísal Vlastimil Drbal, špecializujúci sa na dejiny neskorkej antiky vo východnom Stredomorí. V predhovore sa venuje najmä termínom neskorá antika či Východorímska ríša, ktoré autor monografie často používa a čitateľovi zrozumiteľne ozrejmuje ich význam v širšom kontexte. Ako píše, v českej ani slovenskej historiografii nie sú tieto pojmy „predmetom hlbších úvah“ (s. 13). Vlastimil Drbal je i prekladateľom celej knihy do češtiny a vidieť, že spolu s Martinom Hurbaničom si dali záležať na prístupnom jazyku, ktorý ocení profesionálny historik, ale i laický nadšenec dejín Byzancie či prvých slovanských storočí zaznamenaných v písomných prameňoch.

Autor začína knihu polemikou, aký odkaz malo hrdinské odvrátenie nepriateľa v dejinách Byzancie. Poukazuje na vznik tradície, ktorá súvisela s obliehaním Konštantínopola a každoročným sviatkom pripadajúcim na 7. augusta. Tento deň v roku 626 mali byť vďaka Bohorodičkinej intervencii potopené slovanské monoxly v zálive Zlatý roh a obyvatelia Byzancie si túto udalosť pripomínali každoročne na konštantínopolskom predmestí *Blachernai*. Prostredníctvom najslávnejšej mariánskej piesne byzantskej proveniencie nazývanej *Akathistos* sa zvečnila spomienka na avarské obliehanie hlavného mesta Byzancie. Tóny tejto piesne ešte i v súčasnosti zaznievajú počas soboty piateho týždňa Veľkého pôstu, v Deň *Akathistu*. Tento sviatok sa stal neskôr známym aj za hranicami Byzancie na Balkáne či Rusi.

Obliehanie Konštantínopola v roku 626 trvalo desať dní. Hurbanič však okolo tejto udalosti vytvoril obsiahly kontext siahajúci

od „kolosu na hlinených nohách“, ktorý po sebe zanechal cisár Justinian (527 – 565), cez krátku vládu cisára Tiberia (578 – 582), mladého cisára Maurikia (582 – 602), Istivého Foku (602 – 610) a už spomínaného reformátora a bojovníka Herakleia. Oproti svojim dvom predchádzajúcim monografiám si autor nechal záležať predovšetkým na prvých kapitolách, kde sa čitateľovi snaží sprístupniť pozadie jednotlivých kultúr a ich prienikov a zároveň hlbšie vysvetliť súvzťažnosti. Počiatok poslednej vojny antiky, teda byzantsko-perzskej (príp. zväziť aj termín sasánovskej) – viac než štvrtstoročie (603 – 628) trvajúcej vojny – možno hľadať už v rozložení ríše, ktorú po sebe zanechal cisár Justinian. Desaťdňové avarsko-slovanské obliehanie hlavného mesta a zároveň symbolu celej ríše, bolo na jednej strane vyvrcholením, na druhej (pre historikov) predovšetkým precízne spracovanou udalosťou očami viacerých prameňov.

Autor venoval značnú pozornosť vojenskej histórii. Kostru tvoria vedecké články, ktoré publikoval vo Vojenskej histórii a Historickom časopis. Opis štruktúry avarského vojska, výzbroj, obliehacie zariadenia a vojenská taktika počas obliehania sú predmetom kapitol 12-15. Komentárm k byzantským i avarským vojenským operáciám je však popretkávaná celá kniha. Detailné technické popisy sú aj v porovnaní s vedeckými prácami zahraničnej proveniencie (v úzkom profile vojenskej histórie), skôr svetlou výnimkou.

Téma avarsko-slovanského spoluzitia je v českom a slovenskom prostredí veľmi živá, aj preto by v takej mohutnej monografii mohol autor rozviesť viac paralel či porovnaní s informáciami zo *Zázrakov svätého Demetera*. Informácie o viacnásobnom obliehaní Solúna Slovanmi a neskôr Avarmi sú obsiahnuté v 7. kapitole. K vzájomnej komparácii opisov vojenských akcií pri Solúne a tých z roku 626 pred múrmi Konštantínopola sa autor vracia v kapitole o avarskom vojsku (12. kapitola). V téme zainteresovanému čitateľovi môže chýbať, že vzájomné vzťahy jednotlivých slovanských skupín (Draguvitou, Sagudatov,

Velegezitov, Vajonitov, Verzitov – pri Solúne, pri Konštantínopole bližšie nešpecifikovaných), ich vzťah ku kaganovi, vlastným vodcom (Chatzon, Perbundos) a súvisu s etnonymom „Slovan“ nie je vysvetlená do hĺbky. Na druhej strane, by táto bližšia špecifikácia nasmerovala kurz celej monografie iným smerom.

Tézu o tom, že franský kupec Samo nebol v momente protiavarského povstania v kaganáte náhodou, možno vnímať pozitívne. Tak ako aj fakt, že Samo oplýval taktickými, organizačnými a zrejme aj jazykovými schopnosťami, ktoré mu umožňovali využiť situáciu v maximálnej možnej miere.

Termín „občianska vojna“ (s. 118, 119) je častou nepresnosťou v českej i slovenskej historiografii. Nevyhol sa jej ani autor recenzovanej monografie. Vychádzal pravdepodobne z anglického pojmu „civil war“. Avšak koncept občianstva bude na svoju chvíľu čakať ešte viac ako tisíc rokov. Vhodnejším termínom mohli byť „domáca vojna“, „vnútorná vojna“, príp. „vojna frakcií“.

Tému avarsko-slovanského spoluzitia, pravdepodobne, za účelom prehľadnosti textu, ohraničuje na niekoľko konkrétnych záverov, predovšetkým v kontexte avarsko-slovanskej vojenskej spolupráce. Vynahrádza to komentármi v poznámkovom aparáte a odkazmi na literatúru popredných znalcov tejto problematiky (Franjo Barišič, Gerard Labuda, Walter Pohl, Lech Tyszkiewicz, Lubomír Havlík, Omeljan Pritsak). Hurbanič pristupuje k téme spoluzitia ako skúsený historik. Bez sentimentálnych a patetických záverov, ktoré sa v odbornej literatúre vyskytujú ešte i v súčasnosti.

V druhej časti monografie sa autor venuje nadprirodzeným obrancom Konštantínopola. Okrem Bohorodičky a hymnu *Akathistos*, ktorý s jej uctievaním priamo súvisí, sa Hurbanič pustil do bádania v oblasti byzantských rukou-nestvorených obrazov. Problematika rukou-nestvorených obrazov a legend, ktoré súvisia s ich výskytom v prameňoch nie je v českej ani slovenskej historiografii doposiaľ komplexne spracovaná. Do tejto témy sa autor zahĺbil prostredníctvom procesie konštantínopolského

patriarchu Sergia (keďže cisár Herakeios nebol v tom čase v Konštantínopole prítomný). Sergios počas nej, podľa prameňov, držal rukou-nestvorený obraz (z gr. *acheiropoietos*) obraz Krista. O udalosti informujú Theodoros Synkellos a Georgios Pisides. Hurbanič správne poznamenáva, že s liturgickou procesiou so zámerom odvrátiť nebezpečenstvo nepriateľa, sa v dejinách hlavného mesta Byzancie stretávame prvýkrát práve počas avarského obliehania (s. 416). Podobné praktiky vo východnejších častiach ríše však evidujeme už skôr. Týmto uvažovaním sa Hurbanič dostal až ku genéze vzniku najznámejšieho rukou-nestvoreného obrazu – edesskému, ktorý býva v historiografii často stotožňovaný s tzv. *Mandyliom*. Správne poznamenáva, že na základe pramenných zmienok sa s rukou-nestvorenými obrazmi v Byzancii stretávame od polovice 6. storočia a súviseli so všeobecnou vnútro-, ale i zahraničnopolitickou krízou (s. 418). Jedným z rukou-nestvorených obrazov bola aj tzv. *Kamuliana*, resp. jedna z jej kópií, ktorú mohol mať patriarcha Sergios v rukách pri procesii na konštantínopolských hradbách.

K celkovému zhrnutiu monografie treba podotknúť, že Martin Hurbanič napísal knihu, ktorá nepochybne obstojí v porovnaní s dielami súčasných renomovaných byzantológov. Autor je stálym hosťom svetových byzantologických kongresov s bohatou publikačnou činnosťou v zahraničných i domácich periodikách, čo sa odzrkadlilo i na jeho „triezvom“ kritickom postoji k jednotlivým pramenným informáciám. Český text slovenského autora je vhodne poprepájaný obrazovým materiálom, či už samotnými obrázkami alebo schémami a mapami. Je tiež precízne dopĺňaný prepracovaným poznámkovým aparátom a rozsiahlym bibliografickým výpočtom použitých prameňov a literatúry. Kniha je napísaná pútavo a je určená nielen pre odborníkov, ale i čitateľov bez hlbších znalostí historických súvislostí byzantských dejín 6. a 7. storočia.

REFERENCES

Avenarius, Alexander. 1974. *Die Awaren in Europa.* Bratislava – Amsterdam 1974.

Havlíková, Lubomíra. 1979. Obléhaní Konštantínopole roku 626 ve světle byzantsko-iránských vztahů. In *Časopis Matice moravské* 98, 1-2, 126-136.

Howard-johnston, James. 1995. The Siege of Constantinople in 626. In Mango, Cyril – Dagron, Gilbert (eds.). *Constantinople and Its Hinterland. Papers from Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies,* Oxford, April 1993. London, 131-145.

Hurbanič, Martin. 2009. *Posledná vojna antiky. Avarský útok na Konštantínopol roku 626 v historických súvislostiach.* Prešov.

Hurbanič, Martin. 2010. *História a mýtus. Avarský útok na Konštantínopol roku 626 v legendách.* Prešov.

Kaegi, Walter. 2003. *Heraclius – Emperor of Byzantium.* Cambridge.

Mgr. Matej Gogola, PhD.
Comenius University in Bratislava
Slovakia

ZOZULAK, Ján. *Byzantská filozofia.* Plzeň : Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2016. 218 s. ISBN 978-80-7380-640-8

Monografia *Byzantská filozofia* je prvá systematická práca na Slovensku venovaná filozofickému mysleniu v Byzancii. Kníh s podobným zameraním je vo svetových jazykoch veľmi málo, preto takéto systematické spracovanie byzantskej filozofie je významné nielen v slovenskom filozofickom prostredí, ale aj na medzinárodnej úrovni. Z tohto pohľadu pozitívne hodnotíme I. kapitolu monografie s názvom *Vedecký výskum byzantskej filozofie*, v ktorej autor približuje začiatok systematického výskumu byzantskej filozofie a syntetizuje poznatky v danej oblasti na celosvetovej úrovni aj v slovanskom prostredí. Približuje vedeckú prácu významných osobností, ktoré svojimi štúdiami a kritickým vydávaním byzantských filozofických textov v posledných desaťročiach urobili veľký posun v bádani.

V II. kapitole s názvom *Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie*, autor podáva najdôležitejšie informácie o začiatku byzantského obdobia, pomenovaní „Byzantská ríša“ a o pokračovaní gréckej a rímskej kultúry v Byzantskej ríši. V III. kapitole s názvom *Historické medzníky byzantskej filozofie* analyzuje historické vymedzenie byzantskej filozofie a zhrňuje diskusie ohľadne jej zrodu a periodizácie.

Vzťah medzi antickou filozofiou a kresťanským myslením objasňuje v IV. kapitole s názvom *Stret antickej filozofie a kresťanského myslenia*, kde analyzuje najvýraznejšie postavy kresťanských apológov a gnosticizmu. Pri formovaní byzantského myslenia dôležité miesto zohrali školy v Alexandrii a Antiochii, preto im autor venuje zvýšenú pozornosť. Podrobne analyzuje myslenie jej najvýznamnejších predstaviteľov a sleduje ich vplyv na neskorších byzantských autorov. V dejinách byzantskej filozofie významné miesto patrí alexandrijským a antiochijským mysliteľom a z tohto pohľadu je táto kapitola veľmi dôležitá.

Posledná V. kapitola s názvom *Byzantská filozofia a grécka patristika* sústreďuje pozornosť na grécku patristiku, ktorá dopĺňa periodizáciu byzantskej filozofie o dôležité historické medzníky. Autor podľa jednotlivých období analyzuje najvýznamnejšie byzantské osobnosti, ktoré svojím myslením prispeli k formovaniu byzantskej filozofie. Tento prístup z metodologického hľadiska umožňuje analyzovať mnohé otázky, ktoré sa formovali v kontexte kresťanskej tradície a konštituovali filozofické otázky. V závere si všima vplyv byzantskej filozofie na sýrsku, arabskú, latinskú a slovanskú kultúru, ktoré bezprostredne prišli do kontaktu s Byzanciou.

Autor predloženej monografie pracoval s množstvom pramennej literatúry v gréckom jazyku, ktorej štúdium mu umožnila vynikajúca znalosť gréckeho jazyka. Veľmi cenné sú jeho vlastné preklady gréckych byzantských textov, čo považujeme za novátorské a originálne v slovenských filozofických kruhoch. Okrem toho používa množstvo sekundárnej literatúry vo svetových jazykoch, ktorú bohato

cituje. Zároveň do slovenčiny prekladá mnohé pasáže z gréckych publikácií, ktoré nie sú dostupné ani vo svetových jazykoch, čím prináša nové poznatky z oblasti vedeckého skúmania byzantskej filozofie v gréckom jazykovom prostredí, v ktorom sa do hĺbky skúmajú filozofické texty byzantských autorov. Metodologicky je práca dobre vyvážená a logicky štruktúrovaná.

Prof. dr hab. Seweryn Blandzi
Polish Academy of Sciences
Poland

FAUSTMANN, Cornelia – GLAßNER, Gottfried – WALLNIG, Thomas. (Hrsg.). *Melk in der barocken Gelehrtenrepublik. Die Brüder Bernhard und Hieronymus Pez, ihre Forschungen und Netzwerke (= Thesaurus Mellicensis 2)*. Melk: Stift Melk, 2014. 239 s. ISBN 978-3-9502328-8-2.

Pro badatele na poli intelektuálnych dejín a dejín vzdelanosti není žádnou novinkou, že základním pramenem pro poznání života, tvorby a myšlení raně novověkého učence je jeho korespondence, případně korespondence osob z jeho okolí či kulturního okruhu. V poslední době vzniklo v této oblasti historického výzkumu několik projektů (např. na Stanfordské universitě¹), z nichž má pro střední Evropu velký význam podnik Ústavu dějin vídeňské university a Ústavu pro rakouský dějepis nazvaný *Monastische Aufklärung und die benediktinische Gelehrtenrepublik*, který si za cíl klade kriticky vydat rozsáhlou korespondenci bratří Pezů² z let 1709 až 1763 (cca 1097 dopisů).³ Recenzovaná kolektivní monografie je

¹ Srov. <http://republicofletters.stanford.edu/>; srov. i další podobné projekty <http://www.culturesofknowledge.org/> nebo <http://www.republicofletters.net/>.

² Jedná se o Bernharda Peze OSB (1683 – 1736) a Hieronyma Peze OSB (1685 – 1762).

³ Srov. http://www.univie.ac.at/monastische_aufklaerung/de/das-start-projekt/. První dva díly edice již vyšly: *Wallnig, Thomas – Stockinger, Thomas*.

jakýmsi vedlejším produktem tohoto rozsáhlého projektu. Její autoři (celkem 15 mužů a žen) se dlouhodobě specializují na benediktinskou vzdělanost v raně novověké Evropě a stojí za nimi i další publikace⁴ a podniky⁵ hodné pozornosti.

Kolektivní monografie *Melk in der barocken Gelehrtenrepublik*⁶ shrnuje dosavadní výsledky výzkumu jednotlivých autorů (s. 15-65, 121-127, 135-168, 180-194) a užitečně doplňuje dobový, zejména jihoněmecký, francouzský a italský kontext (zbylé strany). Téměř za každým příspěvkem je připojen oddíl, kde jsou editovány kratší úryvky z archivních dokumentů opatřené německým překladem. Výhodou publikace jsou kvalitní barevné reprodukce, stinnou stránkou použití křídového papíru na celou knihu je potom její nadměrná váha. Samozřejmostí je

místní a jmenný rejstřík. Určitý nedostatek spatřuji v absenci soupisu použité literatury na konci publikace; čtenář zde nalezne pouze stručný soupis rukopisných pramenů a stran edic i literatury je tedy nucen procházet poznámkový aparát jednotlivých příspěvků. Všechny jsou erudované a vypracované s příslovečnou „německou“ důkladností odborníky, kteří se věnují dané problematice dlouhodobě. Mladší z nich napsali na daná témata své doktorské práce a nadále se jimi zabývají. Autoři znají jak své prameny (vytěžují především rakouské, německé, méně italské nebo francouzské archivy, ale také ten Národní v Praze [s. 199]), tak nejnovější západoevropskou literaturu (např. ta česká je ale užita, jen pokud je psána v jiných jazycích; s. 128, 153, 159, 163, 213).

Z pohledu metodologie jsou příspěvky psány převážně faktograficky, protože shrnují dlouhodobější výzkum nebo podávají v hutné zkratce informace o jazykově neněmeckých oblastech. Z tohoto pravidla se vyčleňují autorský Úvod (s. 11-13) a pomyslný závěr z pera Martina Mulsowa nazvaný *Die europäische Gelehrtenrepublik zur Zeit der Brüder Pez* (s. 223-225), které se snaží odpovědět na otázku vyslovenou Herbertem Jaumannem (1998), a sice zda existuje katolická *Respublica litteraria* neboli republika učenců (Gelehrtenrepublik), tedy jakási země bez hranic i státní struktury, stát, který sice není na žádné mapě, jehož členové však žijí všude. Mulsow se vyslovuje pro její existenci a ukazuje, že tato „republika“ nemůže být nahlížena jako universální, jak se často (i specialisty) děje, protože zde v 17. a 18. století existovaly výrazné rozdíly dané již tehdy jazykově (bez ohledu na stále převládající latinu) a samozřejmě konfesionálně, což prý nejnvýrazněji ukazuje podrobné studium korespondence. Například protestanté byli údajně mezinárodní (od Anglie až po Švýcarsko) nikoli *per se*, ale z donucení, zkrátka žili po většinou v exilu. Jestliže spojnicí mezi různě konfesionálně smýšlejícími učenici žijícími po celém evropském kontinentu byla zhruba do roku 1600 antika a její výzkum, pak se v 17. století toto pomyslné spojení začalo

(eds.). 2010. Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare. Band 1: 1709–1715. Wien. Wallnig, Thomas – Stockinger, Thomas – Fiska, Patrick – Peper, Ines – Mayer, Manuela. (eds.). 2015. Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare. Band 2: 1716–1718, 2 sv. Wien–München. Srov. k celému podniku důkladnou recenzi Ivana Hlaváčka In *Český časopis historický*, 2016, 114/1, 175–179.

⁴ Např. Wallnig, Thomas – Stockinger, Thomas – Peper, Ines – Fiska, Patrick. (eds.). 2012. Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession. Berlin–Boston.

⁵ Jmenujme např. konference *Monastica Historia*, z nichž se právě poslední, třetí v pořadí, konala v Melku (2016). Srov. zatím publikace *Specht, Heidmarie – Černušák, Tomáš. (eds.). 2011. Leben und Alltag in böhmisch-mährischen und niederösterreichischen Klöstern in Spätmittelalter und Neuzeit. Referate der gleichnamigen Tagung in Brünn vom 28. bis 29. Oktober 2008. St. Pölten–Brno. Bachhofer, Heidmarie – Bobková-Valentová, Kateřina – Černušák, Tomáš. (eds.). 2015. Ordenshistoriographie in Mitteleuropa. Gestaltung und Wandlung des institutionalen und persönlichen Gedächtnisses in der Frühen Neuzeit. St. Pölten–Praha.*

⁶ Obsah, předmluva a první studie dostupné zde: https://www.dsp.at/.../gallner_regula_emblematica_glassner.pdf.

pomalou drolit, neboť pozornost učenců se soustředila na středověké období a církevní dějiny, kde regionální příslušnost, resp. konfesionalita hrála nezanedbatelnou roli. Středověk začali zkoumat především katolíci, i tak ovšem zůstala síť učenců zčásti nadkonfesionální; katolíci si dopisovali s protestanty a vice versa. Mulsow rovněž záslužně připomíná naši malou znalost ohledně jazyka, resp. nářečí (v rámci německého jazykového prostoru švábštiny, hesenštiny, rakouských dialektů atd.), kterého raně novověcí učenci používali. „A co víme o jejich obavách při editování středověkých kleriků, o jejich strachu z nemoci a válek, o jejich hrůze z pošramocení vlastní pověsti, pověsti jejich řádu, kláštera, o jejich strachu z vrchnosti?“, ptá se oprávněně Mulsow. Pléduje tu pro co nejpodrobnější a regionálně co nejširší ediční zpřístupnění korespondence evropských vzdělanců, abychom mohli postupně odpovídat

na svrchu vyřčené otázky, které prozatím zůstávají bez odpovědi. Ty se ukrývají „zaklety“ v rukopisném materiálu, ale dodal bych i ve starých tiscích, ať už v jejich základním obsahu či v podobě rukopisně činěných (marginálních, interlineárních) poznámek jejich autorů, vlastníků nebo jen náhodných učenců-kolegů či dokonce ideových protivníků. Můžeme tedy naši úvahu uzavřít slovy Martina Mulsowa: „... stojíme dnes před dějepisectvím republiky učenců jako nějakým kontinentem, který je záhodno odkrýt. Řada *Thesaurus Mellicensis* a vydávání korespondence bratří Pezů je v této činnosti určitým krokem. Můžeme být jen zvědaví, co všechno budoucí práce ještě přinese“.

PhDr. et Mgr. Zouhar Jakub, Ph.D.
University of Hradec Králové
The Czech Republic

SPRÁVY / CHRONICLE

Slovanofest

Z iniciatívy doktorandov Katedry slovenského jazyka, Katedry rusistiky a Katedry slovenskej literatúry prebiehal na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre v zimnom semestri 2016 projekt s názvom Slovanofest – premietanie filmov slovanských krajín. Od 25. októbra do 31. novembra 2016 sa v budove Filozofickej fakulty UKF v Nitre na ulici B. Slančíkovej premietali filmy z celkovo siedmich slovanských krajín – po jednom filme z južnoslovanských krajín Slovinska, Chorvátska, Srbska, Macedónska a Bulharska a po dva filmy z Ruska a Poľska. Filmy sa premietali v pôvodnom znení so slovenskými alebo českými titulkami.

Recepciou slovanských filmov sa mohli študenti Filozofickej fakulty zoznámiť so súčasnými slovanskými jazykmi a pod vedením organizátorov sa naučiť vnímať základné podobnosti a rozdiely medzi nimi. Okrem toho mali možnosť nahliadnuť aj do súčasnej slovanskej kinematografie a spoznať kultúrno-spoločenské reálie a diferenciacie v slovanských krajinách. Pred každým filmom sa študenti dozvedeli dôležité informácie a zaujímavosti o krajine, kultúre a jazyku, ktoré im organizátori mohli podať, takpovediac z prvej ruky, pretože dané krajiny a jazyky poznajú a majú s nimi osobné skúsenosti.

Členovia organizačného tímu Slovanofestu vybrali spolu 9 výborných, na festivaloch ocenených, filmov, zobrazujúcich rôzne témy – od psychologických a sociálnych problémov až po folklór a mytológiu, no nechýbala ani romantika a humorné odľahčenie. Väčšina z filmov však reflektovala prvú alebo druhú svetovú vojnu, prípadne občianske konflikty a ich dôsledky na jednotlivca. Každá z filmovo spracovaných tém bola inšpiráciou na konfrontáciu s vlastnou historickou a kultúrnou situáciou, a preto sme názory a dojmy z videného a počutého napokon spoločne prebrali v debata po filme.

Ako oficiálne ukončenie projektu pripravili organizátori pre študentov zábavný kvíz, v ktorom mohli ukázať svoje staré aj nové vedomosti o slovanských jazykoch a kultúrach. Kvízové otázky boli rozdelené do šiestich kategórií: *kultúrno-spoločenské zaujímavosti slovanských krajín*, *z histórie a klasifikácie slovanských jazykov*, *z fonetiky a gramatiky slovanských jazykov*, *z pravopisu slovanských jazykov* a v posledných dvoch kategóriách si študenti vyskúšali rozpoznávanie slovanských jazykov sluchom – podľa úryvku *Malého princa*, nahovoreného rodeným hovoriacim, a zrakom – podľa prvých dvoch strof textu *Tichej noci*.

Historické a slavistické disciplíny sú pre študentov zväčša náročnejšie a abstraktné, ak blízkosť príbuzných jazykov a kultúr nepocítili na vlastnej koži. Veríme preto, že práve vytvorením uvoľnenej, tvorivej a vnímavej atmosféry aj mimo vyučovania môžeme vzbudiť záujem študentov slovenského a ruského jazyka o tému slovanských krajín, ich histórie, kultúr a jazykov a rozšíriť študentské obzory za hranice vlastnej krajiny.

Mgr. Alica Ternová
Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia