



**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 2 / 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 Zozulak, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
dr. Đura Hardi (University of Novi Sad; Serbia)  
doc. PhDr. Martin Hetényi, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
dr hab. Marcin Hlebionek (Nicolaus Copernicus University in Toruń; Poland)  
doc. Mgr. Martin Hurbanič, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
Doz.Dr. Mihailo Popovic (Austrian Academy of Sciences, Vienna; Austria)  
doc. PhDr. Zvonko Taneski, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
doc. 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 (názvy článkov, abstrakty, kľúčové slová, zhrnutia, korektúra) /  
English translation (titles of articles, abstracts, keywords, summaries, proofreading)  
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  
31. októbra 2017 / the 31st of October 2017

Náklad / Copies  
200

Publikáciu podporila  
Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o.

The publication was supported by  
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E.

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 na 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

- Seweryn Blandzi: Philo of Alexandria and the Origins of Onto-theology / 3 /
- Dmitri Biriukov: Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 1. Предыстория темы иерархии сущего и возникновение этой темы в паламитских спорах / Taxonomies of Beings in the Palamite Literature: Gregory Palamas and David Disypatos. Part 1. Early History of the Topic of Hierarchy of Beings and Appearance of This Topic in the Palamite Controversy / 15 /
- Krešimir Filipec: The End of the Late Antique Fort in Lobar and the Beginning of the Slavic Seizing of Present-Day Northwestern Croatia / 23 /
- Milan Hanuliak: Veľkomoravské objekty z opevneného sídliska v Mužle-Čenkove / Great Moravian Objects from the Fortified Settlement of Mužla-Čenkov / 35 /
- Silvio Koščak – Kristijan Kuhar: Rimski prvosvećenici u vrijeme ćirilometodske misije / Roman Pontiffs in the Time of Cyrillo-Methodian Mission / 43 /
- Vasil Gluchman: Kresťanstvo a morálka v stredoeurópskej politike 9. storočia / Christianity and Morality in Central European Politics of the 9th Century / 62 /
- Marek Druga: Pereonskí mnísi a panónske misie na prelome tisícročí / Monks from Pereon and the Pannonian Missions at the Turn of Millennium / 75 /
- Pavle Kocev – Peter Kondrla – Roman Králik – Marie Roubalová: Sv. Kliment Ochridský a jeho pôsobenie v Macedónsku / St. Clement of Ohrid and His Activities in Macedonia / 88 /
- Silviu Oța: Rings Made of Twisted Wire and Their Imitations Found in Transilvania, Crișana, Banat, and Dobrudja (10th – 12th Centuries) / 98 /
- Martin Hurbanič – Daniela Hrnčiarová: Epistola ad Paschalem II papam (Diplomatický rozmer protibyzantskej politiky kniežaťa Bohemunda z Antiochie) / Epistola ad Paschalem II Papam (The Diplomatic Contours of the Anti-Byzantine Policy of Prince Bohemond of Antioch) / 114 /
- Sultana D. Lamprou: The Classical Education of St. Gregory Palamas Through Indicative Examples / 126 /
- Peter Ivanič: Vševlad Jozef Gajdoš a výskum chorvátsko-hlaholských pamiatok / Vševlad Jozef Gajdoš and the Research of Croatian-Glagolitic Monuments / 133 /
- Michal Valčo: Chemnitz's Eucharistic Christology as an Impulse for Ecumenical Dialogue between East and West / 141 /

- Marek Ďurčo: Baroková výzdoba farských a filiálnych kostolov Katedrálneho archidiakonátu Nitrianskej diecézy v prvej tretine 18. storočia / Baroque Ornamentation of Parish and Filial Churches of the Cathedral Archdeaconry of Nitra Diocese in the First Three Decades of the 18th Century / 151 /
- Gabriela Mihalková: Etický rozmer reflexie veľkomoravského obdobia v slovenskej literatúre na konci 18. storočia / The Ethical Dimension of the Reflection of the Great Moravian Period in the Slovak Literature at the End of the 18th Century / 165 /
- Alfred Krogmann – Magdaléna Nemčíková – Daša Oremusová – Vitor Ambrosio – Franciszek Mróz: Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku / Religiosity and its Reflexion in Tourism in Slovakia / 178 /
- Iryna Liashchynskaya – Viera Jakubovská: Гуманитарное образование как пространство культурно-исторической памяти / Humanities Education As Place for Cultural-Historical Memory / 191 /

## Recenzie / Book reviews

- Stantchev, Krassimir – Ziffer, Giorgio. (eds.) Studi cirillometodiani : nel 1150° anniversario della missione tra gli Slavi dei Santi Cirillo e Metodio (Martina Lukáčová) / 204 /

## Správy / Chronicle

- Aktivity Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje 2016/2017 / 206 /
- Vplyv byzantskej filozofickej a kultúrnej iniciatívy na formovanie obrazu modernej Európy / 210 /

# PHILO OF ALEXANDRIA AND THE ORIGINS OF ONTO-THEOLOGY

Seweryn Blandzi

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.3-14

**Abstract:** BLANDZI, Seweryn. *Philo of Alexandria and the Origins of Onto-theology*. The author seeks an explanation for the genesis of onto-theology ascribed to Aristotle's "first philosophy", and points to Philo of Alexandria, who explicitly refers Aristotle's formula *to on hē on* (Being as Being) directly to the God of the Bible. Moreover, the discovery is that the use of such a formula demonstrates Philo's inspiration by the Book *Kappa* of the *Metaphysics*. The author argues that this book was not written by Aristotle (see studies by Natorp, and Aubenque). Thus, the concept of Being used with reference to God cannot be ascribed to Aristotle but rather to the compiler of the Book *K*. Therefore, the originator of onto-theology is Philo not Aristotle, and it is Aristotle who under the "Being as Being" formula recommends considering Being in the sense of any object that can be studied and defined scientifically (see the Book *Gamma* of the *Metaphysics*).

**Keywords:** *Being, God, Onto-theology, Metaphysics, First Philosophy, Aristotle, Philo of Alexandria, Natorp, Heidegger*

**Abstrakt:** BLANDZI, Seweryn. *Filón Alexandrijský a pôvod onto-teológie*. Autor sa snaží nájsť vysvetlenie pre vznik onto-teológie, ktorá je pripisovaná Aristotelovej „prvej filozofii“, pričom poukazuje na Filóna Alexandrijského, ktorý Aristotelovu formuláciu *to on hē on* explicitne prepája priamo s Bohom Biblie. Tento objav ďalej zahŕňa skutočnosť, že používanie takejto formulácie demonštruje Filónovu inšpiráciu Knihou *Kappa* z diela *Metafyzika*. Autor tvrdí, že táto kniha nebola napísaná Aristotelom (viď štúdie od Natorpa a Aubenqueho). Koncept Bytia v spojitosti s Bohom preto nemôže byť pripísaný Aristotelovi, ale skôr zostavovateľovi Knihy *K*. Pôvodcom onto-teológie preto nie je Aristoteles ale Filón, pričom Aristoteles pod formuláciou „Bytie ako Bytie“ odporúča uvažovať o Bytí v zmysle akéhokolvek predmetu, ktorý môže byť vedecky skúmaný a definovaný (viď Knihu *Gamma* z diela *Metafyzika*).

**Kľúčové slová:** *Bytie, Boh, onto-teológia, Metafyzika, prvá filozofia, Aristoteles, Filón Alexandrijský, Natorp, Heidegger*

When Martin Heidegger published in 1957 his essay entitled *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* the conviction has been established that metaphysics, beginning with Aristotle, is basically an "onto-theology", i.e. a knowledge that culminates in the distinctive and specified form of Being (*summum ens*), i.e. the Divine Being. More specifically, metaphysics, according to Heidegger, is ambiguous in its very structure: "When metaphysics thinks of beings with respect to the ground that is common to all beings as such, then it is logic as onto-logic. When metaphysics thinks of beings as such as a whole, that is, with respect to the highest being which accounts for every thing, then it is logic as theo-logic" (Heidegger 1969, 70-71). In the Introduction that in 1949 was added to his lecture *What Is Metaphysics* held in 1929, Heidegger cites the books *Gamma*, *Epsilon* and *Kappa* of Aristotle's *Metaphysics*. He notes: "Metaphysics moves in the realm

of ὄν ἢ ὄν [be-ing as be-ing]. Its formulating concerns be-ing as be-ing. In this way, metaphysics always formulates be-ing as such as a whole as the be-ingness [*Seiendheit*] of be-ing (the οὐσία [presence] of ὄν). But metaphysics formulates the be-ingness of be-ing in a twofold way: in the first place, as the entirety [*das Ganze*] of be-ing as such, in the sense of the most general (ὄν καθόλου, κοινόν [be-ing on the whole, what is in common]; and at the same time, however, as the entirety of be-ing as such, in the sense of the highest and thereby divine be-ing (ὄν καθόλου, ἀκροτατον, θεῖον [the universal, what is the furthestmost, divinity]). The emergence of be-ing was developed in its twofold sense especially in the metaphysics of Aristotle (cf. *Metaphysics* Γ, E, K).

Because it makes be-ing as be-ing an idea, metaphysics in itself is in fact two-in-one: the truth of be-ing in the most general sense and in the highest sense. In its essence it is ontology, in the narrower [scholastic] sense, and theology. This onto-theological essence of authentic philosophy (πρώτη φιλοσοφία) must indeed be accounted for by the way it brings ὄν, that is, as ὄν, out into the open” (Heidegger 2015, 26).

What is of paramount importance for Heidegger, however, is not this ambiguity of metaphysics as such, but rather the fact that it is dominated by the theological component that utterly clouds the possibility of thinking the Being (*Sein*) itself. Being (*Seiendes*) is linked with God as the Highest Being that “grounds it as the first cause (*ratio*)”. Being (*Seiendes*) participates in the Highest Being as the first (*sumмум ens*), and this relation is explained in metaphysics by reference to the conception of analogy or participation.

Paul Natorp was the first to have discovered this ambivalence in Aristotle. Yet at the same time, the scholar sought to free the Stagirite from it. He did that by pointing to the inauthenticity of the Book *Kappa* and by introducing an important correction to chapter *Epsilon* 1 that is shown to be of paramount importance for our understanding of “the first philosophy”. The scholar does not regard the chapter as inauthentic, but rather damaged by interpolations and, therefore, misinterpreted. Indeed, one should not subsume under the notion of “the first philosophy” the two components: the ontological and the theological as well as the science of the Being as such (*die allgemeine, für alle grundlegende [...] Wissenschaft*) and the particular and supreme Being (*vom stofflosen, unwandelbarer Sein, als der vornehmsten Gattung des Seienden*, Natorp 1888a, 49). As Natorp notices, this would have clearly been a contradiction that could not be maintained (*unleidlicher Widerspruch*). In order for the contradiction to be resolved, it would suffice – according to him – to assume the concept of primacy in various senses: 1) in the sense of universal scope and 2) the highest dignity (value). When the two are combined, a contradiction arises. Heidegger’s charge of the structure of metaphysics as being “two-headed”, i.e., onto-theologic can, thereby, be recognized as valid with respect to the medieval metaphysics and not with respect to Aristotle’s “first philosophy” (Natorp 1888a, 49).

In the present paper, I shall bring forth the crucial role of the emergence of the issue of onto-theology in the specific application of Aristotle’s formula of τὸ ὄν ἢ ὄν with reference to the personal God of the Old Testament by Philo of Alexandria. This seems to have been unnoticed so far.

## 1. Towards the Theologization of Being

The teachings of the Old Testament, regarded as revelation, have become the first and most important of the non-Greek sources that have affected the reborn Platonism of the 1st and 2nd century (Plutarch, Numenius). The teachings have been delivered to the Greek thinkers *via* the interpretation put forward by Philo of Alexandria. Born at the end of the old era and influenced by the Judaic as well as the Hellenic culture, the thinker left a rich production that shows the dominance of the religious aspect and at the same time remains imbued with Greek

philosophy. Philo found the Greek language even in the Holy Books, as he used the 3rd century B.C. translation of the Bible, known as the Septuagint.

When reading the Bible, Philo interpreted it allegorically chiefly in the light of Plato's philosophy<sup>1</sup>. It was this philosophy that greatly shaped his exegetical views on the nature of God and the spiritual world in particular. Philo was also familiar with the exoteric and the acroamatic production of Aristotle, from who he draws what – at least in his opinion – is consistent with Platonism. Apart from Plato's philosophy combined with Pythagoreanism, certain influence has been exerted on Philo by the Stoic philosophy. This, however, he sought to differentiate from Platonism in a similar manner that he tried to refine Plato's philosophy from all skeptic contaminations so as to interpret some of its elements in accord with the monotheistic theology.

Plato's absolutizing of ideas as Demiurge-independent algorithms was not particularly appealing to Philo. He accepted though the understanding of ideas as paradigms attributed to God as his thoughts, placing, thereby, God above the ideas. The ideas function here as incorporeal archetypes, i.e. exemplary causes of corporeal things. "The most essential element (τὴν ἀναγκαιοτάτην οὐσίαν) of their being, namely the archetypal patterns of all qualities in what exists, and on which the form and dimensions of each separate thing was modeled" (Philon. De specialibus legibus I, 327,5 – 328,1; Philon 1929-62)<sup>2</sup>. Without them, things would be merely "an amorphous matter" (Philo. De specialibus legibus I, 328,4; Philo 1929-62)<sup>3</sup>. "For when out of that confused matter God produced all things, He did not do so with His own handiwork, since His nature, happy and blessed as it was, forbade that He should touch the limitless chaotic matter. Instead He made full use of the incorporeal potencies well denoted by their name of Forms to enable each kind to take its appropriate shape" (Philo. De specialibus legibus I, 329, 1-5; Philo 1929-62)<sup>4</sup>.

Thus, incorporeal God proves to be transcendent to the world. "For not even the whole world would be a place fit for God to make His abode, since God is His own place, and He is filled by Himself, and sufficient for Himself, filling and containing all other things in their destitution and barrenness and emptiness, but Himself contained by nothing else, seeing that He is Himself One and the Whole" (Philo. Legum allegoriae, I, 44, 1 – 45, 1; Philo 1929-62)<sup>5</sup>.

The divine transcendence contains also the intelligible world that was created by him. Thus, in Philo's view the ideas are not immortal and unbegotten, as they are in Plato, but rather created by God's thought.

An important hint concerning the nature of the Highest Being is to be found in the second book of the Legum allegoriae (Philo. Legum allegoriae, II, 86.9; Philon 1929-62). Several issues are touched upon here. One of them concerns the universal genus that is expressed by the indefinite pronoun *ti* (aliquid), which Philo elevates to the rank of a transcendentale: 'τί', ὃ πάντων ἐστὶ γένος. God, on the other hand, occupies to position above the genus that is expressed by the superlative

<sup>1</sup> It is highly probable that Philo became acquainted the works of the Platonists that lived in the second half of the 1st century B.C., such as Derkyllides and Eudoros of Alexandria.

<sup>2</sup> Philo. De specialibus legibus I, 327, 5 – 328, 1; Philo 1929-62 [...] ἥτις ἐστὶν ἀρχετυπον παράδειγμα πάντων ὅσα ποιότητες οὐσίας, καθ' ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖτο καὶ διεμετρεῖτο.

<sup>3</sup> Philo. De specialibus legibus I, 328, 4; Philo 1929-62: ἄμορφος ὕλη.

<sup>4</sup> Philo. De specialibus legibus I, 329, 1-5; Philo 1929-62: ἐξ ἐκείνης γὰρ σὺ δόξαξ' πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός – οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπειρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον – ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀμόρτουσαν λαβεῖν μορφήν.

<sup>5</sup> Philo. Legum allegoriae, I, 44, 1 – 45, 1; Philo 1929-62: θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιος ἂν εἶη χαρίων καὶ ἐνδιαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἰκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιθεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν.

γενικώτατον, which in translations is all too superficially rendered as the “most general”; the second one is the divine Logos: τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστι ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος. All other things exist owing to the Logos, which means that they in fact occupy a position close to nothingness: τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δὲ ἐστὶν οὐ ἴσα τῷ οὐχ ὑπάρχοντι. In the third book of his treaty, Philo does not hesitate to use the term γενικώτατον with reference to the transcendental *ti* (*aliquid*): ‘τί’, τοῦτό ἐστι τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων. In the following sentence the term is also given to the divine Logos: καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.

It is worth noting that the idea of a double above-genus, a logical and an ontological one, is clearly present in Porphyry’s *Isagoge*. The term γενικώτατον, is used here quite often and becomes a technical term. The word, as a superlative of the adjective γενικός, meaning not only “generic”, but also “ancestral”, “original”, signifies in one aspect the highest category that is named οὐσία (nominalized form of the pronoun *τι*) and in the other it is the very first Being that is most generic. Generally speaking, it is a border concept that express the impossibility, i.e. that, on the one hand, there cannot be any other genus above it: ἐστὶν δὲ γενικώτατον μὲν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἶη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος; (Porphyry. Commentary 1.4.16; Porphyry 1968), and, on the other hand, it points to the ultimate instance that is individual in nature, and that in human genealogy functions as an ancestor, whereas in the universal aspect it refers to the Deity as the ultimate principle φέρει εἰπεῖν τὸν Δία, τὴν ἀρχὴν ὡς τὸ πλεῖστον (Porphyry. Commentary 1.5.17; Porphyry 1968).

Philo strongly rejects the idea of an anthropomorphic God. He writes in the *On the immutability of God*: “now the companions of the soul [...] do not compare the living God (τὸ ὄν) to any species of created beings (πάσης ποιότητος); but, dissociating it with any idea of distinctive qualities (τὴν ἄνευ χαρακτήρος ψιλὴν ὑπαρξίν), [...] they, I say, are content with the bare conception of his existence (κατὰ τὸ εἶναι μόνον), and do not attempt to invest him with any form. But those who enter into agreements and alliances with the body, being unable to throw off the robes of the flesh, and to behold that nature, which alone of all natures has no need of anything, but is sufficient for itself, and simple, and unalloyed, and incapable of being compared with anything else (καθ’ ἑαυτὴν ἀπροσδεῖα καὶ ἀπλήν φύσιν, ἀμιγῆ καὶ ἀσύγκριτον), from the same notions of the cause of all things (περὶ τοῦ πάντων αἰτίου) that they do of themselves. Those, therefore, who have received a fortunate disposition, and an education in all respects blameless, finding the path of life which proceeds in this direction plain and straight, take truth with them as the companion of their journey; by which they are initiated in the true mysteries relating to the living God, and therefore they never attribute any of the properties of created beings to him. [...] But he is not even comprehensible by the intellect (τῷ νῶ), except merely as to his essence (κατὰ τὸ εἶναι μόνον); for his existence (ὑπαρξίς), indeed, is a fact which we do comprehend concerning him, but beyond the fact of his existence, we can understand nothing” (Philo. *On the immutability of God* 55-62; Philo 1929-62).

According to Philo, it is easier to prove the existence of God “that He is” (ὅτι ἐστὶν, ὑπαρξίς) than to grasp His nature, “what He is” (ὅ ἐστὶν, οὐσία).

Even the name that is used to characterize Moses: ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν (“I am the «Being One»”) expresses rather the impossibility of any specification. Man should not strive to know His essence, but merely to reasonably confirm in the absoluteness of His existence. The only thing about the divine (τὸ θεῖον) that can be comprehended is “that it is, which is called existence”: τὸ δ’ ὅτι ἐστὶν, ὑπάρξεως ὄνομα καταληπτὸν ὄν (Philo. *De praemiis et poenis*, 40; Philo 1929-62), showing, thereby, not – “what it is”, but merely “that it is”. For His Essence is better than the Good, older than



the Monad, purer than the One, and cannot be grasped by anything but Himself, because no one else is worth Him (Philo. De praemiis et poenis, 39n; Philo 1929-62)<sup>6</sup>.

## 2. «Originator» or «Creator»?

The world that we know results from a divine act. What He created had not existed before: “for as he produced that most perfect work, the world, bringing it out of non-existence into existence”: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον, τὸν κόσμον, ἀνέφηγε (Philo. De vita Mosis II 267, 2-3; Philo 1929-62).

“[...] who created the whole universe out of things that had no previous existence”: [...] τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων (Philo. Legum allegoriae III 10, 7; Philo 1929-62). On the basis of these utterances one cannot, however, ascribe to Philo the idea of creatio ex nihilo. The Greek μὴ ὄν expresses a relative non-Being: “from something that previously was not what He created”.

When Philo uses the term κτίστης in the De somniis (Philo. De somniis. Philo 1929-62) to attribute to God the role superior to that of the Demiurge, this does not entail a creation out of nothing. The Demiurge is likened to the Sun that does not create, but merely reveals with its light things that already exist, but cannot be seen in the darkness. Contrasting this with the function of a “creator” (κτίστης) shows that God is much more than that: “And besides all this, as the sun, when he arises, discovers hidden things, so also does God, who created all things, not only bring them all to light, but he has even created what before had no existence, not being their only maker, but also their founder” (Philo. De somniis, I, 76, 3 – 77, 1. Philo 1929-62)<sup>7</sup>.

The use of the negation οὐκ and not μὴ in the expression ἃ πρότερον οὐκ ἦν (“what previously was not”) could be interpreted in the direction of a *creatio ex nihilo*, but the preponderance of Philo’s utterances suggests the eternity of the matter.

Thus, one must agree with the opinion that although “it is sometimes maintained that already Philo spoke about the creation out of nothing, the impression has rather been created by the Christian Alexandrian school which used a philosophical apparatus that was very similar to or even identical with Philo’s terminology” (Domański 1989-1990, 34n). J. Domański reminds us, then, that the idea of a *creatio ex nihilo* finds its origin in the Vulgate translation of the Old Testament: *ex nihilo fecit illa Deus* from the Greek fragment of 2 Maccabees of (7, 28): οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός.

We should note, however, that on a closer look both formulas (the Greek and the Latin one), which are commonly and uncritically accepted as identical, in fact, do not overlap semantically. The Latin version is more radical, as it speaks of a creation of the world out of nothing (*resp.* nothingness). The Greek version, on the other hand, is surely closer to the original, but it has

<sup>6</sup> Philo. De praemiis et poenis, 39n; Philo 1929-62: γνήσιον δὲ ἕμερον καὶ πόθον ἰδῶν ὁ πατήρ καὶ σωτήρ ἡ λήρση καὶ κράτος δούς τῇ τῆς ὕψεως προσβοῇ τῆς ἐαυτοῦ θεας οὐκ ἐφθόνησε, καθ’ ὅσον οἶον τε ἦν χωρήσαι γενητῆρ καὶ θνητῆρ φύσιν, οὐχὶ τῆς ὁ ἐστὶν ἐμφανούσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἐστὶν. ἐκεῖνο μὲν γάρ, ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ’ ἑτέρου θεωρεῖσθαι τινος, διότι μόνω θεμῆς αὐτῶ ὑφ’ ἐαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι.

See *De vita contemplative* where Philo says that those who have „they have been instructed by nature and the sacred laws to serve the living God, who is superior to the good, and more simple than the one, and more ancient than the unit”; ἐπαϊδευθήσαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον τε καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον (Philo. De vita contemplative, 2.8 – 3.1; Philo 1929-62).

<sup>7</sup> Philo. De somniis, I, 76, 3 – 77, 1; Philo 1929-62: ἀλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σομάτων ἐπιδείκνυται, οὕτως καὶ ὁ θεός τὰ πάντα γενήσας οὐ μόνον εἰς τὸ μφανῆς ἦγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργός μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν.

a somewhat different sense: “not out of Beings”, i.e. out of ready (actualized things) or elements (for this would entail some sort of reformulation of the already existing world), but out of devoid of qualities and amorphous (not actualized) matter, that is not any Being (for Being is something that is a formed one, *sc.* something definite), albeit it is not nothingness, either.

It is clear, then, such a reading is determined by placing at the beginning the negation “no” that is immediately separated by the preposition “with”, which does not allow to connect it directly to the “Being” that would automatically yield its absolute opposition “Non-Being”. Thus, in the Greek version we have the following sequence: “not out of Beings did God make those things”, where the negation is evidently related to the predicate, and not to the Beings! In the Latin version, it is the other way round: it is suggested here (and this is a misuse) that God created the world out of nothing (absolute Non-Being), i.e. nothingness. This is also the general understanding of the *creatio ex nihilo* formula. This change can be explained by the fact the later Christian philosophy tried to make God entirely independent of the matter, rendering, thereby, the latter quite superfluous. The nothingness, on the other hand, is not some metaphysical fore-substrate that would exist as something even more abstract than the unformed matter. The crucial *novum* is here that the emphasis has been put on the absolute freedom or indeterminacy of God in the act of creation. This “made out of nothing” means: God created the world not out of matter, not out of nothingness as some preexisting substrate, but caused it to emerge by the strength of the divine *fiat!*, thus, by the infinite strength of his absolute free will that absolutely does not require anything else for this purpose.

### 3. The Unnamed, and yet Named “the Being One”: the premises of Onto-theology

In Philo’s works, one could show many places where the participle ὢν (gen. ὄντος) denotes simply God in a closer or further context, and the philosopher uses for that purpose the plain form θεός. God himself uses the term, as is testified by the Greek translation of the Septuagint: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (“I Am who I Am”). When Moses points to the difficulty of how to respond to those who ask about the name of the one that sent him (ἐὰν οὖν πυνθάνονται, τί τὸ ὄνομα τῷ πεμπάντι – Philo. *De vita Mosis* I 74, 3; Philo 1929-62), God replies: “At first say unto them, I am that I am, that when they have learnt that there is a difference between him that is and him that is not, they may be further taught that there is no name whatever that can properly be assigned to me, who I am the only being to whom existence belongs” (Philo. *De vita Mosis* I, 75, 1; Philo 1929-62)<sup>8</sup>. Philo explains: “Since God alone exists in essence, on account of which fact, he speaks of necessity about himself, saying, I am that I Am, as if those who were with him did not exist according to essence, but only appeared to exist in opinion” (Philo. *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 160, 7-9; Philo 1929-62)<sup>9</sup>.

When asking the question “is there a name for that Being, Moses was perfectly aware that “even the name Lord is not at all worthy of Him” (Philo. *De somniis*, I, 230, 3-4; Philo 1929-62)<sup>10</sup>. No

<sup>8</sup> Philo. *De vita Mosis* I, 75, 1; Philo 1929-62: τὸ μὲν πρῶτον λέγε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ’ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.

<sup>9</sup> Philo. *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 160, 7-9; Philo 1929-62: ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑπέστηκεν οὐ χάριν ἀναγκαιῶς ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ «ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, ὡς τῶν μετ’ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑπεστάναι νομιζομένων.

<sup>10</sup> Philo. *De somniis*, I 230, 3-4; Philo 1929-62: σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἐγνώ ὅτι κύριον μὲν οὐδέν.

specificity applies to Him. Philo elucidates: “for the living God is not of a nature to be described, but only to be” (Philo. De somniis, I, 230, 5 – 231,1; Philo 1929-62)<sup>11</sup>. God says: «I am that I Am, that the questioner might know the existence of those things which it was not possible for man to conceive not being connected with God” (Philo. De somniis, I, 231, 1-3; Philo 1929-62)<sup>12</sup>.

Here are other places in Philo where the naming appears. He speaks of the autonomy of “He who exists himself by himself alone”: ὁ ὢν αὐτὸς δι’ ἑαυτοῦ μόνου (Philo. Quod deus sit immutabilis 110, 2; Philo 1929-62) and full self-sufficiency: χρεῖος γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ ὢν (ibid. 181), the goodness of the Being: τὴν τοῦ ὄντος ἀγαθότητα (Philo. Legum allegoriae, III 105, 7; Philo 1929-62) or His grace: τῆ τοῦ ὄντος χάριτι (ibid. 214, 2), and precepts: πρὸς τὴν τοῦ ὄντος ἐλθεῖν ἐπίσημιν (Philo. De migratione Abrahami 195, 10 – 196, 1; Philo 1929-62), and trustfulness, in connection with the man’s attitude to Him: ὁ βλέπων τὸν ὄντα (Philo. Legum allegoriae, III 173, 1 ; Philo 1929-62), reverence (“the fear of God”): «τὸ» τὸν ὄντα τιμᾶσθαι (ibid., I 99, 7), His contemplation: πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν (Philo. De migratione Abrahami 170, 3; Philo 1929-62), preparing His “tent”: ἵν’ ἢ σκηνῆ τοῦ ὄντος ὑπάρχη (Philo. Quod deterius potiori insidiari solet, 160, 5; Philo 1929-621).

We read about the “eye [of the Providence] of the Being”: ὁ τοῦ ὄντος ὀφθαλμὸς (Philo. De cherubim 97, 1; Philo 1929-62), about His “reign”: τῆς τοῦ ὄντος ἡγεμονίας (ibid., 108, 1), “powers”: ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσιν (Philo. De migratione Abrahami 40, 5 – 41, 1; Philo. Quod Deus sit immutabilis 109, 2; Philo. Quod deterius potiori insidiari solet, 159, 3; Philo 1929-62). The Revelation about “the Being” is true: τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἀψευδῆ μυστήρια (Philo. Quod Deus sit immutabilis 61, 5-6; Philo 1929-62), what we know about the Being is wonderful in comparison to other gods: παρὰ πάντας τοὺς θεοὺς τὸ μεγαλεῖον τοῦ ὄντος ἐγνωκέναι (Philo. De ebrietate 43, 2-3; Philo 1929-62), for the knowledge of the living God having beamed upon it, out-dazzles everything else: ἐπιλάμψασα γὰρ ἡ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη πάντα περιουγάξει (ibid., 44, 5-6), albeit His concept is mysterious and obscure: εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας (Philo. De posteritate Caini 14; Philo 1929-62), and ascribing to Him such states as anger, fear, sorrow and pleasure must be seen as metaphorical: εἰρηται τροπικώτερον ἐπὶ τοῦ ὄντος (ibidem, 71, 2). How could one gain a sharp vision of the (One) Being (δι’ οὗ τὸν ὄντα δυνήσεται θεωρεῖν ὀξυδερκῶς. Philo. De mutatione nominum 82, 2-3; Philo 1929-62), and is there someone who could comprehend the final stage of the soul’s journey to Him? τίς γὰρ ἂν γενοίτο ἱκανὸς τὴν πρὸς τὸν ὄντα μετανάστασιν ψυχῆς τελείας (Philo. De sacrificiis Abelis et Caini 10, 2-3; Philo 1929-62).

The above examples use the *participium masculini* ὢν, showing, thereby, the personal character of God. In other places, Philo employs the abstract neutrum form τὸ ὄν which expresses the general sphere of the Divine transcendence. Such an understanding is expounded further in the treaty *On the immutability of God*, whose Greek title Ὅτι ἀτρέπτου τὸ Θεῖον already points to the auto-referentiality of the Divine. Instead of the personal description “God”, Philo prefers to call it “Being” (as participium), speaking, for example, about Abraham’s experiencing the unshakable stability of the Being: τὴν περὶ τὸ ὄν ἀνευδοκίαν ἐγνω βεβαίότητα (Philo. De sacrificiis Abelis et Caini 4, 10; Philo 1929-62).

This understanding of immutability by Philo is clearly reminiscent of Parmenides’ Being in Plato’s Sophist: “But for heaven’s sake, shall we let ourselves easily be persuaded that motion and life and soul and mind (κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν) are really not present to absolute being (τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι), that it neither lives nor thinks (μηδὲ ζῆν μηδὲ φρονεῖν), but awful and holy (σεμνὸν καὶ ἅγιον), devoid of mind, is fixed (νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον) and immovable (ἐστὸς εἶναι)” (Plato. Sophist 248e – 249a; Plato 1921, 12).

<sup>11</sup> Philo. De somniis, I 230, 5 – 231, 1; Philo 1929-62: λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν.

<sup>12</sup> Philo. De somniis, I 231, 1-3; Philo 1929-62: μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ λόγιον [...] ὅτι « ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, ἵν’ ὢν δυνάτον ἀνθρώπων καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεόν, ἐπιγνώ τὴν ὑπαρξιν.

This passage from the Sophist seems to be echoed in the Neoplatonic identification of the eidetic (i.e. Being-Idea) sphere with the *Nous* (έν ὄν) which Philo also anticipates, although he situates God at the eidetic level, lowering, thereby, his position in relation to the trans-transcendent Idea of the Good-One that transcends the Being (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καί νοῦ). The immutability (τὸ μὴ χρῆσθαι μετανοίᾳ τὸ ὄν) which in Philo's account is an immanent feature of God-Being as a thinking-nature. In contrast to man, the Creator of all-things, possesses constantly the unshakable and a priori powers: reflection (consideration) and decision, controlling, thus, his works: έννοιαν καί διανόησιν, τὴν μὲν έναποκειμένην οὔσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιότητα δυνάμεις ὁ ποιητῆς τῶν ὄλων κληρωσάμενος καί χρώμενος ἀεὶ ταύτας τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται (Plato. Sophist 34.1-5; Plato 1921, 12).

#### 4. God as *Esse absolutum*

Of special importance for us is the case of the *De mutatione nominum* (Philo. *De mutatione nominum* 27,1-5; Philo 1929-62) where a direct reference to the Aristotelian formula of the Absolute is to be found: τὸ ὄν ἢ ὄν. The author employs the formula to emphasize the self-referentiality of this Being, excluding its any relation to anything else (τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι)<sup>13</sup>. The idea occurs in the context, when Philo argues that in the famous phrase from the Old Testament "I am thy God" the final *pronomem possessivum* σός ("thy") can only be understood metaphorically, since God as an autorelative has no relations to anything, but rather is a Being in itself: "does not consist in relation to anything; for he himself is full of himself, and he is sufficient for himself" (Philo. *De mutatione nominum* 27, 4-5; Philo 1929-62)<sup>14</sup> and further: "for he himself is full of himself, and he is sufficient for himself, and he existed before the creation of the world, and equally after the creation of the universe" (Philo. *De mutatione nominum* 27, 4-5; Philo 1929-62)<sup>15</sup>.

Philo's argument gains full conclusiveness only when the enthymematic premise reducing the concept of Being to God is revealed. In the next fragment, he introduces yet another synonym, this time of Platonic origin: τὸ ὄντως ὄν ("that what is really Being") and enriched by the Pythagorean-Platonic concept of One-Unity-Uniqueness [...] μόνῳ θεῷ [...] κατὰ τὸ έν καί τὴν μονάδα, τὸ ὄντως ὄν (Philo. *Quod Deus sit immutabilis* 11.4-12.1; Philo 1929-62). The syntactically modified phrase τὸ ὄν ἢ ὄν has been so far unnoticed by Philo's commentators, even though it is his *hapax legomenon*. The Alexandrian gives a different, more radical meaning to the expression that it had in the Books G and E of Aristotle's *Metaphysics*. It is closer to the inauthentic Book K.

In this Book, the formula refers to an unspecific, although clearly monotheistic Deity. It is conceivable that Philo was inspired by the Book K, although he introduced the personal God. The *Metaphysics* might have been known in the Alexandrian circles as Aristotle's work, but its Book K has been shown by modern research (Natorp, Aubenque, Berti) to definitely be inauthentic<sup>16</sup>. Thus, the theologizing understanding of the τὸ ὄν ἢ ὄν formula cannot be attributed to Aristotle.

<sup>13</sup> The original understanding of Aristotle's formula is discussed extensively by J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę* (Bigaj 2005).

<sup>14</sup> Philo. *De mutatione nominum* 27, 4-5; Philo 1929-62: ἀλλὰ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνο προσῆκεν ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ ἑγὼ εἰμι θεὸς λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως, τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι.

<sup>15</sup> Philo. *De mutatione nominum* 27, 4-5; Philo 1929-62: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῶ ἱκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός έν ὁμοίᾳ.

<sup>16</sup> The inauthenticity of the Book K has been convincingly demonstrated by P. Natorp in his paper from 1888 (Natorp 1888, 178-193). Some one hundred years later, P. Aubenque summarizes the results of the research on this Book, stating definitively: "K is later than BGE and its purpose is summary. [...] Aristotle is not the author of the summary" (Aubenque 1983, 343).

The authentic understanding is to be found in the Books G and E, if – as has been suggested by Natorp – the interpolated sentences are removed from the latter and in the others the correct philological understanding is maintained.

From the Book E it does not follow that the most honourable genus (τιμιώτατον γένος τὸ θεῖον) should “dethrone” τὸ ὄν ἢ ὄν as the only legitimate subject of the first philosophy<sup>17</sup>. The major problem of the Book E is the problem of the primacy of philosophy understood as the very first from the abilities (explaining the beings/things/facts distributively), and not some distinctive object that would determine its primacy. Its primacy is not due to its being some “supra-philosophy”, but rather due to the universality of its method, i.e., due to the fact that it can (albeit does not have to) deal with the most dignified Being. To this formula τὸ ὄν ἢ ὄν (exchangeable with τὰ ὄντα ἢ ὄντα) belongs the ti/ e)sti question, namely, that a given being (natural form/matter compound substance) has inalienable properties, of which a simple supranatural divine entity is simply devoid<sup>18</sup>.

The concept and object of philosophy understood as a universal ability to explain all things without being limited to one subject discipline is constituted in the opening sentences of the Metaphysics' Book G with the use of the expression τὸ ὄν ἢ ὄν: “There is a science which studies being (τὸ ὄν ἀσβεινγῆ ἢ ὄν) sc. essentially something, i.e. the properties inherent in it in virtue of its own nature. This science is not the same as any of the so-called particular sciences” (Aristotle. Metaphysics G 1, 1003a 21-23; LCL 271)<sup>19</sup>.

The formula ὄν ἢ ὄν from the Book G receives the theological sense of naming “The Being that fully is” of transcendent character in a paraphrase of the Books GE which belongs to the Book K, an apocryphal work that originated in II/I century B.C, when the Metaphysics was compiled<sup>20</sup>. It is there that the author flatters himself for having found a philosophically proper description for the transcendent Essence: τὸ ὄν ἢ ὄν (“The Being as «Being»”). In this formula, he found an elaboration of the simple τὸ ὄν βψ ἢ ὄν, which in the book G expressed only *the manner of investigating* what has been termed as τὸ ὄν (θεωρεῖν ἢ ὄν)<sup>21</sup>. The author K treated the explanation ἢ ὄν as a specification of the formula τὸ ὄν ἢ ὄν unum, giving it the sense of: “the Being whose essence can be reduced to the «Being»”. This is reminiscent of the Biblical “I Am that I Am”, which suggests an influence of the Old Testament's monotheism.

In this way, the theological interpretation of the “Being” (τὸ ὄν) “as Being” (ἢ ὄν), would be prepared approximately one hundred years before Philo by the editor of the Metaphysics, which

<sup>17</sup> One should note the striking similarity of the following sentences: εἰ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περι τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι (Aristotle. Metaphysics E 1, 1026a 20-22; LCL 271) and: εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθα → ἂν εἴη ποῦ καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή (Aristotle. Metaphysics K 7, 1064a 36 – b 1; LCL 271).

<sup>18</sup> Aristotle. Metaphysics E 1, 1026a 30-32. LCL 271: καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, καὶ περι τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρησά, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν “And philosophy is first, i.e. universal. Thus, if it is first then it is to study being as being, i.e. *what it is* and what is ascribable to it as being something” (my own corrected translation).

<sup>19</sup> Aristotle. Metaphysics G 1, 1003a 21-23; LCL 271; my own translation: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό, αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμία τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὕτη.

<sup>20</sup> P. Natorp ascribes the authorship of the book K to “an older Peripatetic” (*durch einen älteren Peripatetiker* – Natorp 1888, 193). A detailed research makes it nevertheless necessary to postpone the date of the origin of this paraphrase of the books BGE to II/I century B.C. For an extensive discussion of this issue see Bigaj 2013, 42-66).

<sup>21</sup> One should note that a similar mistake has been notoriously made in rendering the related expression: ἐπισκοπεῖ καθόλου περι τοῦ ὄντος ἢ ὄν (Aristotle. Metaphysics G 1, 1003a 23-24; LCL 271; cf. the English translation by H. Tredennick: “contemplates Being generally *qua* Being).

enabled the Alexandrian to view “the Being God” as auto-referential and relationless Being. The editor of the *Metaphysics* and, at the same time, the author of the K paraphrase, finds in this τὸ ὄν ἢ ὄν the distinctive “Beingness” that is different from everything that is characterized as τὰ ὄντα, introducing, thereby, a certain dualism into the specification ὄν. By distinguishing the “inbred” existence that is homogenous and holistic (ὄν ἢ ὄν καθόλου) from the plurality of only analogically called partial “existences” (ὄντα κατὰ μέρος), in a contrast to the later metaphysics that pushes for the view of homogenous “Beingness” in the sense of existence, the ontic boundary between various types of beings, including God (*summmum ens*) and creations, is blurred, and remains only a matter of degree,

It is symptomatic that the author of the Book K, fascinated by the formula ὄν ἢ ὄν that reduces “Being” to itself, omits in his paraphrase entirely the reduction, introduced in the Book G and later so crucial for scholasticism of all forms ὄν το οὐσία, in which the Deity culminates. According to Franz Brentano (Brentano 1862) in οὐσία all Beingness is gathered<sup>22</sup>, whereas C. Braig sees the full Beingness in God. In this view, as has been observed by Heidegger, God becomes the quintessence of Being as the most supreme οὐσι/a (*suprema concrezione dell’ οὐσία*), and “ontology transforms into theology” (*l’ontologia si converte in teologia*) (Berti 2005, 396). In Brentano’s position, one can find a transition from *analogia* to *univocitas entis*. Homogeneity, to the point of univocity, can also be discerned in Heidegger’s concept of Being (*Sein*), which he correctly refuses to find in Aristotle’s metaphysics. For the K author, on the other hand, the two distinctive spheres remain heterogeneous in their “existence”, the former is transcendent (χωριστή/) and included (περιέχεται) by the other, showing with it certain union (κοινόν), under the relation of subordination, i.e. – as one may conjecture – inferiority to the Creator. Here Heidegger erroneously ascribes to this “union” (κοινόν) of Being from the Book K a mediation by οὐσία<sup>23</sup>, since the term does not occur in the paraphrase of the Book G *not even once* (!), as it is consciously and consistently disregarded by the author. That is why God is not presented there – as Heidegger would have it – as *summmum ens*, i.e. “«Being», in whose «existence» manifests itself in the highest sense” (*ed infine Dio viene presentato come il summmum ens, cioè come l’ente nel quale l’essere si manifesta nel senso più alto*) (Berti 2005, 398), but merely as “Being itself” (ἢ ὄν) in an exclusive, full and unique sense. The ἢ ὄν formula brings out of the τὸ ὄν its ὄντότης, to use a Neoplatonic term (in Marius Victorinus’ Latin translation: *existentialitas vel essentitas*) that accentuates the fullness of the transcendent One-Being. In the sphere of the “Being itself”, one is struck by the similarity to the Parmenidean τὸ εἶναι that designates the transcendent sphere of αἰών, everlasting Being, the domain of the full and timeless Truth. Philo’s use of the term τὸ ὄν with reference to God has been continued by other thinkers, independent of the Alexandrian theologian, first Plutarch, then Numenius, who both used derivative vocabulary, e.g. αὐτὸ τὸ εἶναι, αὐτοόν with reference to God as the very first Cause, which was quite different from the Neoplatonic thinkers, for whom it was an infinitely active (inexhaustible) Pre-Being One<sup>24</sup> that was logically prior to the Being (Νοῦς) and, thereby, trans-transcendent (προόν, resp. προουσία).

<sup>22</sup> E. Berti reveals a charge against Brentano because of that: „Ma l’interpretazione di Brentano, secondo cui i molteplici significati dell’essere distinti da Aristotele si riducono tutti all’ οὐσία, è insoddisfacente per varie ragioni” (Berti 2005, 400).

<sup>23</sup> „La «riduzione» (ἀναγωγή/) in questione, per la quale Heidegger si rifà soprattutto al libro K della *Metafisica* (dove effettivamente l’ οὐσία è concepita come un κοινόν), viene presentata come fondata sulla scolastica *analogia attributionis*, intesa come «partecipazione» dei vari significati al primo” (Berti 2005, 397-398).

<sup>24</sup> Porphyry. *Commentary* 104; Porphyry 1968 ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

## REFERENCES

- Aristotle. Metaphysics LCL 271.* Treddenick, Hugh (ed.). Aristotle. Metaphysics. Books I-IX, Loeb Classical Library 271. ed. Cambridge Mass 1989.
- Aubenque, Paul.* 1983. Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique, Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen *Dubia*. Berlin-New York.
- Berti, Enrico.* 2005. La 'Metafisica' di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»? In Berti, Enrico. Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica, Editrice Morcelliana, Brescia.
- Bigaj, Jan.* 2005. Zrozumieć metafizykę, vol. I, part. 2. Ustrzyki Dolne.
- Bigaj, Jan.* 2013. Dlaczego «Pseudo-Arystoteles»? Ustrzyki Dolne.
- Brentano, Franc.* 1862. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg.
- Domański, Juliusz.* 1989 – 1990. “Stworzenie z niczego”, kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia. In Roczniki Filozoficzne 37-38, 31-41.
- Heidegger, Martin.* 1969. The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics, In Identity and Difference. Translated and with an introduction by J. Stambaugh. New York, 42-76.
- Heidegger, Martin.* Introduction to “What is metaphysics?”, translated by M. Groth. <https://wagner.edu/psychology/files/2013/01/Heidegger-What-Is-Metaphysics-Translation-GROTH.pdf>
- Natorp, Paul.* 1888a. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. In Philosophische Monatshefte 24, 37-65; 540-571.
- Natorp, Paul.* 1888b. Ueber Aristoteles, Metaphysik K 1-8, 1065a 26. In Archiv für Geschichte der Philosophie 1, 178-193.
- Philo. De cherubim*
- Philo. De ebrietate*
- Philo. De migratione Abrahami*
- Philo. De mutatione nominum*
- Philo. De posteritate Caini*
- Philo. De praemiis et poenis*
- Philo. De sacrificiis Abelis et Caini*
- Philo. De somniis*
- Philo. De specialibus legibus*
- Philo. De vita contemplative*
- Philo. De vita Mosis*
- Philo. Legum allegoriae*
- Philo. Quod deterius potiori insidiari soleat*
- Philo. Quod deus sit immutabilis*
- Philo* 1929-62. Philo. Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker and R. Markus. Loeb Classical Library, 10 vols. and 2 supplementary vols. Cambridge.
- Plato, Sophist* 1921. Plato in Twelve Volumes. Vol. 12. Translation by Harold N. Fowler. Cambridge, MA – London.
- Porphyry. Commentary; Porphyry* 1968. Porphyry's Commentary on Plato's Parmenides. In Hadot, Pierre. Porphyre et Victorinus. vol. II. Paris.

SUMMARY: PHILO OF ALEXANDRIA AND THE ORIGINS OF ONTO-THEOLOGY. Seeking the sources of the radical formulation of the issue of metaphysics as onto-theology by M. Heidegger (1957), we find the definitive analyses of Aristotle's Metaphysics by P. Natorp (1888) and P. Aubenque (1983), and in more distant past, Philo's of Alexandria (around 20 BC – 40 AD) theological interpretation of Being, probably inspired by the Book

Kappa of this work. P. Natorp was the first to demonstrate the contradiction in Aristotle's "first philosophy" in terms of its dual components, as this philosophy was understood, i.e. at the same time as the science of all being and of the Supreme Being. This contradiction was a result of the failure to recognize that Aristotle did not write certain parts of the *Metaphysics* (Book K in particular), on the one hand, and the erroneous interpretation of its genuine content on the other. Ignoring this important reservation, Heidegger attributed to Aristotle's metaphysics the domination of the theological component over the theological, although this reservation is not totally incorrect with respect to the medieval metaphysics, which identified God with Being itself. This identification is rooted in the imposition of the maximalist concept of Being (originating in Parmenides and Plato) onto a personal God. The first trace of the merging of the two ideas can already be found in the compiler of the Book K in his theological understanding of Aristotle's formula to *on hē on* (being as being), but explicitly the reference of this formula to God (hitherto unnoted by commentators) can be found in Philo, who can be treated as the actual originator of onto-theology. On the other hand, to Aristotle's genuine "first philosophy" could be ascribed two non-equivalent components: one general-ontological, focused on "being as being", and the other, subordinate to it – the theological one, focused on the "most honorable genus".

Seweryn Blandzi, Professor  
Polish Academy of Sciences  
Institute of Philosophy and Sociology  
Dep. Of Ancient Philosophy And History of Ontology  
Nowy Swiat 72  
00-330 Warsaw  
Poland  
rekta@pro.onet.pl



# ТЕМА ИЕРАРХИИ ПРИРОДНОГО СУЩЕГО В ПАЛАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

## Ч. 1. ПРЕДЫСТОРИЯ ТЕМЫ ИЕРАРХИИ СУЩЕГО И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЭТОЙ ТЕМЫ В ПАЛАМИТСКИХ СПОРАХ<sup>1</sup>

### Taxonomies of Beings in the Palamite Literature: Gregory Palamas and David Disypatos. Part 1. Early History of the Topic of Hierarchy of Beings and Appearance of This Topic in the Palamite Controversy

Dmitry Biriukov

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.15-22

**Abstract:** BIRIUKOV, Dmitry. *Taxonomies of Beings in the Palamite Literature: Gregory Palamas and David Disypatos. Part 1. Early History of the Topic of Hierarchy of Beings and Appearance of This Topic in the Palamite Controversy.* My study shows that the biblical discourse of the taxonomy of beings goes from Gregory of Nyssa to the Dionysian discourse, and afterwards it influences the teaching of Gregory Palamas. Based on the passage from David Disipat's "History" discovered by Robert Browning, I put forward a new hypothesis about the time when the polemic about the taxonomy first appears in the Palamite controversy. Also, I give an outline of Gregory Palamas's teachings about the taxonomy of the participating beings. I show that in Gregory the theme of the taxonomy of the participating beings is tightly connected to the theme of the supernatural participating of a created being in the Divine.

**Keywords:** *hierarchy of natural being, participation, energies, essence, Neo-Platonism, the Neo-Platonic tetrad*

**Abstrakt:** BIRIUKOV, Dmitry. *Taxonómie bytostí v palamickej literatúre: Gregor Palamas a David Disypatos. Časť 1. Rané dejiny témy hierarchie bytostí a objavovanie sa tejto témy v palamickom spore.* Vo svojej štúdií dokazujem, že biblický diskurz ohľadom taxonómie bytostí sa vyvíja smerom od Gregora z Nyssy k dionýzovskému diskurzu, pričom neskôr ovplyvňuje učenie Gregora Palama. Na základe textu s názvom „Dejiny“ od Davida Disipata, ktorý objavil Robert Browning, predkladám novú hypotézu o období, v ktorom sa polemika o taxonómii po prvýkrát objavila v palamitskom spore. Okrem toho ponúkam prehľad učenia Gregora Palamu o taxonómii participujúcich bytostí. Ukazujem, že u Gregora je téma taxonómie participujúcich bytostí úzko previazaná s témou nadprirodzenej participácie stvoreného bytia v Bohu.

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10202, «История логико-философских идей в византийской философии и богословии».

**Klíčové slová:** *hierarchia prirodzeného bytia, participácia, energie, podstata (esencia), novoplatonizmus, novoplatónska tetráda*

Настоящая статья является продолжением моих предшествующих исследований по тематике иерархии сущего в патристической литературе (Biriukov 2014a; Biriukov 2014b; Biriukov 2015). Прежде чем перейти к изложению материала настоящей публикации, я сделаю обзор выводов своих предыдущих работ, важных для раскрытия тематики этой статьи.

## Предыстория темы иерархии сущего: Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит

Я рассматриваю учение Григория Нисского о разделении всего существующего на классы. Я показываю, что в *Об устройении человека* 8, и *О душе и воскресении*, PG 46, 60AB, Григорий упоминает о разделении, по которому *существующее* делится на *умное* и *телесное*, но развивает здесь тему разделения только для *телесного* сущего, выстраивая следующую иерархию: *телесное* (σωματικόν) – *живое* (ζωτικόν) – *чувствующее/одушевленное* (αἰσθητικόν/ἔμψυχον) – *разумное* (λογικόν). Опираясь на наблюдения Д. Баласа (Balás 1966, 36, п. 93) и Х. Дробнера (Drobner 2002, 92-96), я обращаю особое внимание на связь между иерархией сущего в учении Григория и в т. н. древе Порфирия<sup>2</sup>. В отличие от предшествующих исследователей, указывавших только на близость между иерархиями Григория и Порфирия, я нахожу и анализирую также расхождения между ними, демонстрируя, в частности, что имеются несоответствия между порядком ступеней в этих иерархиях: у Григория *живое* предшествует *одушевленному*, у Порфирия – наоборот. Имея в виду контекст *Об устройении человека*, 8, я делаю вывод, что причиной изменения Григорием порядка порфириевой родовидовой иерархии является могло быть его желание согласовать расхожую для его времени порфириевскую схему разделения сущих с тем, как описывается порядок творения в Библии (Gen. 1:11 и 1:20).

Также я рассматриваю выстраиваемую Григорием в трактате *Против Евномия* схему разделения существующего, в рамках которого он упоминает и о разделении внутри *умного* сущего, ведя речь о разделении *существующего* на три природы: во-первых, *умную нетварную* (Божественная природа), во-вторых, *умную тварную* природу (ангелы и человеческие души), причастующую к первой в соответствии с благостью произволения индивидов этой природы, и в-третьих, *чувствующую тварную* природу. Говоря о *причастности* людей и ангелов, согласно благости произволения, к Божественной природе (что соответствует состоянию обожения), Григорий использует терминологический аппарат, противопоставляющий то, что по причастности, тому, что по природе<sup>3</sup>. Также Григорий опровергает представление, по которому *все* тварное сущее причастно к Божественной природе, понимая его как пантеистическое<sup>4</sup>.

Далее я обращаюсь к учению об иерархии причастующих сущих у Дионисия Ареопагита и указываю на коренное различие в понимании структуры иерархии в его учении по сравнению с учением Григория: у последнего иерархия не предполагает соответствующих звеньям иерархии трансцендентных начал, которым эти звенья причастуют; первый же,

<sup>2</sup> Porphyrius. Isagoge 2; Porphyrius 1887, p. 4, 15-27.

<sup>3</sup> Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 1.1.270-277; Gregorius Nyssenus 1960, T. 1, 105-106, и 1.1.295; Gregorius Nyssenus 1960, T. 1, 113.

<sup>4</sup> Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 3.3.5-8; Gregorius Nyssenus 1960, T. 2, 108-109.

опираясь на философию Прокла, вводит таковые начала, благодаря чему его иерархия есть иерархия *причастующих*. Я соотношу это с переосмыслением в патристике концепта причастности к сущности, и в частности, причастности к Божественной сущности, и различаю три парадигмы причастности. Согласно одной, причастующее понимается как отличное по своей природе от причастуемого и *по причастности* говорится в плане противопоставления тому, что *по природе* (я называю это платонической парадигмой причастности). Согласно второй парадигме, наоборот, *по причастности* означает то же, что *по природе*. Наконец, еще одна парадигма причастности, введенная в патристику Дионисием Ареопагитом, заимствовавшим ее у неоплатоников, предполагает различие трех элементов ситуации причастности: *непричастуемого, причастуемого и причастующего* (я называю это неоплатонической парадигмой причастности).

Затем я рассматриваю учение Дионисия об иерархии причастующих: *сущее* (τὰ ὄντα) – *живое* (τὰ ζῶντα) – *чувствующее* (τὰ αἰσθητικά) – *разумное* (τὰ λογικά) – *умное* (τὰ νοερά), о какой Дионисий говорит в связи с именами выступлений Божества *Благо, Сущее, Жизнь и Премудрость*, так что *Благо* распространяется на *сущее* и *не-сущее*; *Сущее* – на *сущее*; *Жизнь* – на *живое*; *Премудрость* – на *умное* (ангельские силы), *разумное* и *чувствующее*<sup>5</sup>. В связи с этим вслед за предшествующими исследователями (Sherwood 1955, 40-41; Perl 2007, 68-69) я обращаю внимание на связь учения Дионисия о четырех первейших Божественных именах: *Благо, Сущее (Бытие), Жизнь и Премудрость* с учением о тетраде *Благо, Сущее, Жизнь, Ум*, разработанным в неоплатонической традиции.<sup>6</sup>

Наконец, я сравниваю иерархии природного сущего у Дионисия и Григория Нисского. Я показываю, что при всем отличии структуры иерархий у этих авторов, наблюдается подобие в последовательности звеньев: *сущее – живое – чувствующее – разумное*. Я указываю, что присутствие звена *чувствующее* в иерархии у Дионисия неожиданно, поскольку оно не соответствует распространяющемуся на него выступлению Божества – *Премудрости*, и вообще выпадает из дионисиева порядка Божественных выступлений (*Сущее, Жизнь, Премудрость*), причастуемых звеньями иерархии<sup>7</sup>. В то же время, в дионисиевской иерархии это звено расположено там же, где оно находится в иерархии у Григория, – между *живым* и *разумным*. Принимая во внимание это, а также общее подобие последовательности звеньев иерархий у Григория и Дионисия, я предполагаю, что появление в иерархии Дионисия звена *чувствующее* связано с тем, что он, развивая свое учение об иерархии природно причастующих, имел в виду иерархию природного сущего, представленную у Григория Нисского, и заимствовал из нее это звено, поставив его на соответствующее место в своей иерархии. Так библейская линия в плане порядка природного сущего через Григория Нисского проникает в дионисиевский дискурс, а через него проникнет и в учение Григория Паламы.

Таковы выводы моих предыдущих исследований, релевантные для тематики настоящей статьи.

<sup>5</sup> De divinis nominibus 5.1 и 3; PseudoDionysius Areopagita 1990, 180-182. Ср. De divinis nominibus 4.4; PseudoDionysius Areopagita 1990, 146-149.

<sup>6</sup> См.: Proclus. Institutio theologica 101, 102; Proclus 1963, 90-92, а также Institutio theologica 8ff.; Proclus 1963, 8-10.

<sup>7</sup> О том, что чувствующее соответствует Премудрости, и об указанном порядке Божественных выступлений см. в: De divinis nominibus 5.1; PseudoDionysius Areopagita 1990, 180-181.

## Иерархия сущего в паламитских спорах и в учении Григория Паламы

Далее я предложу свое видение вопроса о том, что послужило поводом для обсуждения темы иерархии сущего Григорием Паламой, и рассмотрю преломление темы иерархии причастующего сущего у Паламы.

Итак, эта тематика стала активно обсуждаться в паламитских спорах, как я предполагаю, в связи с учением антипаламита Григория Акиндина, который, в отличие от своего предшественника по полемике с защищаемым Паламой учением о различии в Боге сущности и энергий и о божественности Фаворского света, Варлаама Калабрийского<sup>8</sup>, – учил о причастуемости Божественной сущности. Свидетельство о том, что это представление высказывалось Акиндином еще летом 1341 г., имеется в отрывке из сочинения *История вкратце о том, как получила начало лукавая ересь Варлаама и Акиндина*, написанного другом и соратником Григория Паламы, монахом Давидом Дисипатом. Этот отрывок, содержащийся в рукописи Охон. Misc. gr. 120, был не учтен издателем *Истории вкратце о том, как получила начало лукавая ересь Варлаама и Акиндина* (Historia breve), о. Мануэлем Кандалем<sup>9</sup>; он был обнаружен Ричардом Браунингом и издан в его издании *Ямбов против Акиндина* Давида Дисипата. Согласно этому отрывку, Божественной сущности причастуют существа тварного порядка сущего – существа *неодушевленные, неразумные и разумные*:

<...> Опасаясь же, как бы ему не пришлось испытать участь Варлаама, ибо он проповедовал то же самое богохульное учение, [Акиндин] прибег к иной хитрости – он не желал отвечать прямо. <...> Только сущность он признавал нетленной, а следовательно, он представлял Божественную сущность причастуемой и видимой, <...> и причастуемой при этом не только разумными тварями, но также и неразумными, и даже неодушевленными <...><sup>10</sup>.

Из этого отрывка можно сделать вывод, что описываемые в нем события относятся ко времени между Константинопольскими соборами июня и июля 1341 г., когда Варлаам был уже осужден<sup>11</sup> (в этом, очевидно, и заключается «участь Варлаама» в связи с его проповедью «богохульного учения», о которой упоминается в отрывке), а Акиндин еще нет<sup>12</sup>. Имеющееся здесь свидетельство о том, что Акиндин учил о причастности Божественной сущности для всего тварного сущего, как мне кажется, достойно доверия как вписывающееся в богословское учение Акиндина, засвидетельствованное в других источниках<sup>13</sup>, слова же о том, будто, согласно Акиндину, Божественная сущность является

<sup>8</sup> О том факте, что для Варлаама было неприемлемо учение причастности Божественной сущности, см. свидетельство в Historia breve Давида Дисипата (Candal 1949, 39-41); о том же упоминается в деяниях Константинопольского собора июня 1341 г.

<sup>9</sup> См. указание на издание в предыд. прим.

<sup>10</sup> Пер. по изд. в публикации: Browning 1955 – 1957, 744.

<sup>11</sup> Т. е. осужден на Константинопольском соборе 10 июня 1341 г.

<sup>12</sup> Акиндин был осужден на Константинопольском соборе, собранном в июле 1341 г.

<sup>13</sup> Так, в Refutationes 3.91; Gregorios Akindynos 1995, 305-306 Акиндин обсуждает, каким образом может пониматься причастность сущности, и после упоминания о неприемлемом в богословском контексте понимании – в смысле восприятия причастующим сущим в свою природу природы причастуемого, он упоминает о приемлемом понимании причастности сущности, в смысле того как, например, тело причастует душе, при том что каждое из них не принимает природы другого; поэтому душа является одновременно по своей природе причастуемой и непричастной для

видимой, представляют собой, как представляется, риторический прием рассказчика, не более.

В свою очередь, в противовес представлению Акиндина, согласно которому тварные сущие в меру своих природных способностей (каковых имеется определенная иерархия) причаствуют Божественной сущности, Григорий Палама развивал учение о том, что тварные сущие в меру своих природных способностей причаствуют к Богу посредством причастности к нетварным Божественным *энергиям*, в то время как Божественная *сущность* не может быть причаствуема ничем тварным. При этом, тогда как заявленная Акиндином парадигма причастности не предполагала аппарата, позволяющего провести различие между способами причастности к Богу святых людей и остального тварного сущего, Григорий Палама в противовес Акиндину делал акцент на различии между природным модусом причастности к Божеству всего сущего и сверхприродной причастностью обоженных людей.

По этой причине Палама различает два вида нетварных энергий в Боге: это, с одной стороны, *творящие* нетварные энергии, и с другой – нетварные энергия *боготворения*. Различным *творящим энергиям* причаствуют все тварные сущие в зависимости от их места в иерархии природных способностей (при этом творящие Божественные энергии не исчерпываются теми, к которым причаствуют природные способности тварного сущего)<sup>14</sup>; *боготворящей энергии* же сверхприродным образом причаствуют – помимо природной причастности к *творящим энергиям* – обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны ей причаствовать. Эти творящие энергии – по крайней мере те из них, к которым причаствует тварное сущее через свои природные способности – так же как и дионисиевские выступления, представляют собой трансцендентные начала, как бы универсалии до вещей в отношении природных способностей тварного сущего.

Григорий развивал свое учение об иерархии причаствующих в трактатах «О Божественном соединении и различении» (лето 1341 г.), «Диалог православного с варлаамитом» (осень 1341 г.), «О Божественной и боготворяющей причаствуемости» (зима 1341/1342 г.) и «Антирритики против Акиндина» (1342–1345 гг.)<sup>15</sup>.

---

тела. Так же и Бог одновременно сущностно причаствуем и непричаствуем. Подобную позицию относительно темы причаствуемости Божественной сущности занимал и следующий после Акиндина важнейший представитель антипаламитского движения – Никифор Григора, см. его *Antirrhethika* I 2.1; Nikephoros Gregoras 1976, 231.17–20.

<sup>14</sup> Стоит отметить, что Дору Косташ, ведя речь о видах причастности тварного сущего в *De divina et deifica participatione* 11 Паламы, ошибочно понимает текст: Ἄρα εἶναι φανερόν ὅτι ταῦτα δὲν μετέχουν τοῦ Θεοῦ κατ' ἀκρίβειαν, ἀλλὰ λέγεται ὅτι μετέχουν ὡς ἀποτελέσματα τῆς δημιουργικῆς ἐκείνου ἐνεργείας καὶ δυνάμεως (Gregorius Palamas 1994, 237.10–13) таким образом, что согласно нему виды тварного сущего причаствуют *результату* творящих Божественных энергий (а не самим творящим Божественным энергиям): «...whilst the saints experience the divine life as an immediate and deifying participation, all other beings are only capable of a providential or mediated participation in the 'effect' (ἀποτέλεσμα) of God's 'demiurgic energy and power' (τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας καὶ δυνάμεως)» (Costache 2011, 16). Однако очевидно, понятие ἀποτέλεσμα связано здесь не с Божественными энергиями, но оно относится к тварным сущим, и в этом месте идет речь о том, что виды тварного сущего причаствуют Богу, сами будучи произведениями (ἀποτέλεσμα) Его творческой энергии и силы.

<sup>15</sup> Также Палама вскользь упоминает о видах природной причастности тварных существ к Божественным творящим энергиям, например, в *Triads* 3.2.11; Gregorius Palamas 1988, 665–666 и в трактате *Capita* 150 87, 89; Saint Gregory Palamas 1988, 184–188, и особенно *Capita* 150 91; Saint Gregory Palamas 1988, 188–190 (в связи с учением Дионисия).

Говоря об иерархии природных способностей, Палама различает – по нисходящей в плане меры общности – природную причастность следующих видов: *бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную* (или: *мудростную*<sup>16</sup>) и кроме того *духовную* (для ангельских сил<sup>17</sup>). Каждой из указанных способностей соответствует определенная творящая Божественная энергия – *сущностнотворная, житнетворная, мудростнотворная* и т. п., к которой причастует существо, обладающее этими способностями.<sup>18</sup> Почти везде, где Палама использует дискурс иерархии природно причастующих, он упоминает и о причастности к боготворящей энергии людей, «живущих божественно»<sup>19</sup>.

Согласно Паламе, тварное существо может обладать по своей природе различными видами природной причастности. В *О Божественном соединении и различении*, 16, Палама говорит, что все сотворенное причастует к Богу согласно бытию. Другой вид тварей совмещает в себе *бытийную, жизненную и чувствующую* природные способности (вероятно, здесь имеются в виду животные), а также соответствующие причастности. Человеческие же существа совмещают в себе *бытийную, жизненную, чувствующую, разумную и умную* способности и способы причастности к Богу. Таким образом, Палама, следуя дионисиевской парадигме, учит о том, что обладание каждой последующей (в рамках указанной выше последовательности способностей) природной способностью, соответствующей причастности к определенной Божественной энергии, предполагает обладание предыдущими способностями и соответствующими причастностями<sup>20</sup>. Можно говорить, что в этом отношении виды тварных существ – носителей соответствующих видов природных причастностей – составляют иерархию.

## REFERENCES

- Balás, David. 1966. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa. Rome.*
- Biriukov, Dmitri Sergeevitch. 2014a. Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит [Hierarchy of beings in the Patristic thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite]. In Государство, религия, церковь в России и за рубежом [State, Religion and Church in Russia and Worldwide] 32/3, 304-326.*
- Biriukov, Dmitri Sergeevitch. 2014b. "Восхождение природы от малого к совершенному": Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного*

<sup>16</sup> Григорий Палама говорит о *мудростнотворной* энергии, подразумевающей причастуемую к ней *мудростную* способность – вместо обычного у него в этом контексте понятия *умного*, – в *Antirrheticis contra Acindynum* V 27.116: 23; Gregorius Palamas 1970, 375. Вероятно, Палама исходит здесь из именованного соответствующего Божественного выступления у Ареопагита: *De divinis nominibus* 2.5; PseudoDionysius Areopagita 1990, 129.1. Ср.: *Capita* 150 78; Saint Gregory Palamas 1988, 172-174.

<sup>17</sup> Об этом виде природной причастности Палама ясно говорит только в *Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* 46–47; Gregorius Palamas 1994, 209-210. Очевидно в упоминании здесь ангельских сил как вида тварного сущего, соответствующего высшей ступени иерархии причастующих, прослеживается влияние Ареопагита (*De divinis nominibus* V, 3; PseudoDionysius Areopagita 1990, 182), в учении которого об иерархии причастующих ангельские силы занимают то же место.

<sup>18</sup> *Antirrheticis contra Acindynum* V 27.116; Gregorius Palamas 1970, 375-376.

<sup>19</sup> *De divina et deifica participatione* 11; Gregorius Palamas 1994, 147.3.

<sup>20</sup> Не вполне понятно, как это работает в случае – соответствующих высшей ступени иерархии природных способностей (*духовного*) – ангельских сил, природа каковых, очевидно, не включает в себя предшествующих в рамках иерархии совершенств.

- сущего в 8-й гл. *Об устройении человека* Григория Нисского [‘Ascent of Nature from the Lower to the Perfect’: Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa]. In Petrova Maya Stanislavovna (ed.). *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. [Intellectual Traditions in Past and Present. Vol. 2]. Moscow, 221-250.
- Biriukov, Dmitri Sergeevitch*. 2015. Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин [The Neoplatonic Tetrad in the Context of the Topic of the Hierarchy of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor and John of Damascus]. In *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide] 33/ 2, 287-299.
- Browning, Robert*. 1955 – 1957. David Dishypatos’ Poem on Akindynos. In *Byzantion* 25-27, 713-745.
- Candal, Manuel*. 1949. Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato. In *Orientalia Christiana Periodica* 15, 85-125.
- Costache, Doru*. 2011. *Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St Gregory Palamas’ On the Divine and Deifying Participation*. In *Phronesis* 26/1, 9-25.
- Drobner, Hubertus*. 2002. Gregory Nyssa as Philosopher: De anima et resurrectione and De hominis opificio. In *Dionysius* 18, 69-102.
- Gregorios Akindynos*. 1995. In *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*. Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas. Turnhout, Leuven.
- Gregorius Nyssenus*. 1960. *Gregorii Nysseni opera. Contra Eunomium Libri: I et II. Vol. 1-2*. Leiden.
- Gregorius Palamas*. 1970. In *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τομος Γ*. [Works of Gregory Palamas. Vol. 3]. Επιμ. Χρήστου, Παναγιώτης. Thessaloniky.
- Gregorius Palamas*. 1988. In *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τομος Α. Δευτέρα έκδοσις*. [Works of Gregory Palamas. Vol. 1. Second edition]. Επιμ. Χρήστου, Παναγιώτης. Thessaloniky.
- Gregorius Palamas*. 1994. In *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τομος Β. Δευτέρα έκδοσις*. [Works of Gregory Palamas. Vol. 2. Second edition]. Επιμ. Χρήστου, Παναγιώτης. Thessaloniky.
- Maximus Confessor*. 1982. In Declerck, Jose (ed.). *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*. Brepols–Turnhout.
- Nikephoros Gregoras*. 1976. *Antirrhetika I*. Wien.
- Perl, Eric*. 2007. *Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. New-York.
- Porphyrius*. 1887. *Porphyrii Isagoge*. In Busse, Adolfus (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV. I. Berlin, 1887.
- Proclus*. 1963. *The Elements of Theology*. Oxford.
- PseudoDionysius Areopagita*. 1990. *De divinis nominibus*. In Suchla, Beate Regina (ed.). *Corpus Dionysiacum I*. Berlin.
- Saint Gregory Palamas*. 1988. *The One Hundred and Fifty Chapters*. Sinkewicz, Robert, a critical edition, translation and study. Toronto. (Studies and Texts, 83).
- Sherwood, Polycarp*. 1955. Introduction. In *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*. Sherwood, Polycarp, translation and annotation. Mahwah.

SUMMARY: TAXONOMIES OF BEINGS IN THE PALAMITE LITERATURE: GREGORY PALAMAS AND DAVID DISYPATOS. PART 1. EARLY HISTORY OF THE TOPIC OF HIERARCHY OF BEINGS AND APPEARANCE OF THIS TOPIC IN THE PALAMITE CONTROVERSY. In the first part of the paper, which deals with the theme of a taxonomy of beings in the Palamite literature, I disclose the relevant history of this theme in early patristic literature. I investigate the discourse of the taxonomy of beings in Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite. I demonstrate that the biblical discourse of the taxonomy of beings goes from Gregory of Nyssa to the Dionysian discourse, and afterwards it influences the teaching of Gregory Palamas. Based on the passage from David Disipatos' "History" discovered by Robert Browning, I put forward a new hypothesis about the time when the polemic about the taxonomy first appears in the Palamite controversy. It is assumed that it refers to the time between the Constantinople councils in June and July 1341, when Barlaam of Calabria had already been condemned but Gregory Akindynos had not yet been condemned at that time. Also, I give an outline of Gregory Palamas' teaching about the taxonomy of the participating beings. In particular, I show that in Gregory the theme of the taxonomy of the participating beings is tightly connected to the theme of the supernatural participating of a created being in the Divine.

Dr habil Dmitry Biriukov, PhD.  
National Research University Higher School of Economics  
State University of Aerospace Instrumentation  
Severny av., 6/1, 536  
194354 St Petersburg  
Russia  
dbiryukov@hse.ru



# THE END OF THE LATE ANTIQUE FORT IN LOBOR AND THE BEGINNING OF THE SLAVIC SEIZING OF PRESENT-DAY NORTHWESTERN CROATIA

Krešimir Filipec

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.23-34

**Abstract:** FILIPEC, Krešimir. *The End of the Late Antique Fort in Lobor and the Beginning of the Slavic Seizing of Present-Day Northwestern Croatia.* During the turbulent Migration Period, the late antique population of Roman provinces sought protection in easily defensible prehistoric hillforts that had been previously abandoned and such sites became the region's new centres. One of such forts has been investigated at the archaeological site of Majka Božja Gorska in Lobor. In the early decades of the 6th century, the fort experienced its construction peak and an early Christian church with a separate baptistery building was built. A cemetery was located around the church, with graves with inventory consisting of objects mainly associated with the late antique population and the Germans. The time when the Slavs occupied their new homeland is still very poorly explored, and the end of life of their predecessors, the late antique population and the Germans, can still be better tracked as opposed to the beginning of life of the new Slavic population. During the 9th century, Lobor would become one of the most important ecclesiastical and political centres of Lower Pannonia.

**Keywords:** Croatia, Lower Pannonia, Lobor, early Christian church, Christianization, 5th – 11th centuries, churches

**Abstrakt:** FILIPEC, Krešimir. *Koniec neskoroantické pevnosti Lobor a začiatok slovanského zaujatia dnešného severozápadného Chorvátska.* Počas turbulentnej doby sťahovania národov hľadala neskoroantická populácia rímskych provincií ochranu na ľahko chrániteľných miestach niekdajších pravekých hradísk, ktoré boli predtým opustené a takéto mesta sa stali novými regionálnymi strediskami. Jedno takéto pevnosť bola skúmaná na archeologickej lokalite Majka Božja Gorska (Matka Božia Horská) v Lobore. V prvých desaťročiach 6. storočia zažila pevnosť svoj stavebný vrchol a bol tu postavený včasnokresťanský kostol s oddeleným baptisteriom. Cintorín bol situovaný okolo spomínaného kostola a prílohami v hrobách boli väčšinou predmety, ktoré môžu byť spojené s neskoroantickou populáciou a Germánmi. Obdobie, keď Slovania obsadili ich novú vlasť, je stále slabo prebádané, no koniec pôdobenia ich predchodcov, neskoroantickéj populácie a Germánov, môže byť stále lepšie preskúmaný. To je v kontraste, ako bolo už uvedené vyššie, s poznaním začiatku života novej slovanskej populácie. Počas 9. storočia sa Lobor stal jedným z najdôležitejších cirkevných i politických centier Dolnej Panónie.

**Kľúčové slová:** Chorvátsko, Dolná Panónia, Lobor, včasnokresťanský kostol, kristianizácia, 5. – 11. storočie, kostoly

Nowadays we can say that it is not unusual that we know so little about the beginnings and the first centres of the Slavs in southern parts of the Pannonian Basin during the 6th and 7th centuries. That is opposite to their role in later centuries, especially during the late 8th and early 9th

centuries, and the rebellion of the Duke Ljudevit (Liudewit) in the first third of the 9th century.<sup>1</sup> After the decades-long archaeological excavations, the situation is much better than it was before the 1990's, but there are still a lot of unknowns. Similar situation related to the state of research is not just characteristic for the Croats. It is common among other Slavic peoples, where it is also difficult to describe what happened in the time of the Great Migration pushes towards West and the Mediterranean. Much has been written on that topic in the last 30 years, and today, after more than a hundred years of dealing with this subject, we can say that we know much more about the late antique and the Great Migration Period traces related to the Germans than to the Slavs and the Avars (Sokol 1986, 54-60, 85-86, 104, 112, 114; Tomičić 2000, 142-163; Gračanin 2008 13-54; Gračanin 2011; Sekelj Ivančan 2010; Filipec 2015, 100-117). With these new immigrants the Great Migration Period ended in the southern parts of Central Europe and the Mediterranean. They formed the territory that we know today. Southern parts of *Pannonia* experienced the fate of the Roman provinces that had been abandoned by the Lombards after they had invaded Italy in 568. But the problem of the Lombard migration and the dynamics of their leaving the *Pannonian* and *Noric* provinces is still not completely resolved. In the Croatian scholarship, it is generally believed that the path to the West and the Lombards' territory was opened for the Avars and their allies only after the fall of *Sirmium* (Sremska Mitrovica) in 582. Here we do not imply just the invasions and devastations happening before, in theory, ever since the time of the Gothic War in Italy, *Dalmatia* and *Pannonia*, about which the Split chronicler Thomas the Archdeacon also wrote. In one of the passages of his large historical work, he mentions the Slavs' invasion during king Totila's reign. This was a classic military occupation of the territory during which the fortified strongholds and settlements fell, and the newly arrived population settled the new territory (Filipec 2003, 117-143).

According to historical sources, it is relatively clear that the fall of major centres in Pannonian-Noric and northern Italian territories up to the river Isonzo (Soča) and Istria under the Slavic sway happened in the last decades of the 6th century (*Celeia*, *Emona* in 587, *Teurnia*, *Aguntum* in 591) (Ciglencečki 1987). That is completely confirmed and documented in historical sources that recount the final entry of the Avars and the Slavs into the Po Valley, from the direction of the present-day Slovenia towards *Cividale*. Historical sources have been confirmed by archaeology. The late antique hillfort settlement in Lobar, Majka Božja Gorska (*Our Lady of the Mountains*) in Hrvatsko Zagorje was abandoned, according to C14 analysis, around the year 580. A sample of the ashes was taken from the layer of the ruined early Christian church with a separate baptistry. The destruction and burnt layers are also visible on the wall and all around the site. We can clearly confirm that the entire settlement was burnt to the ground. Most likely this was the fate of many late antique fortified settlements in the wide area (Vranje near Sevnica in Slovenia, where a burnt layer has also been detected and associated with the destruction of the fort; possibly Rifnik, etc.). The abandonment of the Lobar site almost precisely coincides with the fall of *Celeia* that is documented in the historical sources. There are no visible traces of destruction on some late antique hillforts. Therefore one may divine that the population simply abandoned them. In theory, this might also be the case with the hillfort in Gornja Lonja, which is located close to the main road *Siscia-Poetovio*. What remains as a still opened question is whether these forts were destroyed in the Slavic attack or were burnt down by their late antique residents before they took the road to Italy. The late antique hillfort in Lobar, that had been a living centre in the previous period, especially in the first half of the 6th century, had, according to the archaeological finds, an unclear fate during the last decades of the 6th century. Only the rough pottery might provide a testimony for the last decades of the hillfort's life and use. The metallic finds, primarily

<sup>1</sup> This work has been fully supported by Croatian Science Foundation under the project LearlyCop (IP-2016-06-6622).

related to the cemetery close the church, cannot be dated after the mid-6th century, for example, a Varpalota Type S fibula. The resembling situation can only be detected at the borders of the extended Roman province of Dalmatia, where some of the outermost strongholds such as Sisak (*Siscia*) continued their existence, because they remained in the Roman hands. According to the archaeological material, ancient *Siscia*, along with the parts of *Pannonia Savia* on the outskirts of *Dalmatia*, was still out of the reach of the Avar domination in the first third of the 7th century. That means that, during this period, the limes along the river Sava still existed. Based on the rare historical and archaeological testimonies, it is to be expected that the Slavs' arrival in the province of *Dalmatia* happened at the beginning of the 7th century at the earliest, when the traces of the late antique culture, along with the elements of the Germanic culture, slowly started disappearing in the hinterland of the resisting strongholds along the eastern Adriatic coast and on the islands. The destruction of certain settlements and hillforts occurred even before that period, from the appearance of the Slavs approximately at the time of the Gothic War, and especially after the arrival of the Avars in the Carpathian Basin in 567/568. The rare historical sources are today increasingly being confirmed by archaeological investigations.

What remains open is an answer to the question of whether the Lombards defended their hinterland in the mountainous areas of *Noricum* and *Pannonia*, which they had not abandoned after their move to Italy or they handed the defence over to the Roman population? Despite the Lombards' move to Italy, some resisting strongholds in the western mountainous areas of *Noricum* and *Pannonia* seem to have remained in their hands. They seem to have tried to defend the territory at the doorstep of Italy that they held, most likely to slow or prevent the infiltration of the Slavs and Avars into Italy. Perhaps this is supported by some historical sources when recounting the fall of some towns. However, since the material evidence for the Lombards' presence in that period is lacking, it may be that the remaining late antique population in the hillfort settlements refused to leave their homeland. This territory, on the border between *Noricum* and *Pannonia*, was occupied by the Lombards at the time of the Gothic War. It can be said that it was occupied just before the Lombards entered Italy in 568, and there was no reason to abandon this territory as it was obviously done with the eastern lowland territory. After the territory that belonged to the Gepids, and that, in general, coincides with the former Roman province of *Pannonia Sirmiensis*, was captured following the fall of *Sirmium*, there was a move to the West. Eventually, the Slavs and the Avars destroyed all hillforts and settlements that stood in their way towards the Po Valley. Thus they conquered the entire territory of western *Pannonia* and *Noricum* and moved into the parts of northern Italy up to the river Isonzo. Especially when it comes to the parts of present-day Croatia, there is still not sufficient archaeological evidence to tell how much of the old population stayed in the area. Archaeological finds from the Lobor hillfort do not indicate that the life had been restored in any form immediately after the destruction of the hillfort. Thus we may conclude that the hillfort was completely abandoned by the old inhabitants who had never returned there. In Antiquity the Lobor hillfort had a significant role as a gathering hub for the local population and this is obviously why that the site had the same role after the establishment of the Carolingian rule.

The border between the Avar Khaganate and the Lombard Kingdom would remain almost unchanged around the river Isonzo within Italy until the collapse of the Avar state. More about how the material culture of the Slavs looked like has been recently learnt thanks to the discovery of numerous sites and settlements in the entire area between the rivers Sava and Drava and between the rivers Drava and Rába as well as in the mountainous parts of the present-day Austria, where the finds dating from the first migrational wave in the late 6th and, more likely, the early 7th century have been unearthed. Thus it has been established that one may expect to find the Slavic settlements all across these areas, in general, where the traces of earlier culture layers have been

recorded, particularly along important roads and in fertile valleys and fields. The finds become more numerous towards the second half of the 7th century and in the 8th century.

Today some conclusions may also be drawn about the Slavic cemeteries in southern Pannonia, even though only three such cemeteries have so far been certainly established in the area of present-day northern Croatia (Vinkovci, Belišće and Lohor), next to the uncertain and dubious ones that had been discovered previously (Sekelj Ivančan – Tkalčec 2006, 141-212; Filipec 2009, 27-30; Vinski 1954, 71-82; Tomičić 2002, 129-141). Each of the mentioned three cemeteries testify, in their own way, to the graves' appearance and difficulties related to such research. Next to the urn burial, which was recorded on all three sites, the graves with no urns were also discovered. They are incineration graves where handmade earthenware vessels, along with those made on pottery wheel, have appeared. Apart from the urn burial, the simple earth-pit burials with no urns have also been recorded. All grave pits were very shallowly dug, particularly in the Belišće-Zagajci cemetery in the part of Slavonia along the river Drava (at the border between the *agri* of Mursa/Mursella and Sopianae). Such situation has also been recorded in Lohor, where one urn has been unearthed, but pits have also been discovered during archaeological excavations that only contained filling and nothing visible in terms of archaeological artefacts, or only small fragments of pottery vessels have been found, which could be related to the remains of a settlement. Small bone particles have not been preserved for the most part due to the intense acidity of the soil. The incineration cemetery in Lohor is specific in relation to other cemeteries discovered close to the ancient agglomerations or in fields due to its location on a late antique fort, and in the fort's best section where two churches stood in previous times. The fort's significance is based on that it was not only an important centre for the local population, but it was again reactivated during the 8th century, as the archaeological research has indicated so far, after it had been previously abandoned and destroyed. The fort is located in the mountainous and relatively protected area on the border between *Pannonia* and *Noricum*. Previously, the late antique graves with objects dating up to the mid-6th century have been discovered close to the church. The cemetery inside the fort shows much analogies with the similar situation in Vranje near Sevnica which was also destroyed in a fire (Petru – Ulbert 1975). A large octagonal baptistery testifies that this position had the significant drawing strength in Late Antiquity. The circumstances of the fort's fall coincide with what is known from historical sources.

The hillfort with the peregrination church of Our Lady of the Mountains is located to the northeast of the centre of the present-day municipality of Lohor, precisely above a narrow gorge leading across Ivanščica Mountain (Filipec 2007, 411-422; Filipec 2010; Filipec 2013, 301-310). Ivanščica is almost completely inaccessible from three sides. On the north side, the hillfort was detached from the rest of the plateau, which is connected to southern slopes of Ivanščica by a large earthen wall. The earliest discovered layers are dated to the Early Bronze Age, and there are also objects from the Late Bronze and Early Iron Ages. The most extensive construction works were undertaken in the late La Tène Period, when the plateau was organised, the wall built and various buildings constructed (the Early Iron Age). From the 2nd century AD a new construction boom began. In the second half of the 5th century a new construction boom began. In the second half of the 5th century or the early 6th century, the fort's new stone wall, various secular buildings, mostly wooden, and an early Christian church, properly oriented, with a separate baptistery building were built in a dominant position within the settlement. The church has been only partially explored, because a pre-Romanesque (9th century), a Romanesque (12/13th centuries) and a Gothic (14/15th centuries) churches were subsequently built over the early Christian church's central part. This single-nave early Christian church had a narthex and, on the north side, various adjacent rooms that were remodelled at different times. The northern wall of the church is about 17 m long and about 0.6 m wide, and the narthex is also approximately 17 m long. The church

was entered through the narthex, i.e. through two side entrances. In front of the narthex, there was a corridor which connected the octagonal baptistery building. There was a hexagonal piscina inside the octagonal building (6 x 6 m). The bottom of the piscina was lined with the floor marble tiles and the existing part of the Gothic church is also paved with the same kind of tiles, and thus it is not excluded that the early Christian church was paved with them too. The original concrete flooring of the baptistery building, a stair and a stone threshold into the corridor have been partially preserved. From internal inventory, one marble altar stone, which was set up later in the pre-Romanesque church, and a number of fragments of the window transennas, along with a large quantity of marble architectural sculptures, have been preserved. In the debris around the octagonal building, a very rustic statue of the goddess Diana, also made of marble, which was broken and thrown away at the time of the building's construction, has also been discovered. The finding of the statue speaks for the existence of an older ancient shrine at the same spot. Close to the church, several late antique graves have been discovered, which were mostly destroyed through later burials. Since the rare finds from the cemetery, mostly the chance finds connected to burials close to the early Christian church, date from about the mid-6th century, only a large quantity of pottery of everyday use testify to the fort's life until it was burnt down. No rebuilding layer has been detected after the fort's destruction, but burials of the new inhabitants in the late antique cemetery appeared to the south of the early Christian church. These new inhabitants burnt their dead and deposited their ashes in urns or in common pits (Filipec 2010, 347-357). Various fragments of pottery vessels and one incineration grave can be dated to the 8th century. It is not excluded that, by then, the fort had already been reactivated and that a settlement existed inside, whose beginnings may be dated, solely based on the fragments of pottery vessels, to the 8th century at the earliest. Thus from the last third of the 6th century to the 8th century, there is no evidence for more than a hundred years that the fort had been inhabited. The fort would gain on importance after it had been incorporated in the Frankish realm. There is nothing to tell that the life of the earlier population had continued in any form, but it may be argued that elsewhere, probably among the descendants of the refugees to Italy, there remained a memory that an important ecclesiastical centre of an earlier time had existed on that spot.

In the early 9th century, the Frankish missionaries, probably the Benedictines, from northern Italy built a wooden building – a single-nave church with a rectangular apse and a canopy in front of the entrance. The nave with the apse measured about 11 m in length and about 6 m in width. Inside the church, there was a flooring partially made of clay mixed with rubble, and in front of the shrine in the church's interior, the holes for pillars are extant, probably remains of a wooden altar screen. During the 9th century, a cemetery of the Christianized population was formed, where the inhumation continued until the 19th century. Inside the wooden church, the bone fragments of the planking of a small wooden box, probably parts of a reliquary, have been discovered (Filipec 2010a, 51-59). Close to the wooden church and above the early Christian church, a pre-Romanesque church was erected, which had three inscribed apses, a vestibule and a bell-tower along the front through which the church was entered and another entrance on the south side. The sanctuary of the pre-Romanesque church partially incorporated the central sanctuary of the Romanesque church, and the central apsis of the pre-Romanesque church is still in part visible inside the sanctuary of the existing Gothic church, which had fully integrated the Romanesque apsis in the height of over two meters. A large quantity of most diverse stone fragments of architectural and ornamental sculptures dating from the 9th to 11th centuries has been found. The first altar screen, of which only several pilasters and plutei have remained, the church was given in the early 9th century, and a larger reconstruction happened in the second half of the 10th century. Of the pre-Romanesque fragments, very well-shaped pilasters, plutei, ambon, ciborium and two altar stones are noteworthy. A fragment of a transenna has been discovered, which contains a figure

of a bearded man, most probably a dignitary who participated in the interior decoration of the church in the second half of the 11th century. Based on the discovered fragments with parts of the inscription, it can be assumed that the church's title was in honour of St. Mary, but St. Andrew, St. Ambrose or St. Anselm and St. Paul are mentioned, too, and Holy Trinity is probably also mentioned in the invocation. The pre-Romanesque church in Lobor had a number of titles, which was common in the early Middle Ages. The pre-Romanesque church in Lobor is for the time being the only pre-Romanesque church discovered in northern Croatia, and the richness of its interior ranks it among the most beautiful and richly equipped early medieval churches in Croatia.

In the end, we may only affirm that the late antique hillfort and settlement in Lobor opened, when it comes to the Pannonian-Noric area, questions that have been put forward many times: when did the life of the late antique population end and when did the new inhabitants settle their new homeland? It can be said that there are no traces of the remaining late antique population and that the Lobor hillfort was not occupied immediately after the newcomers arrived and captured the new territory. They seem to have had no use of the forts and they established, in fertile valleys and along the roads, settlements that were not fortified. The situation would change probably already after the mid-7th century, at the time of the crisis in the Avar Khaganate, and especially from the second half of the 8th century.

## REFERENCES

- Ciglenečki, Slavko.* 1987. Höhenbefestigungen aus der Zeit vom 3. bis 6. Jh. im Ostalpenraum. (Dela SAZU 31). Ljubljana.
- Filipeč, Krešimir.* 2010. Arheološko – povijesni vodič po svetištu Majke Božje Gorske u Loboru. Zagreb.
- Filipeč, Krešimir.* 2013. Aquilean missionary center in the Frankish lower Pannonia the turn of 8th in 9th century. In *Hortus Artium Medievalium - Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages* 19, 301-310.
- Filipeč, Krešimir.* 2003. Kasnoavarski ukrasni okov (falera) u obliku veprve glave iz Siska. In *Godišnjak Gradskog muzeja Sisak* 3-4, 117-143.
- Filipeč, Krešimir.* 2007. 10 Jahre archaologischer Grabung in Lobor (1998-2007). In *Hortus Artium Medievalium - Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages* 13, 411-422.
- Filipeč, Krešimir.* 2009. Rani Slaveni u Belišću. In *Zbornik 3 Grad Belišće – Muzej*, 27-30.
- Filipeč, Krešimir.* 2010a. Crkva u Loboru – najstarija franačka misionarska crkva u sjevernoj Hrvatskoj. In *Starohrvatska prosvjeta* III/37, 51-59.
- Filipeč, Krešimir.* 2010b. Slavenski paljevinski grob iz Lobora. In *Archaeologia Adriatica* 3/1, 347-357.
- Filipeč, Krešimir.* 2015. Donja Panonija od 9. do 11. stoljeća. Sarajevo.
- Gračanin, Hrvoje.* 2008. Slaveni u ranosrednjovjekovnoj južnoj Panoniji (*Scrinia Slavonica*) 8, Slavonski Brod, 13-54.
- Gračanin, Hrvoje.* 2011. Južna Panonija u kasnoj antici i ranom srednjovjekovlju (od konca 4. do konca 11. st.). Zagreb.
- Petru, Peter – Ulbert, Thilo.* 1975. Vranje pri Sevnici, Starokršćanske cerkve na Ajdovskem gradcu. Katalogi in monografije 12. Ljubljana.
- Sekelj Ivančan, Tajana – Tkalčec, Tatjana.* 2006. Slavensko paljevinsko groblje na položaju Duga ulica 99 u Vinkovcima. In *Prilozi Instituta za Arheologiju u Zagrebu* 23/1, 141-212.

- Sekelj Ivančan, Tajana. 2010.* Podravina u ranom srednjem vijeku. Rezultati arheoloških istraživanja ranosrednjovjekovnih nalazišta u Torčecu. Monographiae Instituti archaeologici 2. Zagreb.
- Sokol, Vladimir. 1986.* Područje sjeverozapadne Hrvatske između 400. i 800. godine (Velika seoba naroda). In 40 godina arheoloških istraživanja u sjeverozapadnoj Hrvatskoj. Koprivnica, 54-60, 85-86, 104, 112, 114.
- Tomičić, Željko. 2000.* Arheološka slika ranoga srednjeg vijeka na prostoru međurječja Drave, Dunava i Save. In Milošević, Ante (ed.): Hrvati i Karolinzi. Rasprave i vrela. Split, 142-161.
- Tomičić, Željko. 2002.* Keramika iz (ponekih) ranosrednjovjekovnih grobalja kontinentalnog dijela Hrvatske. In Guštin, Mitja (ed.). Zgodnji Slovani, Zgodnjesrednjeveška lončenina na obrobju vzhodnih Alp, Ljubljana, 129-141.
- Vinski, Zdenko. 1954.* Gibt es frühslawische Keramik aus der Zeit der südslawischen Landnahme? In Archaeologia Iugoslavica I, 71-82.

SUMMARY: THE END OF THE LATE ANTIQUE FORT IN LOBOR AND THE BEGINNING OF THE SLAVIC SEIZING OF PRESENT-DAY NORTHWESTERN CROATIA. According to historical sources, it is relatively clear that the fall of major centres in Pannonian-Noric and northern Italian territories up to the river Isonzo (Soča) and Istria under the Slavic sway happened in the last decades of the 6th century. That is completely confirmed and documented in historical sources that recount the final entry of the Avars and the Slavs into the Po Valley, from the direction of the present-day Slovenia towards *Cividale*. Historical sources have been confirmed by the archaeology. During the turbulent Migration Period, the late antique population of Roman provinces sought protection in easily defensible prehistoric hillforts that had been previously abandoned and such sites became the region's new centres. One of such forts has been investigated at the archaeological site of *Majka Božja Gorska* in Lobar. The fort was built close to one of alternative road routes connecting two important centres – *Siscia* (Sisak) and *Poetovio* (Ptuj). In the early decades of the 6th century the fort experienced its construction peak and an early Christian church with a separate baptistery building was built. A cemetery was located around the church, with graves with inventory consisting of objects mainly associated with the late antique population and the Germans, probably the Lombards who held that position with the permission of the Roman government after the demise of the Gothic state. The majority of finds comes from graves and layers destroyed due to the position's long and continuous use. In 580's, after the Lombards' invasion of Italy had already started, the fort was destroyed, i.e. burnt down. The burning down of the fort, due to which the late antique population ceased to inhabit that position, is the only evidence of the first wave of the Slavic conquest of the region. The time of the fort's destruction may be approximately connected to the Slavic invasion of Italy that is documented in historical sources. The youngest archaeological objects and graves indirectly testify to that. Following an almost continuous one-thousand year long life of the old Pannonian-Norican population in Lobar, there was a radical population change. The new immigrants, the Slavs, needed not the old forts or dilapidated buildings within the forts, since these were located on not easily accessible positions, far from fields and pastures. The forts had remained completely abandoned for almost two centuries. Only around the mid-8th century, presumably at the time of the changed political circumstances and the Frankish-Avar conflict, the forts started being used again, as evidenced by a Slavic cremation cemetery and the Carolingian architecture, cemetery and objects during the 9th century. The time when the Slavs occupied their new homeland is still very poorly explored, and the end of life of their predecessors, the late antique population and the Germans, can still be better tracked as opposed to the beginning of life of the new Slavic population. During the 9th century, Lobar would become one of the most important ecclesiastical and political centres of Lower Pannonia.

KREŠIMIR FILIPEC

Krešimir Filipec  
University of Zagreb  
Faculty of Humanities and Social Sciences  
Department of archaeology  
Ivana Lučića 3  
HR-10000 Zagreb  
Croatia  
kfilipec@ffzg.hr



## Appendix/Prilohy

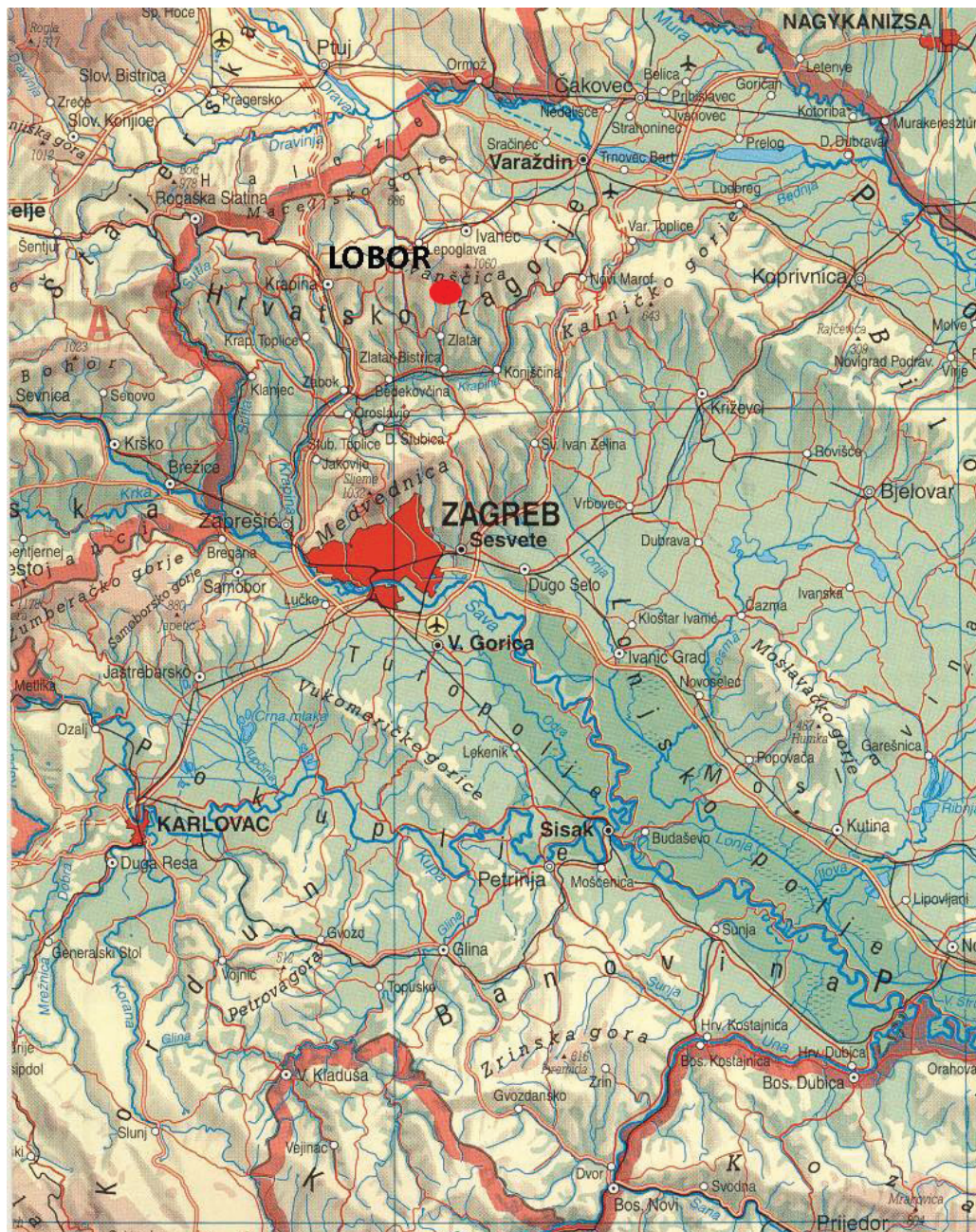


Fig. 1. Position of Lobor on the geographic map. / Obr. 1. Pozícia Lobora na geografickej mape.



Fig. 2. Lobar, ground plan (Krešimir Filipec). / Obr. 2. Lobar, plán pôdorysu (Krešimir Filipec).



Fig. 3. Church Our Lady of the Mountains (Crkva Majke Božje Gorske). / Obr. 3. Kostol Matky Božej Horskej.



Fig. 4. Archaeological excavations around the church of Our Lady of the Mountain in 2005. /  
Obr. 4. Archeologický výskum okolo kostola Matky Božej Horskej v roku 2005.

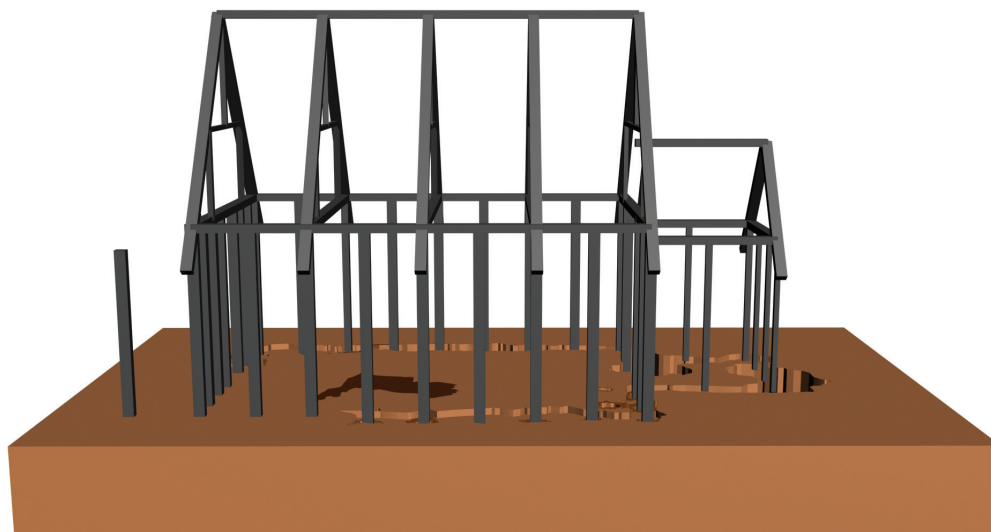


Fig. 5. Reconstruction of the wooden church (draft), the 9th century. / Obr. 5. Rekonštrukcia  
dreveného kostola (náčrt), 9. storočie.



Fig. 6. Pilaster of the pre-Romanesque church, the 9th century. / Obr. 6. Pilaster predrománskeho kostola, 9. storočie.

# VEĽKOMORAVSKÉ OBJEKTY Z OPEVNENÉHO SÍDLISKA V MUŽLE-ČENKOVE<sup>1</sup>

## Great Moravian Objects from the Fortified Settlement of Mužla-Čenkov

Milan Hanuliak

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.35-42

**Abstract:** HANULIAK, Milan. *Great Moravian Objects from the Fortified Settlement of Mužla-Čenkov.* This study brings information about the structure, importance and development of the settlement in the locality Mužla-Čenkov from the 9th to the 10th century situated on the left bank of the Danube River. The finds found helped to sort out the members of elite from the population, to determine their dwellings and to elucidate their relation to the construction built on the edge of their burial ground. It turned out that the fortification was built later, when the centre was threatened by external enemies. Only at that time the settlement with important economic potential changed into a Great Moravian fortified settlement.

**Keywords:** Slovakia, Great Moravian settlement, construction, graves, material culture, fortification, development of settlement

**Abstrakt:** HANULIAK, Milan. *Veľkomoravské objekty z opevneného sídliska v Mužle-Čenkove.* V štúdiu sú informácie o štruktúre, význame a vývoji osídlenia lokality Mužla-Čenkov z 9. – 10. stor., ktorá leží na ľavom brehu rieky Dunaj. Nálezový fond pomohol vyčleniť z populácie príslušníkov elity, určiť ich obydlia a priblížiť ich vzťah k stavbe vybudovanej na okraji ich pohrebiska. Ukázalo sa, že opevnenie bolo vybudované až v neskoršom období, keď sídlo ohrozovali vonkajší nepriatelia. Až vtedy sa sídlisko s významným hospodárskym potenciálom zmenilo na veľkomoravské hradisko.

**Kľúčové slová:** Slovensko, veľkomoravské sídlisko, stavby, hroby, materiálna kultúra, opevnenie, vývoj osídlenia

Osada Čenkov je v súčasnosti vzdialená 7 km od strediskovej obce Mužla (okres Nové Zámky). Odbornej verejnosti je známa najmä vďaka včasnostredovekému opevnenému sídlisku umiestnenému v polohe Vilmakert. O význame lokality nerozhodla iba geografická poloha. Dôležitejšia bola terénna konfigurácia z vyvýšeného ľavého brehu Dunaja, ktorý nebol v minulosti zaplavovaný ani extrémne zvýšenou riečnou hladinou. Tieto skutočnosti rozhodli o etapovitom osídľovaní tejto polohy v období praveku, včasnej dobe historickej s kulminujúcim nárastom počas 9. – 10. stor. (Hanuliak 2015, 205-206).

Očakávané ohrozenie náleziska výstavbou Dunajského vodného diela vyvolalo potrebu vykonať v roku 1980 predstihový výskum. Počas dvanástich sezón sa preskúmali jeho najvýznamnejšie

<sup>1</sup> Štúdiu vypracovaná v rámci grantového projektu 2/0037/17 VEGA (*Úloha materiálnej kultúry pri formovaní ekonomických, sociálnych a interetnických väzieb v stredovekých komunitách*).

časti zaberajúce nadpolovičný úsek pôvodného areálu s výmerou 1,74 ha. Na tejto ploche sa zdokumentovalo 54 kostrových hrobov a 389 sídliskových objektov z 9. – 10. stor. Ide takmer o 100-ročný úsek, ktorý sa rozčlenil do troch horizontov (Hanuliak – Kuzma 2015, 329-330).

K dôkladnejšiemu pochopeniu významu sídliskových objektov prispieva stvárnenie najdôležitejších úsekov, objasňujúce predurčenosť ich využitia k istým účelom. Doplňkové informácie poskytujú rozmery doplnené plošnými a objemovými údajmi.

Podľa týchto parametrov až 264 zástupcov spomedzi 389 objektov, reprezentujúcich 68 % podiel, možno pripojiť k jamovitým typom zahĺbených v plnom rozsahu pod úroveň sídliskového areálu. Túto niveletu presahovali iba nevysoké hlinené rovy. Tie zvyšovali izolačné schopnosti upchávok utesňujúcich horný úsek objektov voči prieniku atmosférickej teploty, povrchovej vody a hlodavcov (Kudrnáč 1970, 91, 92). Z uvedených informácií vyplynie prednostné využívanie jamovitých objektov k uskladňovaniu rôznych komodít, ktoré sa nedali umiestniť v obmedzenom priestore súvekých príbytkov. Platí to predovšetkým pre 68 zásobných jám s kruhovitým až oválnym pôdorysom ústia, zahĺbených zvyčajne pod úroveň 50 cm. V letnom období sa pripúšťa využitie zásobných jám aj na chladiarenské účely.

Nadmerne početná je na lokalite kolekcia zložená zo 196 obilných zásobní, rozčlenených podľa vertikálneho profilu do piatich typov. Každý z nich bol vhodný k uskladneniu obilnín, strukovín, zeleniny i ovocia k osobnej spotrebe i založeniu novej úrody, pretože dosahovali hĺbku 90-225 cm, kubatúru 0,8-3,6 m<sup>3</sup>. Po doplnení týchto údajov o rôznorodo stvárnené úseky stien vysvitne, že vyčlenené typy poskytovali rozdielny režim skladovacích pomerov, ktorý závisel od dôkladného utesnenia jamovitých priehlbni pred vonkajšími vplyvmi (Beranová 1980, 206).

Obilnice s hrncovitým profilom boli napríklad vhodnejšie na dlhodobé uskladnenie väčšieho objemu zásob, ako valcovité a kužeľovito zúžené priehlbne. Tie však umožňovali aj priebežné vyberanie agroproduktov potrebných k okamžitej spotrebe. Kužeľovito rozšírené zásobnice sa pre obmedzený objem a zahĺbenie hodili skôr pre menšie množstvá krátkodobo uložených zásob.

Obe základné skupiny jamovitých objektov súvisia s aktivitami miestnych obyvateľov spätými s uskladňovaním nadobudnutých zásob. K priblíženiu každodenných aktivít príslušníkov miestnej komunity, podomáckej výrobnnej činnosti a kultúry bývania sú vhodnejšie stavby. Patria k nim obytné a hospodárske polozemnice tradičných typov, ktorých steny so strechou prevyšovali niveletu sídliskovej plochy. Spomedzi 120 zástupcov možno 78 objektov zaradiť k obytným polozemniciam. Prvotnú predstavu o nich načrtáva pôdorys štvorcového alebo obdĺžnikového tvaru zahĺbený do terénu 16-80 cm, so spriemerovanou plochou 8,8 m<sup>2</sup>.

Obytná plocha bola v skutočnosti väčšia ako to prezrádzajú zdokumentované údaje. Archeologické pramene totiž nezaznamenávajú celkovú výmeru zastrešeného priestoru vymedzeného stenami vzdialenými od zahĺbeného pôdorysu o vyše pol metra. Výška polozemnicových obydlí nebola jednotná. Oscillovala od hodnoty nevyhnutnej k voľnému pohybu osôb po interiéru po výraznejšie prevýšenie potrebné k odvádzaniu dymových splodín z používaných kúrenísk (Pleinerová 1986, 148).

A práve pyrotechnologické zariadenia majú pre tento typ polozemnic určujúci význam, pretože spĺňajú podmienky k ich celoročnému využívaniu. Okrem vykurovania v chladnom období slúžil oheň aj na prípravu každodennej stravy, k tepelnej úprave potravinových zložiek i surovín. Najširšiu škálu pozitívnych výhod poskytovali kamenné klenbové pece. Ich prevažujúci výskyt neznižovala nevyhnutná zásoba dostatočného množstva lomového kameňa vhodnej kvality dovážaného na sídlisko z veľkej vzdialenosti. Podľa sporadických prípadov neboli natolko účinné prosté ohniská. Zrejme aj preto sa v polozemniciach často dopĺňali kamennými alebo kupolovými pecami zahĺbenými do podložnej hliny. Väčšia plocha kúrenísk i čelustového otvoru umožňovala využitie kupolových pecí aj na výrobnú-spracovateľskú činnosť. Vylúčiť sa nedá ani vypaľovanie podomácky zhotovených keramických nádob.

K miestnej výrobe potrebného mobiliára slúžili okrem pecných telies aj súčasti vnútorného vybavenia príbytkov. K nim patria hlinené lavice a jamky po rôznych zariadeniach používaných spravidla v okolí pecí (Galuška 1989, 416-419). Indikatívnejšie sú v naznačenom smere žlabovité priehlbne nachádzané v podlahe. Spolu s hlinenými závažiami sa spájajú s vertikálnymi tkáčskymi stavmi, na ktorých sa zhotovovali textilné látky. Takáto činnosť sa vykonávala iba v dôležitých veľkomoravských sídlach a v ich najbližšom okolí (Hanuliak – Kuzma 2011, 39-44). Posledným z reprezentantov vnútorného vybavenia čenkovských obydli sú dymníkové nadstavby zhotovované nad pecami. Ich odľahčené konštrukcie omazané hlinou skvalitňovali podmienky bývania, pretože zabezpečovali účinnejší odvod dymu z horných úsekov interiérových priestorov.

Hospodárske polozemnice patria na čenkovskom sídlisku k uzavretým priestorom prispôbeným k činnostiam, ktoré sa nedali vykonávať v stiesnených obytných interiéroch. Na rozdiel od príbytkov v nich absentujú známe typy kúrenísk. Plošné výmery i zahĺbenie v teréne majú nižšie hodnoty, nadzemné úseky sú vybudované jednoduchšími stavebnými technikami z menej hodnotných materiálov. Častejšie sú naopak nerovnosti na stenách a dne. Zvýšená pôdorysná variabilita zrejme súvisí so širšou škálou činností, na ktoré boli objekty postavené.

Popri sezónne vykonávaných spracovateľsko-výrobných činnostiach prichádza do úvahy uskladňovanie objemnejších zásob, agroproduktov, surovín, ustajňovanie hospodárskych zvierat i príležitostné prespávanie obyvateľov (Vignatiová 1992, 30, 31). Zo zreteľa nemožno vypustiť koncentrovaný výskyt polozemnic hospodárskeho využitia v dôležitých veľkomoravských sídlach. K nim nesporne patrí aj čenkovské nálezisko so zvýšeným počtom obyvateľov zhotovujúcich pre svoje aktivity širšiu kolekciu predmetov a nástrojov každodenného mobiliára.

Súbor materiálnej kultúry reprezentuje vyše 10 tisíc exemplárov a zlomkovitých artefaktov. Z výsledkov analýz predmetnej kolekcie vyplynulo viacero poznatkov. Medzi najvýznamnejšími sa ocitá datovacia schopnosť, ktorá umožnila takmer 80 % sídliskových objektov začleniť do troch kontinuálne previazaných horizontov. Napriek zrekonštruovanej časovej osi sa u sídliskových objektov nezaznamenali zásadnejšie vývojové zmeny. V prípade obytných polozemnic sa napríklad nepostrehli premeny v oblube progresívnejšieho obdĺžnikového pôdorysu na úkor štvorcového. Plošná výmera objektov síce v priemere pozvoľne narastá o 0,3 m<sup>2</sup>, zahĺbenie do terénu zasa klesá o 9 cm. Výraznejšie sú premeny v skladbe troch typov interiérových kúrenísk. Pre 2. horizont je napríklad príznačný nárast príbytkov s hlinenými kupolovými pecami i dvomi odlišnými typmi kúrenísk späťmi s rozmachom výrobnéj činnosti miestnych obyvateľov. Zvyšné zložky obydli zostávajú konzervatívnejšie i preto, lebo v skladbe miestnej populácie nedošlo k zásadnejším zmenám.

Inovatívne prvky sa nezaznamenali ani v stavebnej rôznorodosti polozemnic hospodárskeho využitia, ani v ich ustálenom pomere voči obytným polozemniciam. K transparentnejším premenám došlo vo výskyte piatich štandardných typov obilných zásobníc. S narastajúcim hospodárskym významom čenkovského sídla počas 2. horizontu úzko súvisí častejší výskyt hrncovitých a vakovitých foriem, predurčených na dlhodobé uskladnenie objemnejších zásob. Po strate primárneho významu lokality, sprevádzaného úbytkom obyvateľov, dochádza v 3. horizonte k opačnému trendu. Ten sa prejavuje v častejšom výskyte zásobníc s valcovitým, kuželovito rozšíreným aj zúženým profilom, vhodnejších na krátkodobé uskladnenie nižšieho objemu agroproduktov.

K pozitívnym vlastnostiam materiálnej kultúry takisto patrí schopnosť sociálnej indikácie. Tá patrične vynikne v skupine zloženej z ostrôh, hrotov šípov, sekery, liatych typov opaskových kovaní, upínacích remienkov ostrôh a súčastí konského postroja (Hanuliak – Kuzma 2015, obr. 138-139). Ide o predmety, ktoré sa nevyskytujú v agrárnych osadách z vidieckeho prostredia, ale v sídlach príslušníkov veľkomoravskej elity. Ich prítomnosť na čenkovskej lokalite potvrdzuje aj gombík z pozláteneho medeneho plechu s palmetovou výzdobou. Ich exempláre totiž neslúžili výlučne na zapínanie vrchného odevu. Poslanie gombíkov spočívalo v označovaní jedincov

z najvyšších vrstiev (Chorvátová 2009, 12-18). Príslušníci tejto skupiny využívali pri výnimočných príležitostiach takisto plytké polguľovité misky zo železného plechu i fľašovité keramické nádoby bohato zdobené rytým dekórom (Hanuliak 2015, obr. 4).

Presvedčivejšie informácie o trvalej prítomnosti členov tejto skupiny v miestnej komunite poskytuje pohrebisko z juhozápadného priestoru lokality. Podľa zomknutého umiestnenia hrobov v pohrebiskovom jadre ide nesporne o stredne veľkú občinovú nekropolu jedincov spätých príbuzenskými väzbami. Súčasť tejto skupiny tvorili aj jedinci uložení do troch hrobov odsunutých od jadra o 2,8-5,7 m (Hanuliak – Kolena – Kuzma 2013, obr. 2).

V rovnakej miere nie je náhodné, že sa na severozápadnom okraji pohrebiskovej plochy našli zvyšky ďalšej, v mnohých ohľadoch výnimočnej stavby. Opodstatnenosť tohto prívlastku potvrdzuje v prvom rade niveleta niekdajšej podlahy i konštrukcia nadzemných stien. Oba indikátory sa zaznamenali až na úrovni podložného terénu upraveného zemným strojom. Všeobecne uplatňovanou metodikou odkryvu lokality sa preto nedali zachytiť dôležité zložky vnútorného vybavenia stavby indikujúce využitie, ani jej ucelený pôdorys, pretože išlo o okrajovú časť výskumnej plochy. Aj z týchto príčin sa nedal skompletizovať jej pôvodný tvar. V zdokumentovanej časti sa spoľahlivo črtá osem kolových jám umiestnených po obvode kvadratického pôdorysu s ústrednou osou v línii SV – JZ (obr. 1).

Úroveň špeciálne neupravenej podlahy sa postrehla iba v profile výkopu. Napriek tomu je isté, že opisovaná stavba stála na úrovni včasnostredovekého terénu. Neodkrytá severovýchodná stena mala akiste zrkadlovo obrátenú pozíciu zloženú minimálne zo štyroch zvislých stĺpov. Jej priestor s plochou 35 m<sup>2</sup> mohol byť dlhý 6,6 m, široký 5,2 m.

Takýto údaj štvornásobne prevyšoval spriemerovanú plochu tradične zahĺbených polozemnicových príbytkov. Ako jediný z celej lokality patrí k reprezentantom s horizontálne vypletenými stenami s hlineným výmazom, ktorý pre svoje potreby využívali príslušníci miestnej elity. V opačnom prípade by stavbu neumiestnili do špecifického vlastníckeho sektora vzdialeného od sídliskovej zóny. V súlade s tým nadobúdajú presvedčivosť úvahy, že budova reprezentatívnym spôsobom demonštrovala výnimočné postavenie tejto nepočítanej society v čenkovskom sídle, súčasne sa s ňou spájalo náboženské poslanie (Pleterski 2011, 127, 128). Tento faktor, prispievajúci účinne k ochrane pokojného odpočinku pochovaných, zdôraznil potrebu postaviť túto budovu na okraj pohrebiska a vytvoriť posvätnú sakrálnu zónu. Chýbajúce markantnejšie odčlenenie stavby od nekropoly s patričným odsunutím tohto mikroareálu od súvekých sídliskových objektov by zrejme nevzniklo bez prijatia základných princípov kresťanskej viery. Vo svete pohanských predstáv museli byť sídliská oddelené od škodlivého prostredia zomrelých. I samotné nekropoly museli byť zabezpečené rôznymi obrannými prostriedkami, ktoré obmedzovali škodlivosť pochovaných a chránili pozostalých pred všetkým, čo prišlo do styku s mŕtvym jedincom (Hanuliak 2004, 209).

Ojedinelé predmety dennej potreby, apotropajné železné hrkálky a keramické nádoby z pohrebneho inventára, pripúšťajú takisto prežívanie predkresťanských predstáv. Podobné prejavy sa zaznamenali aj v hroboch z blízkosti veľkomoravského kostola na hradisku z dnešného Devínskeho hradu (Plachá – Hlavicová – Keller 1990, 102-112). V čenkovskom sídle sa postrehli takisto prejavy obranných zákrokov demonštrované v odlišnom uložení telesných zvyškov niektorých jedincov. K predchádzajúcim rudimentárnym prvkom nepatria drevené vedierka, bronzové i strieborné náušnice so špirálovým a hrozienským záveskom, stĺpčekové či bubienkové náušnice, pracky, britva a dlhý nôž (Hanuliak 2015, obr. 3; Hanuliak – Kuzma 2015, obr. 138). Tie pochádzajú z osobného majetku demonštrujúceho vyšší sociálny status zomrelých v zložitých synkretických náboženských pomeroch z druhej polovice 9. stor. Identickým spôsobom treba vnímať aj nadpriemerné rozmery príslušných hrobových jám, ich vnútorné úpravy drevenými dielcami (Hanuliak – Kolena – Kuzma 2013, obr. 3).



Z hypotetických úvah sa takisto nedá vypustiť ohraničenie sakrálneho priestoru jednoduchým typom oplotenia. Vďaka nemu bol posvätný priestor s miestom posledného odpočinku vizuálne odčlenený od ostatného profánneho areálu. Súčasne by sa potvrdilo odlúčenie hrobov dôležitých rodinných zväzkov od ostatných jedincov z nižších spoločenských vrstiev. S uvedenou väčšinovou skupinou obyvateľov súvisí aj 29 hrobov výnimočne vyhlbených medzi sídliskovými objektmi. Ich regulárna nekropola však musela byť v súlade s predkresťanskými predstavami odsunutá do patričnej vzdialenosti od každodenne využívaného sídliskového priestoru. Na tento účel bola zvolená oválna vyvýšenina vzdialená spočiatku od východnej sídliskovej línie o cca 115 m (Hanuliak – Kolena – Kuzma 2012, 74-77).

Oveľa viac komplikácií sa vynorilo pri hľadaní obydli nadradených rodinných zväzkov. Situáciu komplikovala najmä koncentrovaná forma miestnej zástavby pozostávajúca z rôzne veľkých zhlukov s premenlivým počtom objektov známych typov. Obytné objekty nemali v nich spravidla centrálnu pozíciu. Jestvujúcim usadlostiam chýbala ustálená štruktúra s dostatočne čitateľnými obvodovými líniami. Z primárneho pohľadu sa objavujú charakteristiky blízke znakom z nechránených agrárnych sídlisk z vidieckeho prostredia.

Signifikantné prvky preukazujúce rozdielnu sociálnu pozíciu obyvateľov nie sú k dispozícii. Jediná výnimka sa objavuje v sofistikovanom umiestnení príbytkov vo východnom úseku severozápadnej časti náleziska. Z 1. horizontu nadobúda primárny význam päť pozemných vyhlbených v elipsoidnom útvaru, vzdialenom od nekropoly 61 m. V 2. horizonte ide zasa o trojicu a štvoricu obydli sústredených do trojuholníkových zostáv ležiacich od nekropoly 37 m a 76 m (Hanuliak – Kuzma 2015, obr. 134-135). Vnútna plocha vymenovaných zostáv s rozlohou 136 m<sup>2</sup>, 23 m<sup>2</sup> a 36 m<sup>2</sup> nie je vyplnená objektmi ostatných typov. Podľa toho vyznieva prijateľne názor o zámerne vytvorenej návesnej forme mikropriestorov využívaných obyvateľmi príslušných obydli (Hanuliak 2016, 122-123). Tri pertraktované časovo následné komunitné priestory zodpovedajú výslednému obrazu dotvorenému v pohrebiskovom priestore segmentačným procesom. Naznačenú postupnosť demonštrujú mladšie hroby z okrajových úsekov, ktoré sa odčlenili z primárneho jadra. Odlúčili sa voľným pásom aj pozmenenou orientáciou pozdĺžnych osí (Hanuliak 2015, obr. 7).

Z globálneho pohľadu nie je správne odčleniť spomedzi stavebných objektov sčasti preskúmané zložky opevnenia. Jeho najvýznamnejšia časť pozostáva z násypu navrhnutého z hliny vykopaanej z predsunutej priekopy s hrotitým profilom. Sypkejšie hlinitiesčité sloje spevňuje roštová konštrukcia s čelnou plentou zostavenou z vápencových pieskocov lámaných v protilahlom dunajskom brehu. Postavy obrancov chránila zasa predprseň z horizontálnych drevených dielcov zasunutých za drevené koly vzdialené od seba 2-3 m. Najviac ohrozený severovýchodný prístup k lokalite dopĺňala palisádová stena (Hanuliak – Kuzma 2015, obr. 97-99).

Základné informácie o najvýznamnejších typoch sídliskových objektoch, spôsoboch pochovávaní, načrtnutej skladbe materiálnej kultúry, sociálnej diferenciacii miestnych obyvateľov i náboženských pomeroch radia čenkovskú lokalitu k najvýznamnejším včasnostredovekým lokalitám z územia dnešného Slovenska. Postrehnuté zložky opevnenia napriek tomu nabádajú k opatrnosti. Podľa nich sa toto sídlo nedá jednoznačne zaradiť medzi významnejšie veľkomoravské hradiská administratívneho typu. Tie boli od počiatku hájené mohutným valom s roštovou či komorou konštrukciou doplnenou širokou kamennou stenou (Procházka 2009, 73-80).

Čenkovská lokalita predstavuje v súvekej sídliskovej štruktúre osobitého zástupcu predurčeného k zhromažďovaniu potravinových zdrojov. Jej dôležitosť zvyrazňuje dynamické narastanie koncentrovanej zástavby s dominujúcim zastúpením skladovacích priestorov. Presvedča o tom najmä 196 obilných zásobníc s celkovým objemom do 340 m<sup>3</sup>. Pozitívnu úlohu zohrával Dunaj prispievajúci k pasívnej ochrane juhovýchodného cípu veľkomoravskej ekumény. S určitosťou sa využívali aj jeho transportné možnosti pri zásobovaní vojenských oddielov naplňajúci expanzívne

ambície veľkomoravských panovníkov. Výmena tovarov a kultúrnych hodnôt s balkánskymi oblasťami nebola akiste zanedbateľná.

Zmeny v mocensko-politickej oblasti na prelome 9. a 10. stor. vyústili k urýchlenej výstavbe opevnenia s najjednoduchším typom škrupinovej konštrukcie. Drevo-zemný val presahoval pri úpäti iba 5 m, kamenná plenta 0,6 m. Vďaka existencii tohto telesa sa vo vyvinutej etape existencie zmenil pôvodný status čenkovského sídla. Z pôvodne nechráneného hospodárskeho centra sa dotvoril opevnený útvar nížinatého typu. Podľa geografickej polohy na brehu hraničnej rieky, i celkovej rozlohy opevneného areálu sa z dnešného pohľadu dá pripojiť k veľkomoravským hradiskám s vojenskou a strážnou funkciou (Hulínek 2008, 215-218).

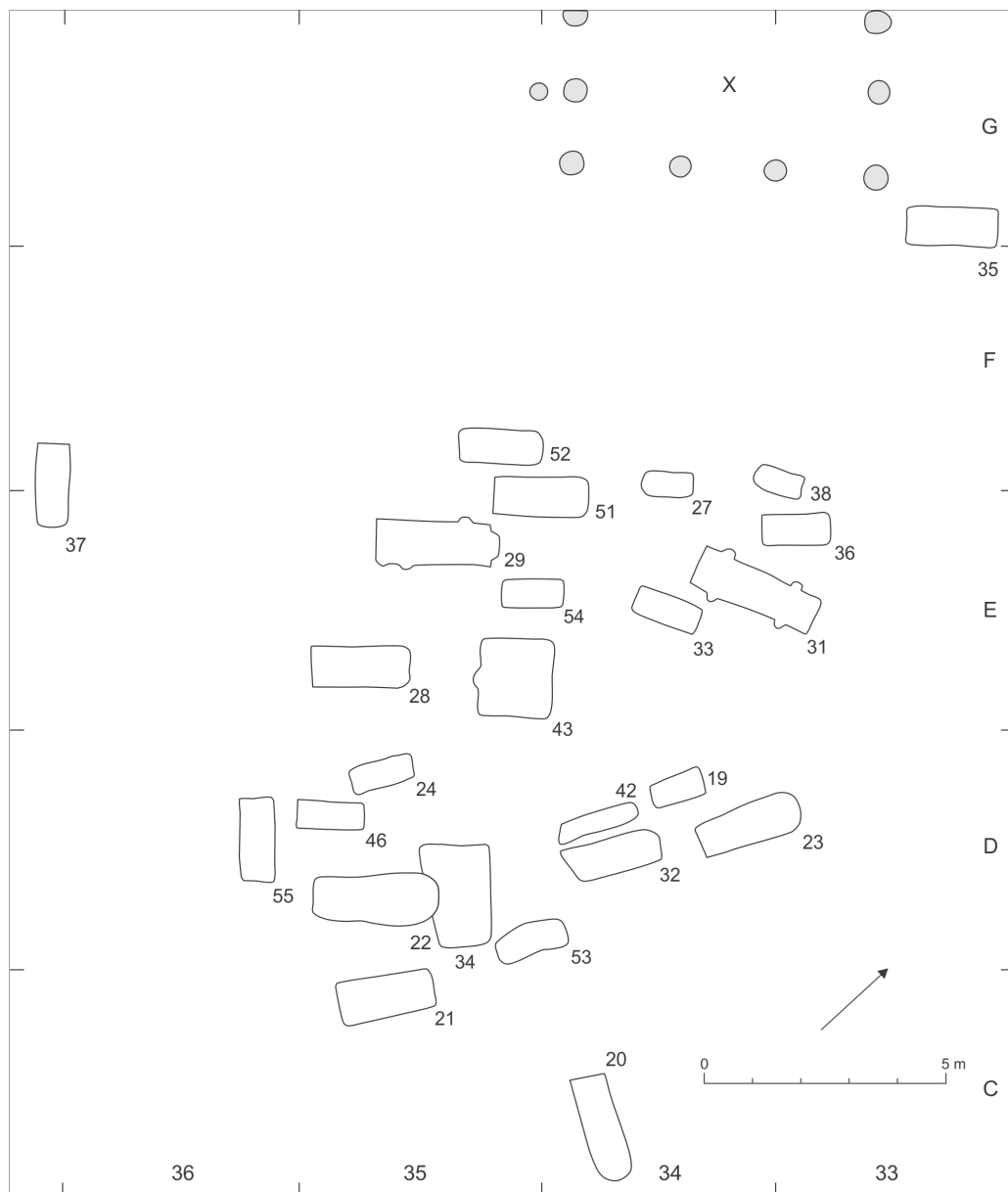
## REFERENCES

- Beranová, Magdalena.* 1980. *Zemědělství starých Slovanů.* Praha.
- Galuška, Luděk.* 1989. Výrobní areál velkomoravských klenotníků ze Starého Města-Uherského Hradiště. In *Památky archeologické* 80/2, 405-454.
- Hanuliak, Milan.* 2004. Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9. – 10. storočí na území Slovenska. Nitra.
- Hanuliak, Milan.* 2015. Opevnené sídlisko v Mužle-Čenkove. In *Pieta, Karol – Robak, Zbygniew* (eds.). *Bojná 2. Nové výsledky výskumov včasnostredovekých hradísk.* Nitra, 215-218.
- Hanuliak, Milan.* 2016. Sídliská z 8. – 10. storočia v Chľabe. In *Slovenská archeológia* LXIV/1, 95-143.
- Hanuliak, Milan – Kolena, Branislav – Kuzma, Ivan.* 2012. Kategorizácia jedincov pochovaných v opevnenom sídlisku z 9. – 10. storočia v Mužle-Čenkove. In *Sborník Národního muzea v Praze. Řada A – Historie* 66/ 3-4, 71-79.
- Hanuliak, Milan – Kolena, Branislav – Kuzma, Ivan.* 2012. Základná antropologicko-archeologická charakteristika pohrebiska z prelomu 9. a 10. storočia v Mužle-Čenkove. *Študijné zvesti Archeologického ústavu SAV* 52, 159-172.
- Hanuliak, Milan – Kuzma, Ivan.* 2015. Mužla-Čenkov II. Osídlenie z 9. – 13. storočia. Nitra.
- Hulínek, Drahoslav.* 2008. Funkčné členenie veľkomoravských opevnených sídlisk na základe ich spoločenského významu a kontinuita ich pretrvávania v 10. storočí. Morava a západné a stredné Slovensko. In *Štefanovičová, Tatiana – Hulínek, Drahoslav* (eds.). *Bitka pri Bratislave v roku 907 a jej význam pre vývoj stredného Podunajska.* Bratislava, 195-252.
- Chorvátová, Hana.* 2009. Kultúrno-historický význam gombíkov. *Studia Mediaevalia Bohemica* 1/1, 7-19.
- Kudrnáč, Jaroslav.* 1970. Klučov. Staroslovanské hradiště ve středních Čechách. Praha.
- Plachá, Veronika – Hlavicová, Jana – Keller, Igor.* 1990. *Slovanský Devín.* Bratislava.
- Pleinerová, Ivana.* 1986. Březno: Experiments with building Old Slavic houses and living in them. *Památky archeologické* 77, 104-176.
- Pleterski, Andrej.* 2011. Wie auf der Erde, so im Himmel – himmlischer Hof bei der Slawen. In *Macháček, Jirí – Ungerma, Šimon* (eds.). *Frühgeschichtliche Zentralorte in Mitteleuropa.* Bonn, 125-132.
- Procházka, Rudolf.* 2009. Vývoj opevňovací techniky na Moravě a v českém Slezsku v raném středověku. Brno.
- Vignatiová, Jana.* 1992. Břeclav-Pohansko II. Slovanské osídlení jižního předhradí. Brno.

SUMMARY: GREAT MORAVIAN OBJECTS FROM THE FORTIFIED SETTLEMENT OF MUŽLA-ČENKOV. A settlement called Čenkov is situated in the south-eastern point of the residential area of Mužla (district of Nové Zámky). It is known to the expert public for the archaeological site situated on the left bank of the Danube River. Its circumference is defined by the remains of a wooden-earthen fortification with a forward ditch. In the larger part of the studied area 54 skeleton burials and 389 settlement features from the 9th and the 10th centuries were documented. Among them, pit-shaped features used for storing and processing of supplies prevail. Structures are more suitable to illustrate everyday activities, production, housing and social stratification of the local population. The buildings include residential as well as farming sunken featured buildings of traditional types with walls and roofs raised over the vertical alignment of the settlement area. According to this criterion, they also include the only feature built on the terrain level (Fig. 1). Its rectangular ground plan was delimited by walls made of posts with horizontal wattle. Location of the structure on the edge of commons' burial ground used by the local elite is more important. Thus, we can assume that the building was used for religious and ceremonial purposes of this class's members. Residences of its members could not be distinguished from other people's houses at first sight. They were part of settlement clusters, besides residential sunken featured buildings, which included other types of settlement features. When their chronological classification was taken into consideration, it was possible to observe three sophisticated systems of ellipse and triangular shapes within the area. First, they were 61 m far from the burial ground, later the distance was 67 m and 37 m. According to the obtained information, the site of Čenkov has a specific status among the Great Moravian fortified units. Its concentrated settlement was shaped from the unprotected rural type settlement with a considerable economic potential. The fortification was built later because the referred settlement was threatened by an external enemy. Thus, the function of the settlement was changed into a military and guard location.

PhDr. Milan Hanuliak, DrSc.  
Institute of Archeology SAS  
Akademická 2  
949 21 Nitra  
Slovakia  
milan.hanuliak@savba.sk

## Appendix/Prílohy



Obr. 1. Plán pohrebiska príslušníkov elity a zvyšky objektu X s reprezentačným a náboženským využitím (podľa Hanuliak – Kuzma 2015).

Fig. 1. Mužla-Čenkov. Plan of the cemetery of the elite's members and remains of the building X for representative and religious purposes (after Hanuliak – Kuzma 2015).

# RIMSKI PRVOSVEĆENICI U VRIJEME ĆIRILOMETODSKE MISIJE

## Roman Pontiffs in the Time of Cyrillo-Methodian Mission

Silvio Koščak – Kristijan Kuhar

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.43-61

**Abstract:** KOŠČAK, Silvio – KUCHAR, Kristijan. *Roman Pontiffs in the Time of Cyrillo-Methodian Mission.* The Mission of Saints Constantine Cyril and Methodius in Great Moravia in the second half of the 9th century took place in certain historical context and paradigm that was determined by theological and disciplinary regulations of the Roman church. Authors are presenting church historical context of the Cyrillo-Methodian mission, the activity of the Roman pontiffs and theological thought that was developed in the ninth century and that had an influence on the inculturation mission of Saint brothers. With this research, authors are introducing interdisciplinary approach in the theological research, by connecting historical and theological conclusions.

**Keywords:** *Saints Constantine Cyril and Methodius, Cyrillo-Methodian mission, theology, christian missions, Roman pontiffs, Church teaching, liturgy, paradigm of unity*

**Abstrakt:** KOŠČAK, Silvio – KUCHAR, Kristijan. *Rímski pápeži v období cyrilo-metodskej misie.* Misia svätých Konštantína-Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu, odohrávajúca sa v druhej polovici 9. storočia, sa uskutočnila v určitom historickom kontexte a paradigme vymedzenej teologickými a disciplinárnymi smernicami rímskej cirkvi. Autori článku predstavujú cirkevno-historický kontext cyrilo-metodskej misie, aktivity rímskych pápežov a teologické myslenie, ktoré sa vyvinulo v 9. storočí a ktoré malo vplyv na inkulturačnú misiu solúnskych bratov. Svojím výskumom autori článku prinášajú interdisciplinárny prístup v teologickom bádání spájaním historických a teologických záverov.

**Kľúčové slová:** *Svätí Konštantín-Cyril a Metod, cyrilo-metodská misia, teológia, kresťanské misie, rímski pápeži, cirkevné učenie, liturgia, paradigma jednoty*

## Uvod

Među mnogim misijskim pothvatima kršćanstva kroz srednji vijek, nakon pada rimskoga carstva i doseljavanja novih naroda na područje Europe, misija svetih Konstantina Ćirila i Metoda posebno privlači pozornost i ukazuje potrebu ponovnog historiografskog vrednovanja temeljenog na interdisciplinarnom pristupu teološkoj kvalifikaciji vremena.

Povijesne činjenice, iako već historiografski pomno istražene, pokazuju jednu stranu misijskog pothvata Svete braće, ne uzimajući dovoljno u obzir teološke i duhovne tekovine vremena u kojemu se odvijala misija te koji su možebitno utjecali na njezino ostvarenje.<sup>1</sup> Paleoslavistička

<sup>1</sup> Povijesne činjenice iznošene su u vrijednim radovima povjesničara i paleoslavista, posebno tijekom 20. stoljeća, te su često uvjetovane tezama koje idu u prilog stvaranju novih državnosti na područjima

istraživanja korpusa liturgijskih tekstova staroslavenskog kanona, koja su paleografski, lingvistički i povijesno-književno vrlo vrijedna, iziskuju teološko-liturgijsku kvalifikaciju koja bi ukazala na podrijetlo, funkciju i tradiciju tih liturgijskih tekstova, te uputila na donošenje kvalitetnih rezultata. Da bi se dobila cjelokupna slika vrijednih znanstvenih rezultata potrebno je u istraživanja uvesti, interdisciplinarnim pristupom, teološku refleksiju povijesnih, te liturgijskih i povijesno-književnih istraživanja. Ćirilometodska misija, iako je baština slavenskih naroda i povijesti srednje i jugoistočne Europe, neodvojivo je dio povijesti Crkve koja ima svoje vlastite metode i pristupe kojima povijesne činjenice promatra u refleksiji teološke stvarnosti vremena, uzimajući u obzir i već donesene znanstvene zaključke.<sup>2</sup>

Ovim radom, prikazom djelovanja rimskih prvosvećenika, kao i teološke misli povezane s ostvarivanjem misije i evangelizacije Europe, u istraživanjima ćirilometodske misije, želimo otvoriti vrata teološkoj znanstvenoj disciplini u ova istraživanja.

Društvena povijest, koja je dovela do ostvarenja misije svetih Konstantina Ćirila i Metoda, svetaca Zapadne i Istočne Crkve, te zaštitnika Europe, odvijala se i unutar crkvene povijesti praćene teološkim orisima vremena i djelovanjima rimskih prvosvećenika koji su bili zaduženi za čuvanje pravovjernosti, ćudoređa i crkvene politike svoga vremena, a sve u nastojanju da ostvare evandeoske zapovijedi i sačuvaju jedinstvo i tradiciju Crkve općenito.

Njihovo djelovanje iziskivalo je izlaženje u susret novim narodima doseljenima na prostore srednje Europe, brigu za kristijanizaciju i utvrđivanje kršćanskog društvenog poretka. Pored tih zadaća, koje izvire iz samog poslanja Crkve, rimski su prvosvećenici morali voditi brigu za diplomatske odnose s postojećim i novim državnostima, koje su se u jeku društveno-političkih promjena u srednjem vijeku nerijetko miješali u pitanja svetog poslanja Crkve. Evangelizaciju i kristijanizaciju novih naroda Europe, uspješno su završili misionari poslani od mjesnih Crkava, redovito na kontaktnom području. Uspostavljanje redovite crkvene hijerarhije na čelu s mjesnim biskupom, a s time i uspostava kršćanske kulture temeljene na tradiciji vjerovanja, bogoslužja i ćudoređa, bio je novi misijski pothvat koji se odvijao prema drugačijem modelu ili paradigmi nego što je to početna evangelizacija i kristijanizacija.

Sveti Konstantin Ćiril i Metod na prostore Moravske i Panonije dolaze upravo s ciljem uspostave kršćanske kulture i redovite crkvene hijerarhije, a uz novo pismo, jezik i liturgijske knjige, sa sobom donose i novu paradigmu misijskog djelovanja, temeljenu na izvrsnom poznavanju kulture, političkih odnosa te diplomatske domišljatosti, s ciljem uspostave jedinstva slavenskih naroda s rimskom Crkvom.

Povijest tvrdi da je misija Svete braće, smrću sv. Metoda 885. godine, doživjela slom i opću propast započetog djela. No, činjenice govore u prilog ostvarenju paradigme jedinstva te nastavak plodnog djelovanja učenika Svete braće na području srednje i jugoistočne Europe, na prostoru Zapadne i Istočne crkvene kulture, u srednjovjekovnim književnostima *Slaviae orthodoxae* i *Slavae romanae*, stvarajući tako dva neodvojiva kulturna i duhovna pola slavenske kulture.

---

Srednje Europe. Uzimajući u obzir rečeno, smatramo da je takvim istraživanjima potrebno dodati i ona koja će interdisciplinarnim pristupom potvrditi ili dopuniti dosadašnje rezultate.

<sup>2</sup> „Bavljenje poviješću Crkve uključuje poznavanje novih stečevina i novih metoda. No važno je i to da se ne zanemari ni ona tradicionalna povijest, naime povijest kulture i ideja koja zahtjeva poznavanje kronologije, događaja te života i djela velikih ljudi“ (Bedouelle 2004, 33). Za metodologiju rada vidi Bedouelle (2004, 17-36).

## Misija sv. Konstantina Ćirila i Metoda među Slavenima u širem kontekstu evangelizacijskog djelovanja Crkve

Misijsko djelovanje (lat. *missio*)<sup>3</sup> označuje se u teološkoj znanosti kao „slanje nekoga da nešto uradi u ime drugoga“ (usp. Hellwig 2005b, 77; Zovkić, 1970). U tom kontekstu pojam *misija* upotrebljava se „za Isusovu otkupiteljsku zadaću“ (Hellwig 2005b, 77), djelovanje Crkve u svijetu, pojedinaca te zajednica u naviještaju Evanđelja izvan zadanih okvira Crkve, kao i unutar zajednice krštenih, u današnjem pojmu *reevangelizacija* (usp. Hellwig 2005b, 77). Tijekom povijesti zadaću provođenja evangelizacije imale su redovničke zajednice koje su svojim radom nastojale prenijeti poruku evanđelja (Hellwig 2005b, 77), kao i misionari koji su tijekom ranog i razvijenog srednjeg vijeka na područjima Europe uspostavljali kršćansku kulturu temeljenu na kristijanizaciji novih naroda koji su se naselili na određenim područjima.

U počecima Crkve, apostoli su bili nositelji misija, vjerni zapovijedi svoga Učitelja da idu po svem svijetu i naviještaju Evanđelje svakom stvorenju (usp. Mk 16, 15), a među njima istaknuli su se apostoli Pavao i Petar, koji su svojim misionarskim radom došli do Rima (usp. Hellwig 2005a, 334). „Tradicija prikazuje kako su se drugi apostoli i učenici kretali iz Jeruzalema u svim pravcima, a njih su slijedili misionari od jednog naraštaja do drugoga.“ (Hellwig 2005a, 334). Od velikih misionara Crkve kroz povijest ističu se imena sv. Patrika (Irska), sv. Augustina Canteburyjskog (Engleska), sv. Bonifacija (Njemačka), te apostoli Slavena sv. Konstantin Ćiril i Metod (usp. Hellwig 2005a, 334).

Tijekom povijesti nosioci misija, u svojem djelovanju koje je u temeljima imalo širenje poruke Isusa Krista, zauzimali su određeni pristup ili model kako bi njihova poruka naišla na prihvaćanje. Tako možemo razlikovati „tri glavna pristupa evangelizaciji (misiji)“ (usp. Hellwig 2005a, 334). U literaturi se navodi pristup takozvanog *jednosmjernog prijenosa bogatstava* – prilaženja narodima i pojedincima koji nisu upoznali evanđelje, ali s težnjom da se *iskorijeni* kultura naroda kojima je misija poslana. Ovakav model bio je pogodan za ostvarenje kolonijalnih težnji (Hellwig 2005a, 334) vladara zemalja iz kojih su u misije odlazili širitelji poruke Evanđelja. Jedan od pristupa evangelizaciji naroda je model *zasadišanje i prilagodba*. Takav model primjeren je svakom vremenu i mjestu naroda koji nije upoznao Evanđelje, budući da misionari najprije uče o narodima kojima su poslani, kako bi Evanđelje kasnije prilagodili u inkulturacijskom misijskom djelovanju. Model *utjelovljenja* dvosmjerni je proces misije u kojem adresati misije, oni kojima su misionari poslani u misijsko djelovanje, specifičnošću kulturno-religijskog konteksta obogaćuju same nosioce misije te kulturu iz koje dolaze (Hellwig 2005a, 334-335).

Evangelizacijski procesi, prema nekom od navedenih modela, imali su određene paradigmatičke oznake. Paradigmatički<sup>4</sup> promatrano možemo razlikovati „model *dovršene misije, ponovno pokrenute, skrovite, contra gentes, ad gentes i povijesno-spasenjske misije*“ (Semeraro 2009, 654-655). Postavke određenih modela možemo pronaći i u kontekstu misije svetih Konstantina Ćirila i Metoda, dajući neke naznake za šire razumijevanje prema hagiografskim i povijesnim izvorima.<sup>5</sup> Ćirilometodska misija pod tim je vidom *ponovno pokrenuta, povijesno-spasenjska i ad gentes* misija s inkulturacijskim ciljem. Prema tome, misija Svete braće zapravo je bila uređena po posve novoj paradigmi, koja je imala drugačije ciljeve od početne misije, tj. kristijanizacije, te je bila

<sup>3</sup> Kao sinonimi za misije, u povijesnoj se literaturi pojavljuju pojmovi: evangelizacija, kristijanizacija, misija, i drugo.

<sup>4</sup> Pojam „paradigma“ koristi se u teološkom značenju kojim se želi opisati model prema kojemu se određeni misionari odnosili u svojem evangelizacijskom djelovanju. Pojam paradigme ovdje se koristi uvjetno.

<sup>5</sup> Hagiografski izvori su Žitija svete Braće, pisana crkvenoslavenskim jezikom. Historiografski izvori su papinska pisma i povijesni anali, sabrani posebno u zbirci *Magnae Moraviae fontes historici*.

usmjerena stvaranju kršćanske kulture. Zadaća Svete braće nije bila u slavensko okružje unijeti utjecaj Bizanta ili pak proširiti utjecaj Istočne crkvene hijerarhije na misijskom području kao što su to činili misionari koji su započeli evangelizaciju Slavena<sup>6</sup>, već im se pristupalo kao ravnopravnom narodu među svim ostalim narodima tada poznatog svijeta kojemu je trebalo ustanoviti kršćansku kulturu koja će ovaj narod povezati s ostalim narodima zapadne crkvene uljudbe. To je vidljivo i iz „Žitija Konstantinovog“, u dijelu u kojem se govori o poslanstvu kneza Rastislava caru Mihaelu: „Naši su se ljudi odrekli poganstva i pridržavaju se kršćanskoga zakona, ali mi nemamo takvoga učitelja koji bi nam (...) pravu kršćansku vjeru objasnio, te da bi se u nas ugledale i druge zemlje“ (Žitije Konstantinovo 14; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 27-89). U „Žitiju Metodovu“ također nalazimo zapis o poslanstvu kneza Rastislava s njegovom željom da mu se pošalju misionari koji neće biti kao oni koji su među njima djelovali do tada, jer kako navodi tekst: „Među nas su ušli mnogi učitelji kršćani, od Talijana, Grka i Nijemaca, i uče nas različito, a mi smo Slaveni priprost narod i nikoga nemamo tko bi nas naučio istini i razumno objasnio“ (Žitije Metodovo 5; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 91-119).

Misionari koji su započeli rad na evangelizaciji Slavena ujedno su i započeli su borbu oko prevlasti, dok je sam narod, iako priprost, shvatio važnost evanđeoske poruke kao i njezine važnosti za osobni i zajednički život.<sup>7</sup> Stoga su Sveta braća naišla na odobravanje slavenskog naroda te su srdačno prihvaćeni po svom dolasku (usp. Žitije Konstantinovo 15; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 27-89) – još više iz razloga što su među njih došli s pripremljenim knjigama za pouku učenika na slavenskom jeziku.<sup>8</sup> Tako su nadogradili misiju koju su započeli „irsko-škotski misionari u 8. st., a karolinški (bavarski) na početku 9. st.“ (usp. Tandarić 1986, 370).

U Žitiju Konstantinovu navodi se, za teološko shvaćanje njegove misijske revnosti, pojam „praotačke časti“. Zamisao svetog Konstantina Ćirila i njegova želja za postizanjem takozvanih *praotačkih časti* misiju čini *povijesno-spasenjskom*. Svaki čin njegova misijskog djelovanja, od navještaja evanđelja, stvaranja novog jezika i pisma, pouke učenika, i slično, za cilj ima vječno spasenje adresata misije. Ideja stjecanja i življenja *praotačkih časti* iznesena je u „Žitiju Konstantinovu“ u opisu događaja u kojemu mu Bizantski logotet želi predati svoju pokćerku za ženu. Sveti Konstantin Ćiril odbija ponudu uz napomenu: „... meni nije ništa draže od učenja pomoću kojega ću doći do spoznaje kako da steknem *pradjedovske časti i bogatstva*“ (Žitije Konstantinovo 4; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 27-89). Ideju pradjedovskih časti nalazi kod Grgura Nazijanskog, kojeg sveti Konstantin Ćiril zaziva da mu bude „učitelj i prosvjetitelj“ (Žitije Konstantinovo 3; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 27-89). U susretu s Kozacima (Hazarima), među koje je došao po jednom od Bizantskih evangelizacijskih poslanstava „Konstantin je Filozof stavu o izabranosti Abrahamovih sinova suprotstavljao stav o jednakosti Adamove djece, a na više je mjesta pokazao svoje razumijevanje odnosa općeg i posebnoga“ (Damjanović 2015, 41). Prema Grivcu (usp. Grivec 1985, 22-25) ta je ideja posebno razrađena u 9. i 11. poglavlju „Žitija Konstantinovog“, a podrazumijeva jednakost svih naroda pred Kristom, prema kojem se adresati misije usmjeravaju bez obzira na razlike u narodnosti, jeziku, statusu

<sup>6</sup> Za misionarenje Slavena vidi literaturu: Jedin (2001, 261-273); Zagiba (1964, 274-311); Dvornik (1964, 85-125); Dvornik (1970); Bosl (1964, 1-38).

<sup>7</sup> „... možemo primijetiti kako je Istočna Franačka jasno odbila prihvatiti novu crkvenu autonomiju s nadom da će neutralizirati buntovne susjede te uklopiti novu crkvenu i društvenu strukturu pod franačkom vlašću“ (Betti 2014, 41).

<sup>8</sup> Slavensko prihvaćanje misije vidljivo je i po Metodovom povratku iz Njemačkog zarobljeništva nakon što su ga je tamo zatočilo svećenstvo zavidno na uspjesima misije, narodnog jezika što je bio uzrok potiskivanju njemačkog klera i kasnije uspostava vlastite hijerarhije (usp. Žitje Metodovo 10; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 91-119).



unutar društva, spolu ili dobi. „Briga za slavenski narod nije bila samo sentimentalne naravi, ona je duboko ukorijenjena u teološke temelje njegove filozofije o čovjeku kao mogućnosti prvotnoga Adamova stanja“ (Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 36). *Praotačke časti* temelj imaju i u teologiji sv. Pavla, a razradom misli koja se iščitava iz „Žitija Konstantinovog“, i temelji se ponajprije na njegovim djelima kao i svjedočanstvima o njima, svrstavaju svetog Konstantina Ćirila u red posljednjeg velikog imena otačke teologije, kako na Istoku tako i na Zapadu (usp. Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 37).

Misija Svete braće, postavljena na ovako prikazanim temeljima, imala je nekoliko stupnjeva: 1. učenje pisanja i kršćanskog nauka; 2. odgoj klera iz naroda obuhvaćenog misijom (usp. Tandarić 1986, 371), 3. koji je temeljen na ustanovljenom bogoslužju na slavenskom književnom jeziku čime misija dobiva inkulturacijske konture (usp. Kuhar 2014, 363-379). Nakon što su Sveta braća uspjela uspostaviti domaću crkvenu hijerarhiju, kler i učenici Svete braće i sami su krenuli u misijsko djelovanje vodeći se naučenim principima.

Daljnja analiza ćirilometodske misije, koja će nas dovesti do teološke misli rimskih prvosvećenika 9. stoljeća, vodi nas do potrebe kratkog pregleda života i misijskog puta Svete braće.

## Život Svete braće i misija među Slavenima

Sveti Konstantin Ćiril bio je jedan od najobrazovaniji intelektualaca iz redova carigradskih dvorskih *sveučilišnih* profesora 9. stoljeća. Iskazao se kao uspješni predvodnik bizantske misije među Hazarima ili Kozacima. Prema hagiografiji pronašao je relikviju sv. Klementa pape i mučenika, bio je uspješan u filozofsko-teološkim raspravama među poslanstvima, te ga uz navedene zasluge, zajedno s bratom svetim Metodom, car Mihael šalje u novu misiju. Naime, moravski knez Rastislav caru Mihaelu 862. godine šalje poslanstvo s molbom da car, prema svjedočanstvu Žitija Konstantina Ćirila, u Moravsku pošalje „takvog učitelja koji bi nam našim jezikom pravu kršćansku vjeru objasnio, te bi se u nas ugledale i druge zemlje“ (Žitije Konstantinovo 14; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 27-89). Grivec ističe kako je u tom pozivu „izražena misao i želja slavenskog jedinstva koje su Ćiril i Metod svojim vjerskim i prosvjetnim radom zaista i ostvarili“ (Grivec 1985, 49). Uz to, kod Rastislava je postojao strah da se u njegovoj zemlji, koja je tek bila osamostaljenja u ratovima, ne proširi utjecaj iz istočnofranačkih biskupija, posebno Regensburga i Passaua.<sup>9</sup> Stvaranjem jedinstvene, moravske crkvene hijerarhije, knez bi mogao ostvariti proces osamostaljenja. Nakon što se po istom pitanju obratio i u Rim ne dobivši odgovor, obratio se Bizantu koji mu šalje braću Konstantina Ćirila i Metoda.<sup>10</sup> Sastavivši novo pismo prilagođeno slavenskom jezičnom sustavu, te prevevši najvažnije liturgijske knjige na novi književni jezik, Sveta su braća mogla započeti djelovanje. Sveti Konstantin Ćiril, a možemo to reći i za svetog Metoda koji je u počecima pratitelj, a kasnije aktivan provoditelj Misije, vođen željom za postizanjem *praotačkih časti* kao idealom dostizanja jednakopravnosti i jedinstva naroda koje je postojalo u prvobitnom stanju čovječanstva prije pada u istočni grijeh, te bogoslužjem, na savršen je način izrazio, kako ističe kardinal Hermenegildo Pellegrinetti, „ideju kršćanskog

<sup>9</sup> Povezanost Rima, Salzburga, Passaua i Regensburga važna je za razumijevanje tradicije povijesne priče o sv. Konstantinu Ćirilu i Metodu, a napose o crkvenom ustrojstvu i liturgijskoj praksi. Izvan ove povezanosti, temeljene na mnogim historiografskim dokazima koji izlaze iz okvira ovoga rada, te do kojih je trenutno došla medievistička historiografija, ne može se tražiti druge dokaze o povezanosti zapadne Crkve i ćirilometodske misije. Upravo je radi zanemarivanja ove povezanosti, čitavo djelo Svete braće kroz historiografiju 19. i 20. stoljeća neosnovano uklonjeno u isključivo bizantski kulturni i crkveni krug.

<sup>10</sup> Usp. Ćiril i Metoda, <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=13585>

jedinstva“ – katoliciteta (usp. Grivec 1985, 52).<sup>11</sup> Upravo su zato dolaskom u Moravsku braća dobro primljena jer je narod vidio da donose cjelovito evanđelje, a ne politički program vezan uz teritorijalne pretenzije ili utjecaje svojih vladara (usp. Grivec 1985, 54-55).

Prema Žitiju Konstantinovom (usp. Žitije Konstantinovo 15; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 27-89), misija u samim počecima nailazi na velik otpor u istočnofranačkom, budući da prava na teritorij i utjecaj polažu salzburški nadbiskupi, koji su inicirali kristijanizaciju slavenskih naroda na prostoru srednje Europe. Problem su predstavljali osporavatelji novog, slavenskog jezika bogoslužja, o čemu svjedoči i „Žitije Konstantinovo“ kada se navodi kako je „Konstantin (...) njihov stav nazvao trojezičnim prokletstvom (trojezična hereza) i suprotstavio im se različitim argumentima“ (Damjanović 2015, 41), posebno svetopisamskim navodima koristeći ponajprije svetog Pavla (usp. Damjanović 2015, 41).

Kako bi Misija dobila cjelinu, Sveta braća s odabranim učenicima odlaze u Rim kako bi pred rimskim prvosvećenikom iznijeli plodove svoga djelovanja, zatražili dopuštenje za slavljenje liturgije na staroslavenskom jeziku koristeći liturgijske knjige pisane glagoljičkim pismom, te kako bi od rimskog prvosvećenika bili zaređeni u svrhu ostvarenja cilja svoje misije, tj. uspostave redovite crkvene hijerarhije koja će biti pod jurisdikcijom rimske Crkve kojoj je pripadalo područje Moravske i Panonije. Bratulić ističe da su se Braća sama dala pozvati od Rima (Bratulić 1986, 46), jer tako bi se Kurijalni protektorat Misije i bogoslužje na slavenskom jeziku istaknuo te dodatno potvrdio, a domaći kler osigurao od napada zavidnika. „Ćirilometodska tradicija, prvenstveno utemeljena na slavenskim izvorima, tvrdi kako se prvi kontakt između tako zvanih Apostola Slavena i Apostolske Stolice dogodio pod okriljem pape Nikole I. (858 – 867) i pape Hadrijana II. (867 – 872)“ (Betti 2014, 43).

Sveta Braća na poziv pape Nikole I., pape diplomata koji je želio obnoviti položaj Rima prije no što su započeli problemi u odnosima Istočne i Zapadne Crkve, dolaze u Rim. Dočekuje ih Nikolin nasljednik Hadrijan II. koji pismom slavenskim knezovima Rastislavu, Svatopluku i Kocelju naslovljenom *Gloria in excelsis Deo* (usp. Žitije Metodovo 8; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 91-119) odobrava prevedene crkvene knjige i započeto djelovanje. Jednako tako i poslanica pape Ivana VIII. *Industriae tuae* Svatopluku potvrđuje pravovjernost i odobrava slavensku liturgiju. Iznesene činjenice o pontifikatima Nikole I. i Hadrijana II., kao i pontifikat Ivana VIII., daju naslutiti da je Kurija s Misijom imale šire planove od samog stvaranja slavenskog jedinstva s rimskom Crkvom – još više ako se u obzir uzmu prethodno spomenuti zapisi iz *Liber pontificalis*.

Pontifikat Stjepana V., za vrijeme kojeg dolazi do sloma Misije i lokaliziranja na usko područje kneževine Moravske, kao i svi interdikti koje je izdao Stjepan V. stavljajući se na stranu franačkog i njemačkog klera koji uvodi s papinskim dopuštenjem, praksu *filioque* klauzule u nicejsko-carigradskom Vjerovanju te time nastavlja produbljivati jaz između Istoka i Zapada, mogu dati naznake za tumačenje da su prethodna tri pontifikata nastojala probleme rješavati na razini koja odgovara crkvenosti, odnosno Evanđelju, dok se kasnije nastavila težnja za čisto političkim djelovanjem i previranjima od kojih su Sveta braća za života, još od raskola patrijarha Ivana i Focija, bježala u samoću monaških zidina. Da je papa Stjepan V. pristao uz takvu politiku svog pontifikata, koja je u rezultirala slomom Misije, može se zaključiti i iz *Liber pontificalis*, u dijelu o pontifikatima Nikole I. i Hadrijana II. Zanimljivo je da se u tim tekstovima uopće

<sup>11</sup> U svom djelovanju ovakav su stav zauzimali i učenici Svete braće pa se tako u hrvatskim krajevima može naći istinski duh početaka misija. Kakao ističe Damjanović, u kolofonu prve hrvatske tiskane knjige Misala po zakonu rimskoga dvora nalazi se datum završetka tiska knjige, 22. veljače 1483., na dan slavlja Katedre Svetoga Petra. „Glagoljaši su izabrali taj datum kako bi rekli: Mi smo pravi katolici, mi samo nećemo latinski.“ (Damjanović 2015, 42).

ne spominju sveti Konstantin Ćiril i Metod, kao ni formiranje crkvene hijerarhije u Moravskoj, odnosno Panoniji (usp. Betti 2014, 43-44). Prihvaćajući optužbe franačkog i njemačkog klera koje su ozloglasile Misiju, kao i novo uspostavljenu crkvenu hijerarhiju u slavenskim kneževinama, tim nespominjanjem svetih Konstantina Ćirila i Metoda u kontekstu kurijalne politike od 858. do 872. htjelo se stvoriti svojevrstan zaborav i iz pamćenja izbrisati moguće veze Rima i Misije te ne samo lokalnog plana učvršćivanja evanđeoske poruke u jednom narodu, već šireg plana obnove univerzalne Crkve.

Ovo nam je povod kako bismo pobliže proučili konteksta vremena u kojem su djelovali pape iz spomenutog razdoblja, dakle od početka pontifikata pape Nikole I. do kraja pontifikata papa Stjepana V., kao i njihove živote.

## Povijesne okolnosti povezane sa stvaranjem ćirilometodske misije

Deveto stoljeće predstavlja u povijesti Crkve i povijesti Europe općenito, vrijeme u kojemu se odvijaju prekretnice koje će uvjetovati kasniju povijest toga prostora. „Povijest rimske Crkve dosegla je u 9. stoljeću jedan od svojih vrhunaca za vrijeme pontifikata Nikole I. (858 – 867), Hadrijana II. (867 – 872) i Ivana VIII. (872 – 882) Odnos papinstva i carstva promijenio se iz osnova. Te promjene uvjetovane su verdunskom diobom, a kasnije time što je ugasla muška grana lotarovske carske loze.“ (Jedin 2001, 158).

Papinstvo u 9. stoljeću nalazi se u napetosti zapada i istoka. Na zapadu se rađa i razvija franačko carstvo, koje verdunskim sporazumom 843. godine biva razdijeljeno među nasljednicima Ljudevita Pobožnog, počinju borbe za investituru, a i u samom Rimu odvijaju se napetosti koje je nemoguće bilo obuzdavati. Sredina stoljeća obilježena je i napetostima s istočnorimskim, tj. bizantskim carstvom, pogotovo u pitanjima posljedica ikonoklazma, Focijevim raskolom koji u zapadnoj, katoličkoj crkvenoj historiografiji još nije našao svoju rehabilitaciju i pravednu presudu. Na prostorima na koje je nekoć Rim polagao jurisdikcijsko pravo, a koje su Avari, potom i Slaveni zaposjeli stoljeće ranije, stvaraju se nove kršćanske državnosti koje se žele osamostaliti i osloboditi istočnofranačkog vazalstva uspostavom redovite crkvene hijerarhije koja bi označila završetak inicijalne evangelizacije i kristijanizacije.

U takvoj potrebi javlja se 862. godine neuspjeli poziv moravskog kneza Rastislava Rimu da mu pošalje biskupa i učitelja koji će pokršteni narod učvrstiti u kršćanskoj uljudbi svojstvenoj zapadnoj Crkvi. Vjerojatno je Rastislav znao da je na teritoriju koji je nasilno otkinut od rimske jurisdikcije, a suradnjom s Rimom zadobio bi povlašteni položaj i mogućnost osamostaljenja. Unatoč izostanku odgovora iz Rima, Rastislav se okrenuo Bizantu, koji je poslanjem Konstantina Ćirila i Metoda htio položiti pravo nad novopokrštene slavenske kneževine. Slično će postupiti i dolaskom Mađara na područje Panonije (usp. Kotje-Moeller 2008, 59).

Među događajima iz povijesti koji su doveli do ostvarenja misije treba uzeti u obzir odnose Rima i Bizanta u 8. i 9. stoljeću, te povezanost Rima s istočnofranačkim dijecezanskim sjedištima koja su inicirala kristijanizaciju moravskog i panonskog područja naseljenog Slavenima.<sup>12</sup>

Pored teoloških pitanja koja su u temelju Misije, svakako ulogu imaju i određena politička pitanja, koja se pored teoloških, povlače iz 8. stoljeća i nagrđuju odnose Rima i Bizanta. Ta politička pitanja odnose se na izuzeće Ilirika iz rimske jurisdikcije 732. godine, raskol stvoren

<sup>12</sup> O tematici odnosa Bizanta i Rima te pitanju kristijanizacije južnih Slavena, među ostalim djelima vidi: Dvornik (1964, 85-125). Za problematiku evangelizacije češko-moravskog prostora vidi: Bosl (1964, 1-38).

ikonoklazmom i djelovanjem patrijarha Focija, te stvaranje novih državnosti na područjima srednje i istočne Europe uz potrebu kristijanizacije i inkulturacije kršćanstva.

Češki medievist i vrsni poznavalac povijesti slavenskih naroda František Dvornik, bilježi da su Rim i Bizant imali dobre diplomatske odnose po pitanju pokršćavanja te da nije bilo političkih pretenzija. Problem je nastao kada je 732. godine car Lav III. izuzeo Ilirik iz rimske jurisdikcije kaznivši tako papu Grgura III. zbog njegove osude ikonoklazma (usp. Dvornik 1964, 88).

Borba između rimskog prvosvećenika i bizantskog cara za Ilirik počinje, prema Dvorniku, kada je papa Nikola I. 860. godine u pismu poslanom caru Mihaelu III. izrazio sumnju glede legitimnosti postavljanja Focija za patrijarha, a u tom činu postavlja u pitanje izgublenu jurisdikciju nad cijelim Ilirikom koji je papinstvo izgubilo 732. godine. Od cara Mihaela III. papa je tražio da mu vrati njegova prava nad svim onim provincijama koje su bile povezane s rimskim patrijarhatom (usp. Dvornik 1964, 98-99). „Veliki plan da se gubitak Ilirika, solunskog papinskog vikarijata, nadomjesti osnivanjem opsežne slavenske crkvene provincije zasnovao je Nikola I., a Hadrijan je taj plan u širokim potezima nastavio.“ (Jedin 2001, 168). Međutim, time su izgubljeni dobri odnosi s bavarskom crkvom koja se opirala osnivanju panonsko-moravske nadbiskupije.

Ovakva pitanja ostavljaju povijest još uvijek otvorenu. Pogotovo novija istraživanja odnosa Rima i Bizanta koja su temeljena ne toliko na geopolitičkim pitanjima već na pitanjima teološke i liturgijske pretenzije koje su bile prisutne na području srednjeg Mediterana.

Utjecaj Franaka na kristijanizaciju, uspostavu crkvene organizacije i kršćanske kulture među Slavenima, posebno se zaustavilo na hrvatskom, tj. dalmatinskom području. Dvornik ističe da je uspostavom ninske biskupije kao samostalne i pod jurisdikcijom Rima, Rim želio zaustaviti franačku crkvenu i misionarsku prevlast, koja se pojavljuje kao drugi problem Rima na području Ilirika, te je prema tome Rim htio izići na područje Panonije sa svojim misionarima kako bi oživio metropolitansku tradiciju Sirmija (usp. Dvornik 1964, 100). Tako na prostoru Ilirika susreću se tri snažne duhovne i kulturne sile: Rimska, Bizantska i Franačka, a uz njih nastaju nove državne tvorevine slavenskih naroda.

U ovakvim okolnostima ostaje otvorenim pitanje zašto papa Nikola I. nije odgovorio na poziv kneza Rastislava da mu pošalje učitelje kršćanstva i biskupa, kada je na taj način mogao ponovno zadobiti uzurpiranu jurisdikciju i supremaciju nad Ilirikom i nad slavenskim narodima koji su kršćanstvo primili po zapadnom obredu, a time bi se osigurao i od franačke pretenzije nad ta područja.

Jedan od odgovora nudi Dvornik koji tvrdi da je papa Nikola I. previše ovisio o pomoći Franaka te je vjerojatno zato zanemario Rastislavov poziv (usp. Dvornik 1964, 197). Dvornik na to bilježi da se papa Nikola nije usudio miješati u osjetljivu situaciju u Moravskoj jer mu je bilo stalo do dobrih odnosa s Ljudevitom Njemačkim, čiju je pomoć cijenio (usp. Dvornik 1964, 12). Papa Hadrijan II. spominje to u pismu *Gloria in altissimis Deo* 868. – 869. godine u kojemu se obraća Rastislavu, Svatopluku i Kocelju (usp. *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. III, Epp. 39.; Dvornik bilježi MGH, Epp. VI., p. 763. Pismo je sačuvano u slavenskom Žitiju Metodovu i smatra se autentičnim, ali mu latinski izvornik nije sačuvan u vatikanskom arhivu).

Ovisnost pape Nikole I. o Francima vjerojatno je uvjetovana općom situacijom u Europi: franačka prevlast na zapadu, prodiranje Turaka (Islama) na jugu i istoku, uspon Bizanta, početak borbi za investituru. Odgovoriti Rastislavu, čija se kneževina nalazila na granici istočnog i zapadnog europskog civilizacijskog kruga, bilo bi zadiranje u pretenzije istočno franačkog kraljevstva, koje je imalo ovlasti postavljati čak i crkvenu hijerarhiju, a time bi papa i papinstvo općenito, izgubilo važnog političkog i kulturnog partnera i zaštitnika.

Okretanje Rastislava Bizantu može se protumačiti nastojanjem da ponudi savez na vojnom, ali i kulturnom polju. Bizant bi prema takvom savezu na velika vrata ponovno ušao na područje koje pretendira Rim, ali s predznakom ovaj put ne kristijanizacije po kojoj se uspostavljala redovita

crkvena hijerarhija koja bi značila neovisnost kao i pripadnost duhovnom i crkvenom području, nego inkulturacije kršćanstva u novopokršteni narod. A s druge strane, Rastislav bi se tako osigurao od Bugara i Franaka.

Pokrštavanje ili inicijalna evangelizacija moravskog naroda odvijala se kroz razdoblje uoči misije Svete braće.<sup>13</sup> Prema pisanju cara Heraklija, Bizant je poslao prve misionare među Slavene (usp. Dvornik 1964, 89). No, historiografija bilježi da su misiju među moravskim Slavenima predvodili su istočnofranački misionari iz kontaktnih biskupija Passau, te vjerojatno Salzburg i Regensburg. Ovaj podatak predstavlja važnost i za cjelokupno poimanje misijskog djelovanja Svete braće jer upućuje u važne činjenice koje su oblikovale njihovu paradigmu misionarskog, tj. inkulturacijskog djelovanja, od teoloških postavki, liturgije do crkveno-političkih postavki koje su uvjetovale kasniji nastanak moravsko-panonske dijeceze.

U procesu pokrštavanja postojale su određene razlike između istočne i zapadne Crkve (usp. Sullivan 1954, 17-18), a misija Svete braće po svemu je neusporediva s dotadašnjim misionarskim pothvatima, tj. imala je vlastiti paradigmatički okvir. Krivo tvrde neki znanstvenici da se radilo o kristijanizaciji, tj. inicijalnoj misiji i pokrštavanju. Različitost je u tome što su Sveta braća imala pothvat inkulturacijske misije i uspostave redovite crkvene hijerarhije, tj. neovisne crkvene pokrajine koja bi bila unutar granica države unutar koje su djelovali.

Dolazak dakle Svete braće u Moravsku, otvaranje je puta novog misionarskog djelovanja koje se zasniva na stvaranju kršćanske kulture, koje nije u zapadnoj Crkvi bio jedinstven slučaj<sup>14</sup>, ali predstavlja jedinstvenost u tome što bizantski misionari stvaraju liturgijsku književnost po običajima zapadnog, rimskog obreda kontaktnog crkvenog područja, što svoje učenike poučavaju u liturgiji i teologiji zapadne crkvene misli, te što se ipak podlažu jurisdikciji rimskog biskupa, kojemu time priznaju pravo jurisdikcije nad područjem njihove misije.

O tome koliko je taj pothvat Svete braće, dakako vrsno diplomatski, uvjetovan time da se moravsko i panonsko područje izuzmu iz jurisdikcije franačke crkve ili bizantske crkve, nije ovdje potrebno spominjati niti otvarati pitanja kojim se povijesne znanosti tek trebaju pomno pozabaviti. Važno je primijetiti da su pristajanjem uz Rim i rimske prvosvećenike Sveta braća zapravo otvorila vrata i teološkoj, duhovnoj, disciplinskoj i općecrkvenoj misli onih rimskih prvosvećenika koji su bili u bliskom kontaktu s njima i njihovim učenicima.

## O rimskim prvosvećenicima 9. stoljeća: Nikola I., Hadrijan II., Ivan VIII. i Stjepan V.

Razdoblje misije Svete braće posebno su obilježila trojica rimskih prvosvećenika koji su bili u bliskom kontaktu s misijom ili njezinim ostvarenjima, pape Nikola I., Hadrijan II., Ivan VIII. i Stjepan V.

Povjesničari se u opisivanju likova ovih rimskih prvosvećenika na različite načine dopunjuju ili isključuju. Temeljno vrelo za istraživanje života rimskih prvosvećenika je *Liber pontificalis*, ali

<sup>13</sup> „The principal missionaries in Moravia were Frankish priests, and the claims which Passau later voiced that Moravia was part of its diocese, point out that most of the Frankish missionaries were sent to Moravia by the bishops of Passau“ (Dvornik 1970, 79). Jakobson napominje da je misiju inicirao lokalni vladar, knez Rastislav, te je za posljedicu trebalo imati veću povezanost Moravske i Istočno rimsko kraljevstva. Međutim, posljedice su bile drugačije (usp. Jakobsson 2011, 105-106). Na području kneza Kocelja također se odvijala slična situacija, ali je porazom od Njemaca i panonska kneževina pokleknula pred uspostavom slavenske crkvene hijerarhije.

<sup>14</sup> O misijama vidi: Jakobsson (2011).

koje s određenom subjektivnošću neke historiografske podatke ispušta.<sup>15</sup> U našem kratkom opisu donosimo bitne činjenice iz života ovih rimskih prvosvećenika.

Papa Nikola I. (vladao 858 – 867) energično se zalagao za obranu papinskih prava protiv upliva karolinga i istočnorimskih careva, stvarajući tako i raskol između Rima i Bizanta (usp. Kotje-Moeller 2008, 50). Situaciju je pogoršao spor s Focijem, kojega je svrgnutim proglasio papa Nikola I. godine 863., kada je započela ćirilometodska misija. Focije je, s druge strane, kao jedan od najučinenijih patrijarha srednjega vijeka, papi prigovorio krivovjerje i opovrgnuo papinsko pravo na prvenstvo (usp. Kotje-Moeller 2008, 50). I dalje se za papu Nikolu I. tvrdi da je bio energična i temperamentna ličnost, čija je diplomacija ovisila o pravovjernosti Crkve i crkvenih zakona temeljenih na evanđelju i tradiciji vjere.

Zanimljivo je kako mnogi povjesničari previdaju pitanje kako je papa Nikola I. saznao za Svetu braću. Pretpostavke koje iznosi historiografija su vezane uz relikvije sv. Klementa, pape i mučenika, koje su Sveta braća nosila sa sobom u Moravsku. A zapravo možemo postaviti i zaključak da je papa saznao za svetog Konstantina Ćirila i Metoda preko Anastazija Bibliotekara, učenog suradnika i papinskog tajnika koji je održavao dobre diplomatske i intelektualne veze s Bizantom, gdje je sveti Konstantin Ćiril bio učena osoba i poznat na carskom dvoru. Vjerojatno su vijesti o misiji na Krimu također došle do pape, koji je htio upoznati i prihvatiti njihovo djelovanje.

Dvornik odlazak u Rim povezuje sa situacijom koja se odvijala u Rimu i Bizantu i koja je bacila sjenu na odnose ovih dviju Crkava (usp. Dvornik 1970, 132). Put u Rim postavlja pitanje, na koje Dvornik odgovara napomenom da je papa Nikola I. pozvao Svetu braću u Rim. Njihov odlazak u Rim zapravo otvara poglavlje o odnosima rimskih prvosvećenika prema njihovoj misiji, kao i prema ostvarenju zacrtanog plana povratka Ilirika pod svoju jurisdikciju. U takvoj situaciji dolazi i misija Svete braće, koja njihovim dolaskom u Rim 867. godine započinje ostvarenje planova rimskih prvosvećenika. A zapravo se time na neki način produbljuje jaz između dvije Crkve, one zapadne pod upravom Rima i istočne pod upravom Bizanta (usp. Dvornik 1970, 146).

Uspostavljanje crkvene hijerarhije na određenom misionarskom području značilo je da se misija, u smislu kršćanske inicijacije, završava te započinje redoviti život mjesne Crkve. Slavenski knezovi, moravski Rastislav i Svetopluk, te panonski Kocelj, time su htjeli ući u područje europske kršćanske uljudbe, a uspostavom sustava crkvenih dijeceza htjeli su postići i određenu samostalnost naspram Istočno franačkog kraljevstva te njemačkih biskupija iz kojih je – prema zaključcima povjesničara – inicirana kristijanizacija tih područja.

Pripadanje pod jurisdikciju zapadnog patrijarhata, tj. rimskog patrijarhata, slavenske su crkvene dijeceze stavljene pod nekadašnju jurisdikciju Rima nad Ilirikom, uspostavljena je neovisna crkvena organizacija koja je time mogla voditi i neovisnu društvenu politiku.<sup>16</sup>

Pored pape Nikole I., ali kasnije i Hadrijana II. stajale su jake ličnosti koje su vodile crkveno političke, uglavnom diplomatske poteze. Među njima ističe se Anastazije Bibliotekar. „Njegovo poznavanje grčkog učinilo ga je neophodnim u diplomatskim kontaktima s Bizantom, briljantni stil doveo ga je do vodstva papinske kancelarije, a njegovo poznavanje povijesti bilo je od koristi tadašnjoj politici kurije i dovelo ga na položaj njezina historiografa“ (Kotje-Moeller 2008, 51).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Za životopise rimskih prvosvećenika vidi: *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis). The Ancient biographies of ten popes from A. S. 817 – 891. Translated with an introduction and commentary by Raymond Davis. Liverpool University Press, Liverpool. 1995. Za više vidi bibliografiju: [http://www.geschichtsquellen.de/repOpus\\_03286.html](http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_03286.html) preporučeno 10. 7.2017.*

<sup>16</sup> O odnosu pape Nikole I. i Hadrijana II. prema franačkom carstvu, vidi Dvornik (1970, 150-151). Papa Hadrijan II. nastavlja crkvenu politiku svoga prethodnika Nikole I.

<sup>17</sup> O Anastaziju vidi Jedin (2001, 189).

Nikola I. se zbog pravednog uplitanja u moralni život franačkih vladara 862. godine, kada je Rastislav poslao svoj plemeniti zahtjev za biskupom i učiteljima, morao oglušiti, jer bi time izazvao veći gnjev franačkih vladara (usp. Jedin 2001, 146-147). Smrću Nikole I., 13. studenog 867. godine, popravljaju se odnosi papinstva i carstva.

Nikolin nasljednik, papa Hadrijan II. popravio je narušene odnose papinstva i carstva. O papi Hadrijanu Hruškovský piše da mu je nedostajalo dinamičkog temperamenta svojstvenog prethodniku, Nikoli I. Zatekao je Crkvu u stanju napetosti prema državi i u opasnosti da izgubi i zapadne Slavene, nakon što su se istočni, zajedno s Bugarima, priklonili Bizantu (usp. Hruškovský 1963, 38). Upravo je on dočekaio Svetu braću u Rimu, koji su kao dar papi donijeli relikviju sv. Klementa pape i mučenika. Zasluga je pape Hadrijana dopuštenje slavljenja rimske liturgije na slavenskom jeziku (usp. Jedin 2001, 167). Vidi pismo *Gloria in altissimis Deo* upućeno moravskim i panonskim vladarima). Svetoga Metoda zaredio je za nadbiskupa Sirmija 870. godine u Rimu. „Postavljanjem Metodija za sirmijskog nadbiskupa Hadrijan je naglasio rimsko pravo na Ilirik: Sirmijum je nekad bio glavni grad Ilirika.“ (Jedin 2001, 167). Ali je Hadrijan II. bio neuspješan u pokušaju da svetog Metoda, kojega su zatočili vjerojatno u Ellwangenu izbavi iz zatvora. Tek je njegov nasljednik, papa Ivan VIII. postigao povrat Metoda na njegovu službu, ali uz klauzulu zabrane slavenskog jezika u rimskom obredu. Papa Ivan VIII. nije imao čisti stav prema slavenskom jeziku u liturgiji, a njegov nasljednik, papa Stjepan V. učinio je sve u njegovoj moći da na djelo sv. Metoda baci i *damnatio memoriae*.

Nakon smrti sv. Metoda godine 885. njegovi učenici, a i postavljeni nasljednik na nadbiskupskoj stolici, sv. Gorazd, protjerani su iz Moravske i Panonije. Premda je misija doživjela neuspjeh u Moravskoj, koja je pala dolaskom Mađara, njihovo se djelo sačuvalo u tradiciji slavenske liturgije na području Hrvatske, Makedonije i Bugarske.

Za papu Ivana VIII., Hubert Jedin tvrdi da je bio posljednji veliki papa 9. stoljeća (usp. Jedin 2001, 169). Nakon krunidbe Karla Čelavog 875. godine, Ivan VIII. preuzima pitanje crkvene i državne politike Italije. Od godine 879. bio je priklonjen istočno franačkoj karolinškoj lozi, te se pokazao kao dobar diplomat kojemu je stalo do unutarnjeg smirenja i uređenja odnosa Crkve i države. Predstavljao se i kao Petrov nasljednik, ali i vrstan državnik kojemu je bilo stalo do inteligentnih rješenja unutarcrkvenih pitanja koja su bila neodvojiva od državnih. Ubijen je 15. prosinca 882. godine.

Između Ivana VIII. i Stjepana V., koji su bili povezani s ćirilometodskom misijom i njihovim naslijedom, rimski su prvosvećenici bili Marin (882 – 884) i Hadrijan III. (884 – 885). Njihove kratke pontifikate obilježila su stremljenja obnove carstva (usp. Jedin 2001, 172).

Papa Stjepan V. nastupio je potpuno drugačije. Energičan i odlučan naspram uplitanja carstva u crkvena pitanja, postavljen je papom mimo careve volje. A njegova diplomatičnost uvjetovala je i pad Karla III. (usp. Jedin 2001, 172). Oštro je nastupio i prema panonsko-moravskoj nadbiskupiji i prema sv. Metodu. Naime, zabranio je u potpunosti slavenski jezik u rimskom obredu i optužio Metoda da je ignorirao ranije rečene upute Ivana VIII. u pitanju liturgijskog jezika (usp. Betti 2014, 46). U strahu da se nadbiskupija ne raspline pod utjecajem slavenskog klera, predao je Metodovu nadbiskupiju franačkom kleru želeći tako sačuvati njihovu poslušnost Rimu, a vjerojatno je i diskreditirao svetog Metoda i učinio da njegovo djelo u Rimu padne u zaborav (usp. Betti 2014, 51).

Razdoblje pontifikata od Nikole I. (858) do Ivana VIII. (882) obilježeno je duhovnim procvatom u Rimu. Uz pomoć spomenutog Anastazija Bibliotekara, koji je bio pisac i prevoditelj s grčkog jezika, gotovo da je cvala književnost i diplomacija. Vrijedno je spomenuti da je započeto pisanje *Vita* rimskih prvosvećenika. „Ta četvrtina stoljeća rimskog kulturnog cvata postala je značajna za razvoj srednjovjekovne misli u Rimu. Svršila je slomom karolinškog papinstva, što se opaža i po prekidu tradicionalnih papinskih *Vita* u *Liber pontificalis*. U papinskoj knjizi nedostaju već

*Vitae* umorenog Ivana VIII. i njegovih kratkovjekih nasljednika Marina i Hadrijana III. Posljednji rimski biskup koji je dobio biografiju na stari način bio je Stjepan V. (885 – 891), Formozov prethodnik“ (Jedin 2001, 190).

Kulturnu djelatnost nastavit će kasnije istočnofranačko, tj. njemačko carstvo pod otonovskom renesansom, a u tome će se posebno očitovati pisarska djelatnost njemačkih opatija koje su za potrebe apostolske stolice priređivale i liturgijske knjige.

Teološke rasprave u navedenom razdoblju vođene su u prekoalpskim zemljama, a Rim je u tome stajao po strani. Ono što je Rimu pak bilo veća preokupacija, bilo je misijsko djelovanje svedeno na uspostavu i potvrdu crkvene organizacije na novoosvojenim područjima (usp. Kotje-Moeller 2008, 52). To je bilo posebno vidljivo u nastojanjima da svetoga Metoda papa zaredi za biskupa i dodjeli mu dijecezu, kasnije i metropolitansko središte.

## Neki naglasci teološke misli rimskih prvosvećenika 9. stoljeća

Djelovanje rimskih prvosvećenika povezanih s misijom Svete braće pokazuju kontinuitet u teološkoj misli i političkoj aktivnosti, a diskontinuitet u odnosu na samu misiju i na Svetu Braću. Nikola I., Hadrijan II. i Ivan VIII. podržavali su djelo svetih Konstantina Ćirila i Metoda, te su dopuštenjima liturgijskog jezika i glagoljskog pisma, nastojali da se provede dublja evangelizacija i učvrsti kršćanska misao u tradiciju slavenskih naroda. Pored toga, misiju Svete braće iskoristili su da ostvare i svoje političke planove učvršćivanjem položaja Rima u Srednjoj Europi. Tek je Stjepan V. negativno reagirao na djelo Svete braće, ali je provodio sličnu politiku kao njegovi prethodnici.

U ovom dijelu našeg rada napraviti ćemo kratak osvrt na izabrane izvore rimskih prvosvećenika. Tekstove izvora crpimo iz „Zbirke sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu“ koju je sastavio Heinrich Denzinger 1854. godine, a predstavlja jedan od nezaobilaznih teoloških kompendija (usp. Mateljan 2002, 236).

Zaključci sinode u Rimu 862, koje su prva dva članka „zasebno prenesena kao umetak u pismo Nikole I. *Quae apud Constantinopolitanum urbem* biskupima Azije i Libije ... i u njegovom pismu *His ita se habentibus* caru Mihaelu“ (Sinoda u Rimu 862; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu 2002, 177) ističu crkveno-pravno potvrđivanje pozicije Rima kao *primus inter pares* Crkve, slikom vrhovnog sudišta u pitanju potvrde pravovjerja sveopće Crkve, kako Istoka tako i Zapada. U zaključcima navedene sinode osuđuje se zabluda teopasijanaca.<sup>18</sup> Ono što je znakovito upravo je pisanje o njihovoj osudi Istočnim Crkvama. Ako u obzir uzmemo

<sup>18</sup> O zabludi teopasijanaca, koji ističu kako je na križu trpio ne samo Sin, nego Bog sav – jer bi drugačije po njima to bio iskaz Božje nemoći – govori se na nekoliko mjesta. Ispravno vjerovanje, nasuprot ove zablude, nalazi se u zaključcima sinode u Rimu 382.: „Tko kaže da je u mukama križa bol osjećao Bog, a ne tijelo s dušom u što se Krist, Božji Sin odjenuo ... taj ne misli pravo“ (*Tomus Damasi* odnosno ispovijest vjere biskupu Paulinu Antiohijskom; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu 2002, 46). Zatim pismo Leona I. Velikog *Licet per nostros* od 13. lipnja 449. u kojem se ističe: „Tijelo nije umanjilo ono što pripada boštvu; boštvo nije umanjilo ono što pripada tijelu“ (Pismo *Licet per nos* Julijanu iz Kosa; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu 2002, 79). Može se spomenuti pismo *Olim quidem* pape Ivana II. carigradskim senatorima iz ožujka 534. u kojem papa odgovara na pitanja koja mu je postavio car Justinijan: „Da li se Krista i našeg Boga može nazivati jedan iz Trojstva, to jest jednom svetom osobom od triju osoba svetog Trojstva? Da li je Krist, koji je po svom božanstvu nepovrediv, trpio u tijelu?“ (Pismo *Olim quidem*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu 2002, 112-113). Spomenut ćemo još konstituciju *Nuper nos* od 16. ožujka 1743. pape Benedikta XIV.: „... po toj definiciji se osuđuje bezbožno krivovjerje onih, koji si Trishagionu, koji su predali anđeli i koji je zapjevan na spomenutom kalcedonskom saboru: „Sveti Bože, sveti jaki, sveti besmrtni bože, smiluj nam



prethodni povijesni pregled konteksta vremena i mjesta Crkve 9. stoljeća, ovaj tekst može se tumačiti kao želja rimskog prvosvećenika da se, kako na Istoku tako i na Zapadu, potvrđi vjerovanje Crkve pred sve većom prijetnjom koju su predstavljali prodori Arapa. Još više što papa Nikola I. ističe, između redaka, želju za stabilnošću – posebno u pismu *Proposueramus quidem* caru Mihaelu od 28. rujna 865.: „Vas pak molimo, nemojte nanositi ništa štetno Božjoj Crkvi; ona naime ne nanosi ništa štetnoga Vašemu carstvu, jer ona od vječnog božanstva više zaziva za njega stabilnost“ (*Proposueramus quidem*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 178).

Nadalje, jasnim odvajanjem suda države o teološkim pitanjima te uplitanje klerika u političke ovozemaljske poslove, izraženim u istoimenom pismu (usp. *Proposueramus quidem*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 178-179), papa ističe kako kršćanski vladari Crkvu trebaju u pitanjima vjere odnosno pokazivanja puteva do Boga i vječnog spasenja (usp. *Proposueramus quidem*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 179), dok se prvosvećenici i kler općenito, poučeni evanđeoskim naukom, koriste „carskim zakonima samo za vremenite stvari“ (*Proposueramus quidem*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 179) – ova distinkcija također se može tumačiti u smjeru stvaranja stabilnosti unutar Crkve.

Pismo Nikole I. *Ad consulta vestra*, datiranog na 13. studenog 866., donosi nekoliko važnih činjenica koje su moguća potkrepa teze o *paradigmi jedinstva* i želje rimskih prvosvećenika za obnovom crkvenih odnosa Istoka i Zapada prema kojoj želimo doći ovom analizom izvora za rimske prvosvećenike. U tim „odgovorima izaslanstvu kneza Borisa iz Bugarske, koji je sa svojim narodom bio prihvatio kršćansku vjeru“ (*Ad consulta vestra*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 180-182), osim potvrđivanja svetosti ženidbe i govora o valjanosti ženidbene privole te iznošenja činjenica o valjanosti krštenja, nalazimo zapis o odbacivanju svake vrste prisile kod prihvaćanja vjere, odnosno svima onima koji odbijaju navještaj „nikako im se ne smije nanijeti nasilje kako bi povjerovali“ (*Ad consulta vestra*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 181). Osim toga, Nikola I. osuđuje svako iznuđivanje priznanja zločina mučenjem, odnosno „takve stvari nikako ne odobrava niti Božji niti ljudski zakon, jer priznanje mora biti dobrovoljno a ne protiv volje i ne smije se na silu istjerati, nego svojevoljno iznijeti“ (*Ad consulta vestra*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 181). Rimski prvosvećenik stavlja se u obranu naroda i pojedinaca koji su tek došli u doticaj s kršćanskom porukom kako bi ih se zaštitilo od svake prisile, te kako bi svjedočanstvo Crkve do njih došlo u svoj autentičnosti. Iako je kasnije učiteljstvo u suprotnosti, napose Inocent IV. s konstitucijom *Cum adversus* od 22. veljače 1244. „u kojoj on potkrepljuje prestroge zakone cara Fridriha II., kao i konstitucija *Ad extirpanda* od 15. svibnja 1252. koja u svojem 25. zakonu zapovijeda ono što odbacuje Nikola I., da uhićene krivovjernike treba *pod prijetnjom otkidanja udova i smrti prisiliti ... da priznaju svoje krivovjere i da druge optuže*“ (*Ad consulta vestra*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 181), učiteljstvom Nikole I. Crkva je u vrijeme njegova pontifikata zauzela poziciju koju se tek u kasnijim povijesnim kontekstima može vidjeti kao ostvarenu, a prolongiranje ostvarenja ciljeva i zaključaka pojedinih pisama, konstitucija i govora svakako možemo naći i u proturječijima kasnijih papa. „Nikola I. bio je prvi veliki predstavnik srednjovjekovnog papinstva, od kojega zapravo i potječe crkveno-političke zamisli Grgura VII. i Inocenta III. On je težio za tim da sačuva nezavisnost i slobodu Crkve od državnih zahvata u duhovne poslove“ (Franzen 1993, 138). Iznova se nameće zaključak da je ovdje riječ o papi diplomatu koji je svojim djelovanjem želio stvoriti ozračje stabilnosti, kako

---

se“ dodavali: “koji je raspet za nas” te su tako tvrdili da Božja narav triju osoba može trpjeti i da je smrtna“ (*Nuper nos*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređi 2002, 467).

u odnosima Istoka i Zapada, tako i u odnosima onih prema kojima Crkva odlazi navješćujući im Evanđelja. Učiteljstvo Nikole I. imalo je i određene više ciljeve i s Misijom Svete braće, budući da se uklapa u opće ozračje dokumenata koji žele mnoge narode u jedinstvu, ne prisilno dovedene u Crkvu i s jednakim pravima kao i stari narodi.

U tom vidu možemo gledati pismo Hadrijana II., nasljednika Nikole I., koji u pismu *Gloria in altissimis Deo* daje široka prava Misiji, posebno glede upotrebe slavenskog jezika u bogoslužju. Iako je ovaj papa nezainteresiran za velike ciljeve, ipak nastavlja politiku kurije započetu u vrijeme Nikole I. Slavenski knezovi obavještavaju se i potiču na prihvaćanje Misije, daje se potvrda misionarskog rada, a posebno se naglašava prihvaćanje slavenskog jezika u bogoslužju, tek s naznakom da se Poslanica i Evanđelje čita uz slavenski jezik i na latinskom jeziku, kako bi se, možemo zaključiti sačuvala veza sa Rimskom stolicom, nasljednikom apostola Petra (usp. Žitije Metodovo 8; Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela 1985, 91-119).

Hadrijanov nasljednik Ivan VIII. također je na liniji prethodnih pontifikata. Važno je istaknuti njegovo pismo *Unum est* u kojem potiče knezove Sardinije da dokinu ropstvo, te da u duhu kršćanstva „za ljubav Kristovu otpuste“ robove i budu savršeni nasljedovatelji Kristove ljubavi (*Unum est*; Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu 2002, 186), gdje ljubav možemo smatrati uvjetno rečeno tehničkim pojmom za svjedočanstvo. Crkva 9. st. dolazi nam u navedenim pismima u velikom sjaju koji je dodatno osvijetljen poticajima Misiji, koji su svojevrsnu krunu dobili u uspostavi Moravske biskupije na čelu sa Svetim Metodom.

Na temelju iznesenih elemenata nauka, uzetih iz izabranih izvora za rimske prvosvećenike 9. stoljeća, može se zaključiti kako su ideali prve, apostolske Crkve, u ovom trenutku povijesti još uvijek živi i Rim se nasuprot svim političkim težnjama i unutar crkvenim borbama na čelu s rimskim prvosvećenicima trudi ostati na njihovoj liniji, napose u očuvanju jedinstva Istoka i Zapada pred sve snažnijom opasnošću koju predstavlja prodor Arapa, ali i teološka razilaženja uvjetovana odnosima između carstva i Crkve, te drugim okolnostima 9. stoljeća koja su otvorila nova poglavlja povijesti Europe.

U vrijeme pontifikata Stjepana V. sve su glasniji oni koji traže politički pristup crkvenom djelovanju, Crkva se povodi za željama knezova, što naposljetku dovodi do sloma visokih ciljeva postavljenih u pontifikatu Nikole I. Papa Stjepan V. uzrokuje svojom neodlučnošću konačni slom Misije. U njegovo vrijeme na Misiju se baca *damnatio memoriae*, a sam papa osuđuje Metoda i njegove učenike da su se oglušili na upute njegovog prethodnika Ivana VIII. u pitanjima slavenskog jezika u bogoslužju (usp. Betti 2014, 46). Mišljenja se oko ovog pontifikata kao i pontifikata Ivana IX. koji nastavlja Stjepanovu politiku razilaze. No, svakako se može reći da se uzrok zaokreta može naći u unutarnjim kurijalnim previranjima, zavidnosti njemačkog i franačkog klera uspjehom misije, te naposljetku težnjom zemaljskih vladara, ali i biskupa s klerom za teritorijalnom prevlašću.

## „Paradigma jedinstva“ – ključ čitanja teološke misli rimskih prvosvećenika 9. stoljeća i misijskih napora Svete braće

Bez obzira na potpuno drugačiju politiku rimske kurije u pontifikatima od 867 do 882 u odnosu na politiku od 885 do 900, prvo navedeno razdoblje, koje se odnosi na pontifikate pape Nikole I. (858 – 867), pape Hadrijana II. (867 – 872) i pape Ivana VIII. (872 – 882) navodi na donošenje nekih zaključaka na temelju analize svakog pontifikata u odnosu prema Misiji. Sve ove činjenice mogu nas dovesti do postavljanja teze o *paradigmatu jedinstva*, jer se poduzeti koraci u misiji Svete braće mogu promatrati paradigmatki.

*Paradigma jedinstva* bila bi tako skup kulturno jezičnih i kulturno povijesnih činjenica koje paradigmatki postavljene stoje kao poticaj i ostvareni misijski projekt Svete braće i Rimske

kurije u nastojanju za stvaranja jedinstva Slavena s Rimskom Crkvom na temeljima upoznavanja i prihvaćanja cjelovite istine evanđelja te imaju intenciju biti uzor okolnim narodima u podizanju svijesti o ljudskom dostojanstvu obnovljenom i podignutom u Kristu, nasuprot svih državnih težnji i pretenzija kao i pogrešnom korištenju evanđeoske poruke u čisto političke svrhe.

Grivec ističe kako je papa postavivši svetog Metoda za moravsko-panonskog nadbiskupa „imao velike planove“ (Grivec 1985, 95) te da je „Slavenska crkvena pokrajina trebala ... ubrzati pokrštavanje Slavena i istodobno zaustaviti preveliku vlast Bizanta i Nijemaca“ (Grivec 1985, 95), s čime se možemo složiti tek djelomično. Papa Nikola I. sa ciljevima svog pontifikata, koje djelomično nastavlja Hadrijan II. kao i Ivan VIII. daju naslutiti da je papa zaista imao velike planove sa misijom Svete braće. Postavivši Metoda za Panonskog nadbiskupa u Sirmijum, sjedištu svetog Andronika, učenika svetog Pavla, može se zaključiti o želji rimskih prvosvećenika da istaknu pravovjernost slavenskih misionara u pogledu poslušnosti Crkvi i tradiciji vjere, ali i u nastojanjima da pomognu slavenskim narodima postići određenu neovisnost u crkvenoj upravi, pod jurisdikcijom rimske Crkve. Ovdje stoji i zaključak da je papa tim činom dao podršku misiji u vidu stvaranja jedinstva vjere i jurisdikcije. Sveti Andronik, kao jedan od sedamdesetorice Isusovih učenika poslan je širiti poruku evanđelja, utemeljen i ujedinjen oko svetog Petra, kao prvog među jednakima koji treba utvrđivati vjeru svih u duhu sinodalnog jedinstva.<sup>19</sup> Odabravši grad Sirmij kojemu je zaštitnik sveti Dimitrije, jednako kao i rodnom gradu Svete braće, Solunu, papa je imao za cilj s jedne strane pokazati volju ne samo za obnovom odnosa primata, koji se u Crkvi ne smije gledati kao politički odnos vazalstva koji bi činio ostale Crkve podređenima, već čini Petrovu stolicu u Rimu središtem potvrde vjere i jedinstva Crkve, a s druge strane, budući da je Solun bio glavni grad Ilirika i sjedište papinskog legata za Ilirik, papa je time htio povezati svoja nastojanja za povratkom uzurpirane jurisdikcije nad spomenutim područjem. Uz iznesene teze o nastojanju za pokušajem obnove narušenih odnosa Istoka i Zapada dodatne argumente daje Bratulić koji ističe kako se „burne i brze promjene u politici Rimske kurije od 870. do 885., tj. u toku petnaest godina koliko je Metodije bio arhiepiskop, odlikuju se specifičnim potezima Kurije a koji idu za stabilizacijom crkvenog života u slavenskim kneževinama“ (Bratulić 1986, 48). Nasuprot raširenom mišljenju da je kreator kurijalne politike tog vremena bio Anastazije Bibliotekar (Bratulić 1986, 48), Bratulić iznosi tezu da je takve poslove obavljao Metod. „Njegova diplomatska sposobnost, moć uvjeravanja, pravovjernost i odanost idealu Petra kao nasljednika Kristova ... one su bitne determinante Metodijeve crkvene politike pred kojima je spora i nepovjerljiva pragmatika Rimske kurije bila razoružana“ (Bratulić 1986, 49).

Na kraju možemo zaključiti da je Rim, prvotno rezerviran prema Misiji, prihvatio mogućnost jednog takvog pothvata da se krene prema višim idealima crkvenog života, a ne samo prema stabilizaciji odnosa među slavenskim kneževinama, preuzimanje jurisdikcije nad Ilirikom, Bugarskom i slično. Ideali su slom doživjeli u vrijeme pontifikata Stjepana V. koji se poveo željom za skupljanjem što većeg broja zemalja nad kojima bi vršio svoj utjecaj. Osim toga, umetanje

<sup>19</sup> „Grčki pojam *synodos* doslovno znači *hodaње zajedno*, odnosno djelovanje više osoba sukladno istom cilju. U nazivlju drevne Crkve znači isto što i *koncil*, odnosno skupština biskupa... Sinode su jamačno nastale iz potrebe biskupa da se posavjetuju kad god bi problemi poprimili šire značenje od mjesnoga, ali i iz njihove svijesti da čine biskupsko tijelo čija je obveza čuvati apostolsku predaju“ (Semeraro 2009a, 1035). Semeraro ističe kako se danas sinodalnost promatra kao „ontološka dimenzija crkvenog ustroja“ (Semeraro 2009a, 1036) u kojoj se pokazuje crkveno zajedništvo. „Sinodalnost, kao operativna dimenzija *communio ecclesiarum*, u pravome smislu se ostvaruje jedino u vršenju biskupske službe. Izražava se u punome i najvišem obliku, važećem za cijelu Crkvu, u redovitom i kolegijalnom djelovanju *coetus episcoporum* a ostvaruje se s obvezujućom valjanošću, omeđenom na skupinu mjesnih Crkava, na manjim koncilima i biskupskim konferencijama.“ (Semeraro 2009a, 1036); Usp. Perić (2016, 297-310); Bižaca (2012, 295-298).

klauzule *Filioque* u nicejsko-carigradsko vjerovanje, najprije postupno u pojedinim zemljama tadašnje Europe, a zatim s potvrdom Rima i u čitavoj Zapadnoj Crkvi<sup>20</sup>, dovelo je do konačnog razdvajanja Istočne i Zapadne Crkve, ne samo na temelju političkih, kulturnih, jezičnih razlika, već na temelju duboku teoloških razloga koji su kasnije rezultirali međusobnim anatemama između papinskoga izaslanika i carigradskog patrijarha 1054. godine.

## Zaključak

Tematika ćirilometodske misije i njezinih posljedica, koja se znanstveno *reciklira* već više desetljeća, pokazuje zanimljivost u pogledu posebnosti i značenja za opću crkvenu i društvenu povijest srednje Europe, koju je u interesima suvremenih znanstvenih pristupa vrijedno ponovno vrednovati. Ovaj rad doprinos je takvom interdisciplinarnom pristupu i iščitavanju činjenica, osoba i događaja vezanih uz inkulturacijsku misiju svetih Konstantina Ćirila i Metoda koja je značila začetak kulturne, crkvene i duhovne povijesti slavenskih zemalja srednje Europe. Teološkom refleksijom i teološkim kvalifikacijama događaja misije daje se doprinos i dodatna potvrda vrijednim istraživanjima koja su prethodila ovome.

Ulazak Svete braće Konstantina Ćirila i Metoda u inkulturacijski misijski pothvat 863. godine na području velikomoravske kneževine, otvora brojna pitanja crkvene povijesti i crkvene discipline koju su stvarali i nad kojom su apostolskom vlašću bdjeli rimski prvosvećenici. Sveta braća svoju su misiju podvrgnula rimskoj Crkvi, premda su bili poslanici bizantskog cara, a prema tome i bizantske, istočne Crkve koja je u to vrijeme još uvijek bila u faktičkom jedinstvu s rimskom Crkvom. Ćimbenici koji misiju povezuju s Rimom su prvenstveno rimski obred na staroslavenskom jeziku i liturgijske knjige koje je apostolskom vlašću, prema navodima hagiografije, potvrdio papa Hadrijan II., potreba ređenja kleričkog podmlatka koji su poučavali za potrebe Crkve u Moravskoj Sveta braća, ređenje biskupa, ali i diplomatska odgovornost Svete braće i svijest o djelovanju na području koje prema drevnim odredbama pripada jurisdikciji rimske Crkve. U takvoj, crkvenoj stvarnosti, dolazi i ona društvena, vezana uz uspostavu vlastite crkvene hijerarhije pod upravom Rima, a u svrhu neovisnosti slavenskih naroda u crkvenoj i političkoj stvarnosti srednje Europe.

Misijsko djelovanje Svete braće bilo je praćeno discipliniranim odredbama rimskih prvosvećenika, vezanim isključivo uz navedeno područje, ali i uz opće crkvene i teološke disciplinske i ćudoredne odredbe papa Nikole I., Hadrijana II., Ivana VIII. i Stjepana V. Rimski su prvosvećenici, tj. rimski pape, nastojali pratiti događaje vezane uz kristijanizaciju i inkulturaciju novih naroda na području cijele zapadne europske i crkvene civilizacije, te upravljati apostolskom vlašću na ispravno izvršavanje kršćanskih zadaća vezanih kako uz misije tako i uz kršćansku

<sup>20</sup> Carigradski je sabor (381.) definirao da Duh Sveti *izlazi* od Oca. Kalcedonski je koncil 451. godine potvrdio da je zabranjeno svakom čovjeku tumačiti ove odredbe drugačije, ili sastavljati nove, kao i dodavati nešto proglašeno (usp. Lacoste 2013, 98-99). „Prema nekim rukopisima ... III. sinoda u Toledu, održana 589., bila je dodala nicejsko-carigradskom simbolu *Filioque*, koji je priznavao da Duh Sveti izlazi od Oca i Sina“ (Lacoste 2013, 99). Ono što je važno navesti je sljedeća povijesna činjenica: „... dok su, u svojim spisima, pape kao Leon Veliki, Hormizda i Grgur Veliki prihvaćali *Filioque*, rimska je Crkva odbijala uvesti ga u ispovijest vjere. Štoviše papa Hadrijan I. (772 – 795) izričito je zauzeo stav protiv tog uvrštavanja nakon što je Karlo Veliki kritizirao bizantski stav“ (Lacoste 2013, 100). *Filioque* nije prihvaćao ni papa Leon III. (795 – 816) koji je odbio „dati da se *Filioque* pjeva u simbolu u Rimu; štoviše, dao je urezati nicejsko-carigradski tekst, bez dodatka, na dvije srebrne ploče, smještene jedna desno druga lijevo od ulaza u konfesiju bazilike svetog Petra“ (Lacoste 2013, 100). Dodatak nicejsko-carigradskom simbolu prihvatio je tek papa Benedikt VIII. (1012 – 1024) (usp. Lacoste 2013, 100).

svakodnevicu uspostavom kršćanske kulture. Odredbe vezane uz disciplinu i ćudoređe rimskih prvosvećenika ocrtavaju se i u djelovanju Svete braće, a vezane su ne samo uz liturgijski jezik i liturgijsku praksu već i uz nastojanja oko uspostave kršćanske kulture u Moravskoj i Panoniji, kasnije i na prostoru istočne jadranske obale.

Teološku kvalifikaciju misijskom djelovanju Svete braće posebno daje njihovo djelovanje prema modelu paradigme jedinstva, prema kojoj su ih i prepoznali rimski prvosvećenici i prihvatili njihovo djelovanje. *Paradigma jedinstva* pojam je koji označava skup kulturno povijesnih i kulturno jezičnih činjenica koje se predstavljaju kao poticaj misijskom projektu i označavaju njezino ostvarenje s ciljem stvaranja jedinstva slavenskih kršćanskih naroda s rimskom Crkvom, a temelji se na upoznavanju i prihvaćanju cjelovite istine evanđelja oslobođene svjetovnih intencija. Paradigma jedinstva tako postaje i poticaj drugim narodima u ostvarenju i podizanju svijesti o ljudskom dostojanstvu obnovljenom i podignutom u Kristu, a ostvarenom u redovitom življenju kršćanske kulture. Ostvarenje paradigme jedinstva vidljivo je u samoj misiji Svete braće, ali i u djelovanju njihovih učenika nakon 885. godine, tj. uspostavom kršćanske kulture zapadnog slavenskog, ali i istočnog slavenskog kulturnog kruga, koje je podiglo tradiciju kršćanske kulture Slavena od Baltika do Jadrana.

Teološki pojam paradigme jedinstva, koji svoje mjesto nalazi unutar misiologije kao grane fundamentalne teologije koja se specifično bavi misijskim djelovanjem Crkve, tek je jedan segment povijesti ćirilometodske misije, koji donosimo kao svoj argument u njezinom ponovnom, teološkom i crkvenopovijesnom proučavanju i vrednovanju., tek je jedan segment povijesti ćirilometodske misije koja može biti interdisciplinarno, teološki i crkvenopovijesno ponovno proučena i vrednovana. Stoga istraživanje koje smo proveli predstavlja početak, poticaj, a usudujemo se reći i paradigmu za daljnja istraživanja, temeljena na teološkom i interdisciplinarnom metodološkom pristupu kao doprinosu cjelokupnoj *cyrillometodiani*.

## REFERENCES

### Primary sources

- Ad consulta vestra*. 2002. Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređa, Heinrich Denzinger-Peter Hünermann (ed.), Đakovo, 180-182.
- Licet per nos*. 2002. Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu, Heinrich Denzinger-Peter Hünermann (ed.), Đakovo, 79-80.
- Nuper nos*. 2002. Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu, Heinrich Denzinger-Peter Hünermann (ed.), Đakovo, 466-469.
- Proposueramus quidem*. 2002. Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu, Heinrich Denzinger-Peter Hünermann (ed.), Đakovo, 178-179.
- Sinoda u Rimu 862*. 2002. Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu, Heinrich Denzinger-Peter Hünermann (ed.), Đakovo, 177-182.
- Tomus Damasi*. 2002. Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu, Heinrich Denzinger-Peter Hünermann (ed.), Đakovo, 45-47.
- Unum est*. 2002. Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu, Heinrich Denzinger-Peter Hünermann (ed.), Đakovo, 186.
- Žitje Konstantinovo*. 1985. Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela, Josip Turčinović (ed.), Zagreb, 27-89.

Žitje Metodovo. 1985. Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela, Josip Turčinović (ed.), Zagreb, 91-119.

## Secondary sources

- Betti, Maddalena.* 2014. The Making of Christian Moravia (858 – 882). Leiden – Boston.
- Bižaca, Nikola.* 2012. Sinodalnost preduvjet uspjeha nove evangelizacije. In Crkva u svijetu XLVII/3, 295-298.
- Bosl, Karl.* 1964. Probleme der Missionierung des Böhmisches-Mährischen Herrschaftsraumes. In Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863 – 1963. Köln, 1-38.
- Bratulić, Josip.* 1986. Rimska kurija i misija Konstantina-Ćirila i Metodija. In Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu XXXVI, 45-50.
- Damjanović, Stjepan.* 2015. Tisućljetno hrvatsko glagoljaštvo i njegovi ćirilometodski korijeni. In Radovi-Zavod za hrvatski povijest XLVII, 39-59.
- Descourtieux, Patrick.* 2013. Patristička i bizantska teologija. In Povijest teologije, Jean-Yves Lacoste, Zagreb, 40-113.
- Dvornik, Francis.* 1970. Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Jersey.
- Dvornik, Francis.* 1964. Byzantium, Rome, the Franks, and the Christianization of the Southern Slavs. In Cyrillometodiana 6, 85-125.
- Franzen, August.* 1993. Pregled povijesti Crkve. Zagreb.
- Grivec, Franc.* 1985. Sveti Ćiril i Metoda. Slavenski blagovjesnici. Zagreb.
- Helwig, Monika.* 2005a. Evangelizacija. In Suvremena katolička enciklopedija. Split, 333-335.
- Helwig, Monika.* 2005b. Misija. In Suvremena katolička enciklopedija. Split, 77.
- Hruškovský, Francis.* 1963. The Relations of the rulers of Great Moravia with Rome. In Slovak Studies III. Cyrillo-Methodiana. Rome, 21-77.
- Jakobsson, Sverrir.* 2011. Mission miscarried: The narators of the ninth-century missions to Scandinavia and Central Europe. In Bulgaria Mediaevalis. Sofia, 89-109.
- Jedin, Hubert.* 2001. Velika povijest Crkve III/1. Zagreb.
- Kotje, Raymund – Moeller, Bernd.* 2008. Ekumenska povijest Crkve 2. Zagreb.
- Kuhar, Kristijan.* 2014. Slavenski liturgijski izvori od IX. do XIII. stoljeća. In Diacovensia: teološki prilozi XXII/3, 363-379.
- Mateljan, Ante.* 2002. Denzinger na hrvatskom. In Crkva u svijetu XXXVII/2, 236-238.
- Perić, Porfirije.* 2016. Pravoslavno poimanje sinodalnosti/sabornosti Crkve. In Bogoslovska smotra LXXXVI/2, 297-310.
- Semeraro, Marcello.* 2009. Misija (misija). In Enciklopedijski teološki rječnik. Zagreb, 654-655.
- Semeraro, Marcello.* 2009a. Sinoda. In Enciklopedijski teološki rječnik. Zagreb, 1035-1037.
- Sullivan, E. Richard.* 1954. Early Medieval Missionary Activity: A Comparative Study of Eastern and Western Methods. In Church History. Cambridge, 17-35.
- Tandarić, Leonard.* 1986. Sveti Ćiril i Metodije - novi pristup evangelizaciji. In Bogoslovska smotra LV/3-4, 369-375.
- Zagiba, Franz.* 1964. Die Missionierung der Slaven aus „Welschland“ (Patriarchat Aquileja) im 8. und 9. Jahrhundert. In Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863 – 1963. Köln, 274-311.

## SUMMARY: ROMAN PONTIFFS IN THE TIME OF CYRILLO-METHODIAN MISSION.

The research and presentation of the persons related to the Cirillo-methodian inculturation mission which is given in this paper, namely the Roman pontiffs, includes research of the history of Church, historical context and activities of the Roman pontiffs in the leading of the Church. The influences on the theological and disciplinary thought of the Roman pontiffs had historical circumstances, among which specially Christianization and inculturation of Christianity among the new nations gathered in the area of the Central Europe. Missionary activity was realized within the framework of the missionary paradigm or model: from the initial Christianization, catechesis, to the formation of the regular church hierarchy, which meant the conclusion of the inculturation. The mission of Saints Constantine Cyril and Methodius was realized outside of such paradigm and under different circumstances, under the influence of the Roman pontiffs.

In the first part, we are presenting the theological meaning of the missions generally in the Church context, with the emphasis on the Cirillo-methodian mission. The second part investigates life and activity of the Saints Constantine Cyril and Methodius and their inculturation mission among the Slavs. In the third part of this paper, authors are investigating historical circumstances, historical and ecclesiological context that influenced on the realization of the missionary activity of the Holy Brothers. The fourth part investigates the lives of the popes that had the influence on the Cirillo-methodian mission, namely popes Nicolas I, Hadrian II, John VIII and Stephen V. Theological thought with the emphasis on the Cirillo-methodian mission of the above mentioned Roman pontiffs is presented in the fifth part. The sixth part presents the paradigm of unity as the model of the realization of the missionary activity of the Holy Brothers. The paradigm of unity is described as the patterns that guided the Holy Brothers to create the unity of the nations on the fundamentals of the Gospel, in contrast to the political and social forces of that time.

Silvio Koščak, Mth  
Zagreb University  
Catholic theology faculty  
Trg Slobode 11  
HR-42000 Varaždin  
Croatia  
koscak.silvio@gmail.com

Kristijan Kuhar, Mth  
Old Church Slavonic Institute in Zagreb  
Demetrova 11  
HR-10000 Zagreb  
Croatia  
kristijan.kuhar@stin.hr

# KREŠTANSTVO A MORÁLKA V STREDOEURÓPSKEJ POLITIKE 9. STOROČIA<sup>1</sup>

## Christianity and Morality in Central European Politics of the 9th Century

Vasil Gluchman

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.62-74

**Abstract:** GLUCHMAN, Vasil. *Christianity and Morality in Central European Politics of the 9th Century*. The author of this article researches the process of the Christianization of Central Europe from the point of view of inconsistency of theoretical scopes contained within the opinions of ideologists of the Christian empire at the court of Charlemagne and the real process of Christianization. Charlemagne's ideologists emphasized the significant role of morality, its values and norms within the propagation and acceptance of the Christian faith. However, the real form of Christianization covered firstly the acquirement and the maintenance of military, political, economic and social power of the Kingdom of the Franks over Christianized and subjugated countries and ethnicities. The author points out in this regard the ambivalence of the whole process of Christianization at the level of foreign, and even domestic politics of this particular period of time, which indeed has far-reaching historical consequences.

**Keywords:** *Christianization, Frankish kingdom, Great Moravia, politics, morality, 9th century*

**Abstrakt:** GLUCHMAN, Vasil. *Kreštanstvo a morálka v stredoeurópskej politike 9. storočia*. Autor vo svojom príspevku skúma proces christianizácie strednej Európy z hľadiska rozporuplnosti teoretických východísk obsiahnutých v názoroch ideológov kresťanskej ríše na dvore Karola Veľkého a reálneho procesu pokreštančovania. Karolínski ideológovia zdôrazňovali významnú úlohu morálky, jej hodnôt a noriem v rámci šírenia a prijímania kresťanskej viery, avšak reálna podoba pokreštančovania sa týkala v prvom rade získania a udržania vojenskej, politickej, hospodárskej a sociálnej moci Franskej ríše nad pokreštančenými a podrobenými krajinami a etnikami. Na základe toho autor konštatuje ambivalentnosť celého procesu christianizácie spočívajúceho v christianizácii individuálnej morálky a dechristianizácii sociálnej morálky predovšetkým na úrovni zahraničnej, ale aj vnútornej politiky daného obdobia, čo má však ďalekosiahle historické dôsledky.

**Kľúčové slová:** *christianizácia, Franská ríša, Veľká Morava, politika, morálka, 9. storočie*

## Úvod

V dejinách strednej Európy sa 9. storočie do značnej miery spája s pokreštančovaním pohanských kniežat a etník žijúcich v danej oblasti (Ivanič 2016; Ivanič – Hetényi 2014), čo sa často

<sup>1</sup> Príspevok je výsledkom riešenia projektu KEGA 011/PU-4/2015 *Dejiny etického myslenia na Slovensku*.



dialo násilne, ohňom a mečom, ako o tom vypovedajú dobové letopisy. Najvýznamnejšiu úlohu v procese christianizácie zohrávala Franská ríša a na prelome 8. a 9. storočia Karol Veľký, ktorý sa pasoval do pozície ochrancu a šíriteľa kresťanskej viery, zakladateľa kresťanskej ríše (*Imperium Christianum*).<sup>2</sup> Cieľom príspevku je analyzovať vzťah medzi kresťanstvom a morálkou na individuálnej i sociálnej úrovni v rámci procesu christianizácie strednej Európy v 9. storočí.

## Ideové východiská budovania kresťanskej ríše a christianizácie

Owen M. Phelan analyzoval teoretické východiská karolínskeho budovania kresťanskej ríše v 9. storočí a v tejto súvislosti konštatuje, že pre karolínsku dynastiu kresťanská ríša predstavovala spoločnosť pokrstených. Teologické pojmy a náboženské metafory odvodené z krstu zdôrazňovali politické a sociálne myšlienky, ktoré sa vyskytovali v raných stredovekých textoch vrátane právnych kódexov, etických inštrukcií, teologických prác atď. (Phelan 2014, 2). Pre karolínskych mysliteľov bola sviatosť krstu východiskom, na ktorom sformulovali intelektuálne základy kresťanskej ríše a načrtli cestu pre jej sociálne a politické budovanie (Phelan 2014, 11). Karolínski myslitelia opakovane opísali tri charakteristické črty sviatosti: vznik viery u pokrstených, ich začlenenie do zjednoteného spoločenstva a nové morálne povinnosti uložené pokrsteným. Sviatosť krstu v sebe podľa nich obsahovala teologické presvedčenia, duchovné vzťahy a mravné zákony formujúce kresťanský život. Teologické presvedčenia o sviatosti boli inkorporované do sociálneho a politického konania. Mnohí autori zdôrazňovali morálne požiadavky formulované vo vzťahu k novým kresťanom ako členom spoločenstva v cirkvi. Phelan pripomína názor Alkuina, jedného z najvýznamnejších intelektuálov na dvore Karola Veľkého, že kresťanskí misionári rozšírili kresťanskú ríšu prostredníctvom misionárskych modlitieb, ďalej cez kresťanské učenie a takisto cez aplikáciu kresťanských morálnych pravidiel, ktoré priviedli pohanov k sociálnemu životu. Teologický kontext chápania sviatosti vytváral sociálne a politické implikácie. Kresťanstvo primárne figurovalo v karolínskom vyjadrení politickej identity (Phelan 2014, 42-48). Pre karolínskych teológov dal krst podnet na vznik viery a urobil z nich morálne čistých a schopných žiť životy svätých. Zodpovednosť Karola Veľkého za cirkevnú jednotu zahŕňala podľa Phelana teologickú a politickú dimenziu kresťanskej komunity (Phelan 2014, 54-55).

Podobne aj Zbigniew Dalewski tvrdí, že v karolínskom období spolu so zmenami v charaktere a fungovaní kráľovskej moci v 9. storočí začala byť pokora považovaná za jeden zo základov kresťanskej monarchie. Karolínski reformátori vychádzajú z podstaty monarchovej moci vyplývajúcej z Božej vôle, začali definovať kráľovské povinnosti kresťanského panovníka v pojmoch kresťanskej morálky a zodpovednosti panovníka pred Bohom a vo vzťahu k cirkvi. Iba panovník prísne poslúchajúci Božie príkazy mohol naplniť svoje povinnosti a mohol vyžadovať lojalitu jeho poddaných.

<sup>2</sup> William H. Stephens tvrdí, že Karol Veľký bol úprimne veriaci kresťan (Stephens 2012, 292-293). Potom je však otázne, prečo žil nemravným životom, v rozpore s kresťanským morálnym učením, na ktorom jeho poradca a ideológ jednotnej kresťanskej ríše Alkuin staval ako na jednom z pilierov šírenia kresťanstva a sviatosti krstu (Phelan 2014, 95-101, 127-128, 134-137, 146). Nemravný život Karola Veľkého spochybňuje slová o jeho úprimnej viere, prípadne poukazuje na to, že dobové predstavy o úprimnej kresťanskej viere v prípade panovníkov sa mohli redukovať na presvedčenie o tom, čo urobili pre rozšírenie kresťanstva, pre „slávu“ kresťanského náboženstva. Mohlo by ísť o určitý druh dobového kresťanského duchovného a politického elitárstva, ktorý sa však stal integrálnou súčasťou duchovných a politických dejín kresťanskej Európy, ako na to satiricky poukazoval napríklad Erazmus Rotterdamský v súvislosti s pápežom Júliusom II., ktorý si v jeho známom dialógu so svätým Petrom vydobýjal miesto v nebi cez zásluhu o mocenské a vojenské výboje a šírenie kresťanskej, resp. pápežskej moci v Európe (Erazm 1969, 63-101; Gluchman 2015, 131-133).

Karolínsky klérus zdôrazňoval potrebu panovníkovho zotrvania v pokore, umožňujúc mu zachovať si Božiu priazeň potrebnú na efektívne vládnutie (Dalewski 2008, 105–106). Podľa karolínskej tradície panovníkova pokora bola podobná pokore Ježiša Krista, čo mu malo zabezpečiť slávu. Akt pokory, uznanie svojich chýb a limitov ľudskej podstaty bolo zárukou úspešného vládnutia (Dalewski 2008, 106). Kresťanský stredovek podľa jeho názoru prevzal s myšlienkou pokračovania tradície Rímskej ríše (na východe v Byzancii) a obnovenia Rímskej ríše na západe aj myšlienku Božského pôvodu moci. Často to znamenalo, že odpor proti panovníkovi sa rovnal neposlušnosti voči Bohu. Na druhej strane božský pôvod moci dával panovníkovi právo pre konanie, ktoré sa dalo rozličným spôsobom vysvetľovať, že je v duchu božského poverenia panovníkovi, aby uskutočňoval Božie zámery vládnutia na zemi. Avšak aj vládár bol subjektom, na ktorý sa vzťahovali Božie zákony, hoci v oveľa menšej miere než to bolo v prípade poddaných alebo aristokracie. Obyčajne išlo o konanie, ktoré bolo v rozpore s hlavnými morálnymi príkazmi vyplývajúcimi z Kristovho učenia, teda najmä o vraždu politického protivníka, keď karolínsky klérus požadoval od panovníkov verejnú pokoru, priznanie viny. Avšak hriechy spojené s vojnovými výpravami, vraždením, pálením, pustošením, znásilňovaním a podobne neboli považované za hriechy, ktoré by podliehali požiadavke na verejné poníženie, skôr naopak.

Podľa Dalewského oslepenie alebo vypichnutie očí sa stalo na konci 8. storočia súčasťou politickej tradície karolínskej monarchie. Vtedy sa to stalo hlavným, inštitucionalizovaným prostriedkom násilia proti politickým protivníkom, napríklad proti povstalcom, resp. rebelom ohrozujúcim kráľovskú moc, prípadne voči tým, ktorí vypovedali poslušnosť kráľovskej moci. Právo na oslepenie sa stalo kráľovským privilegiom. Zároveň to slúžilo ako príklad kráľovskej veľkorysosti a ochoty odpustiť. Trest smrti bol v prípade aristokracie nahradený oslepením, resp. vypichnutím očí (Dalewski 2008, 139–140). Oslepenie bolo koncepciou karolínskych intelektuálov z prelomu 8. storočia, čo bolo považované za efektívny a všeobecne akceptovaný spôsob politického konania a nástroj politického boja umožňujúci riešenie politického konfliktu bez toho, aby zbavili politického protivníka života. Išlo o určitú kombináciu násilia a milosrdenstva, ktorá umožňovala panovníkom na jednej strane demonštrovať ich silu a moc, a na druhej strane pripravenosť ukázať súcit a milosrdenstvo k porazeným protivníkom. V 10. storočí trest oslepenia podľa Dalewského (2008, 142) pomaly strácal svoje významné postavenie medzi nástrojmi kráľovskej moci. Vypichnutie očí, teda oslepenie bolo určite jedným z miernejších trestov, ktoré poznal kresťanský stredovek a je pritom zaujímavé, že táto metóda politického boja bola dokonca aj teoreticky zdôvodnená, určite to bolo aj v súlade so súdobými hodnotami a normami kresťanskej morálky, avšak treba uviesť, že existoval aj miernejší trest v rámci stredovekých metód politického boja, išlo o vyhnanie, ako v prípade Pribinu, po porážke Mojmirom, ale aj vo viacerých ďalších prípadoch viažucich sa k viacerým franským magnátom, ktorí boli v rozličných obdobiach počas 9. storočia vyhnaní z Franskej ríše a uchýlili sa na Moravu (Steinhübel 2004, 84–85). Podobne aj dobrovoľný alebo aj nedobrovoľný odchod do kláštora (teda v skutočnosti väznenie) bol spôsobom riešenia ďalšieho osudu porazených politických protivníkov, čo sa vždy viazalo iba k aristokracii, pokiaľ nezahynuli v priamom boji, ako napríklad Pribina v boji s Moravanmi, prípadne aj mnohí iní vazali alebo franskí biskupi.

## Reálna podoba šírenia kresťanskej viery v stredovekej strednej Európe

Na dvore Karola Veľkého vznikla teda teoreticky dostatočne zdôvodnená idea jednotnej kresťanskej ríše, ktorá pre súdobé západné kresťanstvo, jeho duchovné i svetské elity poskytovala dostatočne atraktívny cieľ, ale najmä potenciál jej rozvíjania a uskutočňovania v podobe pokresťančovania okolitých krajín, avšak úsilie o christianizáciu pohanských krajín prinášalo so sebou

aj mnohé iné, ťažko uviesť či zamýšľané alebo nezamýšľané, dôsledky pre pokresťančované kmene vrátane ich podrobenia a vykorisťovania v prospech vojenskej, politickej, hospodárskej, sociálnej, ideologickej, náboženskej a kultúrnej moci Franskej ríše. Zdôvodňovali a ospravedlňovali to vyššími náboženskými, duchovnými, morálnymi, ale aj kultúrnymi a sociálnymi ideálmi a dôsledkami z nich vyplývajúcimi. Určite bol odlišný pohľad na tieto procesy zo strany Franskej ríše na jednej strane, a jej vazalov na druhej strane, pretože panovníci, ale aj aristokracia podrobených krajín si postupne uvedomovali a akceptovali výhody, ktoré im prinášalo kresťanstvo posilňujúce centralizovanú moc a ústredné postavenie panovníka, no rovnako si uvedomovali aj ohrozenia, ktoré prinášal proces christianizácie zo strany Franskej ríše pre ich nezávislosť, sociálnu a hospodársku situáciu krajiny, ktorá sa de facto stala objektom vykorisťovania a bola pod kuratelou imperiálnej moci.

Pokresťančovanie pohanov zo strany Franskej ríše nebolo zamerané iba na šírenie kresťanskej viery prostredníctvom krstu pohanov, ich kresťanskej výchovy a morálneho správania a konania. V skutočnosti v sebe obsahovalo významné a oveľa dôležitejšie negatívne politické, hospodárske, sociálne a kultúrne dôsledky pre pokresťančené krajiny, ktoré sa tak stali vazalmi imperiálnej moci so všetkými dôsledkami pre vnútropolitický, hospodársky, kultúrny a duchovný život podrobenej krajiny. Dôkazom, že pre Franskú ríšu bolo pokresťančovanie pohanských krajín v prvom rade nástrojom, resp. prostriedkom šírenia a upevňovania vlastnej vojenskej, zahraničnopolitickej, hospodárskej, sociálnej a kultúrnej moci v Európe sú príklady, ako tvrdo franskí panovníci trestali podrobené krajiny, ak odmietali platiť tribúty, a teda v skutočnosti podieľať sa na sociálnom a hospodárskom rozvoji imperiálnej moci, prípadne participovať na franských vojnových výpravách. Významnú úlohu v ideologickom, duchovnom a kultúrnom, ale aj hospodárskom ovládaní podrobených krajín zohrávali franskí misionári, ktorí boli predsunutou kolónou sledujúcou a uskutočňujúcou viac záujmy imperiálnej moci v podrobených krajinách než záujmy Kristovej cirkvi, ako charakterizoval ich pôsobenie Alexis P. Vlasto (1970, 26).

Dušan Třeštík (2001, 152) v súvislosti so situáciou v Čechách v 9. storočí podobne tvrdí, že franským kráľom nešlo o pokresťančenie českých kniežat, ale o nadvládu a tribúty. Podľa jeho názoru prijatie kresťanstva nemalo nijaký vplyv na postoj franských kráľov k susedom, pristupovali k nim rovnako ako k ostatným pohanským krajinám. Kresťanstvo a pokresťančovanie pohanských krajín mohlo byť nanajvýš poslaním pre misionárov, hoci aj to je problematické, ako vyplýva z Vlastovho tvrdenia a skúseností Moravanov s franskými misionármi, ale počínajúc cirkevnou hierarchiou a predovšetkým vladármi, pokresťančovanie a šírenie kresťanskej viery medzi pohanmi slúžilo primárne mocenským, politickým, hospodárskym a ideologickým záujmom moci.

O totožnosti záujmov vysokej franskej cirkevnej hierarchie a franských vladárov svedčí skutočnosť, že často na čele franských vojenských výprav stáli biskupi, ktorí sa aktívne zúčastňovali bitiek, čo dokazujú aj ich zranenia alebo dokonca aj smrť na týchto výpravách. Dosť príkladov nájdeme v dobových letopisoch opisujúcich mnohé franské vojenské výpravy proti svojim pohanským, ale aj kresťanským susedom, na čele ktorých stáli franskí biskupi.<sup>3</sup> V spomínaných letopisoch je množstvo ďalších dôkazov, ako sa správali vojská na nepriateľskom území. Vraždili, lúpili a ak sa im nedarilo poraziť nepriateľa, tak sa snažili minimálne zničiť jeho hospodársku základňu, teda vypaľovali polia s úrodou, ničili stromy. Robili tak pravidelne takmer každý rok, ak sa nevyskytli iné mimoriadne udalosti, pre ktoré by museli presmerovať svoju pozornosť niekde inde. Cieľom bolo vyhladovať krajinu a jej obyvateľov a donútiť kniežatá, aby sa poddali susednej

<sup>3</sup> Napríklad jeden z letopisov uvádza, že výpravy proti Moravanom sa v roku 872 zúčastnil okrem moravského biskupa Luitperta ešte wormský biskup Arn, ďalej rezenský biskup Embricho a fuldský opát Sigehard (Bartoňková et al. 1966, 358-359).

ríši a platili poplatky za „mier“ (Bartoňková et al. 1966, 103-105, 114-115, 121, 124-126, 136-137, 147, 368-369 atď.).

Príkladom potvrdzujúcim takúto dobovú prax je aj udalosť z roku 892, keď sa Svätopluk odmietol zúčastniť kráľovského snemu v Hengisfelde, aby vyjadril svoje vazalstvo Arnulfovi, ktorý preto inicioval rozsiahle vojnové ťaženie proti Moravanom, do ktorého sa zapojili aj Maďari za sľub, že dostanú od Arnulfa všetky zeme, ktoré si vydobijú na Moravanoch. Arnulfovo spojenecké vojsko celý júl 892 ničilo Moravu „... a naplňuje všetno požáry, vražděním, loupěním a kořistěním. Cokoliv stálo v cestě, je pobijeno: úroda, domy, pole, chýše, stavení jsou v plamenech. Plodonosné stromy jsou rozlícěným vojskem u kořene podtínány“ (Bartoňková et al. 1966, 368-369). Arnulf v roku 893 opäť za pomoci Maďarov napadol a pustošil Moravu, pokiaľ sa Svätopluk nepodriadiť a dal svojho syna Mojmíra ako rukojemníka Arnulfovi.

Sotva to možno považovať za príklad kresťanského spolužitia dvoch susedných krajín, ktoré sa hlásili ku kresťanstvu a potvrdenie učenia Ježiša Krista o potrebe prekovať meče na pluh. Stredovek potvrdzuje, že práve naopak, bolo nevyhnutné okrem pluhov kovať aj dostatok mečov, aby sa krajina dokázala brániť pred nájazdmi nielen pohanských, ale aj kresťanských susedov. Pravdepodobne to bola súdobá podoba chápania kresťanskej sociálnej a politickej morálky, ktorá pri naplňaní mocenských záujmov nevyklučovala použitie akýchkoľvek prostriedkov, od podvodov, akých sa dopúšťal napríklad nitriansky biskup Wiching pri svojich intrigách proti Metodovi (Bartoňková et al. 1969, 216) až po únosy, ako v prípade únosu arcibiskupa Metoda franskými biskupmi a jeho uväznenie i odsúdenie (Bartoňková et al. 1969, 162-170), ďalej možno spomenúť lúpenie, zabíjanie, vedenie vojen v mene šírenia kresťanstva atď.

V tejto súvislosti veľmi zaujímavovo vyznieva stanovisko pápeža Mikuláša I. k otázke vojny, keď Bulharom v odpovedi na jednu z mnohých ich otázok o podstate kresťanského učenia napísal, že „... válečná střetnutí a bitvy, jakož i počátky všech sváru jistě jsou vynálezem úskočné lsti ďábelské, a jak je dokázáno, jen ten na ně myslí a v nich si libuje, kdo touží po rozšíření svého panství nebo kdo se rád oddává hněvu, nenávisti nebo kterékoli jiné neřesti. A proto nedoléhá-li nezbytnost, třeba se vzdalovat bojů nejen v postní, ale v každé jiné době. Pakliže toho žádá nevyhnutelná potřeba, jde-li o to ochránit jak sebe tak vlast nebo domácí zákony, pak beze vši pochyby se netřeba ve válečných přípravách ohlížet na postní čas, aby totiž člověk očividně nepokoušel Boha, když by měl něco učinit a nepostaral se o svou záchranu a o záchranu jiných a nezamezil škody svatého náboženství“ (Mikuláš I. 1971, 76). Ako norma kresťanskej etiky a morálky vyznieva pápežovo vyjadrenie v súlade s tým, že kresťanstvo malo byť náboženstvom lásky, mieru a pokoja. Na druhej strane jeho vyjadrenie vôbec nepreferuje pacifistickú pozíciu, ktorá by z kresťanstva robila náboženstvo slabých, pokorných a poddajných ľudí. Práve naopak, pápež pripomína, že ak treba, tak pôst má ísť bokom a je potrebné venovať sa príprave na vojnu, prípadne bojovať v záujme vlastnej záchranu, obrany krajiny i svätého náboženstva. Najzradnejšie na tomto vyjadrení je to, že neposkytuje jasné vymedzenie, kedy je správne vstúpiť do vojny, hoci obrannej, čo možno dokumentovať aj na samotnom počínaní pápeža Mikuláša I., lebo v roku 864 podporoval vojnovú výpravu kráľa Ľudovíta II. Nemca proti Moravanom, hoci aj oni boli kresťania. V skutočnosti išlo primárne o vojsko-politické, mocensko-politické a ekonomické záujmy Franskej ríše proti Morave a jej vládcovi Rastislavovi a do značnej miery aj o nábožensko-politické záujmy Ríma, keďže na Morave pôsobila byzantská misia pod vedením Konštantína a Metoda, čo znamená, že sa viedol zápas o ďalšie náboženské smerovanie Moravanov a cirkevno-politický vplyv v strednej Európe, resp. medzi Slovanmi.

Najväčším problémom takýchto vágnych vyjadrení viažucich sa k ospravedlneniu vojny je to, že poskytujú príliš veľký priestor pre subjektívnu interpretáciu toho, čo je spravodlivá vojna a kedy ide skutočne o obranu krajiny, prípadne vlastnú záchranu (Švaňa 2015, 211-225). Zvlášť akútne to bolo v stredoveku, keď podstatným spôsobom sociálneho a ekonomického rozvoja krajiny

bola vojenská expanzia a podrobenie si susedných krajín, ktoré boli násilím nútené platiť tribúty. Súčasťou podmaňovania si susedných krajín bolo najhrubšie násilie, vraždy, plienenie, pálenie a drancovanie krajiny, ako sa to uvádza v dobových letopisoch.

Možno oceniť, že pápež formuloval takúto normu kresťanskej etiky a morálky medzinárodných vzťahov. Bolo to veľmi podnetné nielen pre danú dobu. História ukazuje, že takáto výzva, resp. formulácia morálnej normy mala v skutočnosti v kresťanskom svete veľmi slabú odozvu, pretože nevedla k poklesu vojen a v mnohých prípadoch samotná rímska kúria bola priamo alebo nepriamo do nich zapojená. Z neskoršieho obdobia môžeme pripomenúť krížové výpravy, ale aj zničenie Konštantínopola križiakmi, ako aj vojny medzi talianskymi mestskými štátmi, do ktorých sa intenzívne zapájali aj pápežské vojská atď. Skutočnosť sa teda podstatným spôsobom odlišovala od morálnej normy, resp. ideálu, ktorý formuloval pápež Mikuláš I.

## Bellum omnia contra omnes

Ján Steinhübel konštatuje, že dôvodom pre časté vojny v stredoveku (aj v 9. storočí) vrátane obdobia, keď došlo k Mojmirovmu podrobeniu Nitrianskeho kniežatstva pod moravskú nadvládu (833), bola potreba užiť všetkých bojovníkov, keďže existovali veľké bojové družiny. Dalo sa to dosiahnuť iba vďaka územnej expanzii s podrobením poľnohospodárskeho obyvateľstva, pravidelnej vojnovnej koristi, vyhnaním pôvodného kniežaťa a privlastnením jeho kniežatstva (Steinhübel 2004, 81). V plnej miere sa to vzťahovalo aj na susedné kmene Slovanov, ktoré sa zdá, že v ničom nezaostávali za inými etnikami alebo krajinami, a to predovšetkým za vlády Svätopluka, ktorý rozšíril územie Veľkej Moravy do značnej miery práve na úkor násilného podrobenia si slovan-ských susedov. Rovnako to platí aj vo vzťahu k násilnému podrobeniu Nitrianskeho kniežatstva Moravanmi, o ktorom Steinhübel napísal, že „útok Moravanov bol prudký a bezohľadný a neodolali mu ani viaceré Pribinove hrady. Pobodim a Majcichov, ktoré prvé ležali v smere moravského útoku, ako aj vzdialený Čingov na Spiši zničil oheň. Požiar, ktorý silne prepálil hlinu ich valov, môžeme pripísať útočiacim Moravanom“ (Steinhübel 2004, 83).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Podľa Jozefa Cibulku (1935, 45) bola Nitra od roku 870 centrom germánofilskej strany na území Veľkej Moravy. Z Nitry podľa neho vyšiel odpor Svätopluka proti Rastislavovi i Metodovi a v Nitre bolo najviac cítiť vplyv nemeckého duchovenstva. Uvedený názor má svoje racionálne jadro vrátane toho, že aj neskôr bol nitrianskym biskupom Wiching, ktorý intrigoval proti Metodovi a nakoniec aj proti Svätoplukovi. Otázne je, prečo Nitra bola centrom vnútorných rozbrojov v rámci Veľkej Moravy a prečo franskí kňazi a biskupi, ale aj franská politika namierená proti záujmom Veľkej Moravy nachádzala podporu v Nitre. Veľmi lákavou, no ničím nepodloženou domnienkou vysvetľujúcou podporu franských biskupov a francskej protimoravskej politiky zo strany Nitranov by mohla byť vnútorná opozícia proti Morave a moravským vládcam, čo by mohlo byť dôsledkom pocitu krivdy a nespokojnosti vyplývajúcej z násilnej likvidácie samostatného Nitrianskeho kniežatstva, ktoré si podrobili Moravia na čele s Mojmirom I. a vyhnali nitrianske knieža Pribinu s jeho družinou, ktorý sa na dlhé roky stal „tulákom“, pokiaľ mu franský kráľ Ľudovít Nemec nedaroval časť územia Panónie, na ktorom Pribina vybudoval Blatenské kniežatstvo. Na základe toho je celkom pochopiteľné, že Pribina sa po zvyšok svojho života stal nepriateľom Veľkej Moravy a nakoniec aj v boji s Moravanmi zahynul. Možno niektorí nitrianski veľmoži v duchu stále boli na strane Pribinu, resp. samostatného Nitrianskeho kniežatstva a mohli živiť nádej, že s pomocou Frankov sa im môže podariť zbaviť sa nadvlády Moravanov, preto aj Svätopluk mohol mať podporu Nitranov proti Rastislavovi a po jeho nástupe na trón zase Wiching brojací najprv proti Metodovi a neskôr aj Svätoplukovi mohol takisto získať na svoju stranu, resp. francskej protimoravskej politiky niektorých nitrianskych veľmožov. Opakujem, že ide predovšetkým o určitú historickú fabuláciu, ktorá nie je reálne podložená žiadnymi písomnými dokumentmi danej doby, no na druhej strane nemožno ju úplne vylúčiť ako absolútne nepravdepodobnú. Nepriamym dokladom toho, že podrobené kmene sa

Aj vpád Maďarov do strednej Európy na prelome 9. a 10. storočia môže byť príkladom toho, že každý bol ochotný spojiť sa s každým proti svojmu bezprostrednému nepriateľovi (Frankovia s Maďarmi proti Moravanom), hoci na druhej strane aj bývalý spojenec, v tomto prípade Maďari, sa neskôr obrátili proti svojim minulým spojencom (Frankom) a viedli proti nim mnohé výpravy, pri ktorých ničili, pálili, vraždili a plienili všetko v obrovskom rozmere, a to nielen v strednej Európe, ale aj ďalej smerom na juh a západ až do roku 955, keď utrpeli zdrvivú porážku od franských vojsk na rieke Lech a stiahli sa do Dunajskej kotliny a Potisia (Steinhübel 2004, 157). Nesporne, vojna mohla byť okrem vojensko-politickej a mocenskej záležitosti aj ekonomickou a sociálnou nevyhnutnosťou v danej dobe, ako to okrem Steinhübela tvrdí aj Christopher Brooke (2006, 212). Permanentne bojoval asi takmer každý s každým, mier sa uzatváral s jedným susedom obyčajne iba preto, aby si vytvorili priestor pre vojnové výpravy proti iným blízkym či vzdialenejším oblastiam, krajinám alebo etnikám. Zdá sa, že veľmi často platilo pravidlo: zaútoč skôr než zaútočia na teba a tvoju krajinu, vyplieň ich krajinu, skôr než oni vyplienia tvoju krajinu. Sila, moc a vplyv jednotlivých krajín a vládcov sa dokazoval tým, kto bol akým obávaným susedom, proti ktorému sa spájali ďalší, aby ho porazili prípadne aspoň oslabili do takej miery, že prestal byť ich konkurentom alebo reálnym nebezpečenstvom. Všetky druhy zrady, pokrytectva, ľsti boli viac-menej dovolené. Hoci sa vládcovia a kronikári (predovšetkým nemeckí, keďže takmer výlučne máme zachované nemecké dobové letopisy) navzájom pohoršovali nad zradou a vierolomnosťou vládnucou vo vtedajších „medzinárodných“ vzťahoch, nebránilo im to v tom, aby sami takto nepostupovali proti svojim susedom a nepriateľom. Každý bol každému priateľom i nepriateľom, podľa toho, ako im to momentálne vyhovovalo.

Kresťanstvo vrátane kresťanskej morálky nebránilo panovníkom vo vedení vojnových výprav, vo vraždení, zrade, podlosti atď. Práve naopak, ako sme sa mohli presvedčiť vyššie, často sa to dialo v mene pokresťančovania barbarských krajín, takže aj vojny, vraždenie, plienenie, zrada a podobné dobové javy ospravedľovali sa práve šírením kresťanstva, hoci v skutočnosti sa tým maskovali vojensko-politické, mocenské, hospodárske, ekonomické, sociálne, politické, ideologické, kultúrne a duchovné záujmy. Západnému (rovnako ani východnému) kresťanstvu nebola cudzia myšlienka šíriť a brániť kresťanstvo ohňom a mečom v spravodlivej alebo svätej vojne, ako to často dokumentovali aj franské a iné nemecké historické pramene druhej polovice 9. storočia o bojoch medzi Franskou ríšou a Moravanmi či inými slovanskými kmeňmi. V minulosti viac ako v súčasnosti bolo problémom rozhodnúť, ktorá vojna je spravodlivá, keďže obyčajne najsilnejšia mocnosť stanovila, kedy je vojna spravodlivá, čo obyčajne znamenalo, že všetky ňou vedené vojny boli spravodlivé a vojny ostatných s najväčšou pravdepodobnosťou nespĺňali takéto kritériá.

---

nestotožňovali s nadvládou Moravanov môžu byť české kmene, ktoré sa búrili proti nadvláde Moravanov, vyhnaní dokonca aj knieža Bořivoja a po Svätoplukovej smrti sa pomerne rýchlo vymanili spod nadvlády jeho synov a podrobili sa radšej Frankom. Aj samotný rozpad Veľkej Moravy súvisel s rozpormi jednak medzi Svätoplukovými synmi, ale zároveň to mohli byť rozbroje medzi Nitrou a Moravou. Nitrania sa mohli snažiť využiť oslabenú centrálnu moc, podobne ako to urobili české a vislanské kniežatá, aby sa vymanili spod nadvlády Moravanov. Frankovia ich v tom podporovali, pretože takéto rozbroje medzi významným vojensko-politickým a mocensko-politickým konkurentom v strednej Európe im prišli veľmi vhod. Nezhody a rozpory medzi Svätoplukovými synmi, resp. Nitranmi a Moravanmi vyústili jednak do zániku Veľkej Moravy, ale na druhej strane je zaujímavé, že rozpadnutý štát sa nestal súčasťou jedného štátu, ale Morava sa stala súčasťou vznikajúceho českého štátu a Nitra zase súčasťou vznikajúceho uhorského štátu. Na jednej strane to mohol byť výsledok vplyvu vojensko-politických a mocensko-politických záujmov Franskej ríše, pre ktorú bolo výhodnejšie, ak sa konkurencia rozdrobila a oslabila, no na druhej strane to mohlo súvisieť aj s neochotou Nitranov ďalej zotrvať v spoločnom štátnom útvere s Moravanmi, a preto radšej prijali možnosť integrovať sa so starými Maďarmi do vznikajúceho uhorského štátu než zotrvať v novom štátnom útvere s Moravanmi.

V tomto kontexte potom za nespravodlivé vojny považovali tie, ktoré boli vedené proti najsilnejšej mocnosti, ktorá určovala pravidlá alebo diskurz, pokiaľ išlo o stanovenie kritérií spravodlivej vojny. Potom obyčajne to znamenalo, že franské vojny proti susedom vrátane Moravanov boli podľa tejto logiky spravodlivé, lebo v kontexte franského zdôvodnenia boli vedené s cieľom šíriť a brániť kresťanstvo, resp. pravú kresťanskú vieru, zatiaľ čo vojnové výpravy proti Franskej ríši nespĺňali tieto kritériá, keďže sa interpretovali ako odpor voči jednote kresťanskej ríše.

Otázne môže byť aj to, či sa vojny viedli v mene presvedčenia o pravej viere alebo pravosť viery bola iba zámienkou pre mocensko-politické a ekonomické ambície týchto mocností. Niektorí autori, predovšetkým spomedzi teológov alebo cirkevných historikov majú tendenciu považovať otázky pravosti viery za príčinu mocensko-politických a vojensko-politických bojov medzi Franskou a Byzantskou ríšou, čoho súčasťou sa stala Morava i Bulharsko (Lacko 2011; Michalov 2015, 5, 55, 152, 221, 226, 241; Šafin 2014, 5, 113), iní však rovnako zastávajú názor, že pravá viera bola iba zámienkou pre realizáciu mocenských a politických zámerov tak v prípade Frankov, ako aj Byzancie, ale aj Veľkej Moravy, a to predovšetkým za Svätoplukovej vlády (Hrušovský 1935, 311; Marsina 1985, 8-9, 21, 35, 44-45, 86, 89, 96; Stephens 2012, 305-306; Vlasto 1970, 27-28, 54). Určite sa tieto udalosti dajú pochopiť a vysvetliť aj tým, že išlo o symbiózu vojensko-politických a mocenských sporov, ako aj vieroučných, keď sa bojovalo súbežne v oboch rovinách a jedno malo poslúžiť na potvrdenie druhého. Kto vyhral v mocenských zápasoch, vyhral teda aj vo vieroučných otázkach, príkladom čoho môže byť tak Veľká Morava, ako aj Bulharsko. V prípade Veľkej Moravy vieroučný spor vyhralo západné kresťanstvo a politický zápas Franská ríša, zatiaľ čo v prípade Bulharska bola víťazom Byzancia.

Ak sa v tejto súvislosti zastavíme pri Veľkej Morave, definitívnym krokom k víťazstvu Ríma a nepriamo aj Franskej ríše bolo vyhnanie Metodových žiakov z územia Veľkej Moravy. Metodov žiak Kliment opisuje ich prenasledovanie a vyhnanie, pričom konštatuje, že ich franskí kňazi väznili, mučili hladom, potom ich vojaci vyhnaní za Dunaj, ako večných vyhnanco (Bartoňková et al. 1967, 231). Aj na základe toho vidno, že mocenské, politické, sociálne, kultúrne a ideologické záujmy v danej dobe stáli nad Kristovými výzvami lásky aj k nepriateľom, a nie to ešte ku kresťanským kňazom, Kristovým služobníkom. Franský a bavorský klérus využil Svätoplukovu náklonnosť, resp. jeho mocenské a zahranično-politické zábery vo svoj prospech, pričom k Metodovým žiakom a moravským kňazom sa neváhali správať ako k najväčším nepriateľom. Na jednej strane učili kresťanskej viere, úcte k Ježišovi Kristovi, šíрили kresťanskú etiku a morálku, lásku k blížnemu, ale svojim správaním a konaním robili úplný opak toho, k čomu viedli ostatných veriacich.

Potvrďuje to predošlé tvrdenia, že kresťanská viera, kresťanská cirkev vrátane kresťanskej etiky a morálky v stredoveku slúžili predovšetkým mocenským záujmom silných, či to boli Frankovia, ale aj Svätoplukovi a jeho mocenským zámerom. Ďalej treba uviesť, že pre Svätopluka neboli dôvodom pre takéto rozhodnutie, resp. súhlas s vyhnaním Metodových žiakov vieroučné dôvody, ale predovšetkým mocensko-politické ambície, ktoré súviseli s jeho snahou získať na svoju stranu pápeža, ale aj franský klérus, ktorý by mu mohol pomôcť v realizácii jeho zahranično-politických zámerov viažucich sa k ambícii získať korunu východofranského panovníka (Dvorník 1970, 179; Havlík 1985, 193-194). Na základe uvedených udalostí z Veľkej Moravy možno konštatovať, že mocensko-politické a vojensko-politické vrátane zahranično-politických otázok boli rozhodujúcim faktorom v zápase medzi Východom a Západom. Vieroučné otázky boli iba druhoradým faktorom a ich riešenie sa odvíjalo práve od toho, ako sa riešili alebo chceli riešiť mocenské a politické otázky predovšetkým v rámci zahraničnej politiky Veľkej Moravy, resp. kráľa Svätopluka.

Svätoplukova podpora franského kléru mala oveľa významnejšiu príčinu spočívajúcu v jeho zahranično-politických, vojensko-politických a mocenských zámeroch v regióne strednej Európy než to, že ho Metod kritizoval za jeho nemravný spôsob života, ako to uvádzajú niektorí autori. Svätopluk na základe charakteristiky dobových dokumentov bol prototyp machiavellistického

politika, ktorého rozhodnutia a skutky boli motivované vyššími mocenskými zámermi než pomocou za kritiku jeho života a zvlášť pokiaľ sa to týkalo takej významnej udalosti, akou bolo rozhodnutie o prenasledovaní a vyhnaní Metodových žiakov. Ak mu niektorí autori pripisujú takú malichernosť (Lacko 2011, 158-159; Michalov 2015, 239-240; Šafin 2014, 124-125), tak dostatočne nepreštudovali všetky historické dokumenty vypovedajúce o Svätoplukovi a správne neanalyzovali jeho počínanie v kontexte vojnových výprav proti Frankom a Bavorom či ďalším susedným krajinám alebo etnikám.

Podľa môjho názoru Svätopluk nebol malicherný, pretože nemusel byť poslušný ani franským, ani moravským kňazom. Tak franskí, ako aj moravskí kňazi vrátane Metoda mali slúžiť predovšetkým záujmom Veľkej Moravy a jeho osobným politickým a mocenským záujmom. Ak sa ukázalo, tak ako to bolo v prípade moravských kňazov po Metodovej smrti, že sú pre neho neúčinní, kvôli zmene politiky v rímskej kúrii sa mu nepodarí dosiahnuť jeho ciele s ich pomocou, neváhal sa ich zbaviť a využil na to práve franský klérus, ktorý to horlivo vykonal, pretože sa zbavil dlhoročného konkurenta na cirkevno-politickom poli Veľkej Moravy. Svätopluk to urobil pravdepodobne v nádeji, že si zlepši jednak svoju pozíciu pokiaľ ide o zábery viažuce sa k východofranskej ríši, ale na druhej strane predpokladal získať „dobré body“ aj u pápeža, pretože naplnil jeho rozhodnutie o zákaze slovanskej liturgie, ďalej o tom, že Gorazd sa nestal moravským biskupom a vyhnaním moravských kňazov prestala existovať aj možnosť kázať slovo Božie v slovanskom jazyku alebo čítať evanjelium v tomto jazyku. Ak sa vo všeobecnosti konštatuje, že Machiavelli (1968) vo svojom diele *Vládár* opísal politiku, aká reálne bola, a teda aj typ vládatelov, ktorý existoval začiatkom 16. storočia, možno konštatovať, že takýto typ politiky a politika existoval už dávno predtým, minimálne v druhej polovici 9. storočia a Svätopluk bol jedným z príkladov machiavellistickej politiky (asi existovalo mnoho ďalších podobných príkladov súdobých kresťanských panovníkov vo vtedajšej Európe).

## Kresťanská politika a morálka 9. storočia

Dobové letopisy ponúkajú množstvo príkladov, že interpretácia toho, čo rozumieť pod kresťanským štátom a kresťanskou morálkou v 9. storočí bola podstatne odlišná od súčasného vnímania, pretože kresťanský štát so svojimi vojnovými výpravami, plienením a zabíjaním, vypaľovaním obydľí, množstvami vojnových zajatcov a podobne bol asi iba karikatúrou Božích zákonov, podľa ktorých by sa mali štát a politika riadiť v duchu noriem kresťanskej etiky a morálky. Mohli sme vidieť na príkladoch franských kráľov, ale aj na príkladoch Rastislava, Svätopluka a osudoch Metoda, že kresťanstvo a kresťanská morálka neslúžili na sociálnej a politickej úrovni ako návod na správanie a konanie v duchu týchto zásad a prikázaní, ale ako nástroj na uskutočňovanie vnútropolitických a zahraničnopolitických cieľov a zámerov. V dobových letopisoch existuje napríklad zmienka o tom, že v roku 869 východofranský princ Karloman, syn Ľudovíta Nemca, porazil Rastislava, pričom opisuje akým spôsobom plienili, ničili krajinu, ľudí a dobytok. Po návrate do Rezna slúžila sa ďakovná omša za víťazstvo, v ktorej ďakovali Bohu, ktorý je najväčším a najlepším, keďže im pomohol k veľkému víťazstvu (Bartoňková et al. 1966, 350-352). Ide o exemplárny príklad toho, akú úlohu zohrávalo náboženstvo, resp. kresťanstvo v zahraničnej a vnútornej politike Franskej ríše.

Príklady z franskej vnútornej i zahraničnej politiky, ale rovnako aj z moravskej vnútornej, ale najmä zahraničnej politiky ukazujú, že morálka nezohrávala takmer žiadnu úlohu v politike a rovnako aj *Zakon sudnyj ljudem* sa primárne zaoberá medziludskými vzťahmi, sexuálnou morálkou obyčajných ľudí a nerieši sociálnu a politickú morálku vládcov, ktorí boli často pri riešení štátnych a politických záležitostí postavení nad kresťanský etický kódex. (Bartoňková et al.



1971, 147-198). Christianizáciou pohanských kmeňov a krajín dochádza zároveň k vytváraniu centralizovaného štátu, na čele ktorého stojí jeden panovník, ktorý sa stáva stelesnením relatívne jednotnej svetskej moci, ale zároveň preberá na seba aj úlohu ochrancu a šíriteľa kresťanskej viery minimálne na svojom území, čím sa výrazne posilňuje jeho úloha, význam a mocenské postavenie. Moc kresťanských panovníkov sa odvodzuje od Boha a cirkiev na realizáciu svojich zámerov potrebovala podporu svetskej moci, preto si nemohla dovoliť kritizovať vládarov pre ich vnútornú alebo zahraničnú politiku vrátane vedenia vojen a s tým spojenú krutosť a brutalitu voči obyvateľstvu napadnutých krajín. Platilo to asi rovnako tak vo Franskej, ako aj v Byzantskej ríši, ale i na Veľkej Morave. Ak cirkiev vrátane pápežov kritizovali panovníkov a aristokraciu, tak to bolo obvyčajne vo vzťahu k mnohoženstvu, nerešpektovaniu kresťanského učenia o neakceptovateľnosti nielen biologického, ale aj duchovného príbuzenstva pri uzatváraní manželstiev, ale aj pre nezákonné rozvody, prípadne vyhnanie zákonitých manželiek a život s konkubínami, ako to bolo napríklad v prípade rigorózných postojov pápeža Mikuláša I. voči niektorým franským aristokratom (Collins 2009, 158-159; Duffy 2014, 101; Gluchman 2016, 11-25; Kelly 1990, 107-108; Ullmann 2003, 65-70), ale rovnako aj v súvislosti so stanoviskami pápeža Jána VIII. k franským, moravským alebo panónskym veľmožom (Bartoňková et al. 1969, 166, 171-172). Rovnako nájdeme kritiku sexuálneho života moravských veľmožov aj v Metodovej kázni *Napomenutie vládarom* (Bartoňková et al. 1971, 199-204).

Podľa Klimenta dával Metod pri každej príležitosti napomenutia kniežatám, ukazoval im cestu zbožného života, ale predstavoval im aj pravé učenie cirkvi (Bartoňková et al. 1967, 212). Podľa Klimentovho vyjadrenia sa asi napomenutia týkali aj Svätopluka, ktorého charakterizuje ako „... muže drsného a neznalého dobra, a zcela jej obrátili na svou víru (franskí kňazi – poznámka autor). Jak by onen, jsa otrokem ženských rozkoší a vále se v bahně ohavných smilstev, mohl neobrátit svou mysl spíše k těm, kteří mu otevírali dokořán dveře k vášním, než k Metodějovi, který stavěl na pranýř veškerou trpkost rozkoše, která ničí duši?“ (Bartoňková et al. 1967, 213). Na jednej strane ide o kritiku individuálnej Svätoplukovej morálky, jeho správania a konania predovšetkým pokiaľ išlo o sexuálnu morálku, a to presne v tom duchu, ktorý som charakterizoval predtým. Išlo o kritiku individuálnych prejavov nemravného života, ktorý bol v rozpore s hodnotami a normami kresťanskej etiky a morálky vyjadrenými v mnohých podobách kresťanského etického kódexu,<sup>5</sup> ktorý zavádzali do života moravskej spoločnosti Konštantín a Metod spolu so svojimi žiakmi. Zaujímavé pritom je to, že sa nezachovali z Veľkej Moravy alebo aj z neskoršieho, bulharského obdobia, vyjadrenia týkajúce sa Rastislavových alebo Svätoplukových vojnových výprav, plienenia, vraždenia, lstivosti atď., ale Svätopluk je primárne kritizovaný za nemorálnosť v súkromnom živote. Zdá sa, že kresťanskej cirkvi vrátane kresťanskej etiky 9. storočia viac záležalo na sexuálnej morálke, teda na zachovaní monogamie, boji proti pohanskej polygamii, ako na vojách vedených kresťanskými panovníkmi vrátane vraždenia a pustošenia nepriateľských území bez ohľadu na to, či išlo o kresťanské alebo pohanské kraje.

## Záver

Nora Berend zastáva názor, že christianizácia nemusela nevyhnutne znamenať pokresťančovanie silou, pretože politické a kultúrne faktory determinovali tento proces. Podľa antropológov dôležitú úlohu v procese pokresťančovania zohrávali vládcovia, resp. tí, ktorí tvorili názor spoločenstva. Významným faktorom bola tiež spojitosť nového náboženstva s politickými cieľmi (Berend 2007, 19). Na druhej strane aj pohanský odpor bol vyjadrením politickej a náboženskej opozície k novej

<sup>5</sup> Išlo napríklad o *Zakon sudnyj ljudem*, *Ustanovenia svätých otcov*, *Nomokánon* a *Napomenutie vládarom*.

forme vlády alebo vládcovi a zmenám v kulte. Rezistencia k proselytizmu je podľa jej názoru jednou z typických odpovedí väčšiny ľudí stretávajúcich sa s novým náboženstvom. Jedným z ďalších dôvodov odporu voči pokresťančovaniu mohla byť podľa nej neznalosť kresťanstva, keďže s ním nemuseli prísť predtým do kontaktu, ďalej to mohlo byť nariadenie prijatia kresťanstva zhora, teda od aristokracie a tiež aj značné náboženské zmeny mohli byť príčinou odporu, radikálna zmena vo forme vlády, keď sa k moci dostával jednotlivec vrátane určitej politickej rivality (Berend 2007, 23-24). Náboženstvo hralo úlohu pri tvorbe centralizovanej politickej moci (Berend 2007, 34). Autorka celkom objektívne zhodnotila úlohu politiky v rámci pokresťančovania Európy a tvorby Európy v jej novej podobe, hoci možno diskutovať, či skutočne platí jej tvrdenie, že stredoveká Európa 10. – 13. storočia je Európou, ktorú poznáme teraz (Berend 2007, 1-46).

Nesporne v danom období vznikli základy súčasnej podoby Európy, teda centralizovaná politická moc, vznik štátu a takisto prepojenie politiky a náboženstva, teda kresťanstva, ale na druhej strane odvtedy Európa prešla značnou transformáciou, ktorá zmenila podobu Európy daného obdobia, a to tak politicky, ako aj ideologicky. Kresťanstvo zohráva stále menšiu úlohu v politike Európy a okrem iného sa veľmi podstatne pluralizovalo, liberalizovalo a sekularizovalo ideologické prostredie Európy. Nehovoriac o tom, ako podstatne sa zmenila pozícia kresťanskej etiky a morálky v živote Európy. Z dominantného zdroja akejkolvek morálky sa stal jeden z mnohých prúdov etického myslenia a rovnako aj samotná kresťanská etika a morálka sa značne liberalizovali, prispôbujú sa dobe a novým pomerom, v ktorých dochádza k napĺňaniu ich hodnôt a noriem. Z historického hľadiska sa celý proces prepojenia kresťanstva a politiky môže zdať prirodzený a asi je aj tak vnímaný, pretože v prácach historikov sa nestretávame s tým, aby sa nad tým pozastavovali, a to najmä v podobe protikladu sakralizácie morálky a desakralizácie politiky.

Vyvstáva však otázka, či vôbec možno v súvislosti s pokresťančovaním uvažovať o sakralizácii morálky, pretože určite má pravdu Nora Berend, ale takisto možno v nadväznosti na Mircea Eliadeho (2006, 124), no i Zdeňka Váňu (1990, 266) konštatovať, že aj pohanská morálka bola sakralizovaná, keďže náboženstvo bolo hlavným faktorom spoločenského života či v prípade pohanov, alebo kresťanov. Možno teda hovoriť na jednej strane o pokresťančovaní morálky, resp. zavádzaní kresťanskej morálky do života obyvateľov pokresťančovaných krajín či spoločenských skupín. Na druhej strane treba konštatovať, že vnútorná, ako aj zahraničná politika sa odkresťančovala.

Možno to charakterizovať aj ako rozporuplný proces súvisiaci s christianizáciou Európy. Na jednej strane išlo o zavádzanie hodnôt a noriem kresťanskej etiky a morálky do života jednotlivcov a spoločenských skupín, no na druhej strane vnútorná a zahraničná politika pokresťančených krajín a najmä kresťanských mocností, ako aj ich vládcov bola mimo hodnôt a noriem kresťanskej etiky a morálky. Kresťanská etika a morálka mala tak dve podoby: jednu pre jednotlivých ľudí, druhú pre panovníkov a štát. Možno to vyjadriť aj inak, teda išlo o dve odlišné podoby kresťanskej etiky a morálky: na jednej strane išlo o individuálnu etiku a morálku, na druhej strane to bola sociálna etika a morálka viažuca sa na politické elity uskutočňujúce vnútornú a zahraničnú politiku krajiny. V skutočnosti išlo teda o protiklad medzi christianizáciou individuálnej morálky a dechristianizáciou sociálnej morálky, resp. politiky. Dôkazom toho, že to nebol ojedinelý historický jav je aj skutočnosť, že na dechristianizáciu politiky poukazovali s odstupom storočí napríklad Erasmus Rotterdamský (1959, 59-88; 1973, 303-360), ale aj Jan Amos Komenský (2009, 165-209).

## REFERENCES

Bartoňková, Dagmar et al. 1966. *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Prameny k dějinám Velké Moravy*. Praha – Brno.

- Bartoňková, Dagmar et al.* 1967. *Magnae Moraviae Fontes Historici II. Textus Biographici, Hagiographici, Liturgici.* Praha – Brno.
- Bartoňková, Dagmar et al.* 1969. *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, Epistolae, Textus Historici Varii.* Praha – Brno.
- Bartoňková, Dagmar et al.* 1971. *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Leges – Textus Iuridici Supplementa. Prameny k dějinám Velké Moravy.* Brno.
- Berend, Nora.* 2007. Introduction. In Berend, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavian, Central Europe and Rus', c. 900 – 1200.* Cambridge, 1-46.
- Brooke, Christopher.* 2006. *Evropa středověku v letech 962 – 1154.* Praha.
- Cibulka, Jozef.* 1935. Pribina a jeho kostol v Nitre. In Stanislav, Ján (ed.). *Ríša Velkomoravská.* 2. vyd. Praha, 25-52.
- Collins, Roger.* 2009. *Keepers of the Keys of Heaven: A History of the Papacy.* New York.
- Dalewski, Zbigniew.* 2008. *Ritual and Politics: Writing the History of a Dynastic Conflict in Medieval Poland.* Leiden – Boston.
- Duffy, Eamon.* 2014. *Saints and Sinners: A History of the Popes.* 4th ed. New Haven – London.
- Dvorník, František.* 1970. *Byzantské misie u Slovanů.* Praha.
- Eliade, Mircea.* 2006. *Posvátné a profánní.* Praha.
- Erasmus Rotterdamský.* 1959. Žalozpěv míru. In Erasmus Rotterdamský. *Humanismi et Pacis Praedicator (Hlasatel humanistických a mírových myšlenek).* Praha, 59-88.
- Erazm z Rotterdamu.* 1973. *Adagia.* Wrocław.
- Erazm z Rotterdamu.* 1969.  *Rozmowy.* Warszawa.
- Gluchman, Vasil.* 2016. Etické a morálne problémy v Odpovediach pápeža Mikuláša I. na otázky Bulharov (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum). [Issues of Morality and Ethics in Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgarians (Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum)]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/2, 11-25.*
- Gluchman, Vasil.* 2015. Reflections on morality in Renaissance thought. In *Ethics & Bioethics (in Central Europe) 5/3-4, 131-139.*
- Havlík, Lubomír E.* 1985. Velká Morava v kontextu evropských a obecných dějin. In Poulík, Josef – Chropovský, Bohuslav a kol. *Velká Morava a počátky československé státnosti.* Praha – Bratislava, 187-214.
- Hrušovský, František.* 1935. Velká Morava a Polsko. In Stanislav, Ján (ed.). *Ríša Velkomoravská.* 2. vyd. Praha, 289-317.
- Ivanič, Peter.* 2016. The Origins of Christianity in the Territory of Czech and Slovak Republics within the Contexts of Written Sources. In *European Journal of Science and Theology 12/6, 123-130.*
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin.* 2014. Kresťanské počiatky u západných Slovanov v kontexte interpretácie historických a archeologických prameňov. In Králik, Roman – Valčo, Michal – Martín, José García et al. *Persona y Sociedad. Person and Society.* Toronto – Nitra, 309-337.
- Kelly, John N. D.* 1990. *The Oxford Dictionary of Popes.* Oxford.
- Komenský, Jan Amos.* 2009. Anděl míru. In Komenský, Jan Amos. *Cesta světla.* Praha, 165-209.
- Lacko, Michal.* 2011. *Svätí Cyril a Metod.* 7. vyd. Trnava.
- Machiavelli, Niccolo.* 1968. *Vladár.* Bratislava.
- Marsina, Richard.* 1985. *Metodov boj.* Bratislava.
- Michalov, Jozef.* 2015. *Národ a jeho učitelia. Dejiny kristianizácie Slovákov.* Bratislava.
- Mikuláš I.* 1971. Nicolai I. papae responsa ad consulta Bulgarorum. Odpovědi papeže Mikuláše I. na dotazy Bulharů. In Bartoňková, Dagmar et al. *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Leges – Textus Iuridici Supplementa. Prameny k dějinám Velké Moravy.* Brno, 38-136.

- Phelan, Owen M.* 2014. *The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism & the Imperium Christianum.* Oxford.
- Steinhübel, Ján.* 2004. *Nitrianske kniežatstvo.* Bratislava.
- Stephens, William H.* 2012. *The Top 100 Most Influential Christians of All Time, vol. 1: From the Beginning to the Fifteenth Century.* Brentwood, TN.
- Šafin, Ján.* 2014. *Cyrlometodské dedičstvo a Európa.* Prešov.
- Švaňa, Lukáš.* 2015. War, terrorism, justice, and ethics of social consequences. In *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 5/3-4, 211-225.
- Třeštík, Dušan.* 2001. *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791 – 871.* Praha.
- Ullmann, Walter.* 2003. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages, 2. vyd.* London – New York.
- Váňa, Zdeněk.* 1990. *Svět slovanských bohů a démonů.* Praha.
- Vlasto, Alexis P.* 1970. *The Entry of the Slavs in the Christendom.* Cambridge.

SUMMARY: CHRISTIANITY AND MORALITY IN CENTRAL EUROPEAN POLITICS OF THE 9TH CENTURY. The origins of present modern Europe, that is, a centralized political power, the origin of states as well as the interconnection of politics and religion (namely Christianity), can be traced back to the Middle Ages. On the other hand, Europe has since that time gone through a significant transformation, which has changed the form of present-day Europe, not only politically but also ideologically. The process related to the Christianization of Europe is considered to be inconsistent. On one hand, it was about introducing the values and norms of Christian ethics and morality into the lives of individuals and societies, but on the other hand, domestic and foreign politics of Christianized powers, as well as their rulers, was in stark contrast to the values and norms of Christian ethics and morality. Christian ethics and morality had two forms: one for regular people, the other one for rulers and the state. There were two different forms of Christian ethics and morality: on one hand, it was about an individual ethics and morality, on the other hand it comprised social ethics and morality related to political elites performing domestic and foreign politics of the country. In fact, it was about the contrast among the Christianization of individual morality and the de-Christianization of social morality, or politics. From the historical point of view, the whole process of interconnection of Christianity and politics in the Middle Ages can be considered as natural, including the contrast of sacralization of morality and desacralization of politics.

Prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.  
University of Prešov  
Institute of Ethics and Bioethics  
17. novembra 1  
SK-08078 Prešov  
Slovakia  
gluchman@unipo.sk

# PEREONSKÍ MNÍŠI A PANÓNSKE MISIE NA PRELOME TISÍCROČÍ

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

Marek Druga

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.75-87

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sv. Vojtecha<sup>6</sup> a na jar nasledujúceho roku vzniklo počas cesty cisára k hrobu martyra aj arcibiskupstvo v Hnezdne.<sup>7</sup> Cisár si priniesol do Ríma časť ostatkov svätorečeného mučenika a misijné plány, ktoré sa mali do budúca niesť v znamení úcty k tomuto svätcovi (podrobne Fried 2001, 95-96). Misijná činnosť, ktorá mala zahŕňať oblasť „*Scлавинie*“,<sup>8</sup> nachádzala podnety v kláštorech, ktoré sa vyznačovali asketickým charakterom či prienikom pustovníckych prvkov do sveta západného cenobitizmu.<sup>9</sup> Ostatky Vojtecha sa dostali ako sväté relikvie do nových fundácií cisára (Pereo, bazilika na ostrove sv. Bartolomeja v Ríme, zrejme ríšske kostoly v Lutychu, Aachene, Reichenau), ktoré stáli pri zrode Vojtechovho kultu v ríšskom či talianskom prostredí (viď Miladinov 2013, 214-215; Fried 2001, 96).

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

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

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

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

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

<sup>8</sup> Misijné územie sa nachádzalo v Poľsku.

<sup>9</sup> Synkretizmu východného a západného monasticizmu v týchto kláštorech sa venoval Marek Derwich (2006, 64-76).

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## REFERENCES

### Primary sources

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

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

## Secondary sources

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

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

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

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

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



## Prílohy/Appendix:

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> Vita Quinque fratrum; (Vita sancti Romualdi)

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

<sup>3</sup> Vita sancti Romualdi

<sup>4</sup> Epistola Brunonis ad Henricum regem

<sup>5</sup> Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon; (Vita sancti Romualdi)

\* Christianizácia vojenskou cestou

# SV. KLIMENT OCHRIDSKÝ A JEHO PÔSOBENIE V MACEDÓNSKU<sup>1</sup>

## St. Clement of Ohrid and His Activities in Macedonia

Pavle Kocev – Peter Kondrla – Roman Králik – Marie Roubalová

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.88-97

**Abstract:** KOCEV, Pavle – KONDRLA, Peter – KRÁLIK, Roman – ROUBALOVÁ, Marie. *St. Clement of Ohrid and His Activities in Macedonia*. St. Clement of Ohrid received a rich cultural heritage from Sts. Cyril and Methodius. One of the most important aspects of this heritage was Clement's strong conviction of to keep the unity among the Slavic nations despite their diversity. The Bible played a key role in this process as the source not only spiritual revival but also of national pride. In the life of St. Clement of Ohrid we distinguish specific aspects of literal creation that enriched Slavic language models. Those models became a basis for the formation of a literary language. Therefore, we can assume that Clement's compositions and scripts have their own liturgical and literary significance. He created very impressive and original corpus of literary writings which were designed for newly baptized Christians in order for them to become familiar with the specifics and basis of Christians faith. In the majority of his hymnography and oratories St. Clement presented himself as a theologian and theorist who created and deeply developed selected topics of Christian theology and Soteriology. His written works had a spiritual character. In the 15th century there was a big interest in his work and several translations appeared. St. Clement significantly participated in the development of Slavic cult of the saints. In his works not only textual and stylistic elements are present. New moral and spiritual values are found there as well. He devoted himself to work on small literary compositions such as word of recognition, advice on life, church poetry, medieval novels, poems and translations. Within the Ohrid Literary School he was most likely involved in the information of the oldest preserved manuscripts written in the Glagolic alphabet. St. Clement was an author of many hagiographic works, oratories and hymnography books. On this basis, we can conclude, that St. Clement of Ohrid profoundly influenced his disciples and successors. Furthermore, his works played a key role in the formation and development of the Macedonian language. The significance of his influence on this process cannot be overstated.

**Keywords:** *St. Clement of Ohrid, Ohrid Literary School, hagiography, hymnography*

**Abstrakt:** KOCEV, Pavle – KONDRLA, Peter – KRÁLIK, Roman – ROUBALOVÁ, Marie. *Sv. Kliment Ochridský a jeho pôsobenie v Macedónsku*. Sv. Kliment Ochridský prevzal od svätých Cyrila a Metoda bohaté kultúrne dedičstvo. Jedným z významných momentov tohto dedičstva bolo aj jeho presvedčenie o nevyhnutnosti zachovania jednoty medzi slovanskými národmi aj napriek ich rôznorodosti. Kľúčovú úlohu v tomto procese vytvárania jednoty zohrala Biblia, ktorá bola nielen zdrojom duchovnej obrody, ale aj národnej hrdosti. V živote sv. Klimenta Ochridského objavujeme špecifické aspekty jeho literárnej tvorby, ktoré obohatili slovanské jazykové modely, ktoré sa stali základmi pre vytvorenie literárneho jazyka. Preto môžeme predpokladať, že Klimentove kompozície a skriptá majú svoj liturgický,

<sup>1</sup> Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0116.

ale aj literárny význam. Vytvoril originálny a významný súbor literárnych spisov, ktoré boli určené pre novopokrstených kresťanov, a týmto spôsobom ich oboznámil so špecifikami a základmi kresťanskej viery. Vo väčšine jeho hymnografií a oratórií sv. Kliment Ochridský prezentuje seba samého ako teológa a teoretika, ktorý vytvoril a podrobne rozvinul vybrané témy z kresťanskej teológie a soteriológie. Jeho práce mali spirituálny charakter. Veľký záujem o jeho diela, ako aj ich viaceré preklady sa objavujú v 15. storočí. Významne sa podieľal aj na rozvoji slovanského kultu svätých. V jeho dielach sa objavujú nielen nové textové či stylistické prvky, ale prináša aj nové morálne a duchovné hodnoty, ktorú sú súčasťou jeho diel. Vo svojej tvorbe sa venoval aj menším literárnym útvarom ako sú pochvalné slová, rady do života, cirkevná poézia, stredoveké romány, básne a preklady, ako aj písaniu poznámok k najvýznamnejším cirkevným sviatkom. V rámci Ochridskej knižnej školy, ktorej bol sám súčasťou, sa pravdepodobne podieľal na tvorbe najstarších zachovaných materiálov písaných hlaholikou. Rovnako je autorom viacerých hagiografických diel, oratórií a hymnografických kníh. Môžeme konštatovať, že sv. Kliment významne ovplyvnil svojich žiakov a nasledovníkov a jeho diela zohrali kľúčovú úlohu pri tvorbe a rozvoji macedónskeho jazyka, pričom jeho úloha je v tomto procese nazastupiteľná.

**Kľúčové slová:** Sv. Kliment Ochridský, Ochridská knižná škola, hagiografia, hymnografia

Svätí Cyril a Metod vytvorili v 9. storočí bohaté literárne dielo, ktoré otvorilo široký priestor pre kultúrnu a knižnú tvorbu slovanských národov a zároveň ponúklo možnosti pre ich liturgickú sebarealizáciu (Hetényi 2016, 241; Ivanič – Hetényi 2017a, 32; Stojcevska-Antic 2003, 9). Štúdiá sa venuje životu a tvorbe svätého Klimenta Ochridského, pokračovateľa cyrilo-metodskej duchovnej tradície, a špecificky sa orientuje na jeho vplyv a význam pre macedónsku kultúru.

## Pramene o Klimentovi Ochridskom

Kliment Ochridský je jedným z najvýznamnejších učeníkov a spolupracovníkov Cyrila a Metoda (Husár – Ivanič – Hetényi 2015, 76-77; Ivanič – Hetényi 2013, 47-48; Ivanič – Hetényi 2017b, 125; Škoviera 2010, 110-120). Poznatky o jeho živote čerpáme prevažne z dvoch zdrojov. Prvý z nich je obsiahly *Dlhý život Klimenta Ochridského*, ktorý napísal ochridský arcibiskup Teofylakt, pričom pravdepodobne použil zdroje z konca 9. storočia, a je napísaný v gréckom jazyku. Druhé dielo je *Krátky život Klimenta Ochridského*, ktoré napísal ochridský biskup Chomatian na začiatku 13. storočia v tom istom jazyku. Predpokladá sa, že rozsiahlejší životopis od Teofylakta bol písaný na základe *Prvého slovanského života Nauma*, ktorý sa stratil. Preto sa predpokladá, že ide o relevantnejší zdroj poznatkov o Klimentovi. Vzácne a dôležité sú aj *Prvý* a *Druhý slovanský život svätého Nauma*. Na základe týchto a iných prameňov dokážeme rekonštruovať životnú cestu Klimenta Ochridského. Niektoré otázky sú ešte nedostatočne vysvetlené a v odbornej komunite sa o nich vedie diskusia. Napríklad otázka miesta jeho narodenia alebo presný dátum jeho narodenia (Martinovska 2006, 11).

Kliment Ochridský, ako jeden z najvýznamnejších žiakov Cyrila a Metoda, sa zúčastnil aj Moravskej misie. Po vyhnaní z Veľkej Moravy sa Kliment nakoniec usadil v Ochride, kde v roku 886 založil prvú Ochridskú knižnú školu, ktorá bola známa skôr ako Prvá slovanská univerzita a vyšlo z nej okolo 3500 žiakov. Životná púť svätého Klimenta je paralelná so životom svätého Nauma Ochridského. Aj Naum sa zúčastnil Moravskej misie, a neskôr prišiel do Bulharska, a odtiaľ do mesta Ochrid, kde sa zúčastňoval na činnosti Ochridskej knižnej školy. Nevieme, kde študoval Kliment, ale je zrejme, že to bol vzdelaný muž. Keď solúnski bratia začali prekladať posvätné knihy, potrebovali ešte nejakého usilovného pomocníka. Preto ho vzali so sebou aj v roku 863, keď

išli na Veľkú Moravu. Kliment tam zostal až do smrti svojho učiteľa Metoda a pomáhal mu v jeho apoštolskej práci, vo vzdelávacej činnosti, kázal ľuďom a prekladal náboženské knihy (Stanislav 1963, 125).

Pri skúmaní životnej cesty a diela Klimenta Ochridského máme k dispozícii viaceré diela, ktoré podľa jazyka písania delíme na slovanské, grécke a latinské. Pre nás sú najvýznamnejšie grécke texty, pretože ponúkajú najkomplexnejší a najdôveryhodnejší obraz o Klimentovi (Stojcevska-Antic 2003, 37).

Rozprávanie o životnej púti Klimenta Ochridského pramene začínajú odyseou po smrti sv. Metoda. Je všeobecne známe, že Kliment od mladosti nasledoval Metoda a Cyrila, pretože cieľ ich cesty bol spoločný. Spolu s nimi sa zúčastnil Moravskej misie a tam sa rozvinul v dôsledného a vzdelaného misionára, ktorý vo všetkom nasledoval svojich učiteľov. Je isté, že v Ríme bol vysvätený za kňaza a následne prijal meno Kliment. V roku 886 prišiel ku kniežatovi Borisovi a potom sa presunul do Západnej Macedónie, kde v meste Ochrid založil svoju významnú Ochridskú školu. Veľa slavistov predpokladá, že Kliment Ochridský sa narodil v Ochride práve kvôli svojej veľkej láske a náklonnosti voči tomuto mestu. Dokumenty a spisy nám, žiaľ, ako sme už uviedli, neodhaľujú ani rok, ani miesto a dátum jeho narodenia (Stojcevska-Antic 2003, 38). Už od raného obdobia bola oblasť Macedónska významným priestorom pre šírenie kresťanstva. Kresťanstvo tu bolo chápané ako duchovný, kultúrny a spoločenský proces, ktorý bol vnímaný ako východisko nielen pre duchovný rozvoj spoločnosti, ale zároveň aj ako základ pre definovanie kultúrnych štandardov. V macedónskom teritóriu, tesne pred začiatkom Moravskej misie a pred vojenským vstupom Bulharska do Macedónska, sa v tejto oblasti postupne rozvíjala slovansko-byzantská, a teda kresťanská civilizácia a kultúra (Jakimovska-Tosic 2013, 48).

Slovenský slavista Ján Stanislav, ale i niektorí ďalší autori tvrdia, že pochádzal z Veľkej Moravy (Stanislav 1978, 175). Podľa iných pochádzal z Bulharska a na Veľkú Moravu prišiel spolu s Cyrilom a Metodom (Škoviera 2015, 62-67). Vo vedeckých výskumoch sa historická rekonštrukcia diela a pôsobenia Klimenta realizuje na základe skúmania *Dlhého a Krátkeho života*, ako sme uviedli vyššie. Musíme sa však zaoberať aj otázkou, kto a kedy napísal tieto pramene, pretože to môže významne ovplyvniť aj samotnú autenticitu obsahu (Velev 2014, 138).

Celý život Klimenta je naplnený knižnou tvorbou. Už od skorej mladosti sa angažoval pri prepise diel cirkevných otcov a ranokresťanských spisovateľov, ktoré sa používali pri bohoslužbách, kázňach a v poučeníach. Neskôr, v čase pobytu v Ríme, začal aj s bohatou knižnou aktivitou, prekladaním z gréckeho jazyka do staroslovienčiny, a začal písať aj originálne knižné diela (Velev 2014, 142).

Často, keď hovoríme o Klimentovi Ochridskom, sa jeho meno spája s menom Nauma Ochridského. Niektorí zo známych slavistov o nich predpokladajú, že boli bratia. Toto tvrdenie je zrejme založené na fakte, že navzájom intenzívne spolupracovali a boli v neustálom kontakte. Isté je však iba to, že obaja zostali pôsobiť v Macedónsku v Ochridskej oblasti, kde získali veľký rešpekt a slávu (Ivanič 2011, Stojcevska-Antic 2003, 45).

## Ochridská knižná škola

Velev vo svojej publikácii *Istorija na makedonskata kniževnost* uvádza, že najdôležitejšie charakteristiky Ochridskej knižnej školy môžeme identifikovať v týchto momentoch: vytvorenie diel v hlaholike, pokračovanie v pôvodnej cyrilo-metodskej tradícii, vzťahu textových štruktúr vo všetkých knižných žánroch a v prekladoch, ako i častejší výskyt archaickej reči. Ďalej sú to špecifické prvky vo fonetických, gramatických a v grafických rovinách ich rukopisov. Zachované knižné rukopisy nám ilustrujú typický ochridský spisovný systém písania, ktorý bol od 11.

storočia až doteraz využívaný aj v macedónskej jazykovej redakcii staroslovenského jazyka vo vzťahu k srbskej, bulharskej alebo ruskej redakcii. V Ochridskom knižnom centre Kliment, Naum a ich žiaci a nasledovníci napísali svoje originálne diela s hymnografickým, hagiografickým a tiež aj rétoricko-prozaickým obsahom (Velev 2014, 134-135).

Spolupracovníci, žiaci a ďalší nasledovníci Klimenta a Nauma Ochridského pokračovali v ich diele a vytvorili pevné základy, na ktorých stála Ochridská knižná škola a zároveň iniciovali rozvoj cyrilo-metodskej tradície v kontinuite macedónskej stredovekej písomnej kultúry. Byzantskí biskupi Ochridského biskupstva od 11. až do 13. storočia stavali na základoch duchovnej a knižnej tradície Ochridskej Klimentovej školy a na hodnotách tejto školy budovali nielen náboženský, ale aj kultúrny systém v Macedónsku.

Vytvorenie slovanského civilizačného povedomia na duchovnej, kultúrnej a spoločenskej scéne v Macedónsku bolo významne prepojené aj s aktivitami Klimenta a Nauma v Ochridskej knižnej škole. Aj vďaka ich úsiliu bol oddelený fenomén byzantsko-kresťanskej platformy od klasickej anticko-macedónskej tradície (Velev 2014, 135-136). Cyrilo-metodská tradícia, hlaholika a rôzne slovanské knihy, ktoré našli svoje miesto v Ochridskom knižnom centre po smrti svätého Metoda v r. 885, boli prenesené z Moravy na územie Macedónska v nezmenenej podobe. Velev konštatuje, že v kruhu Cyrilových a Metodových žiakov a nasledovníkov má aj v tomto prípade najvýznamnejšie miesto Kliment Ochridský. Zohráva kľúčovú úlohu v procese ustálenia cyrilo-metodskej tradície na území Macedónska. Aj vďaka tomu bolo toto územie vždy miestom, kde sa kresťanstvo rozvíjalo v zmysle vlastnej a pôvodnej tradície a podieľalo sa na tvorbe duchovného, kultúrneho a spoločenského priestoru (Velev 2014, 150).

## Pôsobenie Klimenta v Ochride

Aktivity svätého Klimenta boli rozmanité. Okrem vzdelávania a výchovy sa angažoval aj v oblasti šírenia cirkevnej obrody a tiež pomáhal duchovným aj hmotným spôsobom celému národu. Podľa svedectiev biskupa Teofylakta bol „otcom chudobných a ochrancom vdov“. Svätý Kliment vybudoval aj niekoľko kláštorov vo svojej eparchii. K významným patrí kláštor zasvätený sv. Panteleimonovi, ktorý dal postaviť ešte predtým, ako sa stal biskupom (Martinovska 2010, 12).

V knihe *Osudy Cyrila a Metoda* Ján Stanislav píše, že tam nechal aj pamiatky a písomnosti: „V tomto teda Lichidone alebo Ochride aj iné kostoly, taktiež aj svätý chrám (zasvätený svätému mučeníkovi Panteleimonovi) na všeobecné a bezplatné uzdravovanie od Boha daroval. Tu konal aj asketické cvičenia, kým bol medzi živými, a odtiaľto ako z nejakého svietnika vyvýšeného a vysokého rozsýpal lúče učenia žiakom. A keď sa odobral do velebnosti blahoslavených, stádu svojmu nechal svätú rakvu, poklad najcennejší, poklad rovnakej ceny ako celý svet, skrze ktorý sa každodenné rozličné choroby drvia. Preto sa tento svätý príbytok pokladá za Bohom dané všeobecné útočisko, plné bezplatných liečebných prostriedkov pre všetkých, ktorí ta prichádzajú“ (Stanislav 1963, 130).

V Ochridskej knižnej škole Kliment úzko spolupracoval nielen s Naumom, ale aj s Konštantínom Presbyterom, s ktorými spoločne tvoril svoje diela. Bohoslužobné knihy v tom čase vznikali ako výsledok spolupráce medzi najznámejšími žiakmi Cyrila a Metoda. Na preklade triodu sa zúčastnil tak Kliment, ako aj Konštantín Presbyter so svojou impozantnou hymnografiou. Popov poukazuje aj na to, že veľmi úzka spolupráca existovala medzi Klimentom Ochridským a Konštantínom Presbyterom aj pri tvorbe hymnografického materiálu, ktorý bol nevyhnutný pre bohoslužobný poriadok, pričom sa do tejto činnosti zapojil Naum (Crvenkovska 2015, 42).

Kliment sa po príchode z Moravy do Macedónska snažil vo vtedajšom bulharskom štáte rozvinúť svoje mnohoraké aktivity, pričom staval na cyrilo-metodskej tradícii. Jedným z cieľov

jeho aktivít bolo vytvoriť zázemie pre slávenie slovanskej liturgie. Venoval sa organizácii eparchie a dbal na pozdvihnutie vzdelania veriacich. Spolu s Naumom zanechali výraznú civilizáciu stopu, ktorá je výsledkom rozvíjania cyrilo-metodskej tradície, no v duchu inkultúracie rešpektuje a rozvíja kultúrne hodnoty územia, kam kresťanstvo prichádza (Jakimovska-Tosic 2013, 59).

Na konci 9. storočia Kliment spolu s Naumom priniesli dedičstvo cyrilo-metodskej tradície zo strednej Európy na Balkán. Účasť Klimenta na misionárskom projekte Cyrila a Metoda v strednej Európe predstavuje základné východisko, pretože práve tu získal základné skúsenosti s realizovaním misie. Velev hovorí v tejto súvislosti o fakte, že Kliment spolu s Naumom strávili časť života s Cyrilom a Metodom a sprevádzali ich aj na ceste do Ríma, kde s nimi putoval aj Gorazd. Táto cesta bola kľúčová hlavne z hľadiska uznania staroslovienskej ako štvrtého liturgického jazyka. Kliment sa tak osobne zúčastnil na akte uznania staroslovienského jazyka, čo je jedným zo základných pilierov misie Cyrila a Metoda (Velev 2014, 152).

Práve spojenie s kultúrnou a náboženskou hodnotovou základňou cyrilo-metodskej tradície umožnilo Klimentovi, hlavne vo svojich náboženských prózach, vytvoriť celostný systém ideovej, etickej a filozofickej interpretácie kresťanstva. Na základe tejto interpretácie kresťanstva mohol potom pokračovať vo vytváraní bohoslužobných textov a modlitieb. Aj v tvorbe jeho krátkych textov sa odráža vplyv významných byzantských autorít, ktoré spracovával originálnym spôsobom. Takýto model spracovania bol typický pre stredovekú byzantskú literárnu tvorbu (Jakimovska-Tosic 2013, 50-51). Uvedený štýl tvorby sa prejavil aj pri komponovaní hymnov a používal ho aj Naum a rovnako i viacerí žiaci v rámci Ochridskej školy. U Nauma je to napríklad kánon venovaný apoštolovi Andrejovi (Chapovski 1991, 51). Môžeme konštatovať, že svoj vklad v oblasti originálnej slovanskej hymnografie mal nielen jeho duchovný brat a spolupracovník Naum, ale aj ďalší žiaci z Ochridskej knižnej školy.

## Hymnografická a poetická tvorba

V korpuse macedónskych cirkevno-slovanských spisov s biblickým obsahom nachádzame niekoľko základných charakteristických črt, ktoré môžeme badať aj v tvorbe Klimenta. Na základe týchto charakteristických vlastností môžeme analyzovať jeho tvorbu a zaradiť ju do macedónskeho korpusu. K typickým kategóriám alebo pojmom korpusu tohto obdobia patria hlavne: apoštol, evanjelium, žalm, lekcionár. Tieto termíny sú typické pre najstaršiu knižnú tvorbu, v 12. storočí sa však situácia v korpuse mení, zrejme aj kvôli prechodu k hlaholike.

Prvú skupinu diel v Klimentovej tvorbe tvoria diela venované poézii a hymnom. Vo všeobecnosti môžeme potvrdiť, že počet zdokumentovaných Klimentových diel, ktoré sú venované poézii a hymnografii, je malý. Samozrejme, ak hovoríme o tých, ktoré môžeme určiť s istotou, teda v nich nachádzame Klimentov podpis. Práve tieto diela majú pre históriu macedónskej literatúry najväčší význam. V tejto oblasti jeho tvorby sú najdôležitejšie hlavne jeho predsviatočné trojpiesne k narodeniu Krista, Všeobecná služba svätým a kánon zasvätený svätej Bohorodičke Márii (Chapovski 1991, 101).

S hymnografickými dielami Klimenta Ochridského sa spájajú aj niektoré z anonymných, ale čiastočne identifikovaných originálnych slovanských diel. Predpoklady o jeho autorstve sú založené na podobnosti s poeticky výrazným štýlom a tiež aj na spojitosti niektorých anonymných spevov s bohoslužobným cyklom, ktorého autorom je Kliment. V oblasti hymnografie sa venoval aj prekladateľskej činnosti. Prekladal z gréčtiny a cieľom jeho prekladov bolo priniesť duchovné bohatstvo gréckych otcov do Macedónska. Z Klimentovho života od Teofylakta sa dozvedáme, že celý preklad hymnografických zborníkov, ktorý Kliment vytvoril, bol určený práve pre potreby ním založeného kláštora (Jovcheva 2004, 23).

Všetky tri hymnografické zborníky sa veľmi úzko spájajú aj s menom Nauma. Spolupracovali na preklade kníh a popri tom aj sami pridali niektoré hymnografické diela, ktoré vytvorili. Slovanské hymnografie boli často anonymné, no nachádzame aj také, ktoré nesú meno svojich autorov, kde sa veľmi často objavuje Kliment, Naum a tiež aj Konštantín Presbyter. Charakteristickým znakom, ktorý spája hymnografickú tvorbu Klimenta s Naumovou tvorbou je používanie frázového akroverša. Ide o štýl písania, v ktorom nasledujúci verš začína nasledujúcim písmenom abecedy (Pop-Atanasova 2005, 116).

Do skupiny poetických diel môžeme zaradiť aj jeho piesne. O piesňach sa hovorí v úvode k *Dlhému životu Klimenta*: „On zabezpečil cirkev piesňami, podobnými žalmom, niektoré z nich sú vytvorené zo životov svätcov, ďalšie sú modlitebné a ďakovné piesne venované nepoškvrnenej Matke Božej. Všeobecne Kliment nám Bulharom zanechal všetko, čo sa týka cirkvi a spomienky na Boha a svätých, cez ktoré sa dotýka duší“ (Chapovski 1991, 51). Pri kritickom skúmaní textov boli objavené aj viaceré jeho diela v starom texte triódu. Tento fakt poukazuje na to, že výskum tvorby Klimenta a jeho spolupracovníkov rozhodne nemôžeme považovať za uzavretý či ukončený (Martinovska 2010, 14).

## Náučná tvorba

Zvláštne miesto v Klimentovej tvorbe majú náučné diela. Predpokladá sa, že je autorom viacerých knižných krátkych textov. Časť názvov obsahuje jeho meno a ďalšie časti obsahujú jeho autorský podpis vo forme akronymu vloženého do verša. Undoljski v roku 1840 objavil pergamenový rukopis z 13. storočia, kde sa nachádzali tri oslavné texty ponaučenia: príkaz o sviatkoch, ponaučenie o apoštolovi alebo o mučeníkovi, ponaučenie o svätom zmŕtvychvstaní. Do celku náučnej tvorby patria aj tzv. pochvalné slová, ktoré môžeme rozdeliť na slová o osobnostiach a slová o udalostiach. Slová pochvaly poukazujú na hlbokú, úprimnú lásku a pieteť k určitým významným duchovným osobám, dejom alebo slávnostiam a sviatkom. Pochvalné slová sa týkajú duchovných učiteľov, osobností z Biblie, a svätcov. Stredovekí autori mali zvláštny vzťah k textu, lebo brali ohľad na ontologickú dôležitosť písaného „hlaholského“ slova. Aj preto sa u Klimenta neobjavuje krasorečnenie, používanie vznešeného štýlu na úkor obsahu, ale naopak dominuje apoftegmatický štýl (Martinovska 2010, 16). Znamená to, že ja vyjadroval jednoznačne a svoje vyjadrenia formuloval v podobe výrokov. V náučnej tvorbe sa objavujú tri žánrové formy: tlmočiaca beseda, duchovno-náučná beseda a poučné slová. Tematika sa v týchto žánroch odvíja v závislosti od obsahu daného sviatku, alebo od dôvodu, pre ktorý bol konkrétny text vytvorený. Na základe rôznorodosti motívov rozdeľujeme: asketické, katechetické, dogmatické, cirkevno-historické poučné slova (Jakimovska-Tosic 2013, 70).

Kliment používal charakteristický spôsob tvorby celých cyklov poučných slov, ktoré v sebe integrujú celoročné cirkevné obrady. Práve pre túto tematickú rôznorodosť a bohatosť Pop-Atanasova rozlišuje pri Klimentových poučných slovách niekoľko samostatných skupín: všeobecné, predsviatiočné, sviatiočné, slová spojené s pôstom, a slová spojené s cirkevnými tajomstvami (Pop-Atanasova 2005, 128-130). Pri tvorbe týchto diel sa orientoval na metódu, ktorá bola typická pre západnú cirkev, teda že vytváral určité matrice, všeobecné skladby, ktoré si kazateľ prispôbil ku konkrétnemu sviatku alebo svätcovi. Išlo teda o akýsi manuál kazateľa (Stanchev – Popov 1988, 60).

Kliment Ochridský bol autorsky činný aj v tvorbe slov v rámci orátorskej (modlitebnej) prózy v podobe pochvalných slov a poučení. Z hľadiska pomeru je väčšia časť jeho tvorby venovaná pochvalným slovám, poučenia sú zastúpené v menšej miere. V rámci jeho náučnej tvorby je Klimentovi prisudzovaných ako autorovi 97 poučných slov, pričom nemáme pochybnosti o ich pôvode. Na druhej strane je iba 26 pochvalných slov, kde však pri trinástich nie je istota

Klimentovho autorstva. Viaceré z jeho orátorských prác sa týkajú nepohyblivých sviatkov, no v rámci jeho pochvalných slov sa nachádzajú aj tie, ktoré sú venované pohyblivým sviatkom alebo svätcom bez toho, aby preferoval jeden typ. Môžeme povedať, že výber tém jeho orátorských prác bol skutočne široký a zároveň komplexný. Potvrdené autorstvo máme pri pochvalách Cyrilovi Filozofovi, Klimentovi Rímskemu, Dimitrovi Solúnskemu, 40 svätým mučeníkom, Lazarovi a archanjelom Michalovi a Gabrielovi (Panov 1985, 693).

Autorstvo krátkych modlitebných textov potvrdzuje aj úvod do *Dlhého života Klimenta*, kde sa píše, že on (Kliment) bohatým spôsobom zabezpečil cirkev spevmi podobnými žalmom, niektoré boli vytvorené k sviatku svätých, iné modlitebné a ďakovné určené Matke Božej. Okrem toho ho Teofylakt nazýva aj mužom zázrakov. State, kde sa hovorí o jeho zázrakoch kulminujú v momente, keď vysielal svoju modlitbu k Bohu. A keď sa poobzeral dookola a videl, že sa nikto nepozerala, pozdvihol svoje sväté ruky a vyprosil božskú pomoc (Chapovski 1991, 50 - 51).

Náučná tvorba Klimenta sa nachádza aj v rôznych zborníkoch, zostavených z legiend alebo prekladov, ale aj v zborníkoch so zmiešaným obsahom. Častokrát sa v týchto zborníkoch nachádza spolu s menami významných autorov ako sú Vasiľ Veľký, Gregor Naziánsky, Ján Damaský, Cyril Alexandrijský a Atanáž Veľký (Chapovski 1991, 14).

Stanislav píše: „jasné je, že niektoré zo spomínaných Klimentových diel boli preklady z gréčtiny, iné zasa pôvodnými skladbami. Z týchto diel uvedme podľa obsahu a titulu tieto: *Prikázanie o sviatkoch, Poučenie na vzkriesenie, Poučenie na premenenie Pána, Pochvalné slová na nanebovzatie Panny Márie, Pochvala Lazarovi na Kvetnú nedeľu, Pochvala Michalovi a Gabrielovi, Slovo pochvalné na pamiatku proroka Zachariáša, Pochvalné slovo o narodení Jána Krstiteľa, Poučenie k zjaveniu Pána, Poučenie na pamiatku apoštola alebo mučeníka (všeobecné), Pochvalné slová sv. Klimentovi, pápežovi rímskemu, sv. Dimitrovi Solúnskemu, sv. Cyrilovi, Pochvalné slovo sv. Kosmasovi a Damiánovi, Pochvalné slovo apoštolovi Pavlovi, Pochvalné slovo 40 svätým mučeníkom, Slovo k sv. Trojici, poučenie na pamiatku sv. apoštola Tomáša.*“ (Stanislav 1950, 52-53).

V rámci náučnej tvorby sa Kliment intenzívne venoval aj kazateľským aktivitám. Keď zistil, že národ nie je dostatočne zasvätený pravej kresťanskej viere, začal vyučovať v cirkvách. Popri ústnych obráteniach sa k národu spísal Kliment aj svoje besedy. Veľa z jeho besied a slov, aj keď nie sú celkom zachované, sú v slavistike známe. Vo všeobecnosti ich delíme na poučné a pochvalné slová. Poučné slová boli určené negramotným masám, a preto boli spracované ako jednoduché čítanie alebo rozhovor, aby im každý mohol rozumieť. Obsahovali v sebe zvláštnu didaktickosť (Stojcevska-Antic 2003, 41). Vo svojich pochvalných a poučných slovách sa Kliment prezentuje ako majster rétoriky, svoje príhovory spracováva podľa byzantských foriem a noriem. Významná časť jeho pochvalných a poučných slov je venovaná najznámejším sviatkom a udalostiam z biblickej histórie. Klimentove poučné slová sa venujú predstaveniu biblických udalostí a osobností z biblickej histórie, ktorými približuje veriacim základný koncept kresťanstva (Jakimovska-Tosic 2013, 63).

Aktivity Klimenta Ochridského sú skutočne mnohostranné. K jeho najvýznamnejším prínosom patrí vytvorenie veľkého množstva krátkych textov, pomocou ktorých sa etablojú prvotné základy slovanskej písomnosti. Je autorom mnohých hymnografických, orátorsko-prozaických a hagiografických diel, ktoré sa stali základom macedónskej kultúrnej tradície a zároveň boli rozvinutím pôvodného zámeru cyrilo-metodskej misie, ktoré práve na území Macedónska našla vhodný priestor na rozvinutie svojho duchovného potenciálu. V súčasnosti je aktuálnou výzvou prostredníctvom digitalizácie sprístupniť kultúrne dedičstvo Klimenta Ochridského verejnosti (Nikonova – Biryukova 2017, 169-173). Následne je možné ho spropagovať aj prostredníctvom projektu Európska kultúrna cesta sv. Cyrila a Metoda (Krogmann – Nemčíková – Oremusová – Ambrosio – Mróz 2017, 178-190; Peterka 2016, 106-118).



## REFERENCES

- Crvenkovska, Emilija. 2015.* Стандардизацијта на старословенскиот јазик и развојот на македонската редакција на црковнословенскиот јазик. Ин предаванја на XLVII меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура [The standardisation of old Slavonic language and development of the Macedonian redaction in the church-slavonic language. In Lecturers XLVII International seminar for Macedonian language, literature and culture]. Skopje, 13-43.
- 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 – Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2015.* Podobnosti a odlišnosti vývoja na území súčasného Slovenska a Macedónska v 4. – 11. storočí (historická a archeologická analýza). In *Macedónsko-slovenské literárne, kultúrne a jazykové vzťahy*. Nitra, 65-78.
- Čapovski, Ivan. 1991.* Македонска средновековна книжевност [Macedonian medieval literature]. Skopje.
- Ivanič, Peter. 2011.* Sv. Naum v slovenskej a českej historiografii. In *Sveti Naum Ochridski i slovenskata duchovna kultura i pismena tradicija (po povod 1100-godišninata od smrtta na sv. Naum Ochridski)*. Skopje, 343-348.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2013.* The Cyrillo-Methodian Mission, Nitra and Constantine the Philosopher University. Nitra.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2017a.* Invitation, arrival and activities of the byzantine missionaries in Great Moravia. In *European Journal of Science and Theology* 13/3, 27-34.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2017b.* Percepcia sv. Klimenta Ochridského v modernej slovenskej historiografii. In *Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru*. Bratislava, 125-136.
- Jakimovska-Tosic, Maja. 2013.* Книжевни и културни модели во Македонската средновековна литература [Literary and cultural models in Macedonian medieval literature]. Skopje.
- Jovcheva, Marija. 2004.* Солунският октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV в. [The Thessalonian oktoich in the context of south-slavonic oktoich until the 14th. century]. Sofija.
- Krogmann, Alfred – Nemčíková, Magdaléna – Oremusová, Daša – Ambrosio, Vitor – Mróz, Franciszek. 2017.* Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku [Religiosity and its reflexion in tourism in Slovakia]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 178-190.
- Martinovska, Violeta. 2006.* Поетот и просветителот свети Наум Охридски Охридски [The poet and educator, st. Naum of Ochrid]. Skopje.
- Martinovska, Violeta. 2010.* Свети Климент Охридски [The st. Clement of Ochrid]. Skopje.
- Nikonova, Antonina A. – Biryukova, Marina V. 2017.* The Role of Digital Technologies in the Preservation of Cultural Heritage. In *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 5/1, 169-173.
- Peterka, Martin. 2016.* Cyrilo-metodská cesta ako príležitosť pre využitie a interpretáciu spoločného európskeho kultúrneho dedičstva [The Route of Cyril and Methodius as an Opportunity for the Use and Interpretation of the Common European Cultural Heritage]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/2, 106-118.
- Panov, Branko. 1985.* Средновековна Македонија [Medieval Macedonia]. Skopje.
- Pop-Atanasova, Stoja. 2005.* Македонската црковна поезија [Macedonian church poetry]. Skopje.
- Stanchev, Krasimir – Popov, Georgi. 1988.* Климентъ Охридски: живот и творчесьтво [Klement of Ohrid: the life and writing works]. Sofija.

- Stanislav, Ján.* 1950. *Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v živote Klimentovom.* Bratislava.
- Stanislav, Ján.* 1963. *Osudy Cyrila a Metoda.* Bratislava.
- Stanislav Ján.* 1978. *Starosloviensky jazyk I.* Bratislava.
- Stojcevska-Antic, Vera.* 2003. *По стапките на св. Климент Охридски [The tradition of st.Clement of Ohrid].* Skopje.
- Škoviera, Andrej.* 2010. *Svätí slovanskí sedmopočetníci.* Bratislava.
- Škoviera, Andrej.* 2013. *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov.* Bratislava.
- Škoviera, Andrej.* 2016. *Svätý Kliment Ochridský.* In *V brázde Metodovej 2016.* Gréckokatolícky kalendár. Košice, 62-67.
- Velev, Ilija.* 2014. *Историја на македонската книжевност [The history of Macedonian literature].* Skopje.

SUMMARY: ST. CLEMENT OF OHRID AND HIS ACTIVITIES IN MACEDONIA. The activities of St. Clement of Ohrid are closely related to the mission work of St. Cyril and Methodius. His work has remained largely unnoticed in Slovakia, in spite of the fact of there being a close relatedness of his mission to that of our Byzantine missionaries. Clement continues to develop the ideological foundation of the Great Moravian mission but his work is influenced by events that took place after the death of Cyril and Methodius. His mission efforts were carried out mainly through his literary and religious endeavors. Literature and language became for him important tools by means of which he was able to develop literacy and knowledge among common folk. Following the pattern of his teachers, therefore, he continued to develop and cultivate the old church slavonic language that was understandable by ordinary people around him. Clement actively used his language competences not only in his own works but also when translating the works of others. Although his own work builds on religious foundations, his interest is not bound to Christian theology and liturgy alone. He authored many praising hymns and songs that provide us with important information about the lives of the saints, while also being an invaluable source of inspiration in the area of Christian value orientation. Hence his significant contribution to the development of the cult of saints. His works present us with interpretations of the Christian faith on various levels - from theological interpretations of soteriological dogmas to simple advice on how to live a good life. The complexity of his work is mainly praised by authors who emphasize the link between living a virtuous life and a permanent proclamation of faith to people from all levels of society and cultures, while respecting their uniqueness and the specific character of the culture wherein mission is being realized.

Mgr. Pavle Kocev  
Centre of Incentive for Creative Endeavours  
Skopje  
The Republic of Macedonia  
pavlekocev@gmail.com

Doc. PhDr. PaedDr. Peter Kondrla, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Religious Studies  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
pkondrla@ukf.sk

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

ThDr. Marie Roubalová, Th.D.  
Hussite Theological Faculty  
Department of Biblical Studies  
Pacovská 350  
140 21 Praha  
Czech Republic  
roubalova@htf.cuni.cz

# RINGS MADE OF TWISTED WIRE AND THEIR IMITATIONS FOUND IN TRANSILVANIA, CRIȘANA, BANAT, AND DOBRUDJA (10TH – 12TH CENTURIES)

Silviu Oța

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.98-113

**Abstract:** OȚA, Silviu. *Rings Made of Twisted Wire and Their Imitations Found in Transilvania, Crișana, Banat, and Dobrudja (10th – 12th Centuries)*. The purpose of this paper is to analyse the rings made of twisted wire and cast specimens imitating the twisted ones. Such adornments were discovered in 40 sites situated in the area of 33 nowadays settlements. The rings, made of gold, silver and bronze, were mostly found in funerary structures, less in treasures or accidental discoveries. In order to gather more information about this type of jewellery, I have analysed the burials in which were deposited, the chronology of the cemeteries, the funerary rite, rituals and other adornments that have been associated with the above mentioned rings. The association, in some cases, of the rings with coins provides significant data regarding the absolute chronology of the items. The way such adornments were manufactured, the patterns and the territorial distribution were discussed too. Finally, I have tried to answer to the complicated question regarding the origin of such rings. Taking into account their territorial distribution, I believe that such rigs were rather a fashion than markers of a certain funerary horizon.

**Keywords:** *twisted wire, ring, cast, grave, silver, bronze, gold*

**Abstrakt:** OȚA, Silviu. *Prstene z tordovaného drôtu a ich imitácie nájdené v Transylvánii, Krișane, Banáte a Dobrudži (10. – 12. storočie)*. Účelom tohto článku je analyzovať prstene vyrobené z tordovaného drôtu a liate exempláre prsteňov imitujúce tordovanie. Takéto ozdoby boli objavené na 40 lokalitách situovaných v rámci katastrálneho územia súčasných 33 sídiel. Prstene, vyrobené zo zlata, striebra a bronzu, boli nájdené väčšinou v rámci pohrebných celkov, menej už v depotoch a ojedinelých nálezoch. Kvôli zhromaždeniu väčšieho množstva informácií o tomto type šperkov som analyzoval hroby, v ktorých boli uložené, chronológiu príslušných pohrebísk, pohrebný rítus a obrady, a iné ozdoby, ktoré boli spojené s vyššie spomenutými prsteňmi. Spojenie prsteňov (v niektorých prípadoch) s mincami poskytuje dôležité dáta týkajúce sa absolútneho datovania skúmaných šperkov. Spôsob výroby daných ozdôb, vzory a územné rozšírenie boli v príspevku prediskutované tiež. Nakoniec som sa pokúsil zodpovedať komplikovanú otázku týkajúcu sa pôvodu pojednávaných prsteňov. Ak zoberiem do úvahy ich územné rozšírenie, domnievam sa uvedené prstene boli skôr módou než znakmi určitého horizontu pochovávaní.

**Kľúčové slová:** *tordovaný drôt, prsteň, odlievanie, hrob, striebro, bronz, zlato*

**The issue of the twisted wire rings and their imitations.** The rings manufactured from twisted wire and their imitations have been fairly little analysed in Romanian archaeology, as such items are a constant presence only in cemeteries of the Carpathian Basin cemeteries. A recent study by

László Kóvács demonstrates that these rings are also made of twisted wires (Kovács 2015, 198-205)<sup>1</sup>. However, overall, they were regarded as items of probable Byzantine tradition (Dumitriu 2001, 30-31, 52) or from the area of the Bjelo Brdo culture (Dragotă 2006, 74-76), without providing any explanation in one way or another.

In Central and East-Central Europe, the issue was treated differently in regard to the frequency of these items in one necropolis to another (Demo 2009a, 515; Giesler 1981; Váňa 1954, 51-104). Generally, the idea is that they are rather local adornments than items brought here by a particular population. Their distribution area is extremely broad and develops on a sufficiently long chronological interval, namely at least from the tenth century until the thirteenth century.

If we consider the items from cemeteries investigated in wide areas of South-Eastern Europe, one can see that these rings are not numerous and are mainly concentrated in the Carpathian Basin, Southern Poland, Croatia, while they are rare in the south of the Lower Danube and absent in the area located to the south and east of the Carpathian Mountains. Moreover, they are absent from most cemeteries in which prevail the Byzantine adornments from the north of the Danube, dated to the eleventh-thirteenth centuries, investigated on the territory of Banat.

Interestingly, they are used only to a small extent on the territory of the Byzantine Empire, although the only gold items in the South-Eastern Europe (the hoard of Garvăn-Dinogetia) originate from here. In the north-west and west parts of Dobrogea, they were found both in cemeteries and settlements.

At first glance, one can see that these adornments have a quite different chronology, from one region to another. Thus, it seems that the earliest items came from the western part of the Balkan Peninsula, from the Croatian space (Jelovina 1976; Petrinec 2009) and from Slovenia, i.e. from the area of the Köttlach culture (Korošec 1979a; 1979b), but we have a fairly early item also in Dobrogea, dated to the tenth century.

J. Giesler, one of those who attempted to study in detail the cemeteries in the Carpathian Arch, believed that they have emerged in the area of the Bjelo Brdo culture, in the eleventh century (Giesler 1981, 136, 145).

**Type of discoveries (Pl. 1).** On the territory of Romania and Serbian and Hungarian Banat, the twisted wire rings and their imitations have been found so far in Transylvania, Banat, Crișana and Dobrogea. At the current stage of research they originate from hoards (Garvăn-Dinogetia) and funerary discoveries (comprising 29 cemeteries with registered graves)<sup>2</sup>, and they are supplemented by from cemeteries from which only the inventories were recovered - Zimandul Nou (Gáll 2013a, 552; 2013b, 300. tábla/15, 16, 301. tábla/1), Pădureni (Gáll 2013a, 478, 2013b, 259. tábla/2), Alba Iulia-Termele romane, Botoș-Mlaka (Stanojev 1989, 30), Kikinda-Galad Vincaid (Girić 1995-1996, 150), Mokrin (Kovács 1991, 410), Sânicolaul Mare (Kühn 1911, 183), and from settlements – Dăbâca-Fortress, Area I-II (Gáll 2013, 204, pl. 13/6-7), Garvăn-Dinogetia (Ștefan et al. 1967, 285, fig. 170/35-38, 43-46, 288, 290).

<sup>1</sup> Before, many archaeologists confused the interwoven wire rings with the twisted wire rings.

<sup>2</sup> Alba Iulia-Catholic Cathedral, Alba Iulia-Stația de Salvare, Alba Iulia-Str. Brândușei, Alba Iulia-Termele romane, Banatsko Arandjelovo-The 16th of June 1903, Banatsko Arandjelovo-Mound to the north-east of the train station 1903 (Aurel Török), Botoș-Mlaka, Cladova-Dealul Carierei, Cluj-Napoca-Mănăștur, Dăbâca, Deszk-D, Drăușeni, Dudeștii Vechi-Movila lui Dragomir, Duplija, Felnac, Foieni, Garvăn-Dinogetia, Geagiu de Jos, Hodoni-Pocioroane, Hunedoara-Dealul cu Comori, Isaccea, Kikinda-Galad Vincaid, Kikinda-Veșalo, Kiszombor-B and C, Klárafalva-B, Klárafalva-Faragó, Majdan, Mokrin, Moldovenești, Nikolinci, Oradea-Salca Ghețarie, Ostrov-Piatra Frecăței, Pâclișa, Peteni, Pojejena-Șușca, Rábé-Railway station, Sânicolaul Mare, Starčevo-Livade, Streisângeorgiu, Szőreg-Distilerie, Vârșand-Movila dintre Vii, Vladimirescu, Zăbala, Zimandu Nou. In total, there are 39 locations.

Considering the fact that these rings especially originate from funerary contexts, we shall mainly discuss the cemeteries.

**The funerary rite** of all the investigated graves is inhumation.

**The disposition and the arrangement of the cemeteries** is extremely diverse, without observing a certain rule (burials in flat cemeteries,<sup>3</sup> burials in ancient tumuli,<sup>4</sup> in mounds,<sup>5</sup> in Roman constructions,<sup>6</sup> tells,<sup>7</sup> Dacian/medieval fortifications,<sup>8</sup> sand dunes)<sup>9</sup>. Part of the cemeteries also had a church – Geoagiu de Jos (Petrov 1996, 405, fig. 4, left, up), Alba Iulia-Catedrala Romano-Catolică (Crîngaci-Țiplic – Oța 2007, 31-34), Cladova-Dealul Carierei? (Boroneanț – Hurezan 1987, 70, pl. 3/6), Drăușeni (Dumitrache 1979, 155-198), Duplijaja (Janković – Radičević 2005, 277), Majdan (Trifunović 2012, 210), Garvăn-Dinogetia (Ștefan et al. 1967, 350-356), Streisângeorgiu (Popa 1976, 37-42; 1988, 62), Dăbâca-Grădina lui Tamaș (Gáll 2013, 162).

**The orientation of the graves** is known for 39 graves from 15 cemeteries. The graves were oriented W-E (25 in 13 cemeteries),<sup>10</sup> five in four cemeteries were oriented SW-NE<sup>11</sup> and nine in four cemeteries were oriented NW-SE.<sup>12</sup>

### Arrangement of the graves

**The pits.** No special arrangements have been reported, except for grave 102 from Alba Iulia-Str. Brândușei, which had a stone on both sides of the skull.

The burials are **single** in most of the cases.

A **double burial** was recorded only in the cemetery from Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 22. It was a woman with a child in her arms.

**The deposition of the deceased** was usually made in a simple pit. Traces of boards from the **coffin** or nails were found only in four cases (Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 13 (Roska 1913, 172), grave 20 (Gáll 2013a, 510, Gáll 2013b, 275. tábla/grave 20/1) Zăbala, grave 14 (Székely 1993-1994 (1994), 278), Moldovenești, grave 16 (Roska 1914, 128, 3. kép/11, 130-131) and Ostrov-Piatra Frecăței, grave 4 (Stănică 2004, 361, 362, pl. IV/5).

**The position of the deceased.** In all the registered graves the deceased were deposited laying out in the supine position or on the back.

*The position of the arms* is well known in the case of 37 graves in 15 cemeteries. **Position A**, with the arms along the body: Cluj-Napoca-Mănăștur, grave 157, 159, Kikinda-Veșalo, grave 1

<sup>3</sup> Most of the cemeteries investigated.

<sup>4</sup> Isaccea, grave 151, 166.

<sup>5</sup> Banatsko Arandjelovo-Mound to the north-east of the train station 1903 (Aurel Török), Dudeștii Vechi-Movila lui Dragomir, Vârșand-Movila dintre Vii.

<sup>6</sup> Alba Iulia-Termele romane.

<sup>7</sup> Hodoni-Pocioroane.

<sup>8</sup> Hunedoara-Dealul cu Comori, Vladimirescu, Dăbâca-Fortress, Area I-II, Cluj-Napoca-Mănăștur, Cladova-Dealul Carierei, Duplijaja.

<sup>9</sup> Kikinda-Veșalo.

<sup>10</sup> Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 13, 39, 43; Alba Iulia-Strada Brândușei, grave 22, 227, 231; Pâclișa, grave 2, 3; Isaccea, grave 25, 80, 166; Drăușeni, grave 5; Hodoni-Pocioroane, grave 15; Kikinda-Veșalo, grave 1; Nikolinici, grave 4; Zăbala, grave 14, 163; Peteni, grave 32; Moldovenești, grave 16, 42, 55; Cluj-Napoca-Mănăștur, grave 60, 86, 159; Streisângeorgiu, grave 51.

<sup>11</sup> Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 5; Alba Iulia-Strada Brândușei, grave 200; Dudeștii Vechi-Movila lui Dragomir, grave 1/2000; Zăbala, grave 53, 154.

<sup>12</sup> Alba Iulia-Strada Brândușei, grave 137, 121, 102, 101, 68; Isaccea, grave 6, 151; Foieni, grave 32; Cluj-Napoca-Mănăștur, grave 157.

(Girić 1995-1996, 149), Vârșand-Movila dintre Vii, grave 56 (Popescu 1956, 132); **Position B**, with the arms along the body and the palms placed on the pelvis: Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 200, 231, Isaccea, grave 25 (Vasiliiu 1984, 121), Foieni: grave 32, Dudeștii Vechi-Movila lui Dragomir, grave 1/2000 (Bejan et al. 2005, 28, 40, fig. 5/2), Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 28, 31, 32, 34, 39, 43, 54 (Gáll 2013a, 511, 512, 513), Streisângeorgiu, grave 51 (Popa 1976, 52, 53, Abb. 12/1-2, 54; Popa 1988, 62, 65, fig. 13/1-2), Moldovenești, grave 55 (Gáll 2013a, 529); **Position C**, with the arms bent at the elbow, with the palms on the abdomen: Isaccea, grave 6, 151, 166 (Vasiliiu 1984, 117, 128, 129), Moldovenești, grave 16, 42 (Roska 1914, 140), 55 (Roska 1914, 143), Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 20 (Gáll 2013a, 510); **Position D**, with the arms bent at the elbow, with the palms on the chest: Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 5; **Position E**, with the arms bent at the elbow and the palms placed on the neck, the collarbone or the shoulders; **Position AB**, with the arms along the body and one palm placed on the pelvis: Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 137, 227, Dinogetia, grave 16 (Ștefan et al. 1967, 228, 285, fig. 170/39), Cluj-Napoca-Mănăștur, grave 60; **Position AC**, with one arm along the body and the second arm bent at the elbow, with the palm on the abdomen: Isaccea, grave 80 (Vasiliiu 1984, 124), Pâclișa, grave 2 (Gáll 2013a, 204, Gáll 2013b, 86. tábla/grave 2); **Position AD**, with one arm along the body and the second arm bent at the elbow, with the palm on the chest: Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 101; **Position BC**, with one arm along the body and the palm placed on the pelvis and the second arm bent at the elbow, with the palm on the abdomen: Ostrov-Piatra Frecăței, grave 4; **Position BD**, with one arm along the body and the palm placed on the pelvis and the second arm bent at the elbow, with the palm on the chest: Nikolinci, grave 4 (Živković 1997, 144, 154, T. III/G. 4), Garvăn-Dinogetia, grave 23 (Ștefan et al. 1967, 228, 285, fig. 171/1); **Position BE**, with one arm along the body and the palm placed on the pelvis and the second arm bent at the elbow and the palm placed on the neck, the collarbone or the shoulders: Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 13; **Position BX**, with one arm along the body and the palm placed on the pelvis and the second arm is missing: Cluj-Napoca-Mănăștur, grave 86).

*The position of the legs.* The legs were stretched and parallel in 25 individuals from ten cemeteries. For the rest of the graves, there were not needed data.

**Interventions on the corpses** are known in two cases. They are late disarrangements caused occasioned by the erection of walls (Streisângeorgiu, grave 51) or subsequent burials in Drăușeni, grave 5 (Dumitrache 1979, 174).

**Funerary offerings** are reported only in the necropolis of Ostrov-Piatra Frecăței, grave 4, and consist of a jug.

**The anthropological determination of the gender of the deceased** is known in the case of six graves in three cemeteries. Overall, they are adult females – Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 22 (Dragotă et al. 2009, 31), Nikolinci, grave 4 (Živković 1997, 144), Zăbala, grave 14, 53, 154, 163 (Zoffmann 1993-1994 (1994), 307-326) but also children or adolescents – Hodoni-Pocioroane grave 5, 15 (Muntean 1996, 43-54), Alba Iulia-Strada Brândușei, grave 22, Isaccea, grave 151 (Vasiliiu 1984, 128).

There are relatively few **inventory items associated** to the rings and they consist of adornments and clothing accessories. The adornments consist of simple **hair links** – Moldovenești, grave 16, 42, 55, Hodoni-Pocioroane, grave 5, 15 (Bejan – Moga 1979, 159; Țeicu 1996, 36-37), Isaccea, grave 25, 166, Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 121, Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 13; **hair links with one S-shape bent end** – Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 68, 102, 121, 200, 227, Alba Iulia-Catedrala

Romano-Catolică, grave 5, 209-? and other two graves, Zăbala, grave 14, 53, 163 (Székely 1993-1994 (1994), 278, 280, 283), Cluj-Napoca-Mănăştur, grave 157, 160, Kiszombor-B, grave 122, 414 (Fehér – Éry – Kralovánszky 1962, 48), Pâclişa, grave 2, Dudeştii Vechi-Movila lui Dragomir, grave 1/2000, Kiszombor-C, grave 22 (Fehér – Éry – Kralovánszky 1962, 48), Klárafalva-Faragó, grave 10 (Fehér – Éry – Kralovánszky 1962, 49), Streisângeorgiu, grave 51; **torques** – Moldoveneşti, grave 42; **beads** – Isaccea, grave 70 (Vasilii 1984, 123), 80, 151, Kiszombor-B, grave 414, Ostrov-Piatra Frecăţei, grave 4, Hodoni-Pocioroane, grave 15 (Ţeicu 1996, 36); **finger rings** – Isaccea, grave 151, Alba Iulia-Str. Brânduşei, grave 22, Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 43, Nikolinci, grave 4 (Živković 1997, 144, 154, T. III/8), Vărşand-Movila dintre Vii, grave 56; **bracelets** – Isaccea, grave 6, 151, Moldoveneşti, grave 16, 42, Alba Iulia-Str. Brânduşei, grave 137).

The clothing accessories are limited to **buttons** (Ostrov-Piatra Frecăţei, grave 4); **pendants** (Kiszombor-B, grave 122), and **buckles** – Kiszombor-C, grave 22, Peteni, grave 32 (Székely 2012, 231).

Knives were reported in three graves from three cemeteries (Alba Iulia-Str. Brânduşei, grave 137, Kiszombor-B, grave 1, Moldoveneşti, grave 55).

**The coin found in the graves** ensures absolute chronology. Coins were discovered in 12 cemeteries, in the case of 16 graves – Alba Iulia-Str. Brânduşei, grave 137, 200, 231, Zăbala, grave 53, 154, 163 (Székely 1993-1994 (1994), 280, 283) Alba Iulia-Catedrala Romano-Catolică, grave 5, Banatsko Arandjelovo-The 16th of June, 1903, grave 2 (OŢa 2008, 219, with the bibliography), Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 39, Kiszombor-B, grave 414, Kiszombor-C-grave 22, Klárafalva-B, grave 53, Moldoveneşti, grave 55, Ostrov-Piatra Frecăţei, grave 4, Pâclişa, grave 2, Peteni, grave 32. The monetary issues are **Hungarian** (discovered in 12 graves) and **Byzantine** (grave 4 from Ostrov-Piatra Frecăţei, Michael IV's issue and one follis). The issuer is unknown for three other items (Kiszombor-C, grave 22, Klárafalva-B, grave 53 (Fehér – Éry – Kralovánszky 1962, 49) and Peteni, grave 32. The Hungarian items were issued during the reign of Kings Stephen I (1000 – 1038; Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 39, Alba Iulia-Str. Brânduşei, grave 137, Pâclişa, grave 2), Andrew I (Alba Iulia-Str. Brânduşei, grave 137, 200, 231, Kiszombor-B, grave 414-?), Solomon (Banatsko Arandjelovo- The 16th of June, 1903, grave 2, Kiszombor-B, grave 414-?), Ladislav I (1077 – 1095; Banatsko Arandjelovo-The 16th of June, 1903, grave 2, Moldoveneşti, grave 55), Coloman (1095 – 1116; Alba Iulia-Catedrala Romano-Catolică, grave 5), and Stephen III (Zăbala, grave 53, 103, 154). They are supplemented by the ½ silver denar discovered in grave 32 from Peteni.

**Materials and techniques of execution.** The execution technique of the items is not mentioned in any excavation report. According to the drawings, several possibilities become rather obvious, depending on the manufacturing of the items, namely they were twisted and moulded.

I. *The twisted wire items* (from a wire which is put in three). With regard to the materials they were manufactured of, they are made of gold, silver, bronze and they are gold-plated.

I.1. A **gold** item originates from the hoard of Garvăn-Dinogetia (Pl. 2/I.1.). Among the gold wires, other thinner, filigree wires, were introduced. The ends are beaten, circular in section and thinned.

The dating was made based on the absolute and relative chronology. The two rings were found in association with coins issued during the Emperors Basil II and Constantine VIII (976 – 1025), Empress Theodora (1055 – 1056) and Emperor Isaac Komnenos (1057 – 1059).



I.2. The **silver** rings were discovered in 24 investigated or destroyed cemeteries and in the case of 28 registered graves.<sup>13</sup>

Based on their manufacturing type, we can distinguish rings made of:

I.2.1. Triple twisted wire.<sup>14</sup> Several models are included here.

I.2.1.1. The ends are simple, sharpened, and among the wires there are other thinner, filigree wires (Garvăn-Dinogetia, grave 16; Pl. 2/I.2.1.1.).

I.2.1.2. The ends are usually simple, without a visible loop (Pl. 2/I.2.1.2.) – Banatsko Arandjelovo-Mound excavated to the north-east of the train station 1903 (Aurel Török), one item (Oța 2008, 218, pl. 42/9); Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 68, 101, 102; Hodoni-Pocioroane, grave 15; Botoș-Mlaka (Stanojev 1989, 30, 31/165); Zimandul Nou (Gáll 2013a, 552; 2013b, 300. tábla/16, 301. tábla/1); Pâclișa, grave 5; Garvăn-Dinogetia, grave 23 and another one from fortification; Alba Iulia-Catedrala Romano-Catolică, grave 5 and three items from graves without number; Alba Iulia-Termele Romane, five items; Foieni (Németi 2001, 228, 3. kép/3, 233).

I.2.1.3. The ends are elongated loop-shaped (Pl. 2/I.2.1.3.) – Zăbala, grave 14; Streisângeorgiu, grave 51; Ostrov-Piatra Frecăței, grave 4; Majdan, two items (Trifunović 2012, 209, T. 139/4, 5, 210); Alba Iulia-Catedrala Romano-Catolică, grave 205 and one grave without number; Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 13, 39; Cluj-Napoca-Mănăștur, M.157; Moldovenești, grave 16, 55; Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 121, Alba Iulia-termele Romane, two items.

I.2.1.4. The ends are overlapping, beaten, circular in section (Pl. 2/I.2.1.4.) – Banatsko Arandjelovo-Mound excavated to the north-east of the train station 1903 (Aurel Török), two items (Oța 2008, 218, pl. 42/5, 7); Alba Iulia-Termele Romane, six items.

I.2.1.5. The ends are cut (Pl. 2/ I.2.1.5.)-Pojejena-Șușca, grave 1 (Oța 2008, 275, pl. 98/6).

In the absence of a minimal description, no other observations can be made about the items recovered from the other cemeteries.

I.3. **Bronze** wire rings. They were found in seven registered graves within eight cemeteries.

I.3.1. From a wire which is put in two and twisted. We have two models.

I.3.1.1. From a wire which is put in two and twisted (Garvăn-Dinogetia, two items). Just a termination have buckle (Pl. 3/ I.3.1.1.).

I.3.1.2. From two wires (Pl. 3/ I.3.1.2.), without loops (Dudeștii Vechi-Movila lui Dragomir, G1/2000).

Another ring was found in Geoagiu de Jos, grave 10, but the metal is not specified.

I.3.2. From a wire which is bent in two places.

<sup>13</sup> Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 13, 39; Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 68, 101, 102, 121; Pâclișa, grave 18, Isaccea, grave 6, 25; Pojejena-Șușca, grave 1; Banatsko Arandjelovo-Mound to the north-east of the train station 1903 (Aurel Török); Botoș-Mlaka; Hodoni-Pocioroane, grave 15; Klárafalva-B, grave 31, 53; Klárafalva-Faragó, grave 10; Mokrin, Majdan; Ostrov-Piatra Frecăței, grave 4; Zăbala, grave 14; Garvăn-Dinogetia, grave 16, 23 and from a settlement; Moldovenești, grave 16, 25; Foieni; Cluj-Napoca-Mănăștur, grave 60, 86, 157, 159; Streisângeorgiu, grave 51; Alba Iulia-Stația de Salvare, grave 12; Vladimirescu; Alba Iulia-Catholic Cathedral, grave 5, 209 and other four graves without number; Alba Iulia-Termele romane and Zimandu Nou (two items).

<sup>14</sup> Garvăn-Dinogetia, Banatsko Arandjelovo, Hodoni-Pocioroane, Zăbala, Streisângeorgiu, Ostrov-Piatra Frecăței, Alba Iulia-Catholic Cathedral, Pojejena-Șușca, Alba Iulia-Str. Brândușei, Drăușeni, Majdan, Hunedoara-Dealul cu Comori, Cluj-Napoca-Mănăștur, Moldovenești, Botoș-Mlaka, Pâclișa, Klárafalva-B, Klárafalva-Faragó, Mokrin, Alba Iulia-Stația de Salvare, Vladimirescu, Alba Iulia-Termele Romane.

I.3.2.1. The ends are simple, without visible loops (Pl. 3/ I.3.2.1.) – Isaccea, grave 80; Pâclișa, grave 2 and another one; Garvăn-Dinogetia; Pădureni (Gáll 2013a, 478; 2013b, 259. tábla/2); Hodoni-Pocioroane, grave 5 (Țicu 1996, 36, 40); Felnac (Gáll 2013a, 110; 2013b, 24. tábla/17).

I.3.2.2. The wire is bent in two places (Pl. I.3.2.2.), with ends fitted with elongated loops – Garvăn-Dinogetia, grave 25 (Ștefan et al. 1967, 288, 285, fig. 170/42).

I.3.2.3. Similar rings (Pl. 3/I.3.2.3.), but in the loops we can observed the termination of the wire (Isaccea, grave 78; Garvăn-Dinogetia, three items).

There are also several deformed items from Garvan-Dinogetia (Pl. 3) (Ștefan et al. 1967, 285, fig. 170/35, 288) and Felnac (Gáll 2013a, 110; 2013b, 24. tábla/13).

II. *The twisted wire items* (double twisted wire, then again doubled and twisted).<sup>15</sup> With regard to the materials they were made of gold, silver and bronze.

II.1. The **gold** item (the hoard of Garvăn-Dinogetia) manufactured of four wires has its ends beaten, circular in section and thinned (Pl. 3/II.1.). The dating is made similarly to the item made of twisted gold wires.

II.2. The **gold-plated silver** ring originates from the necropolis in Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 137 (Pl. 3/II.2.). Its ends are beaten, circular in section. The dating can be based on the absolute chronology, as the ring was found near a coin issued during the reign of King Andrew I (1046 – 1060).

II.3. The **silver** items (Pl. 3/II.3.) originate from the cemeteries at Banatsko Arandjelovo-Mound excavated to the north-east of the train station 1903 (Aurel Török) (Stanojev 1989, 15, 17/28), Foieni, Satu Mare County (Németi 2001, 228, 3. kép/5, 233), Drăușeni, grave 5 (Dumitrache 1979, 174, 175, fig. 9/5), Vârșand-Krammer`s excavations (Gáll 2013a, 210; 2013b, 90. tábla/6), Zimandul Nou (Gáll 2013a, 552; 2013b, 300. tábla/15) and Cluj-Napoca-Mănăștur (grave 60, 86, 159). The dating can be based on the earrings with one S-shaped bent end and without incised lines, namely to the eleventh century.

II.4. Five items are reported as manufactured of **bronze** wires (Pl. 3/II.4.), namely the following ones in grave 57 from Klárafalva-B; grave 3 from Szőreg-Distilerie (Fehér – Éry – Kralovánszky 1962, 76); grave 22 from Kiszombor-C; Dăbâca-Grădina lui Tamaș (Gáll 2013, 168, 200, pl. 9/7) and grave 166 from Isaccea but they were not published with an illustrations. The ring from Isaccea is an exception. Unfortunately, only one grave (Kiszombor-C, grave 22) had half of an undeterminable coin. The items found in association do not help much in obtaining a more exact chronology. They consist of a buckle and a hair link with one S-shaped bent end.

About other items from nine cemeteries or settlements can be stated that the material from which they were made is unknown – Zimandul Nou; Banatsko Arandjelovo-The 16th of June, 1903, grave 2; Deszk-D; Felnac; Kiszombor-B, grave 1; Sânicolaul Mare; Szőreg-Distilerie, grave 3; Garvăn-Dinogetia; Isaccea. The absolute chronology places them in the eleventh century, based on the coins issued during the reigns of King Solomon (1063 – 1074) and Ladislaus I (1077 – 1095). Unfortunately, without knowledge of the material and in the absence of the illustration regarding most of the graves, the presence of the coins is helpful only to conclude that such adornments made of braided wires were still in use during the last quarter of the eleventh century.

In formal terms, one can see that there are several models of these rings. Their territorial distribution especially covers the area inside the Carpathian Arch and Dobrogea.

III. *The casted items* were discovered in 18 registered graves from 16 cemeteries, namely in Kiszombor-B, grave 122, 180, 251, 414 (Fehér – Éry – Kralovánszky 1962, 48), Kiszombor-C,

<sup>15</sup> These items have the appearance of interwoven wires.

grave 22 and Kiszombor-Juhászhalom, grave 1 (Fehér – Éry – Kralovánszky 1962, 48, 49; Oradea-Salca Ghețarie, grave I/11, grave V/15 (Harhoiu – Gáll – Lakatos 2010, 90, 91, 116, pl. 6/G. I (11)/2, G. V (15)/15, 16); Nikolinci, grave 4, one silver item (Živković 1997, 144, 154, T. III.G. 4/9); Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 5, 43 (Roska 1913, 170, 3. kép/11, 16, 171, 178), 39, 54 (Gáll 2013a, 512, 514; 2013b, 276. tábla/G. 39/1, 2, 277. tábla/G. 54/1); Zăbala, grave 154 (Székely 1993-1994 (1994), 283); Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 22 (Dragotă et al. 2009, 31, 225/G. 22/1); Alba Iulia-Termele Romane (Horedt 1958, 60, Abb. 17/2-4, 69); Vladimirescu, grave 57 (Zdroba – Barbu 1976, 6, 53); Foeni, grave 32 (Németi 2001, 228, 3. kép/4, 233); Moldovenești, grave 42 (Roska 1914, 140, 141, 7. kép/3); Dăbâca-Fortress, Area IV-? (Gáll 2013, 183, 204, pl. 13/7; 2013a, 477; 2013b, 259. tábla/4); Rábé-Railway station (Kovács 1991-1992 (1992), 61, 14. kép/13); Vârșand-Movila dintre Vii, one item from bronze (Gáll 2013a, 211; 2013b, 93. tábla/5) and Starčevo-Livade (Djordjević – Djordjević 2012, 82, fig. 9/1).

They were assigned to the funerary horizon of the Bjelo Brdo type. The rings in the above mentioned cemeteries were found in association with hair links with one S-shaped bent end, beads, coin, buckle, pendant, therefore a relative chronology can be provided, from the late tenth century and the eleventh century. In terms of absolute chronology, we have only one item found in association with a coin issued during the reign of Kings Andrew I (1046 – 1060) or Solomon (1063 – 1074).

With regard to the manufacturing material, the casted items are made of:

III.1. Silver-Alba Iulia-Str. Brândușei, grave 22; Nikolinci, grave 4; Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 5, 43; Foeni, grave 32 (Németi 2001, 228, 3. kép/4, 233).

III.1.1. The first sub-group includes the items with oblique grooves. Based on the type of section, we have these items there:

III.1.1.1. The item from Nikolinci, grave 4, circular in section (Pl. 4/III/1).

III.1.1.2. The item (Pl. 4/III/2) in grave 22 from Alba Iulia-Str. Brândușei, semicircular in section, and grave 5 from Oradea-Salca-Ghețarie (Harhoiu et al. 2010, 91, 116, G. V/15).

III.1.2. The second sub-group includes the items with grooves perpendicular to the link:

III.1.2.1. With distanced grooves (Pl. 4/III.1.2.1.) (Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 5, Foeni, grave 32).

III.1.2.2. With very close grooves (Pl. 4/III.1.2.2.) (Hunedoara-Dealul cu Comori, grave 43).

We do not have coins for any of the items. A good dating element remains the casted bracelet, decorated toward the ends with zoomorphic motifs, which can be dated from the beginning of the eleventh century to the end of the same century (Kovács 1994, 137).

III.2. Rings from bronze (from four cemeteries, only one grave is reported)<sup>16</sup>.

All the published items had grooves perpendicular to the link. They are:

III.2.1. Distanced – Rábé-Railway station (Pl. 4/III.2.1); Oradea-Salca Ghețarie, grave I (Harhoiu et al. 2010, 90, 116, G. I/1), grave 5 (Harhoiu et al. 2010, 91, 116, G. V/16); Moldovenești, grave 43.

III.2.2. Very close (Pl. 4/III.2.2.) – Starčevo-Livade (Djordjević – Djordjević 2012, 82, fig. 9/1); Dăbâca (Gáll 2013a, 477; 2013b, 259. tábla/4) and Moldovenești, grave 42.

The items from Vladimirescu were published without images or description. None of the items was discovered in association with coins. The inventory of grave 42 from Moldovenești included a torques from twisted wires and two bracelets. The torques (Ib, according to the classification proposed by Giesler 1981, 136, 145) can be dated from the last quarter of the tenth century to

<sup>16</sup> Moldovenești, grave 42; Vladimirescu; Starčevo-Livade; Rábé-Railway station.

the middle of the following century. The ring was regarded to originate from around the 30s of the eleventh century. Even if we take in consideration only these two elements, the grave with its inventory must approximately be dated to the middle of the eleventh century.

III.3. Unspecified material. These items can be divided into in two groups.

II.3.1. With oblique incised lines – Alba Iulia-Termele Romane, one item (Horedt 1958, 60, Abb. 17/3); Kiszombor-B, grave 122, 251, 414<sup>17</sup>.

II.3.2. With incised lines perpendicular to the link – Alba Iulia-Termele Romane, two items (Horedt 1958, 54, 60 Abb. 17/2, 4); Dăbâca-Fortress, Area IV-? (Gáll 2013, 183, 202, pl. 13/7) and probably Kiszombor-B, grave 180.

However, a coin issued during the reign of Kings Andrew I (1046 – 1060) or Solomon (1063 – 1074) was found in grave 414 from Kiszombor-B.

## Conclusion

The presence of the referred items on the territory of Romania reflects rather a fashion trend. It cannot have a particular ethnic feature.

The beginnings of their use should be sought at least during the tenth century. The absolute chronology, based on the coins found inside the graves, indicates the use of the items from the reign of King Stephen I to the reign of King Stephen III.

It has been observed that inside the graves they usually occurred on the right hand fingers of the deceased. The anthropological analysis and the association with other inventory items indicate their presence especially in graves of women and sporadically in graves of children or adolescents.

Overall, one can notice the absence of weapons inside the graves, except for three graves in which knives were deposited.

In terms of items in the cemeteries, it can be noticed that, regardless of region, Byzantine items or their imitations also occur almost invariably. However, they are hardly ever associated with items derived from the ones of the steppe horizon of the tenth century. Exceptions are some graves that had these rings as grave goods.

This could indicate that the twisted rings and their imitations are a commodity or a local product that reflects the preference of some communities which used this type of adornments.

The fact that there are more models in a region, even of different materials, indicates the activity of several workshops. The presence of large numbers of such adornments in the area of Alba Iulia indicates the existence of a major manufacturing centre. Another identifiable centre appears to be at Garvăn-Dinogetia.

Another concentration of rings made of twisted wires can be observed in the Szeged area, so we can suppose there it was a possible centre of their production.

English translation: Alexandra Decu

## Bibliography

*Bejan, Adrian – Moga, Marius.* 1979. Necropola feudal timpurie de la Hodoni (jud. Timiș). In *Tibiscus* 5, 155-168.

<sup>17</sup> The items from Kiszombor-B (grave 122, 180, 251 and 414) were not described or published with images.

- Bejan, Adrian – Tănase, Daniela – Gáll, Erwin – Kalcsov, Constantin.* 2005. Necropola medievală timpurie de la Dudeștii Vechi-”Movila lui Dragomir” (Jud. Timiș). In *Arheologia Medievală* 5, 27-43.
- Boroneanț, Vasile – Hurezan, Gheorghe, Pascu.* 1987. Cimitirul din secolele XI-XII de la Cladova, jud. Arad. In *Ziridava* 15–16, 67-74.
- Crîngaci-Țiplic, Maria – Oța, Silviu.* 2007. Archäologisches Material aus dem 12. Jahrhundert der Fundstelle: Römisch-katholische Kathedrale Karlsburg/Alba Iulia, im der Sammlung des Nationalen Geschichtemuseums Rümaniens. In *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* 50, 31-61.
- Demo, Željko.* 2009a. Ranosrednjovjekovno groblje bjeolobrdske kulture: Vukovar – Lijeva bara (X-XI. stoljeće). Zagreb.
- Demo, Željko.* 2009b. Ranosrednjovjekovno groblje bjeolobrdske kulture: Vukovar – Lijeva bara (X-XI. stoljeće). Zagreb.
- Djordjević, Jelena – Djordjević, Vojislav.* 2012. Preliminary Results of Archaeological Research at the Medieval Site of Starčevo-Livade 2008–2010. In *Proceeding of the Regional Conference. Research, Preservation and Presentation of Banat Heritage: Current State and Long Term Strategy*, Vršac, Serbia, 17–19 November 2011, 75-84.
- Dragotă, Aurel.* 2006. Aspecte de multiculturalitate spirituală. Rit și ritual funerar in Transilvania și Europa Centrală și de Sud-Est (sec. IX–XI p. Ch.). Alba Iulia.
- Dragotă, Aurel – Rustoiu, T. Gabriel – Drâmbărean, Matei – Deleanu, Valentin – Oța, Silviu.* 2009. Necropola medieval-timpurie de la Alba Iulia–Str. Brândușei. Cercetările arheologice din anii 1997-2008. Alba Iulia. Collection Bibliotheca Musei Apulensis, XXIII. Alba Iulia.
- Dumitrache, Mariana.* 1979. Cetatea sătească din Drăușeni, jud. Brașov, ansamblu de arhitectură medievală. Cercetări arheologice 1973-1977. In *Cercetări Arheologice (Muzeul Național de Istorie)* 3, 155-198.
- Dumitriu, Luminița.* 2001. Der Mittelalterliche Schmuck des Unteren Donaugebietes im 11. – 15. Jahrhundert. Bucharest.
- Fehér, Géza – Éry, Kingá – Kralovánszky, Alán.* 1962. A közep-Duna-medence magyar honfoglalás-e kora Árpád-kori Sírleletei. Leletkataszter. In *Régészeti Tánulmányok II*, Budapest.
- Gáll, Erwin.* 2013. Dăbâca: necropola din jurul bisericii din Grădina lui A. Tămaș. Câteva idei privind evoluția habitatului de la Dăbâca. In *Analele Banatului S. N.* 21, 159-210.
- Gáll, Erwin.* 2013a. Az Erdély-medence, a Partium és a Bánság 10-11. Századi temetői, szórványes kincsleletei. Szeged.
- Gáll, Erwin.* 2013b. Az Erdély-medence, a Partium és a Bánság 10-11. Századi temetői, szórványes kincsleletei. Szeged.
- Giesler, Jochen.* 1981. Untersuchungen zur Chronologie der Bijelo Brdo Kultur. Ein Beitrag zur Archäologie des 10. und 11. Jahrhunderts im Karpatenbecken. In *Praehistorische Zeitschrift* 56/1, Berlin – New York, 4-167.
- Girić, Milorad (1995/1996).* Severni Banat-sakralni objekti i nekropole 10–15. Veka. In *Rad Muzeja Vojvodine* 37–38, 139–154.
- Harhoiu, Radu – Gáll, Erwin – Lakatos, Attila.* 2010. Fragmente de necropole de la Oradea-Salca Ghețarie din secolele VI și X-XI. In *Materiale și Cercetări Arheologice* 6, S. N., 83-132.
- Horedt, Kurt.* 1958. Untersuchungen zum Frühgeschichte Siebenburgens. Bucharest.
- Iambor, Petru.* 2005. Așezări fortificate din Transilvania: secolele IX-XIII. Cluj-Napoca.
- Janković, Djordje – Radičević, Dejan.* 2005. The stronghold from Duplijaja, a medieval archaeological discovery. In *Banatica* 17, 275-285.
- Jelovina, Dušan.* 1976. Starohrvatske nekropole. Na području između Rijeka Zrmanje i Cetine. Split.

- Korošec, Paola. 1979a.* Zgodnjesrednjeveška arheološka slika karantanskih slovanov, 1. Ljubljana.
- Korošec, Paola. 1979b.* Zgodnjesrednjeveška arheološka slika karantanskih slovanov, 2. Ljubljana.
- Kovács, László. 1991.* Bemerkungen zur Arbeit von N. Stanojev: Nekropolen aus dem 10.–15. Jahrhundert in der Vojvodina. 712 Katalogabschnitte. Katalog 1. In *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 43/3–4, 399-424.
- Kovács, László. 1991/1992 (1992).* A Móra Ferenc Múzeum néhány régi, 10–11. századi leletanyagáról: Oroszlámos, Horgos, Majdán, Rábé, (Csóka). In *Évkönyve Szeged* 1, 37–74 and plates.
- Kovács, László. 1994.* Das Früharpadenzeitliche Gräberfeld von Szalbocs. In *Varia Archaeologica Hungarica* VI. Budapest.
- Kovács, László. 2015.* A Taktaköz 10-11.századi sír-és szórványleletei valamint. A tiszalúc sarkadi 11. századi temető. Szeged-Budapest.
- Kúhn, Léo. 1911.* Középkori temetőről Nagyöszön. In *Archaeologiai Értésítő* 31, 182-183.
- Muntean, Marius. 1996.* Studiul antropologic din necropole feudale timpurie de la Hodoni. In *Drașovean, Florin – Țicu, Dumitru – Muntean, Marius (eds.). Hodoni. Locuirile neolitice și necropola medievală timpurie. Reșița.* 43-54.
- Németi, János. 2001.* A mezőfényi (Foieni) Árpád-kori temetőrészt rövid áttekintése. In *Évkönyve Nyíregyházi XLIII, Évfolyam,* 225-238.
- Oța, Silviu. 2008.* Orizonturi funerare din Banatul istoric (secolele X–XIV). Alba Iulia. Collection Bibliotheca Brukenthal, XXVIII. Sibiu.
- Petrinec, Maja. 2009.* Gräberfelder aus dem 8. bis 11. Jahrhundert im Gebiet des fruhmittelalterlichen kroatischen Staates, (Ed. Tomislav Šeparović), Zagreb – Split.
- Petrov, Gheorghe. 1996.* Raport preliminar asupra cercetărilor arheologice din complexul medieval de la Geoagiu de Jos, jud. Hunedoara (campaniile din 1993, 1994, 1995). In *Acta Musei Napocensis* 33/I, 403-410, fig. 1-4.
- Popa, Radu. 1976.* Streisängeorgiu. Ein Zeugnis rumänischer Geschichte des 11. – 14. Jahrhunderts in Süden Transsilvaniens. In *Dacia* N. S. XX, 37-61.
- Popa, Radu. 1988.* La începuturile Evului Mediu Românesc. Țara Hațegului. București.
- Popescu, Dorin. 1956.* Cercetări arheologice în Transilvania (I-IV). In *Materiale și Cercetări Arheologice* II, 41-250.
- Roska, Márton. 1913.* Árpádkori temető Vajdahunyadon. In *Dolgozatok Cluj* IV/1, 166-198.
- Roska, Márton. 1914.* Árpádkori temető Várfalván. In *Dolgozatok Cluj* V/1, 125-187.
- Sokol, Vladimir. 2016.* Medieval Jewelry and Burial Assemblages in Croatia. A Study of Graves and Grave Goods, ca. 800 to ca. 1450. In *Curta, Florin (ed.). ECEEMA 36, Leiden-Boston.*
- Stanojev, Nebojša. 1989.* Nekropole X–XV veka u Vojvodini. 712 Kataloških jedivica. Novi Sad.
- Stănică, Aurel. 2004.* Câteva aspecte privind așezarea medio-bizantină de la Ostrov-Piatra Frecăței (Beroe), jud. Tulcea. In *Câdea, Ionel – Sîrbu, Valeriu – Neagu, Marian (eds.). Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani. Brăila – Călărași,* 357-372.
- Székely, Zoltan. 1993-1994 (1994).* A zabolai (Zăbala-România) kora-középkori temető embertani anyaga. In *Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 19–20, 277-305.
- Székely, Zoltan. 2012.* Necropola medievală de la Peteni (com Zăbala, jud. Covasna). In *Lucrări alese. Sfântul Gheorghe,* 230-238.
- Ștefan, Gheorghe – Barnea, Ion – Comșa, Maria – Comșa, Eugen. 1967.* Dinogeția. I. Așezarea feudală timpurie de la Bisericuța-Garvăn. Bucharest.
- Trifunović, Stanko. 2012.* Majdan. In *Stanko Trifunović (ed.). Arheološka topografija Banata 1. Opština Novi Kneževac. Novi Sad.* 203-253.
- Țicu, Dumitru. 1996.* Necropola din secolul al XI-lea de la Hodoni. In *Hodoni. Locuirile neolitice și necropola medievală timpurie. Reșița,* 34-43.

- Váňa, Zdeněk. 1954. Maďari a Slované ve světle archeologických nálezů X.–XII. století. In *Slovenská Archeológia* II, 51–104.
- Vasilii, Ioan. 1984. Cimitirul feudal-timpuriu de la Isaccea. In *Peuce* IX, 107-141, 519-540.
- Zdroba, Mircea – Barbu, Mircea 1976. Săpăturile arheologice de la Felnac și Vladimirescu (Rapoarte preliminare). In *Ziridava* 6, 47-55.
- Živković, Jasmina. 1997. Neka nova otkrića u južnom Banatu. In *Rad Muzeja Vojvodine* 3, 143-154.
- Zoffmann, Zsuzsana. 1993-1994 (1994). A Zabola (Zăbala-România) lelőhelyen feltárt bronzkori sőr és Árpád-kori temető embertani anyaga. In *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 19-20, 307-326.

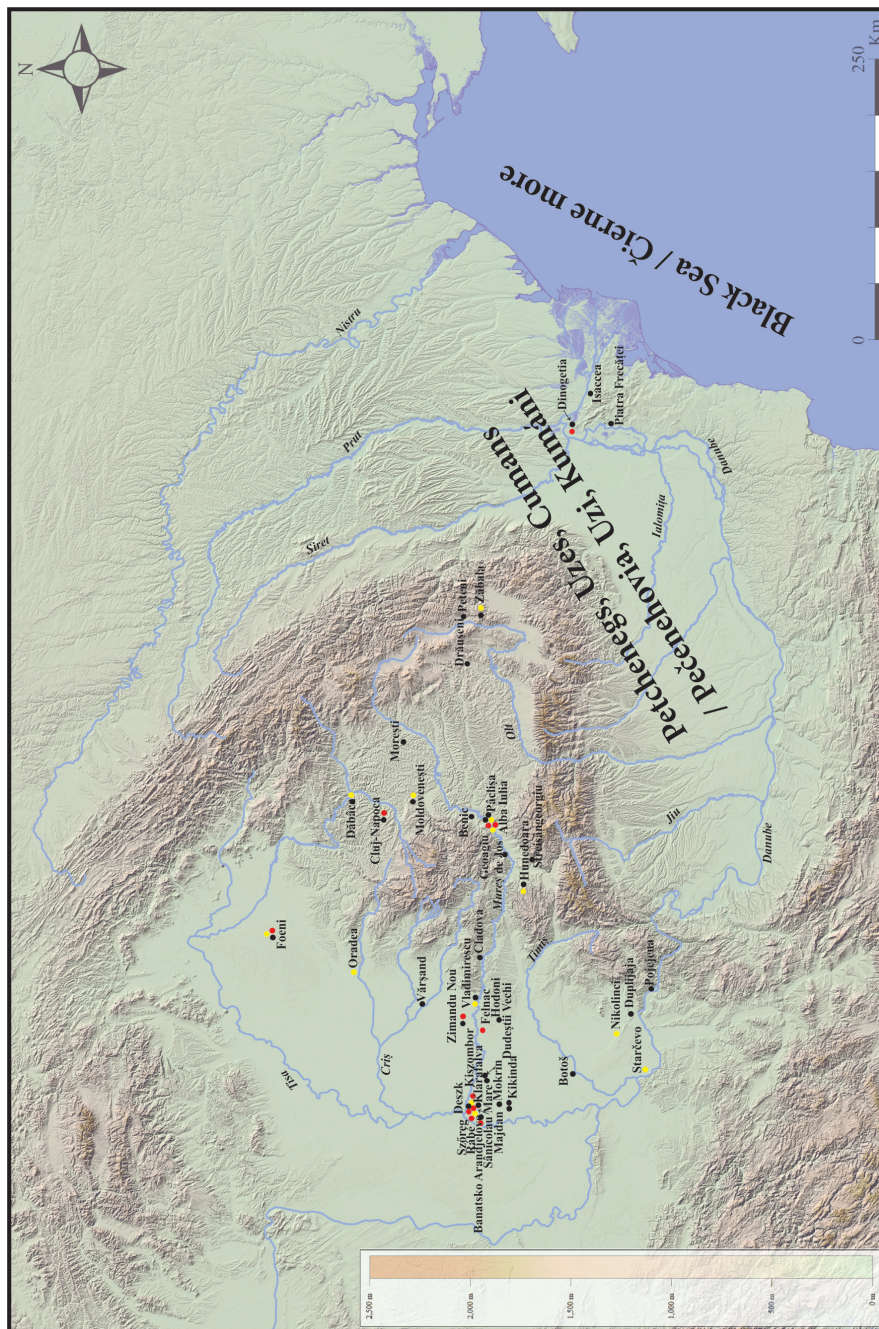
SUMMARY: RINGS MADE OF TWISTED WIRE AND THEIR IMITATIONS FOUND IN TRANSILVANIA, CRIȘANA, BANAT, AND DOBRUDJA (10TH – 12TH CENTURIES).

The rings manufactured from twisted wire and their imitations have fairly little been analysed in the Romanian archaeology, as such items are constantly present only in the Carpathian Basin cemeteries. In Central and East-Central Europe, the issue was treated differently in regard to the frequency of these items in one necropolis to another. Generally, the idea is that they are rather local adornments than items brought there by a particular population. Their distribution area is extremely broad and develops on a sufficiently long chronological interval, namely at least from the tenth century until the thirteenth century. If we consider the items from cemeteries investigated in wide areas of South-Eastern Europe, one can see that these rings are not numerous and are mainly concentrated in the Carpathian Basin, Southern Poland, Croatia, while they are rare in the south of the Lower Danube and absent in the area located to the south and east of the Carpathian Mountains. Moreover, they are absent from most cemeteries in which prevail the Byzantine adornments from the north of the Danube, dated to the eleventh-thirteenth centuries, investigated on the territory of Banat. The presence of these items on the territory of Romania reflects rather a fashion trend. It cannot have a particular ethnic feature. The beginnings of their use should be sought at least during the tenth century. The absolute chronology, based on the coins found inside the graves, indicates the use of the items from the reign of King Stephen I to the reign of King Stephen III. It has been observed that inside the graves they usually occurred on the right hand fingers of the deceased. The anthropological analysis and the association with other inventory items indicate their presence especially in graves of women and sporadically in graves of children or adolescents. Overall, one can notice the absence of weapons inside the graves, except for three graves in which knives were deposited. In terms of items in the cemeteries, it can be noticed that, regardless of region, Byzantine items or their imitations also occur almost invariably. However, they are hardly ever associated with items derived from the ones of the steppe horizon of the tenth century. Exceptions are some graves that had these rings as grave goods. This could indicate that the twisted rings and their imitations are a commodity or a local product that reflect the preference of some communities which used this type of adornments.

Ph. Dr. Silviu Oța  
National Museum of History  
Calea Victoriei 12  
Bucharest, 030026  
Romania  
silviuota@yahoo.com

## Appendix/Prílohy

Pl. 1. Territorial distribution of rings. / Tab. 1. Územné rozšírenie prsteňov.



- Rings made from twisted wire / Prstene z torďovaného drôtu
- Rings made from double twisted wire, then again doubled and twisted / Prstene z dvojnásobne torďovaného drôtu, potom opäť zdvojeného a torďovaného
- Casted rings/ Liate prstene



Pl. 2. The typology of gold and silver rings. / Tab. 2. Typológia zlatých a strieborných prsteňov.

I. Twisted wire rings / Tordované drôtené prstene



I.1. Gold / Zlato:  
Garvăn-Dinogetia  
(photo by / fotografia od:  
Marius Amarie)



I.2.1.1. Silver / Striebro:  
Garvăn-Dinogetia  
(according to / podľa  
Ștefan et al. 1967)



I.2.1.2. Silver / Striebro:  
Alba Iulia-Str. Brândușei,  
Termele Romane,  
Catholic Cathedral  
/ Rímskokatolícka katedrála,  
Banatsko Arandjelovo (1903),  
Botoș-Mlaka, Foieni,  
Garvăn-Dinogetia,  
Hodoni-Pocioroane  
(according to / podľa  
Țeicu 1996), Zimandul Nou



I.2.1.3. Silver / Striebro: Alba Iulia-Str.  
Brândușei, Termele Romane,  
Catholic Cathedral  
/ Rímskokatolícka katedrála,  
Cluj -Napoca-Mănăștur  
Hunedoara-Dealul cu Comori  
Majdan, Moldovenești,  
Ostrov-Piatra Frecăței,  
Streisângeorgiu (according to / podľa  
Popa 1976), Zăbala



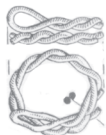
I.2.1.4. Silver / Striebro:  
Alba Iulia-Roman Baths  
/ Rímske kúpele,  
Banatsko Arandjelovo  
(according to / podľa  
Stanojev 1989)



I.2.1.5. Silver / Striebro:  
Pojejena  
(photo by / fotografia od:  
Silviu Oța)

Pl. 3. The typology of bronze rings. / Tab. 3. Typológia bronzových prsteňov.

I. The twisted wire rings / Tordované drôtené prstene



I.3. Bronze / Bronz:

I.3.1.1. Garvăn-Dinogetia  
(according to / podľa  
Ștefan et al. 1967)



I.3.1.2. Dudeștii Vechi  
(according to / podľa  
Bejan et al. 2005),  
Geoagiu de Jos



I.3.2.1. Isaccea,  
Garvăn-Dinogetia, Felnac  
Hodoni-Pociroane  
(according to / podľa  
Bejan-Moga 1979),  
Pădureni, Pâclișa,



I.3.2.2. Garvăn-Dinogetia  
(according to / podľa  
Ștefan et al. 1967)



I.3.2.3. Garvăn-Dinogetia  
(according to / podľa  
Ștefan et al. 1967), Isaccea



Other rings / Ostatné prstene  
(according to / podľa  
Ștefan et al. 1967)

II. The twisted wire rings (double twisted, then again doubled and twisted)  
/ Tordované drôtené prstene (dvojnásobne tordované, potom opäť zdvojené a tordované)



II.1. Gold / Zlato:  
Garvăn-Dinogetia  
(photo by / fotografia od:  
Marius Amarie)



II.2. Gilded silver  
/ Pozlátené striebro:  
Alba Iulia-Str. Brândușei  
(according to / podľa  
Dragotă et al. 2009)



II.3. Silver / Striebro:  
Banatsko Arandjelovo-1903,  
Cluj-Napoca-Mănăștur  
(according to / podľa  
Iambor 2005), Drăușeni, Foieni,  
Vârșand, Kramer's excavations  
/ Krammerove výkopy, Zimandul Nou



II.4. Bronze / Bronz:  
Isaccea (according to / podľa  
Vasiliiu 1984), Kiszombor-C,  
Kláralfalva-B, Szőreg-Distilerie

Pl. 4. The typology of casted rings (silver and bronze). / Tab. 4. Typológia (strieborných a bronzových) liatych prsteňov.

III. The casted rings / Liate prstene

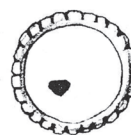


III.1. Silver / Striebro:

III.1.1. Nikolinici  
(according to / podľa  
Živković 1997)



III.1.2. Alba Iulia-Str. Brândușei  
(according to / podľa  
Dragotă et al. 2009)  
Oradea-Galca Ghețarie



III.1.2.1. Foini  
(according to / podľa  
Németi 2001),  
Hunedoara-Dealul cu Comori



III.1.2.2. Hunedoara-Dealul cu Comori  
(according to / podľa Roska 1913)



III.2. Bronze / Bronz:

III.2.1. Moldovenești,  
Oradea-Salca Ghețarie,  
Rábé [according to / podľa  
Kovács 1991-1992 (1992)]



III.2.2. Bronze / Bronz:  
Dăbâca Moldovenești  
(according to / podľa  
Roska 1914), Starčevo-Livade

# EPISTOLA AD PASCHALEM II PAPAM (DIPLOMATICKÝ ROZMER PROTIBYZANTSKEJ POLITIKY KNIEŽAŤA BOHEMUNDA Z ANTIOCHIE)<sup>1</sup>

## Epistola ad Paschalem II Papam (The Diplomatic Contours of the Anti-Byzantine Policy of Prince Bohemond of Antioch)

Martin Hurbanič – Daniela Hrnčiarová

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.114-125

**Abstract:** HURBANIČ, Martin – HRNČIAROVÁ, Daniela. *Epistola ad Paschalem II Papam. The Diplomatic Contours of the Anti-Byzantine Policy of Prince Bohemond of Antioch.* The Epistola ad Paschalem II papam is the only preserved letter written in the context of the expedition led by prince Bohemond of Antioch against the Byzantine emperor Alexios I Komnenos in 1107 – 1108. This document, discovered and subsequently published in 1935 by Walther Holtzmann, is rightly considered the most important evidence of the increasing anti-Byzantine propaganda after the First Crusade. In the present paper, the authors focus on the textual tradition of this letter and the broader context and circumstances that led to its emergence. The second part of the paper consists of a comprehensive analysis of selected anti-Byzantine motives used in the letter and their subsequent comparison with other contemporary Latin reports containing anti-Byzantine propaganda.

**Keywords:** *Epistola ad Paschalem II papam, pope Paschal II, Bohemond of Antioch, Alexios I Komnenos, Crusade of 1107/1108, southern Italian Normans, Byzantine Empire, Medieval Diplomacy*

**Abstrakt:** HURBANIČ, Martin – HRNČIAROVÁ, Daniela. *Epistola ad Paschalem II papam: Diplomatičký rozmer protibyzantskej politiky kniežata Bohemunda z Antiochie.* Epistola ad Paschalem II papam predstavuje jediný zachovaný list k výprave kniežata Bohemunda z Antiochie proti byzantskému cisárovi Alexiovi I. Komnenovi. Tento dokument, nájdený a následne publikovaný roku 1935 Waltherom Holtzmannom, sa právom považuje za najdôležitejšie svedectvo o vzrastajúcich protibyzantských náladách po skončení prvej križiackej výpravy. V predloženej štúdii sa jej autori zamerajú na textovú tradíciu tohto listu a okolnosti, ktoré viedli k jeho napísaniu. Druhá časť príspevku bude pozostávať z komplexnej analýzy vybraných protibyzantských motívov, ktoré sa v liste uvádzajú, a ich následnej komparácie s ostatnými súdobými správami obsahujúcimi protibyzantské motívy.

**Kľúčové slová:** *Epistola ad Paschalem II papam, pápež Paschalis II., Bohemund z Antiochie, Alexios I. Komnenos, Križiacka výprava z rokov 1107/1108, juhoitalskí Normani, Byzantská ríša, stredoveká diplomacia*

<sup>1</sup> Štúdia vyšla s podporou projektu Vega 1/0427/14 *Diplomacia a riešenie konfliktov v stredoveku* a s podporou projektu Filozofickej fakulty Univerzity Komenského č. FG08/2017.

V 30. rokoch 20. storočia uskutočnil nemecký medievalista Walther Holtzmann archívny výskum v katedrálnej knižnici v anglickom Lincolne. V rámci príprav ďalšieho zväzku prameňov pod názvom *Papsturkunden in England* objavil medzi rukopismi významného cirkevného reformistu Ivona zo Chartres dôležitý dokument, ktorý do tejto skupiny písomností nepatrí. Išlo o list kniežaťa Antiochie a veterána I. križiackej výpravy Bohemunda z Tarentu pápežovi Paschalovi II. O svojom nečakanom objave informoval následne Holtzmann v štúdiu z roku 1935. Zmienový list prepísal neznámy pisár z 12. storočia, ktorý však nebol pri prepisovaní veľmi dôsledný a dopustil sa viacerých chýb (Holtzmann 1935, 271). List podľa Holtzmannových emendácií vyšiel napokon ešte raz, a to v edícii *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande* pod vedením profesora Rudolfa Hiestanda (1985, 102-104). Dokument neobsahuje žiadne konkrétne údaje, ktoré by bádateľom umožnili jeho presné datovanie. Holtzmann za relevantnú považuje zmienku v liste týkajúcu sa Bohemundovho ospravedlnenia sa pápežovi, že sa s ním po svojom návrate z Francúzska nedokázal stretnúť v Ríme ani v Apúlii, keďže ho zdržala choroba. Je známe, že na začiatku júla roka 1106 Paschal II. odcestoval do severnej Itálie a následne do Francúzska. Informácie o Bohemundovom pobyte v tomto čase nie sú úplne spoľahlivé, ale Holtzmann zastával názor, že k napísaniu listu došlo približne v septembri 1106. Tento dátum dáva do súvislosti s inou zmienkou v liste, keď Bohemund pápeža vyzýva, aby riešil jeho spor s vtedajším byzantským cisárom Alexiom I. Komnenom (1081 – 1118) na najbližšom zvolanom koncile (*concilio in proximo convocato*). Podľa Holtzmanna (1935, 271-272) išlo o koncil, ktorý pápež Paschalis zvolal na 15. októbra roku 1106 a konal sa v Guastalle. Holtzmannove datovanie listu bez akýchkoľvek zásahov prebral aj už spomínaný zostavovateľ druhej edície listu Rudolf Hiestand. Naopak, k odlišnému datovaniu sa priklonil iný nemecký medievalista Carl Erdmann, ktorý ho posunul o dva roky neskôr do roku 1108, teda do času, keď sa Bohemund nachádzal pod hradbami byzantského prístavu Dyrhachion (dnešný Drač v Albánsku), ktorý obliehal. Erdmann svoju argumentáciu dôvodil inou pasážou z listu, v ktorom Bohemund vyzýval pápeža, aby sa pripojil k jeho vojsku *preplávaním cez more (transfretaretis et.. ad nos usque accederetis)*. V liste zmieňovaný koncil Erdmann (1935, 302-303, pozn. 68) následne stotožnil s Lateránskou synodou v Ríme z októbra 1108. Ďalší autori akceptovali buď prvé, alebo druhé datovanie a v niektorých prípadoch ho podopreli aj ďalšími argumentmi.<sup>2</sup> Diskusia k tejto otázke je stále otvorená, avšak autori tohto príspevku sa skôr prikláňajú k druhej z možností.

Celkovo je *Epistola ad Paschalem II papam* koncipovaná tak, akoby ju v prvej osobe písal sám Bohemund. V liste sa nachádza deväť priamych odkazov na Sv. písmo (Žalmy, Evanjeliá a Listy apoštolov). Takéto časté využitie biblických odkazov však naznačuje, že skutočným zostavovateľom listu mohol byť jeden z Bohemundových kaplánov, ktorý sa v tom čase nachádzal v jeho službách (Paul 2010, 559).

Z obsahového hľadiska predstavuje Holtzmannom objavený a publikovaný list jedno z najdôležitejších svedectiev týkajúcich sa výpravy z rokov 1107/1108, ktorú viedol Bohemund proti byzantskému cisárovi Alexiovi I. Z viacerých hľadísk ho možno právom považovať za akýsi epilóg prvej epochy križiackych ťažení do Sv. zeme.<sup>3</sup> Roku 1106 totiž pápež Paschalis II. ustanovil Bohemunda za hlavného veliteľa novej križiackej výpravy a súčasne mu pridelil oficiálneho

<sup>2</sup> Do roku 1106 datujú list okrem iných Russo (2005, 34) a Flori (2007, 275). Do roku 1108 zasa Rowe (1966, 192-193) a Laiou (2005, 23). Medzi októbrom 1107 – júnom 1108 zasa Bayer (2004, 181-182 a pozn. 18).

<sup>3</sup> K Bohemundovej výprave a jej historickému kontextu pozri najmä Jenal (1916, 285-316); Yewdale (1924, 115-131); Rowe (1966); Kindlimann (1969, 132-134); Rösch (1984, 181-190); Laiou (2005, 17-28); Savvides (2007, 67-79); Russo (2005); Flori (2007, 275-284); Russo (2009, 153-195); Whalen (2010) a Theotokis (2014, 200-213).

pápežského legáta Bruna zo Segni, ktorého spolu s ním poveril kázaním kríža v oblastiach dnešného Francúzska. Po triumfálnej ceste francúzskymi mestami sa Bohemund v auguste roku 1106 presunul do juhoitalskej Apúlie, kde v priebehu nasledujúcich mesiacov zhromaždil veľké loďstvo. V októbri nasledujúceho roka sa však namiesto do Sv. zeme preplavil cez Jadranské more a, ako sme už spomenuli, zaútočil na kľúčový byzantský prístav Dyrrachion.<sup>4</sup>

Bohemundov útok proti byzantskému cisárovi Alexiovi však nebol nevyprovokovaný ani náhodný. Naopak išlo o logický dôsledok vzrastajúceho obojstranného nepriateľstva, ktorého počiatky siahali ešte do obdobia I. križiackej výpravy.<sup>5</sup> Ešte počas pobytu v Konštantínopole uzavreli vodcovia križiakov s cisárom dohodu, na základe ktorej sa mu zaviazali vrátiť v budúcnosti dobyté byzantské územia. Roku 1098 však križiacke vojská obsadili kedysi tretie najväčšie rímske mesto na Východe – Antiochiu, a tá nakoniec po sporoch ohľadom jej ďalšieho štatútu pripadla práve Bohemundovi.<sup>6</sup> Tento moment sa stal zárodkom budúceho konfliktu, pretože Alexios najskôr vzniesol formálny nárok na Antiochiu a neskôr prikočil k vojenským akciám vytvárajúcim tlak na okolité územia (Lilie, 1993, 72-73; Flori, 2007, 241-244). Roku 1105 však tieto útoky ustali, pretože cisár sústreďoval všetky dostupné sily ríše do oblastí juhozápadného Balkánu, kde očakával Bohemundov vpád.

Bohemund napokon Dyrrachion nedokázal dobyť ani priamym útokom, naopak čelil čoraz silnejšej pozemnej a námornej blokade byzantských síl. V bezvýhodiskovej situácii, bez možnosti získať nové posily z Itálie, či preraziť si cestu cez byzantské obklúčenie napokon pod tlakom svojich veľmožov, pristúpil na rokovania s cisárom. V septembri roku 1108 s ním uzatvoril nevýhodnú mierovú zmluvu, na základe ktorej sa stal jeho osobným vazalom (*liege-man*, gr. *lizios anthropos*). Podržal si síce vládu nad Antiochiou, avšak iba ako cisársky správca bez nároku na dedičnú držbu území.<sup>7</sup>

K naplneniu tejto dohody však napokon nedošlo. Bohemund sa totiž vrátil do Itálie, kde zkrátko zomrel, zatiaľ čo zvyšná časť jeho vojska pokračovala v ceste do Sv. zeme. Podmienky byzantsko-normanského mieru neboli na Západe zverejnené, naopak, súdobí latinskí kronikári prezentovali Bohemundovu výpravu ako úspech, pretože Alexios sa zmluvne zaviazal, že nebude do budúcnosti klásť prekážky pútnikom smerujúcim do Sv. zeme.<sup>8</sup> Bohemundov synovec Tankred, ktorý v tom čase spravoval Antiochiu, nehodlal dodržiavať stanovené podmienky. Výprava z roku 1107/1108 teda žiadnemu z priamych aktérov neprinesla nijaké podstatné výhody, na druhej strane však do istej miery pomohla stabilizovať politickú pozíciu latinského Antiochijského kniežatstva ako jedného z produktov I. križiackej výpravy.

<sup>4</sup> Otázky zostáva postoj pápeža k pripravovanej výprave. Novodobí kritici z neho robia aktívneho činiteľa a podporovateľa Bohemundovej protibyzantskej politiky. K prehľadu starších názorov pozri Rowe (1966, 165-166). Z novších pozri napr. Savvides (2007, 72); Theotokis (2012, 74; 2014, 201); Rubenstein (2016, 127). Naopak Paschalovi obhajcovia v ňom vidia pasívneho a nevýrazného reprezentanta rímskeho stolca, ktorý v dobrej viere, že ide o novú pomoc pre kresťanov v Sv. zemi Bohemunda podporil, nevediac nič o jeho skutočných zámeroch a cieľoch. Pozri najmä Rowe 1966.

<sup>5</sup> Pozri celkovo k týmto vzťahom: Lilie (1993, 1-95). K vzrastu napätia medzi Byzanciou a križiakmi tiež okrem iných Kindlimann (1969, 116-132); Bayer (2004, 165-178). K opačnej prezentácii Byzancie v latinských kronikách Neocleus (2009, 27-52). K rôznorodosti vykreslenia Byzancie v tomto období tiež Černáková (2014, 205-235; 2016).

<sup>6</sup> K týmto udalostiam France (1970, 276-308).

<sup>7</sup> K vojenským aspektom výpravy z rokov 1107/1108 pozri Savvides (2007, 67-79) a Theotokis (2014, 205-213). K dohode podpísanej v pevnosti Deabolis (Devol) pozri okrem iných Lilie (1993, 75-82); Asbridge (2000, 94-103); Todd (1998, 518-521; 1999/2000, 485-501).

<sup>8</sup> K týmto svedectvám pozri Rösch (1984, 181-190).

## Bohemundova diplomacia

Bohemundova epistola predstavuje jediný autentický list k popisovaným udalostiam. Normanský dobrodruh sa v ňom obracia na pápeža so žiadosťou o pomoc a vyzýva ho, aby sa k výprave proti Byzancii pripojil buď osobne, alebo aspoň poslal za seba svojho legáta. Z kontextu je teda zrejmé, že v čase spísania listu nemal Bohemund oficiálnu podporu Ríma. Nezostávalo mu teda nič iné, než Paschala presvedčiť o nutnosti a legitimitě svojho konania. Jeho argumenty sa v prvom rade dotýkajú charakteru celej výpravy. Bohemund Paschalovi zdôrazňoval, že boj proti byzantskému cisárovi je jedným z cieľov križiackej výpravy, ktorá, ako uvádzal, je v záujme stolca sv. Petra i Božieho vojska, teda zhromaždených križiakov.<sup>9</sup>

## Obvinenia z nepriateľstva voči Latinom

Ak chcel Bohemund pápeža presvedčiť, že jeho protibyzantské ťaženie je súčasťou križiackej výpravy, ktorú Paschalis pred časom vyhlásil, musel rímskemu pontifikovi v prvom rade dokázať, že politika byzantského cisára stojí v jasnom protiklade so záujmami západných rytierov a pútnikov – či už smerovali do Sv. zeme, alebo boli súčasťou jestvujúcich latinských štátov. Takéto dokazovanie by samo osebe nemuselo byť až tak problematické, keďže Bohemundom založené Antiochijské kniežatstvo sa nachádzalo v otvorenom konflikte s Byzanciou. Bohemund však nepoukazuje priamo na túto skutočnosť, avšak sám skôr vystupuje v pozícii obhajcu latinského kresťanstva. V tomto zmysle prebral viaceré už známe obvinenia vznesené voči byzantskému cisárovi, ktoré sa začali objavovať už v priebehu I. križiackej výpravy, resp. križiackej výpravy z rokov 1101/1102.<sup>10</sup>

Prvé obvinenie poukazuje na údajne spornú legitimitu Alexiovoho nástupu na trón: „*Najprv totiž pomlčíme, že tento úrad získal odstránením svojho pána z vlády tak rukami zakrvavenými od hrozných zločinov, ako aj krutou zradou, preto sedí na skazonosnom stolci.*“<sup>11</sup> Bohemund v tomto prípade poukazuje na vojenský prevrat, ktorým sa byzantský cisár Alexios I. Komnenos roku 1081 dostal k moci.<sup>12</sup> Dňa 1. apríla roku 1081, na Zelený štvrtok, vnikol úskokom do mesta a nechal ho drancovať svojim žoldnierom. Túto skutočnosť so značným odstupom času dokonca priznáva aj cisárova vlastná dcéra Anna Komnena, ktorá v tomto prípade do istej miery uprednostnila kritérium objektivity klasicizujúceho historika pred obdivom k vlastnému otcovi.<sup>13</sup> Istý posun môžeme registrovať u neskoršieho kronikára Ioanna Zonara, ktorý okrem plienenia a rabovania priamo hovorí aj o krviprelievaní a znásilňovaní, ktorého sa v meste dopúšťalo vojsko rebelov.<sup>14</sup> Najtvrdšiu kritiku adresuje Alexiovi súdobý patriarcha Antiochie Ioannes IV. (V.) Oxeites, ktorý priamo konštatuje, že podstata cisárovej moci spočívala na nezákonnosti. Podľa neho Boh uvalil na zločiny spáchané Alexiovými vojakmi trest v podobe útoku juhoitalských Normanov pod vedením Roberta Guiscarda, ktorý sa odohral niekoľko mesiacov po prevrate.<sup>15</sup>

Ako je známe, Bohemund sa zúčastnil zmieneného útoku spolu so svojim otcom Robertom Guiscardom. Formálnym dôvodom a zámienkou k tomuto konfliktu sa stala predošlá mocenská

<sup>9</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 280; 1985, 103).

<sup>10</sup> Kindlimann (1969, 98-109), z najdostupnejších spracovaní Sitár (2014, 280-282) a najmä Sitár (2016, 5-14).

<sup>11</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 281; 1985, 103).

<sup>12</sup> K okolnostiam prevratu pozri sumárne Chalandon (1900, 40-50) a Angold (1997, 124-129).

<sup>13</sup> (Anna Komnena 2001, II.10.4, 81.4-11).

<sup>14</sup> (Ioannes Zonaras 1897, 18.20, 729.3-17).

<sup>15</sup> (Ioannes Oxeites 1970, 29.1-5).

výmena na byzantskom tróne, ktorá sa odohrala v roku 1078. Pod tlakom vojenských neúspechov a vzrastajúceho vnútorného rozvratu v ríši musel abdikovať vtedajší cisár Michael VII. Dukas (1071 – 1078), ktorého na tróne vystriedal Nikeforos III. Botaneiates. Súčasne s touto mocenskou výmenou došlo zároveň k anulovaniu zásnub Guiscardovej dcéry Heleny-Olympie s následníkom byzantského trónu Konštantínom Dukom. Samotný Guiscard napokon oficiálne svoje ťaženie legitimizoval ochranou nástupníckych práv zosadeného cisára Michaela a pre svoje mocenské ciele neváhal spočiatku využiť služieb muža, ktorý sa za neho vydával.<sup>16</sup>

Informácie o vojenskom prevrate Alexia Komnena sa dostali aj k súdobým normanským kronikárom, najmä Viliamovi z Apúlie.<sup>17</sup> Na druhej strane križiacki kronikári, ktorí písali na zač. 12. storočia už nepoznali historický kontext tejto udalosti. Namiesto toho konštatujú, že Alexios sa zmocnil trónu na úkor svojho predchodcu Michaela.<sup>18</sup> Zrejme sa pritom nechali ovplyvniť rozšírenými historkami o tomto zosadenom cisárovi i falošnom pretendentovi, ktorého využil Guiscard pre svoje protibyzantské ťaženie.

Bohemund, ktorý, samozrejme, musel vedieť o okolnostiach Alexiovho nástupu na trón, pápežovi túto skutočnosť pripomínal iba ako všeobecne známy fakt. Jeho predchodcu Botaneiatu síce nemenuje, avšak zdôrazňuje práve motív zrady, ktorá bola v príkrom rozpore so západným rytierskym étosom vernosti. Bohemund prezentuje Alexiovo prevzatie moci nielen ako krvavý prevrat, ale tendenčne akoby naznačuje, že nový cisár sa dostal k moci vraždou svojho dovtedajšieho pána. V skutočnosti si Alexios iba vynútil Botaneiatovu abdikáciu a následne ho poslal do kláštora.<sup>19</sup> Byzantskí autori (s výnimkou Ioanna Oxeita) naproti tomu nespochybňovali Alexiovu legitimitu vyplývajúcu z vojenskej uzurpácie, pretože tá predstavovala v byzantskej societe jeden z dlhodobo akceptovaných spôsobov uchopenia moci.

Druhé vážne obvinenie z politickej zodpovednosti, ktoré Bohemund vzniesol proti Alexiovi sa týkalo jeho zaobchádzania s latinskými pútnikmi smerujúcimi do Jeruzalema. Bohemund konštatuje, že chce vykonať pomstu za toto bezprávie, ktoré ako hovorí: *zaplavuje nás všetkých synov našej matky Rímskej cirkvi s mnohými inými, ktoré on sám (cisár) a jeho prívrženci vykonali na pútnikoch do Jeruzalema ulúpením majetkov, zabíjaním plienením, utopením v mori, vyhánaním do vyhnanstva*.<sup>20</sup> Ide, samozrejme, o vážne konštatovania, z ktorých sa väčšina vyskytuje v latinských križiackych kronikách. Ich podstata vyplývala predovšetkým z problémov ohľadom logistického zabezpečenia veľkých križiackych vojsk počas prechodu byzantským územím, nedisciplinovanosti časti križiakov, ale aj zo vzájomnej nedôvery a nedorozumení prerastajúcich v niektorých prípadoch až do otvorených roztržiek. Z tohto pohľadu stojí za zmienku informácia o topení pútnikov v mori. V súdobých prameňoch sa takéto obvinenie vyskytuje podľa našich vedomostí len u Ekkeharda z Aury, ktorý sa zúčastnil križiackej výpravy z rokov 1101/1102. Kronikár tento motív uvádza pri opise prechodu križiackych vojsk cez Bospor, avšak len ako jednu z klebiet, ktoré sa šírili v tábore križiakov.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> K pozadiu a motívom tejto výpravy Kolia (1966, 426-430); McQueen (1986, 427-476); Upsher Smith (2000, 507-526); Bünemann (1997, 105-134 a 150-165). Z najdostupnejšej literatúry pozri Konečný (2011, 54-76); Meško (2017, 6-37).

<sup>17</sup> (Viliam z Apúlie. 1851, III.73-121, III.142-154, 281-282); Pozri tiež Lupus Protospatharius (1844, 60-61).

<sup>18</sup> (Ekkehard z Aury 1895, c. 24, 30); (Guibert z Nogentu 1996, 105).

<sup>19</sup> (Ioannes Zonaras 1897, 18.20, 730.3-11).

<sup>20</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 281; 1985, 103).

<sup>21</sup> (Ekkehard z Aury 1895, c. 24, 30). Je však tiež možné, že správy o topení pútnikov mohli súvisieť s námornými stretmi byzantského loďstva s križiackou flotilou z Pisy, ktorá sa v lete roku 1099 plavila do Sv. zeme. K tejto výprave pozri Matzke (1998, 141-149).



## Obvinenia z herézy

Obvinenia z dôvodu náboženského rozkolu s Rímom predstavujú nesporne nový prvok z pohľadu vzrastajúcej kritiky súdobých latinských autorov na režim cisára Alexia. Ako sme už spomenuli, normanský vodca pápeža vyzýva, aby v krátkom čase zvolal koncil, na ktorom by padlo rozhodnutie o jeho pripojení sa k jeruzalemskej, teda Bohemundovej výprave. Ak by nedošlo k tomuto kroku, Bohemund pápeža žiada, aby ako vrchná inštancia rímsko-katolíckej cirkvi rozhodol v jeho spore s cisárom Alexiom, alebo, ako v liste doslovne uvádza: „*odstránil schizmy, herézy a rôzne zvyklosti (traditiones), ktoré jestvujú v cirkvi ohľadom vychádzania Ducha Sv., krstu, eucharistie a manželstva kňazov.*“<sup>22</sup> Bohemundove obvinenia sa už netýkajú iba byzantského cisára, ale aj jeho verných, pričom, samozrejme, zostáva otvorené, či ich zostavovateľ listu odlišoval od ostatného byzantského obyvateľstva, resp. pravoslávnej cirkvi ako celku. Na druhej strane jednotlivé obvinenia z herézy nadobúdajú po prvýkrát v kontexte počiatku križiackych výprav konkrétnu podobu, pretože sa jednotlivito menujú, i keď bližšie nekomentujú. V podstate možno povedať, že podobne ako už počas takzvanej Veľkej schizmy z roku 1054 sa obvinenia z herézy personifikujú, teda vzťahujú sa iba na konkrétne osoby.<sup>23</sup> Podobnú črtu môžeme nájsť aj v Bohemundovom liste pápežovi, hoci, na rozdiel od latinskej exkomunikácie, v tomto prípade chýba vedomé rozlíšenie – tentoraz medzi heretickým panovníkom spolu s jeho prívržencami a zvyškovým obyvateľstvom ríše. Treba však povedať, že vymenovanie jednotlivých obvinení z heréz sa v oboch spomínaných dokumentoch týkalo celej byzantskej spoločnosti, teda, samozrejme, aj tamojšej cirkvi a jej tradície.

V Bohemundovom liste sa na prvom mieste vyskytuje obvinenie cisára a jeho verných z popierania latinského učenia o vychádzaní Ducha Sv. z Otca i Syna (*filioque*), a tým aj odmietania tohto dodatku vo vyznaní viery.<sup>24</sup> Spory ohľadom tejto otázky pretrvávali aj po roku 1054, ako dokladá priebeh koncilu v Bari zvolaným Paschalovým predchodcom Urbanom II. roku 1098.<sup>25</sup> Zo zachovaných svedectiev o tejto udalosti, nie však aktov, ktoré sa nezachovali, je zrejmé, že spory ohľadom *filioque* neodrážali zmeny vo vzťahoch križiackych vodcov, najmä Bohemunda k byzantskému cisárovi, ale boli dôsledkom tlaku miestnych juhoitalských Grékov, ktorí toto učenie spochybňovali. Každopádne mala vynesená kľiatba skôr lokálny charakter, pričom nevieme, či sa mala vzťahovať automaticky na všetkých, ktorí neuznávali *filioque*, alebo len na tých, ktorí by takéto učenie do budúcnosti verejne spochybňovali. Bohemund možno aj takouto formou pripomínal Paschalovi vieroučné rozhodnutia odobrené a potvrdené jeho predchodcom Urbanom.

Druhé obvinenie v poradí sa týkalo krstu, presnejšie, spôsobu vykonania latinského krstu a uznávania jeho platnosti byzantskou stranou. Zostavovateľ Bohemundovho listu teda Alexia i jeho prívržencov zrejme obvinil z toho, že popierajú platnosť latinského krstu a vyžaduje opätovný krst podľa byzantských zvyklostí. Avšak s výnimkou kardinála Humberta sa takéto obvinenie v súdobých latinských spisoch nevyskytuje, a ani v byzantských prameňoch neexistujú dôkazy o vyžadovaní opätovných krstov pre Latinov.<sup>26</sup> V tomto prípade teda Bohemundom predložené

<sup>22</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 281; 1985, 103).

<sup>23</sup> V prípade takzvanej exkomunikačnej buly z roku 1054 bol obvinený z herézy patriarcha Michael Kerullarios a jeho prívrženci, nie však byzantský cisár Konstantinos IX. Monomachos, ani obyvatelia Konštantínopola (Excommunicatio 1861, 153-154).

<sup>24</sup> K okolnostiam včlenenia tohto dodatku do latinského vyznania viery na začiatku 11. storočia pozri Gemeinhardt (2002, 313-316).

<sup>25</sup> Sumárne k tejto udalosti pozri najmä Becker (1988, 190-200); Bayer (2004, 171-173); Gemeinhardt (2002, 427-434).

<sup>26</sup> Pozri takzvanú exkomunikačnú bulu z roku 1054 (Excommunicatio 1861, 153). Pozri tiež Kolbaba (2000, 43-44) a Kolbaba (2005, 42).

obvinenie zjavne nebolo v súlade s oficiálnym postojom rímsko-katolíckej cirkvi, ktorá v tom čase problém krstu nepovažovala za zásadnú spornú otázku.

Tretia zmienka sa týkala sviatosti Eucharistie – presnejšie zvyku užívania kvaseného chleba počas liturgie pravoslávnu cirkvou. Ako je všeobecne známe, táto otázka sa stala hlavnou kontroverziou takzvanej Veľkej schizmy roku 1054.<sup>27</sup> Zatiaľ čo však predstavitelia pravoslávnej strany považovali latinskú zvyklosť užívania nekvaseného chleba (azymov) za vážne narušenie kresťanskej viery, latinskí klerici viac-menej iba reagovali na stupňujúcu sa kritiku svojich oponentov. Sami síce na jednej strane považovali službu s nekvaseným chlebom za nadradenú, avšak súčasne s tým v zásade nespochybňovali ani platnosť gréckej, hoci ju považovali za menej vhodnú (Avvakumov 2002, 314). Autor Bohemundovho listu však takýto konciliančný postoj jednoznačne opustil, keď od rímskeho pápeža očakával v tejto otázke zosúladenie s praktikami rímskej cirkvi.

Posledná odchýlka v liste poukazovala na existenciu ženatého kléru v Byzancii. Zavedenie celibátu bolo, samozrejme, jedným z hlavných programových cieľov reformného pápežstva, avšak v danom období sa nielenže nepremietlo do podoby polemického argumentu voči cirkvám gréckeho obradu, ale dokonca máme k dispozícii doklad o kánonickom rešpektovaní tejto odlišnej tradície na Západe.<sup>28</sup> Tak ako v predchádzajúcich obvineniach sa zostavovateľ Bohemundovho listu snažil podnieť pápeža k zaujatiu rigoróznejšieho postoja k tejto odlišnosti v rozpore s oficiálnou politikou kúrie.

Základným predpokladom na odstránenie všetkých zmienených rozdielností však bolo podľa Bohemunda, resp. zostavovateľa listu dosiahnutie poslušnosti byzantskej cirkvi voči Rímu, ktoré mala zabezpečiť buď osobná účasť pápeža na prebiehajúcom balkánskom ťažení, alebo aspoň vyslanie jeho oficiálneho zástupcu. Bohemund v liste požadoval konkrétnu osobu, istého Jána z Burgundska, a to práve preto, lebo mal podľa autora listu osobné predpoklady k potlačeniu herézy.<sup>29</sup> Výhody, ktoré z toho mali pre pápeža i rímsku cirkev plynúť, sa uvádzajú v záverečnej časti listu: „Ak by totiž mal moc vyčistiť starý kvas Grékov a zmyť usadeniny neposlušnosti a vzbury a schiziem a rozličných zvyklostí, nezvyčajnú radosť by mala celá Kristova cirkev a Rímska cirkev by jasala a bol by to úžitok tak pre duše aj telá.“<sup>30</sup> Narážka na vyčistenie „starého kvasu“ sa dotýkala jednej z pasáží Písma (1. Kor. 5-8), ktorou latinskí teológovia argumentovali v prospech nekvasených chlebov užívaných počas liturgie.<sup>31</sup>

Treba na záver dodať, že Bohemundova snaha znevážiť byzantského cisára a jeho verných poukázáním na vzrastajúce odlišnosti medzi gréckou a latinskou cirkvou je v súdobej križiackej spisbe naozaj ojedinelá.<sup>32</sup> V jednotlivých kronikách sa totiž často stretávame s motívom Alexiovhovho zradného konania voči križiakom, ale nie s výčitkami, ktoré by ho vykresľovali ako neposlušného kresťana, ba dokonca heretika, ktorý sa stavia na odpor rímskej cirkvi. Jedinou výnimkou je z tohto pohľadu správa francúzskeho benediktínskeho historika a teológa Guiberta z Nogentu, ktorý preukázateľne písal pod vplyvom protibyzantských nálad šírených počas Bohemundovej

<sup>27</sup> K tomuto sporu najnovšie Avvakumov (2002, 29-160); Bayer (2004, 214-222). Z najdostupnejších prác Matějek (2011, 119-134).

<sup>28</sup> Akceptáciu manželstva vo východných cirkvách (*Orientalium Ecclesiarum traditio*) u kňazov diakonov a poddiakonov nachádzame naopak v známej kánonickej zbierke *Decretum Gratiani* (1879, D 31. c. 14). Tento synodálny dekrét sa všeobecne pripisuje pápežovi Štefanovi V. (1057/1058). Pozri Herde (1970, 30).

<sup>29</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 282, 1985, 104). Listom zmieňovaný Ján z Burgundska nebol doteraz spoľahlivo identifikovaný. K úvahám o jeho totožnosti pozri Holtzmann (1935, 275-279).

<sup>30</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 282; 1985, 104).

<sup>31</sup> Pozri Avvakumov (2002, 42).

<sup>32</sup> Bohemund označuje cisára Alexia za heretika okrem zmieneného listu ešte v jednom prameni, ktorý bol zostavený v čase jeho cesty po Francúzsku a vychádza pravdepodobne z jeho vlastného rozprávania (*Scriptum Galeranni episcopi de miraculo Boimundi* 1910, 164).

triumfálnej cesty po Francúzsku roku 1106.<sup>33</sup> Jeho kriticky ladené pasáže venované východnej cirkvi vykazujú nesporné paralely s Bohemundovým listom pápežovi Paschalovi.

## Dôvody spísania listu

Záverom je potrebné zamyslieť sa nad dôvodmi spísania tohto listu. Ak vychádzame skôr z toho, že Bohemund pápežovi písal až v čase, keď obliehal mesto Dyrrachion a čelil Alexiovej blokáde, potom treba upriamiť pozornosť na túto kľúčovú pasáž: „*Aby sa totiž tak zďaleka ako zblízka odstránili ohovárania všetkých, ktorí sa zdajú podporovať stranu cisára – radšej kvôli zlatu a strieburu ako z lásky alebo z iného dôvodu – ponúkam, že vykonám a prijmem vo Vašej prítomnosti spravodlivosť od cisára, ak urobíte tak, ako žiadam.*“<sup>34</sup> Z týchto riadkov je evidentné, že Bohemundov list je v skutočnosti reakciou na kroky jeho nepriateľov, tak pravdepodobne z radov rímskych kardinálov, ako aj jeho vlastných ľudí. Rovnako sa nedá vylúčiť ani to, že normanský dobrodruh aj takýmto spôsobom odpovedal na výzvy nemenovaných osôb, ktoré ho žiadali skončiť vojnu s cisárom a rozpustiť vojsko, čo on sám odmietol.<sup>35</sup> Na túto skutočnosť naráža sám Bohemund, keď dodáva: „*Totíž niektorí, čo milujú viac peniaze ako spravodlivosť, predstierajú, že sme proti kresťanskému cisárovi nespravodlivo pozdvihli zbrane.*“<sup>36</sup>

Bohemund s pribúdajúcimi mesiacmi musel čoraz viac čeliť atmosfére rozkladu vo vlastnom tábore a pribúdajúcim dezerciam. Zároveň s tým však aj aktivitám byzantskej diplomacie nielen na pápežskom dvore a v Itálii, ale aj v radoch vlastného vojska (Laiou 2005, 21-24). Na túto diplomatickú ofenzívu musel náležite reagovať. Jeho list pápežovi je predovšetkým apológiou vlastných politických a vojenských rozhodnutí, apológiou, ktorú buď on sám, alebo jeho zostavovateľ obratným spôsobom zmenil na obžalobu byzantského cisára. Reakciu pápeža na tieto obvinenia, žiaľ, nepoznáme.

Tvrdá kritika Alexia, rozvíjaná prostredníctvom motívov politickej a náboženskej diskreditácie, neodzrkadľovala Bohemundove skutočné ciele. Jeho ambíciou nebol zisk cisárskej koruny – ide skôr o zbožnú predstavu, ktorá skôr odzrkadľovala predstavu jediného súdobého kronikára než realitu.<sup>37</sup> Bohemundovi nešlo ani o skutočnú jednotu cirkvi, pretože náboženský rozkol dokázateľne využíval iba ako argument slúžiaci k jeho vlastným mocenským ambíciám. V čom teda spočíval zmysel jeho protibyzantského ťaženia? Odpoveď sa možno skrýva práve v jedinom autentickom svedectve k tejto výprave – Bohemundovom liste pápežovi Paschalovi. Z neho vyplýva, že normanský dobrodruh sa usiloval o dosiahnutie spravodlivosti, samozrejme, podľa vlastných predstáv, za asistencie najvyššieho arbitra a authority v latinskom svete – rímskeho pápeža. Hoci formálne sa táto spravodlivosť dotýkala záujmov latinských pútnikov smerujúcich do Sv. zeme, v skutočnosti sa za ňou skrýval Bohemundov osobný spor s cisárom Alexiom, ktorého počiatky treba klásť ešte do čias ich spoločného stretnutia v Konštantínopole počas I. križiackej výpravy.

<sup>33</sup> (Guibert z Nogentu 1996, I.2., 89-94). K tomuto vplyvu pozri Rubenstein (2016, 116).

<sup>34</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 281; 1985, 103).

<sup>35</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 282; 1985, 103). Pozri tiež Laiou (2005, 23).

<sup>36</sup> (Epistola ad Paschalem II papam 1935, 282; 1985, 103).

<sup>37</sup> Jediným spomínaným kronikárom, ktorý tento motív uvádza, je Guibert z Nogentu (1996, I.5, 105-106), avšak v polohe akejsi vlastnej vágnej eschatologickej a profetickej špekulácie. Napriek tomu aj v súčasnosti zastáva viacerí autorov názor, že skutočným cieľom Bohemundovej výpravy bol zisk byzantskej cisárskej koruny, podobne ako v prípade jeho otca Roberta Guiscarda (Pozri najnovšie Rubenstein 2016, 124). Je však nanajvyš zrejmé, že tak Guiscard, ako aj Bohemund sa nemohli na rozdiel od byzantských cisárov opierať o stabilnú mocenskú základňu. Obom teda musela byť na základe dlhoročnej skúsenosti bojov s Byzanciou zrejma obmedzenosť ich vlastných materiálnych, finančných a vojenských zdrojov.

Je totiž viac ako pravdepodobné, že Alexios prisľúbil Bohemundovi v prípade úspechu niekdajšie byzantské pohraničné územia v oblasti severnej Sýrie.<sup>38</sup> Bohemundovo obsadenie Antiochie však realizácii takejto dohody bezpochyby zamedzilo a naopak viedlo k otvorenému konfliktu.

Bohemund sa v reakcii na byzantské útoky rozhodol predložiť svoju sťažnosť na cisára priamo v Ríme a tendenčne ju spojiť so záujmami latinských pútnikov.<sup>39</sup> Následná križiacka výprava proti Byzancii znamenala z vojenského i osobného hľadiska pre Bohemunda nepochybne porážku, avšak na druhej strane odvrátila byzantský tlak na Antiochiu a v konečnom dôsledku zaistila kniežatstvu trvalú politickú budúcnosť pod vládou jeho vlastných dedičov.

## REFERENCES

### Primary sources

- Anna Komnena*. 2001. Anna Komnena. Alexias In Reinsch, Dieter – Kambylis, Athanasios (eds.). Annae Comnenae Alexias. Pars prior. Berlin.
- Bartolf z Nangis*. 1866. Bartolfus de Nangis. Gesta Francorum Iherusalem expugnantium In Recueil des historiens des croisades, Historiens Occidentaux III. Paris, 487-543.
- Decretum Gratiani*. 1879. Decretum Gratiani. In Friedberg, Emil (ed.) Corpus iuris canonici I. Leipzig.
- Ekkehard z Aury*. 1895. Ekkehardus Uraugiensis Hierosolymita. In Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux, vol. 5. Paris, 7-40.
- Epistola ad Paschalem II papam* 1935. In Holtzmann, Walther (ed.) Zur Geschichte des Investiturstreites. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde Hannover 50, 280-282.
- Epistola ad Paschalem II papam*. 1985. In Hiestand, Rudolf (ed.) *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande*. Göttingen, 102-104.
- Excommunicatio*. 1861. In Will, Cornelius (ed.) Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo. Lipsiae, 153-154.
- Guibert z Nogentu*. 1996. Guibert de Nogent. Dei Gesta per Francos. In Huygens, Robert (ed.). *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*. Turnhout.
- Ioannes Oxeites*. 1970. Ioannes Oxeites. Logos eis ton basilea kyr Alexion ton Komnenon. In Gautier, Paul (ed.). *Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis Ier Comnène*. *Revue des Études Byzantines* 28, 5-55.
- Ioannes Zonaras*. 1897. Ioannes Zonaras. Epitomae historiarum, In Büttner-Wobst, Theodor (ed.). Ioannis Zonarae epitomae historiarum. Bonn.
- Lupus Protospatharius*. 1844. Lupus Protospatharius. Annales. In Pertz, Georg (ed.) *Lupi Protospatharii Annales* a. 855-1102. *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptores (in Folio) SS, V. Annales et chronica aevi Salici. Hannover, 52-63.
- Viliam z Apúlie*. 1851. Viliam z Apúlie. Gesta Roberti Wiscardi. In Pertz, Georg (ed.) *Guillermi Apuliensis gesta Roberti Wiscardi*. *Monumenta Germaniae Historica* Scriptores (in Folio) SS IX. Chronica et annales aevi Salici. Hannover, 239-298.

<sup>38</sup> Pozri najnovšie Pryor – Jeffreys (2012, 39-56).

<sup>39</sup> Pozri v tejto súvislosti druhý kľúčový prameň ku vzťahom Bohemunda a Paschala Bartolf z Nangis (1866, c. 65, 538). K tejto kronike najnovšie Edgington (2014, 21-35).

*Scriptum Galeranni episcopi de miraculo Boimundi*. 1910. In De Smedt, Charles. et al. (eds.). *Acta Sanctorum Novembris*, tomus III, quo dies quintus, sextus, septimus et octavus continentur. Bruxellis 160-168.

## Secondary sources

- Angold, Michael. 1997. *The Byzantine Empire, 1025 – 1204*. London New York.
- Asbridge, Thomas. 2000. *The Creation of the Principality of Antioch, 1098 – 1130*. Rochester.
- Avvakumov, Georgij. 2002. *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*. Berlin.
- Bayer, Axel. 2004. *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgendländische Schisma von 1054*. Köln/Weimar/Wien.
- Becker, Alfons. 1988. *Papst Urban II. (1088 – 1099) Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug*. Stuttgart.
- Bünemann, Richard. 1997. *Robert Guiskard. Ein Normanne erobert Süditalien*; Köln, Weimar u. Wien.
- Černáková, Zuzana. 2014. *Grék Tatíkios a prvá križiacka výprava*. In Hurbanič, Martin et. al. (eds.) *Byzantinoslovaca V: zborník k životnému jubileu Tatiány Štefanovičovej*. Bratislava, 205-235.
- Černáková, Zuzana. 2016. *Obraz Byzancie v starofrancúzskych chansons de geste (1096-1204)*. Dizertačná práca. Bratislava.
- Edgington, Susan. 2014. *The Gesta Francorum Iherusalem expugnantium of „Bartolf of Nangis.“ In Crusades 13, 21-35.*
- Erdman, Carl. 1935. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart.
- Flori, Jean. 2007. *Bohémond d'Antioche, chevalier d'aventure*. Paris.
- France, John. 1970. *The Crisis of the First Crusade: From the Defeat of Kerbogha to the departure from Arqa*. In *Byzantion 40*, 276-308.
- Gemeinhardt, Peter. 2002. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Mittelalter*. Berlin – New York, 2002.
- Herde, Peter. 1970. *Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert*. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26*, 1-46.
- Holtzmann, Walther. 1935. *Zur Geschichte des Investiturstreites*. In *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde Hannover 50*, 246-319.
- Chalandon. Ferdinand. 1900. *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081 – 1118)*. Paris.
- Jenal, Anton. 1916. *Der Kampf um Durazzo, 1107 – 1108, mit dem Gedicht des Tortarius*. In *Historisches Jahrbuch 37*, 285-352.
- Kindlimann, Sybille. 1969. *Die Eroberung von Konstantinopel als politische Forderung des Westens im Hochmittelalter: Studien zur Entwicklung der Idee eines lateinischen Kaiserreichs in Byzanz*. Zürich.
- Kolbaba, Tia. 2000. *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*. Urbana and Chicago.
- Kolbaba, Tia. 2005. *On the closing of the churches and the rebaptism of Latins: Greek perfidy or Latin slander?* In *Byzantine and Modern Greek Studies 29*, 39-51.
- Kolias, George. 1966. *Les raisons et le motif de l'invasion de Robert Guiscard a Byzance*. In *Byzantion 36*, 424-430.
- Konečný, Martin. 2011. *Pribeh vojny Normanov s Byzanciou v rokoch 1081 – 1085*. [The war between the Normans and Byzantium in 1081 – 1085]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 4*, 54-76.

- Laiou, Angeliki. 2005. Byzantium and the Crusades in the Twelfth Century: Why was the Fourth Crusade Late in Coming? In Laiou Angeliki (ed.). *Urbs Capta: The Fourth Crusade and Its Consequences*. Paris.
- Lilie, Ralph-Johannes. 1993. *Byzantium and the Crusader States, 1096 – 1204*. Oxford.
- Matějtek, Marek. 2011. Byzantský postoj k fenoménu „azyma“ v době vypuknutí Východního schizmu. In *Theologica* 1, 119-134.
- Matzke, Michael. 1998. Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug. Sigmaringen.
- McQueen, William. 1986. *Relations between the Normans and Byzantium 1071 – 1112*. In *Byzantion* 56, 427-476.
- Meško, Marek. 2017. Úvodná fáza byzantsko-normanskej vojny a byzantská porážka v bitke pri Dyrrachiu (1081). In *Vojenská história* 21/1, 6-37.
- Neocleous, Savvas 2009. Is the Contemporary Latin Historiography of the First Crusade and Its Aftermath „Antibyzantine“? In Neocleous Savvas (ed.) *Sailing to Byzantium: papers from the first and second postgraduate forums in Byzantine studies*. Newcastle, 27-52.
- Paul, Nicholas. 2010. A Warlord's Wisdom: Literacy and Propaganda at the Time of the first Crusade. In *Speculum* 85, 534-566.
- Pryor, John – Jeffreys, Michael. 2012. Alexios, Bohemond, and Byzantium's Euphrates frontier: a tale of two Cretans. In *Crusades* 11, 31-79.
- Rowe, John. 1966. Paschal II, Bohemund of Antioch and the Byzantine Empire. In *Bulletin of the John Rylands Library* 49, 165-202.
- Rösch, Gerhard, 1984. Der „Kreuzzug“ Bohemunds gegen Dyrrachion 1107 – 8 in der lateinischen Tradition des 12. Jahrhunderts. *Römische Historische Mitteilungen*, 26, 181-190.
- Rubenstein, Jay. 2016. The Deeds of Bohemond: Reform, Propaganda, and the History of the First Crusade. *Viator* 47, 113-135.
- Russo, Luigi. 2005. Il viaggio di Boemondo d'Altavilla in Francia (1106): un riesame. In *Archivio storico italiano* 163, 3-42.
- Russo, Luigi. 2009. Boemondo: figlio del Guiscardo e principe di Antiochia, (*Medievalia*; 10). Avellino.
- Savvides, Alexios. 2007. *Byzantino-Normannica. The Norman Capture of Italy (to A.D. 1081) and the First Two Invasions in Byzantium (A.D. 1081 – 1085 and 1107 – 1108)*. Leuven.
- Sitár, Adam. 2014. Križiacka výprava z roku 1101. Návrat dezertérov do sv. Zeme. In Hurbanič, Martin et. al. (eds.) *Byzantinoslovaca V: zborník k životnému jubileu Tatiány Štefanovičovej*. Bratislava, 236-282.
- Sitár, Adam. 2016. Prechod križiackej výpravy z roku 1101 cez Balkán: Politika Byzantíncov a jej démonizácia v prameňoch. In Dzurikaninová, Nikoleta (ed.) *Vojenské konflikty v dejinách Európy: Stretnutie mladých historikov V. Košice*, 5-14.
- Theotokis, Georgios. 2012. Bohemond of Taranto's 1107 – 8 campaign in Byzantine Illyria. In *Rosetta* 11, 72-81.
- Theotokis, Georgios. 2014. *The Norman Campaigns in the Balkans, 1081 – 1108*. Woodbridge.
- Todt, Klaus-Peter. 1998. *Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiochia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969 – 1204) II*. Wiesbaden.
- Todt, Klaus-Peter. 1999/2000. Antioch and Edessa in the so-called treaty of Deabolis/Devol (September 1108). In *Aram periodical* 11/12, 485-501.
- Upsher Smith, Richard. 2000. Nobilissimus and Warleader: The Opportunity and the Necessity behind Robert Guiscard's Balkan Expedition. In *Byzantion* 70, 507-526.
- Yewdale, Ralph. 1924. *Bohemond I, Prince of Antioch*. Princeton.

*Whalen, Bret. 2010. God's Will or Not? Bohemond's Campaign against the Byzantine Empire (1105 – 1107). In Madden Thomas et al. (ed.) The Crusades: Medieval Worlds in Conflict. Farnham.*

SUMMARY: EPISTOLA AD PASCHALEM II PAPAM. THE DIPLOMATIC CONTOURS OF THE ANTI-BYZANTINE POLICY OF THE NORMAN PRINCEPS BOHEMOND OF ANTIOCH. In 1935, the German scholar Walther Holtzmann published the hitherto unknown letter of the Norman Prince Bohemond addressed to the Roman Pope Paschal II. This authentic document, which was written in the context of the Norman expedition against the Byzantine Empire between 1107/1108, is considered to be the most important evidence of the increasing anti-Byzantine propaganda after the First Crusade. At the same time, it is the first clear evidence of using the existing religious and cultural differences between the Latin West and the Byzantine East for specific political aims, which is, in a sense, a foreshadow of the later events of the 4th Crusade and the conquering of Constantinople in 1204.

In the letter, Bohemond tried to persuade the Pope of Rome to support his anti-Byzantine crusade either by his personal presence or by the official papal legate. His campaign is first and foremost presented as a crusade, whereby the fight against the Byzantine Emperor Alexios I Komnenos is justified by his hostile actions against the interests of Latin pilgrims bound for the Holy Land. To this end, Bohemond uses the growing criticism of the Byzantine Emperor, which can be traced in the Latin sources mainly from the end of the First Crusade. However, the undeniable novelty in this respect is the Bohemond's criticism of the existing differences in the Byzantine Church, which are not only stipulated in the letter, but are viewed as a manifestation of heresies against the Roman Catholic faith. It is interesting that Bohemond required remedy from the Pope even in such matters that were not considered crucial or problematic by the Roman Curia or other Latin theologians at that time.

Doc. Mgr. Martin Hurbanič, PhD.  
Comenius University  
Faculty of Arts  
Department of General History  
Šafárikovo námestie 6  
814 99 Bratislava  
Slovakia  
martin.hurbanic@uniba.sk

Mgr. Daniela Hrnčiarová, PhD.  
Comenius University  
Faculty of Arts  
Department of General History  
Šafárikovo námestie 6  
814 99 Bratislava  
Slovakia  
daniela.hrnciarova@uniba.sk

# THE CLASSICAL EDUCATION OF ST. GREGORY PALAMAS THROUGH INDICATIVE EXAMPLES

Soultana D. Lamprou

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.126-132

**Abstract:** LAMPROU, Soultana D. *The Classical Education of St. Gregory Palamas Through Indicative Examples*. Saint Gregory Palamas belonged among the greatest fathers of Eastern Church of the 14th century. His intellectual and spiritual potential was cultivated already when he was a student, as he received elaborate education in Constantinople. The intense use of philosophers, among whom Aristotle and Plato were mostly used, and of classical writers, mostly Homer, Sophocles etc., in the writings of Palamas comes as no surprise. In this study, we present an outline of Saint Gregory's classical education with indicative examples drawn from his writings. Through these examples we aim to analyse Palama's method of development and promotion of the national literature ideals to the extent that it led to the definition of true faith, to the knowledge of God and human salvation.

**Keywords:** *Homer, Sophocles, Odysseus, Agamemnon, Neoptolemus, Diogenes, philosophy, Plato, Aristotle, Photius, Michael Psellos, Ioannis Italos, Gregory Palamas, Barlaam Kalabros, Gennadius Scholarius, Georgios Plethon Gemistos*

**Abstrakt:** LAMPROU, Soultana D. *Klasická vzdelanosť sv. Gregora Palamu prostredníctvom charakteristických príkladov*. Svätý Gregor Palama bol jedným z najvýznamnejších otcov Východnej Cirkvi 14. stor. Bol vybavený klasickou gréckou vzdelanosťou, keďže dostal vybrané vzdelanie v Konštantínopole. V literárnom diele Palamu neprekvapuje hojné používanie filozofov, hlavne Aristotela a Platóna a klasických autorov Homéra, Sofokla a iných. V tejto štúdii predstavujeme prehľadný opis klasického vzdelania svätého Gregora s charakteristickými príkladmi vybranými z jeho literárneho diela, pomocou ktorého analyzujeme spôsob Palamovho zveľaďovania prínosu národného literárneho dedičstva na úroveň, ktorá viedla k formulácii pravej viery, k poznaniu Boha a spásu človeka.

**Kľúčové slová:** *Homér, Sofokles, Odysseus, Agamemnón, Neoptolemos, Diogénes, filozofia, Platón, Aristoteles, Fótios, Michael Psellos, Ján Italos, Gregor Palama, Barlaam Kalabrijský, Gennadius Scholarius, Georgios Gemistos Plethon*

Saint Gregory Palamas has been one of the most prominent fathers of the Eastern Church, a prominent figure of the 14th century, who, when he got into a dispute with Barlaam of Calabria and his followers, Akindinus and Nicephorus Gregoras, summarized and codified patristic theology of the previous centuries based on the authority of Scriptures, previous patristic tradition as well as his personal experience. Palamas enriched church literature through his writings and provides us, even today, with a wealth of sources for theological and literary research.

Saint Gregory had received admirable classical Greek education in Constantinople under the protection of emperor Andronicus B'. It is known that already from an early age he was distinguished both for his concentration on and his performance in philosophy. The distinguished scholar of the era and dean of the University of Constantinople, Theodoros Metochites, after



a discussion with the seventeen-year-old Gregory about the work of Aristotle, said in amazement: «καὶ αὐτός Ἀριστοτέλης εἰ παρῶν ἀκροατῆς καθίστατο τούτου, ἐπήνεσεν ἄν οὐ μετρίως» (Λόγος εἰς τὸν Ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν Ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης 11, 1-13; Philotheos Kokkinos 1985, 437-438; Compare Mantzaridis 1973, 41; Zisis 1997, 97).

In the long history of Byzantium, the texts from the ancient Greek literature had been continuously studied. Palamas is aware of the effect the philosophy of Plato and Aristotle had on the formation of the Christian and, more specifically, Byzantine thought. The systematic Aristotelian discourse and the Platonic dialogue contributed significantly to the evolution of Christian views and Byzantine dialectics.

He was also aware of the «dispute» between Aristotelian and Platonic thought in Byzantium. In this «dispute» Aristotle brings the tools of logic within the field of theology, whereas Plato and Neo-Platonists are evaluated on the basis of the autonomy and independence of thought they dictate, and are thus treated as enemies of Christianity (Tatakis 2007, 254-255; Zozulak 2016b, 115). Therefore, there are conflicting tendencies in Byzantine church literature, with writers who opt for Plato's ideas, others for Aristotle's, or even for Stoics'.

The harmonization and complicity of Greek thought and Christian faith that had been achieved by Church Fathers, begins to be disrupted when in the 11th century the humanistic movement is introduced by Michael Psellos. This movement is based upon humanism developed during the era of Photius, who should also be pointed out. Although displaying a clear preference for Aristotle, Photius gave prominence to the superiority of the Christian truths and followed the metaphysics of the Christian teachings, distancing himself from the Platonic and Aristotelian views<sup>1</sup> (Lamprou 2016, 27; Compare Begzos 1995, 333-336; Benakis 1978 – 1979, 326-327; Zymaris 2000, 19-31; Matsoukas 2001, 299). Of course, Psellos who was also an admirer of Plato, gave prominence to theology rather than to philosophy, and is characteristically mentioned by V. Tatakis (2000, 142) as one who “was able to present a new philosophical composition by turning back both to the tradition of prominent Church Fathers and the Greek education”.

However, later the situation became more intense with the introduction of the philosophical system of Ioannis Italos (and that of his students'), in which the effort of ancient philosophy to become autonomous, as well as its effect (mainly the effect of Plato's ideas) on theological issues are evident<sup>2</sup> (Karmiris 1938, 136-137; Papadopoulos 1970, 46; 67-70; Matsoukas 1970, 55-58). This resulted in the emergence of dogmas contradicting the true faith. In the meantime, let us point out here that in the West the study of Aristotle from the 9th century onwards turned theology into a strict system of truths (Matsoukas 2002, 433).

In his dealing with the question of divine and human wisdom, Palamas refuted this rationalized theology of the 14th century, when Barlaam from Calabria appeared to over evaluate human wisdom, while at the same time attributing to it salvational importance and devaluing the divine. For saint Gregory, the salvation of man did not depend on philosophy and science, but on divine wisdom that is bestowed through the grace of the Holy Spirit after the ascetic cleansing (Lamprou 2009, 222-233).

Palamas' stance towards philosophy, and classical literature in general, reflects the spirit of Church in general and is in complete harmony with the patristic literature. He keeps a hesitant stance; he recognizes the educational value of philosophy in human efforts to understand the revealed truth<sup>3</sup> (Υπὲρ τῶν ἱερώς ηὑχαζόντων Λόγος 1, 1, 6, 3-7; Gregory Palamas 1998, 367);

<sup>1</sup> As for example he highlights the person rather than the essence and the being.

<sup>2</sup> The decisive effect of the Plato and Aristotle is rendered clear in the way both the Eastern and the Western Church theologize.

<sup>3</sup> Where Palamas highlights that the preoccupation with rhetoric, logical methodologies, and reasoning

he accepts its effects both on the structure and the content of his work, as he naturally follows practices that are instilled in him by his excellent classical education. On the other hand, he is not reluctant when it comes to criticizing all the fruitless, dangerous and incompatible elements that are in stark contrast with the Christian faith, especially due to his fear of a possible revival of Paganism.

Palamas manages to prove as illusory the line of thinking which considers theology as subjected to philosophy and sciences in general, as if it were a sub field of a genre. He succeeds doing so by pointing out the example of the Greek philosophers who, when they based their knowledge upon philosophy, had followed fallacies and were in discordance with each other (Υπέρ των ιερώς ησυχάζοντων Λόγος 1, 1, 1, 11-16; Gregory Palamas 2010, 361). They followed either Plato or his student, Aristotle, who had opposed his teacher. And although they managed to attain the highest level of what was considered encyclical education, having written works that were attributed an utmost importance over the centuries, they were not able to understand the essence of God and His creation, ending up instead in discordance and deadlocks.

Palamas' stance towards secular education, with his clear distinction and exact delimitation of the relationship between theology and philosophy, passed on to his students as well as the ones coming after him. His preference for Aristotle is obvious and understandable – Palamas deemed him less dangerous for the church.

However, during the years before the fall of Constantinople, there was an intense nostalgia for the revival of ancient Greek and Platonic philosophy. The leader of this movement was Georgios Plethon Gemistos who contributed significantly to the knowledge and study of Platonic philosophy in the West with his work *Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, the content of which was developed in 1438 and during his lectures in Florence (Tatakis 2000, 145-149; Tatakis 2007, 287-296). His treatise had become the main axis around which the conflict between Platonists and Aristotelians re-emerged in Byzantium (Tatakis 1977, 269-278). On the opposing side against Plethon was the supporter of Aristotelian thought, Gennadius Scholarius, the first patriarch of Constantinople after its fall. He writes the following words expressing his clear support for the ideas of Palamas regarding philosophy: «Οὐ Πλάτωνι φιλονεικούντες, οὐκ Ἀριστοτέλους πεφροντικότες, τῷ δέ σκοπῷ τοῦ Γεμιστοῦ χαλεπαίνοντες, ζήλω τῆς πίστεως περιττόν ἄλλως ἡμῖν εἰλόμεθα πόνον» (Περί του βιβλίου του Γεμιστοῦ και κατά της ελληνικής πολυθεΐας; (Gennadius Scholarius 1935, 156; Compare Zisis 1988, 302-303).

In this article, we chose certain references from Palamas coming from ancient literature and we developed further their content so that we could clearly outline how his classical education provided him with the necessary tools to develop his argumentation and express his theological views.

In his *Α' Επιστολή προς Βαρλαάμ* (7, 11-19; Gregory Palamas 2010, 228), Palamas claims that in his effort to acquire real wisdom he has forgotten the reasoning sciences, quoting the phrase «νά ριφθῆ εἰς πολυφλοισβον κῦμα θαλάσσης» from Iliad's Second Rhapsody (209; Homer 1998, 50)<sup>4</sup>. In the same way, he urges Barlaam not to return to a part of his letter that he has already taken out as being not «αγαθό», but rather to discard it in the sea. This legendary quote, «ὡς ὅτε κῦμα πολυφλοισβοιο θαλάσσης» was used to refer to the loud and turbulent return of the Achaeans from the ships to the army's assembly (following Odysseus' urge), the one they had previously left, when Agamemnon announced his decision to return to their homeland. According to one view, Palamas, knowing the Homeric text, could have been pointing towards a connection between

---

in general, could be considered beneficial, when it applies seeing through the soul and conveys the efforts to everything that is superior.

<sup>4</sup> «ὡς ὅτε κῦμα πολυφλοισβοιο θαλάσσης».

the double expression of the soldiers' souls and Barlaam's disunity in the issue of the not «αγαθού» part of his speech removal.

On another point, Palamas in his homily *B' Αποδεικτικό Λόγο περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος* (29, 6; 9-15; Gregory Palamas 2010, 104), trying to dissolve the darkness of Barlaam's ignorance, as he characteristically writes. Barlaam's ignorance darkens the means of his understanding and thus he is not able to understand the distinction between the origin and existence of the Holy Spirit, as He originates from the Father and the Spirit's proceeding from the Father and Son. Thus, he criticizes Barlaam because he does not listen to him when he says «Γενού σεαυτού, ἄνθρωπε». Palamas when he quotes here a phrase from Sophocles' tragedy «Philoctetes», brings to our minds the well-known myth of Philoctetes as it is described in Greek literature.

The hero is referred to as an excellent archer who fought in Troy, but after having been bitten by a poisonous snake, he was abandoned by the Achaeans on a deserted coast on Lemnos island, due to the wound that was troubling him and gave off a terrible smell. He remained there alone for ten years, surviving thanks to the weapons of Hercules that he had kept. When Priamus' son, Helenos, who possessed oracular powers, reveals to the discouraged Achaeans after the death of Achilles that in order to seize Troy, Philoctetes had to be with them along with his bow, Odysseus together with Achilles' son, Neoptolemus, take on the task to bring Philoctetes back. The second manages to gain his trust and detach his bow. When, though, he begins feeling sorry for his hypocritical action and reveals his scheme to Odysseus, the hero of the tragedy, using the phrase «Ἄλλά νῦν ἔτ' ἐν σαυτοῦ γενού» (Σοφοκλέους Φιλοκτῆτης 950; Sophocles 1990, 333), urges Neoptolemus to find his noble self and asks him to return the bow, unfortunately with no result.

Palamas reaches the same ascertainment. Just as Neoptolemus before him, Barlaam in the same way does not listen to the advice to «become himself». This is quite clear because if it had not been so, he would have returned to the true faith, he would have accepted the teachings about God and he would not have tried to challenge the teachings of men through words and actions, while at the same time innovating them (*B' Αποδεικτικός Λόγος περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος* 29, 6-9; Gregory Palamas 2010, 104).

In other points, Palamas confutes the illusions of those who were supporting the idea that the Greek philosophers were enlightened. Instead, he criticizes the philosophers as being vain and their wisdom as being a form of foolishness that opposes the true light. In order to reinforce his arguments, he quotes from *Βίο Διογένους του Κυνικού* (6, 26, 5-9; Diogenes Laërtius 1999, 391), i.e. the discussion between Diogenes and Plato. In this discussion, the cynic philosopher and student of Socrates is inspected by Plato for his actions. To Plato's question «what is it that you are doing Diogenes», he replies that he fights typhus, that is Plato's arrogance, just to receive Plato's reply «Ἐτέρω τύφω Διόγενες», through which Plato retorts the accusation by stressing Diogenes' arrogance. Palamas comments on the dispute about arrogance between the two philosophers. The very fact that they debate it points to their admission of it. He also adds that Plato regards vanity as both a virtue and reason of great works, which, when it is absent, leads to a lack of great works (*A' Επιστολή προς Βαρλαάμ* 39; Gregory Palamas 2010, 247<sup>20-28</sup> και 248<sup>1-5</sup>. *A' Επιστολή προς Βαρλαάμ* 40, 1-2; Gregory Palamas 2010, 248).

It is not surprising that in Palamas' works there is an extensive use of philosophers, such as Aristotle (*Metaphysics*), Plato (*Timaeus*, *Phaedrus*, *Apology*) as well as several classic writers, such as Homer, Sophocles, Pythagoras, Plutarch (*Ethics*, *Parallel Lives*, *Nikias*), Xenophon (*Memorabilia*), Hesiod (*Theogony*, *The Shield of Hercules*), Pindar (*Olympian Odes*), Xenophanes, and others, a fact that points towards his complete literary knowledge. However, a clear view of Palamas' classical education will be provided when our research is complete and will be submitted for publication.

Palamas' obvious love for and use of classical literature is common in the works of Byzantine scholars and can be justified by the thorough knowledge they had acquired. Palamas knows its importance; in his works, his literary style is vivid, he strengthens his argumentation and he emanates the spirit of the intellectual movement of the era and Byzantine civilization in general. It is particularly interesting that he manages to balance between philosophical discourse and theological accuracy, through which he deals with the theological issues that arose in his era and proves to be a great teacher of the Church as well as an original follower and promoter of patristic tradition.

## REFERENCES

- Begzos, Marios.* 1995. Η συμβολή του Φωτίου στη Φιλοσοφία [The contribution of Fotios in Philosophy]. In *ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ* (ed.). Μέγας Φώτιος, Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 14 - 17 Νοεμβρίου 1994 [Metropolis of Thessaloniki (ed.). Photius the Great, Proceedings of 15th Theological Conference, Thessaloniki 14 - 17 November 1994]. Thessaloniki, 327-336.
- Benakis, Linos.* 1978 - 1979. Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών [The issue of general notions and Byzantine notional realism]. In *Φιλοσοφία* [Philosophia] 8-9, 311-340.
- Diogenes Laërtius.* 1999. Διογένης Λαερτίου, Βίος Διογένης Κυνικού [Diogenes Laërtius, The Life of Diogenes the Cynic]. In *Marcovich, Miroslav* (ed.). *Diogenes Laertius Vitae Philosophorum I*. Berlin, 388-428.
- Gennadius Scholarius.* 1935. Γενναδίου Σχολαρίου, Περί του βιβλίου του Γεμιστού και κατά της ελληνικής πολυθεΐας [Gennadius Scholarius, On the Book of Gemistus and against Greek Polytheism]. In *Petit, Louis - Sideridès, Xenophon A. - Jugie, Martin* (eds.). *Γενναδίου του Σχολαρίου, Άπαντα τα ευρισκόμενα IV* [Gennadius Scholarius Collected Works IV]. Paris, 155-172.
- Gregory Palamas.* 2010. Γρηγορίου Παλαμά, Υπὲρ των ιερῶς ησυχαστῶν Λόγος Ι, Ι, Ι [Gregory Palamas, Homily for the Sacred Hesychasts I, I, I]. In *Christou, Panagiotis* (ed.). *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα Ι* [Gregory Palamas Works I]. Thessaloniki, 361-392.
- Gregory Palamas.* 2010. Γρηγορίου Παλαμά, Α' Επιστολή προς Βαρλαάμ [Gregory Palamas, First Letter to Barlaam]. In *Christou, Panagiotis* (ed.). *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα Ι* [Gregory Palamas Works I]. Thessaloniki, 225-259.
- Gregory Palamas.* 2010. Γρηγορίου Παλαμά, Β' Αποδεικτικός Λόγος περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος [Gregory Palamas, Second Verifying Letter on the Procession of the Holy Spirit]. In *Christou, Panagiotis* (ed.). *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα Ι* [Gregory Palamas Works I]. Thessaloniki, 78-153.
- Homer.* 1998. Ομήρου Ιλιάς [The Iliad of Homer]. In *Walter Leaf - Matthew Albert Bayfield* (eds.). *Homeri Ilias I*. Stuttgart und Leipzig.
- Karmiris, Ioannis.* 1938. Εξωτερικαί επιδράσεις επί της ορθοδόξου θεολογίας [External Influences on the Orthodox Theology]. In *Εκκλησία* [Ecclesia] 16, 121-124; 137-139; 147-148; 154-155.
- Lamprou, Soutlana.* 2009. The practice of the teaching of the Three Hierarchs by St. Gregory Palamas on the godly and human wisdom. In *Πατριαρχική Βιβλιοθήκη του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας* (ed.). *Αλεξανδρινός Αμητός, Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι. Μ. Χατζηφώτη ΙΙ* [Patriarchal Library of Alexandria Patriarchate (ed.). *Alexandrian Amitos, In the Memory of I. M. Xatzifotis II*]. Alexandria, 222-233.

- Lamprou, Sultana.* 2016. Ανατολή και Δύση στο έργο του Μ. Φωτίου αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως [East and West in the Work of Photios the Great Patriarch of Constantinople]. In *Konstantínove listy* [Constantine's Letters] 9/1, 11-28.
- Mantzaridis, Georgios.* 1973. Παλαμικά [Gregory Palamas Works]. Thessaloniki.
- Matsoukas, Nikolaos.* 1970. Γνώσις και αγνώσις Θεού [Gnosis and Non-Gnosis of God]. In *Κληρονομία* [Klironomia] 2, 53-87.
- Matsoukas, Nikolaos.* 2001. Ιστορία της βυζαντινής Φιλοσοφίας. Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα [History of Byzantine Philosophy. With an appendix on Western Middle Ages Scholasticism]. Thessaloniki.
- Matsoukas, Nikolaos.* 2002. Ιστορία της Φιλοσοφίας. Αρχαίας Ελληνικής-Βυζαντινής – Δυτικοευρωπαϊκής. Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία [History of Philosophy. Greek – Byzantine - Western European. With a short introduction to philosophy]. Thessaloniki.
- Paradopoulos, Stylianos.* 1970. Συνάντησις ορθοδόξου και σχολαστικής Θεολογίας (εν τω προσώπω, Καλλίστου Αγγελικούδη και Θωμά Ακινάτου) [A Meeting of Orthodox and Scholastic Theology (in the meeting of Kallistos Aggelikoudis and Thomas Aquinas)]. *Ανάλεκτα Βλατάδων* 4 [Vlatadon Monastery Analecta 4]. Thessaloniki.
- Philotheos Kokkinos.* 1985. Φιλοθέου Κοκκίνου, Λόγος εις τον άγιον Γρηγόριον Παλαμάν. [Philotheos Kokkinos, Oratio on Saint Gregory Palamas]. In Tsamis, Dimitrios (ed.). *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κοκκίνου, Αγιολογικά έργα* [Philotheos Kokkinos Patriarch of Constantinople, Hagiological works]. *Α' Θεσσαλονικείς Άγιοι* [I Thessalonian Saints]. *Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς* 4 [Thessalonian Byzantine Writers 4]. Thessaloniki, 427-591.
- Sophocles.* 1990. Σοφοκλέους, Φιλοκτήκης [Sophocles, Philoctetes]. In Lloyd – Jones, Hugh – Wilson, Nigel Guy (eds.). *Sophoclis fabulae*. Oxford, 293-354.
- Tatakis, Vasileios.* 1977. Η βυζαντινή φιλοσοφία [Byzantine Philosophy]. Athens.
- Tatakis, Vasileios.* 2000. Η ελληνική και πατερική βυζαντινή φιλοσοφία [Greek and Patristic Byzantine Philosophy]. Athens.
- Tatakis, Vasileios.* 2007. Χριστιανική και Βυζαντινή Φιλοσοφία [Christian and Byzantine Philosophy]. Athens.
- Zisis, Theodoros.* 1988. Γεννάδιος Β' Σχολάριος [Gennadius II Scholarius]. *Ανάλεκτα Βλατάδων* 30 [Vlatadon Monastery Analecta 30]. Thessaloniki.
- Zisis, Theodoros.* 1997. Θεολόγοι τής Θεσσαλονίκης [Theologians of Thessaloniki]. *Πατερικά* 4 [Patristic Series 4]. Thessaloniki.
- Zozulák, Ján.* 2016a. Byzantská filozofia. Plzeň.
- Zozulák, Ján.* 2016b. Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie [Historical background of the origin of Byzantine philosophy]. In *Konstantínove listy* [Constantine's Letters] 9/1, 110-118.
- Zymaris, Philippos.* 2000. Η ιστορική, δογματική και κανονική σπουδαιότητα της Συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (879 – 880) [Historical, Doctrinal and Canonical Importance of the Synod of Constantinople (879 – 880)]. *Διδακτορική διατριβή. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης* [Phd Thesis. Aristotle University of Thessaloniki]. Thessaloniki.

SUMMARY: THE CLASSICAL EDUCATION OF SAINT GREGORY PALAMAS WITH INDICATIVE EXAMPLES. Saint Gregory Palamas belonged among the greatest fathers of Eastern Church, attaining prominence as a theological figure during the 14th century. We need to take into consideration that he received an elaborate education in Constantinople.

Palamite theology reflects the universal notion of the Church. Moreover, Palamas' stance against philosophy and classical literature as a whole conforms to the position of those in the

patristic literature in general who oppose philosophy. Palamas acknowledges the pedagogical and educational value of philosophy, accepts its influences on the structure as much as on the content of his work, and criticises without hesitation all things that serve no purpose, are dangerous to and incompatible with Christian faith, fearing a possible revival of paganism.

The intense use of philosophers (mainly Aristotle and Plato) and of classical writers (mostly Homer, Sophocles etc.) in the writings of Palamas comes as no surprise.

In this study, we present an outline of Saint Gregory's classical education with indicative examples drawn from his writings. Through these examples we aim to analyse Palama's method of development and promotion of the national literature ideals to the extent that it led to the definition of true faith, to the knowledge of God and human salvation.

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

# VŠEVVLAD JOZEF GAJDOŠ A VÝSKUM CHORVÁTSKO-HLAHOLSKÝCH PAMIATOK<sup>1</sup>

## Vševlad Jozef Gajdoš and the Research of Croatian-Glagolitic Monuments

Peter Ivanič

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.133-140

**Abstract:** IVANIČ, Peter. *Vševlad Jozef Gajdoš and the Research of Croatian-Glagolitic Monuments*. Vševlad Jozef Gajdoš contributed significantly to the preservation of Slovak historic libraries. His study of library collections enabled him to discover several unique pieces written in Croatian Glagolitic (*The Hlohovec Glagolitic Letters* and *The Svätý Anton (Báč) Fragment*). The Hlohovec Glagolitic Letters contain texts from the missal written in the 14th century. The Svätý Anton (Báč) Fragment is a fragment of the Croatian-Glagolitic Breviary, which originated in the 15th century. In the collections of the Apponyi Library in Oponice, Vševlad Jozef Gajdoš discovered a reference about a Slavonic Code that was part of the Medici Library collection (Biblioteca Medicea Laurenziana) in Florence. He established that the Code was written in Croatia in the 14th century and it contains an incomplete breviary along with ritual, as well as a translation of the sequence *Dies irae*.

**Keywords:** *Vševlad Jozef Gajdoš, Croatian Glagolitic, code, breviary, missal*

**Abstrakt:** IVANIČ, Peter. *Vševlad Jozef Gajdoš a výskum chorvátsko-hlaholských pamiatok*. Vševlad Jozefa Gajdoš má významný podiel na záchrane slovenských historických knižníc. Vďaka štúdiu týchto fondov sa mu podarilo objaviť niekoľko unikátnych exemplárov napísaných chorvátskou hlaholikou (*Hlaholské listy hlohovské* i *Svätoantonský (Báčsky) hlaholský zlomok*). Hlaholské listy hlohovské obsahujú texty z misála, ktorý bol napísaný v 14. storočí. Svätoantonský zlomok je fragment chorvátsko-hlaholského breviára, ktorý vznikol v 15. storočí. Vševlad Jozef Gajdoš objavil vo fondoch Apponyiovskej knižnice v Oponiciach zmienku o slovanskom kódexe, ktorý sa nachádza v Medicejskej knižnici (Biblioteca Medicea Laurenziana) vo Florencii. Určil, že kódex vznikol na území Chorvátska v 14. storočí a obsahuje neúplný breviár i rituál a preklad sekvencie *Dies irae*.

**Kľúčové slová:** *Vševlad Jozefa Gajdoš, chorvátska hlaholika, kódex, breviár, misál*

Dielo františkána, knihovníka a doktora filozofie Vševlada Jozefa Gajdoša (1907 – 1978) je úctyhodné. Publikoval práce z oblasti knižnej kultúry, jazykovedy, filozofie, histórie, literárnej histórie i hudobnej vedy.<sup>2</sup> Vďaka niekoľkoročnému výskumu vo viacerých knižniciach na Slovensku sa mu podarilo objaviť a následne prostredníctvom príspevkov v niekoľkých periodikách aj upozorniť na viaceré unikátne písomné pamiatky. Medzi nimi sa nachádzajú aj diela napísané tzv. hranatou

<sup>1</sup> Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0116. Za cenné rady ďakujem prof. Milanovi Mihaljevičovi zo Staroslovanského inštitútu v Záhrebe.

<sup>2</sup> Výber z jeho prác vyšiel vo vydavateľstve Lúč (Gajdoš 2004).

hlaholikou, ktorá sa používala na území dnešného Chorvátska.<sup>3</sup> Do zbierok Literárneho archívu Slovenskej národnej knižnice sa tak dostali známe *Hlaholské listy hlohovské* (HLH) i *Svätoantonský (Báčsky) hlaholský zlomok* (SAHZ). Gajdoš poukázal aj na dovtedy neznámy slovanský kódex uložený v Medicejskej knižnici (Biblioteca Medicea Laurenziana) vo Florencii, ktorý pomenoval ako *Medicejský glagolský kódex*.

## Hlaholské listy hlohovské

V knižnici bývalého františkánskeho kláštora v Hlohovci v roku 1936 objavil Vševlad Jozef Gajdoš okrem iného aj dva obojstranne hlaholským písmom popísané pergamenové fragmenty, ktoré tvorili väzbový materiál v dvojdielnej talianskej knihe Františka Saleského *Trattato dell'amor di Dio* vydané v Benátkach roku 1642. V roku 1944 v časopise slovenskej kresťanskej inteligencie *Kultúra* uverejnil príspevok pod názvom *Staroslovanské pamiatky vo františkánskych knižniciach*, kde prvýkrát publikoval stručnú informáciu aj o náleze dvoch fólií s hlaholským písmom, ktoré dnes poznáme pod pomenovaním *Hlaholské listy hlohovské*.<sup>4</sup> Informoval, že ide o state z Listu sv. Pavla Efezanom (napríklad 4: 13) a o časti Evanjelia sv. Lukáša (napríklad 14: 31). Gajdoš predpokladal na základe jazykových prvkov a tvarov hranatej hlaholiky, že pamiatka pochádza z Chorvátska. Netrúfal si však urobiť podrobnejšiu analýzu textu (Gajdoš 1944, 421-422). Dnes sa HLH nachádzajú v zbierkach Literárneho archívu Slovenskej národnej knižnice pod signatúrou C 402. Prvý list v literatúre označovaný aj ako List A má rozmery 190 x 160 mm a druhý list známy ako List B sa zachoval vo veľkosti 165 x 190 mm. Rohy pergamenov, ako aj okraje listov boli odrezané. Text je písaný čiernym atramentom, niektoré časti textu sú v dôsledku ošúchania nečitateľné. Iniciálky a nápis osobitných častí textu sú prifarbené rumelkou (Brincková 2012, 30). Samotný rozbor dokumentu prvýkrát spravil profesor na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave Alojz Miškovič (1902 – 1967) a publikoval ho až v roku 1961 v časopise *Duchovný pastier*. V úvode svojho článku priblížil vývoj hlaholiky a až následne popísal HLH. Určil, že listy pochádzajú z misála rímskeho obradu. Prvý pergamen označil písmenom A, a podľa obsahu identifikoval, že ide o omšu *De communi apostolorum* s časťami introit, orácia, lekcia, graduál a ofertórium. Druhý list označil ako B a priradil k omši *De communi Martyrum*. Tento obsahuje časť lekcie, graduál, evanjelium, ofertórium a riadok ďalšieho omšového textu. Miškovič uverejnil zachovaný text prepísaný do cyriliky a vyslovil predpoklad, že zlomky hlaholskej liturgickej knihy pochádzajú z konca 13. alebo zo začiatku 14. storočia a sú chorvátskej proveniencie. Konštatoval, že text obsahuje veľa skratiek s titlami a bez titul. Zaujímavosťou je, že Miškovič mal zapožičaný dokument z vtedajšieho archívu Matice slovenskej a využíval ho pri výučbe bohoslovcov. Na záver príspevku napísal, že pamiatka si zasluhuje podrobnejší jazykový a paleografický rozbor (Miškovič 1961, 103-105, 113). K tomuto sa však už nedostal. Až v roku 2004 sa HLH venoval na stránkach slavistického časopisu *Slavica Slovaca* Martin Slaninka (2004, 3-15). Uverejnil prvýkrát transliteráciu textu do latiniky a publikoval aj paralelný hlaholský prepis, pričom použil fonty písmen podľa Kyjevských listov. Zároveň porovnával dokument s najstaršími zachovanými hlaholskými rukopismi (napr. Assemaniho evanjeliár, Mariánsky kódex) a tiež s novšími cirkevno-slovanskými bohoslužobnými knihami. Nakoniec konštatoval, že HLH sú podobné Viedenským listom (Slaninka 2004, 5). Miškovič a ani Slaninka sa nevenovali podrobnejšie štúdiu zachovaných chorvátsko-hlaholských misálov. Presnejšiu analógiu textu HLH

<sup>3</sup> Prehľad o vývoji chorvátskeho jazyka a písomnej kultúry v stredoveku podáva publikácia *Povijest hrvatskoga jezika* (2009).

<sup>4</sup> Gajdoš v príspevku neuviedol miesto nálezu.



možno totiž nájsť v známom Hrvojevskom misáli (HM), ktorý bol napísaný okolo roku 1404 a dnes je uložený v Knižnici tureckých sultánov (Sultanahmet topkapi sarayi müzesi kütüphanesi) v Istanbuli. Konkrétne úvodná pieseň v HLH<sup>5</sup> 1Aa1-6 má analógiu v HM 190d20-23 (Graber – Nazor – Pantelić 1973, 380). Text úryvku Listu sv. Pavla Efezanom (14: 7-13) v HLH 1Aa16-1Ab19 sa nachádza v HM na fólii 191b3-21 (Graber – Nazor – Pantelić 1973, 381). Evanjelium podľa Jána (15: 17-24) zaznamenané v HLH 1Ba11-1Bb21 je uvedené v HM 192a26-192b20 (Graber – Nazor – Pantelić 1973, 383). Druhý list HLH 2Aa1-2Aa15 začína textom zo Starého zákona (Ecclesiasticus 39: 8-12), ktorý je v HM na fólii 193d18-28 (Graber – Nazor – Pantelić 1973, 386). Nasledujúca pieseň v HLH 2A15-2Ab4 je zapísaná v HM 196b1-7 (Graber – Nazor – Pantelić 1973, 391). Text Evanjelia sv. Lukáša (14: 26-33) v HLH 2Ab9-2Bb4 má paralelu v Hrvojevskom misáli na fóliách 195d16-196a14 (Graber – Nazor – Pantelić 1973, 390-391). Nasledujúca pieseň (Žalm 8: 6-7) v HLH 2Bb4-7 je zapísaná v HM 196b18-21 a 196d19-21 (Graber – Nazor – Pantelić 1973, 391-392).

V súčasnosti je aktuálnou výzvou prostredníctvom digitalizácie sprístupniť svetové kultúrne dedičstvo verejnosti (Nikonova – Biryukova 2017, 169-173). HLH boli preto zdigitalizované a zverejnené na internete v rámci projektu U.S. Library of Congress s názvom The World Digital Library (Glagolitic Leaves in Hlohovec 2017), ako aj na portáli The European Library (Glagolitic sheets of Hlohovec 2017).

## Svätoantonský hlaholský zlomok

Zlomok objavil Vševlad Jozef Gajdoš vo františkánskom kláštore vo Sv. Antone (dnes Báč) a krátku informáciu o ňom publikoval takisto v roku 1944 v časopise *Kultúra*. Uvedol, že niekedy v 17. storočí bol pergamen použitý na obal knižnej väzby, čo spôsobilo jeho znehodnotenie. Vonkajšia strana bola výrazne poškodená a nečitateľná. Gajdoš na základe tzv. hranatej hlaholiky považoval Chorvátsko za krajinu pôvodu. Obsahu a paleografickej analýze sa nevenoval. Z tvaru a úpravy rukopisu predpokladal, že ide o fragment liturgickej knihy. V príspevku však neuviedol miesto nálezu (Gajdoš 1944, 420-421). Urobil tak až v roku 1964 v úvode článku, v ktorom informoval o náleze Medicejského hlaholského kódexu (Gajdoš 1964). Literárny archív Slovenskej národnej knižnice zlomok eviduje pod signatúrou C 404. Pergamenové dvojfólio s rozmermi 215 x 317 mm sa zachovalo iba v značne poškodenom stave. Samotný text je písaný hranatou formou hlaholiky v dvoch stĺpcoch čiernou a červenou farbou. Mikroskopickou analýzou bolo zistené, že ide o kozí pergamen. Magdaléna Brincková z Literárneho archívu Slovenskej národnej knižnice uvádza, že pergamen bol súčasťou liturgickej knihy z 15. storočia pravdepodobne chorvátskeho pôvodu. Informuje, že mohlo ísť o hlaholský breviár, ktorý zahŕňa modlitby liturgie hodín rímskokatolíckej cirkvi určené pre celý liturgický rok (Brincková 2010, 15; 2012, 30-31). Podľa obsahu možno konštatovať, že skutočne ide o fragment chorvátsko-hlaholského breviára, ktorý vznikol v 15. storočí. Na prvej strane dvojlistu vpravo možno identifikovať text Bohoslužby na sviatok svätého Pavla apoštola (29. jún). Na druhej poškodenej strane vľavo text vešpier na sviatok Navštívenia Panny Márie (lat. *Visitatio Beatissimae Mariae Virginis*)<sup>6</sup>, ktorý sa slávil a na Slovensku doteraz slávi 2. júla. Analógiu textu Bohoslužby na sviatok svätého Pavla apoštola možno nájsť v 1. Ľubľanskom (beramskom) breviári z 15. storočia na fólii 75 a uvedená

<sup>5</sup> Príklady HLH sú označené podľa listov a podľa strán a stĺpcov, teda list označený číslom 1, má dve strany: A, B, pričom každá strana má dva stĺpce: a, b (napr. označenie 1Aa16 znamená, že ide o prvý list, jeho prvú stranu, prvý stĺpec, 16. riadok).

<sup>6</sup> V súčasnej liturgickej terminológii ide o sviatok Návštevy Panny Márie.

Bohoslužba na sviatok Navštívenia Panny Márie sa nachádza v spomínanom breviári na fólii 77 (1. *Eubľanský (beramský) breviár 2017*).

## Paleografická, graficko-fonologická, gramatická a lexikálna charakteristika HLH A SAHZ

Paleografická, graficko-fonologická gramatická i lexikálna charakteristika chorvátsko-hlaholských pamiatok, ktoré objavil Vševlad Jozef Gajdoš vo františkánskych kláštoroch, bola podrobne uverejnená nedávno v chorvátskom slavistickom časopise *Slovo*. Vo všeobecnosti z paleografického hľadiska možno konštatovať, že obidva čiastočne poškodené dokumenty boli napísané tzv. hranaťou hlaholikou, ktorá je typická pre chorvátske cirkevnoslovanské manuskripty 14. a 15. storočia. Jerové hlásky sú v skúmaných rukopisoch zaznamenávané buď ako „štapić“ (palička), alebo ako apostof (’), pričom oba tieto znaky zväčša zastupujú etymologickú pozíciu jeru. V dôsledku splynutia oboch redukovaných hlások (ešte na začiatku chorvátskej cirkevnoslovanskej éry) sa nijako nerozlišuje, či ide o pôvodný predný alebo zadný *jer*, teda „jer“ alebo „jor“. Z dôležitejších gramatických znakov si možno vzhľadom na zlomkovitosť pamiatok bližšie všimnúť aspoň tvary adjektív, resp. adjektíválií, ktoré majú menné i zložené podoby. V tvaroch koncoviek zloženého skloňovania sa v genitíve singuláru mužského a stredného rodu ukazuje kolísanie, ktoré je príznačné pre podobné texty z tohto obdobia. Z iných špecifických jazykových znakov sa vyskytuje duál, ale tiež kondicionál tvorený z tvaru aoristu slovesa *biti*, ako aj z tvaru kondicionálu slovesa *biti*, ďalej imperfektum s hláskoslovnými posunmi, plusquamperfektum alebo sigmatický aorist. Z lexikálnej stránky predstavujú základ skúmaných fragmentov predovšetkým paleoslavizmy, ktoré tvoria východisko cirkevnoslovanskej slovnej zásoby. Ako príznakové sa však v takejto vrstve slov v chorvátskom prostredí hodnotia moravizmy, ktoré sa stali súčasťou staroslovienskych textov odpisovaných na juhu slovanského územia po vyhnaní Metodových žiakov z Veľkej Moravy. Popri uvedenej lexikálnej vrstve zreteľnú časť tvoria výrazy prenikajúce do cirkevnoslovanského zápisu z dobového variantu hovorenej chorvátčiny. Predovšetkým ide text SAHZ. V obidvoch pamiatkach sa vyskytujú typické úsporné spájania litier, ktoré sú bežné v rukopisoch spomínaného obdobia. Ide o varianty ligatúr, pozostávajúcich z dvoch, troch i štyroch grafém. Ligatúry sú tiež časté pri abreviatúrach, kde navyše vznikajú možnosti nezvyčajných kombinácií hlások, a teda aj písmen, čo je príznačné najmä pre SAHZ. Osobitné grafické riešenie majú ligatúry písmen, ktorých časti sú tvarovo odlišné. Také sú predovšetkým ligatúry vznikajúce zo spojenia samohláskovej a spoluhláskovej grafémy. Skratky sú pravidelne vyznačené titlou. Ide napríklad o slová s náboženským významom, ktoré sa často opakujú (Ivanič – Kralčák 2016, 168-174).

## Pôvod HLH a SAHZ

Obidve pamiatky na základe predchádzajúcej analýzy vznikli na území Chorvátska v 14., resp. 15. storočí. Súčasťou fondov knižníc františkánskych kláštorov v Hlohovci a sv. Antone sa stali až v 17. storočí. Nedá sa presne určiť, akým spôsobom sa tak stalo. Vševlad Jozef Gajdoš tvrdil, že na územie dnešného Slovenska sa mohli dostať prostredníctvom františkánskych mníchov z Chorvátska, ktorí sa stali členmi kláštorných spoločností v Hlohovci a Báci (Gajdoš 1964). Chorvátski františkáni sú totiž známi pod pomenovaním Franjevci trećoredci glagoljaši (lat. de litera Sclava, fratres Illirici). Výraznou mierou prispeli k rozvoju chorvátsko-hlaholského písomníctva. Neorientovali sa len na tvorbu liturgických kníh a teologických spisov, ale hlaholiku používali bežne aj v administratívnej a súkromnej korešpondencii až do 20. storočia (Kuhar 2015, 61-68). Vzhľadom na torzovitú

zachovanie textov HLH a SAHZ sa nedá preukázať, či autormi boli členovia františkánskej rehole. Na Slovensku pôsobilo v novoveku viacero františkánov, ktorí pochádzali z Chorvátska. Svedčí o tom menný zoznam členov rehole z provinciálnej kapituly, ktorá sa konala v Bratislave roku 1730. Otázne je, či Chorváti pôsobili aj v Hlohovci a sv. Antone. V prípade knižnice vo sv. Antone treba dodať, že sem boli po roku 1809 prevezené knihy zo zrušeného kláštora v Komárne (Gajdoš 1937, 155-158). Zaujímavosťou je, že talianska kniha Františka Saleského bola vydaná v roku 1642 v Benátkach, kde sa tlačili od 15. storočia aj slovanské liturgické knihy v chorvátskej hlaholike. Možno sa preto domnievať, že už v benátskej tlačiarni sa mohli použiť do väzby knihy stránky z poškodeného misála, ktorý sa už v tom čase nepoužíval. Spomínaná kniha bola do kláštornej knižnice v Hlohovci získaná až v roku 1692 (Planietová 2013, 95). Súčasťou tejto knižnice sa stávali knihy z rôznych kláštorov z celej Salvatoriánskej provincie rádu, ale i z jezuitských kláštorov (Pastorek 2013, 94). Aj Svätoantonský hlaholský zlomok bol súčasťou obalu knižnej väzby. Gajdoš nespomína konkrétny titul, ale len zmienku o tom, že sa tak stalo tiež v 17. storočí (Gajdoš 1944, 420). Z uvedených skutočností vyplýva, že obidve knihy so zakomponovanými druhotne použitými stranami z chorvátsko-hlaholského misála a breviára sa do kláštorných knižníc v Hlohovci a dnešnom Báci dostali zrejme kúpou, výmenou alebo darom.

## Medicejský hlaholský kódex

Medicejský hlaholský kódex sa síce nenachádza na Slovensku, ale o jeho objavenie sa pričínil Vševľad Jozef Gajdoš, keď v rokoch 1956 až 1958 spracovával historické knižné fondy Apponyiovskej knižnice v Oponiciach. Objavil tu aj tri zväzky katalógov Medicejskej knižnice (Biblioteca Medicea Laurenziana) vo Florencii. V prvom z nich našiel na strane 8 aj zmienku o slovanskom kódexe (Codex Sclavonicus Hieronym), ktorý bol označený ako Psalterium Armenum.<sup>7</sup> Meno sv. Hieronyma sa pri označení slovanského kódexu neobjavuje náhodne. Jedna zo stredovekých teórií o pôvode hlaholiky totiž za jej autora považovala sv. Hieronyma zo Stridonu (cca 347 – 420), ktorý pochádzal z Dalmácie. Práve táto zmienka upútala pozornosť Gajdoša, ktorý sa v roku 1964 priamo obrátil na už spomínanú Medicejskú knižnicu a získal mikrofilm celého kódexu. V tom istom roku prvýkrát uverejnil strohú informáciu o tomto náleze v literárnom a kultúrno-politickom časopise *Kultúrny život* (Gajdoš 1964). O dva roky neskôr publikoval hlavnú obsiahlu štúdiu na stránkach popredného slavistického časopisu *Slavia*, z ktorej vychádzali dva ďalšie príspevky v teologickom periodiku Spolku sv. Vojtecha s názvom *Duchovný pastier*. V týchto prácach uvádza domnienku, že rukopis sa do Florencie mohol dostať cez Benátky, kde Mediciovcí založili knižnicu v kláštore sv. Juraja. V 15. a 16. storočí sa totiž v Benátkach tlačili slovanské liturgické knihy v chorvátskej hlaholike. Po zrušení kláštornej knižnice sa časť kníh mohla podľa Gajdoša presunúť do Florencie. Určil, že kódex obsahuje neúplný breviár i rituál a preklad sekvencie Dies irae. Rukopis porovnal s dovtedy známymi pamiatkami, pričom vychádzal z publikovaných prác svojho učiteľa a významného českého odborníka na hlaholské texty Josefa Vajsa (1910; 1932). Na základe paleografického rozboru predpokladal, že kódex vznikol na území Chorvátska v 14. storočí. Samotný breviár rozdelil na osem častí: Psalterium; Laudes et cantica; Officium S. Trinitatis; Commune sanctorum; Proprium de tempore et Ordinarium; Dodatok ku Commune sanctorum; Officium defunctorum; Absolutiones et benedictiones. Skonštatoval, že chýba Proprium sanctorum. Poukázal na skutočnosť, že sekvencia

<sup>7</sup> Ide o katalóg s názvom Bibliothecae Medico-Laurentianae catalogus ab Antonio Maria Bisconio S.T.D. et basilicae S. Laurentii canonico ac eiusdem bibliothecae regio prefecto sub auspiciis Francisci Romanorum imperatorii magni Etruriae ducis, etc., digestus atque editus, I. vydaný vo Florencii v roku 1752.

Dies irae je v kódexe kompletná. Upozornil, že väčšina ostatných chorvátsko-hlaholských zachovaných pamiatok práve túto časť neobsahuje. Gajdoš na základe mien svätcov, ktorí sa objavujú v litániách v rituálnej časti, predpokladal, že rukopis vznikol v prostredí benediktínskej rehole (Gajdoš 1966a, 35-39; 1966b, 36-56; 1966c, 87-90). V súčasnosti je celý kódex zdigitalizovaný a verejne prístupný na internetovej stránke florentskej knižnice. Naďalej je pri ňom pomenovanie Psalterium Armenum. Jeho rozmery sú 155 x 215 mm a počet strán je 124. Záznam neobsahuje meno autora a dátum vzniku. Pri type dokumentu sa uvádza len to, že ide o rukopis (Psalterium Armenum 2017). Okrem Vševlada Jozefa Gajdoša sa o ďalšiu analýzu kódexu nepokúsil žiadny paleoslavista, hoci by si zaslúžil podrobnejšiu paleografickú, lexikálnu, gramatickú i graficko-fonologickú analýzu.

Na záver možno konštatovať, že Vševlad Jozef Gajdoš objavil vo františkánskych knižniciach v Hlohovci a dnešnom Báci dve pamiatky napísané tzv. hranatou hlaholikou, ktoré stručne popísal a správne určil ich pôvod. Ide o fragmenty z väčších diel, ktoré boli napísané v 14. a 15. storočí na území Chorvátska. Obidve boli použité sekundárne na väzbu obalu kníh iných diel. V prípade *Hlaholských listov hlohovských* sa tak pravdepodobne mohlo stať priamo v tlačiarni v Benátkach. Vďaka Gajdošovi sa dostali pôvodne do Literárneho archívu Matice slovenskej a dnes sú súčasťou zbierok Literárneho archívu Slovenskej národnej knižnice. Väčšia pozornosť sa venovala doterajšej spisbe *Hlaholským listom hlohovským*, ktorých text má paralelu v známom *Hrvojevskom misáli*. *Svätoantonský hlaholský zlomok* obsahuje texty Bohoslužieb na sviatok svätého Pavla apoštola a na sviatok Navštívenia Panny Márie. Analógiu k obidvom textom možno nájsť v *1. Lublanskom (beramskom) breviári*. Najvýznamnejším Gajdošovým objavom však bola zmienka o hlaholskom kódexe, ktorý sa nachádza vo Florencii. Ako jediný bádateľ sa pokúsil o jeho obsahový a paleografický rozbor napriek tomu, že nebol paleoslavistom. Vznik pamiatky dotoval do 14. storočia. Táto jeho analýza je dodnes neprekonaná.

Slovensko a Chorvátsko, podobne ako mnohé ďalšie krajiny, sa formovalo pod vplyvom tak západnej ako aj východnej kultúry. Obidve krajiny boli v stredoveku pod vplyvom Byzancie a dodnes sa hlásia ku kultúrnemu dedičstvu sv. Konštantína-Cyrila a Metoda, ktorého súčasťou je aj používanie hlaholiky i slovanského jazyka v liturgii. Z tohto dôvodu má veľký potenciál výskum zachovaných hlaholských pamiatok, ktoré reprezentujú vtedajšie hodnoty, ktoré možno komparovať so súčasnými hodnotami a sledovať ich vplyv na formovanie identity Slovanov v minulosti i v súčasnej Európe. Práve odkaz sv. Konštantína-Cyrila a Metoda môže byť reálnou cestou k zachovaniu primárnych hodnôt európskej kultúry (Kondrla – Králik 2016, 90).

## REFERENCES

### Primary sources

1. *Lublanský (beramský) breviár*. 2017. Officium sanctorum glagolitic. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:IMG-RYDYCFUG/?query=%27title%3dOFFICIUM+sanctorum+glagolitic%27&pageSize=25>.
- Glagolitic Leaves in Hlohovec*. 2017. Glagolitic Leaves in Hlohovec. <https://www.wdl.org/en/item/14213/>.
- Glagolitic sheets of Hlohovec*. 2017. Glagolitic sheets of Hlohovec. Hlaholské listy hlohovské. <http://www.theeuropeanlibrary.org/tel4/record/1000093655038>.
- Grabar, Biserka – Nazor, Anica – Pantelić Marija (eds.). 1973. Missale Hervoiæ ducis Spalatensis croatico-glagoliticum. Transcriptio et commentarium. Zagreb – Ljubljana – Graz.*

*Psalterium Armenum* 2017. *Psalterium Armenum*.

<http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AVsVJ8JgkUprGCn5Xflm&c=Psalterium%20Armenum#/oro/229>.

Slovenská národná knižnica, Literárny archív, sign. C 402 a C 404.

## Secondary sources

*Brincková, Magdaléna*. 2010. Východiská a stratégia spracovania pergamenových dokumentov v Archíve literatúry a umenia SNK. In *Knižnica* 11/2-3, 12-15.

*Brincková, Magdaléna*. 2012. Hlaholské a cyrilské pamiatky v zbierkach Archívu literatúry a umenia. In *Okno*. 12 storočí kresťanstva v strednej Európe, kultúrno-historická príloha katalógu *Ora et ars*, Skalka 2012. Trenčín, 30-33.

*Gajdoš, Jozef Vševlad*. 1937. Kázalo sa vo Svätom Antone po slovensky? In *Kultúra* 9/7-8, 155-158.

*Gajdoš, Jozef Vševlad*. 1944. Staroslovanské pamiatky vo františkánskych knižniciach. In *Kultúra* 16/6-7, 420-432.

*Gajdoš, Jozef Vševlad*. 1964. Neznámy glagolský kódex. In *Kultúrny život* 19/50, s. p.

*Gajdoš, Jozef Vševlad*. 1966a. Breviár v Medicejskom glagolskom kódexe. In *Duchovný pastier* 41/1-2, s. 35-39.

*Gajdoš, Jozef Vševlad*. 1966b. Medicejský glagolský kódex. In *Slavia* 35/1, 36-56.

*Gajdoš, Jozef Vševlad*. 1966c. Rituál v Medicejskom glagolskom kódexe. In *Duchovný pastier* 41/4, 87-90.

*Gajdoš, Jozef Vševlad*. 2004. V tichu kláštorov a knižníc [výber z diela]. Bratislava.

*Ivanič, Peter*. – *Kralčák, Ľubomír*. 2016. Hlaholské pamiatky v slovenských archívoch. In *Slovo* 66, 165-184.

*Kuhar, Kristijan*. 2015. Trečoredska glagolitika. In *Radovi* 47/1, 61-68.

*Kondrla, Peter* – *Králik, Roman*. 2016. Špecifiká misie solúnskych bratov a ich aktualizáčný potenciál [The Specifics of Mission of the Thessalonian Brothers and the Potential for their Actualization]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/2, 90-97.

*Miškovič, Alojz*. 1961. Hlaholské listy hlohovské. In *Duchovný pastier* 36/6, 103-105, 113.

*Nikonova, Antonina A.* – *Biryukova, Marina V.* 2017. The Role of Digital Technologies in the Preservation of Cultural Heritage. In *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 5/1, 169-173.

*Pastorek, Ivan*. 2013. Kultúrne tradície františkánskeho rádu v Hlohovci. In *Urmínský Jozef et al. Conventus Galgociensis. Monografia Františkánskeho kláštora v Hlohovci*. Hlohovec, 87-94.

*Planietová, Simona*. 2013. Kláštorná knižnica. In *Urmínský Jozef et al. Conventus Galgociensis. Monografia Františkánskeho kláštora v Hlohovci*. Hlohovec, 94-96.

*Povijest hrvatskoga jezika*. 2009. *Povijest hrvatskoga jezika*. 1. Knjiga. Srednji vijek. Zagreb.

*Slaninka, Martin*. 2004. Hlaholské listy z Hlohovca. (Poznámky k prepisu hlaholského textu do latinky). In *Slavica Slovaca* 39/1, 3-15.

*Vajs, Josef*. 1910. Nejstarší breviář chrvatsko-hlaholský. Prvý breviář Vrbnický. Praha.

*Vajs, Josef*. 1932. Rukověť hlaholské paleografie. Uvedení do knižního písma hlaholského. Praha.

SUMMARY: VŠEVVLAD JOZEF GAJDOŠ AND THE RESEARCH OF CROATIAN-GLAGOLITIC MONUMENTS. Vševlad Jozef Gajdoš (1907 – 1978), a Franciscan, librarian and doctor of philosophy, published his works from the areas of library culture, linguistics, philosophy, history, literary history as well as musical science. As a result of several years of research in Slovak multiple libraries, he managed to discover and, through subsequent contributions in periodicals, introduce numerous unique literary artifacts. Among them

are works written in so-called angular Glagolitic, which was used in the area of present-day Croatia. The collections of the Literary Archive of the Slovak National Library were thus enriched by the famous Hlohovec Glagolitic Letters and Svätý Anton (Báč) Fragment. Gajdoš published his findings in the journal *Kultúra* in 1944. The Hlohovec Glagolitic Letters come from the Missal of the Roman Rite written in the 14th century. Alojz Miškovič identified on the basis of the contents of the first letter (Letter A) that it included the mass *De communi apostolorum* with the following parts: introit, oratory, lesson, gradual and offertory. Letter B was included in the mass *De communi Martyrum*. It includes part of the lesson, gradual, gospel, offertory and an extra line of the subsequent mass text. An analogy can be found in the Hrvojevsky Missal. The Svätý Anton (Báč) Fragment is a fragment of the Croatian-Glagolitic Breviary, which originated in the 15th century. One can identify the text of the Service on St. Paul's holy day on the first side of the double-sheet parchment. The second, damaged side contains the Service on the Feast of the Visitation of Virgin Mary (lat. *Visitatio Beatissimae Mariae Virginis*). Commonalities can be found in the Code known as The First Ljubljana (Beram) Breviary. On the basis of his research in the collections of the Apponyi Library in Oponice, Gajdoš discovered a reference about the then unknown Slavonic Code that was part of the Medici Library collection (Biblioteca Medicea Laurenziana) in Florence. He named it *Medici Glagolitic Code*. As of today, Gajdoš remains the only scholar to have attempted to conduct its content and paleographic analysis, despite the fact that he was not a Paleoslavist. His analysis remains unsurpassed until today. On the basis of the names included in the litanies in its ritual part, Gajdoš assumed that the manuscript originated in the environment of the Benedictine order. His paleographic analysis led him to the conclusion that the Code was written in Croatia in the 14th century. The entire Code has been digitalized and is publicly accessible on the Internet website of the Florence Library.

doc. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Constantine the Philosopher University in Nitra

Faculty of Arts

Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage

Štefánikova 67

949 74 Nitra

pivanic@ukf.sk

# CHEMNITZ'S EUCHARISTIC CHRISTOLOGY AS AN IMPULSE FOR ECUMENICAL DIALOGUE BETWEEN EAST AND WEST

Michal Valčo

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.141-150

**Abstract:** VALČO, Michal. *Chemnitz's Eucharistic Christology as an Impulse for Ecumenical Dialogue between East and West.* Martin Chemnitz, an important second-generation, reformation theologian, combined Luther's theological insights and exegetical skills with Melancthon's logical methods of argumentation in his patient search for ecumenical concord. His major theological contribution was his development of an historical method, which he used in his polemics, thus delineating the roots and context of legitimate 'Gospel theology.' This method is comprised of: (1) Biblical exegesis, (2) thorough research of the church's tradition to guide exegesis (keeping the Scriptures as the ultimate authority in case of discrepancies or conflicting views), (3) dogmatic construction, and (4) apologetics. Chemnitz used this method in developing and using his Christological teaching in several key doctrines, including his doctrine of the Eucharist. Relying on what he called a "catholic consensus of the fathers," Chemnitz extensively used the witness of the ancient fathers of the church – including Eastern church fathers, which distinguished him from other Protestant theologians of his time – as a legitimate source of Christology, as well as other important topics. This "catholic consensus" should be perceived as a further development of the tradition of biblical interpretation within the living organism – the ecumenical Body of Christ. The witness of biblical interpretation of the Christological passages as found in Cyril of Alexandria, John of Damascus, or Basil the Great is welded together with the words of institution, as found in the Gospels and in Paul, the apostle. Chemnitz's approach carries a relevant ecumenical potential for the dialogue between Eastern and Western branches of Christianity.

**Keywords:** *Martin Chemnitz, Christology, Eucharist, perichoresis, communicatio idiomatum, Biblical Hermeneutic, words of Institution, Tradition*

**Abstrakt:** VALČO, Michal. *Chemnitzova eucharistická kristológia ako impulz pre ekumenický dialóg medzi východom a západom.* Martin Chemnitz, dôležitý predstaviteľ druhej generácie nemeckej reformácie, spojil Lutherove teologické myšlienky a exegetické schopnosti s Melancthonovou logickou metódou argumentácie a využil ich v trpezlivom hľadaní svornosti medzi evanjelickými protestantmi. Jeho najväčším teologickým príspevkom bolo vytvorenie historickej metódy, ktorú používal v polemike, čím sa pokúsil načrtnúť korene a kontext legitímnej luteránskej teológie: (1) biblická exegéza; (2) kritické spracovanie cirkevnej tradície s Písmom ako najvyššou autoritou; (3) na to nadväzovala formulácia dogmatických téz a (4) apologetická argumentácia. Chemnitz túto metódu používal pri rozvoji a aplikácii svojho kristologického učenia v rámci kľúčových teologických tém, vrátane problematiky eucharistie (večere Pánovej). V otázke kristológie, ako aj pri iných dôležitých učeniach, sa spoliehal na takzvaný „katolícky konsenzus otcov“ – vrátane otcov Východnej cirkvi, čím sa výrazne líšil od iných, súdobých protestantských teológov. Tento „katolícky konsenzus“ však nebol ničím iným (podľa Chemnitza), ako ďalším rozvinutím tradície biblickej interpretácie v rámci živého organizmu – ekumenického Tela Kristovho. Svedectvo biblickej interpretácie kristologických textov, nájdených u Cyrila Alexandrijské-

ho, Jána Damascénskeho, alebo Bazila Veľkého, je prepojené so slovami ustanovenia, ako ich nachádzame v evanjeliách a u apoštola Pavla. Chemnitzov prístup so sebou prináša dôležitý ekumenický potenciál pre dialóg medzi východnou a západnou vetvou kresťanstva.

**Kľúčové slová:** *Martin Chemnitz, kristológia, eucharistia, perichoréza, communicatio idiomatum, biblická hermeneutika, tradícia*

## A Short Biographical Introduction

Martin Chemnitz was an important second-generation, reformation theologian. His theological significance was coupled with his significance as a pastor and church administrator (Kolb 1996, 309-310). Nevertheless, he remains underappreciated today, especially in terms of his ecumenical potential relevant to contemporary debates on Christology, sacramentology, liturgy, and hermeneutics. To gain a clearer understanding of Chemnitz's Christology and his theology of the Eucharist, it is important to consider the formative events of his life, his ecclesiastical-political struggles, as well as his pastoral approach to matters, which he considered most important.

The most important influence on Chemnitz's youth and adolescence were his parents and the teachers of the schools he attended, including the theological faculty at Wittenberg, where he studied under the tutelage of Phillip Melancthon (Graebner 1899). Melancthon greatly influenced Chemnitz, although the latter later gravitated to the gnezio-Lutheran party. Until the end of his life, Chemnitz honored and respected his great teacher. From a librarian (in the Koenigsberg Schlossbibliothek of Duke Albrecht) and a court astrologer developed a theologian, interested both in patristic thought and in faithfully preserving and applying Luther's theology. Interestingly enough, his study zeal was motivated not only by his intellectual curiosity, but also by his own personal, devotional needs (Graebner 1899, 482). The heart of a shepherd and the mind of a theologian worked together to motivate and form the work of Chemnitz as pastor and superintendent.

Other important formative influences were the theological controversies with Andreas Osiander, Albert Hardenberg, Matthias Flacius, and Payva d'Andrada, in which Chemnitz became involved during his career. In the heat of these debates, the character and the methodology of his theological mind were forged. Well prepared, both academically (studies at Koenigsberg, Wittenberg and Rostock) and personally (shaped by friends and theological sparing partners), Chemnitz began his ecclesiastical service as a co-adjutor to his close friend, superintendent Joachim Moerlin, whom he later succeeded as superintendent of the church in Braunschweig (Brunswick). He was uncompromising in his demand that the teaching of the evangelicals be orthodox (i.e. faithful to the gospel). He likewise was firm on questions of church discipline (Graebner 1899, 485). Yet his moderation, humility, and considerable patience and persistence enabled him to quench many fiery disputes and reconcile apparently irreconcilable theological opponents. His gift of patient diplomacy, yet without sacrificing the common search for truth, was best evident during efforts to complete the *Formula of Concord* (1577), a reconciling document of quarrelling Lutheran factions that had delineated theological orthodoxy for future generations (Jungkuntz 1977, 61-68).



## Chemnitz's New (Ecumenical) Historical Method

In his patient search for concord, Chemnitz combined Luther's theological insights and exegetical skills with Melancthon's logical methods of argumentation. His major theological contribution, besides his important theological treatises, such as *Loci Theologici* (1591), *De duabus naturis* (1578), *Examen Concilii Tridentini* (1566-73) etc., was his development of an historical method, which he used in his polemics, thus delineating the roots and context of legitimate 'Gospel theology.' This method is comprised of: (1) Biblical exegesis, (2) thorough research of the church's tradition to guide exegesis (keeping the Scriptures as the ultimate authority in case of discrepancies or conflicting views),<sup>1</sup> (3) dogmatic construction, and (4) apologetics.

Chemnitz used this method for developing his Christological understanding which he then implemented in several key doctrines, including his doctrine of the Eucharist (which he would refer to as "Lord's Supper"). The mature summary of his eucharistic teaching was finally published in 1570 under the title: *Fundamenta Sanae Doctrinae De Vera Et Substantiali Praesentia, Exhibitione Et Sumptione Corporis Et Sanguinis Domini in Coena*, later known by its shorter name *De coena Domini* (Chemnitz 1570). The book builds on the material from four earlier, shorter works on the subject by Chemnitz: *Anatome Propositionum Alberti Hardenbergii De Coena Domini* (1561a); *Die Reine Gesunde Lehre Von Der Wahren Gegenwertigkeit Des Leibs Und Bluts Christi in Seinem Abendmal* (1561b); *Leuterung Der Proposition Oder Schlusreden Alberti Hardenbergers Von Dem Abendmal Des Herrn* (1561c); and *Repetitio Sanae Doctrinae De Vera Praesentia Corporis Et Sanguinis Domini in Coena* (1561d).

To be sure, Chemnitz relied first and foremost on his meticulous biblical exegesis to interpret the relevant texts pertaining to Christology and the sacraments. Though an excellent systematic theologian, he did not deduce the basic Christological teachings, such as the real presence of Christ's body and blood under the elements of the bread and wine in the Eucharist, directly from Christology. Chemnitz rather used the Christological teaching of the ecumenical Church merely as a necessary metaphysical and intellectual framework for a thorough interpretation of relevant biblical texts. Each theological topic has its own "relevant texts" which Chemnitz called *sedes doctrinae* (the roots and seeds of the doctrine). (Valčo 2010) With regard to the sacraments, these can be found in the words of institution in the Gospel of Matthew, Mark and Luke. These words are foundational because they belong to Christ himself, constituting His last will and testament valid for the whole ecumenical church of all ages. (Chemnitz 1999, 121; cf. Valčo 2007, 5) He makes this clear very early on in his *De Coena Domini*: "Therefore the best and safest rule is to lead the minds of people to the very words of the last will and testament of the Son of God and to a consideration of their importance... For this reason we should pay closer attention to godly teachers, so that by means of their earnest warnings, based on the true foundation, people can turn their attention away from all these disputes and cling to the very words of the covenant of the Son of God and to respect them piously and sincerely in order not to want to know more or to be able to listen to something else in this argument than to the holy words of the Son of God, our Savior, which he commanded us in the form of his last will or testament in the night when he was betrayed." (Chemnitz 1979, 20) One must, therefore, build one's theological insight on "a comparison, congruence, and mutual explanation of those four texts of the Scripture that directly deal with the institution of the Eucharist: Matthew 26, Mark 14, Luke 22, and First Corinthians 11" (Chemnitz 1979, 91), while adhering to the literal meaning of the words unless the context clearly shows a completely opposite meaning. Following a rigorous exegetical analysis of all four foundational texts, Chemnitz argues that none of them exhibits any sign of allegorical or metaphorical meaning. The words of the institution have

<sup>1</sup> "[T]he decrees of the councils be examined according to the norm of Holy Scripture." (Chemnitz 1971a, 3).

such a unique character that they “require a high degree of historical veracity” (Volk 1987, 188). In addition, it would be impossible to establish a conclusive and reliable meaning from Christ’s words of institution, unless one took them at face value, i.e. in their literal sense.<sup>2</sup>

## Chemnitz’s Use of the Tradition

Besides the *norma normans* (i.e. Scriptures),<sup>3</sup> Chemnitz extensively uses the witness of the ancient fathers of the church – including Eastern church fathers, which distinguished him from other Protestant theologians of his time – as a legitimate source of Christology. A fitting example of this is Chemnitz’s use of tradition in his *De Coena Domini* (1570): while Luther is cited only about two dozen times, John of Damascus is cited more than 120 times! Along with John of Damascus, numerous fathers, both from East and West, are cited: Ambrosius, Athanasius, Augustine, Basil the Great, Bernard of Clairvaux, Boethius, John Chrysostom, Cyprian, Cyril of Alexandria, Eucherius, Gregor of Nazianz, Gregor of Nyssa, Hillarius, Ignatius of Antiochia, Irenaeus (12 times!), Justin Martyr, Origen of Alexandria etc. The same is true in Chemnitz’s major Christological book, *De duabus naturis in Christo* (1578), as well as in the so-called *Catalogus Testimoniorum* (1580),<sup>4</sup> a concise overview of the testimonies of the church fathers attached to the *Formula of Concord* (1577) (Chemnitz 1997, 1105-1149).

Chemnitz elaborates on Luther’s own Christological insight, as presented in his *Confession concerning Christ’s Supper* (1528): “wherever you place God for me,<sup>5</sup> you must also place the humanity for me. They simply will not let themselves be separated and divided from each other. He has become one person and does not separate the humanity from himself” (Luther 1999, 219). Agreeing with Luther and reiterating his ideas, however, did not seem to be enough for Chemnitz. He turned to the Eastern fathers and added some distinctly Eastern flavor to Lutheran (Western) Christological teaching, which subsequently ended up being codified in Lutheran churches via Article VIII (On Christology) of the *Formula of Concord*, one of the five key confessional writings of the Lutherans (ELSM 1921, 1014-1047). As Watson rightly points out, following Pannenberg’s observation in his book on Christology (Pannenberg 1977, 302), Eastern emphasis can most clearly be perceived in “the Lutheran Christological understanding of the communication of divine majesty to Christ’s humanity (the unilateral movement from Christ’s divinity to his humanity),” which is evidently “dependent on John of Damascus.” (Watson 1994, 78) Chemnitz argues that Christ’s person is indivisible based on the *unio hypostatica*, which must be affirmed unless one wishes to stray to Nestorius’ position. Other Protestant theologians of that time would not have hesitated to go thus far. But we find something else at the core of Chemnitz’s Christology, an idea from John of Damascus and others in the East – the teaching of *perichoresis*. Due to *perichoresis*

<sup>2</sup> Martin Luther argues similarly in his *Confession concerning Christ’s Supper* (1528, 305n); Chemnitz notices that the same reason is given by Augustine in his *Contra litteras Petilianiani* (1865, 43) as cited by Chemnitz (1979, 81) and we can also observe a parallel reasoning in Irenaeus’ *Adversus haereses* (1857, 802, Book II, 46)

<sup>3</sup> Lutheran reformers distinguished between the so-called “norma normans” – the Biblical Scriptures as the primary, normative source of revelation, and the so-called “norma normata” – the ecclesial tradition of summarization and/or interpretation of the scriptural message, subjected to the authority of the norma normans.

<sup>4</sup> It is interesting to note here that out of 21 cited fathers of the church, 16 are from the East! (Cf.: Watson 1994, 85).

<sup>5</sup> This is Luther’s important emphasis of “God for me” – Deus pro me, which Luther related to the person and work of Christ in his both natures.

of the divine and human natures in Christ's single *hypostasis*, the *idiomata* of Christ's divine nature must be ascribed to his human nature (based on the teaching of "communicatio idiomatum"), too, which brings Chemnitz to the teaching of ubiquity (here he follows Luther's lead) of Christ with both his natures (Chemnitz 1561a; cf. Mahlmann 1969, 54-56). Within the hypostatic union (the *enhypostasis* of Logos), there is a unilateral communication of majesty from the divine to human nature in the person of Christ (Mahlmann 1969, 217). Chemnitz calls this "the third genus" – *genus maiestaticum* (Chemnitz 1971b, 241ff). Divine glory and majesty is thus imparted to Christ's human nature, causing Christ's flesh to be "deified" but not in the sense of transforming it into divine nature. While remaining fully human, Christ's body is so fully penetrated by divine glory that it becomes life-giving (Chemnitz 1591, 88f). For this, Chemnitz finds ample evidence in Athanasius, Basil the Great and, above all, John of Damascus: "Again, please not the expression 'the flesh of Christ vivifies,' but not of itself but by and through something else, and it performs its divine works in a way which we shall describe. 'For heated iron also gives heat, not because it possesses of its own nature the power to give off heat but because it has acquired it as a gift and possesses and obtains this power from the union of the iron with the fire.' (Damascenus 1864, 1069) Thus the flesh of the Lord is mortal of itself but life-giving because of its personal union with the Logos." (Chemnitz 1971b, 380). Other, typically eastern Christological terms are abundantly present in Chemnitz's *De duabus naturis in Christo*, such as enhypostaton, physis, ousia, hyperfysika, parafysika, koinonia, homoousios etc. (Chemnitz 1971b, 29-36) – and, again, most of them are presented under the heavy influence of the Damascenus.<sup>6</sup> Also interesting is the fact that unlike Luther (for which he reaped a good dose of criticism), Chemnitz amply and "favorably cites the decrees of the fifth, sixth, and seventh ecumenical councils." (Watson 1994, 79)

Chemnitz relied on what he called a "catholic consensus of the fathers" (Chemnitz 1971a, 78) with regard to the basic teachings of the gospel. This "catholic consensus," however, was but a further development of the tradition of biblical interpretation (Olsen 2000, 324) within the living organism – the ecumenical Body of Christ (Chemnitz 1971a, 63-64). Chemnitz's use of such "traditional consensus," however, was carefully qualified, based on his differentiation of various kinds of traditions. "By emphasizing the fact that there were various types of traditions in the church and not simply one, he dealt a blow to the Roman posturing that Rome alone possessed true apostolic tradition." (Stewart 2015, 56) As Stewart further argues, analyzing Chemnitz's approach to ecclesiastical tradition, "the reality was that the patristic, medieval and late medieval catholic traditions were multiform, therefore Scripture alone had to be the final arbiter between which of the traditions was the most reliable and apostolic." (Stewart 2015, 56) Nevertheless, against the danger of arbitrary, private judgments, Chemnitz establishes the following rule: "We also gratefully and reverently use the labors of the fathers who by their commentaries have profitably clarified many passages of the Scripture. And we confess that we are greatly confirmed by the testimonies of the ancient church in the true and sound understanding of the Scripture. Nor do we approve of it if someone invents for himself a meaning which conflicts with all antiquity, and for which there are clearly no testimonies of the church." (Chemnitz 1971a, 63-64)

This principle of biblical interpretation (seen critically in the context of the consensus of the fathers) can be discovered in Chemnitz's works on the Eucharist, Christology as well as doctrine of justification by grace through faith. The witness of biblical interpretation of the Christological passages as found in Athanasius, Cyril of Alexandria, John of Damascus, or Basil the Great is

<sup>6</sup> Though not blindly uncritical towards Damascenus, Chemnitz believes that "in regard to the doctrine of the Trinity and especially the doctrine of Christ, he cites correct statements from the outstanding doctors of the early church and the ecumenical councils, using almost the very words of the authors whom he quotes." (Chemnitz 1971b, 379)

welded together with the words of institution, as found in the Gospels and in Paul, the apostle. This combined witness of Scriptures and tradition clearly shows, according to Chemnitz, that Christ's words of the institution (of the Eucharist) are meant to be taken literally and understood in their proper sense and context. Christology, though not a starting point in Chemnitz's exegesis of the *sedes doctrinae* of the doctrine of the Eucharist, has a very clear and definitive significance for this teaching. By means of a legitimate analogy between the hypostatic union of the two natures in Christ and union of Christ's body and blood with the elements of bread and wine in the Supper, Chemnitz demonstrates not only the possibility (or feasibility) but also the necessity of the sacramental union for human salvation. Christ's body given for us in His Supper is truly vivifying. Therefore, in addition to the common (Western) emphasis on the forgiveness of sins as the main benefit of holy communion, the Eastern emphasis on *theosis* – the sinner's inclusion in the fellowship of love of the Trinity via uniting with Christ in body and Spirit through the sacrament – could make its way into Western, Protestant theology. In addition, we may concur with Watson's observation that besides achieving a "greater sense of Lutheran Christological unity," Chemnitz's Christology helped "preserve Luther's Christological insights" (Watson 1994, 85), implied for example in his doctrine of ubiquity (cf.: Volk 1987; Mahlmann 1969; Congar 1966; Noth 1930, 22-25)<sup>7</sup> and continues to exert its ecumenical relevance in the dialogue between the Lutheran churches and the churches of the East (cf. Stewart 2015; Rusch 1987; Tsirpanlis 1982; Frank 1982).

## Conclusion

Chemnitz's approach carries a relevant ecumenical potential for the dialogue between Eastern and Western branches of Christianity, beginning with theological hermeneutics (above all with respect to the relationship Scripture and tradition) and continuing on to Christology, Sacramentology, Christian liturgy and ethics. Chemnitz's **biblical hermeneutics** employed in key Christological and Eucharistic interpretations emphasizes the following four steps that might prove useful in contemporary ecumenical debates: (1) the need to determine in which passages metaphoric expressions (metaphors) are acceptable and in which they are not acceptable; (2) the need to be critically aware of the common experience of the human mind trying to avoid through metaphoric expressions such things that are talked about literally; (3) the importance to identify and pay attention to the analogies of interpretation of those texts which serve as a true basis for the given teaching/topic (dogma); (4) the need to hold on to the principle that no teaching can be based only on the basis of passages with a figurative, metaphoric or allegoric meaning.

His **theological hermeneutics** then places the act of biblical interpretation into a wider and more dynamic (organic) context of the living tradition in the worshipping and confessing visible church as the Spirit-guided Body of Christ, *ecclesia militans*. Here the common witness of the ecumenical church comes to bear upon one's individual act of interpretation. Knowing the biblical narrative of the triune gospel handed down in the creedal faith of the living Tradition, predisposes one to constructively embrace the dialectic of Scripture – Tradition. Creedal Christology (answering the question: who is Christ?) informs soteriology and soteriology together with Christology has direct implications for Chemnitz's Eucharistic theology and pastoral care.

The analogy between hypostatical union of the two natures in one person of Christ and sacramental union of Christ with the visible elements of the Eucharist has its theological

<sup>7</sup> Noth is right to point out Melancthon's departure from Luther's original Christological emphases, especially those related to the doctrine of Eucharist, while also claiming that Chemnitz in his struggle against crypto-Calvinism had remained more faithful to Luther's teaching. (Noth 1930, 25)

consequences not only for the teachings related to sacramentology (such as transubstantiation, reservation or the real absence of Christ's body in the Supper) but also for other central doctrines of the Christian faith, such as the Lutheran teaching of *simul iustus et peccator*. Furthermore, Chemnitz's theological genius rests in his ability to engage in the so called "second order discourse", that is, being able to analyze the metaphysical pre-suppositions of his contemporaries. Where he falls short is the ability (or rather, inability) to reflect self-critically on his own presuppositions. Last but not least, Chemnitz's theological enquiry and active participation in theological disputes was always permeated by his pastoral concern for the church. Questions of Christology and sacramentology were thus intimately linked to an acute pastoral need to provide a viable consolation for anxious and terrified consciences.

## REFERENCES

### Primary sources

- Augustine, St.* 1865. *Contra litteras Petiliani libri III*. Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus, series latina*. Vol. 43. Paris, 245-390.
- Damascenus.* 1864. *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae [De Fide Orthodoxa]*. In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus, series graeca*. Vol. 94 [online]. *Documenta Omnia Catholica*. Paris. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/25\\_20\\_25-\\_Rerum\\_Conspectus\\_Pro\\_Auctoribus\\_Ordinatus.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_25-_Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus.html).
- ELSM.* 1921. *Evangelical Lutheran Synod of Missouri. Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Ev. Lutheran Church*. St. Louis.
- Chemnitz, Martin.* 1561a. *Anatome Propositionum Alberti Hardenbergii De Coena Domini... Et: Declaratio Articuli Decimi in Confessione Augustana De Coena Domini...* (Ins Deutsche Gebracht Durch Johannes Zanger, Eisleben 1561). Eisleben.
- Chemnitz, Martin.* 1561b. *Die Reine Gesunde Lehre Von Der Wahren Gegenwertigkeit Des Leibs Und Bluts Christi in Seinem Abendmal, Wie Dieselbe in Den Evangelischen Kirchen Der Augspurgischen Confession Verwandt Bissanher Gelehret Ist Und Noch Gelehret Wirdt, in Kurtze, Deutliche, Einfeltige Heuptstücke Im Latein Zusammengezogen Durch M. Martinum Kemnitz ... Jetzundt Aber Dem Einfeltigen Leser Zugut Ins Deutsch Verfertiget Durch Johannem Zanger. Lipsiae.*
- Chemnitz, Martin.* 1561c. *Leuterung Der Proposition Oder Schlussreden Alberti Hardenbergers Von Dem Abendmal Des Herrn, Welche Er Auff Dem Kreistag Zu Braunschweig Den Stenden Des Nidersechsischen Kreis Uebergeben Hat. Sampt Erklerung Des Zehenden Artickels Der Augspurgischen Confession, Wie Die Lere Vom Abendmal Des Herrn Bey Lutheri Zeit Und Leben Verstanden Sey Worden. Auch Von Den Propositionibus Oder Schlussreden Der Prediger Von Bremen Etc. Zuvor in Latein Gestellet Durch Herrn M. Martinum Kemnitz, Itzt Aber Ins Deutsche Gebracht Durch Johannem Zanger. Eisleben.*
- Chemnitz, Martin.* 1561d. *Repetitio Sanae Doctrinae De Vera Praesentia Corporis Et Sanguinis Domini in Coena. Additus Est: Tractatus Complectens Doctrinam De Communicatione Idiomatum. Lipsiae.*
- Chemnitz, Martin.* 1566-73. *Examen Decretorum Concilii Tridentini, in Quo Ex Sacrae Scripturae Norma, Collatis Etiam Orthodoxis Verae Et Purioris Antiquitatis Testimoniis Ostenditur, Qualia Sint Illa Decreta Et Quo Artificio Sint Composita...* Volumes 1 – 4. Frankfurt.

- Chemnitz, Martin. 1570.* Fundamenta Sanae Doctrinae De Vera Et Substantiali Praesentia, Exhibitione Et Sumptione Corporis Et Sanguinis Domini in Coena. Repetita a Martina Chemnitio. Jenae.
- Chemnitz, Martin. 1577.* Enchiridion, in Quo Praecipua Capita Coelestis Doctrinae Per Quaestiones Ex Verbo Dei Et Forma Sanorum Verborum in Ecclesiis Saxonicis Usitata Explicantur..., Nunc Vero Latine Conversum Per Iohannem Zangerum. Henricopoli. [originally published in a less developed form under: Die Fürnemsten Heuptstück Der Christlichen Lehre, Wie Darin Die Pastores Der Kirchen Im Fürstenthumb Braunschweig Etc. In Den Jerlichen Visitationibus Also Examiniret Und Befraget Werden, Das Sie Zugleich Darin Gründtlich Berichtet Und Unterweiset Werden, Wolfenbüttel, 1569].
- Chemnitz, Martin. 1578.* De Duabus Naturis in Christo, De Hypostatica Earum Vnione, De Communicatione Idiomatum, Et De Aliis Quaestionibus Inde Dependentes. Libellus Ex Scripturae Sententiis, Et Ex Purioris Antiquitatis Testimoniis. Iam Denuo Recognitus Et Retextus Per Martinum Chemnicium D. Cum Praefatione D. Nicolai Selnecceri, Pastoris Lipsensis. Lipsiae.
- Chemnitz, Martin. 1591.* Loci Theologici Reverendi Et Clarissimi Viri D. Martini Chemnitii, Sacrae Theologiae Doctoris Atque Ecclesiae Brunsvicensis Quondam Superintendentis Fidelissimi, Quibus Et Loci Communes D. Phil. Melancthonis Perspicue Explicantur, Et Quasi Integrum Christianae Doctrinae Corpus, Ecclesia Dei Syncere Proponitur. Editi Nomine Haeredum Opera Et Studio Polycarpi Leiseri D., Successoris Ipsius. [Prima Pars]. Francoforti [Frankfurt].
- Chemnitz, Martin. 1971a.* Examination of the Council of Trent. Volume 1. Kramer, Fred (ed. et transl.). St. Louis.
- Chemnitz, Martin. 1971b.* The Two Natures in Christ. Trans. J.A.O. Preus. St. Louis.
- Chemnitz, Martin. 1979.* The Lord's Supper = De Coena Domini. Trans. J.A.O. Preus. St. Louis.
- Chemnitz, Martin. 1997.* Catalogus testimoniorum [German edition: Verzeichnüs der Zeugnissen] (1580). In Bente, Friedrich – Lutheran Church Missouri Synod. Concordia Triglotta - English : The Symbolic Books of the Evangelical Lutheran Church. Electronic edition. Milwaukee, 1105-1149.
- Chemnitz, Martin. 1999.* Ministry, Word, and Sacraments: an Enchiridion. Electronic edition. Poellot, Luther (ed. et transl.). St. Louis.
- Irenaeus, St. 1857.* Adversus haereses libri quinque. In Migne, Jacques-Paul (ed.). Patrologiae cursus completus, series graeca. Vol. 7. Paris, 431-1224.

## Secondary sources

- Congar, Yves. 1966.* The Christology of Luther. In Loretz, Philip (ed. et transl.). Dialogue Between Christians. Westminster, Maryland, 372-406.
- Frank, G.L.C. 1982.* A Lutheran Turned Eastward: The Use of the Greek Fathers in the Eucharistic Theology of Martin Chemnitz. In St Vladimir's Theological Quarterly 26/33, 155-171.
- Graebner, August L. (transl.). 1899.* An Autobiography of Martin Kemnitz [Vita Martini Chemnitii]. In Theological Quarterly III/4 (October 1899), 472-87.
- Jungkuntz, Theodore R. 1977.* Formulators of the Formula of Concord: Four Architects of Lutheran Unity. St. Louis.
- Kolb, Robert. 1996.* Martin Chemnitz. In Hillerbrand, Hans J. (ed.). The Oxford Encyclopedia of the Reformation. New York, 309-10.
- Luther, Martin. 1999.* Confession Concerning Christ's Supper. In *Luther's Works* [cit. LW], Vol. XXXVII. Philadelphia, 153-371.

- Mahlmann, Theodor.* 1969. *Das Neue Dogma Der Lutherischen Christologie; Problem Und Geschichte Seiner Begründung.* Gütersloh.
- Noth, Gottfried.* 1930. *Grundzuege Der Theologie Des Martin Chemnitz.* Erlangen.
- Olsen, Arthur L.* 2000. *The Hermeneutical Vision of Martin Chemnitz: The Role of Scripture and Tradition in the Teaching Church.* In Bast, Robert J. et al (eds.). *Continuity and change: the harvest of late medieval and Reformation history: essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th birthday.* Leiden; Boston: Brill, 314-332.
- Pannenberg, Wolfhart.* 1977. *Jesus, God and Man.* 2nd ed. Philadelphia.
- Rusch, William G.* 1987. *Lutheran Teaching on Christology and its Implications for Lutheran-Orthodox Relations.* In Fries, Paul – Nersoyan, Tiran (eds.). *Christ in East and West.* Macon, 129-146.
- Stewart, Quentin D.* 2015. *Lutheran Patristic Catholicity.* Vol. 20. Münster.
- Tsirpanlis, Constantine N.* 1982. *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondence with the Lutherans (1573-1581).* Kingston, NY.
- Valčo, Michal.* 2007. *Scripture as a Source of Chemnitz' Christology.* In *Communications: Scientific Letters of the University of Zilina* 9/2, 5-8.
- Valčo, Michal.* 2010. *Sedes Doctrinae in the Eucharistic Christology of Martin Chemnitz.* In *Roczniki Teologiczno-pastoralne* 5. Tarnów.
- Volk, Ernst.* 1987. *Evangelical Accents in the Understanding of the Lord's Supper.* In *Lutheran Quarterly* 1/2, 180-195.
- Watson, J. Francis.* 1994. *Martin Chemnitz and the Eastern Church: A Christology of the Catholic Consensus of the Fathers.* In *Saint-Vladimir's-Theological-Quarterly* 38/1, 73-86.

SUMMARY: CHEMNITZ'S EUCHARISTIC CHRISTOLOGY AS AN IMPULSE FOR ECUMENICAL DIALOGUE BETWEEN EAST AND WEST. Martin Chemnitz was an important second-generation, reformation theologian. His theological significance was coupled with his significance as a pastor and church administrator. To gain a clearer understanding of Chemnitz's Christology and his theology of the Eucharist, it is important to consider the formative events of his life, his ecclesiastical-political struggles, as well as his pastoral approach to matters, which he considered most important. Chemnitz combined Luther's theological insights and exegetical skills with Melancthon's logical methods of argumentation in his patient search for concord. His major theological contribution, besides his important theological treatises (such as *Loci Theologici*, *De duabus naturis*, *Examen Concilii Tridentini*, etc.), was his development of an historical method, which he used in his polemics, thus delineating the roots and context of legitimate 'Gospel theology.' This method is comprised of: (1) Biblical exegesis, (2) thorough research of the church's tradition to guide exegesis (keeping the Scriptures as the ultimate authority in case of discrepancies or conflicting views), (3) dogmatic construction, and (4) apologetics. Chemnitz used this method in developing and using his Christological teaching in several key doctrines, including his doctrine of the Eucharist. Beside the *norma normans* (i.e. Scriptures), he extensively used the witness of the ancient fathers of the church – including Eastern church fathers, which distinguished him from other Protestant theologians of his time – as a legitimate source of Christology. Chemnitz relied on what he called a "catholic consensus of the fathers" with regard to the basic teachings of the gospel. This "catholic consensus," however, was but a further development of the tradition of biblical interpretation within the living organism – the ecumenical Body of Christ. This principal of biblical interpretation (seen critically in the context of the consensus of the fathers) can be discovered in Chemnitz's works on the Eucharist. The witness of biblical interpretation of the Christological passages as found in Cyril of Alexandria, John of Damascus, or Basil the Great is welded together with

the words of institution, as found in the Gospels and in Paul, the apostle. This combined witness of Scriptures and tradition clearly shows, according to Chemnitz, that Christ's words of the institution (of the Eucharist) are meant to be taken literally and understood in their proper sense and context. Christology, though not a starting point in Chemnitz's exegesis of the *sedes doctrinae* of the doctrine of the Eucharist, has a very clear and definitive significance for this teaching. By means of a legitimate analogy between the hypostatic union of the two natures in Christ and union of Christ's body and blood with the elements of bread and wine in the Supper Chemnitz demonstrates not only the possibility (or feasibility) but also the necessity of the sacramental union. Chemnitz's approach carries a relevant ecumenical potential for the dialogue between Eastern and Western branches of Christianity, beginning with Christology and Sacramentology, and continuing down to theological hermeneutics (above all with respect to the relationship Scripture and tradition), Christian liturgy and ethics.

doc. PhDr. Michal Valčo, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of General and Applied Ethics  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
mvalco@ukf.sk



# BAROKOVÁ VÝZDOBA FARSKÝCH A FILIÁLNYCH KOSTOLOV KATEDRÁLNEHO ARCHIDIAKONÁTU NITRIANSKEJ DIECÉZY V PRVEJ TRETINE 18. STOROČIA

## Baroque Ornamentation of Parish and Filial Churches of the Cathedral Archdeaconry of Nitra Diocese in the First Three Decades of the 18th Century

Marek Ďurčo

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.151-164

**Abstract:** ĎURČO, Marek. *Baroque Ornamentation of Parish and Filial Churches of the Cathedral Archdeaconry of Nitra Diocese in the First Three Decades of the 18th Century.* The Cathedral Archdeaconry was in integral part of the Nitra Diocese from its renewal in the beginning of the 12th century. From the medieval period onward it consisted of a relatively small administrative area surrounding the episcopal town of Nitra. The focus of our study is primarily on artistic ornamentation, architectural peculiarities, and the specifics of parish and filial churches within the Archdeaconry, examining its inner furnishing as well as the changes that took place in the course of the first three decades of the 18th century. The Latin canonic visitation of the Cathedral Archdeaconry of Nitra Diocese from 1732 provides an interesting view on the situation of this ecclesiastical organization unit in the bishopric, namely the parishes of Branč, Jarok, Močenok, Nitra, Pohranice, and Sokolníky. The cathedral Church of St. Emeram was constituted as an autonomous organizational and economic unit at the time of the visitation.

**Keywords:** *Diocese of Nitra, Cathedral Archdeaconry, parish and filial churches, baroque architecture, 18th century*

**Abstrakt:** ĎURČO, Marek. *Baroková výzdoba farských a filiálnych kostolov Katedrálneho archidiakonátu Nitrianskej diecézy v prvej tretine 18. storočia.* Katedrálny archidiakonát bol integrálnou súčasťou Nitrianskej diecézy od jej obnovenia začiatkom 12. storočia. Od stredoveku tvoril pomerne malé administratívne územie v okolí biskupského mesta Nitry. V štúdiu sme sa sústredili predovšetkým na umeleckú výzdobu, architektonické zvláštnosti a osobitosti farských a filiálnych kostolov archidiakonátu, ich vnútorný mobiliár, ako aj na jeho zmeny, ktoré sa uskutočnili v priebehu prvej tretiny 18. storočia. Latinská kanonická vizitácia Katedrálneho archidiakonátu Nitrianskej diecézy z roku 1732 poskytuje zaujímavý pohľad na stav tejto cirkevno-organizačnej jednotky biskupstva, konkrétne na farnosti Branč, Jarok, Močenok, Nitra, Pohranice a Sokolníky. Katedrálny chrám svätého Emeráma v čase konania vizitácie tvoril samostatnú organizačnú a hospodársku jednotku.

**Kľúčové slová:** *Nitrianska diecéza, Katedrálny archidiakonát, farské a filiálne kostoly, baroková architektúra, 18. storočie*

Cirkevná správa Nitrianskej diecézy sa rodila postupne. Z archipresbyteriátov sa vytvorili archidiakonáty. Územie Nitrianskej diecézy tvorili tri samostatné archidiakonáty: Trenčiansky archidiakonát, Hradniansky archidiakonát a samotné mesto Nitra s niekoľkými farnosťami, z ktorých sa utvoril Katedrálny archidiakonát niekedy v polovici 18. storočia. Trenčiansky archidiakonát a Hradniansky archidiakonát sa vyvinuli a konštituovali zo staršieho archipresbyteriátneho zriadenia (Ďurčo 2014, 23-24). Možno predpokladať, že okrem týchto dvoch archipresbyteriátov jestvovala aj veľkofara svätého Martina v časti Nitra-Chrenová, ktorá bola materskou farnosťou a mala zásluhy o zriadenie farností v Topoľčanoch, Krušovciach a v Šišove ešte pred obnovením Nitrianskej diecézy (Sedlák 1980, 473-474; Fejér 1830, 296-299; Knauz 1882, 202-203; Vurum 1835, 217-223; Vágner 1896, 381-383; Marsina 2002, 153; Fusek – Zemene 1998, 173-174). Farnosti a obce Šišov, Topoľčany a Krušovce po obnovení Nitrianskej diecézy zostali na území Ostrihomskej diecézy (Horváth 1998, 11; Wiedermann 1997, 112-113; Lukačka 1995, 12). Nitrianska diecéza od svojho obnovenia za uhorského kráľa Kolomana na začiatku 12. storočia pozostávala z územia Trenčianskeho komitátu a z niekoľkých farností v okolí Nitry (Steinhübel 2002, 402-404; Fusek – Zemene 1998, 129). Svoj atypický a veľmi excentrický tvar si zachovala až do reformného zásahu v roku 1776, keď sa vlastné územie diecézy spojilo s biskupským sídlom v Nitre (Vurum 1835, 420-423). Samotná diecéza sa od stredoveku delila na tri archidiakonáty, ktoré zrejme povstali zo staršieho archipresbyteriátneho zriadenia. Prvé správy o archidiakonátoch Nitrianskej diecézy máme z 13. storočia. Archidiakonát Trenčín, ktorý sa kryl s územím Trenčianskeho komitátu, sa prvýkrát spomína v roku 1235 (Marsina 1971, 323-324; Sörös 1903, 414). Hradniansky archidiakonát spolu s archidiakonom Jánom sa uvádza v roku 1264 (Fejér 1829, 241-243) a Katedrálny archidiakonát Nitrianskej diecézy pozostával len z niekoľkých farností v okolí mesta Nitry (Fojtík 1977, 37; Zemene 1980, 138; Marsina 2002, 148-158).

## Katedrálny archidiakonát

Katedrálny archidiakonát Nitrianskej diecézy v stredoveku tvorilo asi päť farností. Na území Nitry boli tri samostatné farnosti, a to farnosť Panny Márie na Kalvárii, farnosť svätého Michala a svätého Jakuba. Sem možno ešte započítať s Nitrou susediace Párovce (farnosť svätého Štefana, uhorského kráľa) a Tormoš (dnes Chrenová) s kostolom svätého Martina (Vagner 1902; Zemene 1980, 138). Historik M. Zemene (1980, 138-139) tvrdí, že tri farnosti – Skačany, Žabokreky a Veľké Bielice – pôvodne patrili do Katedrálneho archidiakonátu. Tieto farnosti už začiatkom 18. storočia boli súčasťou Hradnianskeho archidiakonátu (DAN, VHA 1714, 44-56). Až do druhej polovice 18. storočia v cirkevnej organizácii Katedrálneho archidiakonátu Nitrianskej diecézy nenastali výraznejšie zmeny. V roku 1776 pri reorganizácii Ostrihomskej arcidiecézy bol celý samostatný dekanát Vestenice spolu so šiestimi farnosťami z dekanátu Veľké Topoľčany presunutý do diecézy Nitra (AAÚ Trnava, f. OVT – PE 1776 – 1788, sign. PE 1/1 a PE 1/3; Vurum 1835, 420-421; Kapitulský 1993, 467-469; Rehák 2002, 62; Schematismus 1876, 4-9). V tomto roku vznikol samostatný dekanát Skačany. Konštituoval sa aj katedrálny dekanát (*districtus cathedralis*). Z Hradnianskeho archidiakonátu sa v tomto období do Katedrálneho archidiakonátu presunuli tri farnosti: Skačany, Veľké Bielice a Žabokreky. Katedrálny archidiakonát po roku 1776 tvorili teda tri dekanáty: katedrálny (neskôr označovaný ako dekanát Nitra), Skačany a Vestenice. V roku 1789 sa z dekanátu Skačany vyčlenil nový dekanát Kovarce (ARKFÚ Oponice, PDD 1788, 15-16; Gerši 2002, 148-149). V rámci Katedrálneho archidiakonátu v 18. storočí vzniklo viacero nových farností: Branč (1704), Jarok (1708), v roku 1737 Koliňany a Ivánka pri Nitre. V roku 1787 bola erigovaná farnosť Nitra-Horné mesto a Cabaj-Čápor. V roku 1788 vznikli tieto farnosti: Dražovce, Žirany, Dolné Krškany, Oponice a Klátová Nová Ves. V 19. storočí vznikli farnosti

Nitrianske Hrnčiarovce (1807) a Nitrianska Streda (1821; DAN, f. PDN, kanonické vizitácie z rokov 1828 – 1831).

Kanonická vizitácia Katedrálneho archidiakonátu Nitrianskej diecézy z roku 1732 po cirkevno-organizačnej stránke dokladá celkom šesť farností: Branč, Jarok, Močenok, Nitra, Pohranice a Sokolníky. Katedrálny chrám svätého Emeráma tvoril samostatnú cirkevnú, organizačnú i hospodársku jednotku. V katolíckej farnosti Branč sa nachádzali tri kostoly: farský Kostol Panny Márie, Kostol svätého Martina v Ivánke pri Nitre a Kostol svätého Benedikta v Lúkach. Vo farnosti Jarok sa nachádzal farský Kostol svätého Martina a Kostol svätého Michala archanjela v Čápure. Vo farnosti Močenok bol vybudovaný len jeden kostol dedikovaný svätému Klementovi. Farnosť Nitra zahŕňala viaceré obce. Vizitácia z roku 1732 uvádza, že v meste Nitra bol farský kostol svätého Jakuba, zručaniny Kostola svätého Ondreja, Kostola Nanebovzatej Panny Márie na Kalvárii. Ďalšie filiálne kostoly boli v Dražovciach, v Nitrianskych Hrnčiarovciach, na Chrenovej, v Krškanoch, na Kyneku a v Párovciach. V katolíckej farnosti Pohranice bol farský Kostol Všetkých svätých, filiálne kostoly boli v Obdokovciach, Koliňanoch a Štitároch. Vo farnosti Sokolníky bol Kostol svätého Michala archanjela a vo filiálke Mechenice bol filiálny Kostol svätej Heleny. Na stredoveký pôvod viacerých chrámov v tomto Katedrálnom archidiakonáte nás upozorňujú zmienky o pastofóriách – stredovekých výklenkoch v stenách vo svätyni. Menovite tieto výklenky na uloženie Sviatosti oltárnej boli vo farskom Kostole Panny Márie v Branči (DAN, KV KANR 1732, 36) v Kostole svätého Martina v Ivánke pri Nitre, v Kostole svätého Martina v Járku, v Kostole svätého Michala archanjela v Čápure, v Kostole svätého Michala archanjela v Dražovciach, v Kostole svätého Juraja v Nitrianskych Hrnčiarovciach, v Kostole svätej Rodiny v Krškanoch, v Kostole svätého Štefana v Párovciach, vo filiálnom kostole v Obdokovciach, v Kostole svätého Michala archanjela v Sokolníkoch a v Kostole svätej Heleny v Mecheniciach (DAN, KV KANR 1732, 21-91). Vizitátor pri týchto kostoloch poznamenal, že tieto kostoly dali s istotou postaviť katolíci. Domnievame sa, že jeho tvrdenia vyplývajú najmä z toho, že aj na území Katedrálneho archidiakonátu a v celej Nitrianskej diecéze bolo rozšírené učenie Martina Luthera a viaceré časti diecézy boli zasiahnuté reformáciou.

V sídle každej farnosti bola aj škola. Príjmy učiteľov vo všeobecnosti pozostávali zo štolárnych poplatkov, ktoré boli taxatívne určené. Učítelia mali príjem za pohreb, spev a za hranie na organe pri omši a pri pohrebe, za spísanie ohlások, za vyučovanie detí, ako aj za zvonenie zvonov. Učítelia okrem toho obhospodarovali aj polia a lúky, ktoré patrili do majetku školy. Kanonická vizitácia poukazuje aj na ten fakt, že príjem učiteľov pozostával nielen z finančnej zložky, ale aj z poľnohospodárskych produktov, ktoré mali od ľudí i ktoré si sami vypestovali. V Nitre sa škola nachádzala hneď pri farskej budove. Obýval ju učiteľ a organista (DAN, KV KANR 1732, 15). V Branči škola stála pri kostole a kostolnom cintoríne z južnej strany. Vizitácia konštatovala, že v nej bola jedna vykurovaná miestnosť a jedna komôrka s chodbou. Strecha sa nachádzala vo veľmi zlom stave. Vtedajším učiteľom bol 26-ročný Michal Labaj, ktorý funkciu učiteľa žiakov vykonával len jeden rok (DAN, KV KANR 1732, 39). V Močenku vyučoval v tom čase 32-ročný Adam Holečka, ktorý v školstve pôsobil sedem rokov. Úrad miestneho organistu zastával 15 rokov 46-ročný Martin Székely (DAN, KV KANR 1732, 53-54). V Járku bol 16 rokov učiteľom 45-ročný Juraj Petročka. Škola bola postavená pri farskej budove. Pre žiakov bola vyhradená jedna miestnosť, kde boli školské lavice a stoličky. Okolo školy chýbalo oplotenie (DAN, KV KANR 1732, 65). V Žiranoch bol učiteľom Anton Banóci, ktorý mal v tom čase 42 rokov. Vyučoval šesť rokov. Školu mal uprostred obce, ktorá mala jednu chodbu a jednu veľkú miestnosť (DAN, KV KANR 1732, 94).

Farnosť Nitra bola v podstate najväčšou a populačne najsilnejšou farnosťou Katedrálneho archidiakonátu Nitrianskej diecézy. V roku 1732 sa skladala z Horného mesta (350 dospelých a 71 detí), Dolného mesta (2011 dospelých a 686 detí), Pároviec (460 dospelých a 170 detí), Nitrianskych Hrnčiaroviec (189 dospelých a 96 detí), Dražoviec (232 dospelých a 98 detí),

Chrenovej (*Tormos*; 229 dospelých a 105 detí), Mlynariec (*Molnos*; 87 dospelých a 61 detí), Kyneku (64 dospelých a 41 detí), Kajsy (62 dospelých a 32 detí), Dolných Krškán (228 dospelých a 102 detí) a Horných Krškán (248 dospelých a 132 detí; DAN, KV KANR 1732).

## Farnosť Branč

### *Farský Kostol Panny Márie*

Dňa 13. mája 1732 bol vizitovaný farský kostol vo farnosti Branč (*ecclesia oppidi Berencs*). Hlavný oltár bol murovaný a mal dva bočné stĺpy. V dolnej časti oltára sa nachádzal maľovaný obraz Navštívenia Panny Márie u svätej Alžbety. Po stranách obrazu stáli sochy: na evanjeliovnej strane Nepoškvrnené Počatie Panny Márie a na epištolovej strane socha svätého Jozefa. V hornej úrovni oltára obraz Boha Otca s barokovými výjavmi anjelov. Do kostola sa vchádzalo pod vežou a drevená krstiteľnica bola umiestnená v sakristii. V lodi kostola na evanjeliovnej strane sa nachádzal bočný oltár s obrazom svätého Jána Nepomuckého v ráme, ktorý bol čiastočne pozlátený a postriebrený. Strop vo svätyni bol zakončený klenbou a podlaha bola vyložená pálenými tehľami. V zadnej časti lode bol drevený chórus s pozitívom so štyrmi registrami. Vo svätyni ešte visel veľmi starý obraz trpiaceho Krista s vyobrazením Márie Magdalény, Panny Márie a svätého Jána apoštola. Zároveň na evanjeliovnej strane bola situovaná sakristia s klenbou, ktorú osvetľovalo len jedno okienko. Do farského kostola v Branči svetlo vnikalo cez štyri okná. V lodi bola umiestnená aj drevená kazateľnica, na ktorej bol vyobrazený výjav svätého Jána Nepomuckého. Pod svätynou sa nachádzala jedna krypta. Nad strechou kostola sa týčila murovaná vežička z tehál, kde v roku 1731 boli za pôsobenia farára Michala Beznáka (Vagner 1896, 315-316) osadené dva zvony: jeden zvon s váhou 80 libier a druhý s váhou 60 libier. Na starobylosť tohto kostola poukazoval malý výklenok na uloženie Sviatosti oltárnej vo svätyni pri dverách do sakristie (DAN, KV KANR 1732, 35-36).

### *Filiálny Kostol svätého Martina v Ivánke pri Nitre*

Hlavný oltár dal postaviť Juraj Ordody a jeho manželka Mária rodená Bošániová. V dolnej časti oltára uprostred sa nachádzal obraz Nanebovzatej Panny Márie. V hornej časti bol obraz svätého Martina s erbami dobrodincov a sponzorov kostola. Na oboch stranách bolo znázornené pozlátenie ovenčenie vavrínom. Na samom vrcholci oltára boli pozlátené písmená JHS s lúčmi (DAN, KV KANR 1732, 40). Kostol bol postavený z kameňa a bol ukončený klenbou. Na jeho stenách boli viditeľné praskliny. Bol vydláždený pálenými tehľami a pod sakristiou bola umiestnená krypta. Loď kostola bola rozšírená a zväčšená vďaka finančnej i materiálnej podpore Štefana Huňadyho. Na evanjeliovnej strane bola murovaná kazateľnica s výjavmi štyroch evanjelistov (DAN, KV KANR 1732, 40-41). V lodi kostola na jednej strane bolo situovaných šesť lavíc, ktoré dali vyrobiť miestni mlynári a na druhej strane je samostatná lavica pre pána Barinaja. Kostol osvetľovalo sedem oblokov. Na streche bola vybudovaná drevená vežička bez zvona. Okolo kostola bol cintorín. Za hlavným oltárom sa v stene na evanjeliovnej strane nachádzal výklenok na uloženie Eucharistie a na epištolovej strane v priestoroch svätyně bolo miesto na uloženie liturgických ampuliek. Vizitátor na základe tejto skutočnosti pripomína, že tento kostol dali postaviť katolíci ešte pred obdobím reformácie (DAN, KV KANR 1732, 41).

### *Filiálny Kostol svätého Benedikta v obci Lúky*

Súčasťou farnosti Branč bol aj filiálny kostol v obci Lúky (*ecclesia Lukiensis filialis ecclesiae Berencsiensis*). Hlavný oltár bol zasvätený svätému opátovi Benediktovi (*honor sancti Benedicti abbatis*). Uprostred oltára bol namalovaný jeho obraz. Po stranách boli situované sochy svätých:

na evanjeliovej strane svätý Augustín a na epištolovej strane svätý Vojtech. V hornej úrovni oltára sa uprostred nachádza obraz svätého Františka Serafínskeho. Po jeho stranách boli sochy: na evanjeliovej strane svätý Štefan – uhorský kráľ a na epištolovej strane svätý Imrich. Na samom vrchole oltára bola osadená pozlátená socha Najsvätejšej Trojice. Bohostánok bol drevený v zelenej farbe. Na dvierkach bohostánku bol znázornený kalich s výjavom hostie a písmen JHS (DAN, KV KANR 1732, 43). Na evanjeliovej strane v kostolnej lodi bol aj bočný oltár, ktorý bol zasvätený svätej Anne. Jej obraz bol namalovaný. Na vrcholci oltára boli pozlátené písmená JHS. Po stranách boli maľované anjeli na dreve (DAN, KV KANR 1732, 43). Vizitácia konštatuje, že kostol v Lúkach bol postavený v stredoveku a počas tureckých vojen bol zničený. V roku 1714 bol obnovený. Strop vo svätyni bol zakončený klenbou a loď kostola ho mala drevený. Sakristia bola na evanjeliovej strane a bola ukončená klenbou. V lodi na strane, kde stála sakristia, bola drevená kazateľnica. Na drevenom chórusu bol hudobný pozitív s tromi registrami. Vnútri kostola bolo osvetlené tromi oknami. Na streche kostola bola malá vežička so zvonom s váhou 70 libier, ktorý daroval farár Ján Ráčaj. V okolí tohto kostola sa nachádzal cintorín (Vagner 1896, 276-280; DAN, KV KANR 1732, 43-44).

## Farnosť Jarok

### *Farský Kostol svätého Martina*

Kostol svätého Martina v Jarku bol vizitovaný dňa 18. mája 1732. Do kostola sa vchádzalo cez hlavný vchod, ktorý bol umiestnený z južnej strany. Hlavný oltár mal ako ústredný motív obraz svätého Martina v pozlátenom ráme. Po stranách boli dve sochy svätcov Petra a Pavla. Na vrchole bol obraz Najsvätejšej Trojice ako korunuje Bohorodičku. Vedľa tohto obrazu stáli svätý Štefan a Ladislav s anjeli (DAN, KV KANR 1732, 59). Svätýňa spolu so sakristiou boli ukončené klenbou. Od strany sakristie bola umiestnená drevená kazateľnica. V priestoroch svätyně bol v stene výklenok na uloženie Eucharistie (DAN, KV KANR 1732, 60). Nad dverami do sakristie visel obraz Bohorodičky s Dieťaťom v náručí. Vzadu v lodi kostola bol drevený chórus. Samotný kostol bol osvetlený siedmymi oknami (DAN, KV KANR 1732, 60-61; Keresteš 2013).

### *Filiálny Kostol svätého Michala archanjela v Čápore*

V dnešnej obci Cabaj-Čápor sa nachádzal kostol dedikovaný svätému Michalovi archanjelovi (*ecclesia Csaporiensis filialis ecclesiae Úrögiensis*) a podliehal pod duchovnú správu miestneho farára v Jarku. V dolnej časti hlavného oltára sa nachádzala socha svätého Michala archanjela. Po bokoch stáli svätý Ján Krstiteľ a svätý apoštol Peter, ako aj svätý Ján – evanjelista a svätý Pavol. V hornej časti hlavného oltára na evanjeliovej strane boli Bartolomej a svätý Štefan – uhorský kráľ. Na epištolovej strane boli títo svätci: Katarína a Ladislav. Na vrchole oltára bola umiestnená socha Božej Matky a po stranách boli umiestnené sochy svätých Joachima a Anny spolu so sochou Najsvätejšej Trojice (DAN, KV KANR 1732, 67). Svätýňa a sakristia boli ukončené klenutými klenbami. Kostolná loď mala drevenú povalu. Samotný kostol bol osvetlený tromi oknami. Kazateľnica na evanjeliovej strane bola drevená. Boli na nej zvýraznené výjavy štyroch evanjelistov. Na strieške kazateľnice bola drevená soška holubice, ktorá znázorňovala Ducha Svätého. Vzadu na konci lode sa nachádzal murovaný chórus. Veža kostola bola murovaná a bola pokrytá šindľovou strechou. V priestoroch svätyně na evanjeliovej strane bol výklenok pre bohostánok (DAN, KV KANR 1732, 67-68).

## Farnosť Močenok

### *Farský Kostol svätého Klementa*

Farnosť v Močenku (*ecclesia Mocsonokiensis*) bol vizitovaná 16. mája 1732. Hlavný oltár vo svätyni mal v strede obraz Najsvätejšej Trojice. Po stranách boli umiestnené štyri sochy: na evanjeliovej strane svätý Gregor a svätý Peter – apoštol a na epištolovej strane svätý Anton z Padovy a svätý Pavol – apoštol. V hornej úrovni oltára sa nachádzala socha Nepoškvrneného Počatia Panny Márie. Po stranách boli sochy: na evanjeliovej strane svätý Michal archanjel a svätý Štefan – uhorský kráľ a na epištolovej strane svätý Juraj a Ladislav. Pod sochou Matky Božej sa nachádzal erb nitrianskeho biskupa Blažaja Jaklina a po bokoch boli dvaja adorujúci anjeli (DAN, KV KANR 1732, 47-48). V lodi kostola na evanjeliovej strane bol bočný oltár s obrazom Narodenia Ježiša Krista. Po stranách stáli sochy svätcov Šebastiána a Róchusa. Na vrchole oltára boli dve sochy Adama a Evy a po stranách sochy svätíc Kataríny a Barbory. Uprostred sa vynímal erb niekdajšieho farára Adama Detricha. Po stranách boli dvaja anjeli, ktorí v rukách držali trúbky. Pod obrazom Narodenia Ježiša Krista sa nachádzala socha svätej Rozálie (DAN, KV KANR 1732, 48). Na epištolovej strane lode bol umiestnený bočný oltár s obrazom Zvestovania Pána. Po stranách boli sochy svätcov Anny a Joachima. Na vrchole oltára bola socha svätého Klementa – pápeža. Po stranách boli umiestnené sochy svätého Jána Krstiteľa a svätej Alžbety. Pri všetkých troch oltároch boli zhotovené drevené oltárne mriežky, ktoré boli natreté v mramorovej imitácii (DAN, KV KANR 1732, 48). Kostol spolu so sakristiou bol zakončený klenbou. Dal ho postaviť nitriansky biskup Blažej Jaklin a dokončil ho biskup Ladislav Maťašovský. Kostol bol vydláždený oravským štvorcovým kameňom (*quadrato lapide Arvensi pavimentata*). Úprava kostola sa financovala zo zdrojov grófa Juraja Erdödyho, predsedu Uhorskej komory a čiastočne z príjmov miestneho farského kostola. V lodi kostola sa nachádzala drevená kazateľnica, kde boli znázornené výjavy štyroch evanjelistov. Na jej strieške bola socha Spasiteľa. Na stene pod strieškou kazateľnice bol obraz svätého Pavla. V zadnej časti lode bol kamenný chórus. Bol tam situovaný organ s piatimi registrami. Celý kostol osvetľovali štyri okná. V čase konania vizitácie bola strecha kostola vo veľmi zlom stave. Veža bola murovaná s drevenou strechou. Boli v nej dva zvony: väčší zvon mal váhu jedného centa a menší 70 libier. Vežu dal na vlastné náklady postaviť vtedajší farár Ján Kmoško (DAN, KV KANR 1732, 48-50; Vagner 1896, 317-318).

## Farnosť Nitra

### *Farský Kostol svätého Jakuba v Nitre*

Dňa 28. apríla 1732 bol vizitovaný farský kostol v Nitre. Vo vizitácii sa konštatuje, že na evanjeliovej strane od lode je kaplnka zasvätená Nepoškvrnenej Panne Márii. Hlavný oltár mal v strede umiestnený obraz svätej Rozálie. Na evanjeliovej strane bola socha svätého Jakuba staršieho a na epištolovej strane socha svätého Róchusa. Vo vyššej časti oltára boli sochy svätých Jána evanjelistu a Floriána. V strede bolo znázornené Oko Božej prozreteľnosti. Tento oltár dal postaviť podľa zápisu vizitátora nitriansky biskup Blažej Jaklin (DAN, KV KANR 1732, 2; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732). V lodi farského kostola na evanjeliovej strane stál bočný oltár, ktorý bol zasvätený svätým Krišpínovi a Krispiánovi, patrónom obuvníkov. Uprostred oltára bola socha Nepoškvrneného Počatia Panny Márie a po stranách sochy svätého Joachima a Anny. Kolorit oltára dopĺňal obraz Najsvätejšej Trojice a svätého Michala archanjela (DAN, KV KANR 1732, 2). Kanonická vizitácia uvádza, že farský kostol bol počas pôsobenia miestneho farára Juraja Birovského rozšírený a zväčšený. Mal deväť okien a pod kostolom bola jedna krypta. Na hlavnej veži kostola boli hodiny a vo zvonici boli tri zvony: prvý zvon vážil 12 centov, druhý zvon 7 centov a tretí zvon mal váhu

40 libier. Slúžil ako umieračik. Nad svätynou sa týčila malá vežička, kde bol zvon s váhou 60 libier. Ním sa zvonilo počas pozdvihovania (DAN, KV KANR 1732, 4).

#### *Kaplnka svätého Lukáša v Kostole svätého Jakuba*

Na epištolovej strane bola vybudovaná Kaplnka svätého Lukáša, patróna mäsiarov. Na oltári sa nachádzal obraz svätého Lukáša a po stranách boli sochy uhorských kniežat svätých Štefana a Imricha. Na najvyššom bode oltára bol obraz Panny Márie spolu s písmenami Jesu v zlatom prevedení. V tejto kaplnke sa nachádzal aj oltár s obrazom svätého Jozefa. Pred ním bola umiestnená socha Matky Božej, ktorá sa zvykla nosievať v procesiách počas rôznych slávností. Pod sochou Panny Márie bol maľovaný obraz svätej Rozálie. Vedľa tohto obrazu na evanjeliovej strane bol svätý Jozef a svätá Barbora a na epištolovej strane bola svätá Katarína (DAN, KV KANR 1732, 2). V okolí farského kostola sa pochovávalo a nachádzal sa tu cintorín. Je zaznamenané, že v blízkosti kostola boli dve meštianske krypty. Jedna patrila rodine Kovačoci. Bola postavená v roku 1713 nitrianskym mešťanom Jánom Kovačocim v čase pôsobenia vtedajšieho farára Adama Detricha. Druhá krypta patrila rodine Jána Kelemena (DAN, KV KANR 1732, 4; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

#### *Filiálny Kostol Nanebovzatej Panny Márie na Kalvárii*

V apríli 1732 bol zvizitovaný ako Kostol Nanebovzatej Panny Márie. V barokovej podobe ho dal postaviť nitriansky biskup Ján Telegdy. Hlavný oltár tohto mariánskeho kostola bol murovaný s dvoma stĺpmi. V dolnej časti oltára bol maľovaný obraz Nanebovzatej Panny Márie s anjeli a po stranách boli umiestnené sochy svätých Petra a Jána evanjelistu. V strednej časti oltára bol obraz Bohorodičky a po bokoch sochy svätých Joachima a Anny, ako aj svätého Simeóna. Na vrchu tohto barokového oltára stála socha svätého Michala archanjela, ako víťazí nad symbolom zla – drakom (DAN, KV KANR 1732, 17). V lodi kostola na evanjeliovej strane je obraz trpiaceho Ježiša Krista na kríži so znázornením dvoch lotrov na kríži. Pri kríži boli namaľovaní svätý Ján a Mária Magdaléna. Je tu aj socha Bolestnej Panny Márie s Dieťaťom. Tento oltár dal podľa zápisu vizitácie postaviť nitriansky kanonik Šimon Falony (Vagner 1896, 253). Ďalší oltár bol zasvätený Bolestnej Panne Márii, ktorá v náručí držala zomrelého Krista. Po stranách tohto ústredného výjavu boli obrazy maľované na dreve: svätci Štefan a Imrich a obrazy svätej Alžbety a svätej Barbory. Tento oltár dal postaviť na vlastné náklady nitriansky mešťan Ondrej Šimoni. Tretí oltár v lodi kostola dal vyhotoviť nitriansky biskup Peter Korompaj. Bol zasvätený svätému Mikulášovi. Uprostred sa nachádzal obraz Boha Otca. Po bokoch boli sochy svätcov: Františka Serafínskeho, Františka Xaverského a socha svätého Mikuláša bola na špici oltára. Štvrtý bočný oltár v lodi kostola postavil Ján Sreter. Bol murovaný s dvoma stĺpmi. Ústredným výjavom oltára bola socha Božej Matky a trpiaceho Ježiša Krista spolu so svätým Jánom evanjelistom a Máriou Magdalénou. Vo vyššej úrovni oltára bola socha Bohorodičky s Dieťaťom a Svätý Duch. Po stranách stáli anjeli a navrchu oltára boli pozlátené písmená JHS. V zadnej časti lode bol kamenný chór s hudobným pozitívom, ktorý daroval poľský kráľ Ján Sobiesky nitrianskemu biskupovi. Podlaha kostola bola z pálených tehál a pod kostolnou loďou bola jedna veľká krypta, ktorú dal vybudovať nitriansky kanonik a správca tohto kostola Juraj Birovský. Vnútro kostola osvetľovalo osem okien. V zvonici kostola boli dva zvony: prvý vážil 101 libier a druhý mal 63 libier. Tento druhý zvon venoval ako dar nitriansky richtár Lukáš Brezonič. Zvony konsekroval v roku 1732 nitriansky biskup Ladislav Adam Erdödy (DAN, KV KANR 1732, 18-19; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

*Zrúcaniny Kostola svätého Ondreja*

Vizitácia uvádza, že na Svätoondrejskej ulici v Nitre (*in platea sancti Andreae*) stál kedysi farský kostol a bol tu cintorín. V čase konania vizitácie tam boli dve krypty, ktoré boli opustené. Vizitácia nás upozorňuje aj na fortifikáciu mesta Nitry, pretože konštatuje, že pri tureckej bráne sa nachádzal ďalší mestský cintorín a bola tam aj opustená kaplnka bez akéhokoľvek obrazu (DAN, KV KANR 1732, 19; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

*Filiálny Kostol svätého Michala archanjela v Dražovciach*

Počas konania kanonickej vizitácie v roku 1732 bolo konštatované, že vchod do Kostola svätého Michala archanjela bol len jeden a vnútro lode zdobila štukatúra. Múry kostola boli kamenné. V tom čase sa tu nachádzal oltár s bohostánkom a drevená socha svätej Rozálie a Michala archanjela. Po stranách hlavného oltára boli sochy svätcov Šebastiána a Róchusa. Na vrchole oltára bol obraz Božej Matky so sochami anjelov. Stredoveký charakter kostola dokladal aj výklenok na uloženie Sviatosti oltárnej na evanjeliovej strane v stene, ktorý bol opatrený železnými mriežkami. V prvej tretine 18. storočia sa v interiéri kostola nachádzali dva drevené chórusy. Jeden z nich bol vzhľadom na veži a druhý bol situovaný na epištolovej strane. Kostol bol osvetľovaný len tromi malými oknami a nachádzala sa tu malá kamenná vežička bez zvona. Konštatovalo sa, že kostol bol obnovený z fundácie zruinovaných kostolov (DAN, KV KANR 1732, 20-21; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

*Filiálny Kostol svätého Juraja v Nitrianskych Hrnčiarovciach*

Kanonická vizitácia spomína, že vo svätyni sa nachádzal drevený oltár s obrazom svätého Juraja, ako sedí na koni a poráža draka. Svätýňa tohto kostola bola zakončená klenbou a v lodi bol drevený strop, ktorý bol v tom čase vyzdobený rôznymi maľbami. Starobylý charakter tohto kostola dosvedčovalo aj malé okienko, ktoré kedysi slúžilo ako bohostánok na uloženie Sviatosti oltárnej. V lodi kostola na evanjeliovej strane bola drevená kazateľnica a vzhľadom na lodi bol drevený chórus s obrazmi Spasiteľa a Panny Márie. Do kostola sa vchádzalo cez dvojité dvere od východnej strany. Nad kostolom sa vypínala drevená konštrukcia veže nad chórusom, kde visel jeden kovový zvon s váhou jedného centa. Pri kostole sa nachádzal cintorín bez akejkolvek ohrady (DAN, KV KANR 1732, 23-24; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

*Filiálny Kostol svätého Martina na Chrenovej*

Kanonická vizitácia uvádza, že kostol bol postavený na majeri Malý Chrenovec (*in praedio Kis Tormos*). Vo svätyni kostola bol jednoduchý oltár, ktorého ústredným motívom bol obraz svätého Martina maľovaný na plátne. Po bokoch boli drevené sochy svätcov Petra a Pavla. Na vrchole oltára boli pozlátené písmená JHS a po bokoch boli adorujúci anjeli. Samotný kostol bol postavený z kameňa. Jedno okno osvetľovalo svätýňu a druhé, ktoré bolo na epištolovej strane, sakristiu. Svätýňa i loď boli zakončené klenbou. Na streche kostola bola drevená vežička bez zvona. Pri kostole sa rozprestieral cintorín bez oplotenia a stála tu aj kostnica. Vizitácia miestny Kostol svätého Martina charakterizuje ako veľmi chudobný bez hmotnej základiny (DAN, KV KANR 1732, 26; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

*Filiálny Kostol svätej Rodiny v Krškanoch*

V Krškanoch sa v prvej polovici 18. storočia nachádzal jednoduchý kostol zasvätený svätej Rodine (*honorii Familiae Sacrae dicatum*). Po stranách boli sochy: svätý Ján evanjelista napravo a svätý Jakub naľavo. Kostol bol postavený z kameňa a svätýňa bol zakončená klenbou. V stene vo svätyni sa nachádzal výklenok, ktorý slúžil ako bohostánok. Loď kostola mala maľovaný drevený strop, ktorý dal obnoviť Ján Ribíni. Kostol bol osvetľovaný dvoma oknami. Kazateľnica bola



drevená a lavice boli uložené v dvoch radoch. Podlaha bola vyložená z pálených tehál. Okolo kostola sa nachádzal cintorín bez ohrady. Vizitácia pripomína, že kostol bol len požehnaný (DAN, KV KANR 1732, 28; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

#### *Filiálny Kostol Všetkých svätých v Kyneku*

Je uvedené, že kostol dal od základov postaviť Ján Užovič. Vchádzalo sa doň cez dvojité dvere od východnej strany. Samotný kostol bol zasvätený Všetkým svätým (*honor Omnium sanctorum*). Vo svätyni sa nachádzal drevený oltár s bohostánkom, ktorý bol z vonkajšej strany červenej farby. Po stranách hlavného oltára boli vyobrazenia všetkých svätých a dvoch adorujúcich anjelov. Na evanjeliovej strane bol svätý Štefan a na epištolovej strane svätý Ladislav, uhorskí svätci. Na vrchole bola znázornená holubica symbolizujúca Ducha Svätého. Vo svätyni bola umiestnená aj nová drevená socha svätého Jána Nepomuckého. Svätýňa bola zakončená klenbou. Nad svätýňou bola drevená vežička s dvoma zvonmi. Kostol bol osvetlený troma oknami a na západnej strane bolo malé okrúhle okienko (DAN, KV KANR 1732, 29; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

#### *Filiálny Kostol svätého Štefana v Párovciach*

V obci Párovce sa nachádzal Kostol svätého Štefana, prvého uhorského kráľa (*honor sancti Stephani primi regis Hungariae dicatum*). Bol tu jeden oltár. V dolnej časti oltára bol obraz svätého Štefana a po bokoch boli svätci Ondrej a Pavol. V hornej úrovni oltára bol obraz ukrižovaného Krista, Panny Márie a svätého Jána evanjelistu. Všetky tieto obrazy boli maľované na plátne. Zároveň po stranách boli sochy: Bohorodičky a Márie Magdalény. Na samom vrchole oltára bol znázornený Duch Svätý. Svätýňa a loď kostola boli zakončené klenbou. Podlaha bola vydláždená vypálenými tehľami. V zadnej časti lode bol chórus, kde sa nachádzal organ s piatimi registrami. Dal ho sem osadiť Anton Maťašovský. Na evanjeliovej strane bola drevená pozlátená kazateľnica vedľa sakristie. Kazateľnica bola skráslená výjavmi štyroch cirkevných učiteľov. Začiatkom 18. storočia bol tento kostol reštaurovaný vďaka finančnej podpore nitrianskeho podžupana Františka Maťašovského. Na starobylosť tohto chrámu poukazuje aj skutočnosť, že na evanjeliovej strane vo svätyni sa v stene nachádzal výklenok na uloženie Sviatosti oltárnej so železnou mriežkou. Pred kostolom sa nachádzala drevená zvonica s kovovým zvonom s váhou 80 libier. Bohoslužby tu bývali aspoň šesťkrát do roka (DAN, KV KANR 1732, 30-32; ARKFÚ Nitra-Dolné mesto, VEN 1732).

## **Farnosť Pohranice**

#### *Farský Kostol Všetkých svätých*

Farnosť Pohranice bol vizitovaný dňa 17. júna 1732. Do farského kostola sa vchádzalo hlavným a bočným vchodom. Hlavný oltár vo svätyni dali postaviť na vlastné náklady miestni dedičania ku cti Všetkým svätým. Uprostred tohto oltára sa nachádzal obraz Najsvätejšej Trojice, ktorá bola obklopená postavami všetkých svätých. Po stranách boli umiestnené sochy svätých Štefana – uhorského kráľa a apoštola Petra, ako aj svätých Ladislava a Pavla. Na najvyššom mieste oltára bol obraz Božej Matky spolu so sochami svätých Imricha, Alžbety a Michala archanjela. Na evanjeliovej strane od sakristie bol situovaný bočný oltár s obrazom Nepoškvrneného Počatia Panny Márie. Vizitátor do zápisu vizitačného protokolu zaznamenal poznámku, že na tomto oltári sa neslúžia sväté omše, pokiaľ aktuálny farár nerozhodne inak. Na epištolovej strane bol umiestnený bočný oltár. Bol murovaný s dvoma stĺpmi. Hlavným obrazom bol výjav svätého Františka Serafinského. Tento oltár dala postaviť miestna františkánska kongregácia. Na vrchole oltára bol obraz Najsvätejšej Trojice a po bokoch boli obrazy svätcov Alžbety a Imricha. Svätýňa

tohto kostola mala veľmi starobylý charakter. Hlavný oltár sa dal zatvárať. Strop v lodi bol drevený s maľbami. Dlažba kostola bola z pálených tehál. Lavice sa v tom čase nachádzali v zlom stave. Na evanjeliovej strane bola murovaná kazateľnica so štyrmi evanjelistami. Kostol nemal vlastnú sakristiu. Ako sakristia slúžilo miesto uspôsobené za hlavným oltárom. Počas stavovských povstaní bol kostol čiastočne poškodený a zničený. V okolí tohto farského kostola sa nachádzal cintorín a pred vchodom do kostola bola postavená drevená zvonica, v ktorej viseli tri zvony: najväčší vážil 3,5 centa, prostredný mal 2 centy a najmenší vážil jeden cent. Boli požehnané nitrianskym biskupom Blažejom Jaklinom (DAN, KV KANR 1732, 69-72).

#### *Filiálny Kostol svätého Štefana v Koliňanoch*

Tento kostol v Koliňanoch (*ecclesia Kolon filialis ecclesiae Pograniensis*) bol vizitovaný 21. júna 1732. Vchádzalo sa do neho z východnej strany. Podľa zápisu vizitátora sa tradovala mienka, že ho dal postaviť ešte uhorský kráľ svätý Štefan. Uprostred svätyne bol drevený oltár s obrazom svätého Štefana ako ponúka Uhorské kráľovstvo do rúk Bohorodičky. Po stranách boli umiestnené sochy Panny Márie a svätého Jána evanjelistu, ako aj sochy svätých Imricha a Ladislava. Obrazy tohto oltára sa dali aj zatvárať počas sviatkov. Obraz svätého Imricha sa tiež dal zatvoriť. Na evanjeliovej strane bol obraz svätého Matúša a na epištolovej strane obraz svätého evanjelistu Marka. Svätyňa i sakristia boli ukončené klenbou. Podlaha bola vydláždená pálenými tehľami. V priestoroch kostolnej lode bola drevená povala s kreslenými kvetmi. Vzadu bol murovaný chórus. Kazateľnica bola murovaná na evanjeliovej strane od svätyne. Veža bola murovaná z kameňa. Už v čase konania vizitácie si vyžadovala opravu. V jej zvonici visel jeden zvon s váhou 50 libier. Odpust sa v Koliňanoch slávil na sviatok Nanebovzatia Pána (DAN, KV KANR 1732, 76-77).

#### *Filiálny kostol v Obdokovciach*

Tento filiálny kostol v Obdokovciach (*ecclesia Bodok filialis ecclesiae Pograniensis*) bol vizitovaný dňa 21. júna 1732. Vo svätyni bol jednoduchý oltár s obrazom, kde boli namaľované písmená JHS uprostred. Na evanjeliovej strane bola socha Božej Matky Panny Márie a duše trpiace v očistci. Na epištolovej strane bol výjav svätého Jána evanjelistu a znázornenie duše v očistci. Uprostred oltára bol obraz svätého Jána Krstiteľa ako krstí Ježiša Krista. Nad nimi sú znázornené oblaky s anjeli. Na vrchole oltára je socha Boha Otca. Svätyňa bola zakončená klenbou a na pravej strane bol výklenok na uloženie Sviatosti oltárnej. V zadnej časti lode bol drevený chórus. Na jeho prednej strane bola znázornená Božia Matka, ako drží Dieťaťko Ježiša v náručí. Tento drevený strop bol vyzdobený rôznymi maľovanými kvetmi. Lavice v tomto kostole boli prevezené z katedrálneho Kostola svätého Emeráma z Nitry a boli uspôsobené miestnym podmienkam. Samotný kostol bol osvetlený tromi oblokmi. V čase konania vizitácie si strecha vyžadovala výraznú opravu. Na streche bola malá drevená vežička, v ktorej visel jeden malý zvon s váhou 30 libier. Cintorín okolo kostola bol bez akejkoľvek ohrady (DAN, KV KANR 1732, 79).

#### *Filiálny Kostol svätého Imricha v Štitároch*

Kostol v Štitároch (*ecclesia Csitariensis filialis ecclesiae Pograniensis*) bol vizitovaný dňa 20. júna 1732. Hlavný oltár vo svätyni bol postavený z kameňa s dvoma stĺpmi. Uprostred oltára bol obraz maľovaný na plátne, ktorý znázorňoval svätého Imricha. Na evanjeliovej strane od hlavného obrazu bola socha svätého Štefana – uhorského kráľa a na epištolovej strane socha svätého Ladislava. V hornej časti oltára bol obraz biskupa svätého Martina z Tours a socha Bohorodičky, ako drží v náručí Dieťaťko. Podľa správy vizitátora sa oltár dal otvárať aj zatvárať. Svätyňa kostola bola zakončená klenbou a loď kostola mala drevený strop. Samotný kostol osvetľovali štyri obloky. Na evanjeliovej strane bola situovaná drevená kazateľnica, kde boli namaľované štyri postavy evanjelistov. Vzadu v lodi bol drevený chórus s obrazmi apoštolov. Cintorín sa nachádzal okolo kostola. Jeho ohrada

bola úplne poškodená. Vízitátor konštatoval, že strecha kostola je v dobrom stave a že podlaha je z pálených tehál. V murovanej veži viseli dva zvony: prvý zvon vážil 50 libier a druhý zvon mal 30 libier (DAN, KV KANR 1732, 80-81).

## Farnosť Sokolníky

### *Farský Kostol svätého Michala archanjela*

Farský kostol bol vizitovaný 27. augusta 1732. Do kostola sa vchádzalo cez jednu dvere na západnej strane. Hlavný oltár bol zasvätený svätému Michalovi archanjelovi. Jeho maľovaný obraz bol uprostred tohto oltára. Obraz v hornej časti znázorňoval duše v očistci. Po oboch stranách bol oltár spevnený dvomi stĺpmi. Na evanjeliovej strane bola socha svätého Štefana, prvomučeníka a na epištolovej strane socha svätého opáta Romualda. Na vrchole oltára stála socha Panny Márie s Ježiškom v náručí. Bočné stĺpy boli čiastočne pozlátené a postriebrené a zároveň boli ovenčené ozdobami. Po oboch stranách sú dvierka bez závery, na ktorých vrchole bolo znázornené IHS s pozlátenými lúčmi. Bohostánok bol osadený na hlavnom oltári. Bol namaľovaný v červenej farbe. Krstiteľnica z mramoru bola bez vrchnáka. Na evanjeliovej strane stál bočný oltár, na ktorom však pre chýbajúci oltárny kameň sa nemohli sláviť sväté omše. Po oboch stranách oltára stáli po dva stĺpy. Uprostred nich sa nachádzal obraz Božej Matky. Po evanjeliovej strane bol maľovaný obraz svätého Petra a po epištolovej strane obraz svätého Štefana, prvomučeníka. Na vrchole oltára bol situovaný obraz svätého Michala archanjela. Celý tento oltár dal postaviť na vlastné náklady Ján Majtění, niekdajší predseda Uhorskej komory. Na epištolovej strane v lodi kostola sa nachádzal bočný oltár. V jeho dolnej časti boli dva väčšie stĺpy a v hornej časti boli dva menšie stĺpy, ktoré boli natreté modrou farbou a boli skráslené pozlátením. V dolnej časti oltára napravo sa nachádzala socha svätého Jozefa, ako drží Ježiška v náručí a vľavo bola socha svätého Pavla. Uprostred oltára bol svätý František, ako drží v ruke kríž. Na vrcholci oltára bolo umiestnené horiace srdce so svätožiarou. Okrem toho na oltári sa vynímal aj obraz Svätej rodiny, ako aj maľovaný obraz svätej Veroniky (DAN, KV KANR 1732, 85-86).

Samotná stavba farského kostola mala podľa vizitácie silné múry a pevnú klenbu. Celý kostol osvetľovalo päť okien. Jedno z nich sa nachádzalo za hlavným oltárom. Klenbu dal vyhotoviť na vlastné finančné náklady Ladislav Kereškění, podpalatín Uhorského kráľovstva. Jeho erb bol pripevnený nad kamennou kazateľnicou v interiéri kostola. Na kazateľnicu sa vystupovalo po kamenných schodoch. Ladislav Kereškění bol aj pochovaný v tomto kostole. Podlaha kostola bola vydláždená pálenými tehľami a po oboch stranách lode boli lavice. Vo svätyni bola umiestnená aj patronátna lavica na evanjeliovej strane pre šľachtickú rodinu Majtěníovcov. Na chóruze, ktorý bol vyhotovený tesárom, sa nachádzal organ so 4 registrami. Kanonická vizitácia uvádza, že vo svätyni sa nachádzalo stredoveké pastofórium (bohostánok) v stene, ktoré bolo opatrené železnými mriežkami. V čele kostolnej veže stála murovaná veža, ktorá bola pokrytá šindľovou strechou. Strecha bola namaľovaná v červeno-zelenej farbe. Pred svätyniou tohto kostola sa nachádzala krypta pre zemepánov - komposesorov. Sakristia bola umiestnená na severnej strane. Bola opatrená klenbou a dvojitými dverami. Pred hlavným oltárom visela sklenená lampa, ktorú zadovážila ako dar šľachtičná Katarína Rajmanová. Na hlavnom oltári bol situovaný baldachýn na vyloženie Sviatosti oltárnej, ktorý bol nad svätostánkom. Vo veži farského kostola sa nachádzal jeden zvon s váhou jedného centa. Druhý zvon bol prasknutý. Okolo farského kostola sa nachádzal cintorín, ktorého ohradný múr bol v zruinovanom stave (DAN, KV KANR 1732, 86-87).

*Filiálny Kostol svätej Heleny v Mecheniciach*

Filiálny kostol v Mecheniciach (*ecclesia Menyhe filialis ecclesiae Szalakusziensis*) bol vizitovaný dňa 28. augusta 1732. Vo svätyni tohto kostola sa nachádzal oltár dedikovaný svätej Helene. Na najvyššom mieste oltára sa vynímali pozlátené písmená IHS. Na evanjeliovej strane svätyně bola starobylá kamenná kazateľnica. Pri jej schodíku bola na vyvýšenom mieste skrinka, kde sa uchovával kalich a iné potrebné veci ku svätej omši. Vo svätyni pri oltári na evanjeliovej strane bol v stene výklenok na spôsob bohostánku, čo podľa znenia vizitácie znamená, že tento kostol vždy patril katolíkom. Svätýňa bola zakončená klenbou a kostolná loď dreveným stropom. Celý kostol bol vydláždený pálenými tehľami. Kostol osvetľovali tri okná a svätýňu len jeden oblok. Vzadu lode kostola bol drevený chórus, ktorý v tom čase potreboval opravu. Strecha kostola sa nachádzala v dobrom stave. Nad vchodom do kostola bola malá vežička, ktorá bola natretá červenou farbou. V nej visel malý zvon s váhou 30 libier (DAN, KV KANR 1732, 91-92).

*Obec Žirany*

Podľa znenia kanonickej vizitácie obec Žirany (*Žire*) patrila kedysi do farnosti Pohranice, ale len pred niekoľkými rokmi podľa svedeckého zápisu vizitácie z roku 1732 bola pričlenená k farnosti Sokolníky. Miestni veriaci v tom čase nemali vlastný kostol, ale využívali kostol v Kolíňanoch. Vizitácia uvádza, že takmer všetky liturgické predmety, ako aj pohreby sa konávali v Kolíňanoch. Sväté omše v kostole v Kolíňanoch striedavo slúžil farár z Pohraníc a farár zo Sokolníkov, preto vznikali pomerne často spory. Vizitácia konštatovala, že je potrebné postaviť v Žiranoch nový kostol pre potreby miestnych veriacich a do času, keď sa postaví nový kostol, sväté omše majú slúžiť striedavo obaja farári (DAN, KV KANR 1732, 94).

**Záver**

Katedrálny archidiakonát Nitrianskej diecézy tvoril jej integrálnu súčasť. Vizitácia tohto archidiakonátu, ktorú vykonal v roku 1732 nitriansky kanonik Adam Györy, prezentuje jedinečný pohľad na stav, architektonické zmeny a barokovú výzdobu jednotlivých farských a filiálnych chrámov tohto cirkevného administratívneho územia. Zmeny v chrámovej výzdobe a mobiliári jednotlivých kostolov boli častokrát podmienené štedrými milodarmi fundátorov, dobrodincov a miestnych farníkov. Zmeny v architektúre boli podmienené aj požiarimi, prírodnými pohromami a vojenským plienením. Vo vizitačnej zápisnici z roku 1732 možno badať skutočnosti, že jednotlivé katolícke kostoly vo farnostiach Branč, Jarok, Močenok, Nitra, Pohranice a Sokolníky prešli barokizáciou a podstatnými úpravami interiéru a exteriéru. Cieľom štúdie bolo predstaviť Katedrálny archidiakonát Nitrianskej diecézy z umelecko-historického hľadiska pri analýze latinského textu vizitáčného protokolu z roku 1732. Historické zvláštnosti tohto skúmaného územia predstavujú zaujímavú a pestrú mozaiku moderných cirkevných dejín Slovenska a sú nedeliteľnou súčasťou kultúrneho dedičstva našej krajiny.

**REFERENCES****Primary sources**

Archív arcibiskupského úradu v Trnave (ďalej AAÚ Trnava), fond (ďalej f.) Officium vicariale Tirnaviense, oddelenie Publico Ecclesiastica, rok 1776 – 1788 (ďalej OVT – PE 1776 – 1788), sign. PE 1/1 a PE 1/3.

- Archív rímskokatolíckeho farského úradu Nitra-Dolné mesto (ďalej ARKFÚ Nitra-Dolné mesto), *Visitatio ecclesiae Nitriensis peracta anno 1732 die 28. mensis Aprilis per reverendissimum dominum Adamum Györym canonicum Nitriensem et per totam dioecesim visitatorem delegatum* (ďalej VEN 1732).
- Archív rímskokatolíckeho farského úradu Oponice (ďalej ARKFÚ Oponice, *Prothocollum dispositionum dioecesanarum ab anno Christi 1788* (ďalej PDD 1788).
- Diecézny archív v Nitre (ďalej DAN), *Vizitácia Hradnianskeho archidiakonátu kanonika Ladislava Söréniho z 1714* (ďalej VHA 1714).
- Diecézny archív v Nitre (ďalej DAN), *Kanonická vizitácia Katedrálneho archidiakonátu Nitrianskej diecézy z roku 1732* (ďalej KV KANR 1732).
- Diecézny archív v Nitre (ďalej DAN), *f. Parochiae dioecesis Nitriensis* (ďalej PDN), *kanonické vizitácie z rokov 1828 – 1831*.
- Fejér, Georgius* (ed.). 1829. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis V – 3. Budae.*
- Knauz, Nándor* (ed.). 1882. *Monumenta ecclesiae Strigoniensis II. Strigonii.*
- Marsina, Richard*. (ed.). 1971. *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I. Bratislava.*
- Sedlák, Vincent*. (ed.). 1980. *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae I. Bratislava.*
- Sörös, Pongrácz* (ed.). 1903. *A Pannonhalmi sz. Benedek-rend története I. Budapest.*

## Secondary sources

- Ďurčo, Marek*. 2014. *Hradniansky archidiakonát v Nitrianskej diecéze do roku 1526. [Archdeanery of Hradná in the Diocese of Nitra until 1526].* In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 7, 23-60.
- Fojtík, Jozef* (ed.). 1977. *Nitra. Bratislava.*
- Fusek, Gabriel – Zemene, Marián Róbert* (eds.). 1998. *Dejiny Nitry od najstarších čias po súčasnosť. Nitra.*
- Gerši, Roman*. 2002. *História Rímskokatolíckej farnosti Oponice. Diplomová práca. Univerzita Komenského. Teologický inštitút Nitra.*
- Horváth, Pavol*. 1998. *Šišov. 885 rokov od prvej písomnej zmienky (1113 – 1998). Partizánske.*
- Kapitulský, H.* 1993. *Ustálenie hraníc a spojenie Nitrianskeho biskupstva v roku 1776 a pripojenie farností.* In *Duchovný pastier*, 74/10, 467-469.
- Keresteš, Peter* (ed.). 2013. *Jarok v premenách času. Jarok.*
- Lukačka, Ján*. 1995. *Krušovce 1235 – 1995. Bratislava.*
- Marsina, Richard* (ed.). 2002. *Nitra v slovenských dejinách. Martin.*
- Rehák, Jozef Chovan*. 2002. *Kresťanské korene Slovenska (Základné dokumenty k slovenskej cirkevnej provincii). Trnava.*
- Schematismus historicus dioecesis Neosoliensis pro anno saeculari MDCCCLXXVI.* Neosolii 1876.
- Steinhübel, Ján*. 2002. *Zánik Nitrianskeho kniežatstva.* In *Historický časopis* 50/3, 385-406.
- Vurum, Josephus*. 1835. *Episcopatus Nitriensis eiusque praesulum memoria. Posonii.*
- Vagner, Jozsef*. 1896. *Adalékok a nyitrai székes káptalan történetéhez. Nitra.*
- Wiedermann, Egon*. 1997. *Topoľčany vo vrstvách vekov. Dejiny mesta do polovice 20. storočia. Bratislava.*
- Zemene, Marián Róbert*. 1980. *Územie Nitrianskej diecézy za feudalizmu.* In *Slovenská archivistika* 15/2, 132-155.
- Vagner, Jozsef*. 1902. *Adatok a nyitrai varosi plebániák történetéhez. Nitra.*

SUMMARY: BAROQUE ORNAMENTATION OF PARISH AND FILIAL CHURCHES OF THE CATHEDRAL ARCHDEACONRY OF NITRA DIOCESE IN THE FIRST THREE DECADES OF THE 18TH CENTURY. The main focus of research in this study is primarily the extensive, in-depth Latin visitation of the Archdeaconry from 1732 conducted by canonic Adam Györy from Nitra. Its content analysis enabled us to focus namely on the Baroque ornamentation of the parish and filial churches in the Cathedral Archdeaconry of Nitra Diocese in the first three decades of the 18th century. Individual churches within the Cathedral Archdeaconry underwent several important changes during this period, which were conditioned by numerous factors. Inner piety of the parishioners, patrons or endowment donors, above all, was the main motive behind these architectural changes during the Baroque period. Reverence and a personal relationship with God were to a large extent the principal movers, causing numerous unknown believers to donate considerable amounts of money and resources for the renewal or reconstruction of sacral buildings, altars, and chapels. The spiritual life of those patrons who supported these architectural changes within the Archdeaconry, was then correspondingly reflected also in the actual state of the respective ecclesiastical structures. We can generally say that we presently consider pieces of such church art to be unique examples of Baroque culture.

PhDr. Marek Ďurčo, PhD.  
St. Elizabeth College of Health and Social Work, Bratislava  
Institute of Social Work of Tomislav Kolakovič  
Ul. železničiarov 278  
02801 Trstená  
Slovakia  
marekdurco@gmail.com

# ETICKÝ ROZMER REFLEXIE VEĽKOMORAVSKÉHO OBDOBIA V SLOVENSKEJ LITERATÚRE NA KONCI 18. STOROČIA<sup>1</sup>

## The Ethical Dimension of the Reflection of the Great Moravian Period in the Slovak Literature at the End of the 18th Century

Gabriela Mihalková

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.165-177

**Abstract:** MIHALKOVÁ, Gabriela. *The Ethical Dimension of the Reflection of the Great Moravian Period in the Slovak Literature at the End of the 18th Century*. In the Slovak literature of National Revival, the authors writing in this period search for the historical, cultural, literary and linguistic roots of the Slovaks. The period of the Great Moravia is therefore reflected as a constituent period of Slovak history, Svätopluk being „the Slovak king“, Constantine and Methodius being the „Slovak apostles“, as can be seen mainly in the works written by Juraj Fándly (especially in his homily and in *Compendiata historia gentis Slavae*). During the period of National Revival, authors highlighted the national moment, but also the ethical dimension of history in identifying the exemplary characteristics and behavior of the Great Moravian personalities. The purpose of writing about the past is to influence the present, the actualizing dimension being manifested in a national and ethical interpretation of historical events.

**Keywords:** *Slovak literature, 18th century, Juraj Fándly, Great Moravia, Ethics*

**Abstrakt:** MIHALKOVÁ, Gabriela. *Etický rozmer reflexie veľkomoravského obdobia v slovenskej literatúre na konci 18. storočia*. V slovenskej literatúre národného obrodzenia sa vyhľadávajú historické, kultúrne, literárne a jazykové korene Slovákov, a preto sa Veľká Morava reflektuje ako konštitutívne obdobie slovenských dejín, Svätopluk ako „slovenský kráľ“, Konštantín a Metod ako „slovenskí apoštolí“ hlavne v diele Juraja Fándlyho *Compendiata historia gentis Slavae* a v jeho kázni *Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrillo et Methodio*. Zdôrazňuje sa nacionálny moment, ale aj etický rozmer dejín v identifikácii nasledovaniahodných vlastností a skutkov osobností Veľkej Moravy. Intenciou písania o minulosti je pôsobenie na súčasníka, aktualizačný rozmer sa prejavuje v národnobuditeľskej a etickej interpretácii dejinných udalostí.

**Kľúčové slová:** *slovenská literatúra, 18. storočie, Juraj Fándly, Veľká Morava, etika*

Reflexia obdobia Veľkej Moravy má kľúčové postavenie v snahe národných obrodencov o národnú sebaidentifikáciu, o identifikáciu historických, politických, kultúrnych, jazykových, literárnych koreňov. Nadväzovali pritom na situáciu nastolenú v predchádzajúcom období 17. a 18. storočia,

<sup>1</sup> Príspevok vznikol v rámci grantového projektu KEGA 011PU-4/2015 *Vysokoškolská učebnica Dejiny etiky na Slovensku I. (16. – 18. storočie)*.

keď sa veľkomoravská, či užšie cyrilo-metodská tematika stala neprehliadnuteľnou súčasťou slovenskej literatúry.

Nielen v literárnej vede sa viacnásobne venovala pozornosť tomu, ako slovenská literatúra od polovice 17. storočia reflektovala a dodnes reflektuje obdobie Veľkej Moravy a zvlášť cyrilo-metodskú misiu. Širšie koncipované štúdie z hľadiska spracúvaného materiálu vymedzili podoby reflexie cyrilo-metodskej tradície nie iba v umeleckej literatúre, ale aj v kultúre, politike, filozofii, náboženstve. Luba Stojanova (1996, 74) píše o nadväzovaní na dielo Konštantína a Metoda v dvoch líniiach: 1. recepcia filozofického a nábožensko-liturgického modelu a 2. tradícia filologickej a literárnej kultúry, obrany jazyka. Peter Mulík (2009, 98-105) hovorí o trojakej interpretácii cyrilo-metodskej tradície: 1. kultúrno-náboženskej (Cyril a Metod ako vierozvestcovia), 2. národno-identifikačnej (prekladateľská, literárna činnosť Konštantína a Metoda) a 3. národno-štátnej interpretácii cyrilo-metodskej tradície, ktorá dominuje po vzniku Československej republiky. V príspevku sústredíme pozornosť na etický rozmer nadväzovania na veľkomoravskú a cyrilo-metodskú tradíciu<sup>2</sup> v slovenskej literatúre na konci 18. storočia, lebo doteraz sa analyzovala historická vierohodnosť, či umelecká presvedčivosť, menej etický rozmer témy.<sup>3</sup> Reflexiu cyrilo-metodskej misie v slovenskej literatúre od stredoveku spracoval Štefan Vragaš (2013, 62-89), v slovenskej literatúre národného obrodzenia Miloslav Vojtech (2013), Martina Zajíčková (2013), Gabriela Mihalková (2013), v diele Hviezdoslava Jána Gbúr (2013), v literatúre 20. storočia Jozef Melicher (1996), Zuzana Kákošová (2013), Ján Gallik (2016), v literatúre pre deti a mládež Ondrej Sliacky (2013) a ďalší.

## Veľkomoravské obdobie v literatúre vydávanej do konca 18. storočia

Odkazovanie na Veľkú Moravu je v slovenskej literatúre kontinuálne prítomné. V polovici 17. storočia Benedikt Szöllössi v úvode k spevníku *Cantus Catholici (Písne Katholícké, latinské i slovenské, 1655)* predstavuje Slovákov ako potomkov národa, ktorému vládol Svätopluk, vyzdvihuje prínos Konštantína a Metoda v oblasti viery a hlavne v oblasti náboženského spevu, v latinskom úvode *Neoforum Latino-Slavonicum (Nový trh latinsko-slovenský, 1678)* Daniela Sinapia Horčíčku sa poukazuje na prínos v oblasti jazyka, v kázni Imricha Terchoviča sa hovorí o zničení „krajiny Slovenskej“ Maďarmi (Tibenský 1954, 88; Vragaš 2013, 63-64; Lepáček 2005, 227). V nasledujúcom 18. storočí pribúdali odborné práce o histórii Uhorska a apológie slovenského národa, obranné diela, v ktorých sa autori odvolávali na veľkomoravskú históriu ako počiatok dejín Slovákov. K autorom píšucim v 18. storočí o Veľkej Morave patrili: Daniel Krman v predhovore k *Evanjelickému kancionálu* (1717),

<sup>2</sup> Posledné roky 18. storočia v literatúre, hlavne diela Juraja Fándlyho a Jozefa Ignáca Bajzu už boli predmetom výskumu z hľadiska etiky (Žemberová 2010; Švirková 2010; Platková – Olejárová 2010), no neanalyzoval sa etický rozmer stvárnenia veľkomoravskej tematiky.

<sup>3</sup> Téma Veľkej Moravy a cyrilo-metodského dedičstva má etický rozmer nielen v umeleckej či populárno-náučnej literatúre, ale aj v súčasných odborných publikáciách, ktoré by mali byť neustrannou, objektívnou analýzou, no zaujatie postoja, hodnotenie a interpretácia faktov výrazne ovplyvňuje výsledný obraz Veľkej Moravy, predovšetkým v oblasti identifikácie motívácií, príčin, ktoré viedli k určitým rozhodnutiam historických osobností 9. storočia. Značné rozdiely zaznamenávame v oblasti interpretácie dôsledkov cyrilo-metodskej misie. Príkladom radikálne odlišného hodnotenia (etiky) udalostí a postáv Veľkej Moravy môžu byť publikácie konfesiónálne orientované, napríklad zborník zostavený kardinálom Jozefom Tomkom a jezuitom Cyrilom Vasilom (2013) oproti knihe dekana Pravoslávnej fakulty Prešovskej univerzity Jána Šafina *Cyrilometodské dedičstvo a Európa* (2014) či pravoslávneho biskupa Gorazda, vlastným menom Matěja Pavlíka *Cyril a Metoděj. Apoštolové Slovanů* (2013). Náboženský uhol pohľadu (katolícky – pravoslávny, západný – východný) vedie k odlišným hodnoteniam postojov predstaviteľov rímskej a byzantskej cirkvi, prínosu a hlavne continuity diela Konštantína a Metoda v stredoeurópskom priestore.



Ján Baltazár Magin v spise *Murices nobilissimae et novissimae diaetae Posoniensis scriptori sparsi, sive Apologia* (Ostré námietky namierené proti autorovi Slováčného posledného snemovania prešporského alebo Obrana, 1728), Samuel Timon v práci *Imago antiquae Hungariae* (Obraz starého Uhorska, 1733), Matej Bel v štvorzväzkovom diele *Notitia Hungariae novae historico-geographica* (Historické a zemepisné vedomosti o súvekom Uhorsku, 1735-1742) a v knihe *De vetere literatura hunno-scythica exercitatio* (Cvičenia starej literatúry skýtsko-hunskej, 1718), Ján Severini v prácach *Commentatio historica de veteris incolis Hungariae* (Historická rozprava o starých obyvateľoch Uhorska, 1767) a *Conspectus historiae Hungariae...* (Pohľad na dejiny Uhorska..., 1769) a napokon Juraj Papánek v publikácii *Historia Gentis Slavae. De regno regibusque Slavorum* (Dejiny slovenského národa. O kráľovstve a kráľoch Slovákov, 1780) a Juraj Sklenár v knihe *Vetustissimus Magnae Moraviae situs* (Najstaršia poloha Veľkej Moravy, 1784) (Vragaš 2013, 65-68; Bagin 1993, 13-16). Počas 17. a 18. storočia sa aj prostredníctvom pripomínania si veľkomoravského dedičstva vytvárali podmienky pre nástup národného obrodenia.

## Spôsoby a dôvody prezentácie veľkomoravských udalostí a posolstiev v literatúre vydávanej na konci 18. storočia

Posledné desaťročia 18. storočia predstavujú kľúčové roky pre národné obrodenie, ktoré je ideovým formovaním a vedomým obrozením „cyrilo-metodskej tradície ako tradície duchovnej kultúry, ako základu národného dedičstva“ (Fordinálová 2013, 45). Koexistencia viacerých umeleckých, duchovných, kultúrnych smerovaní a ich synergia sa na konci 18. storočia pretavuje do diel naplnených barokovým eschatolizmom, ale aj osvietenskou dôverou vo vzdelávanie. Pravda sa identifikuje s mravnosťou, čo je dobré (mravné, vnuknuté od Boha), je podľa vzdelancov na konci 18. storočia pravdivé. Náhľady do veľkomoravskej histórie sú prestýkané úvahami o morálke a mravnosti.

Spôsoby spracovania dejín Veľkej Moravy v slovenskej literatúre sú rôznorodé: využívajú sa všetky literárne formy (poézia i próza) a literárne druhy – predovšetkým epické žánre, ale aj lyrické (žalospěvy, ódy), neskôr aj dramatické žánre.<sup>4</sup> Na rozdiel od literárnodruhovej a žánrovej variability autori volia veľmi koherentný spôsob prezentácie veľkomoravských dejín vo významovej rovine: ide takmer vždy o nespochybňujúco pozitívnu interpretáciu udalostí spätých s veľkomoravskými kniežatami či s vierozvestcami Konštantínom a Metodom podávanú patetickým, vysokým štýlom.

Reflexiu Veľkej Moravy v slovenskej literatúre konca 18. storočia nachádzame predovšetkým v dielach Juraja Fándlyho, ale aj v diele Jozefa Ignáca Bajzu či Vojtecha Šimka, ktorý pravdepodobne na rozhraní 18. a 19. storočia prepisuje pieseň *Nitra, milá Nitra*. Jozef Ignác Bajza spomína Veľkú Moravu v diele *Právo o Žiwenj Faráruw*, okrajovo sa zmieňuje o Svätoplukovi v románe *René mládenca príhody a skúsenosti*. Juraj Fándly sa k téme Veľkej Moravy vracal opakovane v žánrovo odlišných textoch:

1. *Historické odstúpení* v osvietenskom polemickom dialógu *Štvrtá Stránka Dúwernég Zmlúwi* (1790),
2. *Druhé obetuvaní* v poľnohospodárskom populárno-náučnom spise *Pilní domajší a polní hospodár* (1792),

<sup>4</sup> Variabilnosť zvolených foriem, literárnych druhov a žánrov dokladajú antológie *Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre* (Liba – Lauková 2012) a *Medzi trvaním a dejinami: Cyril a Metod v slovenskej literatúre* (Lauková 2013).

3. historicko-populárno-náučný spis *Compendiata historia gentis Slavae* (*Stručné dejiny slovenského národa*, 1793),
4. kázeň *Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrillo et Methodio* v súbore kázni *Príhodné a Svätečné kázne* (1796).

Juraj Fándly sa téme Veľkej Moravy venuje predovšetkým v dvoch dielach, v historicko-popularizačnom spise *Compendiata historia gentis Slavae* a v kázni venovanej svätým Cyrilovi a Metodovi *Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrillo et Methodio*, no zmienky o Veľkej Morave sa vyskytujú aj v dielach odlišne tematicky orientovaných, napríklad v predhovoroch populárno-náučných poľnohospodárskych príručiek nachádza Fándly priestor na upriamenie pozornosti čitateľa na históriu slovenského národa. Oslávenie národa predstavuje imperatív užitočného života vtedajšieho intelektuála. Ak je hodnota človeka podmienená schopnosťou sebaúcty (Polomská 2016, 65), potom paralelne hodnotu národného spoločenstva podmieňuje dôstojné zobrazenie postavenia, minulosti a prítomnosti národa, pravdivý, nepodceňujúci obraz o sebe. Vzhľadom na nie práve najlepšie postavenie národa v prítomnosti, produktívnejšie bolo pre Fándlyho upriamenie pozornosti na veľkolepú históriu, lebo veril v schopnosť národa na túto históriu nadviazať, a tak kreovať budúcnosť založenú na zdokonaľovaní, napredovaní, rozvoji.

Reflexie veľkomoravskej doby vznikali z rozmanitých dôvodov – z kultúrnych, ideologických, politických či národnobuditeľských dôvodov, boli súčasťou osvietenských snáh, obrodzenia, politického programu, prostredníctvom nich sa v národnom obrození realizuje diferenciačno-integračný proces. Integračné dôvody zobrazovania Veľkej Moravy vedú autorov k zdôrazneniu idey Slovanstva, začlenenia národov do slovanského celku, diferenciačné dôvody k vymedzeniu sa voči širokému uhorskému kontextu a emancipačné dôvody vedú k prezentácii dejín Veľkej Moravy ako dejín Slovákov. Integrácia (začleniť Slovákov do dejín Slovanov), diferenciácia (odlíšiť, vyčleniť slovenský moment v uhorských dejinách) a emancipácia (vymedziť svojbytné slovenské dejiny) sa podieľajú na intenzifikácii národného rozmeru reflexie Veľkej Moravy. Pripomínanie si veľkomoravského obdobia nemá len historickú, národnú, ideologickú, ale aj etickú funkciu, ktorá sa prejavuje predovšetkým v snahe národných dejateľov identifikovať nasledovaniahodné vzory z 9. storočia pre súčasníkov.

Dôvody obrátenia pozornosti na históriu vysvetľuje Juraj Fándly vo venovaní diela *Compendiata historia gentis Slavae*: „Ale čítanie a poznávanie dejinných udalostí nech vo vás zapáli akoby fakle a podnieti k činom hodným dlhej pamäti. História teda má vzdelávať ľudí ako zrkadlo toho, čo bolo. Pre toto mnohí veľmi učené mužovia nazvali históriu rodičkou čnosti a učiteľkou dobrého života“ (1954, 360). Juraj Fándly upozorňuje predovšetkým na etické dôvody poznávania minulosti. História učí mravnosti, ponúka nasledovaniahodné vzory, poznávanie dejín kultivuje človeka. Fándly identifikuje opodstatnenosť historického poznávania v aplikácii poznatkov do súčasného života, vo venovaní vysvetľuje zámer diela *Compendiata historia gentis Slavae*, jeho apologetický a hlavne národnobuditeľský charakter. Zdôrazňuje kontinuitu dejín od Svätopluka, píše o zúročení jeho príkladu počas vlády nasledujúcich panovníkov. Podľa Juraja Fándlyho historické osobnosti majú byť vzorom, inšpiráciou pre všetky spoločenské vrstvy: „Ich pamiatka vytvára vo verejnosti obdivuhodnú vážnosť, na dvore najvyššiu dôveru a v kráľovských snemoch podáva priamu cestu k spravodlivosti, k vynášaniu zákonov, k horlivej obrane vlasti a ľudu“ (1954, 360). Vo venovaní Fándly explikuje intenciu diela. Dodržiava pravidlá žánru, a keďže ide o venovanie, text s dedičnou funkciou, priamo oslovuje adresáta: „Túto knihu horlive čítaj a chvályhodné činy tvojich predkov v nej opísané s horúcou láskou obraňuj, ochraňuj a stráž a tvojim nástupcom, aby sa vzdelávali a vychovávali, dávaj čítať, hovoriac s Horáciom: Potomkovia, tieto príklady majte pred očami vo dne i v noci“ (Fándly 1954, 359). Oslovenie má apelatívnu formu, využíva imperatívne tvary slovíec, ktoré anticipujú očakávané správanie adresáta, prostredníctvom perlokučných aktov chce

modelovať konanie adresáta textu. Obrátenie sa do minulosti vedie k apelu na aktivitu nasmerovanú na tvorbu lepšej budúcnosti. Na jednej strane Fándly odporúča obrátiť sa do minulosti (venovať pozornosť hrdinským činom predkov), na druhej strane koncentrovať sily na obranu „dôstojnosti našej otčiny“, pričom sa odvoláva na výrok Ciceróna: „Nielen sebe sme zrodení, pretože časť nášho života si osobuje vlast, časť priatelí, ktorých dobrodeniam sme najviac zaviazaní, tak aj príkladom našich vznešených predkov, ktorí pre veľkosť svojho nadania, vynikajúcu znalosť všetkých vied a slávu vo vedení štátu našu otčinu vzdelávali rozličnými umeniami“ (1954, 360). Cicerónom sformulované povinnosti človeka korešpondujú s Fándlyho názorom na realizáciu morálneho života. Návraty ku koreňom, obrazy histórie majú podporovať „priateľské a dôstojné city“, Fándly slovami Jozefa Flávia vysvetľuje: „Keď som písal toto dielko, vždy som sa usiloval, aby som ani netupil práva iných (t. j. Madarov), ani naše nevychvaloval. Lež usiloval som sa, aby som usvedčil tých, ktorí o nás nespravodlivo písali a proti samej pravde najhanebnejšie bojovali“ (1954, 389). Fándly stavia etiku svojho písania na spravodlivosti, práve a pravde.

Vo venovaní spisu *Compendiata historia gentis Slavae* sa Juraj Fándly viac zaoberá otázkou pôvodu, reči a hraníc a menej sa venuje náboženskému odkazu, hoci ani tu, v súlade so svojim konfesionálnym zaradením a presvedčením, neopomenie príležitosť zdôrazniť katolicizmus<sup>5</sup> historických osobností Veľkej Moravy: „kresťansko-katolícki kráľovia panovali nad Slovákmi pred uhorskými“ (1954, 360).

Juraj Fándly vypracoval kázeň *Concio Historico-Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis, Cyrillo, et Methodio. Laudemus Viros gloriosos, et Parentes nostros in generatione sua. Eccl. 44. v. 1. Wichwalugme Mužow chwalitebních, a Predkow našich, w Pokoleňú swém* (1796) pri príležitosti slávania Dňa slovenských apoštolov sv. Cyrila a Metoda 14. 3.: „na památku, že dnešní sv. slovenskí apoštolí, sv. Ciril aj Method, náš národ ze tmi, pohanského bludu, z vazeňá pekelného vivédli“ (1954, 354).

Historicko-oslavná kázeň<sup>6</sup> Fándlyho absorbovala viacero významových momentov. Kázeň má charakter „historicko-didaktický, je národno-identifikačnou a kultúrno-náboženskou interpretáciou cyrilo-metodskej tradície“ (Mulík 2009, 100). Na viacrozmernosť Fándlyho kázne upozorňuje už Władisław Bobek: „Vlastenecký cit Fándlyho spojuje sa tu s hlbokým, áno, vrúcim cítením náboženským a výsledkom toho je národný slovenský mesianizmus“ (1936, 276). Najvyššiu hodnotu pre Fándlyho predstavuje Boh, a keďže Konštantína a Metoda povolal a poslal sám Boh, potom ich hodnota ako božích poslov je vysoká. Oprávnenie misie Konštantína a Metoda odvodzuje Fándly od poverenia Krista, ktorý rozposlal apoštolov do sveta, aby prinášali všetkým národom poznanie viery. Intencia vtedajších aj terajších misií ostáva rovnaká: dosiahnuť obrátenie, priviesť ľudí k službe Bohu, aby tak dosiahli spasenie: „SS. Ciril ai Method, hodní sú tego Slawnosti, ai tego chwalitebnég Kázni, za gegích welké apoštolské Práce, pre Spaseňi našého slowenského Narodu wikonáwané. Preto oňi sú w našem slowenském Pokoleňú Mužowé chwalitebni a duchowní Predkowé naši, že boli naši nagwatší duchowní Pastíri, nagwatší slowenský Apoštolí. (...) kterím sme mi Slowáci, po Bohu, nagwatšé Poďakowání dlužní, že náš slawní Národ mnoho sto Rokow, swatú, gedine spasitedelnu katolícku Wíru, silno werí, silno zachowává. Blahoslawené Oči, našich prwních katolíckých Slowakow,

<sup>5</sup> Fándly nielen v spise *Compendiata historia gentis Slavae*, ale aj v kázni neustále zdôrazňuje katolícky rozmer kresťanstva a požaduje nepokrivené praktizovanie viery. Kritiku pomerov v kláštoroch obsahuje Fándlyho *Dúwerná Zmlúwa mezi Mříchom a Diáblom* a obdobnú tému rozšírenú o kritiku bohoslužobných praktík nachádzame aj v diele Jozefa Ignáca Bajzu *René mládenca prihody a skúsenosti*.

<sup>6</sup> Kázeň predstavovala vhodný žánrový rámec na vyjadrenie apologetických či národnobuditeľských myšlienok. Podobne ako Juraj Fándly aj františkán Vojtech Gazda „vo svojich spisoch pripomína Slovákom ich slávnú minulosť, dobu sv. Cyrila a Metoda“ (Lepáček 2005, 32) a kázne publikuje, ako uvádza v názve, s intenciou „k duchownému Národu slowenského Prospechu“ (Gazda 1796).

*ktorej tichoto, našich nagwatsích a prwńích Biskupov wideli; blahoslawené Uši, které gích poučowali*“ (Fándly 1946, 120).

Fándly hodnotí činnosť Konštantína a Metoda nielen z hľadiska veľkomoravských (slovenských) dejín, ale širšie, v kontexte biblických a európskych dejín, z ktorých vyberá príklady apoštolov a svätých vykonávajúcich podobné misionárske dielo ako Konštantín a Metod. Paralelu s Kristom či svätým Pavlom nachádza v misionárskom diele Konštantína a Metoda a aj vo vzťahu k zvereným ľuďom: „O, jak žalostním srdcom, jakú bolestnú tváru prehlídali títo dva apoštolí túto pohanského bludu pustařinu“ (Fándly 1954, 345). Fándly pripisuje Konštantínovi a Metodovi citové pohnutie, zaujatie, záujem o krajinu a ľudí v nej, emočný rozmer ich pohľadu pripodobňuje rozpoloženiu Krista pri pohľade na Jeruzalem.

Fándly charakterizuje Konštantína a Metoda obrazne, básnicky, využíva prostriedky ako epiteť, prirovnania a metafory. Modeluje postavy prostredníctvom atribútov, prisudzuje im roly apoštolov, duchovných predkov, svätých učiteľov. Prívlastky konštantne priradené Konštantínovi a Metodovi sú adjektíva „*chwalítební*“, „*Slowenski*“ a superlatívum „*najwatsši*“ (1946, 118-122). Fándly použije v spojení s menami Cyrila a Metoda atribút „*chwalítební*“ ako epiteton constans, toto hodnotiace adjektívum má vyjadriť morálne, duchovné kvality misionárov, ale zároveň aj postoj hovoriaceho (a jeho poslucháčov) k nim, vyjadriť úmysel chváliť, osláviť ich pamiatku. Slávnostné zhromaždenie sa uskutočňuje „*na Češ a Chwálu*“ Konštantína a Metoda, ktorých výnimočnosť treba „*wašma Modlitbami wíchwalowali*“ (1946, 119). Explicitné hodnotenie Konštantína a Metoda rozprávačom či ich súčasníkmi, napríklad pápežom Hadriánom II.: „*sú swatého žiwota*“ (1954, 344), dopĺňa Fándly aj hodnotením sprostredkovaným – cez prirovnanie, napríklad Metodovo srdce „*horlívostú zapálené jako vrch Sinai plamenom, keď na něm Boh dával svoje prikázání Mojžišovi*“ (1954, 353) či cez metaforu, napríklad „*K temuto swatému žiwotu zasadil koren swatí Ciril*“ (1954, 351). Fándly predstavuje nasledovaniahodné vlastnosti a kvality Konštantína a Metoda, hodnoty, o ktoré sa môže oprieť národ ako o vzory svojho správania, konania.

V kázni sa trikrát anaforicky začína veta atribútom „*blahoslawení*“ (1946, 119), ktorý v spojení s krajinou, časom a s Konštantínom a Metodom nadobúda rôzne významy. Fyzický priestor, temporálne situovanie a apoštolí – to sú tri komponenty blahozvesti, na ktoré upriamuje pozornosť Fándly. Blahoslawený je podľa Fándlyho časopriestor Veľkej Moravy: blahoslawená vo význame šťastná, blažená je „*welká slowenská, welká morawská Kragina*“ (1946, 119),<sup>7</sup> blahoslawené sú tiež časy pôsobenia Konštantína a Metoda. Prívlastok blahoslawený vo význame hodný úcty, oslávenia, zasluhujúci si chválu, vážnosť, oslavu, zachovávajúci zásady evanjeliovej dokonalosti a povýšený cirkvou pre hrdinské cnosti na uctievanie veriacimi (SSSJ-AG 2006) sa vzťahuje aj na Konštantína a Metoda. Podľa Fándlyho rovnako aj Slováci, ktorým bratia zabezpečili svätosť – „*Bránu do Něba otvorili*“ (1946, 122) – môžu dosiahnuť stav blahoslawenia.

Fándly zdôrazňuje kontinuitu cyrilo-metodskej tradície, Konštantína a Metoda predstavuje ako „*duchowních predkow*“ Slovákov: „*switol naším starodáwním pohanskím Slowákom dluhí, aš dowčilka trwagící gasní Děň našeg spawitelneg Katolíckeg Wíri, na kteru gích títo dwa swatí Učitelí obrátili*“ (1946, 119). Kontinuita sa tu vzťahuje na konfesiu, aj na národ. Odkaz činnosti Konštantína a Metoda Fándly v kázni neustále aktualizuje, pohybuje sa na osi „*wolakedi*“ a „*wčil*“ (1946, 122), kým oni sa starali o „*naše Spawení*“ (1946, 122), teraz Fándly vyzýva, aby im bola venovaná chvála, veľeba a prejavená úctivosť. Temporálna oscilácia od minulosti „*našich prwńích katolíckých Slowakow*“ (Fándly 1946, 120) k tu a teraz, k súčasnosti, keď im máme vzdávať chválu, vedie až k projekcii budúcnosti: „*abi ste ai wi nagmilešší Poslucháči, blahoslawení boli*“ (Fándly 1946, 120). Usúvzťažnenie, spojenie medzi vtedajším a dnešným ľuďom sa vyjadruje pronomínálne: „*Predkow našich, v Pokoleňú našém*“

<sup>7</sup> V poradí krajín Fándly kóduje dôležitosť, ktorú im pripisuje, na prvom mieste ho zaujíma slovenská krajina.

(Fándly 1946, 119), podobne v kázni neskôr: „*Naši starodávni Slowáci*“ (Fándly 1946, 122). Hoci je na prvom mieste konfesionalný rozmer misie, atribútom „*slovenskí*“ (Fándly 1946, 120) prisúdenom Konštantínovi a Metodovi sa upozorňuje na národný rozmer misie.

Osobitne Metodovi a jeho pôsobeniu a zásluhám sa Fándly venuje v závere kázne. Podľa Fándlyho sa na prosbu umierajúceho Konštantína odoberá Metod, dovtedy pôsobiaci medzi Bulharmi, Chorvátmi, aj medzi Slovákov a Čechov, kde pokračuje v bratovom diele, vyvracia pohanské bludy, učí a krstí. Fándly zdôrazňuje zásluhy Metoda v oblasti jazyka: práve Metod podľa Fándlyho „*predložil svätej rímskej stolici ménom jejích prosbu poňženú, abi mohol slobodne novim slovenským katolíkom slovenskú a českú reču svatú mšu slúžiť*“ (1954, 353). Prostredníctvom porovnání Fándly ilustruje účinnosť domáceho jazyka pri šírení viery, slovenská reč zapríčinila, že sa veriaci k Metodovi „*húfne jako hladné ribi k dobrěj potrovi zbihali*“ (1954, 353). Vyzdvihuje dôležitosť jazyka prostredníctvom analógie: „*Po pazúrov poznať leva, po peru ptáka, po rúchu a po reči krajana*“ (Fándly 1954, 349). Hoci v kázni zdôrazňuje náboženský, duchovný rozmer misie, Fándly spomína aj ďalší (cirkevný, organizačný, svetský) rozmer ich činnosti: zakladanie a rozšírenie škôl, naplnenie žiakmi, ustanovenie kňazov, postavenie kostolov, kaplniek, štácií.

V kázni má ústredné postavenie oslava Konštantína a Metoda, no Juraj Fándly neopomenul ani svetskú osobnosť dejín Veľkej Moravy – Svätopluka. Predstavuje ho ako pobožného, slávneho slovenského kráľa, ktorého „*samá Nátura diwním Spôsobom mnohými Čnostami ozdobil, w geho Srdci, ešče v geho pohanském Děťinstwú, róstla s ním wogánská Sila ai Smelosť, a spolu pobožná Žádost k našég spravedlivég spasitedelnég Wiri*“ (1946, 122). Popri svetskom rozmere Svätopluka, vlastnostiach panovníka ako smelosť, vojenská sila, hrdinskosť, horlivosť nezabúda Fándly zdôrazniť duchovný rozmer Svätopluka,<sup>8</sup> jeho túžbu po viere. Postavu Svätopluka použije ako vzor pre súčasníkov, ktorí disponujú veľkým majetkom a nevedú cnostný život, aby sa obrátili. Základným spôsobom osvojenia si a praktikovania morálnosti je podľa Juraja Fándlyho napodobňovanie. Svätopluk je stvárnený ako „*wzáctní Příklad*“ (Fándly 1946, 122). Na prvom mieste spomína Svätoplukovu starostlivosť o cirkevné záležitosti (výstavba kostolov, vytvorenie biskupstva), ustanovenie kňazov, no potom pripomína aj úsilie Svätopluka o pozdvihnutie vzdelanosti (stavba škôl pre mládež, ustanovenie učiteľov a aj ich hmotné zabezpečenie – udelenie hojných dôchodkov). Fándly upozorňuje na dôležitosť príkladu vladára, jeho pobožnosť vedie k pobožnosti ostatných, Svätoplukov príklad podľa Fándlyho inšpiruje české knieža Bořivoja. Nasledovanie príkladu vladára ukáže prostredníctvom obrazu hlbokého morálneho úpadku českého ľudu – lúpeže, roztopašnosť, keď „*každí robil, čo sa mu líbilo*“ (Fándly 1954, 347), ktorý vystrieda horlivosť po návrate kniežata Bořivoja so sv. Cyrilom. Fándlyho kázeň vykazuje feudálne chápanie spoločnosti: „*keď sú pobožní páni, sú aj pobožní poddaní, tíchto pravidlá a zrkadlá sú tam tí*“ (1954, 348). Príklad nadriadených, sociálne vyššie situovaných, privilegovaných je najúčinnnejší: „*poddaných pobožné příkladi pobožních vrchností k pobožnostám, k svátostám přiřahují, jako mnohí Slováci příklad svého krále Svatopluga, tak mnohí Češi ve víri a v krstu katolickém příklad svého českého knížata Borživoja nasledovali*“ (Fándly 1954, 348). V kázni sa odzrkadľuje tradičné rozvrstvenie spoločnosti späť aj so zodpovednosťou a nastavením morálky celej spoločnosti: „*Zemskí a gruntovní páni sú jako mestské hodini na meskéj veži vistavené, podla kterich všecci meščaňe svoje práce sporadují, tak poddaní podla panskéj čnosti a pobožnosti svoje mravi a čnosti rídá*“ (Fándly 1954, 348). Fándly sa odvoláva na stelesnenie chváľitebných slovenských cností v postavách kniežat, kráľov, cisárov a opátov, prelátov, biskupov zo slovenského pokolenia, pričom ich mená nekonkretizuje, len odkazuje na dielo *Compendiata historia gentis Slavae*. Okrem svetských a cirkevných predstaviteľov Fándly ako nasledovaniashodný príklad uvádza aj

<sup>8</sup> Podobne postupuje aj v spise *Compendiata historia gentis Slavae*, kde mu väčší priestor umožnil rozvinúť vlastnosti, jeho zápal i kajúcnosť Svätopluka prostredníctvom príbehu.

„*Visoce učeníh, ostrovtipních, slovenských učitelov a svetu známich mudrcov z našého národu*“ (1954, 350). Národu pripisuje pozitívne morálne vlastnosti: „*čnosťliví slovácki národ*“, „*prátelskú privečivosť, ostrí vtíp, umelí rozum, k veľkým predsevatám veľku smelosť, veľkého ducha*“ (Fándly 1954, 345). Z negatívne videnej východiskovej situácie národa ako pohanského, keď „*zaslepení jako slepé krčice v zemi*“ (Fándly 1954, 345), sa vďaka pôsobeniu Konštantína a Metoda zvýraznia jeho dobré vlastnosti. Vlastnosti a správanie ľudí Fándly vymedzuje v dvoch rovinách: vo vzťahu k Bohu a k človeku. Cnosťou slovenského národa voči Bohu je pobožnosť a voči človeku priateľnosť, čím sa odlišuje od ostatných národov, v ktorých už „*ostidla*“ (Fándly 1954, 349) láska k Bohu a k blížnemu. K cnosťam národa priraduje aj vernosť predkom a spravodlivosť. Fándly projektuje veľkolepú budúcnosť národa: „*Že keď sa slovenskí národ rozmnoží, rozšíri až do ďalekých krajín, které mu Boh prichystal, že mu všechmohúci Stvoritel dá veľkí zrost, udeľi mu své hojně požehnáni, vivíši jeho čnosťlivé a chvalítebné méno nad inšé národi*“ (1954, 350). Vysokú mravnosť národa pokladá Fándly za prirodzenú, vrozenú, ktorá sa vďaka božej pomoci a úsilím ľudí zdokonaluje. V kázni, hoci historicky orientovanej, nezabúda Fándly na svojich poslucháčov, súčasníkov, ktorých povzbudzuje: „*Vidím já medzi vami, moji milí poslucháci, čnosťlivých, chvalítebných, pobožních Slovákov, kterích samá nátura čnosťlivú náchilnosťú, ba z veľkíma čnosťami ozdobilá na tolko, že našého národu čnosťlivá chvála před svetom a k pobožnému životu svatá horlivosť po šlapajách naších starodávních, čnosťlivých aj svatích Slovákov kam dál více sa rozmnožuje*“ (1954, 350-351). Prostredníctvom morálneho príkladu z minulosti apeluje na morálnosť súčasníkov.

Krajina bez náboženstva je vo Fándlyho kázni prirovnaná k pustine, jej obyvatelia k bludným ovciam bez pastiera, no metaforické obrazy duchovnej prázdnoty vystrieda vďaka pôsobeniu Konštantína a Metoda obraz zaslúbenej krajiny so zdravým povetím a úrodnou zemou.

Kázeň Juraja Fándlyho predstavuje v istom zmysle završenie uvažovania o význame cyrilo-metodskej misie pre Slovákov. Žáner kázne implikuje zvýraznenie náboženského rozmeru misie Konštantína a Metoda. Dodržiavanie pravidiel žánru, ktoré od kazateľa vyžadujú explikáciu, argumentáciu, názornosť, príklad, viedli Fándlyho ku koherentnému, argumentačne podoprenému a zároveň presvedčivému formulovaniu myšlienok. „Kazateľova funkcia dovoľuje Fándlymu logicky urovnať a hlbšie premyslieť doterajšie myšlienky a tak urobiť z nich harmonický celok“ (Bobek 1936, 276), no samotný Fándly verbalizuje vlastnú nedostatočnosť, neschopnosť vypovedať dostatočne o veľkosti misie: „*gedno Něščastí (...) že sem ga pri tégto dňešnég Slawnosťi, na túto Kazateľnicu wistúpil*“ (1946, 119). Nevyhľadáva vlastný ošoh, ale sám sebe ukladá povinnosť, aby „*watšú Češť a Chwálu božsku wihledawal, a rozmnožowal*“ (Fándly 1946, 120). Kompozícia kázne pozostáva z predsavzatia, vlastnej state zloženej z I. a II. stránky a zo zakončenia, t. j. stručného zopakovania alebo napomenutia (Kotvan 1946, 43), tu konkrétne má zakončenie podobu apostrofy, oslovenia poslucháčov, opakovanej výzvy na zachovanie jednoty. Záver volá po jednote (vo viere), čo možno interpretovať aj ako odkaz celonárodný, buditelský. Podobne jednotu, ale aj stálosť požaduje Fándly aj v spise *Pilní domajší a polní hospodár*: „*Dal bi to Boh!, abi sa naše usilováni ešče jednúc jednomiselně spojčilo, ale aj stálé zostalo, abi ono žádaní a očekávaní ošoch našému slávnému národu (ba celému všetečnému svetu) skutečně preukázalo*“ (Fándly 1990, 44-45).

Morálnym imperatívom pre Juraja Fándlyho bola činorodosť, ako to sformuloval v *Druhom obetováni* v spise *Pilní domajší a polní hospodár*:<sup>9</sup> „*Podobním způsobom něni hoden chváli, ménej chvalítebněj památki, které, keď může, pre budúcích nasledovníkov a potomkov nišť dobrého něčini, něpiše, něvidává na chválu, na oslávení svého národu, které, keď může (a smí), něsvedčí, že*

<sup>9</sup> Populárno-náučný spis *Pilní domajší a polní hospodár* začína *Predmluvou* vysvetľujúcou zámer diela, po ktorej nasleduje *Prvně obetováni* zostavené z biblických odkazov, citátov o poľnohospodárstve a *Druhé obetováni*, ktoré je zásadne inak koncipované, venuje sa svetským záležitostiam – problematike národa, histórie, jazyka a hlavne vzniku a fungovania Učeného tovarišstva slovenského.

blížnému svému užitečne žil“ (1990, 45). V *Druhom obetováni* v knihe *Pilní domajší a polní hospodár* sa Fándly odvoláva na obdobie 4. až 9. storočia, obdobie osídlenia našej krajiny „slovenským národom“ (1990, 44), keď predkovia zabezpečili Slovákom „slávu, chválu, krásu, silu a ozdabu“ (1990, 44) so zbraňou v ruke:<sup>10</sup> „*Pilno sa rozpamätajte, jak slávní bol náš slovenský národ, keď v starodávných časoch nad silníma, nad udatníma Rimani mnohorázi zvíťazil, keď sa v tejto krajíne usadil*“ (1990, 44). Súčasná generácia má pozdvihovať pamiatku predkov a posmelovať potomkov prostredníctvom literatúry k podobnému zápalu, horlivosti, aktivite, konaniu v duchu hesla: všetko pre osoh národa.

Po vydaní prvých dvoch častí knihy *Dúwerná Zmlúwa mezi Mníchom a Diáblom o prvních Počátkoch, o starodávných, ag o wčulágších Premenách Reholníckých* (1789) sa ďalšie dve časti Fándlymu už nepodarilo publikovať, a práve *Štvrtá Stránka Dúwernég Zmlúwi* obsahuje kapitolu nazvanú *Historické odstúpení*, venovanú vzťahu Slovákov a Uhrov (Maďarov), kde Fándly upozorňuje na prvotné osídlenie krajiny Slováckmi a na ich vyššiu kultúrnu, remeselnú, sociálnu, ale aj vojenskú úroveň. Kočovní Uhri sa od Slovákov učili žiť usadlým spôsobom života, čoho dôkazom má byť preberanie slovenských slov do maďarčiny. Historické informácie cituje z diela uhorského kronikára Pavla Lisznai-Kovácsa zo 17. storočia a z diela Juraja Papánka z 18. storočia a konfrontuje ich s názormi Štefana Katonu, profesora histórie v Trnave a neskôr v Budíne, čím sa apologetický text mení na polemiku.

Jozef Ignác Bajza si časti v kapitole *Sprievodca poučuje Reného o Slovákoch, o ich jazyku, literatúre a dejinách* románu *René mladíka príhody a skúsenosti* (1785) všima rečové špecifiká slovenských národov a aj nárečovú rozmanitosť slovenčiny, čo ho vedie k napísaniu ironického epigramu:

„*Národom, Babylon vystavať čo chcel  
a nebo dosiahnuť mal za pochabý cieľ,  
nebol nik iný, len Slováci – to mi ver.  
Lebo trestu za pochabosť  
vidíš u nich viacej než dost,  
v jazyku až babylonský chaos*“ (Bajza 2009, 203).

V básnickom stvárnení veľkomoravskej témy, ktorá bola v tých časoch vnímaná ako posvätná, hodná úcty, chvály, použil Jozef Ignác Bajza (na rozdiel od ostatných národovcov) ironizáciu:

„*Kam sa matka reči slovenskej podela,  
pýtaš sa? Umrela, rokov už preveľa,  
čo zahrabal ju, zaoral Svätý-pluh kráľ  
bielym koňom za ktorého krajinu dal*“<sup>11</sup> (Bajza 2009, 204).

<sup>10</sup> Fándly sa nevyhne etymologizujúcejmu vysvetľovaniu pôvodu mena Slovákov od slova sláva a viacerým historicky nekorektným tvrdeniam, napríklad píše o pretrvávajúcom konflikte Slovákov s Rimanmi, napriek skutočnosti, že k vojenskej konfrontácii rímskych vojsk so Slovanmi na našom území dôjsť nemohlo, keďže príchod Slovanov sa datuje do obdobia úpadku Rímskej ríše. Na podobnom nehistorickom základe vystaval svoju hrdinskú báseň *Mor ho!* Samo Chalupka (Mihalková 2014, 23-24). Viaceré diela Juraja Fándlyho obsahujú z historického hľadiska dnes už neplatné tvrdenia, na ktoré upozornili napríklad Peter Mulík (2009, 100) či Gabriela Mihalková (2013, 265). Historicky neobstoja ani tvrdenia Jozefa Ignáca Bajzu, že Cyril a Metod boli olomouckými arcibiskupmi a obaja bratia zomreli v Ríme (Bajza 1787, 56).

<sup>11</sup> Citované epigramy boli pôvodne súčasťou Bajzovej zbierky *Rozličných veršov* (1782), ktorá však pre zásah

Jozef Ignác Bajza v románe *René mladíka príhody a skúsenosti* vysvetľuje použitie verša o predaji krajiny za bieleho koňa: „*nie preto, že by veril zlomyseľnému a nepravdivému tvrdeniu Uhrov, ale aby upozornil na úpadok slovenského jazyka, že akiste za Svätoplugovej vlády a v čase zániku samostatnosti slovenskej krajiny utŕžil aj slovenský jazyk hlbokú ranu, ktorá sa Slovákom dosiaľ nezahojila v obklúčení všelijakých národov*“ (2009, 204).

Okrem ironicky vyhrotených epigramov a kritických súdov v románe ponúka Jozef Ignác Bajza aj iný spôsob zobrazenia veľkomoravského obdobia. V druhom paragrafe V. článku (*O wiżewenj Knezuw nagprw Slowáckich, potem y Uherskich, y Slowáckich*) knihy *Práwo o Żiwenj Faráruw* (1787) píše apologeticky o diele Konštantína a Metoda: „*a títo tak znamenitý prospech učinili swím neustalím sprawedliwég wíri wihlassuwaním, że wssú prawdú Aposzolmi Slowákuw sluti musegú*“ (Bajza 1787, 56). Výzva a presvedčenie Jozefa Ignáca Bajzu o oprávnení nazývať Konštantína a Metoda apoštolmi Slovákov sa zakladá na ich neúnavnom ohlasovaní spravodlivej viery medzi Sloákmi.

Historická pieseň *Nitra, milá Nitra*, ktorej pôvod nie je celkom jasný,<sup>12</sup> je šesťstrofovým anonymným dielom, ku ktorému bernolákovec Vojtech Šimko pripísal siedmu strofu (Lepáček 2005, 223). Pieseň bola neskôr zaradená do Kollárových *Národných spievaniék* a spievaná romantikmi na Devíne 24. 4. 1836 (Hetényi – Ivanič 2012, 54). Ústredný topos piesne, Nitra, sa spája s historickou, hodnotovou i politickou informáciou. Axiologický rozmer textu sa zdôrazní hneď po incipite, v druhom verši básne: „*ti wisoka Nitra*“ (Lepáček 2005, 223) – atribútom „*wisoká*“ sa priestoru mesta prisudzuje etická hodnota. Spojením „*našim otcom*“ sa zdôrazňuje kontinuita a súčasný adresát básne, Sloák, je pokladaný za potomka Nitry, čo vyjadruje jej personifikačné oslovenie: „*ti Slowenska Maří*“ (Lepáček 2005, 223). Nitra sa modeluje nielen ako centrálny bod pre národné spoločenstvo, ale aj pre priľahlé územia. Priestor, v rámci ktorého zaujíma Nitra ústredné postavenie, sa geograficky vymedzuje prostredníctvom riek:

„*Ti si bola nekda hlawa mnohich krajin  
Kade teče Dunaj, Wisla, i Morawa*“<sup>13</sup> (Lepáček 2005, 223).

Rieky spájajú moravské, poľské a slovenské územie a symbolizujú spojenie slovanských národov podobne, ako neskôr mená riek v názvoch spevov Kollárovej skladby *Slávy dcéra*.

Pieseň *Nitra, milá Nitra* je kompozične vystavaná na kontraste minulosti a súčasnosti, predošlú slávu Nitry vystriedal teraz smútok: „*Ked na teba pozrem musím zaplakat si*“ (Lepáček 2005, 223). V básni dochádza k priamej konfrontácii minulosti a prítomnosti v zamyslení lyrického subjektu, ktoré má podobu nostalgie za minulosťou, prosperitou: „*Kde že su te čase, ktorich si ti kwitla*“ (Lepáček 2005, 223), s vedomím nevyhnutnosti zmeny, pomínutelnosti:

„*Ušš tam twoga krása w stine skrita leži  
Tak sa ššecker mina, tak ten to Swet beží*“ (Lepáček 2005, 223).

---

cenzúry nevyšla, Bajza ich potom už nezaradil ani do zbierky *Epigramatá jednakokoncohlasné a zvukomírne* vydanéj v roku 1794.

<sup>12</sup> Zápis piesne sa datuje na koniec 18. storočia (Hetényi – Ivanič 2012, 54) alebo na začiatok 19. storočia (Lepáček 2005, 223). V nasledujúcich odsekoch citujeme z historickej piesne podľa vydania Lepáčka (2005, 223).

<sup>13</sup> Rovnako riekami vymedzuje slovenské územie aj Juraj Fándly v spise *Štwtvá Stránka Dúwernég Zmlúwi*: „*Tá mocná a krásná slovenská krajna (kterej konečné hranice boli títo: K východu slnka aš po potoki Hron a Ipol. K polednajšej stránke aš po Dunaj, k západu aš po Rhén, dolních Rakús potok, ba aš po Štokravu. K polnočnej stránke aš k počátkom potokow Svartca, Zvitava, Morava, Odera, Vistula.*“ (1954, 198).



Konštatovanie o premenlivosti sveta, dočasnosti všetkého je blízke manieristickému chápaniu existencie, no záver piesne je koncipovaný odlišne, posledné dvojveršie Vojtecha Šimka orientuje pozornosť na lepšiu budúcnosť:

„Slněčko zapada, ale zasek switne  
Da Boh že nad Nitru zas znowu wikwitne“ (Lepáček 2005, 223).

## Záver

Veľkomoravská, či užšie cyrilo-metodská tematika patrí k určujúcim témam národného obrodenia. Signifikantné je, že sa autori zaujímajú, ako to bolo (dejiny Veľkej Moravy), a o to, ako to bude (projekty slávnej budúcnosti Slovákov), pričom pre zámer písania nie je natoľko dôležitá exaktná historiografia ako národnobuditeľské presvedčenie. Ak etika odpovedá na otázku, „ako by mal človek konať a žiť (nielen ako žije a koná)“ (Bilasová 2016, 15), potom práve pre obdobie začínajúceho obrodovania je rozmer projektovania, tvarovania budúcnosti prostredníctvom šíreného slova kľúčový. Slovom sa utvára národné povedomie, cez slovo sa anticipuje budúcnosť národa, ale hľadá sa aj kontinuita s minulosťou. Veľkomoravské obdobie ponúka pre slovenské osvietenstvo, ktoré „možno jednoznačne charakterizovať ako kresťansko-národné“ (Fordinállová 2013, 45), dostatok inšpirácie v oblasti náboženskej, etickej, jazykovej či národnej. Úspešnosť cyrilo-metodskej misie spájajú národovci ako Juraj Fándly alebo Jozef Ignác Bajza s použitím slovenského jazyka,<sup>14</sup> čo sa aktualizuje v ich diele, keď prostredníctvom vlastných slovenských textov chcú šíriť osvietenské poznanie. Dobu Veľkej Moravy osvietenci reflektovali z odlišných uhlov pohľadu, podľa zvoleného žánru (kážeň, predhovor, venovanie, populárno-náučný spis, epigram, historická pieseň) uprednostnili raz národnobuditeľskú, inokedy mravoučnú či vieroučnú rovinu. Kým Fándlyho kážeň má hymnický, oslavný ráz a venuje sa hlavne náboženskému rozmeru veľkomoravskej doby, *Historické odstúpení* v knihe *Štwrtá Stránka Dúwernég Zmlúwi* má polemický charakter s pozornosťou upriamenou na historické, etymologické, christianizačné otázky. Juraj Fándly vo venovaní spisu *Compendiata historia gentis Slavae* sa viac zaoberá otázkou pôvodu, reči Slovákov a hraníc ich osídlenia, na rozdiel od kázne sa menej venuje náboženskému odkazu cyrilo-metodskej misie. Na konci 18. storočia sa v diele Juraja Fándlyho obdobie Veľkej Moravy dôsledne reflektuje ako slovenské a cyrilo-metodská misia ako katolícka. Myšlienky vyslovené Fándlym sa stali trvalou zložkou národnej ideológie Slovákov (Bobek 1936) a vďaka verbalizovanej etickej problematike majú nadčasovú hodnotu aj pre jednotlivca. Fándlyho prejav je presvedčivý, lebo morálny imperatív sformulovaný v kázni nielen vyznával, ale aj prakticky žil: „ten jest hoden najvtašej chváli, kto má najvtašu lásku k bližnému svému“ (1954, 352).

## REFERENCES

- Bagin, Anton. 1993. Cyrilometodská tradícia u Slovákov. Bratislava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1787. Práwo o Žiwenj Faráruw, které spísal, a widal Jos. Ign. B. Arci-Biskupstwá Ostrihomského W dolném Dubowen farár. s. l. <http://mi.memoria.sk/index.html#v=zoom&i=9867&p=>.

<sup>14</sup> Jozef Ignác Bajza v knihe *Práwo o Žiwenj Faráruw* požaduje, „abi wšecká pobožnosť w Kosteloch Slowáckích slowenskím gazikem bila wikonáwaná“ (1787, 57).

- Bilasová, Viera.* 2016. Etika a etická výchova v škole. In Bilasová, Viera (ed.). *Filozofia etickej výchovy*. Prešov, 14-33.
- Bobek, Władisław.* 1936. O historizme Fándlyho. In *Sbor. Mat. slovenskej XIV/ 2*, 271-278.
- Fándly, Juraj.* 1946. Kázňe II. In Kotvan, Imrich (ed.). *Juraj Fándly*. Trnava, 118-123.
- Fándly, Juraj.* 1954. Výber z diela. Bratislava.
- Fándly, Juraj.* 1990. *Pílní domajší a poľní hospodár I*. Bratislava.
- Fordinálová, Eva.* 2013. Pretrvávajúce posolstvo Byzantskej misie v slovenskej duchovnej kultúre – posolstvo pre súčasnú európsku kultúru. In Bíziková, Margita (ed.). *Slová Slovanov*. Bratislava, 40-48.
- Gallik, Ján.* 2016. Sv. Cyril a Metod v slovenskej poézii 20. a 21. storočia [Sts. Cyril and Methodius in Slovak Poetry of the 20th and 21st Century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/2*, 98-105.
- Gazda, Jakub Vojtech.* 1796. *Fructus Maturi, to gest: Zrelé Owocá Slowa božého, z domáceho Sadú skrze duchowného Hospodára zebnané*. Trnava. [http://knihy.dominikani.sk/c/hlavna\\_hladatklub?kniha\\_id=877120&par=4](http://knihy.dominikani.sk/c/hlavna_hladatklub?kniha_id=877120&par=4).
- Gbúr, Ján.* 2013. Hviezdoslavova básnická reflexia cyrilo-metodskej kultúrnej misie. In Bíziková, Margita (ed.). *Slová Slovanov*. Bratislava, 49-60.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2012. *Cyrilo-metodské dedičstvo a Nitra*. Nitra.
- Kákošová, Zuzana.* 2013. *Veľká Morava v slovenskej dráme 20. storočia*. In Bíziková, Margita (ed.). *Slová Slovanov*. Bratislava, 76-87.
- Kotvan, Imrich.* 1946. *Juraj Fándly (1750 – 1811)*. Trnava.
- Lauková, Silvia.* 2013. *Medzi trvaním a dejinami: Cyril a Metod v slovenskej literatúre: výberová antológia*. Nitra.
- Lepáček, Celestín Alojz.* 2005. *Františkánsky prínos do slovenskej kultúry*. Bratislava.
- Liba, Peter – Lauková, Silvia.* 2012. *Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre*. Nitra.
- Melicher, Jozef.* 1996. *Nitra a Zobor v poézii katolíckej moderny*. In Sika, Pavol (ed.). *Dedičstvo sv. Cyrila a sv. Metoda v slovenskej a bulharskej kultúre*. Nitra – Bratislava, 110-117.
- Mihalková, Gabriela.* 2013. *Reflexia cyrilo-metodskej misie v slovenskej literatúre národného obrodzenia*. In *Krakowsko-wilenskie studia slawistyczne*. Kraków, 263-280.
- Mihalková, Gabriela.* 2014. *Interpretačné čítanie básne Sama Chalupku*. In *Slovenčinár 1/1*, 23-30.
- Mráz, Andrej.* 1962. *Zástoj cyrilometodskej idey u bernolákovcov*. In *Sborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Philologica 14/1*, 7-53.
- Mulík, Peter.* 2009. *Ideologické interpretácie cyrilo-metodskej tradície v slovenských dejinách*. In *Slavica Slovaca, 44/2*, 97-105.
- Pavlík, Matěj.* 2013. *Cyril a Metoděj. Apoštolové Slovanů*. Praha.
- Platková-Olejárová, Gabriela.* 2010. *Osvetové a výchovné rady v diele Juraja Fándlyho*. In Gluchman, Vasil (ed.). *Etika na Slovensku (a v Európe) v 17. – 18. storočí*. Prešov, 113-119.
- Polomská, Júlia.* 2016. *Dejiny etického myslenia v koncepcii etickej výchovy*. In Bilasová, Viera (ed.). *Filozofia etickej výchovy*. Prešov, 55-81.
- Sliacky, Ondrej.* 2013. *Veľkomoravské motívy v literatúre pre deti a mládež*. In Bíziková, Margita (ed.). *Slová Slovanov*. Bratislava, 133-141.
- SSSJ-AG.* 2006. *Slovník súčasného slovenského jazyka A – G*. Bratislava.
- Stojanova, Luba.* 1996. *Poznámky o cyrilometodskej tradícii v dejinách českej a slovenskej literatúry do konca XIX. storočia*. In Sika, Pavol (ed.). *Dedičstvo sv. Cyrila a sv. Metoda v slovenskej a bulharskej kultúre*. Nitra – Bratislava, 74-82.
- Šafin, Ján.* 2014. *Cyrilometodské dedičstvo a Európa*. Prešov.
- Švirková, Adriana.* 2010. *Morálka na Slovensku v 18. storočí*. In Gluchman, Vasil (ed.). *Etika na Slovensku (a v Európe) v 17. – 18. storočí*. Prešov, 107-111.

- Tibenský, Ján.* 1954. Juraj Fándly. In Fándly, Juraj. Výber z diela. Bratislava, 7-93.
- Tomko, Jozef – Vasil, Cyril (eds.).* 2015. Svätí Cyril a Metod medzi slovanskými národmi. Trnava.
- Vojtech, Miloslav.* 2013. Cyrilo-metodská tradícia v básnickom stvárnení Jána Hollého. In Bíziková, Margita (ed.). Slová Slovanov. Bratislava, 161-174.
- Vragaš, Štefan.* 2013. Cyrilo-metodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov. Bratislava.
- Zajíčková, Martina.* 2013. Cirillo-Methodiada v národnom kontexte. In Bíziková, Margita (ed.). Slová Slovanov. Bratislava, 175-185.
- Žemberová, Viera.* 2010. Genéza a funkcia mravných hodnôt v slovenskom literárnom klasicizme. In Gluchman, Vasil (ed.). Etika na Slovensku (a v Európe) v 17. – 18. storočí. Prešov, 121-130.

SUMMARY: THE ETHICAL DIMENSION OF THE REFLECTION OF THE GREAT MORAVIAN PERIOD IN THE SLOVAK LITERATURE AT THE END OF THE 18TH CENTURY. The paper deals with the prosaic works written by Juraj Fándly and Jozef Ignác Bajza, but also with poetry texts written by Jozef Ignác Bajza and Vojtech Šimko, the writers from the beginning of the Slovak National Revival, who reflected on the period of Great Moravia. The writers from the Age of Reason had a leading role in the cultural life of Slovakia and a leading role in establishing the new Slovak language. The Constantine and Methodius ideology helped them to interpret the importance of the alphabet and codified language, as well as to present moral principles valid from the time of Great Moravia to the present. The author of this paper compares Fándly's works, especially *Compendiata historia gentis Slavae*, published in 1793 and his book *Prihodné a Svätečné kázne* published in 1796, including his homily, *Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrillo et Methodio*. The other member of Slovenské učené tovarišstvo, Vojtech Šimko, re-wrote the hymn *Nitra, milá Nitra*, in which Nitra is represent as the "Slovak mother." There are more books that reflected on the Great Moravia: Fándly's books called *Štvrtá Stránka Dúwernég Zmlúwi* (1790) or *Pilní domajší a polní hospodár* (1792) and Bajza's novel *René mladíka príhody a skúsenosti* (1785). The selected objects of research have the same or similar parts: the authors reflected the period of the Great Moravia in their works as a constituent period of Slovak history. They identified in this period the historical, cultural, literary and linguistic roots of the Slovaks and they used the personalities of the Great Moravia as examples of ethically correct behavior – most important was their ethical and national-reviving message to their readers in present time.

PhDr. Gabriela Mihalková, PhD.  
 University of Presov  
 Faculty of Arts  
 Institute of Slovak and Media Studies  
 17. novembra 1  
 08001 Prešov  
 Slovakia  
 gabriela.mihalkova@unipo.sk

# RELIGIOZITA A JEJ REFLEXIA V CESTOVNOM RUCHU NA SLOVENSKU<sup>1</sup>

## Religiosity and its Reflexion in Tourism in Slovakia

Alfred Krogmann – Magdaléna Nemčíková – Daša Oremusová –  
Vitor Ambrosio – Franciszek Mróz

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.178-190

**Abstract:** KROGMANN, Alfred – NEMČÍKOVÁ, Magdaléna – OREMUSOVÁ, Daša – AMBROSIO, Vitor – MRÓZ, Franciszek. *Religiosity and its Reflexion in Tourism in Slovakia*. Religiosity and the phenomenon of pilgrimage connected with it, as well as its visualization are strongly fixed in Slovakia. Four decades (1948 – 1989) of political regime did not manage to erase them from the perception of local citizens. Existence of more than 140 pilgrimage centres of different hierarchy level confirms this fact. These nowadays belong with different level of success among centres of pilgrimage. The aim of the article is to evaluate the thematically relevant literature and differences between pilgrimage tourism and religious tourism. In the application part we are oriented on identification, spatial differentiation and typology of catholic pilgrimage centres. Special attention is dedicated to pilgrimage centres with Cyril and Methodius tradition, which together with national Marian pilgrimage sites belong to the most promising pilgrimage sites in the field of religious tourism development in Slovakia.

**Keywords:** *religious tourism, catholic pilgrimage places, spatial difference, typology*

**Abstrakt:** KROGMANN, Alfred – NEMČÍKOVÁ, Magdaléna – OREMUSOVÁ, Daša – AMBROSIO, Vitor – MRÓZ, Franciszek. *Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku*. Religiozita a s ňou spojený fenomén pútnictva ako jej vizuálny prejav sú na Slovensku pevne fixovanými prvkami. Nedokázal ich z povedomia miestneho obyvateľstva vytesniť ani štyri dekády (1948 – 1989) trvajúci politický režim. Tento fakt dokumentuje existencia viac ako 140 pútnických centier rôznej hierarchickej úrovne. Tie sa v súčasnosti zaraďujú s rôznou mierou úspešnosti medzi centrá religiózneho cestovného ruchu. Cieľom príspevku je zhodnotenie tematicky relevantnej literatúry a rozdielov medzi pútnickým a religióznym cestovným ruchom, v aplikačnej časti sa sústredíme na identifikáciu, priestorovú diferenciaciu a typizáciu katolíckych pútnických centier. Osobitú pozornosť venujeme pútnickým miestam s cyrilo-metodskou tradíciou, ktoré patria spolu s národnými mariánskymi pútnickými miestami medzi najperspektívnejšie v oblasti rozvoja religiózneho cestovného ruchu na Slovensku.

**Kľúčové slová:** *religióznym cestovný ruch, katolícke pútnické miesta, priestorová diferenciacia, typizácia*

<sup>1</sup> Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. SK-PT-2015-0011.

## Úvod

Cestovný ruch predstavuje významné a dynamicky sa rozvíjajúce odvetvie hospodárstva nielen na Slovensku. V zásade reaguje na požiadavky účastníka cestovného ruchu a snaží sa o čo najefektívnejšie využitie prírodného, kultúrohistorického, ako aj ľudského potenciálu územia. V súčasnom období zažíva cestovný ruch renesanciu kultúrohistorických tradícií, čo má priamy dopad aj na religiózny cestovný ruch. Na základe historického vývoja, náboženskej štruktúry obyvateľstva a v neposlednom rade aj množstva pútnických miest má územie Slovenska značný potenciál pre jeho rozvoj.

## Religiózny cestovný ruch a pútnictvo

Posledné desaťročia sa do odbornej terminológie dostal aj pojem religiózny turizmus. Túto formu turizmu definuje Rinschede (1990, 14; 1992, 51) ako migráciu, ktorej účastníci sú počas cesty a na mieste dočasného pobytu výhradne, resp. silne religiózne motivovaní. Uvedená definícia berie do úvahy okrem veriacich (tzn. pútnikov) aj segment turistov, ktorí vyhľadávajú kultúrne pamiatky, a teda aj sakrálne objekty čisto z poznávacích motívov.

V podobnom duchu je aj názor napr. Vukonića (2006, 242), ktorý uvádza, že religiózny cestovný ruch je zložený z troch elementov:

- púť (kontinuálna individuálna alebo skupinová návšteva svätej),
- „akcia veľkej mierky“ (konaná pri príležitosti významného náboženského jubilea alebo výročia),
- prehliadka, návšteva významných náboženských miest a objektov v rámci turistického itinerára, bez rozdielu termínu konania cesty.

Púte sú špecifickým, religiózne motivovaným druhom migrácie, ktorý sprevádza ľudstvo od jeho najstarších dejín s významným impaktom na mnohé krajiny (Goeldner – Richie 2014, 257). Motívom putovania v jeho religióznom a priestorovom kontexte je návšteva svätého miesta (*locus sacer*), kde je Božia prítomnosť najmarkantnejšia a na tom mieste uskutočnenie religióznych aktov, modlitieb (Jackowski – Soljan 2008, 40). V súčasnosti sú púte, ako vonkajší prejav viery, fixované na všetky svetové náboženstvá: budhizmus, hinduizmus, islam, judaizmus a kresťanstvo (Collins-Kreiner 2010, 437).

Celkovo je možné konštatovať, že rozdiely medzi religióznym cestovným ruchom a pútnickým turizmom sa predovšetkým v súčasnej dobe stierajú, resp. hranice medzi nimi sú veľmi ťažko identifikovateľné. Zatiaľ čo v minulosti bolo putovanie jedinou možnosťou na dočasné opustenie trvalého bydliska, dnes sa aj v pútnicky orientovaných zájazdoch objavujú nielen religiózne prvky (napr. pútnický zájazd do Medžugoria ponúka deň pobytu pri mori).

Z pohľadu presnej segmentácie účastníka cestovného ruchu (a tým identifikácie aj foriem cestovného ruchu) sa javí ako veľmi vhodná alternatíva motivácia. Podľa nej vytvoril Smith (1992, 4) schému, ktorú možno súborne nazvať ako sakrálno-profánne kontinuum pútnictva (schéma 1). V nej sa na okrajoch nachádzajú náboženský motív (pútnický turizmus) a profánny, resp. sekulárny motív (cestovný ruch). Medzi nimi existujú kombinácie náboženských a profánnych motívov, pričom centrálnu pozíciu v schéme zaujíma všeobecne charakterizovaný termín religiózny turizmus so segmentom, ktorý má v rovnovážnom stave náboženský a profánny motív. Táto schéma sa stala základom pre ďalšie štúdie, ako napr. Ambrosio (2015, 143).

Schéma 1 – Segmentácia religiózne motivovaného cestovania (Smith 1992, 4)

PUTOVANIE		RELIGÓZNY CR		TURIZMUS
A	B	C	D	E
<i>náboženský motív</i>		<i>duchovno-profánny motív založený na poznávaní</i>		<i>profánny motív</i>

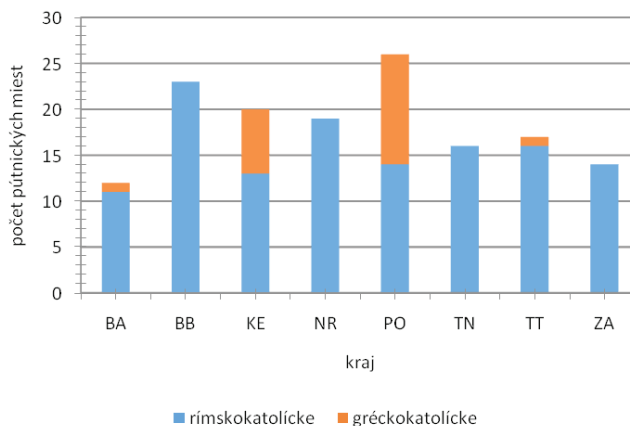
A – pútnik, B – pútnik > turista, C – pútnik = turista, D – pútnik < turista, E – sekulárny (svetský) turista

Religiózny cestovný ruch sa v niektorých jeho centrách stal iniciátorom transformácie urbánnej morfológie a jej využitia, napr. v Lurdoch (Rinschede 1989, 16), Medžugorí (Gormsen – Hassel 1995, 143). Reflektovanou problematikou býva aj hodnotenie turistickej infraštruktúry pútnických miest, ako napr. práca Veselovského (2016, 355). Posledný segment prác reaguje na trendy v cestovnom ruchu podporujúce rozvoj pútnických trás ako produktov cestovného ruchu. Sú zamerané na identifikáciu nových pútnických trás (Horák 2015, 173), ale aj komparáciu ekonomických benefitov existujúcich Svätajakubských trás v Kastílsku a Brandenbursku (Maak 2010, 230).

## Katolícke centrá religiózneho cestovného ruchu na Slovensku a ich priestorová diferenciácia

K významným cirkevným miestam na Slovensku zaraďujeme v zmysle Poláčika – Judáka (2005, 99): baziliky minor, pútnické miesta, kalvárie a krížové cesty. V súčasnosti má 13 chrámov titul bazilika minor, z toho je 11 rímskokatolíckych a 2 gréckokatolícke. Kalvárií a krížových miest je 113 (Poláčik – Judák 2005, 109). V rámci katolíckych pútnických miest sme na Slovensku identifikovali 147 lokalít v 137 sídlach (mapa 1). Takmer 67 % katolíckych pútnických miest sa v rámci administratívneho členenia Slovenska na úrovni NUTS 2 nachádza na západnom Slovensku (52) a na východnom Slovensku (46). Priestorová diferenciácia katolíckych pútnických miest na úrovni krajov (NUTS 3) je znázornená v grafe 1.

Graf 1 – Počet katolíckych pútnických miest na Slovensku podľa krajov



Na ich vzniku, postupnom vývoji a priestorovej diferenciacii sa z dlhodobého hľadiska podieľa viacero faktorov: náboženská štruktúra obyvateľstva, poloha, reliéf a i. (Fekete 1947, 125).

V dôsledku historického vývoja dominujú v náboženskej štruktúre obyvateľov Slovenska kresťanské konfesie, čo vyplynulo aj z posledného Sčítania obyvateľov, domov a bytov v roku 2011. Najväčšie zastúpenie 65,8 % (k 21.5.2011) mali veriaci katolíckej cirkvi, z toho až 62 % obyvateľov sa hlásilo k rímskokatolíckej cirkvi (SODB, 2011). Hlboký vzťah ku katolíckej cirkvi deklarujú oficiálne obyvatelia na území Slovenska už od roku 1857 (65 %) a tento podiel mal až do roku 1950 stúpajúcu tendenciu (v r. 1950 až 76 %). Autori Majo – Šprocha (2016, 66) konštatujú, že aj po roku 1991 dominuje rímskokatolícka konfesia (r. 1991 – 60 %, r. 2001 – 69 % a r. 2011 – 62 %), ale môžeme pozorovať aj stúpajúci trend sekularizácie spoločnosti (v r. 2011 bolo bez vyznania až 13,4 % obyvateľov).

Z dôvodu vysokého zastúpenia reformovanej kresťanskej cirkvi (napr. okres Komárno (15,5 % podiel), Rimavská Sobota a Revúca) alebo narastajúceho podielu obyvateľov bez konfesie (napr. okres Poltár 17,5 %) absentujú katolícke pútnické miesta na juhu západného a stredného Slovenska. Silné postavenie evanjelickej cirkvi a. v. sa prejavilo v okresoch Poprad, Liptovský Mikuláš (31,4 % podiel), Turčianske Teplice a najmä v okrese Myjava (až 50,9 % podiel evanjelikov a. v.), kde sa pútnické miesta nevyskytujú. Na východnom Slovensku má na absenciu pútnických miest vplyv pravoslávna cirkev s výraznými prejavmi v okrese Snina (19,9 % podiel) a Sobrance (SODB, 2011).

Pri analýze lokalizácie katolíckych pútnických miest môžeme v súlade s Feketem (1947, 130) konštatovať, že ich najčastejší výskyt je viazaný na styku nížin s pohoriami (napr. lokalizácia Nitry na styku Podunajskej nížiny a pohoria Tribeč, Červeného Kameňa na styku Podunajskej nížiny a Malých Karpát), v údoliach významnejších vodných tokov (napr. pozdĺž rieky Žitavy sú to pútnické miesta – Zlaté Moravce, Tesárske Mlyňany, Nová Ves nad Žitavou, Vráble alebo rieky Torysy – Veľký Šariš, Prešov), popri historických obchodných cestách (napr. Levoča na Gotickej ceste, Kremnica na starej obchodnej banskej ceste).

## Typizácia a význam centier religiózneho cestovného ruchu

Výsledkom detailnej priestorovo-funkčnej analýzy pútnických miest je ich typizácia, ktorú sme vypracovali na základe chorologického významu, konfesie a kultu zasvätenia.

Kategorizácia katolíckych pútnických miest podľa významu je tvorená dvomi skupinami (národného a regionálneho, resp. lokálneho významu). Na Slovensku existuje v zmysle Poláčika – Judáka (2005, 101) 6 pútnických miest národného významu.

Národnou svätyňou je bazilika Sedembolestnej Panny Márie v meste Šaštín-Stráže. Prvopočiatky pútnictva na tomto mieste siahajú až do r. 1564, keď bola zhotovená socha Sedembolestnej Panny Márie. Sochu neskôr v r. 1732 vyhlásili za zázračnú a následne v r. 1762 tu posvätili chrám, ktorý bol v r. 1964 povýšený na baziliku minor. V r. 1966 potvrdil pápež Pavol VI. starobylosť kultu Panny Márie Sedembolestnej ako hlavnej patrónky Slovenska. Pravidelne sa konajú 2 hlavné púte: Národná púť na sviatok Sedembolestnej Panny Márie a Svätodušná (Turičná) púť. Okrem nich sa organizujú aj tematické púte, ktoré sú v kontexte Slovenska akýmsi novým trendom v religióznom turizme (napr. púť zaľúbených, púť mužov, púť motorkárov a i.). V r. 2016 navštívilo baziliku cca 180 000 pútnikov (cca 40 000 počas národnej púte – 15. septembra 2016). Z 205 organizovaných pútnických skupín bolo 43 zo zahraničia. Zvýšený záujem o toto pútnické miesto bol aj zo strany cyklopútnikov, ktorých v r. 2016 bolo 394. O skvalitňovaní a rozširovaní ponuky doplnkových služieb mariánskeho pútnického miesta svedčí aj narastajúci počet ubytovaných pútnikov (608).

Tí majú možnosť si okrem konania bohoslužby v bazilike objednať aj odborný výklad či navštíviť mariologické múzeum. Bazilika je zároveň aj pútnickým miestom gréckokatolíckej cirkvi. Každoročne sa tu koná Odpustová púť gréckokatolíkov pod záštitou bratislavskej eparchie na sviatok Presvätej Bohorodičky Spolustrpiteľky (Bazilika Šaštín 2017).

Mariánska hora v Levoči patrí k najvýznamnejším religióznym centrám na Slovensku. Každoročne navštívi toto miesto počas júlovej púte (prvý júlový víkend po sviatku Navštívenia Panny Márie) približne 400 000 pútnikov. Mariánsky kult má v tejto lokalite tradíciu už od 14. stor. Dominantou Mariánskej hory je Bazilika Navštívenia Panny Márie, ktorá bola v r. 1984 vyhlásená za baziliku minor. V r. 1994 bol postavený pútnický – exercičný dom, ktorý poskytuje ubytovacie, stravovacie, ako aj kongresové (kapacita 40 miest) služby nielen počas hlavnej púte, ale aj v období cez rok. Od jari do jesene sa organizujú tematické púte (napr. pre seniorov, vojakov, zdravotne postihnutých a i.). Pútnické miesto má napriek svojej excentrickej polohe dobrú dopravnú dostupnosť od centra Levoče či už pešo (2 km), na bicykli alebo autom (6 km). Mariánska hora je pútnickým miestom aj pre gréckokatolíkov, ktorí svoju liturgiu počas púte slávia v kaplnke za bazilikou (Farnosť Levoča 2017).

Pravdepodobne najstarším pútnickým miestom na Slovensku je Marianka, ktorá leží len 12 km od Bratislavy. Okrem najvýznamnejšej pamiatky Baziliky Narodenia Panny Márie (od r. 2011 bazilika minor) je súčasťou areálu aj exercičný a pútnický dom (bývalý kláštor pavlínov), Kaplnka sv. Anny, kaplnka nad svätou studňou, Krížová cesta (14 kaplniek z obdobia r. 1930 – 1960), Lurdská jaskyňa (Bazilika Marianka, 2017). V exercičnom dome môžu pútnici využiť ubytovacie (55 lôžok) a konferenčné služby (Pútnický dom v Marianke 2017). Hlavná púť býva na sviatok Narodenia Panny Márie (8. septembra), jej súčasťou je aj slávenie gréckokatolíckej liturgie. A raz ročne sa koná aj púť na sviatok Najsvätejšej trojice (tzv. Trojičná púť) a na konci mája býva púť detí. Okrem toho sa pravidelne každú prvú sobotu v mesiaci koná pešia púť z bratislavskej kalvárie do Marianky.

Na strednom Slovensku sú najznámejším pútnickým miestom Staré Hory, kde sa tradícia púti a uctievanie sochy milostivej Panny Márie datuje už od 15. stor. Bohoslužby sa konajú na dvoch miestach: v Bazilike Návštevy Panny Márie (od r. 1990 bazilika minor) a v lokalite „Studnička“. Práve v tejto lokalite ukryli obyvatelia obce v 17. stor. sochu Panny Márie a neskôr v 19. stor. voda z prameňa uzdravila miestneho farára, čo malo za následok posvätenia miesta. Pravidelne sa organizujú púte na Fatimskú sobotu a na mariánske sviatky. Významná býva aj púť na slávnosť Zoslania Ducha Svätého (Turíce). Z tematických púti sa organizuje napr. púť pre seniorov a púť pre deti predškolského a školského veku do 1. sv. prijímania (Farnosť Staré Hory 2017).

Známym pútnickým miestom na západnom Slovensku je mesto Nitra, konkrétne nitrianska kalvária. Tu sa každoročne od r. 1766 v nedeľu okolo 15. augusta konajú votívne (ďakovné) púte (Poláčik – Judák 2005, 101). Pútnickému miestu dominuje krížová cesta, ktorá vedie na vrchol Kalvária. Bohoslužby sa konajú v Kostole Nanebovzatia Panny Márie alebo na otvorenom priestranstve. V areáli sa nachádza aj Misijný dom Matky Božej, ktorý je hlavným sídlom misionárov verbistov. Súčasťou domu je aj misionárske kníhkupectvo a Misijné múzeum, ktoré môžu pútnici navštíviť. Na úpätí vrchu Kalvária sa nachádza hojne navštevovaná Lurdská jaskyňa (Kalvária Nitra 2017).

Zjavenia sv. Mikuláša v r. 1851 mali vplyv na to, že sa Lutina stala najvýznamnejším mariánskym pútnickým miestom gréckokatolíkov. Dominantou tohto miesta je Bazilika Zosnutia Presvätej Bohorodičky (od r. 1988 bazilika minor). Vo vzdialenosti cca 800 m od baziliky sa nachádza miesto zjavenia Lutinská hora spolu s viacerými kaplnkami (napr. kaplnka sv. Anny, kaplnka sv. Mikuláša, kaplnka sv. Kríža), liturgický priestor, ako aj sociálne zariadenia. Momentálne je celá hora v rekonštrukcii. V areáli od r. 2012 funguje formačný Dom svätého Mikuláša, ktorý slúži nielen na duchovné cvičenia, ale aj ako expozícia diel umelcov z Ukrajiny, Poľska, Česka a Slovenska. V r. 2016



bol otvorený miniskanzen drevených chrámov. Celoročne sa v Lutine konajú púte pri príležitosti Fatimských sobôt, každú druhú nedeľu v mesiaci sa koná liturgia za oslobodenie a uzdravenie. Hlavná púť sa koná v nedeľu po 15. auguste (na sviatok Zosnutia Presvätej Bohorodičky). Z tematických pútí je vhodné spomenúť púť Božieho milosrdenstva, púť rodín, púť mladých, púť matiek, ale aj ojedinelá púť rómskych rodín (Bazilika Lutina 2017).

Okrem týchto šiestich miest je zaujímavé ešte novodobé gréckokatolícke mariánske pútnické miesto na hore Zvir v Litmanovej. V rokoch 1990 – 1995 sa Panna Mária zjavovala dvom dievčatám vždy v nedeľu po prvom piatku. Počas niektorých zjavení prišlo na horu cca 100 000 veriach. Keďže aj po skončení zjavení pútnici (pravosť zjavení je stále predmetom skúmania zo strany cirkvi) hojne navštevujú horu Zvir, bola Kaplnka Nepoškvrneného Počatia Presvätej Bohorodičky s celým areálom a prameňom povýšená v r. 2008 na gréckokatolícke mariánske pútnické miesto. Hlavná púť býva v prvú augustovú nedeľu. Tzv. „malá púť“ sa koná každý mesiac v nedeľu po prvom piatku a v priebehu roka sa slávia pravidelne aj Fatimské soboty (Hora Zvir 2017; Litmanová 2017).

Viac ako 90 % pútnických miest má však regionálny, resp. lokálny význam, čo detailnejšie dokumentuje mapa 1.

Z hľadiska konfesie prevládajú rímskokatolícke pútnické miesta (126, tzn. 85,7 %), ktoré dominujú v Banskobystrickom (23) a Nitrianskom kraji (19). Podľa cirkevnej administratívnej hierarchie sa ich najviac nachádza v Banskobystrickej (27) a Nitrianskej (24) diecéze. Lokalizácia gréckokatolíckych miest kopíruje náboženskú štruktúru obyvateľstva a je teda viazaná najmä na Prešovský kraj (12) a v rámci gréckokatolíckej cirkvi sú súčasťou Prešovského arcibiskupstva.

Ostatným kritériom pri analýze pútnických miest bol kult zasvätenia, ktorý sa primárne viaže najmä ku patrocínium, sekundárne v niektorých prípadoch ku cirkevným sviatkom. Kartografická vizualizácia kultu zasvätenia (mapa 1) si kvôli jeho veľkej rozmanitosti vyžadovala aplikovať metódu generalizácie. Pri výslednej typizácii sme brali do úvahy maximálne 2 najvýznamnejšie kategórie zasvätenia.

Viac ako polovicu katolíckych pútnických miest tvoria mariánske pútnické miesta zasvätené **Preblahoslavenej Panne Márii** (mapa 1), ktorých rozmach nastal najmä v 17. až 19. storočí. Na území Slovenska len ojedinele vznikali pútnické miesta na základe zjavení Panny Márie, ale skôr ako dôsledok mnohých duchovných uzdravení, vyslyšaných prosieb, správnych životných rozhodnutí prijatých v týchto lokalitách a niektoré na základe telesných uzdravení. Púte sa konajú obvykle pri príležitosti mariánskych sviatkov, hlavne v júli, auguste a septembri. Najčastejšie bývajú púte na slávnosť Nanebovzatia Panny Márie (15. augusta), ktoré sa konajú na 28 pútnických miestach Slovenska, ako napr. v Dunajskej Lužnej, na Červenom Kameni, v Slovenskom Grobe, Starej Turej, Nitre, Rožňave, Zákamenom, na Starých Horách a i. V gréckokatolíckej cirkvi je tento sviatok uctievaný ako Zosnutie, resp. Uspenie Presvätej Bohorodičky a sú mu venované púte v lokalitách Čirč, Lutina, Šášová či Klokočov. Z ostatných mariánskych kultov, ktoré formovali vznik pútnických miest, je potrebné spomenúť:

Narodenie Panny Márie (napr. v Rajeckej Lesnej, v Košiciach), Zjavenie Panny Márie (napr. Panna Mária Škapuliarska v Topoľčiankach, Panna Mária Snežná v Nadliciach – Mechovičke), Sedembolestnú Panu Máriu (napr. v Šaštíne-Strážach, v Porube), Navštívenie Panny Márie (napr. v Levoči, vo Višňovom), Nepoškvrnené počatie Panny Márie (Litmanová) a i.

Významnú skupinu pútnických miest predstavujú pútnické miesta spájané s **Božími osobami**. Pomerne silné je zastúpenie pútí a pútnických miest spätých so sviatkami viazanými ku Krížu. Najčastejšie v termíne 14. septembra sa konajú púte k Povýšeniu Svätého Kríža na 19 miestach Slovenska, napr. na kalvárii v Banskej Štiavnici, v Detve, v Prešove, v Košiciach, ale i v gréckokatolíckych pútnických miestach v Bratislave a v Bukovej Hôrke. Významné zastúpenie má aj kult Ducha Svätého, v ktorom dominuje Zoslanie Ducha Svätého (napr. na Starých Horách, v Šaštíne-Strážach, v Hronskom Beňadiku a u gréckokatolíkov v Krásnom Brode, v Michalovciach a i.). Do kultu Božích

osôb patrí aj Najsvätejšia Trojica (napr. v Marianke, v Turzovke-Hora Živčáková) a Nanebovstúpenie Pána (v Dolanoch) a i.

Kult **svätých osôb** je slávený prostredníctvom pútí na viacerých miestach Slovenska. Najčastejšie zastúpenie majú lokality zasvätené sv. Anne (napr. v Kluknave, vo Vysokej nad Kysucou, v Divíne), sv. Márii Magdaléne (v Borskom Mikuláši, na Kalvárii v Bardejove, v Rakovnici pri Rožňave), sv. Rozálii (v Ivanke pri Dunaji, v Pezinku, v Štefanovej) a sv. Jurajovi (v Nitrianskej Blatnici a v Kostolnoch pod Tribečom). Osobitnú skupinu v rámci kultu svätých osôb tvoria sv. Cyril a Metod, ktorým venujeme pozornosť v samostatnej časti.

K novodobým pútnickým miestam zaraďujeme lokality zasvätené **blahoslaveným osobám**, napr. k blahoslavenej sestre Zdenke Schellingovej (Podunajské Biskupice, Dolný Ohaj, Krivá), k blahoslavenému hieromučeníkovi Pavlovi P. Gojdičovi (Ruské Peklany, Veľké Kapušany) a k blahoslavenému hieromučeníkovi Vasilovi Hopkovi (Hrabské).

Špecifickú skupinu predstavujú púte konané v Domčeku Anny Kolesárovej vo Vysokej nad Uhom, kde sa počas roka koná celý rad pútí, ako napr. púť radosti, púť rodín, púť zrelosti a ďakovné púte na Vrchu Skorušina v Brezovici (Piatrová ed. et al. 2010, 20; Poláčik – Judák 2005, 102; Pútnické miesta 2017).

## Cyrilo-metodské pútnické miesta

Posolstvo vierozvestcov sv. Cyrila a Metoda je na Slovensku, vychádzajúc z historického vývoja územia viazaného na obdobie Veľkomoravskej ríše, kam títo učenci prišli a priniesli písmo a vieru, silne rozvinuté. Svojím pôsobením vytvorili predpoklad vo formovaní religiozity na našom území. Pripomienkami ich pôsobenia sú ich patrocínia v niektorých kostoloch, slávnosti konané na ich počesť, umelecké diela, viaceré pútnické miesta a pútnické cesty.

Cyrilo-metodská tradícia má podľa Jakubovskej (2013, 700) nezastupiteľné miesto nielen v našom religióznom, ale aj kultúrno-spoločenskom živote. V poslednom období zaznamenávame viaceré revitalizačné projekty, ktorých úlohou je obnova kultúrnych tradícií v spojitosti s týmito vierozvestcami, pričom ich realizácia sa odráža aj na formovaní a upevňovaní lokálnej a regionálnej identity obyvateľstva a zdravého lokálpatriotizmu. Aktivity vhodne prispievajú k ozdraveniu duchovného života a taktiež smerujú k ďalšiemu rozvoju kultúrno-spoločenského života. Zviditeľnenie cyrilo-metodskej tradície v oblasti cestovného ruchu je možné prostredníctvom rôznych regionálnych, národných i medzinárodných produktov cestovného ruchu, a to v oblasti religiózneho, kultúrno-poznávacieho a „heritage turizmu“. Veľký potenciál má vytvorenie európskej tematickej cesty mapujúcej život a dielo sv. Cyrila a Metoda napr. na trase Solún – Istanbul – Velehrad – Mikulčice – Nitra – Devín – Rím, pričom by vzájomne prepájala jednotlivé miesta ich pôsobenia.

Nemenej významné sú tiež lokality pútnických miest spojené so sv. Cyrilom a Metodom, kde sa tradične 5. júla konajú púte. V rámci Slovenska je ich sedem – Nitra (Svätoplukovo námestie), Ducové-Kostelec, Nadlice-Mechovička, Selce, Terchová, Sečovce a Stropkov.

Najvýznamnejším cyrilo-metodským pútnickým miestom na Slovensku je Nitra. Na Kalvárii v Nitre sa po r. 1989 začala konať národná cyrilo-metodská púť, ktorá sa neskôr v roku 2005 presunula na Nitriansky hrad a v súčasnosti býva miestom stretnutia pútnikov Svätoplukovo námestie. Každoročne je táto púť sprevádzaná podujatím pod názvom „Nitra, milá Nitra“, ktoré zahŕňa aktivity, ako: Dni Nitranov, Cyrilo-metodské a Pribinove slávnosti. V meste prebieha v tomto čase aj tradičný jarmok, prezentácia tradičného spôsobu života našich predkov za čias Pribinovej Nitrawy a v období Veľkej Moravy spolu s komplexom dopĺňajúcich kultúrnych vystúpení (Jakubovská 2013, 700).

Pútnické miesto Kostolec pri obci Ducové sa viaže na archeologické nálezy v podobe opevneného veľkomoravského dvorca z obdobia 9. stor. Jeho súčasťou bola rotunda z 2. pol. 9. stor. s podkovovitou apsidou, z ktorej sa zachovali nielen základy, ale aj časť nadzákladového muriva. Rotunda slúžila svojmu účelu do 11. stor. Zvyšky kostolíka opätovne vysvätili na sviatok sv. Cyrila a Metoda v r. 1990 a odvtedy sa tu každoročne konajú púte ako spomienka na príchod byzantskej misie na Veľkú Moravu.

Pútnické miesto Nadlice-Mechovička tvorí kaplnka na Mechovičke, ktorá je situovaná v severnej časti obce Rajčany. Postaviť ju dal v r. 1826 Valentín Rajčáni. Kaplnka so sochou Piety bola zrekonštruovaná v r. 1993 a v jej blízkosti vyviera prameň. Trikrát v roku sa na tomto mieste konajú sväté omše spojené s organizovanými púťami. V termíne 5. júla sa koná púť k sv. Cyrilovi a Metodovi. Ďalšie púte sa konajú v prvú augustovú nedeľu a 15. Septembra na Sviatok Sedembolestnej Panny Márie.

Pútnické miesto Selce sa viaže na farský kostol sv. Cyrila a Metoda v obci Selce pri Banskej Bystrici. Bol prvým kostolom v Hornom Uhorsku, teda aj na území dnešného Slovenska, ktorý zasvätili solúnskym bratom. Postavený bol v polovici 13. stor. a pôvodne zasvätený všetkým svätým. V r. 1863 pri príležitosti 1000. výročia príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu bol kostol zasvätený solúnskym bratom a z tohto roku pochádza aj ich ústredný posvätený obraz. V nepriaznivých podmienkach 19. storočia, keď bol národnostný útlak a nemohlo sa pripomínať cyrilo-metodské jubileum, bolo práve posvätenie obrazu a národná slávnosť na sviatok Najsvätejšej Trojice najmasovejšou a najväčšou oslavou milénia príchodu solúnskych bratov na Veľkú Moravu. Z dôvodu nepriaznivých podmienok počas predchádzajúceho režimu mali púte len lokálny charakter a boli obmedzené na kostol, nikdy však neprestali. Znovu obnovené boli koncom 90-tych rokov 20. stor. a v r. 1998 boli vyhlásené za centrum cyrilo-metodskej úcty v Banskobystrickej diecéze.

Pútnické miesto v Terchovej prešlo podobne ako viaceré pútnické miesta svojim vývojom. V r. 1731 bol v Terchovej postavený prvý kostol zasvätený sv. Martinovi. Rozrastanie dediny podmienilo výstavbu nového kostola, ktorý bol konsekrovaný v r. 1949 a zasvätili ho sv. Cyrilovi a Metodovi. Kostol prešiel v ostatných rokoch podstatnými premenami. Od r. 1990, po spoločenských zmenách, sa začali z iniciatívy farnosti organizovať každoročne slávnosti na sviatok sv. Cyrila a Metoda, dnes známe ako „Cyrilo-metodské dni“. Slávnosti trvajú 3 – 4 dni a počas nich sa okrem duchovných akcií koná aj viacero kultúrnych akcií. Vyvrcholením býva sv. omša na vrchu Oravcové. Po vzniku Žilinskej diecézy sa jej patrónmi stali sv. Cyril a Metod, čo spôsobilo, že slávnosti v Terchovej sa stali diecéznou púťou (Pútnické miesta 2017).

Významným pútnickým miestom gréckokatolíckych veriacich spojeným s uctievaním sv. Cyrila a Metoda je Stropkov. Vývoj tohto miesta má v gréckokatolíckej cirkvi dlhú tradíciu. V r. 1921 prišli do Stropkova rímskokatolícki i gréckokatolícki redemptoristi, avšak v r. 1931 sa väčšina gréckokatolíckych redemptoristov presťahovala do nového kláštora v Michalovciach. V r. 1942 zo Stropkova definitívne odišiel aj posledný gréckokatolícky kňaz a zostali tu len rímskokatolícki redemptoristi. Gréckokatolícki veriaci si však žiadali v Stropkove svojho kňaza i svoj chrám. Nový chrám, zasvätený sv. Cyrilovi a Metodovi, posvätili 4. septembra 1949. V nasledujúcich obdobiach si nároky na chrám robila nielen gréckokatolícka cirkev, ale aj pravoslávna cirkev, pričom obe neboli schopné dodržiavať vzniknuté dohody až do takej miery, že v r. 1970 ONV vo Svidníku chrám úradne ztvoril. Až v r. 1990 sa chrám dostal opäť do vlastníctva gréckokatolíckych redemptoristov michalovskej viceprovincie. Každoročne v dňoch 4. – 5. júla sa v týchto miestach koná archieparchiálny odpust ku cti sv. Cyrila a Metoda a Matky ustavičnej pomoci. Odpustová slávnosť zahŕňa modlitbu sv. ruženca, slávenie veľkej večierne, svätú liturgiu, procesiu s ikonou Matky ustavičnej pomoci, spevy, modlitby a myrovanie (Redemptoristi Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa 2017).

História pútnického miesta Sečovce siaha do r. 1753. Základný kameň terajšieho chrámu zasväteného Apoštolom rovným sv. Cyrilovi a Metodovi bol posvätený v r. 1969. Ikonostas bol postavený v chráme v r. 1999. Vo farnosti má sídlo Viceprovincia sv. Cyrila a Metoda sestier Rádu sv. Bazila Veľkého. V Sečovciach je nielen gréckokatolícka cirkev zasvätená slovanským vierozvestom, ale v r. 2002 im v meste odhalili pamätník v nadživotnej veľkosti a pomenovali po nich hlavné námestie. Tradícia odpustových slávností na sviatok sv. Cyrila a Metoda celoeparchiálneho významu bola v Sečovciach založená dekrétom vládyku Milana s názvom: „Pod ochranou solúnskych bratov“ (Košická eparchia 2017).

## Záver

Pre optimálne nastavenie rozvoja religiózneho cestovného ruchu je efektívne poznať charakter jednotlivých pútnických miest, ktoré sa za vhodných podmienok môžu najrýchlejšie transformovať na centrá religiózneho cestovného ruchu.

Z hľadiska nastolenia trendov rozvoja pútnických miest v oblasti religiózneho cestovného ruchu sa javí ako vhodné a prioritné vytvorenie ich typizácie. Na základe toho bola vytvorená typológia pútnických miest zohľadňujúca ich chorologický význam, konfesiu a kult zasvätenia. Typológia nám poslúžila pri identifikácii nielen existujúcich, ale aj perspektívnych centier religiózneho cestovného ruchu na Slovensku. K existujúcim centrám religiózneho cestovného ruchu sme zaradili sedem mariánskych pútnických miest majúcich v súčasnosti národný až nadnárodný význam. V prípade pútnických miest na regionálnej, resp. lokálnej úrovni existuje len veľmi málo príkladov komplexnej transformácie z pútnického miesta na centrum religiózneho cestovného ruchu. Za pozitívny vzor môžeme považovať napr. pútnické miesto v Rajeckej Lesnej, ktoré je zaujímavé okrem konaných religióznych aktivít aj celoročne prístupným dreveným betlehemom, ktorý je súčasťou pútnického areálu. Za perspektívne z hľadiska rozvoja religiózneho cestovného ruchu na Slovensku však považujeme transformáciu najmä cyrilo-metodských pútnických miest. Po mariánskych pútnických miestach patria medzi najpopulárnejšie pútnické miesta najmä v nadväznosti na historicko-kultúrne korene národa. Ich rozvoj môže mať nielen lokálny charakter, ale silnú podporu zaznamenávame aj na regionálnej, národnej, ba až európskej úrovni. V silných európskych trendoch upevňovania kultúrnych tradícií sa tak môžu stať významnými lokalitami religiózneho cestovného ruchu.

## REFERENCES

- Ambrosio, Vitor. 2015. Sacred Pilgrimage and Tourism as Secular Pilgrimage. In Raj, Razaq et al. Religious Tourism and Pilgrimage Management: An International Perspective, 2nd Edition. Wallingfort.
- Bazilika Lutina. 2017. <http://bazilikalutina.sk/>
- Bazilika Marianka. 2017. <http://www.bazilikamarianka.sk/>
- Bazilika Šaštín. 2017. <http://bazilika.sk/>
- Collins-Kreiner, Noga. 2010. Geographers and Pilgrimages. In Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografi 101/4, 437-448.
- Farnosť Levoča. 2017. <http://rkc.levoca.sk/>
- Farnosť Staré Hory. 2017. <http://www.farnosťstarehory.sk/>
- Fekete, Štefan. 1947. Vznik, rozloženie a význam slovenských pútnických miest. In Národopisný zborník VIII./3, 125-144.

- Goeldner, Charles R. – Brent, Richie J. R. 2014. Cestovní ruch. Principy, příklady, trendy. Praha.
- Gormsen, Erdmann – Hassel, Hans-Georg. 1995. Pilgerreisen als Objekt geographischer Forschung. Das Beispiel Medjugorje in Jugoslawien. In Rinschede, Gisber, et al. Geographia Religionum, Band 10. Berlin, 43-154.
- Hora Litmanová. 2017. <http://www.litmanova.sk/sk/-litmanova-zvir>.
- Hora Zvir. 2017. <http://www.horazvir.sk/index.php>.
- Horák, Miroslav et al. 2015. Religious tourism in the South-Moravian and Zlín Regions: Proposal for three new Pilgrimage Routes. In European Countryside 7/3, 167-178.
- Jackowski, Antoni – Sołjan, Izabela. 2008. Główne problemy badawcze w zakresie turystyki religijnej. In Turyzm 18/1, 39-50.
- Jakubovská, Kristína. 2013. Cyrilo-metodská tradícia v kontexte rozvoja kultúrno-spoločenského života a turizmu destinácie cestovného ruchu. In Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda. Nitra, 700-708.
- Kalvária Nitra. 2017. <http://www.kalvaria.verbisti.sk/index.php/pute.html>.
- Košická eparchia. 2017. <http://www.cxm.sk/farnosti/farnost-chram.php?fid=40>.
- Piatrová, Alena ed. et al. 2010. Pútnické miesta Slovenska. Sprievodca. Pilgrimage Places in Slovakia. Guidebook. Trnava.
- Poláčik, Štefan – Judák, Viliam eds. et al. 2005. Atlas Katolíckej cirkvi na Slovensku. Atlas of the Catholic Church in Slovakia. Bratislava.
- Maak, Katharina. 2010. Der Jakobsweg als Faktor touristischer Entwicklung in ländischen Regionen. Hamburg.
- Majo, Juraj – Šprocha, Branislav. 2016. Storočie populačného vývoja Slovenska II.: populačné štruktúry. Bratislava. Dostupné online: <http://www.infostat.sk/vdc/pdf/Storocie.pdf>.
- Pútnické miesta. 2017. Dostupné online: <http://www.putnickemiesta.sk/>.
- Pútnický dom Marianka. 2017. Dostupné online: <http://www.marianka.org/>.
- Redemptoristi Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa. 2017. <http://www.redemptoristi.nfo.sk/index.php/archives/19361>.
- Rinschede, Gisbert. 1989. Pilgerzentrum Lourdes. In Praxis Geographie 29/9, 14-18.
- Rinschede, Gisbert 1990. Religionstourismus. In Geographische Rundschau, 40/1, 14-20.
- Rinschede, Gisbert. 1992. Forms of Religious Tourism. In Annals of Tourism Research 19/1, 51-67.
- Smith, Valene, L. 1992. Introduction – the quest in guest. In Annals of Tourism Research 19/1, 1-17.
- SODB. 2011. [https://slovak.statistics.sk/wps/wcm/connect/ce20e19d-4ace-463f-a13f-3e252a824db/Tab\\_6\\_Obyv\\_trvalo\\_byvajuca\\_v\\_okres\\_SR\\_podla\\_nabozenskeho\\_vyznania\\_SODB\\_2011.pdf?MOD=AJPERES&CVID=kKC2uK](https://slovak.statistics.sk/wps/wcm/connect/ce20e19d-4ace-463f-a13f-3e252a824db/Tab_6_Obyv_trvalo_byvajuca_v_okres_SR_podla_nabozenskeho_vyznania_SODB_2011.pdf?MOD=AJPERES&CVID=kKC2uK).
- Veselovský, Ján. 2016. Religious tourism of Topoľčianky Municipality. In Lněnička, Libor et al. Central Europe Area in View of Current Geography. Brno, 350-359.
- Vukonić, Boris. 2006. Sacred places and tourism in the Roman Catholic tradition. In Timothy, Dallen J. Olsen Daniel H. Tourism, Religion and Spiritual Journeys. Abingdon, 237-253.

SUMMARY: RELIGIOSITY AND ITS REFLEXION IN TOURISMUS IN SLOVAKIA. Religiosity is a long-standing tradition in Slovakia. It is also represented by more than 140 pilgrimage sites. We present typology of pilgrimage sites on the basis of chorological significance, confession and cult of consecration. From the point of view of chorology, there are seven pilgrimage sites of national significance. There are pilgrimage sites consecrated to the Holy Mary: Šaštín, Levoča, Marianka, Staré Hory and Nitra. Marian Greek-Catholic pilgrimage sites of national importance are Ľutina and Litmanová. As for the catchment area 90% of the pilgrimage site in Slovakia have local or regional importance. Their growth and

therefore the size of the catchment area is the result of religious restrictions in 1948-1989. This period was also reflected by the fact that until today these centres has not been transformed into centres of religious tourism that attract the attention also profane tourists, with the exception of Rajecká Lesná. In terms of confession, Roman Catholic sites are dominant (126), they are mainly located in the Banská Bystrica and Nitra regions. The location of the Greek-Catholic monasteries replicates the religious structure of the population and is thus mainly bound to the Prešov region (12 sites) and within the church administration of the Greek-Catholic Church they are a part of the Prešov Archbishopric. From the point of view of the division of the pilgrimage sites according to the cult, more than half are bound to the cult of the Virgin Mary. Patrocinium associated with God's people is also significant. Alongside Marian pilgrimage places we can see great potential for the development of religious tourism in the Cyril - Methodius Pilgrimage Sites (Nitra-Svätopluk Square), Ducové-Kostelec, Nadlice-Mechovička, Selce, Terchová, Sečovce and Stropkov) with perspective of its additional growth via building of net of routes on national to international level.

Doc. RNDr. Alfred Krogmann, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Natural Sciences  
Department of Geography and Regional Development  
Trieda A. Hlinku 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
akrogmann@ukf.sk

RNDr. Magdaléna Nemčíková, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Natural Sciences  
Department of Geography and Regional Development  
Trieda A. Hlinku 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
mnemcikova@ukf.sk

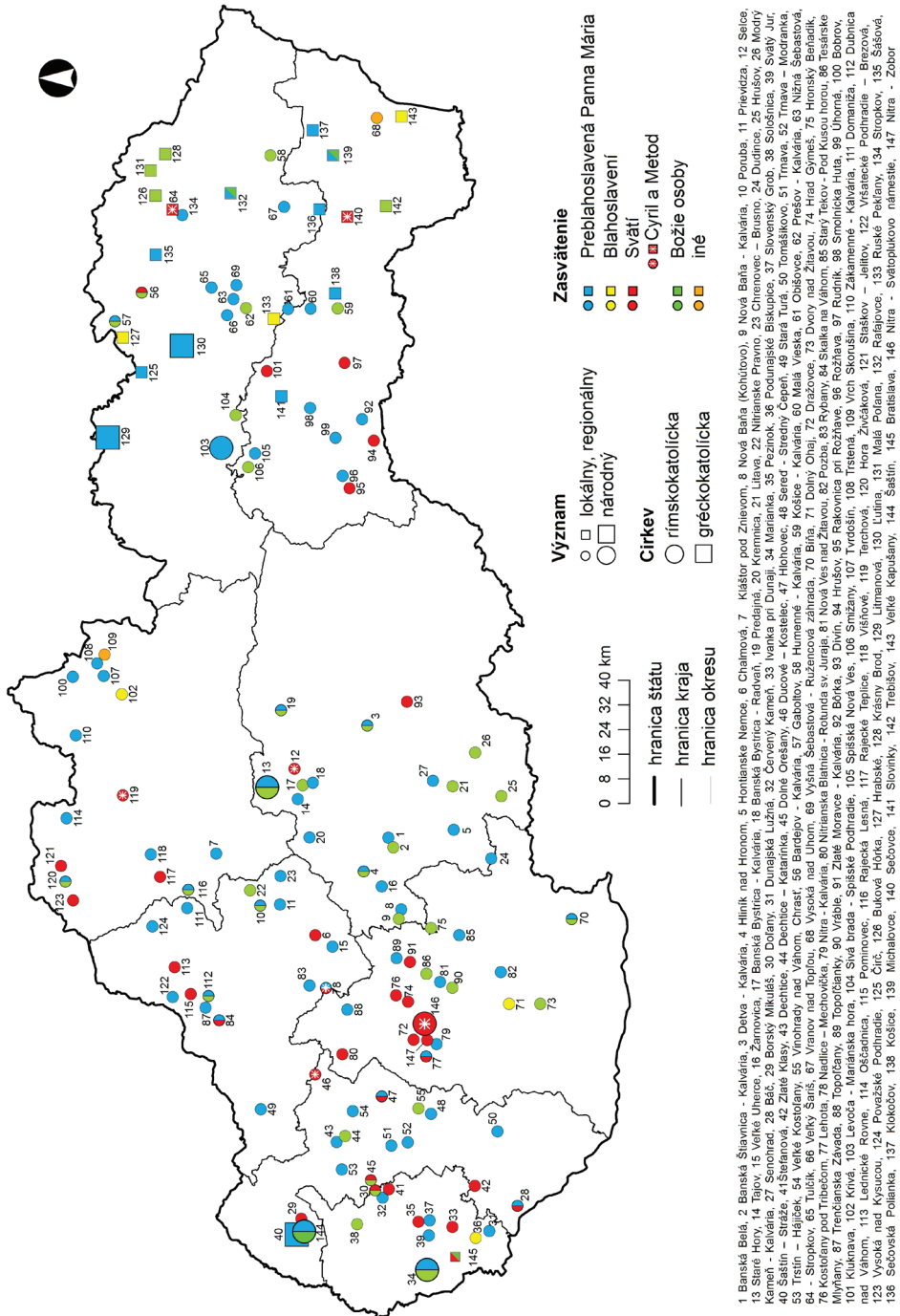
RNDr. Daša Oremusová, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Natural Sciences  
Department of Geography and Regional Development  
Trieda A. Hlinku 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
doremusova@ukf.sk

Doc. Vitor Ambrosio, PhD.  
ESHTE (Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril)  
Estoril Higher Institute for Tourism and Hotel Studies  
Av. Condes de Barcelona  
Estoril, 2765-470  
Portugal  
vitor.ambrosio@eshte.pt

Dr. Franciszek Mróz, PhD.  
Pedagogical University of Cracow  
Institute of Geography  
Department of Tourism and Regional Research  
ul. Podchorążych 2  
30-084 Kraków  
Poland  
fmroz@wp.pl

## Appendix/Prílohy

Mapa 1 Katolícke pútnické miesta na Slovensku / Map 1 Catholic pilgrimage places in Slovakia





# ГУМАНИТАРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

## Humanities Education As Place for Cultural-Historical Memory

Iryna Liashchynskaya – Viera Jakobovská

DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.191-203

**Abstract:** LIASHCHYNSKAYA, Iryna – JAKUBOVSKÁ, Viera. *Humanities Education As Place for Cultural-Historical Memory*. The article stresses the urgency and importance of cultural-historical memory as an ontological phenomenon within the conditions of today's global risks. Based on the ideas of V. Stepin and the semiotic concept of J. Lotman, the cultural-historical memory is defined as a form of preserving, transmitting and updating programme activities of the society and its results. Education in the field of Humanities is studied as an ontological basis of cultural-historical memory and its most important source of development. Particular attention is paid to philosophical education as an important basis for education and socialisation of the individual. It is proved that the classical university is unable to maintain its position in the society without philosophy as an academic discipline.

**Keywords:** *global risks, identity, culture, semiosphere, cultural-historical memory, university, humane education, philosophy, personality*

**Abstrakt:** LIASHCHYNSKAYA, Iryna – JAKUBOVSKÁ, Viera. *Humanitné vzdelávanie ako priestor kultúrno-historickej pamäti*. Zdôrazňuje sa naliehavosť a význam kultúrno-historickej pamäti ako ontologického fenoménu v podmienkach dnešných globálnych rizík. Na základe myšlienok V. Stepina a semiotickej koncepcie J. Lotmana je kultúrno-historická pamäť definovaná ako forma záchrany, prenosu a aktualizácie programových aktivít spoločnosti a jej výsledkov. Humanitné vzdelávanie je skúmané ako ontologický základ kultúrno-historickej pamäti a najdôležitejší zdroj jej rozvíjania. Osobitná pozornosť je venovaná filozofickému vzdelaniu ako dôležitému základu pre výchovu a socializáciu jedinca. Je dokázané, že klasická univerzita nie je schopná udržať svoje postavenie v spoločnosti bez filozofie ako akademickej disciplíny.

**Kľúčové slová:** *globálne riziká, identita, kultúra, semiosféra, kultúrno-historická pamäť, univerzita, humanitné vzdelávanie, filozofia, osobnosť*

Ситуация, сложившаяся в современном мире, может быть охарактеризована как состояние хронической экономической нестабильности и неизбежной политической непредсказуемости. В последнее десятилетие эти негативные процессы протекают в режиме обострения, что ведет к беспрецедентным глобальным вызовам и рискам. Поэтому неслучайно, жизнь мирового сообщества сегодня определяется как «апокалипсис в ежедневном режиме».

Конфликты, охватившие мир, своей агрессивностью и масштабностью свидетельствуют также о глубинном антропологическом кризисе. Его причинами явился процесс размывания базовых ценностей, необходимых для совместного существования людей, повсеместное

и циничное попираание фундаментальных прав человека. Мир постепенно превращается в арену борьбы эгоистических интересов, напоминающую «игру без правил». Причиной этого кризиса является утрата современным человеком целого ряда свойств, необходимых ему как общественному существу. К их числу следует отнести такие, как элементарная адекватность, вменяемость, здравый смысл, способность к согласованности и развитию. Эти качества, имманентные человеку как разумному существу, неразрывно связаны с его основополагающей способностью сохранять, транслировать и использовать опыт своего предшествующего существования. По сути дела речь идет о нарушении и блокировке в социальном организме механизмов памяти.

В ситуации «слома эпох» является закономерным пристальное внимание к проблеме памяти и повышенный интерес к ее центральному концепту. Данная проблема во всей ее многоаспектности нашла напряженное обсуждение в различных формах современного дискурса: исторического, политического, правового, философско-культурологического. Это дало основание констатировать настоящий «memo boom» в культуре XX века. Свидетельством тому, могут служить исследования о коллективной памяти М. Хальбвакса, творчество М. Фуко с его археологическим проектом и провокационным понятием «контрпамяти», концепция «мест памяти» П. Нора, анализ традиции как основания исторического исследования Ф. Ариеса, интерпретация памяти в контексте герменевтики Х.-Г. Гадамера. Также невозможно не отметить анализ детерминации социокультурных процессов исторической памятью в работе П. Хаттона, рассмотрение памяти как важнейшей составляющей эпистемологии истории П. Рикером. Интересными и глубокими представляются исследования форм и способов сохранения коллективной памяти в трудах Я. и А. Ассман и многих других. Такое оживленное обсуждение проблемы памяти позволило продемонстрировать разнообразие методологических подходов к ее решению. В результате этих исследований была выявлена многогранность и сложность феномена памяти, его значимость в жизни социума.

Вместе с тем, как отмечает немецкий историк и культуролог А. Ассман, при решении данной проблемы имела место тенденция к абсолютизации определенных методологических установок. «В современных научных исследованиях памяти доминирует проблема прошлого как конструкта, который создается человеком в зависимости от его актуальных возможностей и потребностей» (Assman 2014, 10). Такой подход ведет к инструментализации памяти, ее полной зависимости от реконструирующей интерпретации. Поэтому в ряде работ, посвященных анализу феномена памяти, артикулируется вопрос о границах репрезентации прошлого и односторонности позиции отчуждения и критики традиции. Так, П. Хаттон в работе «История как искусство памяти» анализирует процесс оформления этой методологической позиции и то, как вместе с ней утрачивалось понимание самой проблемы прошлого. «Историки медиакратической культуры, следовательно, становятся более предрасположенными к анализу тех образов, благодаря которым прошлое запоминается. Они утверждают, что история является не более, чем официальной памятью, одним из многих возможных способов представить прошлое» (Chatton 2004, 70). Сторонники этой позиции полагают, что прошлое может монтироваться, словно оно является «серией безмолвных кадров».

Практические проекции таких теоретических установок представляют серьезную опасность, поскольку могут привести не только к разрушению механизмов коллективной памяти, но и к агрессивным попыткам ее имплантации. Поэтому настойчиво звучат призывы к соблюдению «правил толерантного обращения с памятью» (Assman 2014, 166). Это крайне необходимо еще и в связи с тем, что уходит последнее поколение носителей

живой памяти о трагическом опыте последней мировой войны. Практически не осталось скорбных свидетелей геноцида в чудовищных формах и масштабах.

На наш взгляд, рассмотрение феномена памяти в контексте современных условий предполагает особое внимание к ее онтологическому статусу, ее определяющей роли в жизни человека и социума. Такую же идею высказывает Г. Гадамер в работе «Истина и метод». «Пришло время, – утверждает философ, – освободить феномен памяти от психологического уравнивания со способностями и понять, что она представляет существенную черту конечно исторического бытия человека» (Gadamer 1988, 57).

Памяти имманентно присущ «индекс идентичности», она выступает способом легитимации суверенности личности и разнообразных общностей людей. Не случайно еще в XVII веке великий английский мыслитель Д. Локк тождество личности неразрывно связывал с памятью. «И насколько это сознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли, настолько простирается тождество этой личности...» (Lock 1985, 388). Для Локка память – это поле кристаллизации человеческого «Я». Она задает меру субъективности и самости личности. По убеждению английского философа, память не только когнитивная способность, обеспечивающая единство личности, но она определяет меру ее нравственной и правовой вменяемости. «Эта личность простирает себя за пределы настоящего существования, к прошлому только силой сознания; вследствие этого она беспокоится о прошлых действиях, становится ответственной за них, признавая их за свои и приписывая их себе совершенно на том же самом основании и по той же причине, что и настоящие действия» (Lock 1985, 400).

Безответственные «игры с памятью», забвение исторического опыта предшествующих поколений неизбежно ведут к утрате идентичности личности. Когда человек или сообщество утрачивает присутствие прошлого, возникает ощущение культурной бездомности и беспризорности. Релятивизм и потеря нравственных ценностей разрушают механизмы самоконтроля, становятся причинами анестезии морального чувства. В результате происходит утрата не только коллективной идентичности, но и аннигиляция человечности как таковой. Равнодушие и неконтролируемая агрессия выступают в качестве онтологических спутников современного человека. Кроме того, если «вирус беспамятства» проникает в мировоззренческую систему общества, он способен трансформировать ее коды. Это приводит к сбоям в работе системы и бессмысленной растрате ее ресурсов. Разрыв исторической преемственности неизбежно ведет к нарушению равновесия. С помощью современных средств коммуникации этот вирус имеет возможность распространяться мгновенно и в невероятных масштабах, что ставит под угрозу существование всей социальной системы.

Поиск путей преодоления обозначенных негативных процессов невозможен без понимания наиболее общих закономерностей развития социальной системы. Глобальный кризис, охвативший мир, во всем многообразии его проявлений выступает свидетельством глубинных и всеобъемлющих его трансформаций. Их понимание может быть достигнуто с помощью методологии, разработанной для исследования сложных саморазвивающихся неравновесных систем, одной из которых и является социум. В этом отношении представляется продуктивным подход, разработанный российским академиком В. Степиным. По его мнению, представления о саморазвивающихся системах становятся доминирующими образами предметов не только естественных, но и социально-гуманитарных наук (Stepin 2011, 182). В силу этого наработанные синергетикой концептуальные средства открывают новые возможности для анализа сложившейся ситуации в современном социуме.

Описывая исторически изменяющиеся объекты как наиболее сложный тип системной организации, философ отмечает, для него характерно развитие, в процессе которого происходит переход от одного вида саморегуляции к другому. «На каждом этапе своей исторической эволюции, – поясняет В. Степин, – саморазвивающаяся система сохраняет свою открытость, обмен веществом, энергией и информацией с внешней средой. Но характер этой открытости меняется со сменой типа самоорганизации, адаптирующей систему к окружающей среде» (Stepin 2011, 182). Эти изменения представляют собой качественные трансформации системы, так как они приводят к преобразованию ее базовых программ функционирования. Это своего рода тектонические сдвиги, происходящие в глубинных слоях социума. Такого рода изменения получили название фазовых переходов. «На этих этапах прежняя организованность нарушается, рвутся внутренние связи системы, и она вступает в полосу динамического хаоса» (Stepin 2011, 178). Вместе с тем, по мнению философа, именно на этих этапах формируется веер возможных направлений развития системы. В одних случаях может произойти упрощение системы, когда она разрушается и даже погибает в качестве сложной самоорганизации. В других случаях, она может перейти в качественно новое состояние саморазвития, благодаря возникновению новых уровней организации.

Эти идеи продуктивно работают в качестве объяснительной модели при исследовании сложившейся ситуации в последнее десятилетие и перспектив ее дальнейшего развития. Состояние «динамического хаоса» означает, что современный мир вошел в «зону повышенной турбулентности», и если «значение управляющего параметра» достигнет критического уровня, то возникнет реальная угроза для человечества не самого оптимистичного сценария его ближайшего будущего.

Способность к управлению системы неразрывно связана с ее способностью сохранять и накапливать информацию, т. е. с тем, что представляет собой важнейшие функции памяти. Иначе говоря, возможность перехода человечества «от хаоса к порядку» неразрывно связана с памятью. Как отмечает В. Степин, память – это свойство системы, обеспечивающее накопление информации о воздействиях среды и «избирательное реагирование сообразно «опыту» предшествующих взаимодействий» (Stepin 2011, 184).

Такая интерпретация позволяет рассматривать память как онтологическое свойство любой системы, без которого невозможно сохранение и воспроизводства последней. Повышение уровня сложности системы сопровождается ростом значения данного свойства для ее функционирования и развития. Применительно к биологическим объектам эту функцию выполняют генетические коды. Применительно к обществу и его подсистемам функцию памяти, по мнению

В. Степина, призвана выполнять культура. Он полагает, что в этом отношении культура может быть определена «как система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях» (Stepin 2011, 43).

Эти программы, представляющие многообразие социального опыта, закреплены в различных знаках и существуют в культуре как сложная система социальных кодов. В данном случае в роли знаков выступают все составные элементы деятельности: субъекты, объекты, средства и ее результаты, поскольку они несут определенную информацию. «В семиотике (науке о знаках) в качестве знаковых образований рассматриваются любые природные или социальные явления, которые могут выступать в функции обозначения, закрепления определенного содержания смыслов и значений, передающихся в процессе коммуникации» (Stepin 2011, 44).

Данный подход к трактовке культуры демонстрирует его тесную связь с принципами семиотической методологии анализа культуры, разработанной Тартуской – Московской школой. В первую очередь это относится к идеям одного из ведущих классиков этой школы – Ю. Лотмана. Его семиотическая теория, на наш взгляд, также важна для анализа проблемы памяти в обозначенном аспекте. Особое значение имеют разработанные Ю. Лотманом такие понятия как «семиосфера», «текст», «память культуры», поскольку могут быть рассмотрены в качестве концептуальной матрицы для экспликации понятия культурно-исторической памяти.

Понятие «семиосфера», введено Лотманом по аналогии с понятием русского ученого В. Вернадского «биосфера». В. Вернадский определяет биосферу как совокупность и органическое единство живого вещества, одновременно являющиеся условием существования жизни. Ю. Лотман трактует семиосферу как совокупность знаковых систем, являющейся не только результатом культуры, но и необходимым условием ее развития. «Культура организует себя в форме определенного «пространства — времени» и вне такой организации существовать не может. Эта организация реализуется как семиосфера и одновременно с помощью семиосферы» (Lotman 2000, 260). В качестве основных свойств семиосферы философ выделяет следующие:

- сложная организация (ее различные субструктуры находятся в тесной взаимосвязи и интенсивном взаимодействии);
- способность к саморепрезентации (самоописание является высшей формой структурной организации семиосферы);
- структурная неоднородность (заполняющие семиотическое пространство языки различны по своей природе);
- бинарность (механизм умножения ее языков, контрагент механизму их унификации);
- асимметричность (имеет центр в виде наиболее развитых и структурно организованных языков и периферию);
- наличие границы (то, что разделяет и одновременно соединяет свое и чужое пространство);
- коммуникативность (способность к диалогу);
- динамизм (диахронические и синхронические конфигурации текстов в семиотическом континууме подвижны) (Lotman 2000, 251-269).

Указанные свойства семиосферы как способа организации культуры позволяют ей осуществлять функцию памяти. Ю. Лотман представляет культуру как неразрывное единство двух ее модусов: коллективного интеллекта (деятельность по производству смыслов) и коллективной памяти (деятельность по их закреплению, сохранению и трансляции). В связи с этим он пишет: «В этом смысле пространство культуры может быть определено как пространство некоторой общей памяти, т. е. пространство, в пределах которого некоторые общие тексты могут сохраняться и быть актуализированы» (Lotman 1992, 200).

Понятие текста для Лотмана становится определяющим для выявления субстанциональной основы памяти культуры. В ее качестве выступают корпус константных текстов и система кодов, которые могут быть и инвариантны, и изменчивы. Лотман, обосновывает ряд идей, которые углубляют и расширяют трактовку понятия текста. Обозначим некоторые из них, представляющие наибольший интерес для нашего исследования. Во-первых, текст обладает способностью не только «конденсировать информацию», но и «генерировать новые смыслы». Во-вторых, выступая в роли медиатора, текст активизирует определенные стороны личности читателя и способствует

перестройке ее структурных ориентаций. В-третьих, при перемещении в новую коммуникативную ситуацию текст как семиотическое образование способен открывать невидные возможности своей системы кодов. Лотман утверждает, что текст «с одной стороны, уподобляясь культурному макрокосму, становится значительнее самого себя и приобретает черты модели культуры, а с другой, он имеет тенденцию осуществлять самостоятельное поведение, уподобляясь автономной личности» (Lotman 1992, 132).

Таким образом, благодаря этим свойствам, многослойный, динамично развивающийся текст, осуществляющий сложную коммуникативную активность, способен выполнять функцию культурной памяти.

Изложенные выше идеи В. Степина и Ю. Лотмана являются продуктивными для анализа культурно-исторической памяти. Во-первых, они обосновывают и отчетливо демонстрируют генетическую и функциональную связь культуры и памяти. Во-вторых, рассмотрение общества как динамической системы, развитие которой может быть описано в терминах нелинейной динамики и синергетики, а также трактовка культуры как семиосферы, позволяют зафиксировать сущность и форму бытия культурно-исторической памяти в контексте современного социума. В этом отношении культурно-историческая память может быть определена как совокупность механизмов сохранения, трансляции и актуализации программ деятельности общества и ее результатов, представленных в единстве и многообразии их исторических форм. В некотором смысле такая трактовка культурно-исторической памяти совпадает с понятием культуры. Вместе с тем, когда речь идет о памяти, первостепенную важность приобретают механизмы, которые ответственны за сохранение и развитие культуры.

Предпочтение такой трактовки понятия культурно-исторической памяти обусловлено глобальным характером рисков и необходимостью сохранения идентичности человека как духовного существа. Культурно-историческая память как форма трансляции и актуализации культурных смыслов призвана и способна сформировать у современного человека иммунитет против одичания, остановить процесс разрушения парадигмы человечности как таковой. С другой стороны, представляется возможным обозначить поле поиска направлений и форм активности, которые способствовали преодолению глобального кризиса. Культура с ее богатым арсеналом накопленных программ деятельности и креативным потенциалом способна смоделировать наиболее благоприятный сценарий развития человечества.

Формирование культурно-исторической памяти невозможно осуществить без системно организованного образовательного процесса, в контексте которого осуществляется целенаправленное освоение наиболее значимых достижений человечества. В реализации этой задачи с образованием не могут конкурировать ни средства массовой коммуникации, ни интернет. При всей значимости средств массовой коммуникации в жизни современного общества, они не могут быть представлены в качестве подлинных медиаторов культурно-исторической памяти. Дискурс масс-медиа часто является зависимым от идеологических регламентаций, политической конъюнктуры и коммерческой ангажированности рынка.

Интернет как глобальное поле интерактивности дает несомненные преимущества для получения информации и осуществления коммуникации. Но одновременно это пространство информационного мусора, глобальная игровая площадка, пристанище болезненных фантазий и вытесненных желаний. Многообразные и порой очень изощренные формы интернет-технологий манипулируют массовыми аудиториями пользователей, особенно юного возраста. Поставленное в последнее время на поток производство фейков размывает ценностную систему координат, разрушает целостность

и идентичность личности. Существующие механизмы контроля и экспертизы контента интернета часто не успевают адекватным образом выполнять свои функции.

В сложившейся ситуации особая ответственность за судьбу человека в современном мире всецело лежит на образовании. Образование может быть рассмотрено как субстанциональное и функциональное пространство, в котором возможно существование культурно-исторической памяти. Культурно-историческая память и образование – это два имманентно взаимосвязанных онтологических события в жизни человека и общества, потому что они являются определяющими факторами их становления и развития.

Идея образования как онтологического феномена получила в философии XX века глубокое обоснование. Так, один из основоположников философской антропологии М. Шелер утверждал, что «образование есть категория бытия, а не знания и переживания. Образование — это отчужденная форма, образ совокупного человеческого бытия» (Scheller 1994, 21). Это процесс созидания человеком самого себя, оформления себя как живой целостности, и постоянного совершенствования своего образа в бытии.

Образование представляет собой неразрывно взаимосвязанное единство обучения и воспитания. Первое ориентировано прежде всего на развитие интеллектуальных способностей. Второе направлено на «возделывание», культивирование «природы человека». При этом данные элементы образования демонстрируют удивительную способность рефлексировать друг в друга. Обучение представляет собой процесс воспитания разума путем его «приучения» к строгости и методичности. Воспитание же, в свою очередь, есть обучение в смысле «приучения» и облагораживания «воспитанным» разумом иррациональной «жизни чувств». Речь идет об урезонивании (*raison* – фр. разум) спонтанной человеческой чувственности (аффективности). В таком понимании образование предстает как способ обретения человеком опыта самоорганизации, опыта управления собственным разумом и своей эмоциональной сферой, без чего немислимо нормальное сосуществование индивидов в социуме.

Особую значимость эти идеи обретают в условиях глубинных и интенсивных изменений социума. Для адаптации и успешного функционирования в этих условиях личность должна обладать способностями, которые конгруэнтны свойствам социальной системы. Данный запрос распространяется на все уровни общественных отношений. В контексте обыденно-практических отношений востребуется и формируется новый тип социального характера. Система теоретического освоения мира настоятельно демонстрирует потребность в новом типе интеллектуала. Это означает, что обществу необходимы профессионалы, способные к мгновенной интеллектуальной мобилизации, проявляющейся в адекватной критической рефлексии и стремительном когнитивном реагировании. Эти способности предполагают нестандартность принимаемых решений и возможность предвидения как можно более широкого спектра их последствий. Речь идет о необходимости в современных условиях своего рода интеллектуального отряда «особого назначения». Это профессионалы, осуществляющие кризисный социальный менеджмент и способные обеспечивать гибкость и эффективность развития общества в условиях постоянных вызовов истории.

Современные образовательные процессы, их характер и разнообразие форм детерминируются не только социокультурными условиями, и спецификой развития знания. Современный мир знания, как отмечал французский философ Ф. Лиотар, характеризуется «игрой с исчерпывающей информацией» (Lyotard 1998, 127). Он подразумевал под этим отсутствие научного секрета и свободный доступ к информации для всех экспертов. По его мнению, в сложившейся ситуации значение имеют не столько способности не к приобретению знания, сколько к его производству. Наиболее важной в их ряду философ называет «воображение», которое позволяет менять привычные для познания правила

игры и «... сочленять поля, которые традиционная организация знаний ревностно изолировала друг от друга» (Lyotard 1998, 127). В силу этого, полагал философ, должны различаться два дидактических аспекта: один направлен на «простое воспроизводство» профессиональных компетенций, другой – на «продвижение и максимальное ускорение способности к воображению» (Lyotard 1998, 128).

Первая дидактическая парадигма, направлена на получение функционально-профессионального знания. Его содержание имеет по преимуществу рецептурный характер, а его освоение предполагает неукоснительное следование определенному алгоритму. В результате формируется операциональная компетентность, которая что ведет выработке по преимуществу, реактивных форм поведения и формированию исполнительского типа социального характера. Такой типаж малопригоден как в сфере научного поиска, так и художественного творчества. Более того, узкий профессионализм расщепляет, «разбивает на осколки» человека, что весьма неблагоприятно для человеческой природы и без того изрядно поврежденной современной цивилизацией. «Ведь человек может и при идеальном завершении позитивно-научного процесса оставаться как существо духовное абсолютно пустым. Он может опуститься до варварства, по сравнению с которым все так называемые естественные народы были «эллинами!»» (Scheller 1994, 47).

Вторая дидактическая парадигма направлена прежде всего на развитие творческого потенциала личности. Поскольку формирование любой компетенции, хотя и в разной форме, связано с памятью, то будет вполне уместно в этом контексте представить идею Ю. Лотмана о двух видах памяти. Эта идея не только созвучна положениям Ф. Лиотара, но и позволяет более глубоко раскрыть сущность проблемы. Ю. Лотман выделяет информативную и креативную (творческую) виды памяти. «К первой можно отнести механизмы сохранения итогов некоторой познавательной деятельности. Так, например, при хранении технической информации активным будет ее итоговый (хронологически, как правило, последний) срез» (Lotman 1992, 201). Лотман приводит пример, что тот, кто намерен пользоваться конечным результатом развития техники, вряд ли будет иметь интерес к истории этого процесса. Память такого рода, по мнению философа, лишена объема, она носит плоскостной характер, поскольку расположена в одном временном измерении и подчинена закону хронологии.

Второй тип, представленный креативной памятью, предполагает потенциальную активность всего многообразия тестов, составляющих ее содержание. «Актуализация тех или иных текстов подчиняется сложным законам общего культурного движения и не может быть сведена к формуле «самый новый – самый ценный» (Lotman 1992, 201). Данный тип памяти, по мнению Ю. Лотмана, имеет панхронный и континуально-пространственный характер. Кроме того, она способна противостоять времени, так как благодаря ей новые тексты создаются не только в настоящем срезе культуры, но и в ее прошлом. Личность как носитель такой памяти обладает не только высоким уровнем критической рефлексии, но и способностью к продуктивному воображению. Образованное таким образом сознание личности может выходить за пределы своего наличного бытия и своих частных интересов. Такая личность обладает объемным и перспективным видением мира. Она способна действовать в общих интересах и отвечать за свои деяния.

Решение данного круга проблем в первую очередь является задачей классического университета. В качестве наиболее значимых оснований таких притязаний со стороны данной институции может обозначить следующие. Во-первых, классический университет – это модель конкретно-исторического социального организма и в силу этого способен задавать горизонты общественного развития и стратегии его структурных трансформаций (инноваций). Во-вторых, университетское образование традиционно представляло



собой содержательное и функциональное триединство, представленное гармоничным сочетанием науки, образования и культуры. В-третьих, историю европейской культуры немислимо представить вне существования и развития университетского образования. В этом отношении университет выступает как воплощенная традиция.

Развитие университета как сложной социальной системы детерминировано определенными правилами. Для раскрытия специфики классического университета как социального объекта, мы воспользуемся идеей о сущности значении конститутивных правил, принадлежащей американскому философу Д. Серлю. По его мнению, деятельность любой социальной институции регламентируется двумя разновидностями правил. «Одни правила регулируют формы поведения, которые существовали до них; например, правила этикета регулируют межличностные отношения, но эти отношения существуют независимо от правил этикета. Другие же правила не просто регулируют, но создают или определяют новые формы поведения... Назовем правила второго типа конститутивными, а первого типа регулятивными» (Searle 1986, 152). Иначе говоря, конститутивные правила в отличие от регулятивных имеют императивный характер, они не просто регламентируют деятельность, а создают ее. Они являются имманентными деятельности, поскольку вне этих правил, она не может существовать.

В отношении университета свод конститутивных правил, по сути, представляет набор его статусных функций, вне которых невозможно представить данную социальную институцию. «В таких случаях существование общественного института позволяет отдельным личностям или группам возлагать на объекты такие функции, которых эти объекты не могли бы выполнять сами по себе в силу одной своей структуры, но выполняют благодаря коллективному признанию их определенного статуса, а с этим статусом и специфических функций. Я буду называть их статусными функциями» (Searle 2004, 75). Конститутивные правила обосновывают легитимность статусной позиции университета, определяют его природу как уникального социокультурного феномена. Они, с одной стороны, отсылают к традиции, к истокам данного феномена, а, с другой стороны, поддерживают его онтологию и предопределяют его социальную топологию в современных условиях. Они выступают в качестве инвариантных программ, задающих сущность данного социального института.

Регулятивные правила, не будучи имманентно связанными с университетской деятельностью, могут регламентировать ее осуществление в конкретных исторических условиях. Но с изменением этих условий, они вполне безболезненно для данной социальной системы могут быть обновлены или заменены другими. В силу этого регулятивные правила динамичны, обновляясь, они позволяют данной системе наиболее адекватным образом реагировать на запросы времени. Благодаря своему характеру они способны помочь образовательной системе успешно решать задачи тактического, ситуативного характера.

Жизнеспособность университета как сложного социального организма обеспечивается соразмерностью и гармоничным соотношением двух разновидностей правил и соответственно двух тенденций: традиционной, сохраняющей дух академизма и инновационной, обеспечивающей его поисково-адаптивную способность. Однако, если в процессе развития изменяются не только регулятивные правила, но и размыванию подвергаются и конститутивные, то мы имеем не просто модернизацию системы, а разрушение ее архитектурной целостности. Как результат – уничтожается ее сущность или, по определению Аристотеля, ее «чтойность» и следовательно отрицанию подлежит «метафизика» университета. Это с неизбежностью влечет за собой деградацию его «физики», потому что элементы данной системы теряют способность к взаимодействию

и консолидации. Вслед за этим наступает нарушение его динамики, деформация его «оптики» и «акустики».

Поэтому в ситуации модернизации системы образования, в особенности университетского, важно сохранить и воспроизвести свод конститутивных правил, которые ответственны за сохранение и воплощение «идеи университета». На наш взгляд это возможно только при наличии в академическом и научном пространстве университета корпуса гуманитарных наук и, прежде всего, философии. Не случайно история европейского университета демонстрирует его неразрывную связь с философией, что является подтверждением их глубинного родства. Их объединяет стремление к универсальности, интеллектуальной самодостаточности и свободе.

Философия – это наиболее важная и адекватная форма «образовательного знания», поскольку в ее лоне осуществляется «претворение материи знания в силу познания – то есть подлинный функциональный рост самого духа в познавательном процессе» (Scheller 1994, 36). Развитие философской мысли, представляющее историю напряженного духовного поиска истины в процессе непрерывного интеллектуального диалога, также может в качестве своеобразной модели культурно-исторической памяти. История философской мысли не просто архив усилий и достижений человеческого духа, но и открытое пространство постоянного взаимодействия прошлого и настоящего, где прошлое может выступать в качестве образца или предостережения для настоящего.

Философию невозможно представить вне осуществляемой ею критической и исторической рефлексии. Философский анализ всегда характеризуется опорой на культурную традицию, что отнюдь не лишает его сверхчувствительности к происходящему в настоящем моменте. Всякое явление оценивается философией не только в соотнесенности с его истоками в прошлом, с его репрезентацией в настоящем, но и в горизонте будущих его последствий. Благодаря этому не только это явление обретает неповторимое и уникальное бытие в культуре, но и сам акт рефлексии становится уникальным интеллектуальным «со-бытием». Эта «со-бытийность», как утверждал русский философ и культуролог М. Бахтин, является условием и основанием постоянного диалога в культуре (Bachtin 1994, 472-473).

История развития философской мысли по сути своей представляет непрерывный напряженный диалог различных по своей временной и культурной принадлежности интеллектуальных событий. В данном случае субъектом диалога выступают идеи, обоснованные философами, представляющими различные культурно-исторические эпохи. Послания в виде созданных ими учений, несмотря на их культурную инаковость и временную отдаленность, на равных основаниях становятся полноправными субъектами диалога. Философия всегда была и продолжает оставаться (несмотря на провозглашенную ею идею «смерти автора») персоналистичной формой знания. Историко-философский процесс и философское знание как его результат обнаруживают сущностное родство с природой диалога. Диалог как процесс общения «неслиянных голосов» (М. Бахтин) с необходимостью предполагает личность и в силу этого также персонифицирован.

История философии как не только ментальный, но и экзистенциальный опыт мыслителей многих столетий также предполагает аффективную форму ее усвоения, что делает историю философской мысли формой живой традиции. Особую роль в этом играют философские тексты, интеллектуальное богатство которых необозримо. Их «неисчерпаемость вширь» представлена многовековой историей философской традиции. Их «неисчерпаемость глубь» обеспечивается их бесконечной содержательно-смысловой сложностью. Ю. Лотман, утверждал, что такого рода тексты обнаруживают качество, «которое Гераклит определил как «самовозрастающий логос» (Lotman 1992,

131). Более того, проявляя интеллектуальные свойства, философский текст «становится равноправным собеседником, обладающим высокой степенью автономности. И для автора (адресанта), и для читателя (адресата) он может выступать как самостоятельное интеллектуальное образование, играющее активную и независимую роль в диалоге. В этом отношении древняя метафора «беседовать с книгой» оказывается исполненной глубокого смысла» (Lotman 1992, 132). Такая форма культурной интерактивности бесконечно расширяет «горизонты памяти» и создает все новые и новые виды избирательного родства между настоящим и прошлым.

Погружение личности обучаемого в стихию «чистой мысли», в качестве которой выступает философское знание, является адекватным способом «постановки» мышления, благодатной интеллектуальной средой для культивирования его творческих способностей. Как хороший певец, готовящий себя к серьезной музыкальной карьере, нуждается в профессиональной постановке голоса, так и современный интеллектуал, призванный решать сложные в силу своей непредсказуемости проблемы, не представим без профессиональной «постановки» мышления и освоения разнообразного арсенала его средств. В этом отношении справедливым будет утверждение, высказанное

А. Зеленковым. «Философия была и остается смыслообразующей инстанцией в процессе формирования интеллектуального капитала любой нации, стремящейся адекватно ответить на вызовы XXI столетия» (Zelenkov 2016, 24).

Развитие способности личности к творческому синтезу невозможно представить без приобщения к другим формам гуманитарного знания во всем разнообразии его дисциплинарных и академических форм (эстетика, этика, культурология). Они формируют «стихию образования, внутри которого обеспечивается, особо свободная подвижность духа» (Gadamer 1988, 57). Это знание открывает неограниченные возможности для богатой ассоциативности и свободной игры познавательных сил человека. Воображение, по словам И. Канта, представляющее собой удивительную форму сопряжения феноменального и ноуменального, обретая свободу, способно привести к возвышению и бесконечному расширению границ жизненного мира человека (Kant 2006). Эластичность и гибкость воображения является необходимой предпосылкой культурно-исторической памяти, поскольку выступает существенным условием открытости и готовности к встрече с прошлым. Г. Гадамер говорит о такой встрече как о «слиянии горизонтов» прошлого и настоящего и, что «понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов» (Gadamer 1988, 362).

В содержательном плане любая из форм гуманитарного знания обладает мощной энергетикой, своего рода «аурой», поскольку в отреллексированном виде в них представлен богатый, разнообразный и порой достаточно драматичный, а, следовательно, весьма поучительный, опыт человечества. В структурном арсенале данного знания в неразрывном единстве представлены информационный и аксиологический компоненты. Процесс освоения такого знания способен активно воздействовать на все уровни сознания человека в их гармоничном единстве. Развитие чувственно-эмоционального, абстрактно-дискурсивного и интуитивно-волевого уровней сознания является необходимой предпосылкой формирования культурно-исторической памяти.

Таким образом, для современного социума, оказавшегося в состоянии системного кризиса, принципиально важно иметь волю к совместному будущему. Носителем такой воли способна быть критически мыслящая и ответственная личность. Становление и развитие такого типа личности невозможно вне гуманитарного образования, которое призвано сформировать в ней «субстрат человечности». Гуманитарное знание как квинтэссенция результатов многовековой истории развития человеческого духа

и гуманитарное образование как процесс их освоения и присвоения составляют субстанциональное основание культурно-исторической памяти. Гуманитарные науки не только репрезентируют во всем многообразии историческую традицию, но и научают заботе о ней. Культурно-историческая память – это своеобразная форма заботы о прошлом. Вместе с тем, будучи формой заботы о прошлом, она становится заботой о будущем, его гарантией. Характер и интенсивность устремлений общества к будущему определяется глубиной и полнотой его культурно-исторической памяти.

SUMMARY: HUMANITIES EDUCATION AS PLACE FOR CULTURAL-HISTORICAL MEMORY. The article studies the specifics of the development of the contemporary world as an intricately organized and unbalanced system being at the stage of dynamic chaos. It points out the timeliness, relevance and status of cultural-historical memory as an ontological phenomenon in the context of global risks. Based on the ideas of an academician V. Stopin and on J. Lotman's semiotic concept of the cultural-historical memory, cultural-historical memory is defined as a form of transmitting and updating programme of activities of the society and its results represented by the unity and diversity of their historical forms. Humanities education is studied as the ontological basis of cultural-historical memory and an important source of its formation. Special attention is paid to philosophical education as the essence of education and socialisation of the individual. It is proved that a classical university is unable to maintain its position in the society without philosophy as an academic discipline. We also argue that philosophy has the necessary intellectual and value arsenal that is able to stop spreading the «oblivion» virus and preserve the cultural identity of humans.

## REFERENCES

- Assmann, Aleida.* 2014. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика [A long shadow of the past: Memorial culture and historical politics]. Moscow.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich.* 1994. Проблема творчества Достоевского [The problem of Dostoevsky's work]. Kiev.
- Gadamer, Hans-Georg.* 1988. Истина и метод: Основы философской герменевтики [Truth and method: The fundamentals of philosophical hermeneutics]. Moscow.
- Hutton, Patrick.* 2004. История как искусство памяти [History as an art of memory]. St. Petersburg.
- Kant, Immanuel.* 2006. Критика способности суждения [Criticism of the ability of judgment]. St. Petersburg.
- Locke, John.* 1985. Опыт о человеческом разумении [Experience about human understanding]. In Сочинения в 3-томах, Том 1. [Works in 3 volumes, Volume 1.]. Moscow, 380-400.
- Lotman, Yuri Mikhailovich.* 2000. Семиосфера [Semiosphere]. St. Petersburg.
- Lotman, Yuri Mikhailovich.* 1992. Память в культурологическом освещении [Memory in Culturological Illumination]. In Избранные статьи в 3-х томах. Том. 1. [Selected articles in 3 volumes. Tom. 1.]. Tallinn, 200-221.
- Lotman, Yuri Mikhailovich.* 1992. Семиотика культуры и понятие текста [Semiotics of culture and the concept of text]. In Избранные статьи в 3-х томах. Том. 1. [Selected articles in 3 volumes. Tom. 1.]. Tallinn, 130-142.
- Lyotard, Jean-Francois.* 1998. Состояние постмодерна [Postmodern state]. St. Petersburg.
- Searle, John Rogers.* 1986. Что такое речевой акт? [What is a speech act?] In Новое в зарубежной лингвистике Вып. 17 [New in foreign linguistics Issue. 17.]. Moscow, 151-169.
- Searle, John Rogers.* 2004. Рациональность в действии [Rationality in action]. Moscow.

- Scheler, Max.* 1994. Формы знания и образования [Forms of knowledge and education]. In Избранные произведения [Selected works]. Moscow, 125-150.
- Stepin, Vyacheslav Semyonovich.* 2011. Цивилизация и культура [Civilization and Culture]. St. Petersburg.
- Zelenkov, Anatoly Izotovitch.* 2016. Философия как академический дискурс и образовательный проект [Philosophy as an academic discourse and an educational project]. In Философия и социальные науки [Philosophy and social sciences]. 3. Minsk, 15-24.

Doc. PhDr. Iryna Liashchynskaya, PhD.  
Byelorussian State University  
The Faculty of Philosophy and Social Sciences  
Philosophy of Culture Department  
Kalvaryiskaya 9  
220004 Minsk  
Belarus  
liracom@yandex.ru

Doc. Mgr. Viera Jakubovská, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of philosophy  
Hodžova 1  
949 01 Nitra  
Slovakia  
vjakubovska@ukf.sk

## RECENZIE / BOOK REVIEWS

STANTCHEV, Krassimir – ZIFFER, Giorgio. (eds.) *Studi cirillometodiani : nel 1150° anniversario della missione tra gli Slavi dei Santi Cirillo e Metodio*. Roma : Bulzoni, 2015. 305 s. ISBN 978-88-6897-015-4

V roku 2013 sme si ako mnohé ďalšie národy v rámci širšieho európskeho priestoru pripomínali 1150. výročie od začiatku cyrilo-metodskej misie z roku 863 na území slovanských národov. Uskutočnili sa vtedy mnohé podujatia, ktorých výsledkom bolo nemalé množstvo postupne vydávaných výstupov v podobe odborných publikácií. Do takejto kategórie možno zaradiť aj predkladaný zborník štúdií, ktoré boli prezentované počas septembrovej konferencie v roku 2013 v Taliansku. Organizátorom tohto podujatia bola Slavistická sekcia Accademie Amrosiany. Súborné dielo bolo vydané v roku 2015 a venované Riccardovi Picchiovovi (1923 – 2011) – vynikajúcemu talianskemu slavistovi, ktorý svojimi dielami významným spôsobom prispel k objasňovaniu cyrilo-metodskej problematiky. Zborník je rozdelený na dve tematické časti: *Costantino-Cirillo e Metodio nella tradizione letteraria* (Konštantín-Cyryl a Metod v literárnej tradícii) a *La questione dell'alfabeto presso gli Slavi* (Otázka písma u Slovanov), ktoré obsahujú niekoľko štúdií. Významnú časť diela tiež tvoria myšlienky obsiahnuté v *Úvodnom slove* skoncipované Krassimirom Stantchevom a Giorgiom Zifferom – vedeckými redaktormi zborníka. Okrem vyššie uvedení častí sa tu nachádza predstavenie diela zo strany riaditeľa Slavistickej sekcie Mons. Francesca Braschiho a dve samostatné štúdie zaoberajúce sa tak reflexiou odkazu sv. Cyrila a Metoda v súčasnosti (Pavel Ambros a jeho *La tradizione cirillometodiana: un'idea nazionale, politica o religiosa?* (Cyrilo-metodská tradícia: otázka národná, politická alebo náboženská?)), ako aj vplyvom solúnskych vierozvestcov na vývin jazyka (Olga Sedakova, ktorej názov štúdie znie: *Церковнославянский язык в русской культуре: наследие Кирилла*

*и Мефодия* (Cirkevnoslovanský jazyk v ruskej kultúre: dedičstvo Cyrila a Metoda)).

Spomedzi štúdií, patriacich do prvého – tzv. literárneho okruhu, by som rada upozornila na rovnomennú prácu s názvom okruhu, resp. časťou zborníka z pera talianskeho filológa a slavistu Giorgia Ziffera, ktorý nielenže spomína prítomnosť solúnskych bratov v slovanskej, gréckej či latinskej literárnej produkcii, ale aj napr. v dielach nemeckej proveniencie, čo podľa autora priamo alebo nepriamo pramení práve v ich misionárskej činnosti. Ďalej vysvetľuje, že názov štúdie s použitím pojmu literárnej tradície sa vzťahuje na súbor diel, ktoré nám môžu pomôcť lepšie pochopiť kompozíciu a význam cyrilo-metodských zdrojov a v nemalej miere poukazuje na dôležitosť orientovať sa v tejto súvislosti nie iba na Východ, ale skúmať aj Západ (latinsko-germánske zdroje). V kontexte cirkevno-slovanskej tradície autor analyzuje dielo (*Слово о законе и благодати* (Slovo o zákone a milosti)) východnej slovanskej – staroruskej literatúry, kde síce nie sú osobnosti vierozvestcov explicitne prítomné, no nachádza isté spoločné črty s cyrilo-metodskými zdrojmi (*Vita Constantini*). Ziffer vo svojej štúdii záverom zdôrazňuje význam využívania prostriedkov lingvistickej, ako aj literárnej analýzy so zameraním sa na hermeneutické postupy a kritiku textov pri pokuse o pochopenie veľkosti diela sv. Cyrila a Metoda.

Nemecký filológ Roland Marti vo svojej štúdii pod názvom *Slavia cyrillo-methodiana* (Slavia cyrillo-methodiana) hľadá paralely diela sv. Cyrila a Metoda s dielom talianskeho slavistu Riccarda Picchia, ktorému je taktiež predkladaný zborník venovaný. Podrobne analyzuje pojmy: Slavia cyrillo-methodiana, cyrilo-metodská tradícia, ako aj pojmy súvisiace s dichotomickým delením slovanského sveta na tzv. Slavia orthodoxa a Slavia romana. Vyzdvihuje ich dôležitosť v oblasti jazyka, písma a literárnej tvorby.

Štúdiu pod názvom *Fortuna della tradizione cirillometodiana nella Slavia ortodossa* (Osud cyrilo-metodskej tradície v Slavia orthodoxa)

do zborníka prispel Harvey Goldblatt z Yalovej univerzity v Spojených štátoch. Svoju pozornosť upriamuje na objasnenie hlavných motívov, ktoré predstavujú dôležitú úlohu v dejinách cyrilo-metodskej tradície, objavujúcej sa od druhej polovice 9. storočia. V tomto ponímaní sa snaží striktno rozlišovať medzi povahou a historickou funkciou tematických a formálnych konvencií. Minuciózne rozoberá spory o prvom slovanskom liturgickom jazyku a latinčine. Niekoľko strán venuje charakteristike cirkevnoslovanského jazyka a diskusii o ňom vo vzťahu ku gréčtine. Vo finálnej časti štúdie sa autor venuje otázke ukrajinského jazyka v 16. – 17. storočí.

Z tzv. jazykovednej časti zborníka ma zaujala štúdia Vassje Velinovej, ktorá predkladá recipientovi niekoľko zaujímavých postrehov týkajúcich sa cyriliky a hlaholiky vo vzťahu ku gréckej abecede v jej variantoch uncíaly a minuskulnej latinskej abecedy.

Okrem vyššie uvedeného sa v tomto súbornom diele nachádzajú ďalšie podnetné štúdie, ako napr. *La cristianizzazione dei Moravi secondo le prediche barocche di Klosterneuburg* (Christianizácia Moravanov podľa barokových kázní z Klosterneuburgu) od Slavie Barlievy a štúdia Krassimira Stantcheva – *La Questione dell'alfabeto e la questione dell'identità etno-linguistica, confessionale e politico-culturale nel*

*mondo slavo* (Otázka písma a otázka etno-lingvistickej, konfesionalnej a kultúrno-politickej identity v slovanskom svete) či publikovaný výstup talianskej slavistky Barbory Lomagistro s názvom *Scrittura, tradizione, identità nei Balcani occidentali* (Písmo, tradícia, identita na Západnom Balkáne). K významným prispievateľom do tohto diela patrí Aleksander Naumow – renomovaný paleoslavista a zároveň medievalista pôsobiaci na benátskej univerzite Cà Foscari so svojou zaujímavou štúdiou *Gli alfabeti slavi nelle polemiche ottocentesche* (Slovanské písmo v polemikách 19. storočia (poznámky)).

Domnievam sa, že predkladané súborné dielo je určené výsostne odbornej verejnosti, ktorá disponuje potrebnou sumou znalostí z danej oblasti. Slúži ako vynikajúci materiál k objasňovaniu problematiky cyrilo-metodskej tradície výskumnými prístupmi zacielenými tematicky na oblasť dejín literatúry, literárnej kritiky a (historickej) jazykovedy, ktorý v sebe zahŕňa najnovšie poznatky prítomných vedcov a upriamuje pozornosť recipienta na aktuálne témy výskumu.

Mgr. Martina Lukáčová, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Slovakia

## SPRÁVY / CHRONICLE

### Aktivity Evropské kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje 2016/2017

Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje (dále Sdružení) je mezinárodní síť partnerů založená 30. října 2013 Zlínským krajem a Centrálou cestovního ruchu Východní Morava jako zájmové sdružení právnických osob, které usiluje o zviditelnění a uchování jedinečného evropského dědictví, autentického příběhu cyrilometodějské mise prostřednictvím získání certifikátu Kulturní stezka Rady Evropy. Sdružení sídlící ve Zlíně (ČR) má k 31. 7. 2017 patnáct členů ze tří zemí – České, Slovenské a Řecké republiky. Od roku 2016 Sdružení funguje jako personálně a účetně samostatný subjekt, jehož financování je z větší části pokryto členskými příspěvky a z menší části účelovou neinvestiční dotací z rozpočtu Zlínského kraje. Podle plánovaného rozšiřování členské základny by mělo být sdružení finančně soběstačné cca od roku 2025. Sekretariát se mimo jiné zaměřuje na využívání dotačních titulů pro financování propagačních a rozvojových aktivit Cyrilometodějské stezky.

#### Řídící struktura Sdružení

Nejvyšším orgánem Sdružení je Valná hromada skládající se z řádných členů Sdružení. Předseda (od 8. 6. 2017 *Jan Pijáček*, člen rady Zlínského kraje) sdružení je čestná, reprezentativní funkce ve sdružení. Předseda se účastní důležitých akcí s dopadem na plnění cílů Sdružení a jedná ve prospěch uskutečňování těchto cílů. Ředitel (od 1. 1. 2016 *Ing. Martina Janochová*) je statutárním orgánem Sdružení a je zodpovědný za hospodaření, personální politiku a plnění úkolů sekretariátu. Sekretariát je výkonným, koordinačním a administrativním orgánem Sdružení. Aktuálně má dva pracovníky – ředitelku a projektové manažera – *Ing. Martina Peterku*. Od roku 2015 působí při Sdružení 2 výbory – vědecký a řídicí. Vědecký výbor (dále jen VV) je podpůrný multidisciplinární a mezinárodní odborný tým. Předsedou VV je *prof. Pavel Ambros SJ, ThD.* z CMTF Univerzity Palackého Olomouc. Zastoupení ve výboru má prostřednictvím *doc. PhDr. Petera Ivaniče, PhD.* (ředitel Ústavu pro výzkum kulturního dědictví Konstantina a Metoděje) a *RNDr. Hildy Kramárekové, PhD.* (Katedra geografie a regionálního rozvoje fakulty přírodních věd) i Univerzita Konstantina Filozofa v Nitře. Řídící výbor (dále jen ŘV) je složen ze členů sdružení – zakládajících členů a vyšších územních samosprávných celků (tedy krajů), kteří se podílí na utváření strategií a spolurozhodují o využití členských příspěvků. Zároveň plní funkci kontrolního orgánu. Předsedou ŘV je *PhDr. Miloš Bača* z Oddělení kultury Odboru vzdělávání a kultury Nitranského samosprávného kraje.

#### Aktivity Sdružení od poloviny roku 2016 do poloviny roku 2017

Přes úsporné personální obsazení (1,5 pracovníka) se sekretariát zaměřoval na posílení povědomí o Cyrilometodějské stezce ve stěžejních regionech v moravskoslovenského území - na Slovácku a Nitransku. Se členy a dalšími partnery z moravskoslovenského pomezí byla připravena projektová žádost do programu přeshraniční spolupráce Interreg V-A Slovenská republika – Česká republika. Našli jsme několik nových forem komunikace se členy i veřejností a uspořádali Cyrilometodějské putování na české i slovenské straně. Společně se členy byla vytvořena propagační brožura Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje ve dvou jazykových mutacích – čeština



a angličtina – pro efektivnější komunikaci s novými potenciálními členy a partnery (ke stažení na: <http://www.cyril-methodius.eu/25138-brozury>). V říjnu 2016 jsme uspořádali v Nitře konferenci spojenou s jednáním Vědeckého výboru a Valné hromady. Výroční Valná hromada se konala v Modré v červnu 2017.

## Networking – vytváření sítě členů a dalších partnerů

V roce 2016 Sdružení oslovilo Bratislavský, Žilinský a Trnavský samosprávný kraj s žádostí o spolupráci a nabídkou členství ve Sdružení. Trnavský kraj se stal v září 2016 novým členem Sdružení, další dva kraje zatím tuto nabídku zvažují. Sdružení opustily r. 2016 z finančních důvodů italské konsorcium Cammini d'Europa (a uzavřeno se Sdružením dohodu o spolupráci) a město Ohrid (Bývalá jugoslávská republika Makedonie), které nadále jeví zájem o zapojení do případných evropských projektů Sdružení. O jinou formu spolupráce než je přímé členství jeví zájem také Univerzita Palackého Olomouc. Nové partnerské subjekty (potenciální členy) by mělo Sdružení získat díky realizaci projektu přeshraniční spolupráce Partnerství CMS (viz níže část Projektová činnost).

## Pořádání akcí pro členy a veřejnost

Sekretariátu se podařilo zorganizovat s pomocí členů a dalších partnerů několik organizačně náročných akcí. Je nutné zde vyzdvihnout organizaci a realizaci pilotní akce pro veřejnost – Cyrilometodějské putování Slováckem (24. 9. 2016), které předcházela aktivní komunikace Stálého sekretariátu s místními subjekty (starostové, správci památek, projektoví manažeři, duchovní, specialisté na marketing v cestovním ruchu atd.) podél trasy Uherské Hradiště – Staré Město – Modrá – Velehrad s cílem vytvoření společných nástrojů na podporu putování po Cyrilometodějské stezce a propojení kulturních památek a turistických služeb. 20. 5. 2017 na ni navázalo Cyrilometodějské putování s hledáčkou, během kterého byly představeny tzv. questy (Poutníková hledáčka Veligradská a Poutníková hledáčka Velehradská), které luští zájemci podél trasy Cyrilometodějské stezky s cílem hlubšího seznámení se s historií a významem poutních a archeologických lokalit v centru poutních tras CM stezky. Premiéru mělo 4. 7. 2017 Cyrilometodějské putování Nitranskem (na trase Dražovce – Zoborský klášter – archeoskanzen Martinský vrch – Svatoplukovo náměstí v Nitře) uspořádané ve spolupráci s Nitranským sam. krajem, městem Nitra, UKF, AÚ SAV a dalšími partnery v rámci cyrilometodějských oslav Nitra, milá Nitra. Více na webu sdružení ([www.cyril-methodius.eu](http://www.cyril-methodius.eu)).

Další větší akcí pod hlavičkou Sdružení byla odborná konference s názvem „Úloha místních aktérů v rozvoji Cyrilometodějské stezky“ konaná 11. 10. 2016 v Župném domě v Nitře obsahově přizpůsobená nitranskému kraji. Před zahájením konference se uskutečnilo setkání Vědeckého výboru a po skončení konference proběhlo jednání Valné hromady (vše připraveno se zásadní pomocí Nitranského samosprávného kraje). Výroční Valná hromada s představením výroční zprávy a volbou nového předsedy sdružení se konala 8. 6. 2017 v Centru slováckých tradic v Modré. Na třech místech byla uvedena putovní výstava EKSCM (Nitra – Městská synagoga, Archeoskanzen Modrá – Metodějova škola, Slovanské hradiště Mikulčice – Návštěvníká hala).

## Komunikace

V roce 2016 pracovníci sekretariátu rozšířili paletu komunikačních nástrojů Sdružení. Mezi tradičně používané komunikační nástroje Sdružení patří: jednání valné hromady a výborů, webové stránky [www.cyril-methodius.eu](http://www.cyril-methodius.eu), [facebook@sv.cyrilmethodius](mailto:facebook@sv.cyrilmethodius), newsletter, konference, tiskové zprávy, propagační tiskoviny, putovní výstavy. V roce 2016 začali pracovníci sekretariátu zasílat elektronické novinky pro nejbližší spolupracovníky Sdružení (CM stezka... Aktuálně!), pořádat setkávání s místními aktéry a společně organizovat kulturně-propagační akci po veřejnost Cyrilometodějské putování. V závěru roku 2016 byl rozšířen základní logomanuál Cyrilometodějské stezky o slovenskou verzi loga (Cyrilo-metodská cesta) a některé návrhy aplikací na merkantilní tiskoviny. Pro propagační účely byl také zhotoven promo stolek. Od konce roku 2016 je příležitostně distribuována základní propagační brožura Sdružení, jejíž realizace trvala téměř celý rok. Obsahuje základní informace o stezce, Sdružení, hlavních záměrech a také informace o členech a jejich očekáváních. Pracovníky sekretariátu byl vytvořen také stručnější leták v české i anglické verzi a Kalendář akcí EKSCM na rok 2017 pro distribuci na různých propagačních akcích. Elektronicky jsou vydávány měsíční kalendáře akcí EKSCM a publikovány na facebookovém profilu. CM stezka byla aktivně prezentována na vybraných akcích a veletrzích či minitrzích cestovního ruchu Dny slovanské kultury, Nitra milá Nitra, Dny lidí dobré vůle Velehrad, Veligrad- boj o hradiště Modrá, Gorazdův Močenok, Cyrilometodějská pouť v Zalaváru, Regiontour Brno, Holiday World Praha, Region Tour Expo Trenčín, Veletrh cestovního ruchu a gastronomie Slovákka, apod., často ve spolupráci s Centrálou cestovního ruchu Východní Morava K větším akcím jsou vydávány tiskové zprávy a cca půlročně Newslettery v české i anglické verzi (ke stažení na <http://www.cyril-methodius.eu/24919-newslettery>).

V roce 2016 Sdružení podpořilo z prostředků určených na vědu a výzkum vydání publikace kolektivu autorů Velehrad na křižovatkách evropských dějin a letos plánuje vznik edice Cyrilomethodiana podporou vydání českého překladu dosud nepřekonaného díla Františka Dvorníka: Slované. Jejich rané dějiny a civilizace (The Slavs. Their Early History and Civilization, American Academy of Arts and Sciences, Boston 1956).

## Tvorba databáze a propagace Cyrilometodějského kulturního dědictví

Sekretariát shromažďuje dílčí informace o Cyrilometodějském dědictví z různých projektů, studií, strategií a publikací, které budou využity v jednotné databázi. V roce 2015 jsme vytvořili excelovskou databázi hmotných památek Cyrilometodějské stezky rozdělené na archeologické památky, sakrální památky, materiální kultura, nemateriální kultura. V návaznosti na tuto databázi byl v roce 2016 připraven formulář, který má zanalyzovat jednotlivé památky z hlediska popisu, dostupnosti, poskytovaných služeb, pořádaných akcí a dalších turistických služeb v jeho okolí. Formulář byl zaslán vybraným stakeholderům.

Propagace cyrilometodějského dědictví je uskutečňována na vybraných tematicky spojených akcích a veletrzích (či miniveletrzích) cestovního ruchu a poutního turismu s tiskovinami Centrály cestovního ruchu Východní Morava vytvořenými zejména díky projektu „Cyril a Metoděj – autentický příběh naší země“, tiskovinami členů Sdružení a vlastními. Elektronicky potom na webu [cyril-methodius.eu](http://cyril-methodius.eu) a facebookovém profilu [@sv.cyrilmethodius](https://www.facebook.com/sv.cyrilmethodius).

## Tvorba celoevropské sítě poutních tras Cyrilometodějské stezky s centrem na Velehradě

V tvorbě sítě tras sekretariát navazuje na návrh trasování stezky v již dříve zpracované produktové strategii Cyrilometodějské stezky vytvořené díky realizaci mezinárodního projektu „Evropské kulturní stezky – přenos zkušeností, sdílení řešení (CERTESS) v rámci programu Interreg IV-C definující tři základní páteřní trasy Cyrilometodějské stezky (Trasa A - hvězdicová síť stezek ve střední Evropě s centrem na Velehradě; Trasa B - trasa spojující Velehrad s Římem, Trasa C – trasa spojující Velehrad se Soluní). V roce 2016 jsme se účastnili jednání organizovaných Zlínským krajem pro přípravu projektu přeshraniční spolupráce s názvem Páteřní poutní stezka sv. Cyrila a Metoděje v moravskoslovenském příhraničí se zapojením šesti partnerů (Zlínský kraj, Jihomoravský kraj, Žilinský samosprávný kraj, Trenčinský samosprávný kraj, Trnavský samosprávný kraj a Nitranský samosprávný kraj) na podporu rozvoje sítě Cyrilometodějských poutních tras v moravskoslovenském příhraničí, který navrhuje trasování, pasportizaci, značení a vytvoření průvodce na vybraných trasách (tedy část hvězdicové trasy CM stezky ve střední Evropě). Projekt by měl být předložen do druhé výzvy programu Interreg V-A SK-CZ na podzim roku 2017, případná realizace zahájena v roce 2018.

Na základě komunikace s Ministerstvem cestovního ruchu Chorvatské republiky byl sekretariátu zaslán návrh trasování stezky na území Chorvatska, které zatím nebylo z tohoto hlediska nijak mapováno. V přípravě je jednání s chorvatskými stakeholdery na podzim 2017. Ve spolupráci se slovinským velvyslancem v ČR J.E. Leonem Marcem byly navrženy trasy CM stezky ve Slovinsku propojující sakrální památky zasvěcené sv. Cyrilovi a Metodějovi, návrh je zveřejněn v anglické verzi webu Sdružení.

Ve virtuálním prostoru v české verzi webových stránek [www.cyril-methodius.eu](http://www.cyril-methodius.eu) byly z důvodu nízké personální kapacity prozatím detailně popsány hlavní poutní trasy na moravském území včetně ilustrace detailních map s využitím severu Google Maps a [Mapy.cz](http://Mapy.cz). Jedná se o tyto trasy: Pustevny – Svatý Hostýn ve dvou variantách; Svatý Hostýn – Velehrad procházející turistickými trasami Klubu českých turistů po celé její délce; Zlín – Luhačovice – Velehrad; Šaštín – Velehrad; Svatý Kopeček – Velehrad. Poslední dvě poutní trasy vycházejí z trasování definovaného v mikroprojektu Zlínského kraje „Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje – prodloužení trasy“.

Sekretariát připravil podrobnou textovou i mapovou databázi dalších poutních tras na Moravě a na Slovensku. I tyto budou ve stejném rozsahu zveřejněny na webových stránkách Cyrilometodějské stezky. Ve spolupráci s Moravskoslezským krajem připravuje sekretariát např. CM trasu z Pustevn přes Český Těšín do Krakova. Ve spolupráci s Nitranským samosprávným krajem se připravuje prodloužení trasy z Nitry přes Komárno do maďarského Zalaváru.

## Projektová činnost - příprava a participace projektů rozvíjejících kulturní cestovní ruch na přeshraniční a nadnárodní úrovni

V roce 2016 se pracovníci sekretariátu zabývali především organizací jednání s potenciálními partnery za účelem předložení projektu pro posílení partnerství a institucionálních kapacit v moravskoslovenském příhraničí.

Sdružení podalo společně s Trnavským samosprávným krajem, Nitranským samosprávným krajem, MAS Buchlov, Slovenským domem Centrope a Mendelovou univerzitou v Brně projektovou žádost *Partnerství a aktivní institucionální síť Cyrilometodějské stezky v moravskoslovenském příhraničí* (dále jen Partnerství CMS). Základ, na kterém je projekt postaven, tvoří spolupráce partnerů a víceoborových odborníků budující 4 nosné pilíře:

- Definovanie tématu stezky v príhraničnom území vychádzajúcej z kultúrneho a historického dedičstva Veľkej Moravy
- Vypracovanie Strategie rozvoja Cyrilometodějskej stezky v príhraničnom území
- Posilenie siete partnerů Cyrilometodějskej stezky o subjekty verejného a súkromného sektoru
- Aplikácia stratégie formou pilotných akčných plánů a cielej propagácie

Celkový rozpočet projektu je 453 tis. Eur a celková dĺžka realizácie projektu je 24 mesiaců. Projekt bol riadícim orgánom programu v Bratislave doporučen ke schválení, začátek realizačnej fáze je naplánovaný na listopad 2017.

Dále byl sekretariát Sdružení osloven v červnu 2016 Úřadem zemské vlády spolkové země Korutany ke spolupráci na přípravě a participaci na projektu „Santa Via Romea – Po stopách evropských svatých“, který měl být předložen do třetí výzvy nadnárodního programu Interreg Central Europe v červnu 2017. Centrální poutní koridor z Polska do Říma má propojovat hlavní poutní místa zapojených regionů a využívat existující poutní trasy, tedy i trasy Cyrilometodějské stezky. Leader partner nakonec od předložení projektu upustil. Jeden z partnerů, Diecéze Vicenza, se rozhodl předložit svůj vlastní projekt zaměřený na poutní stezky a oslovil Sdružení ke spolupráci, v současnosti zpracovává návrh projektové žádosti.

Na základě doporučení Ministerstva kultury ČR připraví sekretariát do září 2017 projekt s pracovním názvem Cyrilometodějská tradice v moderních československých dějinách, kterým přispěje k oslavám 100. výročí vzniku ČSR na obou stranách hranice.

Ing. Martina Janochová  
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E

## **Vplyv byzantskej filozofickej a kultúrnej iniciatívy na formovanie obrazu modernej Európy**

Katedra filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa (FF UKF) v Nitre v spolupráci s Aristotelovou univerzitou v Tessalonikách a Slovenským filozofickým združením (SFZ) pri SAV v Bratislave zorganizovali v dňoch 18. – 19. októbra 2016 medzinárodnú vedeckú konferenciu Vplyv byzantskej filozofickej a kultúrnej iniciatívy na formovanie obrazu modernej Európy. Konferencia sa konala pod záštitou veľvyslankyne Gréckej republiky Márie Luízy Marináki, ktorú zastupoval konzul gréckeho veľvyslanectva v Bratislave Nikolaos Fouyas. Vo svojom príhovore zdôraznil, že konferencia sa koná pri príležitosti 2400. výročia narodenia Aristotela a dáva príležitosť zamyslieť sa nad významom antického filozofického dedičstva, jeho prepojenia s byzantským filozofickým prostredím a ďalším pokračovaním v súčasnej Európe.

Do programu dvojdňovej konferencie bolo zaradených tridsaťpäť príspevkov, ktoré boli tematicky rozdelené do dvoch blokov. Prvý blok bol venovaný rôznym aspektom Aristotelovej filozofie a jej vplyvu na vývin európskeho myslenia. Druhý blok sa zameriaval na otázky vplyvu byzantskej kultúry a filozofie na slovanské prostredie. Okrem členov Katedry filozofie FF UKF v Nitre, ktorí prezentovali výsledky svojej vedeckovýskumnej práce v rámci grantového projektu *Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku* (VEGA č. 1/0039/14), vystúpili s prednáškami kolegovia z Aristotelovej univerzity v Tessalonikách (Grécko), Iónskej univerzity na Korfu (Grécko), Karlovej univerzity v Prahe, Staroslovanského inštitútu v Záhrebe (Chorvátsko), Slovenskej technickej univerzity v Bratislave, Trnavskej univerzity, Prešovskej

univerzity, Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Poľskej akadémie vied vo Varšave, Rakúskej akadémie vied vo Viedni, Slovenskej akadémie vied v Bratislave, Akadémie aplikovaných vied Jakuba z Paradyža v Gorzówie Wielkopolskom (Poľsko), Vedeckého združenia personalizmu v Lubline (Poľsko) a ďalší.

V úvodnej prednáške *Štúdium byzantskej filozofie v Európe v 20. storočí* Ján Zozulák (FF UKF) priblížil výsledky bádania byzantskej filozofie v posledných desaťročiach, ktoré odhalili jej nezapustiteľné miesto v dejinách európskeho filozofického myslenia. Vyzdvihol prácu najvýznamnejších osobností: V. Tatakisa (prvýkrát predstavil byzantskú filozofiu ako samostatnú vedeckú disciplínu), a K. Oehlera, ktorý presunul záujem bádateľov z hľadania platónskych, aristotelovských a novoplatónskych vplyvov na myslenie byzantských autorov do nových konštruktívnych syntéz a odpovedí na ontologické otázky, a zároveň definoval organické neprerušované pokračovanie antickej gréckej filozofie, ktorá trvala až do 15. storočia. Komplexnejšiu vedeckú prácu podporilo kritické vydávanie textov vybraných byzantských filozofov a publikovanie byzantských komentárov k Aristotelovi v prvej polovici 20. storočia v Paríži a Miláne. Koncom toho istého storočia bolo od roku 1984 vydaných dvanásť zväzkov vybraných textov byzantských filozofov a od roku 1994 sedem zväzkov byzantských komentárov k Aristotelovi.

V ďalšej prednáške s názvom *Filón Alexandrijský a počiatky onto-teológie* Seweryn Blandzi, prezident Poľskej spoločnosti systematickej filozofie (Poľská akadémia vied), interpretoval analýzu Aristotelovej metafyziky u P. Natorpa, zaoberal sa otázkami metafyziky ako onto-teológie u M. Heideggera a P. Aubenquea, ako aj interpretáciou bytia u Filóna Alexandrijského. Na problematiku Aristotelovej filozofie reflektovanej v dielach autorov 14. storočia reagoval Christos Arabatzis (Aristotelova univerzita v Tessalonikách) v príspevku *Gregor Palamas a Aristoteles. Problém ľudskej vôle a hraníc ľudského poznania*. Venoval sa sporom medzi hesychastami a antihesychastami, odlišnému spôsobu používania Aristotelových kategórií a metodológii Gregora Palamu.

Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi (Inštitút filozofie a sociológie, Poľská akadémia vied) v príspevku *Dôležitosť Aristotelovského sylogizmu pri nadobúdaní poznania o Bohu a jeho atribútoch. Kontroverzia medzi Barlaámom z Kalábrie a Gregorom Palamom* predstavila filozofickú diskusiu medzi Gregorom Palamom a Barlaámom Kalábrijským v otázke poznávania Boha a jeho atribútov. Analyzovala ich rozdielne gnozeologické východiská, odlišné používanie filozofie i antickej logiky, zvlášť Aristotelovho sylogizmu. Soultana Lamprou (Aristotelova univerzita v Tessalonikách) v prednáške *Klasické vzdelanie Gregora Palamu na vybraných príkladoch* prezentovala obdivuhodné klasické grécke vzdelanie tohto mysliteľa a poukázala na jeho vynikajúcu znalosť Aristotela, Platóna, Homéra, Sofokla a ďalších klasických autorov. V podobnom duchu sa niesla prednáška Anny Karamanidou (Aristotelova univerzita v Tessalonikách) s názvom *Aristoteles v cirkevnej literatúre obdobia Osmanskej nadvlády*, ktorá analyzovala používanie Aristotelovej filozofie gréckymi autormi Georgiom Koressiom a Nektáriom Jeruzalemským pôsobiacimi počas Osmanskej nadvlády.

Spyros Panagopoulos (Iónska univerzita, Korfu) sa v príspevku *Vplyv Aristotela v teológii Byzantského ikonoklazmu* zameril na analýzu Aristotelových logických kategórií počas teologických sporov v 8. – 9. storočí. Victoria Gaitana (Aristotelova univerzita v Tessalonikách) v prednáške *O bytí a podstate* analyzovala komentáre Fótia Velkého k Aristotelovým Kategóriám, ktoré boli v popredí záujmu počas obdobia byzantského humanizmu. Fótios ako jeden z mála byzantských filozofov dokázal čítať a do hĺbky pochopiť antickú grécku filozofiu. Filozoficko-gnozeologickú pozíciu jedného z najvýznamnejších byzantských mysliteľov skúmal Miroslav Župina (Prešovská univerzita) v príspevku *Mystický realizmus gnozeológie Symeona Nového Teológa*.

Klement Mitterpach (FF UKF) vystúpil s témou *Filoponova kritika Aristotelovej teórie pohybu*. 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. Aristotelova teória pohybu ukazuje, že idea svojbytného sveta je konštituovaná priamo filozofickou iniciatívou vidieť svet ako svojbytný.

Vratislav Zervan (Rakúska akadémia vied) vo svojom príspevku *Jakub z Benátok ako prekladateľ diela Aristotela a recepcia jeho prekladu v 12. a 13. storočí* priblížil texty tohto autora, ktorý je známy prekladmi viacerých kníh Aristotela. Rukopisná tradícia svedčí o tom, že jeho preklady boli populárne v 12. a 13. storočí. Jakub z Benátok sa stal hlavným hrdinom knihy Sylvaina Gouguenheima, ktorá vyvolala živú diskusiu nielen vo Francúzsku, ale v celej Európe. Na túto tému nadviazal Jozef Sivák (Slovenská akadémia vied) príspevkom *Aristoteles na hore Saint-Michel vo svetle rovnomennej publikácie S. Gouguenheima* a priblížil polemiku ohľadne gréckych koreňov kresťanskej Európy. Zamýšľal sa nad otázkou, či Aristotela do Európy uviedol islam alebo mal kresťanský Západ vlastných prekladateľov, a to najmä na Hore Saint-Michel pri atlantickom pobreží Francúzska.

Mária Mičaninová (UPJŠ v Košiciach) vystúpila s príspevkom *Akvinského kritika Ibn Gabirolovho (Avicbronovho) univerzálneho hylémorfizmu – nedorozumenie ohľadom Aristotela?* Na základe preskúmania Aristotela, ktorého mohol poznať Ibn Gabirol, ako aj Aristotela, ktorého poznal Akvinský, spochybnila Akvinského argumenty proti univerzálnemu hylémorfizmu Ibn Gabirola, vrcholného predstaviteľa stredovekého židovského novoplatonizovaného aristotelizmu. Eleni Oikonomou (Aristotelova univerzita v Tessalonikách) priblížila tému *Z apokryfného slovanského „Aristotela“ do vnútorného monológu Tessaloník*.

V druhom bloku Milan Mihaljević (Staroslovanský inštitút v Záhrebe) v príspevku *Chorvátsky hlaholitizmus medzi Západom a Východom* prezentoval vývoj chorvátsko-hlaholského písomníctva od 9. do 15. storočia. Cyril Diatka (FF UKF) v prednáške *Historický kontext misie solúnskych bratov svätých Cyrila a Metoda* objasnil význam misie solúnskych bratov Cyrila a Metoda v čase veľkých historických premien a upozornil na dôležitosť objektívneho hodnotenia obdobia 8. – 11. storočia, keď sa formovala Európa. V skúmaní kultúrno-historického konceptu misie solúnskych bratov pokračoval Pavol Mačala (Vedecké združenie personalizmu, Lublin) v príspevku *Historiozofická skica misie solúnskych bratov Cyrila a Metoda*. Na problematiku filokalickej tradície v kontexte dejín a návratu k byzantským prameňom sa sústredila Helena Hrehová (Trnavská univerzita) v príspevku *Athoský vplyv a filokalickej tradícia v živote Paisija Veličkovského (1722 – 1794)* a Georgia Christodoulou (Aristotelova univerzita v Tessalonikách) v príspevku *Školstvo turecky hovoriaceho kresťanského pravoslavia ako predchodca filokalickej renesancie 18. storočia*.

Magdalena Jaworska-Wołoszyn (Akadémia aplikovaných vied Jakuba z Paradyža v Gorzowie Wielkopolskom) prezentovala tému *Prehľad výskumu byzantského myslenia v Poľsku*. Filozoficko-sociologický pohľad na Etiku Nikomachovu rozoberal Konstantinos Kotsiopoulos (Aristotelova univerzita v Tessalonikách) v prednáške *Aristoteles a kresťanstvo*. Ján Kalajtzis (Prešovská univerzita) vystúpil s príspevkom *Reflexia vplyvu Aristotelovho chápania problému spravodlivosti v našom kultúrnom okruhu*. Peter Grečo (Inštitút pre humanitnú formáciu v Sabinove) analyzoval *Princípy existenciálneho personalizmu v kontexte byzantskej antropológie*. Andrej Botek (Fakulta architektúry STU) sa vo svojom príspevku zameril na *Byzantský kontext v sakrálnej architektúre raného stredoveku na Slovensku*. Anna A. Hlaváčová (Centrum spoločenských a psychologických vied SAV) sa venovala téme *Poznámka o Ríme v kontexte putovania do Florencie*. Lukáš Kopas (Ústav divadelnej a filmovej vedy SAV) vystúpil s prednáškou *Zobrazené kontra zobrazované v jezuitskej barokovej tragédii Istvána Világhího – Arsinoe*.

Konferencia priniesla nové poznatky, ktoré budú publikované v medzinárodnom vedeckom časopise. Zároveň sa stala silným impulzom pre ďalší rozvoj vedeckého skúmania byzantskej stredovekej filozofie a jej reflexie v slovenskom i medzinárodnom kontexte.

Mgr. Viera Zozulaková, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Slovakia



**Cyril and Methodius  
Route**