



**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 11, Issue 1 / 2018

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

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

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

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

Šéfredaktor / Editor in Chief  
doc. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

**Redakčná rada / Editorial Board**

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

**Adresa vydavateľa / Published by**  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage  
Tr. Andreja Hlinku 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
tel.: +421 37 6408 503, fax.: +421 37 6408 387  
e-mail: constantinesletters@ukf.sk

IČO vydavateľa: 00157 716

**Technický redaktor / Sub-editor**  
Mgr. Patrik Petráš, PhD.  
doc. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

**Jazyková úprava / Proofreading**  
Mgr. Martina Lukáčová, PhD.

**Preklad do anglického jazyka (názvy článkov, abstrakty, kľúčové slová, zhrnutia, korektúra) /  
English translation (titles of articles, abstracts, keywords, summaries, proofreading)**  
Mgr. Simona Klimková, PhD.  
Mgr. Martin Husár, PhD.

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

**Periodicita vydávania: 2x ročne**  
**Periodicity: twice a year**

**Dátum vydania / Publication date**  
30. júna 2018 / the 31st of June 2018

**Náklad / Copies**  
200

**Publikáciu podporila**  
Kultúrna a edukačná grantová agentúra MŠVVaŠ SR (Projekt č. 004UKF-4/2018 s názvom Európsky stredovek interaktívne).

**The publication was supported by**  
The Cultural and Educational Grant Agency of the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the  
Slovak Republic (the contract No. 004UKF-4/2018 – The Middle Ages in Europe interactively).

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

- Cristina Paraschiv-Talmaçhi: About an Early Medieval Settlement in the South of Ancient Tomis / 3 /
- Dominik Repka – Noémi Beljak Pažinová: Stredoveké zahĺbené kupolové pece z Ponitria / Medieval Recessed Cupola Ovens from the Nitra Region / 16 /
- Miroslav Lysý: Slovania arcibiskupa Metoda na Morave a v Panónii / The Slavs of Archbishop Method in Moravia and Pannonia / 40 /
- Martin Husár: Pokus o výklad niektorých otáznych spôsobov deponovania kopijí a oštepov do hrobov včasnostredovekej Karpatskej kotliny / An Attempt to Explain Some Debatale Ways of Depositions of Spears, Lances, or Javelins in Graves of the Early Medieval Carpathian Basin / 51 /
- Marek Otisk: Letter on Timekeeping of Gerbert of Aurillac to Brother Adam / 67 /
- Miroslav Glejtek: Práva a povinnosti uhorských biskupov pri správe diecéz v 11. až 14. storočí z pohľadu kanonického práva / The Rights and Duties of Hungarian Bishops in the Administration of Dioceses in the 11th – 14th Centuries as Related to the Canon Law / 79 /
- František Čajka: *Molitva o izbavlenii ot bluda* in the Manuscript KB 12/1089 / *Molitva o izbavlenii ot bluda* in the Manuscript KB 12/1089 / 105 /
- Christos Terezis – Lydia Petridou: Systematic Ontological and Gnoseological Approaches to George Pachymeres and Proclus: the Platonic Unconditioned as the Source of Two Different Worldviews / 119 /
- Milan Petkanič: Pojem osobnosti v diele ruského filozofa Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (Vyvrcholenie personalistickej línie slovanského myslenia) / The Concept of Personality in the Work of Russian Philosopher Nikolai Alexandrovich Berdyaev (Climax of the Personalistic Line of Slavic Thought) / 130 /
- Ondrej Marchevský: Osoba, človek a (ako) individuum vo filozofickom učení P. L. Lavrova. (Kritické poznámky k byzantskej a slovanskej duchovnosti) / Person, Man and (As an) Individual in Philosophical Teachings of Peter L. Lavrov (Critical Notes on Byzantine and Slavic Spirituality) / 138 /
- Lucjan Klimsza: Problém *osoby* ve filozofii Józefa Tischnera (Setkání slovanské tradice s tradicí západní filozofie) / The Problem of a *Person* in the Philosophy of Józef Tischner (The Encounter of Slavonic Tradition and Western Philosophical Tradition) / 147 /

## **Recenzie / Book reviews**

- Feber, Jaromír – Rusnák, Peter (eds.). Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí (Tomáš Pružinec) / 159 /
- Hlavinová Tekeliová, Dominika (ed.). Svätjakubská cesta v umení a cestovnom ruchu (Marta Germušková) / 161 /

## **Nekrológ / Necrology**

- Za Jozefom Michalovom / 164 /



# ABOUT AN EARLY MEDIEVAL SETTLEMENT IN THE SOUTH OF ANCIENT TOMIS

Cristina Paraschiv-Talmațchi

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.3-15

**Abstract:** PARASCHIV-TALMAȚCHI, Cristina. *About an early medieval settlement in the south of ancient Tomis.* The author makes a brief presentation of the discoveries from the tenth – eleventh century on the territory of Constanța (Constanța County, Romania; Pl. 1: 1), in the perimeter of the ancient settlement of Tomis. Based on these discoveries, it has been assumed until the present the existence of an early medieval settlement named Constantia, approximately within the same limits mentioned in the Byzantine literary sources. Related to the results of new discoveries in 2017, and comparing Tomis archaeological area with the discoveries in the researched site, we suggest a new location of the settlement of Constantia. It lies near a castellum of the stone vallum, in a protected area by the defensive line. Probably the new location of the settlement determined the reason for the Byzantine literary sources to mention it with a new name and not with the former toponym Tomis.

**Keywords:** *settlement, Constantia, seals, ceramics, the 10th – 11th centuries, Dobrudja*

**Abstrakt:** PARASCHIV-TALMAȚCHI, Cristina. *O včasnostredovekom osídlení na juh od antického mesta Tomis.* Autorka podáva krátku prezentáciu nálezov z 10. až 11. storočia na území dnešného mesta Konstanca (župa Konstanca, Rumunsko; Pl. 1: 1), na hranici niekdajšieho antického osídlenia mesta Tomis. Na základe týchto objavov sa do dneška predpokladá existencia včasnostredovekého osídlenia, nazývaného Constantia, približne v rámci rovnakých hraníc, ako sú uvedené v byzantských písomných prameňoch. Nové výsledky objavov z roku 2017 a porovnanie archeologického priestoru mesta Tomis s objavmi na skúmanom nálezisku naznačujú možné nové umiestnenie osídlenia nazývaného Constantia. Ono ležalo blízko jednej z pevnôstok (castellum) kamenného opevnenia (vallum), na ploche chránenej obrannou líniou. Nové umiestnenie osídlenia pravdepodobne ovplyvnilo i dôvod, prečo ho byzantské písomné pramene spomínajú pod jeho novým meno a už nie pod niekdajším toponymom Tomis.

**Kľúčové slová:** *osídlenie, Constantia, pečate, keramika, 10. – 11. storočie, Dobruďža*

The gradual disintegration of the Roman-Byzantine border on the Lower Danube, following the repeated Avar-Slav attacks in the second half of the sixth century and the beginning of the seventh century, had among the repercussions the decomposition of the urban life forms existing in the Danubian-Pontic territory, namely Dobrudja. The Empire's attempts to restore its position in the region and the need for some control points, both on the Danube and on the seaside, in order to stabilise the situation, provided an opportunity for some Dobrudjan centres to survive, in forms of the Roman-Byzantine culture, for a few decades in the seventh century (Madgearu 2013, 7; Damian, 2015, 11-19). Based on some numismatic and sphragistic findings, it was assumed that some centres from coastal Dobrudjan area continued to exist, in modest forms, until the beginning of the ninth decade of the seventh century (Damian 2015, 19). Among these

settlements, we include Tomis (Constanța, Constanța County), the former capital of the late Roman province of Scythia Minor, whose episcopal seat became in Anastasius's time (491 – 518) a metropolitan seat (Barnea 1991, 278; Mănucu-Adameșteanu 1991, 299).

Until now, in the fortified perimeter of the ancient metropolis no habitation or other complexes have been discovered to show the existence of a continuous settlement form, from the time of destruction (679 – 680) to the thirteenth century. A possible continuity of habitation between the level marking the end of the Tomis urban phase (ca. 613 – 614) and a fragment of precincts (dated to the thirteenth century, based on the building characteristics), which represents a completion or repair of the ancient precincts (Florescu 1968, 29), has been conceived on the basis of numismatic, sphragistic and literary sources. In order to have a general view, in the following lines, we outline the state of research, emphasising the situation in the tenth – eleventh century that represents the period of interest for our study.

As mentioned above, the continued existence of the Tomis settlement until the end of the seventh century in the fortified perimeter (that means a peninsular protected area with a wall and a ditch on the northern side, easily accessible) was proved by numismatic and sphragistic discoveries. They include a gold ring on which the representation of two crossed hands, dated to the seventh – eighth centuries, based on analogies (Gramatopol – Crăciunescu 1967, 149, pl. VII/8).

For a while in the past, it was considered that a paragraph from the notes of Patriarch Nicephoros (806 – 815), where the actions of the former Emperor Justinian II Rhinotmetos to return to the throne of the Byzantine Empire with the help of the Bulgarian Khan Tervel (held in 705), refers to Tomis, but he mentions it as a rural settlement (FHDR II 1970, 626-627; Barnea – Ștefănescu 1971, 9). The same events are also presented in Theophanes Confessor's Chronicle, written in 810 – 814 (FHDR II 1970, 620-621; Mănucu-Adameșteanu 2017, 602). The in-depth analysis of the latter literary source has shown that this passage should be read *eis stomin* („in strait”) and not *eis Tomin* („Tomis”), which was a copying mistake (Tăpkova-Zaimova 1992, 49; Diaconu 1994, 353). So it seems that the reference was about a strait that links the Azov Sea to the Black Sea, not to a Tomis settlement (Diaconu 1994, 353).

There are literary sources where the information about conditions in the ninth century state the toponyms Tomis and Constantia. However recent studies consider that they either perpetuate the period situation from the previous centuries (Damian 2015, 32), or refers to other geographical areas (Zugravu 1998, 151-156; Iordanov 2009, 570-571; Mănucu-Adameșteanu 2017, 603). Among them, we should mentioned the *Notitiae Episcopatumum*, A list 8 and C list 6, I, where Tomis appears as the eparchy of Scythia (FHDR II 1970, 638-639). In the notes of the monk Walafridus Strabus (804 – 849), based on the accounts of other monks believed to be worthy of faith, it is stated that the liturgical language in the region of Tomis was Gothic (FHDR II 1970, 640-641).

The clearest mention of the settlement on the western shore of the Black Sea is found in the work of Byzantine Emperor Constantine VII Porphyrogenitus *De administrando imperio*, written between 948 and 952. It is listed on the itinerary of the coastal road followed by the Russian one-trunk boats to Constantinople: “...From the Danube they head for Conopa, from Conopa to Constantia, then to Varnas, and from Varnas float towards the Ditzina river: all these (places) are on the Bulgarian lands...” (FHDR II 1970, 660-661). Specifying Constantia as a coastal settlement situated between the mouths of Danube and Varna, the chronicler proves the existence of the Dobrudjan settlement in the tenth century. Why Constantia is mentioned and not Tomis remains to be clarified.

Constanteia is also mentioned in the context of the siege of the Byzantine army, led by Emperor John Tsimiskes, at Dorostolon – Dristra (Silistra, Bulgaria), in the summer of 971. From Constateia and other fortresses the messengers came to the Byzantine emperor to ask forgiveness and to surrender. Unclear expressions from the chronicles of Georgius Cedrenus [“...

from Constanteia and other fortresses beyond Danube...” (FHDR III 1975, 140-141)] and Joannes Zonaras [„...from Constanteia and other fortresses...” (FHDR III 1975, 217)], both written in the eleventh – twelfth century, where no secure geographical positioning is given to them, left room for interpretation. It is often assumed that Constanteia is about the settlement on the western shore of the Black Sea, present-day Constanța (Diaconu 1970, 24, note 40; Madgearu 2007, 88; Mănușcu-Adameșteanu 2017, 606).

Having the ancient city of Tomis been overlapped by the modern city, a systematic archaeological research in and around the fortified perimeter (in the peninsular area) was impossible. For this reason the archaeological evidence, on which statements regarding the existence and the special development of a probably fortified (Mănușcu-Adameșteanu 2017, 618, 632) early medieval settlement (over the ancient one in its fortified perimeter), consists of fortuitous discoveries and results of preventive excavations. Of a certain provenance in this area, there are fragmentary ceramic pots made mostly of kaolin, including a bowl decorated with red paint (Cîrjan 1969, 375, 387), and a bronze pendant cross with the geometric decoration dated to the tenth – eleventh century (Mănușcu-Adameșteanu 2017, 622). There is a small amount of ceramic material in comparison with contemporary settlements. There are seven bronze coins that comes from the peninsula and three of them are directly from the port area. The only piece of gold, the solidus of Constantine VII – Roman II (945 – 959), has an attachment to be worn as a pendant, which dismisses its documentary value (Mănușcu-Adameșteanu 2017, 622-623).

Although there are known some seals dated to the tenth – eleventh century discovered in Constanța, none of them can safely be assigned to the peninsular area (Barnea – Ștefănescu 1971, 15-19; Mănușcu-Adameșteanu 1991, 319-320). However, the support of the discussion of the continuity of the settlement and possibly the preservation of its urban character is constituted on two Byzantine lead seals, probably discovered in Istanbul (Barnea 1991, 279-281). The mentioned exemplars, kept at Dumbarton Oaks, belonged to metropolitans of Tomis and were chronologically framed on the basis epigraphic representations and characters (Nesbitt – Oikonomides 1991, 180-181). The first seal, dated to the tenth – eleventh century, belonged to metropolitan Anicetos (Ανικήτω/Aniketos); the second one, dated to the eleventh century to metropolitan Basil (Βασιλείω/Basileios). The preservation and use of the old title of „metropolitan of Tomis”, which contain the ancient name of the settlement and not the name Constantia mentioned in the literary sources for the middle of the tenth century, was considered to be an indication of the revival of old Tomis in this period (Barnea 1991, 281). The use of the old title suggests the maintaining of continuity in on the religious line.

Under the influence of the two seals attesting the existence of the Tomis Metropolitan Church, three other Christian objects (two of them come from a private collection, now in the patrimony of the Bucharest Municipal Museum) discovered on the territory of Constanța were attributed to a possible place of their discovery that is the peninsular area. The first one is a golden ring (dated to the nine – tenth century), which was made from a bar with a semi-circular section, with an irregular octagonal shape and it was engraved by the inscription IHCOY XPHTOC (Mănușcu-Adameșteanu 2017, 621). The second exemplar is a bronze ring, dated to the eleventh century, with a semicircular and oval *chaton* that bears the incised inscription +ΚΣΒΟΗ ΘΕΤΟ ΚΟΔΡΑΝΤΟ (God helps Kodrato) and it is framed by a border of stitches (Mănușcu-Adameșteanu 1991, 320). The last object, dated to the end of the tenth century and the eleventh century, represents a relatively frequent discovery in the Dobruđa region. It is the obverse of a reliquary bronze cross, on which crucified Jesus Christ clothed in *collobium* is embossed. Above the head bent slightly to the right, there is a small cross with arms of equal lengths (Mănușcu-Adameșteanu 1992, 349).

In this stage of research it is difficult to state whether or not the settlement, the seat of the metropolitan, was in the perimeter of the ancient settlement, namely in the peninsula. The above-mentioned discoveries, between 1950 and 1970, were mostly accidental (except ceramics, a cross and a coin). Subsequently, only one coin was discovered in 1995, namely at the foot of a modern house. It is a local tradition connected with the prosperity of a new construction. Preventive excavations of the past three decades, which was made selectively (some of them on worthwhile spots) in numerous sites disposed across the peninsula, did not reveal material or dwelling traces of the early medieval period.

Recently, in the autumn of 2017, the building of a block of flats (in Constanța, 8, Aleea Scafandrilor) gave us the opportunity to explore a small part of a settlement from tenth – eleventh century, located about 2 km to the south – southwest of Tomis' ancient precincts (Pl. 1: 2). In 1986, about 350 m to the north – northwest of the perimeter investigated by us, several other complexes of the same period were discovered. Since the two areas are part of the same site, we will also refer to discoveries of the year 1986. The two points sum up nine habitation complexes (some of them were surprisingly uncovered partly, because they came out of the perimeter under investigation and entered neighbouring properties or were partially destroyed in the past by anthropic activities), two of them with a workshop character and there were also some graves.

Generally, in the area investigated in 2017 the site stratigraphy was the following: the vegetal layer, with a thickness ranging between 0.05 and 0.15 m; followed by a layer of modern deposits (from decommissioned constructions or domestic debris), 0.30-0.65 m thick; then a brownish-grey, slightly granular, without a large amount of early medieval material (except complex areas), whose thickness was 0.40-0.80 m; it was followed by a yellow-brown level (0.20-0.30 m thick) with numerous galleries made by moles and mice and with no archaeological material; in the end it was loess.

Following the research, eight complexes were identified, on a 1,000 sq m area; they represent dwellings and constructions (rooms) with a workshop character. No overlapped complexes were observed; there were only some rebuilt ovens, household buildings outside the dwellings (ovens and supply pits) and periodic household pits found in most of the sites. A small number of the identified complexes and the production character of them determines that we face the south-eastern boundary of the settlement.

The six dwellings discovered in this point and one of the constructions with a workshop character belong to the type of semi-sunken dwelling. Out of a total of eight complexes, only a workshop was raised from the ground. At the point investigated in 1986 (situated in Boulevard 1 Mai, block of flats J2A, to the west of the Stadium Portul) there were identified two sunken dwellings and one above-ground dwelling. Overall, the methods of construction of the dwellings and workshops are similar to those attested in other settlements of the same period, and not only in the Dobrudja area.

Sunken dwellings from the settlement of Constanța, the point of Aleea Scafandrilor, had a rectangular pits or pits of irregular shapes. It began from the early medieval layer and stopped in loess, the sunken part was at a depth of 0.50 – 0.70 m. The pits represented the inner residential surface and they consist of compacted yellow earth with thickness of 0.03 – 0.04 m. Generally, they measured from about 8 sq m to 12.5 sq m, which is calculated according to their interior residential surface. Over the surface, the sunken dwellings had a wooden skeleton to support a gable roof; at the same time, the wooden skeleton was the base on which surface walls used to be arranged. In five sunken dwellings pit beams were observed. In one completely surveyed sunken dwelling we noticed that the pit beams were arranged in alignment with the sides or the middle of the room. Discoveries of clay fragments with imprints of reeds and straw in the filling of some mentioned sunken dwellings reveal that the walls were made of wattle overlapped by yellow clay.

The presence of an ash layer, which is the result of the burning of lightweight materials and which followed the fire of several complexes, proves the use of a reed for roofs. In one of the sunken dwellings discovered here, complex 7, there was the south wall of its pit that was covered by stones. The wall was kept, in elevation, on three or four rows of stones (at the height of 0.50 m – 0.65 m). The poles, which reinforced the wall, were 0.10 m thick. Large and medium-sized stones were tied with yellow clay and placed in one thick row. Among them, there was an architectural fragment that came from an ancient building (the second architectonic marble fragment was fallen near the wall). Also, the sunken dwellings covered by stones on the inside are less frequently discovered in Dobrudja, but they usually appear in early medieval settlements which overlap or are close to those from Antiquity (in our case it is Tomis).

Apart from the almost similar constructions of the mentioned dwellings, we can observe some differences in the form of a heating system. Heating systems were placed in one of the corners or sides of a dwelling, then they were hollowed out in one wall of a dwelling or they were built of stones. One isolated dwelling (Complex 5) had a domed oven in its southwest corner. At the time of the discovery, it kept its height of 0.43 m (its dome was collapsed inwards) and its walls were 0.04 m thick. The fire pit of this oven, which measures 1.25 x 1.08 m, was made of strongly burnt and cracked yellow clay. It was restored and widened to the rear and the old fire pit was 0.16 m deeper. The mouth of the oven, whose opening is 0.35 m wide, was oriented to the northeast. Other ovens, which were built of stone, were rectangular in shape. As the case might be, they were mostly on the western half of the northern side, in the northeastern, or the southwestern corner of the dwellings. None of the ovens made out of stone was found complete, in elevation. At the moment of the discovery the walls of these ovens were kept, in elevation, at most on two rows of stone (at the height of 0.25 – 0.30 m). Their surface varied between 0.66 x 0.50 m and 0.75 x 0.65 m. Two of them were placed near the gap of stone arrangements made to protect the interior of dwellings.

Regarding the rational arrangement of space, so that it would be suited well its purpose, in two of the sunken dwellings there were observed massive stone arrangements (Pl. 2: 2), possibly a table or places of storage (Pl. 2: 1). In the first case, an almost oval stone block (0.90 x 0.62 m), placed on a compact yellow clay hollow, was situated in the centre of the room (slightly to the south), so it was easy to go round it (probably a table). The second case represents the following situation. Between the fire pit of the oven and the western wall of the dwelling four large stones were placed. They are relatively flat and form an area of 0.50 x 0.50 m – probably the special arrangement to store some objects (e.g. pottery). The entrances into the sunken dwellings were on their western or northwestern sides (depending on their orientation). Remains of clay stairs covered by planks were unearthed in one of the mentioned complexes, as it is shown by the remaining holes to fix them.

The only one surface construction raised over the ground (Complex 4) has the character of a workshop. It was irregular in shape (with five sides) and covers an area of about 14 sq m. The essential part of its interior was occupied with an oven. Its sides are delimited by rows of stones and on the northern side, near the oven, there are two rows of stones and a floor of compacted clay. The entrance into the dwelling (0.80 m wide) was on the northwest side. It is well defined by slightly lower deposition of stones in comparison with stone rows in relation to the walls and their considerably worn-out appearance. The oven was placed towards the northeast corner and almost touched the northern wall. The construction with clay walls, which was reinforced on its eastern border with stones (0.05 m thick and 0.17 m high), benefited from two refurbishments and a change of its soil footprint. All fire pits found there were strongly burned and cracked. The first one (from the bottom up) was slightly oval in shape and has surface area of 1.60 x 1.50 m. In front of the mouth of the oven, towards the southwest, there was an intensely



reddish area, which was 0.60 m long. The mentioned oven was built 0.28 m from the northern side and 0.63 m from the eastern side of the dwelling. There was another fire pit, which was also made of compacted clay and it was placed at a distance of 0.08 m above the aforementioned fire pit of the oven. It represents the first restoration and the movement of the oven's footprint (by its retraction) to the northern wall and the orientation of the oven's mouth towards the southeast. The new oven has a surface area of 1.40 x 1.45 m. The last fire pit, located 0.04 m above this oven, was also made of compacted clay and kept the footprint and the size of the second oven.

At the point, which was investigated in the autumn of 2017, were not any ovens with a fire pit made of compacted clay mixed with small stones, or with a ceramic bed that was covered by clay, or even made of reused Roman paving slabs as they can be found in other contemporary settlements (Paraschiv-Talmațchi 2014, 8, 11; Paraschiv-Talmațchi, Talmațchi, Bodolică 2015, 401).

In relation to kinds of artefacts found in all early medieval settlements in Dobruđa and their quantity, pottery was the most numerous artefact discovered there. From a point of view of functionality, pottery included categories that we were usually able to encounter in other settlements of the analysed period (Doncheva-Petkova 1977, 33-110): kitchen dishes, tableware, and containers for storage and transport.

The largest category within the aforementioned pottery is pottery moulded from common paste and finished in an oxidation firing (Pl. 3: 1-11). It was made on a slow- or fast-turning wheel. In general, discovered pottery was not fired to its core (its core is in grey) and just few exemplars were fired properly (in the colour of brick or yellow-brick). Pottery was mostly decorated by the technique of incision, namely with horizontal lines and over them – in the shoulder area of a vessel – there were drawn strips of lines in the shape of waves or beams of oblique lines in different sizes. Several fragments were incised with alveoli or notches that were arranged in the form of a string over horizontal lines. A string sometimes overlapped them in their upper parts. A few fragments made of fine paste have a polished decoration (of vertical lines). One single fragment, small in size, was decorated on its outer surface with olive green and yellowish enamel. The fine paste pottery, produced in a reduction firing (with shades of light grey and black), were created on a fast- or slow-turning wheel. This kind of pottery was rare among other discoveries (and only in sherds). It was ornamented by the technique of polishing, with oblique lines arranged in a net or with horizontal mechanical polishing. Vessel, which fit into all three functional categories mentioned above, were made of common paste. Typically, they are distributed as follows: pot without handle/jar (kitchen utensils); amphora-shaped jug (tableware); pots without bigger size handles and amphora (vessels for storage and transport). Various pottery stamps were applied (Pl. 3: 10-11) on the bottoms of four vessels made of common clay and various signs were incised on amphora-shaped jugs and amphorae. The amphorae discovered in the referred point are all in a fragmentary state and belong to the type of a spherical amphora and amphora that is pyriform in shape and has a collar (Günsenin 1990, fig. 3). The first type is dated to the second half of the tenth century and the eleventh century, and the pyriform exemplars with a collar, are dated at the end of the tenth century and to the eleventh century (Paraschiv-Talmațchi – Custurea 2015-2016, 256).

Kaolin pottery was made on a slow- and fast-turning wheel. It was produced in an oxidation firing – proper one or insufficient (without a depth). This pottery was decorated by the incision technique or with red paint (Pl. 3: 12-13). On some pottery two techniques were combined. Thus, a fragment that comes from the body of a pot without a handle was incised by horizontal lines on the outside of a rim, over which strips were painted by red paint. The types of vessels that belong to this category, referring to the research stage, are: a pot without handles and a jug.

In addition to a ceramic vessels discovered in the given settlement, there is an abundant and diverse archaeological material that comes from various complexes and a particular layer. This

material consists of: bone artefacts (awls, fragments of unspecified bone artefacts); iron artefacts (spikes); other ceramic objects (sling balls, spindle whorls, fragmentary weights for a fishing net, shingle bricks used to sharpen bone objects); stone industry (probably the end of a battle whip, whetstone to sharpen metal objects, fragmentary anchors), archeofauna, etc. During the research we did not find coins.

In order to complete the image of the settlement, we should mention that ovens dug into the ground were discovered outside the sunken dwellings at the point investigated in 1986. They were probably fitted with access pits and their surface area measured about 0.80 x 1 m. (Mănuclu-Adameşteanu 1991, 318).

On the same site, graves were also discovered. In some of them a stone cist or Roman brick was reused. The inventory of the graves was rather modest, although the found grave goods refer only to two graves (grave M1 – an applied ornament and a bronze earring; grave M2 – a pot without handles, which was made of coarse paste, was deposited in the area of the head of the deceased). We assume that the rest of the graves did not contain any grave goods (Irimia – Cliante 1986, 184; Mănuclu-Adameşteanu 2017, 612-613).

Outputs of the archaeological excavations that were carried out in the two points (researched in 1986 and 2017) lead us to claim that they were part of the same settlement that was formed around a castellum of the stone vallum. It is one of the three linear fortifications that cross the territory of Dobrudja from west to east. The stone vallum starts from the south of Cernavodă and stops on the high coast of the seaside, to the south of ancient Tomis. It crosses the territory of Dobrudja through its narrowest point as well as largely accompanies the natural obstacle of the old Carasu valley, then reinforces it and makes it difficult to be passed. Evliya Çelebi wrote in the seventeenth century about the stone vallum. Since the nineteenth century this construction has attracted the attention of some researchers, engineers, or archaeologists. Its best records were made by Grigore Tocilescu and Carl Schuchhardt (Tocilescu 1900, 157-163; Schuchhardt 1918, 28-55). Thanks to them, today we know that the stone vallum had the length of 59 km and at the time of its recording it was still 1.50 – 2 m high. To the north it was protected by a 10 m long trench, whose kept depth varied between 2 and 3 m, while its rampart and the trench were 25 – 30 m wide together. The stone vallum has 26 castellums, most of them located in the south. Gr. Tocilescu recorded them, from west to east (the first castellum was on the Danube), while C. Schuchhardt started from Constanța, where castellum I was on the Black Sea coast. Although the stone vallum was initially considered to be a Roman period construction, now it is attributed to the early medieval period (Barnea – Ștefănescu 1971, 100-104; Damian 2015, 56-62).

The analysis of the vallum path in the maps drawn up at the beginning of the twentieth century, corroborated with the information provided by the extensive studies dedicated to the defensive alignment, determine us to assume that the presented settlement was formed around the XXVI Tocilescu/I Schuchhardt castellum. Actually, in all the camps of the stone vallum, it was observed habitation, for the mentioned period, and even the emergence of large settlements around the camps. A considerable size settlement was investigated in 2010 – 2011 at Valu lui Traian (Constanța County), which was formed around and in the XXII Tocilescu/IV Schuchhardt castellum (Paraschiv-Talmațchi 2014, 13-15).

The castellum in Constanța (probably it was originally square in shape) was a part of the mid-to-large camps of the stone vallum and its sides were 247 m long (to the north and west). We used the adverb “probably” in the previous compound sentence because at the time of the registration of this castellum (made by Karl Friedrich von Vincke in 1839 – 1840) its square form was mentioned. But we should also take the following fact into consideration – the southern side of the castellum was later recorded as 187 m long (Tocilescu 1900, 179-180). At the same time, it is made clear that to the east, the camp did not need a wall, as the steep and rocky shores

of the coast line constituted themselves a natural shield (Tocilescu 1900, 180). Grigore Tocilescu took the referred data from Karl Friedrich von Vincke because at the time of his records (he worked the topographer Pamfil Polonic), at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, the given castellum had been already demolished by “the inhabitants who settled around the new city of Constanța”, by reason that there used to be “the vineyards of the city” (Polonic 1935, 24).

Referring to the results of the new research and a comparison between the archaeological situation in the peninsular area and the situation around the XXVI Tocilescu/I Schuchhardt castellum, we are surprised that the representative early medieval settlement of the area was actually there. The characteristics of the complexes and the ceramics in the perimeters in Aleea Scafandrilor Street and Boulevard 1 Mai in Constanța reveal a tenth century habitation, which also lasted in the first decades of the eleventh century. Probably the new location of the settlement, to the south of the wall – the protected stone vallum – and not in the ancient perimeter that was left to the north of the defensive alignment, determined accounts of the settlement with the new name – Constantia – in the Byzantine literary sources. Unfortunately, much of the site was destroyed in the course of time by the building of various constructions. Another part of the site is under the Stadium Portul, built almost six decades ago. It will be difficult in future to prove the level of development achieved by this settlement. Some of the discoveries in private collections might have come from this area because they were found during works in vineyards and other places or on other occasions. It is also plausible that a small amount of archaeological material dated in this period, which was found in the area of the ancient settlement, could have been brought there, at least partially by those people who took blocks of stone and architectural fragments from the ancient constructions of Tomis (Tocilescu 1900, 158-159) in order to use them for the building of the stone vallum’s wall. Obviously, our considerations are related to the current state of research, and discussions cannot be exhausted as long as archaeological research has a limited deployment framework.

## REFERENCES

### Primary sources

- FHDR II. 1970.* Mihăescu, Haralambie et al. (eds.). *Fontes Historiae Dacoromanae, II. Scriptores: 2. Ab anno CCC usque ad annum M.* București.
- FHDR III. 1975.* Elian, Alexandru – Tanașoca, Nicolae-Șerban (eds.). *Fontes Historiae Dacoromanae, III. Scriptores Byzantini. Saec. XI-XIV.* București.

### Secondary sources

- Barnea, Ion. 1991.* Noi date despre mitropolia Tomisului. In *Pontica* 24, 277-282.
- Barnea, Ion – Ștefănescu, Ștefan. 1971.* Din istoria Dobrogei, Vol. III. Bizantini, români și bulgari la Dunărea de Jos. București.
- Damian, Oana. 2015.* Bizanțul la Dunărea de Jos (secolele VII-X). Brăila.
- Diaconu, Petre. 1970.* Les Petchénègues au Bas-Danube. Bucarest.
- Diaconu, Petre. 1994.* Note de lector (II). Unul sau două Tomis-uri în bazinul Mării Negre?. In *Istros* 7, 353-354.

- Doncheva-Petkova, Ljudmila.* 1977. Българска битова керамика. През ранното средновековие (втората половина на VI – края на X в.) [La céramique domestique bulgare pendant le haut Moyen Âge (la seconde moitié du VI<sup>e</sup> à la fin du X<sup>e</sup> s.)]. София [Sofia].
- Florescu, Radu.* 1968. Ghid arheologic al Dobrogei. București.
- Gramatopol, Mihai – Crăciunescu, Virgilia.* 1967. Les bijoux antiques de la Collection Marie et Dr. G. Severeanu du Musées d'Histoire de la Ville de Bucarest. In *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* 4, 137-171.
- Günsegin, Nergis.* 1990. Les amphores byzantines (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles): typologie, production, circulation d'après les collections turques. The Doctoral Thesis. Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Atelier national de reproduction des thèses de Lille III. Paris.
- Iordanov, Ivan.* 2009. Corpus of Byzantine seals from Bulgaria, Vol. 3. Parte One. Text. Sofia.
- Madgearu, Alexandru.* 2007. Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII. Târgoviște.
- Madgearu, Alexandru.* 2013. Byzantine Military Organization on the Danube, 10th-12th Centuries. Leiden – Boston.
- Mănucu-Adameșteanu, Gheorghe.* 1991. Tomis – Constantia – Constanța. In *Pontica* 24, 299-327.
- Mănucu-Adameșteanu, Gheorghe.* 1992. Cruci relicvar de tip bizantin descoperite în sudul Dobrogei. In *Pontica* 25, 349-354.
- Mănucu-Adameșteanu, Gheorghe.* 2017. Monede bizantine descoperite în nordul Dobrogei, secolele VII-XIII. București.
- Nesbitt, John – Oikonomides, Nicolas (eds.).* 1991. Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, Vol. 1. Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea. Washington, D.C.
- Paraschiv-Talmațchi, Cristina.* 2014. Noi contribuții la repertoriul arheologic medieval timpuriu dobrogean. In *Analele Universității „Dimitrie Cantemir”*, SI. 5/3-4, 6-37.
- Paraschiv-Talmațchi, Cristina – Talmațchi, Gabriel – Bodolică, Vitalie.* 2015. O nouă așezare medievală timpurie la Hârșova (jud. Constanța). In Ciupercă, Bogdan (ed.). *Arheologia mileniului I p.Chr.*, Vol. IV. Nomazi și autohtoni în mileniul I p.Chr. Brăila, 397-423.
- Paraschiv-Talmațchi, Cristina – Custurea, Gabriel.* 2015-2016. Nouvelles données sur les découvertes sous-aquatiques du littoral roumain. In *Pontica* 48-49, 241-279.
- Polonic, Pamfil.* 1935. Valurile antice din Dobrogea. In *Natura* 24/6, 21-26.
- Schuchhardt, Carl.* 1918. Die Sogenannten Trajans Wälle in der Dobroudscha. Berlin. 1918. – Extracted from *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philol.-hist. Klasse* 12, 1-66.
- Tărkova-Zaimova, Vasilka.* 1992. Българите по Северното причерноморие до X в. [Bulgarians from the northern coast of the Black Sea until the 10<sup>th</sup> century]. In *Българите в северното причерноморие, Исследования и материали* [Bulgarians on the northern Black Sea coast, Investigations and materials], Том I. Велико Търново [Veliko Tarnovo], 47-56.
- Tocilescu, Grigore.* 1900. Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie; communications faites à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de Paris, séance du 27 octobre 1899. Bucarest, 145-184.
- Zugravu, Nelu.* 1998. Deux notes de géographie ecclésiastique. In *Cercetări istorice* 17/1, 151-161.

SUMMARY: ABOUT AN EARLY MEDIEVAL SETTLEMENT IN THE SOUTH OF ANCIENT TOMIS. The gradual disintegration of the Roman-Byzantine border on the Lower Danube, following the repeated Avar-Slav attacks in the second half of the sixth century and the beginning of the seventh century, had among the repercussions the decomposition of the urban life forms in the Danubian-Pontic territory, namely

Dobrudja. Based on the numismatic and sphragistic findings, a continuous existence of some centres on the coastal Dobrudjan area, including Tomis (the former capital of the Roman province Scythia Minor) was assumed, until the beginning of the ninth decade of the seventh century. Then, a possible continuity of habitation between the level marking the end of Tomis urban phase (ca. 613 – 614) and a fragment of precincts dated to the thirteenth century has been so far conceived on the basis of numismatic, sphragistic and literary sources. In the autumn of 2017, the construction of a block of flats gave us an opportunity to explore a small part of a settlement from the tenth – eleventh century, located about 2 km to the south – southwest of Tomis' ancient precincts. Referring to the results of the new research and a comparison between the archaeological situation in the Tomis area and the situation in the point studied in 2017, we suggest a new location for the settlement of Constantia that is mentioned in the Byzantine literary sources from the middle of the tenth century. It lies near a castellum of the stone vallum, in a protected area of the defensive line. Probably the new location of the settlement also determined its registration in the Byzantine literary sources with the new name, and not with the toponym Tomis.

Ph. Dr. Cristina Paraschiv-Talmațchi  
Museum of National History and Archaeology  
Piața Ovidiu 12  
Constanța, 900745  
Romania  
ctalmatchi@gmail.com



Appendix / Prílohy:



1.



2.

**Plate 1.** 1. The administrative position of Constanța (Constanța County, Romania); 2. The location of ancient Tomis and an early medieval settlement as well as its two excavated spots (in 1986 and 2017) in the plan of the city Constanța.

**Tabuľka 1.** 1. Administratívna pozícia Konstanca (župa Konstanca, Rumunsko); 2. Umiestnenie antického mesta Tomis a včasnostredovekého osídlenia ako aj jeho dvoch skúmaných miest (v roku 1986 a 2017) na pláne mesta Konstanca.



1.



2.

Plate 2. Sunken dwellings discovered in the early medieval settlement of Constanța – 1. Complex 6; 2. Complex 7.

Tabuľka 2. Zahĺbené obydlia nájdené na včasnostredovekom sídlisku v Konstanci. 1. Celok 6; 2. Celok 7.





Plate 3. Pottery discovered in the early medieval settlement of Constanța.

Tabulka 3. Keramika objavená na včasnostredovekom sídlisku v Konstanci.

# STREDOVEKÉ ZAHĽBENÉ KUPOLOVÉ PECE Z PONITRIA<sup>1</sup>

## Medieval Recessed Cupola Ovens from the Nitra Region

Dominik Repka – Noémi Beljak Pažinová

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.16-39

**Abstract:** REPKA, Dominik – BELJAK PAŽINOVÁ, Noémi. *Medieval Recessed Cupola Ovens from the Nitra Region*. The contribution seeks to present the newest finds of recessed medieval cupola ovens in Nitra region. The finds were excavated by the Department of Archaeology at the Constantine the Philosopher University in Nitra. The paper provides a detailed analysis of a system of three connected recessed cupola ovens from Nitra, Dolné Krškany and a recessed single-chamber cupola oven with entry steps from Svätoplukovo. The material from this locality dates back to the second half of the 11th until the beginning of the 13th century. In Slovakia, their concentration is significant predominantly in the Nitra region; therefore, the paper attempts to evaluate these ovens in the context of analogous finds known from other medieval settlements in the region. In conclusion, the contribution also interprets their possible function and usage.

**Keywords:** *Nitra region, cupola ovens, Middle Ages, Dolné Krškany, Svätoplukovo, oven types, function*

**Abstrakt:** REPKA, Dominik – BELJAK PAŽINOVÁ, Noémi. *Stredoveké zahľbené kupolové pece z Ponitria*. Cieľom príspevku je prezentácia najnovších nálezov zahľbených kupolových pecí na území Ponitria z obdobia začiatku vrcholného stredoveku, zistených a preskúmaných Katedrou archeológie FF Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. Podrobne predstavená a analyzovaná bude prepojená sústava troch zahľbených kupolových pecí z Nitry, časť Dolné Krškany a jednokomorová zahľbená kupolová pec so schodovitou úpravou predpecnej jamy v Svätoplukove. Nálezový materiál z týchto lokalít poukazuje na datovanie do druhej polovice 11. storočia až začiatku 13. storočia. Keďže na Slovensku je koncentrácia týchto objektov výrazná práve na území Ponitria, je našou snahou vyhodnotiť objavené pece v kontexte s analogickými celkami známymi z ďalších sídlisk z regiónu. Na záver sa pokúsime aj o interpretáciu ich možnej funkcie a spôsobu využitia.

**Kľúčové slová:** *Ponitrie, kupolové pece, stredovek, Dolné Krškany, Svätoplukovo, typy pecí, funkcia*

## Úvod

Pece patria nielen v období stredoveku medzi dôležité nálezy, pretože sú svedectvom hospodárskej, ako aj výrobnéj činnosti našich predkov. V minulosti sa ich typológiou, konštrukciou a funkciou

<sup>1</sup> Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/0208/15 *Človek a hory v priebehu času – od pravekých hradísk k stredovekým hradom*.

zaoberalo viacero bádateľov, nielen u nás, resp. v bývalom Československu (napr. Čaplovič 1987; Daňo 1995; Langer 1987; Ruttkay 1990; 2002a, 258-264; 2002b; Skružný 1963; 1980; Vignatiová 1992), ale aj v zahraničí (napr. Fodor 1986; Grimm 1969; Méri 1963; Tauber 1980). Poukázali na spoločné znaky, ale aj odlišnosti, ako i stavebné detaily a možnosti využitia v závislosti od situovania v interiéri domov alebo voľne v rámci sídliska.

Naša pozornosť bude v tomto príspevku zameraná na zahľbené kupulové pece situované mimo obydlí. Ide o početne zastúpený typ pecí, s ktorým sa možno stretnúť vo viacerých regiónoch územia Slovenska (pozri napr. Daňo 1995; Egyházy-Jurovská 1985, 215, 218). Dobré známe je v oblasti Ponitria, kde bol objavený na viacerých sídliskách, predovšetkým z 11. až 13. storočia. Ich počet v tejto oblasti pritom výrazne stúpol v posledných rokoch.<sup>2</sup> Ide napríklad o nálezy z Krušoviec, poloha Hrad II (rok 2009; Wiedermann 2015, 37, 43-45, 129, obr. 58, 138), poloha Hrad III (rok 2004; Kopčeková – Bielich 2006; Wiedermann 2015, 67, 69, 70, 71, obr. 84, 85), Nitry, poloha Mlyny (rok 2006; König 2014 a kol., 78), Nitry, poloha Mostná ulica (novšie výskumy v rokoch 2003 – 2006; Březinová – Samuel a kol. 2007, 8, 37, obr. 1), Nitry-Chrenovej, poloha Selenec III (rok 2010; Bielich 2014, 697, obr. 7: 1-3), Nitry-Janíkoviec, poloha Mikov dvor II (rok 2008 – 2010; Ruttkay a kol. 2016, 49, 51, obr. 9),

K obohateniu tohto stavu prispeli aj dva záchranné výskumy Katedry archeológie FF Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, ktoré neboli dosiaľ publikované. V roku 2011 bola pri hľbení pivnice rodinného domu vo Svätoplukove objavená zahľbená kupulová pec so schodovito upravenou predpecnou jamou. Druhý nález pochádza z roku 2015, keď sa pri výkope základových pásov výrobnjej haly v nitrianskej časti Dolné Krškany podarilo odкрыť sústavu nadväzujúcich objektov s tromi pecami. U dvoch z nich bola pritom jednoznačne zachytená kupola. Na základe objaveného keramického materiálu datujeme pece z oboch lokalít do 12. až na začiatok 13. storočia. Ich spoločným znakom sú pritom stopy po kolovej konštrukcii objavené v blízkosti týchto výrobných objektov. Tie môžu poukazovať na ich možné zastrešenie. Dôležitou otázkou ostáva funkcia pecí, resp. ich spôsob využitia. Zámerom predloženého príspevku je, po podrobnej analýze konštrukcie a rozборе nálezového materiálu, porovnať a vyhodnotiť objavené pece v kontexte s analogickými celkami známymi predovšetkým z regiónu Ponitria.

## 1. Zahľbená kupulová pec so schodovito upravenou predpecnou jamou vo Svätoplukove

Archeologický výskum vo Svätoplukove bol vyvolaný novostavbou rodinného domu v zastavanej časti severného okraja obce na parcele č. 12/5 (obr. 1: A). Poloha je situovaná na ľavom brehu Mlynského potoka v tesnej blízkosti (cca 150 m juhovýchodne) od známej polykultúrnej archeologickej lokality v polohe Horné Zemky, kde aj v súčasnosti prebieha výstavba rodinných domov a k nim prislúchajúcich komunikácií (Beljak Pažinová – Godiš 2017; Beljak Pažinová – Godiš – Bordáč 2017; Beljak Pažinová – Styk – Šimunková 2017; Repka 2017; Štefanovičová – Hlavatá – Spišák 2013). Priemerná nadmorská výška na mieste výskumu bola 140,6 m n. m.. Podlažie bolo tvorené hutnou žltou sprašou, v ktorej bolo možné zachytiť veľmi detailné archeologické objekty. Zemné práce na mieste pivnice (obr. 1: B) rodinného domu porušili až 13 sídliskových objektov (obr. 1: C), z ktorých pochádzali hnutelné nálezy v podobe keramiky, zvieracích kostí a mazanice.

<sup>2</sup> Posledný súpis stredovekých pecí z územia Slovenska pochádza z roku 1995 a je súčasťou nepublikovanej diplomovej práce (Daňo 1995).



K výnimočným nálezom patrí zachytenie dobre zachovanej a do sprášového podložia zahĺbenej hlinenej kupolovej pece (obr. 2: C). Vchádzalo sa k nej z východnej strany, kde boli do spráše vyhlbené tri schodíky (obr. 2: B). Tento nález, označený ako objekt 1, sa podarilo takmer kompletne (chýbal len menší kus vrchnej časti kupoly) zdokumentovať. Nález bol len okrajovo porušený novším zásahom, ktorý tvorila nekompletná kostra zvierata uložená v anatomickej polohe s tvárou smerujúcou na juh. Kostra bola uložená plytko pod dnešným povrchom, pričom zasahovala na rozhranie ornice a sprášového podložia a čiastočne sa dotkla hornej časti kupoly pece (obr. 2: A).

### Opis pece:

Vlastná pec mala v pôdoryse takmer kruhový tvar s priemerom 136 cm a hĺbkou dna 106 cm (135 cm od súčasného povrchu terénu). Orientovaná bola v smere západ-východ, kupola na západnej strane a predpecná jama s tromi schodíkmi na východnej, pričom celková dĺžka objektu dosahovala 315 cm (obr. 3). Kupola sa zachovala v zadnej a bočnej časti takmer v celej výške, v časti od predpecnej jamy bola zničená. Bočná výška zachovaných prepálených stien dosahovala 60-70 cm. V hornej časti hrúbka prepálenej steny dosahovala ešte 10-14 cm. Dno bolo mierne preliačené s pozostatkami jemne vypáleného estrichu (obr. 2: D) a menšími vrstvami uhľíkov (haluzina?). Výraznejšiu vrstvu nad dnom tvorila biela vrstva (vápniť piesčitá) a vrstvy červenohnedej a červenej prepálenej hliny. Väčšia časť výplne však pozostávala zo spráše, resp. tmavšej hnedočiernej prachovitej hliny s uhľíkmi a prímiesou spráše. Predpecnú jamu predstavovala takmer rovná plocha s dĺžkou 85 cm a šírkou 95 cm, od ktorej sa na povrch stúpalo tromi postupne sa zužujúcimi schodíkmi (kým spodný schod dosahoval šírku 90 cm, v prípade vrchného schodíku to bolo už len 50 cm). Výška schodíkov sa od spodnej časti postupne zvyšovala od 17 cm, cez 26 cm až po 34 cm.

S pecou zrejme súviseli aj kolové jamky (objekt 2 a 3) nachádzajúce sa v pravidelnom odstupe od kupoly pece vo vzdialenosti 60-100 cm severozápadným aj juhovýchodným smerom približne rovnakých rozmerov (Ø 50 cm; hĺbka 13-17 cm). Ich výplň bola tvorená jednotnou svetlohnedou kyprou vrstvou, v prípade objektu 2 s nálezmi atypickej stredovekej keramiky (3 ks) a mazanice (2 ks), v objekte 3 žiadne nálezy zaznamenané neboli. V profile mali oba objekty lavórovitý tvar dna, avšak severozápadná stena objektu 3 sa výrazne k okraju zužovala. Koly, ktoré v týchto jamách stáli, mohli tvoriť súčasť prestrešenia výrobného objektu – pece. Pravdepodobná je vzájomná súvislosť aj s objektom 4, ktorý mal rovnaký priemer (50 cm) aj hĺbku (13 cm) ako opísané kolové jamky v blízkosti pece a zároveň je evidentná pravidelnosť vo vzájomnom rozstupe týchto jam (obr. 1: C). Nie je vylúčené, že aj ďalšie jamy kruhového pôdorysu (objekty 5-9) zistené na ploche výskumu s výrobným objektom súviseli. Všetky mali rovnakú svetlohnedú výplň a viacmenej okrúhly pôdorys, odlišovali sa však svojím priemerom a hĺbkou (objekt 5: ø 70 cm, hĺbka 7 cm; objekt 6: ø 46 cm, hĺbka 13 cm; objekt 7: ø 42-46 cm, hĺbka 28 cm; objekt 8: ø 42 cm, hĺbka 10 cm; objekt 9: ø 38-42 cm, hĺbka 21 cm).

## 2. Sústava troch zahĺbených pecí v Nitre, časť Dolné Krškany

Druhou archeologicky skúmanou lokalitou s nálezom zahĺbených kupolových pecí bola parcela č. 2310/18 na Knappovej ulici, na juhovýchodnom okraji intravilánu nitrianskej mestskej časti Dolné Krškany (obr. 4: B). Na mieste stavby výrobnéj haly bolo v nadmorskej výške cca 135 m n. m. čiastočne zachytených osem sídliskových objektov. Vo východnej časti skúmanej plochy bola zistená vzájomne prepojená sústava štyroch sídliskových objektov (objekt 5-8). Ich súčasťou boli tri

pece zahĺbené priamo do žltého sprašového podložia. V dvoch prípadoch (pec 1 a 3) boli jednoznačne zachytené aj ich hlinené kupoly (obr. 4: C; 5; 6).

### Opis pecí:

Pec 1 bola súčasťou objektu 6, pričom jej kúrenisko s pomerne dobre zachovanou kupolou s náznakom komína bolo mierne vysunuté z priestoru objektu (obr. 4: C; 5: A, B; 6: A). Na polkruhové kúrenisko so šírkou 105 cm sa v severozápadnej časti napájala plytká predpecná jama. Pec aj s predpecnou jamou dosahovala dĺžku 250 cm. Orientácia pece bola v smere JZ (kupola) – SV. Na okraji predpecnej jamy bola zachytená jedna kolová jama s priemerom 30 cm (obr. 5: B; 6: A).

Pec 2 sa nachádzala v severovýchodnej časti preskúmanej plochy (obr. 4: C; 5: C). Zistená bola na dne sídliskového objektu 8, pričom sa ju podarilo zachytiť iba na západnom okraji objektu. Išlo konkrétne o severný okraj pece, resp. jej predpecnej jamy, ktorá bola zahĺbená do sprašového podložia. Možno však predpokladať, že obdobne ako v prípade pece 1, aj tu išlo o kupolovú pec, pravdepodobne s rovnakou orientáciou v smere JZ – SV (obr. 4: C).

Pec 3 sa nachádzala juhozápadne od pece 1, pričom bola súčasťou objektu 7 (obr. 4: C; 5: D; 6: B). Jej orientácia sa zhodovala s orientáciou pece 1. Hlinená kupola pece bola do značnej miery zničená a jej väčšie torzo pretočené hore nohami bolo objavené v priestore medzi pecou 1 a 3. Zachytená časť kúreniska mala šírku 111 cm. V západnej časti kupoly bolo možné pozorovať náznaky po komíne. Pec prechádzala do hlbšej, smerom ku kúrenisku zošikmej, predpecnej jamy. Zachovaná dĺžka pece dosahovala hodnotu 193 cm. Na okraji kúreniska bola zachytená plytká jama s priemerom 35 cm. Nie je tu však možné jednoznačne potvrdiť, či sa jednalo o kolovú jamu alebo nie (obr. 5: D; 6: B).

Vo výplni všetkých troch pecí a predpecných jám sa nachádzala predovšetkým hrubá vrstva prepálenej zeminy, ďalej vrstvičky popola, uhlíkov a kusy mazanice z kupoly (obr. 6). Dno pecí nebolo vymazané a ani prepálené.

### Rozbor nálezov

V prípade oboch skúmaných lokalít bolo zaznamenané polykultúrne osídlenie, keďže nálezy objavené počas výskumu patrili viacerým dejinným obdobiam. V prípade Svätoplukova obsahovali výlučne vrcholnostredoveký materiál len dva objekty (2 a 7). Istotne novoveký bol objekt 11. Ostatné datujeme len veľmi rámcovo, pretože neobsahovali žiadny (objekty 3, 4, 13) alebo len zmiešaný (praveký, stredoveký a novoveký) keramický materiál (objekty 5, 6, 10, 12), prípadne len kusky mazanice (objekty 8, 9). Z ornice pri znižovaní a úprave plochy stavby boli dokonca vzbierané aj protohistorické črepy, patriace do doby laténskej a rímskej.

Časové zaradenie zahĺbenej kupolovej pece sa opiera predovšetkým o nálezy keramiky získanej zo začisťovania schodovito upravenej predpecnej jamy (obr. 7). Väčšinové zastúpenie (66 ks) tu mala stredoveká keramika. V menšej miere (21 ks), s najväčšou pravdepodobnosťou v sekundárnej polohe, sa objavili aj praveké črepy. Z priestoru vykurovacej časti pece nálezový materiál, okrem kuskov mazanice, nepochádzal. Uvedené nálezy stredovekej keramiky možno zaradiť predovšetkým do obdobia druhej polovice 12. storočia. Takéto datovanie dokladá aj ústie hrncovitej nádoby s nahor vytiahnutým okrajom, ktorý naberá rímsovité tvar (obr. 7: 2). Tento typ okrajov je známy napr. z Nitry, poloha Mlyny (König a kol. 2014, 53, 84, 87, obr. 26: 28\_5). Časovo možno bližšie zaradiť aj fragment kalichovito roztvoreného ústia nádoby so zosilneným okrajom, ktorý má vodorovne zrezanú a prežliabnutú vrchnú plochu (obr. 7: 1). Analogické nálezy pochádzajú napríklad z kontextov datovaných mincami z 12. storočia z Krušoviec, poloha Hrad

(Wiedermann 2015, 43, 56, 57, obr. 69: 6; 70: 1, 4) či zo záveru 12. až prvej polovice 13. storočia z Nitry-Párovských Hájov (Ruttikay 1995, 564, obr. 1: 7). V Nitre, poloha Mlyny sú obdobné nálezy zaradené do mladšej fázy osídlenia lokality, t. j. na koniec 12. a do prvej polovice 13. storočia (König a kol. 2014, 54, 87-90, obr. 27: 28\_4, C3\_79).

Väčšina fragmentov stredovekej keramiky z výplne pece v Svätoplukove je nezdobená. Iba v siedmich prípadoch sa vyskytujú obežné ryté línie alebo širšie žliabky (obr. 7: 3). Na troch fragmentoch je doložená výzdoba tvorená viacnásobnými hrebeňovými vlnovkami (obr. 7: 4-6). Početné zastúpenie nezdobenej keramiky (56 ks), ako aj nízky výskyt hrebeňovej vlnovky potvrdzuje správnosť datovania nálezového súboru stredovekej keramiky z výplne pece do 12. storočia. Na základe spracovania keramických nálezov z viacerých lokalít je možné konštatovať, že aplikácia hrebeňovej vlnovky sa z keramickej produkcie postupne vytráca v priebehu 12. storočia. Túto skutočnosť možno dobre pozorovať na súbore vrcholnostredovekej keramiky z Nitry, poloha Mlyny. V období druhej polovice (poslednej tretiny ?) 11. až prvej štvrtiny 12. storočia tu predstavovala hrebeňová výzdoba ešte dominantný druh výzdoby. V objektoch zaradených do druhej a tretej štvrtiny 12. storočia ju však postupne nahrádza zdobenie jednodrotým nástrojom (König a kol. 2014, 86). Nakoniec, z obdobia záveru 12. až prvej polovice 13. storočia, je v súbore zastúpený len jeden fragment zdobený hrebeňovou vlnovkou (König a kol. 2014, 89, 90). Postupný pokles výskytu hrebeňovej vlnovky v priebehu 12. storočia, eventuálne až na začiatku 13. storočia vidieť aj na iných lokalitách (napr. Bielich 2014, 692, 694, 696, obr. 4-6; Repka – Pažinová 2012, 278-280, obr. 4-6). V Nitre-Párovských Hájoch, v období záveru 12. až prvej polovice 13. storočia, dokonca absentuje úplne (Ruttikay 1995, 564, 566, 567, obr. 1-3).<sup>3</sup>

Na nálezisku v Dolných Krškanoch pochádza nálezový materiál, vo forme fragmentov keramiky, vhodný na datovanie z objektov 5, 6 a 7, t. j. objekty s pecami 1 a 2. Možno ich zaradiť do obdobia stredoveku. Zaujímavé je, že z výplne samotných pecí, kúreniska a ani predpecnej jamy žiadne nálezy nepochádzajú. Výnimku predstavujú iba kusy mazanice z kupoly pecí. Okrem toho bolo možné z preskúmanej plochy časovo zaradiť ešte objekt 3 (severozápadná časť náleziska), ktorý spadá do staršej doby železnej (vekerzugská kultúra)

Z chronologického hľadiska je dôležitý nález zlomku tela grafitového hrnca/zásobnice z výplne objektu 7 (jeho súčasťou pec 3), ktorý sa vyznačuje širšou a mierne vystupujúcou plastickou lištou na pleciach (obr. 8: 5). Lišta je zdobená proti sebe stojacimi šikmými vrypami usporiadanými do vetvičkového ornamentu. Zásobnice s lištou uvedeného tvaru doplnenou vetvičkovým ornamentom sú charakteristické pre exempláre moravského pôvodu. Na základe typológie Vladimíra Goša a Jiřího Karla (1979, 165, obr. 1: II; 167, 168) možno hovoriť o type II, ktorý sa na Morave objavuje predovšetkým v druhej polovici 11. storočia s prežívaním aj do nasledujúceho 12. storočia. Uvedené datovanie potvrdzujú aj nálezy z územia Slovenska (Fusek – Spišiak 2005, 318, obr. 18: 3, 12, 13, 15-17), ktoré sú rovnako datované do 11. – 12. storočia (napr. Fusek – Spišiak 2005, 318, 319, obr. 18: 3, 12, 13, 15-17; König a kol. 2014, 85-87, 139, 143; tab. XXIX: 56\_8, 56\_89, 56\_5, tab. XXXIII: 56\_7; Šalkovský – Vlkolinská 1987, obr. 12: 7). Ďalšie nálezy, ktoré by potvrdzovali uvedené časové zaradenie, však z objektu 7 k dispozícii nemáme. Okrem opísaného črepu boli vo výplni zistené len tri nezdobené fragmenty z tela nádoby, zvieracie kosti a uhličky.

Do mladšieho obdobia, konkrétne do záveru 12. až na začiatok 13. storočia možno zaradiť keramické nálezy z objektu 6 (jeho súčasťou pec 1). Charakteristický pre toto obdobie je okrajový fragment, na ktorom vidieť prechod od nahor vytiahnutého tvaru k rímsovitej profilácii (obr. 8: 1, 2; porovnaj Loskotová – Procházka 1997, 205, 209). Do tohto obdobia zapadajú aj fragmenty nádob

<sup>3</sup> Je však potrebné podotknúť, že tu bol dokumentovaný len výber nálezov.

s výzdobou v tvare jednohrotých nepravidelných vlnoviek a obvodových žliabkov, ktoré v niektorých prípadoch prechádzajú už do spomínaných nepravidelných vlnoviek (obr. 8: 3, 4).

Rámcovo do záveru 12. a 13. storočia možno datovať aj ojedinelé keramické nálezy z objektu 5. Možno ich však charakterizovať iba výzdobou vo forme žliabkov či technológiou výroby obtáčaním s prímiesou strednozrnného ostriva v keramickej hmote a nerovnomerným výpalom (obr. 8: 6).

## Funkcia pecí

Dôležitou otázkou je funkcia analyzovaných pecí. Pec zo Svätoplukova sa vyznačuje výrazným zahĺbením a schodovitou úpravou predpecnej jamy (obr. 3). Z hľadiska tvaru ju možno teda zaradiť do typu I (podľa Ruttkay 2002a, 258-260, Abb. 15), resp. typu IV (podľa Ruttkay 2002b, 275, fig. 4). Pece tejto konštrukcie sú z územia Ponitria (obr. 12) známe napríklad z Bajča (Ruttkay 2002a, 260, Abb. 15: 1), Branča-Velkej Vsi, poloha Arkuš I a Arkuš II (Cheben – Ruttkay – Ruttkayová 1993, 61), Nitry-Dolných Krškán, poloha Tonex (Ruttkay 2004, 154) či Nitry, poloha Selenec III (Bielich 2014, 697, obr. 7: 1-3). V Nitre-Párovských Hájoch bola zachytená sústava až piatich pecí s dvoma schodovitými predpecnými jamami (obr. 9: 1; Ruttkay 1993, 7, obr. 1). V Nitre-Dolných Krškánoch, poloha Knappova ulica (pec 3; obr. 6: B), Komjaticiach (obr. 9: 4; Šalkovský – Vlkolinská 1987, 137, obr. 4: 1), ako aj Krušovciach, poloha Hrad III (obr. 9: 3; Wiedermann 2015, 71, obr. 85) je namiesto schodovitej úpravy predpecná jama zošíkmená. Charakteristickým prvkom väčšiny pecí tohto typu je zúženie priestoru prechodu kúreniska do predpecnej jamy (obr. 9: 1-3), ktoré v niektorých prípadoch dosahovalo šírku len cca 50 cm (Ruttkay 1993, 7, obr. 1). V prípade pece zo Svätoplukova možno pozorovať aj to, že jeho dno bolo len jemne prepálené a nachádzala sa na ňom vrstva popola a uhlíkov. Nad nimi bola zistená biela vápnito-piesčitá a červenohnedá až červená vrstva prepálenej zeminy. Naznačuje to, že sa tu kúrilo materiálom, ktorý rýchlo zhorel (napr. haluzina), a tak nedosiahol vysokú teplotu. Obdobná situácia je popísaná aj pri vyššie spomínaných schodovito upravených peciach z Nitry-Párovských Hájov (Ruttkay 1993, 4, 5) a Nitry-Dolných Krškán, poloha Tonex (Ruttkay 2004, 154). Ďalšie doklady sú známe aj z územia mimo oblasti Ponitria, ako napríklad zo Šamorína (Barteková et al. 2014, 254) či Bieloviec (pec 5; Fusek 2000, 110, 128, obr. 7). V Bielovciach bola pritom zachytená sústava až 13 pecí zoskupených do dvoch radov (Fusek 2000, 109-111, 128, 129, obr. 7). Nevypálené dno tu bolo pritom doložené v piatich prípadoch (pece 5, 10, 12 a 13 v objekte 25 a pec v objekte 24). Na dne týchto pecí sa nachádzala vrstva uhlíkov z tenkých konárov a prútiat. Nad ňou vrstva prepáleného piesku a hliny. Na základe nálezovej situácie a paleobotanickej analýzy tu bolo možné konštatovať, že oheň v takýchto peciach horel na sypkej piesočnato-hlinitvej vrstve umiestnenej nad vrstvou tenkých prútov (z liesky, brestu či vrbu) uložených na samom dne. Z uvedeného vyplýva, že sa na dno pecí spracovávané produkty asi priamo nekládli, pretože by sa znečistili (Fusek 2000, 128). Rudolf Procházka (2011, 238) sa vyjadruje o peciach bez výmazu dna a jeho prepálenia ako o zvláštnej skupine s nejasnou funkciou, pričom ale uvažuje o ich spojení s potravinárstvom.

Na základe konštrukčných daností, absencie výmazu dna a otvoru pre únik dymu a, naopak, vrstvy uhlíkov, popola a prepálenej hliny, slúžili takéto pece pravdepodobne na údenie potravín, ako mäso, ryby či syry. Dym sa z takejto pece dostával iba z predného zúženého otvoru do priestoru predpecnej jamy. Nad ňou boli pod dreveným prístreškom – udiarňou (obr. 10), dokladajúci dve kolové jamy (obr. 3), pravdepodobne umiestnené potraviny určené na údenie. O rovnakej funkcii pecí uvedenej konštrukcie uvažuje na základe nálezov z maďarskej lokality Tiszalök-Rázompuszta aj István Méri (1963, 277). Treba však podotknúť, že takto nie je možné definovať každú pec so schodovitou úpravou predpecnej jamy. Potvrďuje to nález dvoch pecí z Brna, ktoré nemajú zúžené kúrenisko a naopak majú výmaz, resp. viacero reparačných výmazov dna a doložené je aj

jeho následné prepálenie (Dejmal – Peška 2010, 113, 114, 116, 119-121, obr. 3-6). Autori výskumu ich preto interpretujú ako chlebové pece. Obdobná pec (v objekte 103) bola nájdená aj vo vrcholnostredovekej osade v Mohelnici (Goš 1973, obr. 2), kde sa však predpokladá, že spolu s ďalšími 11 pecami slúžila na výpal keramiky.

Zahĺbené kupolové pece s komínom (otvorom pre odvod dymu) z Nitry-Dolných Krškán majú na základe tvaru (obr. 4: C; 6) najbližšie k chlebovým peciam, ktoré boli bežne budované mimo obydľí. Konštrukčne ich možno zaradiť do typu II (podľa Ruttokay 2002a, 258, 259, 261-263, Abb. 13; 2002b, 275, fig. 4). K blízkym tvarovým analógiám možno zaradiť, napr. pec z Bajča (Ruttokay 2002a, 261, 16: 1), Komjatic, poloha Štrkovec (Šalkovský – Vlkolinská 1987, 140, 166, obr. 7: 5) či Nitry-Janíkoviec (Ruttokay a kol. 2016, 49, 51, obr. 9). Zásadný rozdiel od pecí slúžiacich na pečenie chleba však v prípade dokladov z Nitry-Dolných Krškán vidieť v absencii výmazu a výpalu dna. Na základe toho možno, rovnako v prípade pece zo Svätoplukova, konštatovať, že sa v týchto peciach nedosahovala vysoká teplota. Podporuje to aj prítomnosť kolových jám umiestnených priamo v priestore predpecných jám (obr. 6). Keďže súčasťou pecí z Nitry-Dolných Krškán sú aj otvory pre odvod dymu a nie je tu doložené výrazne zúženie priestoru prechodu kúreniska do predpecnej jamy, je nepravdepodobné, že slúžili rovnakému účelu ako pec v Svätoplukove. Do úvahy preto v tomto prípade prichádza skôr činnosť, pri ktorej rovnako nebola potrebná vysoká teplota, a to sušenie potravín (obilia, ovocia, mäsa). O nej uvažuje v súvislosti s touto konštrukciou pecí napríklad aj Matej Ruttokay (2002a, 262, 263).

Na viacerých lokalitách, ako napríklad Bratislava, poloha Uršulínska ulica (Lesák 2000, 137, 138, 140, obr. 3), Hurbanovo (Čaplovič 1965, 245), Chľaba (Hanuliak – Zábojník 1981, 507-509), či Veľký Grob (Egyházy-Jurovská 1985, 218) bolo zistených viac pecí, umiestnených blízko vedľa seba. V niektorých prípadoch vytvárali sústavu na seba priamo napojených pecí, alebo objektov s pecami, ako je tomu aj v prípade nálezu z Nitry-Dolných Krškán. Obdobná sústava zahĺbených kupolových pecí bola zistená aj na ďalších včasno- a vrcholnostredovekých sídliskách. Ich značná časť je doložená na území Ponitria, a predovšetkým v priestore dnešnej Nitry (obr. 12). Okrem nami skúmaného náleziska na Knappovej ulici v Dolných Krškánoch sa sústavy pecí spomínajú rovnako v Dolných Krškánoch aj o čosi severnejšie na ploche pod dnešnou firmou Tonex (Ruttokay 2004, 153, 154; 2005, 59). Ďalšie doklady sú z Párovských Hájov (sústava 5 pecí; obr. 9: 1; Ruttokay 1993), Šindolky (Fusek 2008), Selenca III (sústava 3 pecí; obr. 11: 2; Bielich 2014, 697, obr. 7: 1-3). Na hornom Ponitří bola sústava dvoch pecí zistená v Krušovciach, poloha Hrad III (Kopčeková – Bielich 2006, 111; Wiedermann 2015, 69, 70, obr. 84). Na dolnom zasa na sídlisku v Bajči, kde sú doložené až štyri sústavy pecí (objekty 5, 8, 62A, 80; obr. 11: 1) a v jednom prípade doklad troch pecí umiestnených v jednom objekte (objekt 702; obr. 11: 5; Ruttokay 2002a, 260, obr. 14: 1, 2). Početná sústava až 13 pecí zoskupených do dvoch radov bola zistená na Poiplí v už spomínaných Bielovciach (obr. 11: 3; Fusek 2000, 109-111, 128, 129, obr. 7).<sup>4</sup> Okrem územia Slovenska sú viaceré doklady sústav pecí dobre známe aj zo susedného Maďarska. Na tomto mieste možno spomenúť nálezy z vrcholnostredovekých osád Fenék (Jankovich-Bésán 1991, 186, 187, 199, 200, kúp. 3, 4), Hács-Béndekpuszta (Parádi 1967, 25, 26, kúp. 5, 6), Rákospalota (Bencze 1999, 15, 47, kúp. 17) či Tiszalök-Rázompuszta (Méri 1963, 274, 278, kúp. 1: B, kúp. 3).

Okrem sústavy pecí s predpokladanou funkciou zameranou na tepelné spracovanie potravín sú známe aj viaceré doklady pecí remeselného výrobného charakteru. Ide napríklad o hrnčiarske pece. Zo skúmanej oblasti Ponitria pochádza takýto doklad z Krušoviec, poloha Hrad II (obr. 11: 4; Wiedermann 2015, 43-45, 129, obr. 58, 138). Viacero nálezov poznáme aj zo susednej Moravy a Čiech, konkrétne z Mohelníc (Goš 1973, obr. 2), Mstěnic (Nekuda 2000, obr. 168a) či Kostelca nad Orlicí

<sup>4</sup> Z územia Slovenska pochádzajú aj ďalšie nálezy sústav pecí, ktoré však na tomto mieste nie je potrebné uvádzať.



(Richter 1967, obr. 161, 162). Z maďarských lokalít sem možno zaradiť Hács-Béndekpuszta (Parádi 1967, 25, 26, kúp. 5, 6), kde v sústave šiestich pecí, bol v jednom prípade zachytený aj rošť, indikujúci vypalovanie keramiky. So sústavou pecí sa stretávame aj pri tavení železa. Až 24 železiarskych pecí, ktorých značná časť bola na seba navzájom napojená, poznáme z moravských Želechovic (Pleiner 1955). Batéria štyroch navzájom spojených železiarskych pecí bola zistená aj v neďalekej Seničke (Hlubek – Šlészár 2014, 587, 588, obr. 5, 12). Ďalšie doklady sú známe aj z Brna (Malý – Zapletalová 2007). Na Slovensku možno v tejto súvislosti spomenúť batériu pecí z Gemerského Sadu (Füryová 1993, 43, obr. 3).

Zásadnou otázkou ostáva, z akého dôvodu boli budované uvedené sústavy pecí. Do úvahy prichádzajú dve hlavné interpretácie. Na jednej strane mohol byť tento stav zapríčinený krátkou životnosťou ich hlinenej konštrukcie. Takto je interpretovaná napríklad nálezová situácia v Bielovciach, kde pece zistené v superpozíciách pravdepodobne neboli využívané súčasne, ale budované postupne v priebehu krátkeho časového úseku. Uvedené tvrdenie potvrdzujú aj zničené kupoly pecí (Fusek 2000, 128, 129). Postupné budovanie pecí uvádza aj Matej Ruttkay (1993, 6) na lokalite Nitra-Párovské Háje. Na sídlisku v Bajči je doložená dokonca sústava troch za sebou napojených pecí iba s jednou predpecnou jamou (obr. 11: 1; Ruttkay 2002a, 260, Abb. 14: 2). Predpokladá sa, že pece boli budované postupne a funkčná bola vždy posledná vybudovaná pec, pričom predchádzajúca bola zničená (Ruttkay 2002a, 259). Obdobná situácia je doložená aj na lokalite Nitra, poloha Selenec III (obr. 11: 2; Bielich 2014, 697, obr. 7: 1-3).

Na druhej strane, v niektorých prípadoch, máme aj doklady súčasného používania pecí, ktoré slúžili pravdepodobne pre celú osadu a mohli sa používať k rôznym pracovným činnostiam. Dobrým príkladom je objekt 702 s trojlístkovým pôdorysom z Bajča (obr. 11: 5; Ruttkay 2002a, 262, Abb. 17: 1). Vo všetkých troch častiach bola umiestnená pec, pričom každá z nich pravdepodobne slúžila na iný proces pri spracovávaní poľnohospodárskych plodín. V peci „A“ sa pravdepodobne sušili plodiny, čoho dokladom sú početné paleobotanické nálezy. V peci „C“, v ktorej blízkosti sa našla hlinená pražnica, sa realizovalo azda praženie obilia. V poslednej peci, označenej písmenom „B“ sa uskutočňovalo bližšie nešpecifikované spracovávanie plodín (Ruttkay 2002a, 263, 264).

V prípade nálezovej situácie sústavy objektov s pecami z Nitry-Dolných Krškán, aj keď by sa to na základe pôdorysu (obr. 4: C) zdalo, nie je vzájomné porušenie objektov a pecí doložené. Práve naopak, v profile sústavy objektov boli dobre viditeľné ich neporušené a podľa všetkého zámerne prepojené steny. V nálezovom materiáli z výplne objektov sa síce ukazujú časové rozdiely medzi objektom 7 (jeho súčasťou pec 3) a objektami 5 a 6 (jeho súčasťou pec 1; pozri časť „Rozbor nálezov“). Z dôvodu nízkeho počtu datovateľných nálezov to však nie je možné jednoznačne potvrdiť.

## Vyhodnotenie

Samostatne stojace zahľbené kupolové pece rozličnej funkcie sú známe na Slovensku už vo včasnოსlovenskom období (Fusek – Zábojník 2010, 166-167; Ruttkay 2002b, 9), avšak najviac ich pochádza z obdobia 11. až 13. storočia (Daňo 1995; Habovštiak 1985, 100-103; Egyházy-Jurovská 1985, 218; Ruttkay 2002, 258-264). Uvedené platí aj pre územie Ponitria, čo potvrdzujú nielen dosiaľ publikované nálezy (obr. 12), ale aj v príspevku analyzovaná pec so schodovitou úpravou zo Svätoplukova (druhá polovica 12. storočia) a sústava objektov s tromi pecami z Nitry-Dolných Krškán (pec 3 – druhá polovica 11. – 12. storočia ?, pec 1 – koniec 12. – začiatok 13. storočia). Výnimku v tomto smere na uvedenom území predstavuje nález z Bajča, ktorý je datovaný už do 8. – 9. storočia (Ruttkay 2002a, 261, 263). Rovnakú situáciu možno pozorovať aj v okolitých

krajinách, napríklad v Maďarsku (Méri 1963, 273-280), v Čechách a na Morave (Procházka 2001, 216; 2011, 242; Skružný 1980, 226, 228; Varadzin 2010, 26, 66-71).

Na základe konštrukčných daností (zahĺbenie do podložia, schodovitá úprava predpecnej jamy, kolová konštrukcia – prestrešenie) preskúmaných kupolových pecí zo Svätoplukova a Nitry-Dolných Krškán možno predpokladať ich funkciu zameranú na tepelné spracovanie potravín. Z dôvodu absencie výmazu a výpalu dna a naopak prítomnosti uhlíkov, popola a prepalenej hliny išlo pravdepodobne o činnosť, pri ktorej nebola potrebná vysoká teplota, akou je sušenie a údenie.

## REFERENCES

- Bencze, Zoltán. 1999.* Beszámoló a Rákospalota-Újmajor területén 1995-1997 között folytatott régészeti feltárások középkori eredményeiről. In Bencze, Zoltán et al (eds.). Egy árpád-kori veremház feltárása és rekonstrukciója. Budapest, 9-72.
- Beljak Pažinová, Noémi – Godiš, Jakub. 2017.* Svätoplukovo, okres Nitra „Rodinný dom“, parc. č. 2360/29, kat.úz. Svätoplukovo: výskumná dokumentácia z archeologického výskumu č. V-KARCH 01/2017/Paz. Nitra, 55 s.
- Beljak Pažinová, Noémi – Styk, Matej – Šimunková, Katarína. 2017.* Svätoplukovo, okres Nitra „Rodinný dom - Miriama“, parc. č. 2360/19, kat.úz. Svätoplukovo : Výskumná dokumentácia z archeologického výskumu č. V-KARCH 07/2017/Paz. Nitra, 69 s.
- Beljak Pažinová, Noémi – Godiš, Jakub – Bordáč, Miloš. 2017.* Svätoplukovo, okres Nitra „Rodinný dom s garážou“, parc. č. 2360/21, kat.úz. Svätoplukovo : Výskumná dokumentácia z archeologického výskumu č. V-KARCH 11/2017/Paz. Nitra, 67 s.
- Bielich, Mário. 2014.* Nález vrcholnostredovekých pecí na polohe Selenec v Nitre. In *Archaeologia Historica* 39, 689-699.
- Březinová, Gertrúda – Samuel, Marián a kol. 2007.* Tak čo, našli ste niečo? Svedectvo archeológie o minulosti Mostnej ulice v Nitre. Nitra.
- Čaplovič, Dušan. 1965.* Včasnostredoveké pohrebisko a sídlisko v Hurbanove. In *Slovenská Archeológia* 13/1, 237-247.
- Čaplovič, Dušan. 1987.* Archeologický výskum stredovekého dedinského domu na Slovensku. In *Archaeologia Historica* 12, 145-155.
- Daňo, Róbert. 1995.* Samostatne stojace pece zo 6. až 13. storočia na Slovensku. Diplomová práca. Univerzita Komenského v Bratislave. Bratislava.
- Dejmal, Miroslav – Peška, Marek. 2010.* Nález dvou potravinárskych pecí z 12. storočia z ulice Bašty v Brně. In *Archeologia Technica* 8, 113-122.
- Egyházy-Jurovská, Beáta. 1985.* Stredoveké pece na pečenie chleba vo Veľkom Grobe (okr. Galanta). In *Archaeologia Historica* 10, 209-220.
- Fodor, Ivan. 1986.* Восточные параллели печей вне жилищ на древневенгерских поселениях [Eastern parallels of ovens outside dwellings in Hungarian settlements]. In *Acta Archaeologica Scientiarum Hungaricae* 38, 185-193.
- Fusek, Gabriel. 2000.* Torzo stredovekého sídliska v Bielovciach. In *Slovenská Archeológia* 48/1, 101-158.
- Fusek, Gabriel. 2008.* Vrcholnostredoveké sídlisko v Nitre-Šindolke. In *Archaeologia Historica* 33, 27-40.
- Fusek, Gabriel – Spišiak, Ján. 2005.* Vrcholnostredoveká grafitová keramika z Nitry-Šindolky. In *Slovenská Archeológia* 53/2, 265-336.

- Fusek, Gabriel – Zábojník, Jozef. 2010. Frühslawisches Siedlungsobjekt aus Suchohrad. Zur Problematik der langobardisch-slavischen Beziehungen. In Beljak, Ján – Březinová, Gerta – Varsik, Vladimír (eds). *Archeológia barbarov 2009*. Nitra, 155-180.
- Fűryová, Klára. 1993. Nové poznatky o stredovekom železiarstve v Gemeri. *Archeologia Technica* 8, 35-47.
- Goš, Vladimír. 1973. Slovanská osada v Mohelnici. In *Archeologické rozhledy* 25, 371-380, 483-484.
- Goš, Vladimír – Karel, Jiří. 1979. Slovanské a středověké zásobnice ze severní Moravy. In *Archeologické rozhledy* 31, 163-175.
- Grimm, Paul. 1969. Zum Ofen in der frühgeschichtlichen Archäologie. In *Archäologisches zu niederdeutsch Döns, bairisch Türrnitz*. In *Ausgrabungen u. Funde* 16, 279-282.
- Hanuliak, Milan – Zábojník, Jozef. 1981. Najnovšie výsledky výskumu v Chlábe, o. Nové Zámky. In *Archaeologia Historica* 6, 505-512.
- Hlubek, Lukáš – Šlězár, Pavel. 2014. Doklady zpracování železa v raném středověku na území Uničovska a Litovelska. In *Archaeologia Historica* 39, 593-607.
- Cheben, Ivan – Ruttkay, Matej – Ruttkayová, Jaroslava. 1993. Záchranné výskumy na trase výstavby ropovodu v okrese Nitra. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1992*, 61, 62.
- Jankovich-Bésán Dénes. 1991. Ásatások az Árpád-kori Fenék falu területén 1976–1978. *Zalai Múzeum* 3, 185-210.
- Kopčecová, Monika – Bielič, Mário. 2006. Záchranný archeologický výskum v *Krušovciach*. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 2004*, 111, 112.
- König, Tomáš a kol. 2014. Nitra-Mlyny. Stredoveké osídlenie lokality. Bratislava.
- Langer, Jiří. 1987. Příspěvek k typologii topenišť. In *Archaeologia Historica* 12, 233-243.
- Lesák, Branislav. 2000. Stredoveké pece na Uršulínskej ulici v Bratislave. *Zborník SNM* 94, *Archeológia* 10, 137-148.
- Loskotová, Irena – Procházka, Rudolf. 1997. Keramik von Brno (Brünn) des 12.–13. Jahrhunderts. In *Pravěk Nová Řada* 6, 199-228.
- Malý, Karel – Zapletalová, Dana. 2007. Železářská kovovýroba v pravobřežní části Starého Brna. In *Archeologia Technica* 18, 18-31.
- Méri, István. 1963. Árpád-kori szabadban levő kemencék. In *Archaeologiai Értesítő* 90, 273-281.
- Nekuda, Vladimír. 2000. Mstěnice. Zaniklá středověká ves u Hrotovic 3. Rané středověké sídliště. Brno.
- Parádi, Nándor. 1967. A hács—béndekpusztai Árpádkori edényégető kemence. In *Archaeologiai Értesítő* 94, 20-36.
- Pleiner, Radomír. 1955. Výroba železa ve Slovanské huti u Želechovic na Uničovsku. In *Rozpravy ČSAV* 5, 591.
- Procházka, Rudolf. 2001. Chlebové pece predlokačního a lokačního Brna. In *Archaeologia Historica* 26, 207-219.
- Procházka, Rudolf. 2011. Archeologické doklady výroby z 12. – 13./14. století v jihovýchodní části Brna ve vztahu k vývoji zástavby. In *FORUM URBES MEDII Aevi VI*, 212-251.
- Repka, Dominik. 2017. Svätoplukovo, okres Nitra „Rodinný dom – novostavba“ parc.č. 2360/22, k.ú. Svätoplukovo: správa z výskumu. Nitra, 77 s.
- Repka, Dominik – Pažinová, Noémi. 2012. Vrcholnostredoveké sídliskové objekty z Podhorian-Sokolníkov. In *Archaeologia Historica* 37/1, 273-287.
- Richter, Miroslav. 1967. Hrnčírské pece v Kostelci nad Orlicí. In *Archeologické rozhledy* 19, 500-510.

- Ruttkay, Matej.* 1990. Pece na ranostredovekých sídliskách juhozápadného Slovenska. In *Archaeologia Historica* 15, 337-348.
- Ruttkay, Matej.* 1993. Pece neznámeho účelu z Nitry-Parovských Hájov. In *Archeologia Technica* 8, 4-8.
- Ruttkay, Matej.* 1995. Príspevok k poznaniu stredovekej keramiky na juhozápadnom Slovensku. In *Archaeologia Historica* 20, 563-583.
- Ruttkay, Matej.* 2002a. Mittelalterliche Siedlung und Gräberfeld in Bajč-Medzi kanálmí (Vorbericht). In *Slovenská Archeológia* 50/2, 245-322.
- Ruttkay, Matej.* 2002b. Ovens in the early Medieval settlements of South - Western Slovakia. In *Civilisations* 49/1-2, 271-283.
- Ruttkay, Matej.* 2004. Záchraný výskum v Nitre-Dolných Krškanoch. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 2003*, 153-154.
- Ruttkay, Matej.* 2005. Niektoré nové objavy v Nitre a okolí zo včasného a vrcholného stredoveku. In *Ruttkay, Matej* (ed.). *Dávne dejiny Nitry a okolia*. Nitra, 55-75.
- Ruttkay, Matej a kol.* 2016. Sídlisko z 10. – 12. storočia v Nitre-Janíkovciach. In *Archaeologia Historica* 41/2, 41-57.
- Skružný, Ludvík.* 1963. Príspevek k třídění a chronologii slovanských otopných zařízení na území ČSSR. In *Památky archeologické* 54, 234-265.
- Skružný, Ludvík.* 1980. Několik poznámek k otázce vývoje a funkce pece ve slovanských, středověkých a novověkých objektech i mimo ně. In *Archaeologia Historica* 5, 22-242.
- Šalkovský, Peter – Vlkolinská, Ivona.* 1987. Včasnostredoveké a vrcholnostredoveké sídlisko v Komjaticiach. In *Študijné Zvesti Archeologického ústavu SAV* 23, 127-172.
- Štefanovičová, Tatiana – Hlavatá, Jana – Spišák, Pavol.* 2013. Záchraný výskum v obci Svätoplukovo. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 2009*, 252-254.
- Tauber, Jürg.* 1980. Herd und Ofen im Mittelalter: Untersuchungen zur Kulturgeschichte am archäologischen Material vornehmlich der Nordwestschweiz (9.-14. Jahrhundert). Olten.
- Vályi, Katalin.* 1992. Külső kemencék Szer Árpád-kori településén. In *A Móra Ferenc Múzeum évkönyve 1989-1990/1*, 135-157.
- Varadzin, Ladislav.* 2010. Hrnčířská výroba ve východní části střední Evropy 6. – 13. století v archeologických pramenech. In *Archeologické rozhledy* 62, 17-71.
- Vignatiová, Jana.* 1992. K otázce původu a funkce hliněných pecí v zemnicích 9. stol. na Moravě a na Slovensku. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity E* 37, 89-102.
- Wiedermann, Egon.* 2015. Topolčany Hrad: Protourbánné sídlo. Nitra.

SUMMARY: MEDIEVAL RECESSED CUPOLA OVENS FROM THE NITRA REGION. Finds of recessed cupola ovens are common in the Nitra region from the Early and beginning of High Middle Ages. New features were excavated in 2011 and 2015 by the Department of Archaeology at the Constantine the Philosopher University in Nitra. A system of three connected recessed cupola ovens was found in Nitra, Dolné Krškany during a rescue excavation at Knappova Street (parcel No. 2310/18). In at least two cases, these included cupola ovens recessed directly into the ground. Postholes, excavated in the stokeholes, demonstrate the presence of an above-ground post construction. Based on the unique find material, they can be dated primarily to the period between the 12th to the early 13th century. Another find of a recessed cupola oven and three well-preserved entry steps carved into the sub-soil was discovered in Svätoplukovo (parcel No. 12/5). In the vicinity of the ovens, several postholes were observed that could have been part of a roofing. This unit was discovered during a rescue excavation in the cellar of a new single-family house. Even in this case, we cannot rule out the existence of a system of clay cupola ovens. The material suggests dating to the second half

of the 12th century. In addition to their placement in the ground and the presence of a clay cupola, ovens from both sites also display traces of possible roofing.

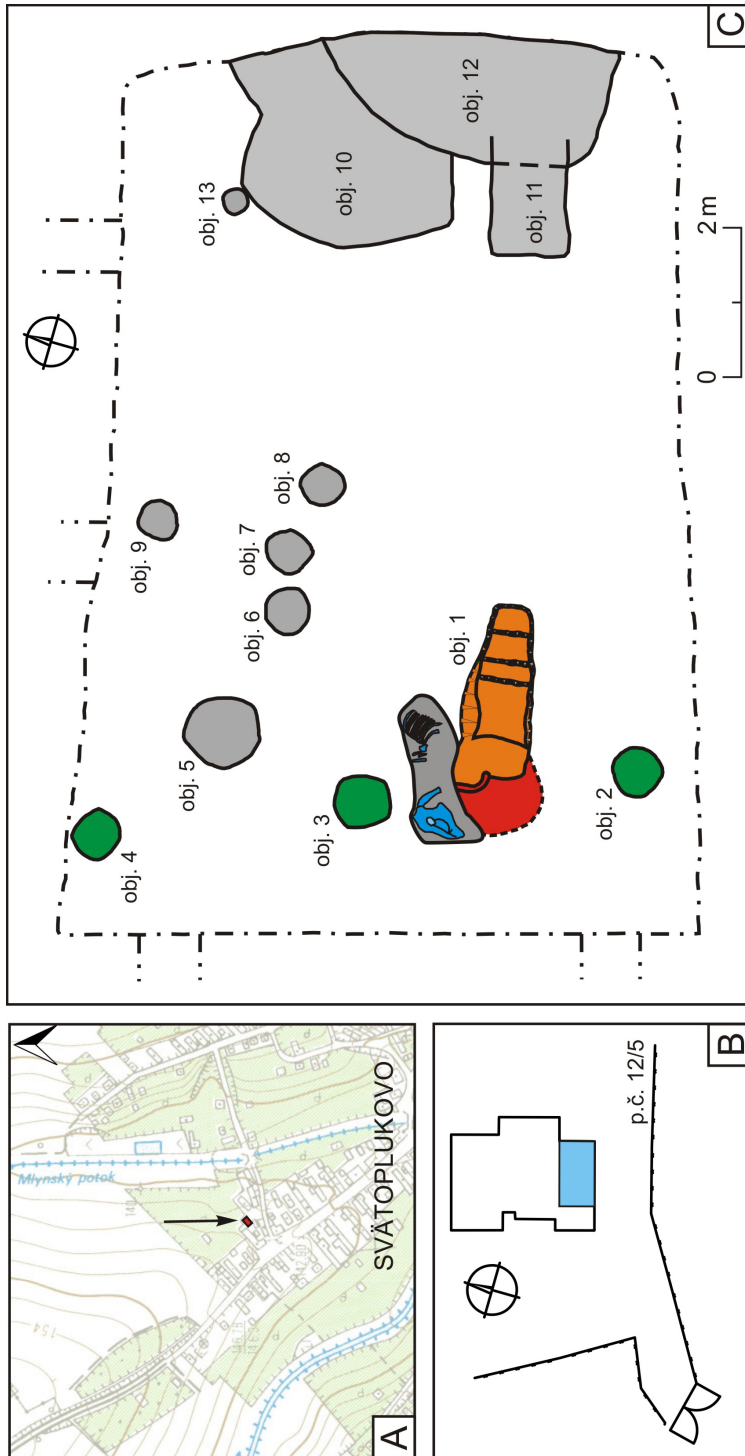
The system of ovens deeply dug into the subsurface was discovered at various Early and High medieval settlements dating from the 11th century to the beginning of the 13th century. In Slovakia, their concentration is significant predominantly in the Nitra region, e.g. in Bajč, Nitra, Selenec III; Nitra-Párovské Háje and Nitra-Šindolka. In the case of Párovské Háje, a special type of oven with step-like entrances (similar to the one in Svätoplukovo) was present. The function of these ovens has not been specified yet. It is being considered that they were used for farming purposes, such as drying grains, fruit and meat, or for smoking. It is also possible that the oven networks were not used together but were constructed successively in a short period of time.

Mgr. Dominik Repka, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Archaeology  
Hodžova 1  
949 74  
Nitra  
Slovakia  
drepka@ukf.sk

doc. PhDr. Noémi Beljak Pažinová, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Archaeology  
Hodžova 1  
949 74  
Nitra  
Slovakia  
nbpazinova@ukf.sk

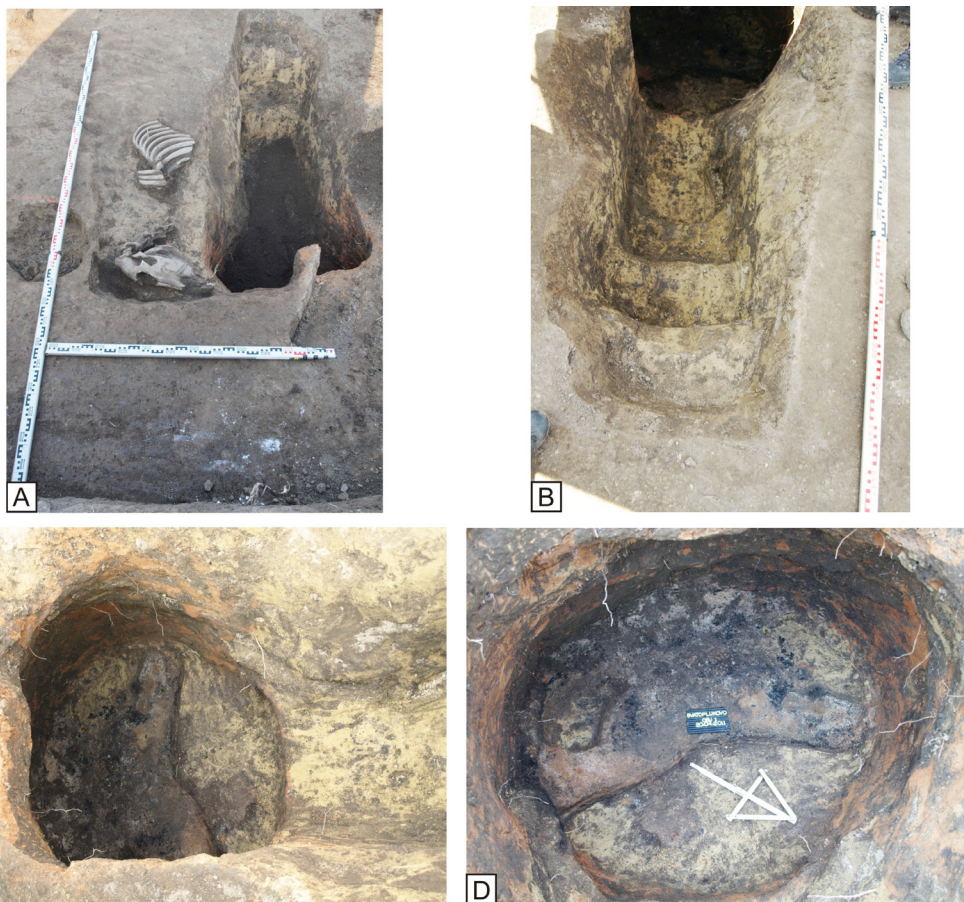


Prílohy / Appendix



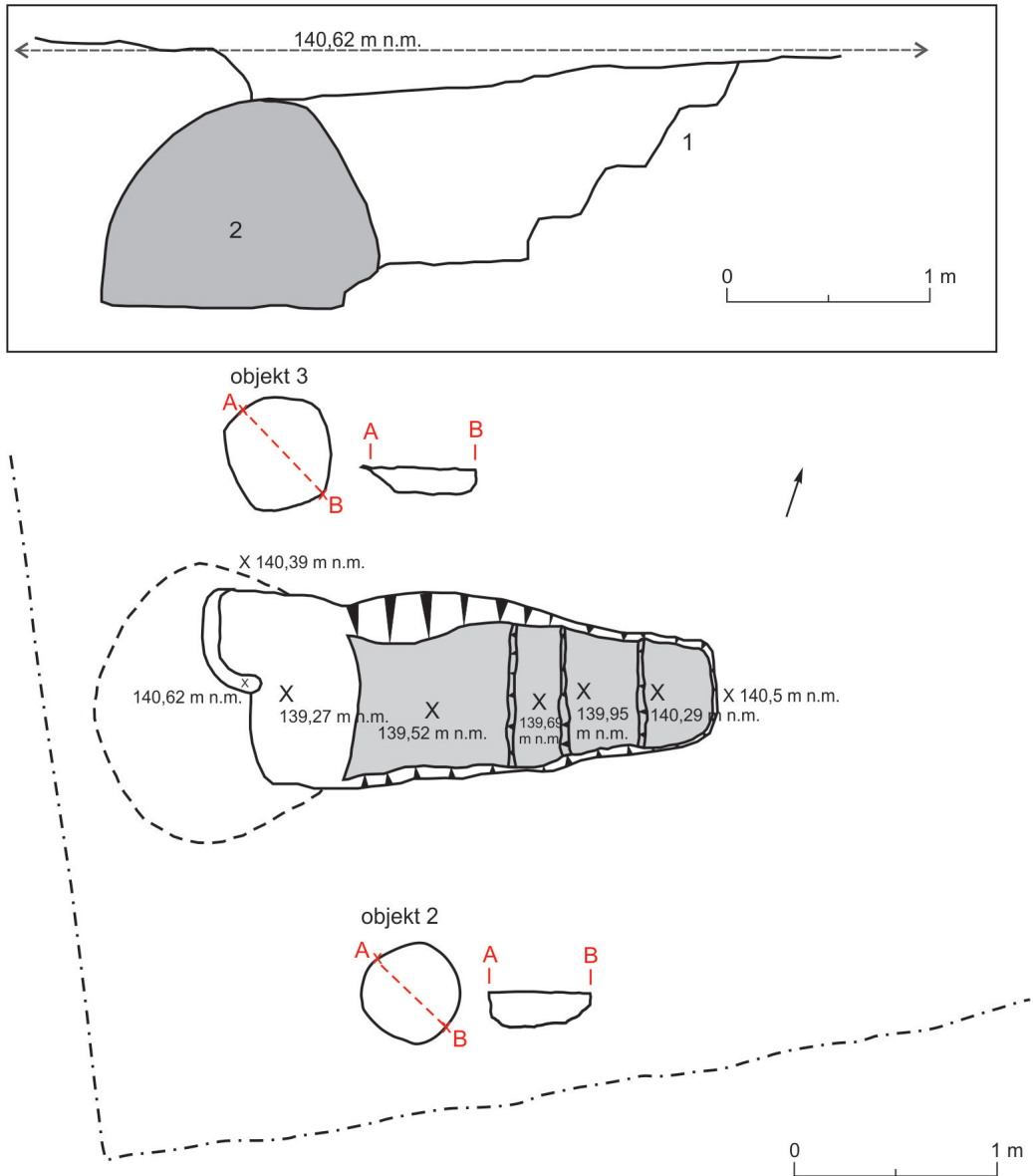
Obr. 1. Svätoplukovo, parcela č. 12/5. A – lokalizácia parcely v intraviláne obce na základnej topografickej mape; B – lokalizácia pivnice v rámci základov rodinného domu; C – pôdorys pivničného priestoru s umiestneným sídliskových objektov 1-13 (zelenou farbou vyznačené pravdepodobne vzájomne súvisiace kolové jamy). Autor: N. Beljak Pažinová.

Picture 1. Svätoplukovo, parcel No. 12/5. A – localization of the parcel in the municipality's built-up area on a basic topographic map; B – localization of the cellar within the foundations of the family house; C – the ground plan of the cellar with the placement of settlement features 1-13 (the green colour marks probably interrelated postholes). Author: N. Beljak Pažinová.



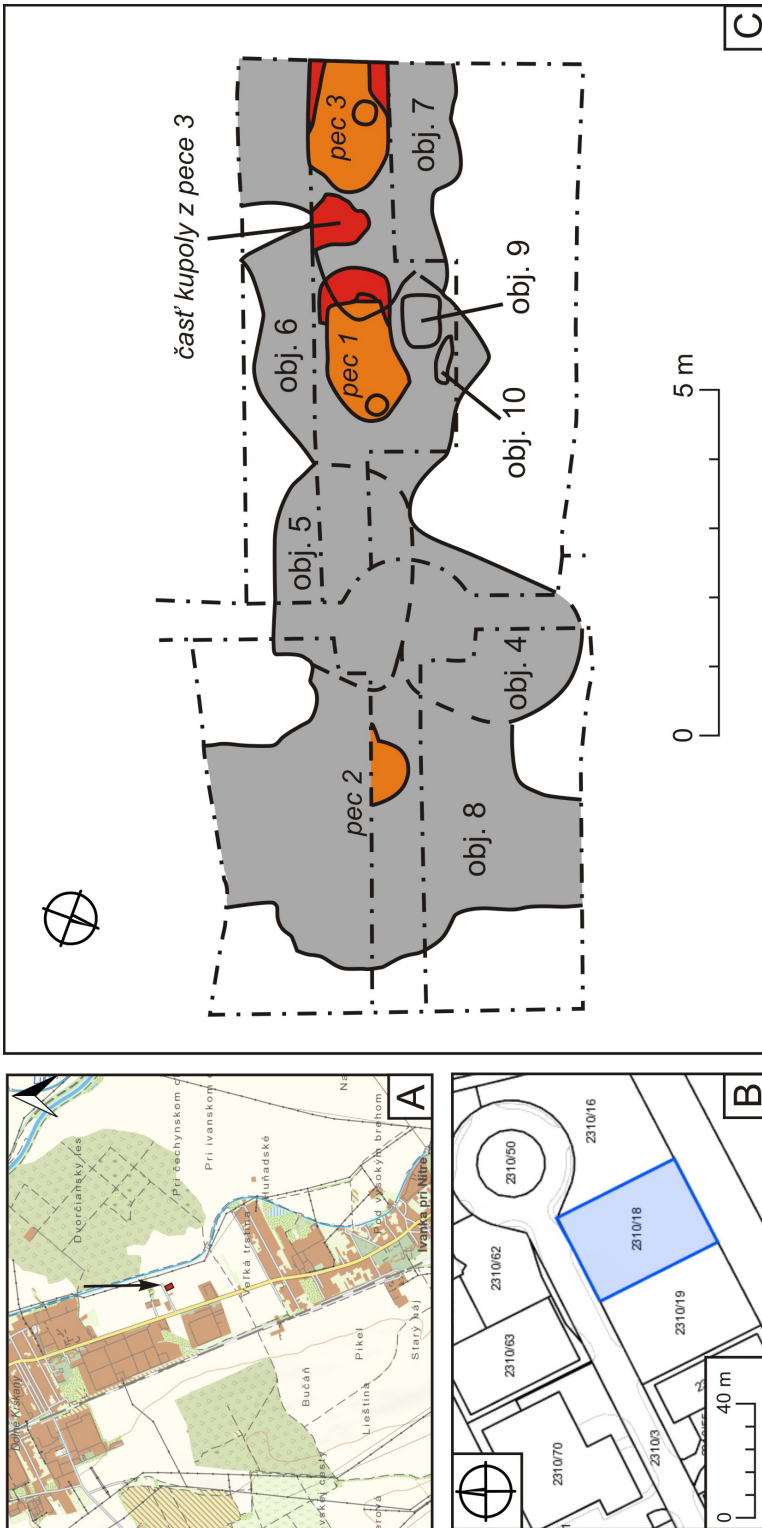
Obr. 2. Svätoplukovo, parcela č. 12/5. Objekt 1 – kupolová pec so schodovitou úpravou predpecnej jamy. A – pohľad na novoveký zásah nad kupolou pece; B – schodíky vedúce k peci vyhlbené do žltej spraše; C – zahĺbená kupolová pec; D – pomerne rovné dno pece s jemne vypáleným estrichom, uhlíkmi, popolom. Foto: N. Beljak Pažinová, O. Žaár.

Picture 2. Svätoplukovo, parcel No. 12/5. Feature 1 – cupola oven with a step-like entry pit. A – view of the modern interference over the cupola oven; B – stairs leading to an oven dug out into a yellow loess; C – recessed cupola oven; D – a fairly straight bottom of the oven with a finely fired clay lining, carbon, ash. Photo: N. Beljak Pažinová, O. Žaár.



**Obr. 3.** Svätoplukovo, parcela č. 12/5. Objekt 1 – kupolová pec so schodovitou úpravou predpecnej jamy. Hore – profil objektu 1: 1 – žltá sprašová vrstva (podložie); 2 – prepálený oranžový estrich – kupola pece; Dole – pôdorys objektu 1 a v jej blízkosti situovaných kolových jamiiek (objekty 2 a 3), červenou farbou vyznačené profily kolových jám. Autor: O. Žaár, B. Šebesta, N. Beljak Pažinová.

**Picture 3.** Svätoplukovo, parcel No. 12/5. Feature 1 – cupola oven with a step-like entry pit. Above – profile of the feature 1: 1 – a layer of yellow loess (subsoil); 2 – fired orange clay lining – cupola of the oven; Below – the ground plan of feature 1 and adjacent postholes (features 2 and 3), the red colour marks the profiles of the postholes. Author: O. Žaár, B. Šebesta, N. Beljak Pažinová.



Obr. 4. Nitra-Dolné Krškany, Knapova ulica, parcela č. 2310/18. A – lokalizácia parcely v intraviláne mestskej časti na základnej topografickej mape; B – lokalizácia skúmanej parcely na katastrálnej mape; C – pôdorys sústavy objektov s pecami. Autor: D. Repka.

Figure 4. Nitra-Dolné Krškany, Knapova street, parcel No. 2310/18. A – localization of the parcel in the municipality's built-up area on a basic topographic map; B – localization of the parcel on a cadastral map; C – the ground plan of the system of features with ovens. Author: D. Repka.

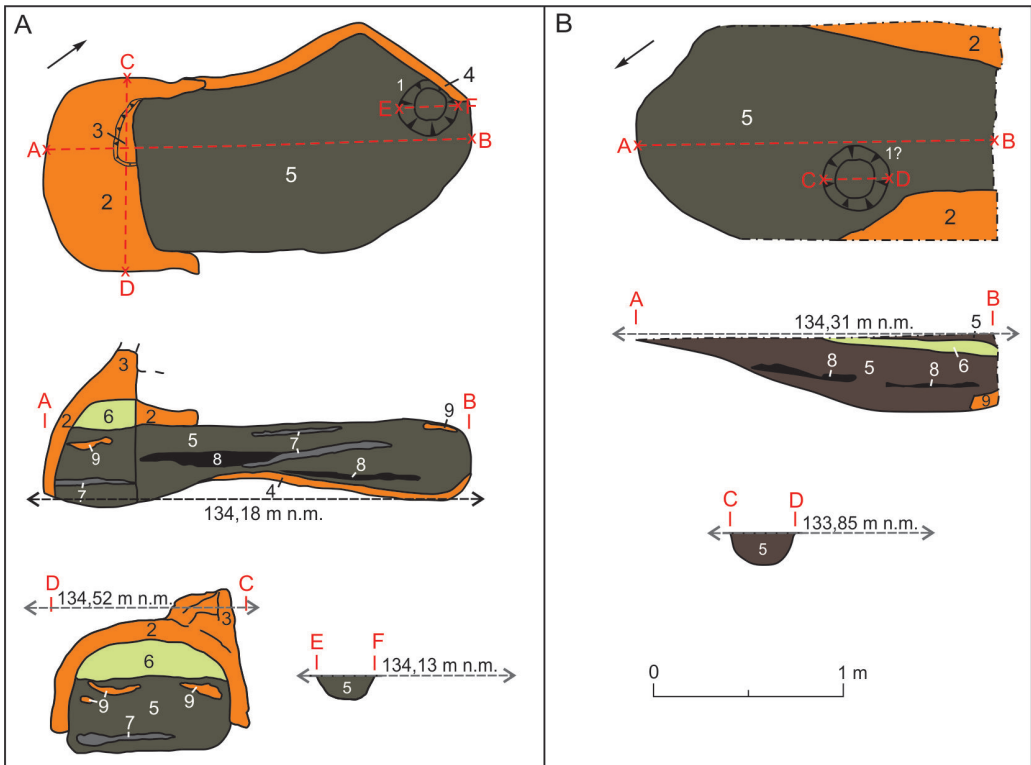




Obr. 5. Nitra-Dolné Krškany, Knappova ulica, parcela č. 2310/18. A, B – pohľad na pec 1 z juhovýchodu; C – rez predpecnej jamy pece 2; D – pohľad na pec 3 zo severozápadu. Foto: D. Repka.

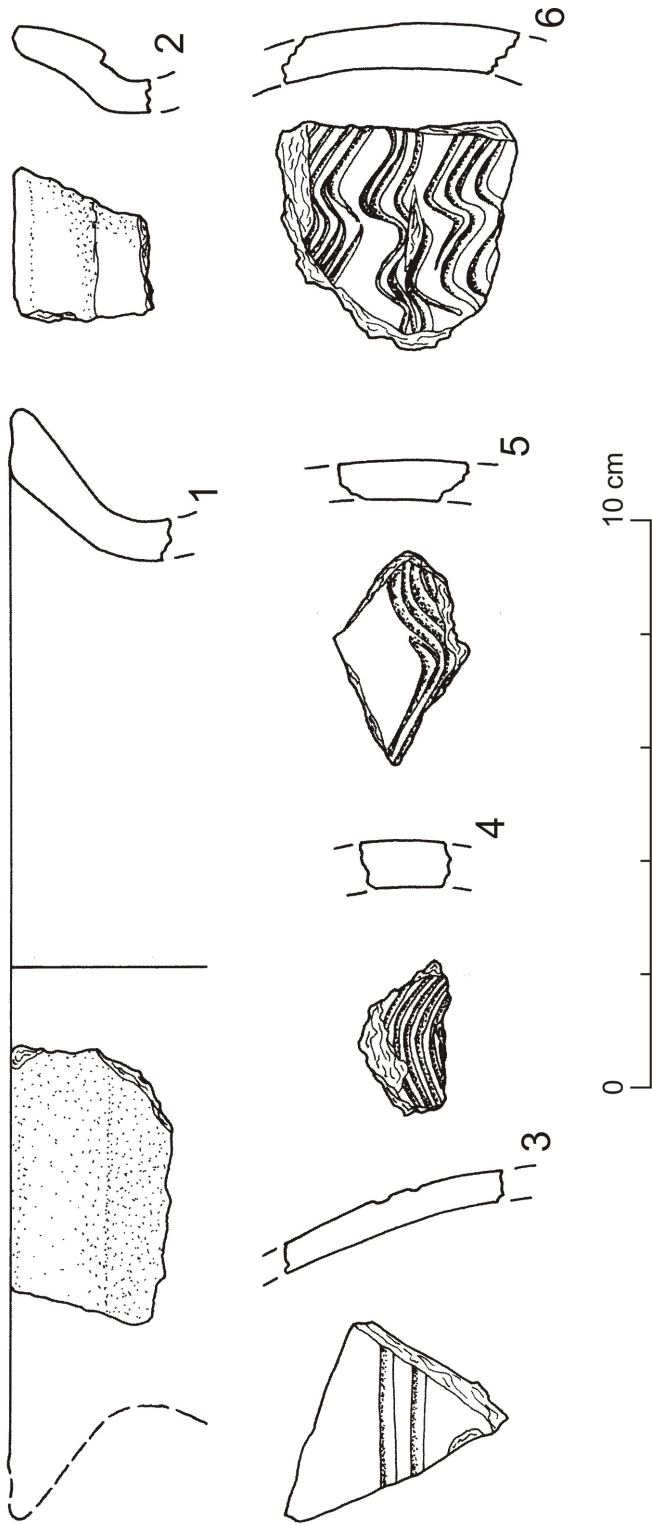
Picture 5. Nitra-Dolné Krškany, Knappova street, parcel No. 2310/18. A, B – view of oven 1 from the southeast; C – profile of the step-like entrance 2; D – view of oven 3 from the northeast. Photo: D. Repka.





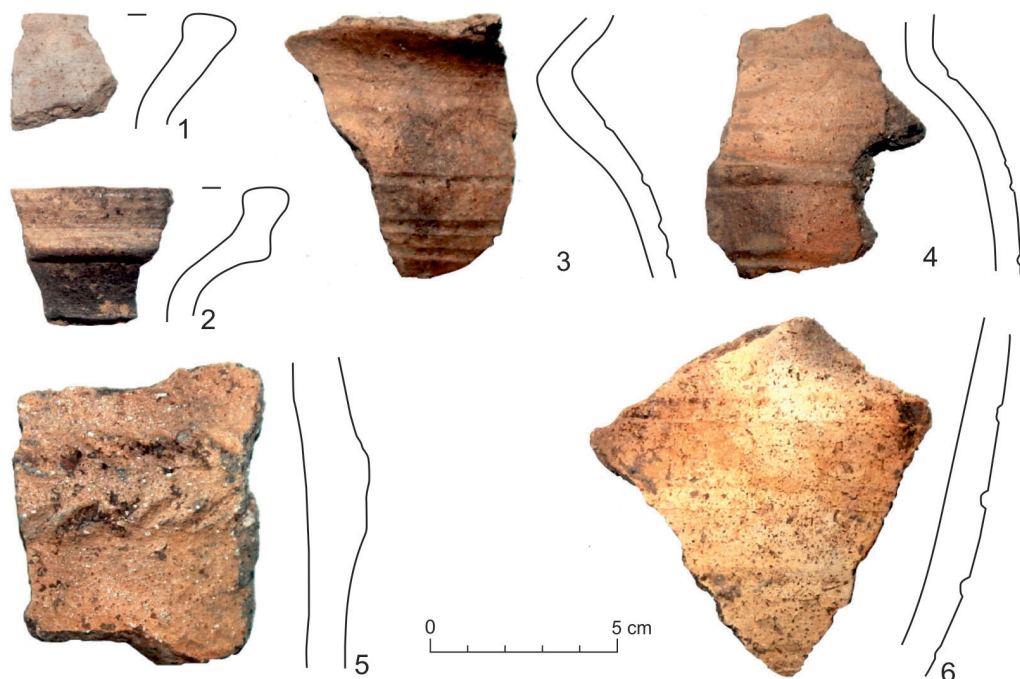
**Obr. 6.** Nitra-Dolné Krškany, Knappova ulica, parcela č. 2310/18. A – pec 1; B – pec 3; 1 – kolová jama; 2 – hlinená kupola; 3 – komín; 4 – estrich; 5 – tmavohnedá prepálená hlina premiešaná so žltým ílom a uhlíkmi; 6 – žltá ílovitá hlina; 7 – sivá popolovitá vrstvička; 8 – čierna prepálená hlina s uhlíkmi; 9 – väčšie kusy mazanice z kupoly alebo estrichu pece. Autor: D. Repka.

**Picture 6.** Nitra-Dolné Krškany, Knappova street, parcel No. 2310/18. A – oven 1; B – oven 3; 1 – posthole; 2 – clay cupola; 3 – chimney; 4 – fired clay lining in the bottom; 5 – dark brown fired clay mixed with yellow clay and carbon; 6 – yellow clay; 7 – grey ash layer; 8 – black fired clay with carbon; 9 – bigger chunks of mixed clay from the cupola and the fired clay lining of the oven. Author: D. Repka.



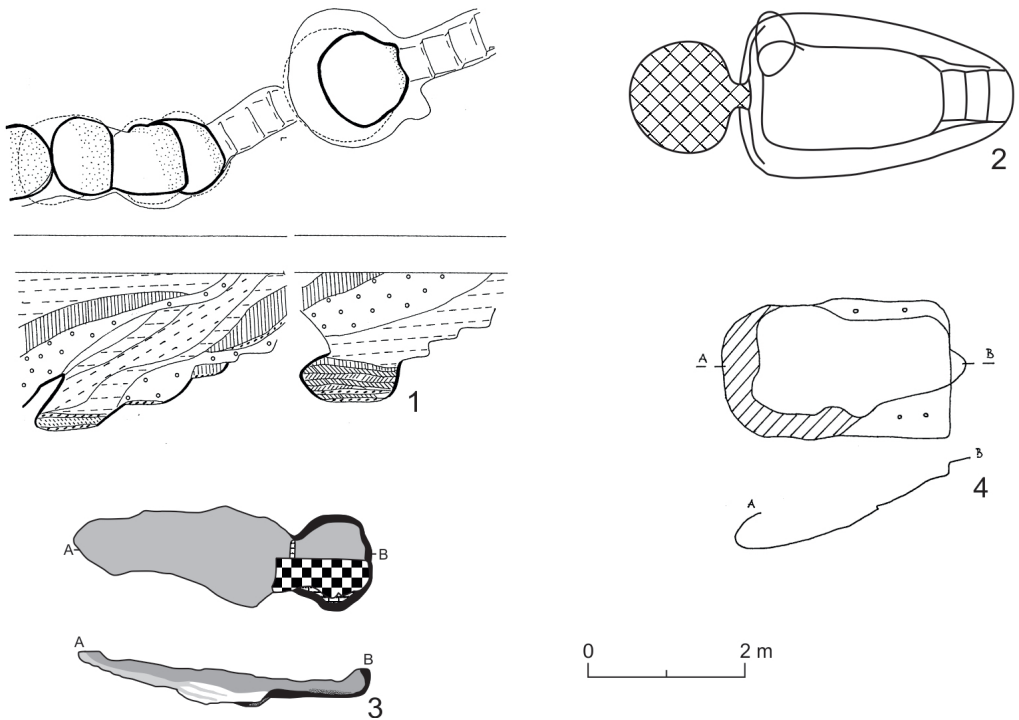
Obr. 7. Svätoplukovo, parcela č. 12/5. Výber fragmentov keramiky (druhá polovica 12. storočia) z výplne schodovito upravenej predpecnej jamy (objekt 1). Kresba: L. Žaárová.

Picture 7. Svätoplukovo, parcel No. 12/5. Selection of ceramic fragments (the second half of the 12th century) from the step-like entrance (feature 1). Drawing: L. Žaárová.



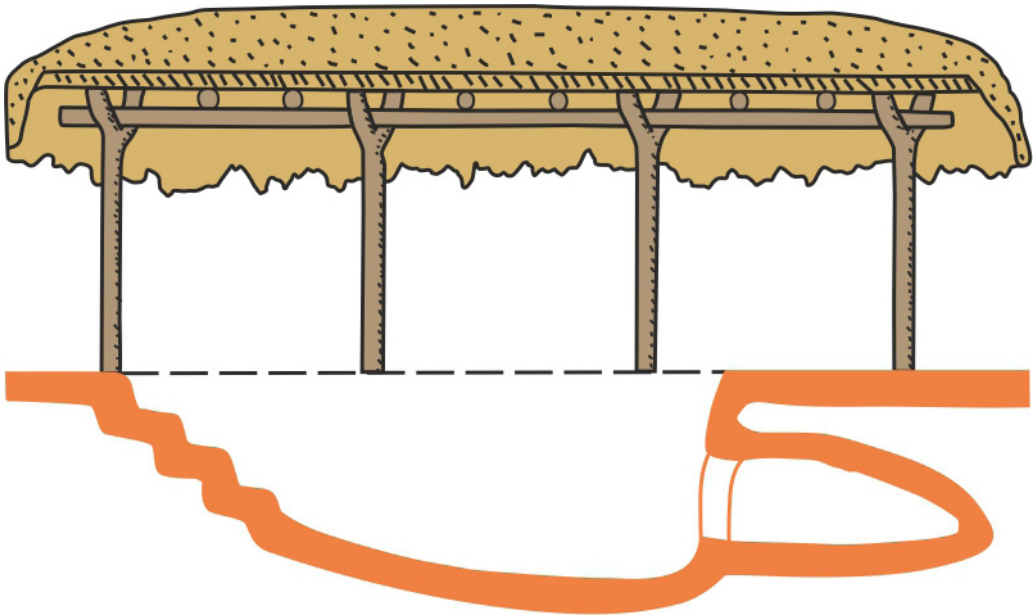
**Obr. 8.** Nitra-Dolné Krškany, Knappova ulica, parcela č. 2310/18. 1, 3, 4 – fragmenty keramiky z objektu 6 (záver 12. – začiatok 13. storočia); 5 – fragment keramiky z objektu 7 (druhá polovica 11. storočia – 12. storočie); 6 – fragment keramiky z objektu 5 (12. – 13. storočie). Foto, Kresba: D. Repka.

**Picture 8.** Nitra-Dolné Krškany, Knappova street, parcel No. 2310/18. 1, 3, 4 – ceramic fragments from feature 6 (the end of the 12th – the beginning of the 13th century); 5 – ceramic fragments from feature 7 (the second half of the 11th century – 12th century); 6 – ceramic fragment from feature 5 (12th – 13th century). Photo, Drawing: D. Repka.



**Obr. 9.** Zahĺbené kupolové pece so schodovitou úpravou predpecnej jamy. 1 – Nitra-Párovské Háje, poloha stavba štvrtej vetvy plynovodu, objekt 5 (podľa Ruttkay 1993); 2 – lokalita Tiszalök-Rázompuszta (podľa Fodor 1986); 3 – Krušovce, poloha Hrad III, objekt 4 (podľa Wiedermann 2015); 4 – Komjatice, poloha Štrkovisko, objekt 10 (podľa Šalkovský –Vlkolinská 1987).

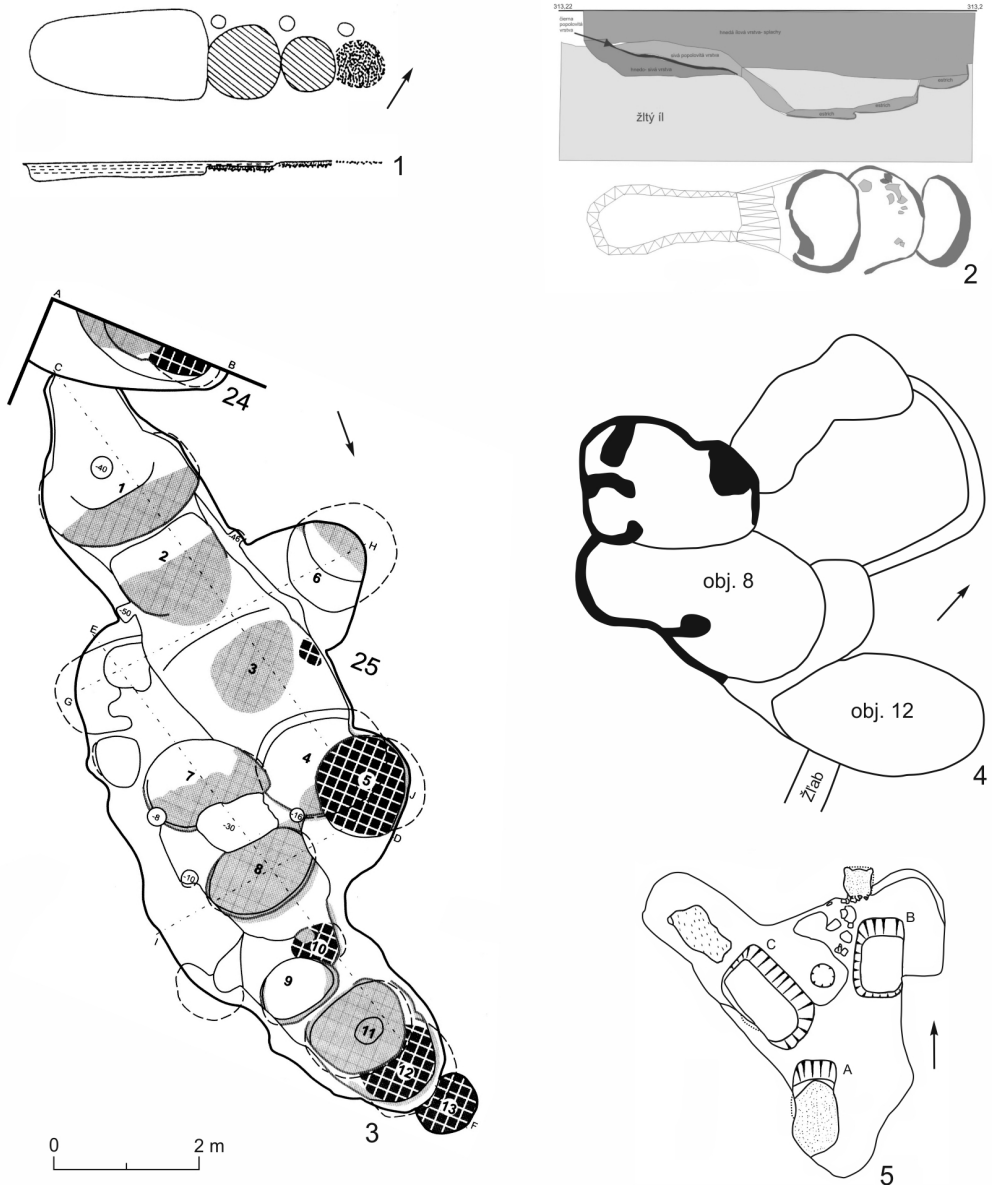
**Picture 9.** Recessed cupola ovens with a step-like entrance. 1 – Nitra-Párovské Háje, site construction of the fourth branch of the gas pipeline, feature 5 (according to Ruttkay 1993); 2 – site Tiszalök-Rázompuszta (according to Fodor 1986); 3 – Krušovce, site Hrad III, feature 4 (according to Wiedermann 2015); 4 – Komjatice, site Štrkovisko, feature 10 (according to Šalkovský –Vlkolinská 1987).



Obr. 10. Rekonštrukcia pece so schodovitou úpravou predpecnej jamy a nadzemnej kolovej konštrukcie (upravené podľa Fodor 1986).

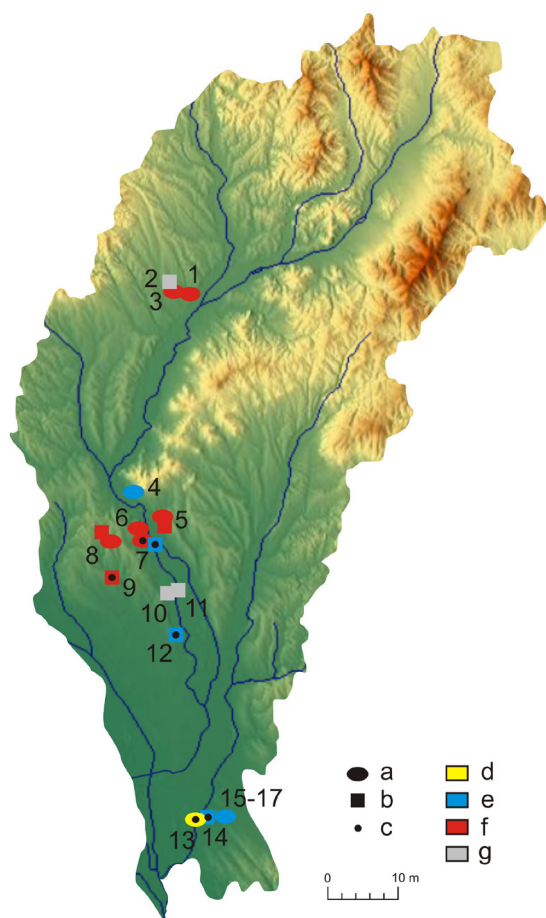
Picture 10. Reconstruction of the oven with a step-like entrance and over ground post construction (modified according to Fodor 1986).





**Obr. 11.** Systavy zahĺbených kupolových pecí. 1 – Bajč, poloha Medzi kanálmi, objekt 8 (podľa Ruttkay 2002a); 2 – Nitra-Chrenová, poloha Seleneč III, objekt 4 (podľa Bielich 2014); 3 – Bielovce, poloha Telek, objekty 24 a 25 (podľa Fusek 2002); 4 – Krušovce, poloha Hrad II, objekty 8 a 12 (podľa Wiedermann 2015); 5 – Bajč, poloha Medzi kanálmi, objekt 702 (podľa Ruttkay 2002a).

**Picture 11.** Systems of recessed cupola ovens. 1 – Bajč, site Medzi kanálmi, feature 8 (according to Ruttkay 2002a); 2 – Nitra-Chrenová, site Seleneč III, feature 4 (according to Bielich 2014); 3 – Bielovce, site Telek, features 24 and 25 (according to Fusek 2002); 4 – Krušovce, site Hrad II, features 8 and 12 (according to Wiedermann 2015); 5 – Bajč, site Medzi kanálmi, feature 702 (according to Ruttkay 2002a).



**Obr. 12.** Územia Ponitrie s nálezmi sústav pecí a pecí so schodovitou úpravou uvádzaných v texte.<sup>1</sup> a – sústava pecí, b – schodovitá úprava pecí; c – pece s kolovými jamami; d – 8. – 9. storočie; e – 11. – 12. storočie; f – 12. – 13. storočie; g – stredovek, bez bližšieho datovania. 1 – Krušovce, poloha Hrad II; 2, 3 – Krušovce, poloha Hrad III; 4 – Nitra, poloha Šindolka; 5 – Nitra-Chrenová, poloha Selenec III; 6 – Nitra-Dolné Krškany, poloha Tonex; 7 – Nitra-Dolné Krškany, Knappova ulica; 8 – Nitra-Párovské Háje, poloha stavba štvrtej vetvy plynovodu; 9 – Svätoplukovo, parcela č. 12/5; 10 – Branč-Velká Ves, poloha Arkuš I; 11 – Branč-Velká Ves, poloha Arkuš II; 12 – Komjatice, poloha Štrkovisko; 13-17 – Bajč, poloha Medzi kanálmi. Autor: D. Repka.

**Picture 12.** The Nitra region with finds of systems of ovens and ovens with step-like entrances mentioned in the text.<sup>2</sup> a – the system of ovens, b – step-like modification of the oven; c – ovens with the postholes; d – 8th – 9th century; e – 11th – 12th century; f – 12th – 13th century; g – Middle Ages, unspecified dating. 1 – Krušovce, site Hrad II; 2, 3 – Krušovce, site Hrad II; 4 – Nitra, site Šindolka; 5 – Nitra-Chrenová, site Selenec III; 6 – Nitra-Dolné Krškany, site Tonex; 7 – Nitra-Dolné Krškany, Knappova street; 8 – Nitra-Párovské Háje, site construction of the fourth branch of the gas pipeline; 9 – Svätoplukovo, parcel No. 12/5; 10 – Branč-Velká Ves, site Arkuš I; 11 – Branč-Velká Ves, site Arkuš II; 12 – Komjatice, site Štrkovisko; 13-17 – Bajč, site Medzi kanálmi. Author: D. Repka.

<sup>1</sup> Cieľom príspevku nie je vytvoriť súpis všetkých nálezov uvedeného typu pecí z územia Ponitria.

<sup>2</sup> The article does not seek to create an inventory of all finds of the given type of ovens in the Nitra region.

# SLOVANIA ARCIBISKUPA METODA NA MORAVE A V PANÓNII<sup>1</sup>

## The Slavs of Archbishop Method in Moravia and Pannonia

Miroslav Lysý

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.40-50

**Abstract:** LYSÝ, Miroslav. *The Slavs of Archbishop Method in Moravia and Pannonia*. The paper deals with the Moravian and Slavic identity of the so-called Great Moravia inhabitants (9th century) in the early Middle Ages in central Europe. It is based on three presumptions: firstly, identity is not a “natural”, existing status independent from consciousness of individuals; secondly, written sources confirm that the ethnonym “Slovien” means Slavic, as this ethnonym exceeds the region of “Great” Moravia and was used for the Slavs in Pannonia, or in the Byzantine Empire; thirdly, the question of ethnicity of the Nitra region of Moravia has no relation to our subject and the question of Slavinity. Even if ethnicity is an identity phenomenon and therefore cannot be derived directly from objective attributes like language, territory, religion or culture, these attributes bring about a feeling of proximity and can create a *gens*.

The paper analyses the meanings of the ethnonym Moravian and later the ethnonym Slav and the adjective Slavic, especially in hagiographic texts like *Life of Constantine* and *Life of Method*. The differences observed between these texts are interpreted as an attempt to support “Slavic” church province in Moravia and the archbishopric of Method.

**Keywords:** *Life of Constantine, Life of Method, identity, gens, Slavs, Moravians, Church administration*

**Abstrakt:** LYSÝ, Miroslav. *Slovania arcibiskupa Metoda na Morave a v Panónii*. Článok sa zaoberá moravskou a slovanskou identitou obyvateľov včasnostredovekej takzvanej Veľkej Moravy na území strednej Európy. Je založený na troch predpokladoch. Po prvé, identita nie je „prirodzené“ existujúci stav nezávislý od vedomia jednotlivcov. Po druhé, písomné pramene potvrdzujú, že etnonym „Slovien“ znamená Slovan a prekračuje územie „Veľkej“ Moravy, keďže sa používa pre Slovanov v Panónii či v Byzantskej ríši. Po tretie, otázka etnicity nitrianskej časti Moravy nemá vzťah k nášmu predmetu a k otázke slavicity. Hoci je etnicita fenoménom identity a nemožno ju priamo odvodzovať od objektívnych atribútov, ako sú jazyk, územie, náboženstvo či kultúra, tak tieto atribúty spôsobujú pocit blízkosti a dokážu vytvoriť *gens*.

Článok analyzuje význam použitia etnoným Moravan a Slovan a adjektíva slovanský, a to predovšetkým v hagiografických textoch *Života Konštantína* a *Života Metoda*. Pozorované rozdiely medzi oboma textami sa dajú interpretovať ako pokus o podporu „slovanskej“ cirkevnej provincie na Morave a hodnosti arcibiskupa Metoda.

**Kľúčové slová:** *Život Konštantína, Život Metoda, identita, gens, Slovania, Moravia, cirkevná správa*

<sup>1</sup> Štúdiá vznikla v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0006/18 *Imago episcopi – moc biskupa a jej prezentácia v stredoveku*.

Spoločenská a politická štruktúra, sociálne väzby a etnicita patria k tradičným výskumným otázkam dejín včasného stredoveku, a to vrátane dejín „Velkej“ Moravy. Sám prehľad bádania by tu vystačil minimálne na samostatnú štúdiu<sup>2</sup>. Aj preto na úvod predkladanej štúdie predstavíme tri základné východiská, ktoré pokladáme za najdôležitejšie pre ďalší text.

Tým prvým východiskom je poznanie, že etnicita nepredstavovala žiaden prirodzený stav, nezávislý od vedomia subjektov, definovateľný pomocou objektívnych znakov. Za tieto objektívne znaky sa spravidla pokladali také atribúty, ako boli jazyk, územie, kultúra, náboženstvo či (v marxistickej historiografii) úroveň využívania výrobných prostriedkov. Etnicita však nespočívala v súhrne týchto znakov, ale vo vedomí subjektov (Wenskus 1961; Daim 1982, 58-71; Geary 1983, 15-26; Pohl 1998, 13-24; Pohl 1994, 11; Wolfram – Pohl 1990; Pohl – Diesenberger 2002). Vzťah medzi vedomím a objektívnymi znakmi však, samozrejme, existoval. Objektívne znaky pôsobili ako faktory spôsobujúce pocit blízkosti. Ten za istých okolností mohol, ale taktiež nemusel rezultovať v existencii *gens*. Identitných rovín však existovalo nepochybne viac, preto príslušnosť ku konkrétnemu *gens* neznamenala definitívne uzavretie sa pred ďalšími možnosťami sebaidentifikácie. V praxi tak okrem partikulárnej identity (napríklad moravskej) mohla popri nej komplementárne existovať identita slovanská. Na ich existenciu, podobne ako na existenciu každej etnickej identity, musela existovať určitá vôľa subjektov.<sup>3</sup>

Druhým dôležitým poznatkom je, ako sme už naznačili v predošlom odstavci, že moravské prameňe z 9. storočia (ktoré však poznáme až z mladších cyrilských rukopisov) potvrdzujú existenciu dvojakej formy etnickej identity. Môžeme to vidieť na príklade rozdielnych titulov Rastislava v Živote Konštantína (*РОСТИСЛАВЪ БО, МОРАВЪСКЫИ КНАЗЪ*)<sup>4</sup> a Živote Metoda (*РОСТИСЛАВЪ, КНАЗЪ СЛОВѢНСКЪ*)<sup>5</sup>. Táto etnická dvojakosť je vidieť ešte podrobnejšie v ďalších prameňoch, avšak Rastislavov titul je akiste najzaujímavejším príkladom. Autor Života Metoda totiž čiastočne prepracovával Život Konštantína a na mieste, kde popisoval Rastislavovo rozhodnutie poslať posolstvo do Byzancie, sa rozhodol zmeniť jeho kniežací titul. Prečo to urobil, sa pokúsime vysvetliť nižšie, zatiaľ si však všimnime, že táto dualistická identifikácia bývala interpretovaná v literatúre veľmi rôzne. Oblúbeným vysvetlením sa stalo najmä rozlišovanie geografického (moravьскъ) a etnického (словѣнскъ) označenia (Stanislav 1978, 43), pričom variáciou tohto bolo rozlíšenie medzi politickou (moravskou) a etnickou (slovienskou) kategóriou (Cambel 1986, 90). Toto rozlíšenie by nemalo dnes azda zmysel príliš rozoberať, ak by sa v našej historiografii neobjavil jeho ďalší variant. Ide o dualizmus Moravana ako geografického označenia a „Slovena“ ako etnického pojmu, z čoho by mal vyplývať údajný „slovenský“ charakter etnicity obyvateľov „Velkej“ Moravy.<sup>6</sup> Tento záver je však metodicky nemožný a jeho autori ignorujú nepohodlné fakty.

Tak Kristiánova legenda, prameň pochádzajúci zrejme z konca 10. storočia, hovorí o Morave ako slovanskej krajine („*Moravia, regio Sclavorum*“), rovnako však pre toho istého autora Slovanmi boli aj Česi („*Sclavi Boemi*“).<sup>7</sup> V ruskej Povesti vremennych let sú Slovania širším pomenovaním pre partikulárne etniká,<sup>8</sup> vrátane toho moravského. Pre Galla Anonyma bolo Poľsko súčasťou Sklavínie.<sup>9</sup> Že však prívlastok СЛОВѢНСКЪ sa u Moravanov neviazal len na vlastné územie Moravy, ale vzťahoval sa na mimomoravské (slovanské) etniká, dosvedčuje nad slnko

<sup>2</sup> Porovnaj však Lysý 2014, 71-106.

<sup>3</sup> K vôli ako k podstatnému elementu etnicity porovnaj Steinhübel 2012, 23-26.

<sup>4</sup> Žitije Konstantina 14; Žitije Konstantina 1967, 98.

<sup>5</sup> Žitije Mefodija 5; Žitije Mefodija 1967, 143.

<sup>6</sup> Výlučne slovenský etnický charakter zdôrazňoval svojho času Hrušovský 1940, 52. Po roku 1989 sa s týmto predsudkom stretávame opäť, porovnaj napr. Ďurica 2003, 25-47; Mulík 2009, 48-49.

<sup>7</sup> Legenda Christiani 1-2, Legenda Christiani 2012, 12, 18.

<sup>8</sup> Nestor 3; Latopis Nestora 1864, 553.

<sup>9</sup> Galli chronicon; Galli Chronicon 1864, 394.

jasnejšie text 2. kapitoly Života Metoda. Podľa tohto textu Metod dostal z rozhodnutia cisára do dŕžavy „КНАЖЕНИЈЕ СЛОВѢНЬСКО“ (t. j. slovanské/slovienske kniežatstvo) na území v Byzancii, „akoby tušil, že ho pošle ku Slovanom ako učiteľa a prvého arcibiskupa“.<sup>10</sup> Pre autora Života Metoda, spisujúceho svoje dielo tesne po Metodovej smrti ešte na území Moravy, a ktorý bol sám s najväčšou pravdepodobnosťou Moravan, boli teda „Slovieni“ aj v Byzancii, na území, ktoré ani náhodou nemôže súvisieť s územnou rozlohou panstva kniežaťa Svätopluka.

Preto je nad všetky pochyby evidentné, že etnonymum *Sclavus* (resp. prívlastok *slověnskъ*) neslúži na označenie zvláštnej „veľkomoravskej národnosti“,<sup>11</sup> ani nie je etnickým špecifikom „veľkomoravského štátneho útvaru“, rovnako však nebol ani typom partikulárnej identity obyvateľov východnej (nitrianskej) časti mojmírovského panstva.<sup>12</sup> Sémantické varianty etnonyma Slovan a adjektíva slovanský, používané na Morave, budeme analyzovať v našom texte nižšie. Podstatné však je, že dualizmus moravský-slovanský neslúži v našich textoch k označeniu dvoch samostatných partikulárnych etník, ani neznamená, že by Moravania mali predstavovať výlučne „politickú entitu“ či vojenskú družinu. Život Konštantína a Život Metoda, podobne ako aj ďalšie hagiografické texty pokladali výraz „Slovan“ a adjektívum „slovanský“ za etnonymá prekračujúce hranice mojmírovskej Moravy. Slovania boli jednoducho „rozvetvený národ“.<sup>13</sup>

Tretie východisko nadväzuje na predošlý odstavec. Otázka, či bol Pribina kniežaťom samostatného *gens*, alebo jeho spor s Mojmírom vrcholiaci jeho vyhnaním (*Privina exulatus*) bol vnúťromoravským konfliktom, sa dá zodpovedať len s určitou mierou pravdepodobnosti a pomerne komplikovaným spôsobom, na ktorý v tejto štúdii nie je miesto. V najnovšej dobe sa rôznymi spôsobmi snažili tento problém vyriešiť viacerí autori (Steinhübel 2016, 111-137; Alimov 2015, 246-273). Ako sa však zdá, tak obyvateľstvo Nitrianska sa nakoniec natolko zžilo s Moravanmi, že sa stopy po ich etnickej svojbytnosti hľadajú veľmi ťažko (Lysý 2014, 82-107.). Na našu nasledujúcu analýzu však táto skutočnosť zásadnejší vplyv nemá.

Ak nemá byť naša analýza len súborom aprioristických stanovísk, keď obyvateľom mojmírovskej Moravy arbitrárne priradíme moravskú alebo „sloviensku“ etnicitu, pokúsime sa v ďalšom texte analyzovať význam pri použití etnoným na základe domácich i zahraničných prameňov. Cennejšie sú pritom pramene domáce, keďže lepšie reflektujú postoje domácich obyvateľov. Keďže by však na strane druhej takéhoto pramenného materiálu bolo príliš málo, oplatí sa ho spojiť a porovnať aj s prameňmi cudzej proveniencie. Zoradený v tabuľke by potom súbor významov etnonyma Moravan vyzeral nasledovne:

<sup>10</sup> Žitije Mefodija 2; Žitije Mefodija 1967, 141-142. „Ц(Ѣ)С(А)РЬ, ОУВЪДѢВЪ ВЪІСТРОСТЬ ЮГО, КНАЖЕНИЈЕ ЮМОУ ДАСТЬДРЖАТИ СЛОВѢНЬСКО, РЕКОУ ЖЕ АЗЪ, ЈАКО ПРОЗЪРА, КАКО И ХОТАШЕ ОУЧИТЕЛА СЛОВѢНИЕМЪ ПОСЪЛАТИ, И ПЪРЪВАГО АРХИЕПИСКОПА“

<sup>11</sup> K veľkomoravskej národnosti porovnaj napr. Ratkoš 1990, 61.

<sup>12</sup> Tento záver formulovala najnovšie Nora Verešová (Verešová 2011, 12-20) na základe analýzy Povesti vremennych let.

<sup>13</sup> K tomuto rozvetvenému národu („МНОГОПЛЕТЕНАА ЈАЗЫКА СЛОВѢНЬСКА“) mal byť Konštantín-Cyryl vyslaný ako apoštol (Pochvala Kirillu; Pochvala Kirillu 1967, 119).



**Tabuľka 1:** Výraz „Moravia“ v prameňoch písaných po latinsky a po starosloviensky / **Plate 1:** The word „Moravia“ (the Moravians) in Latin and Old Church Slavonic literary sources

**Po latinsky písané pramene:**

- 1) územie<sup>14</sup>
- 2) *populus/gens*<sup>16</sup>
- 3) zhromaždenie<sup>18</sup>
- 4) *exercitus*<sup>20</sup>
- 5) trh<sup>21</sup>

**Po starosloviensky písané pramene:**

- 1) územie<sup>15</sup>
- 2) *gens*<sup>17</sup>
- 3) zhromaždenie<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Annales Xantenses 872; Annales Xantenses 1909, 30-31. „... regnum Margorum...“ Annales Fuldenses 873, Annales Fuldenses 1891, 78. „Berehtrammus, qui superiore anno in Marahensibus Sclavis fuerat comprehensus...“ Annales Fuldenses 884; Annales Fuldenses 1891, 110. „Igitur cum duo fratres, Willihalmus et Engilscalchus, terminum regni Baiowariorum in oriente a rege, id est seniore Hludowico, concessum contra Maravanos tenuerunt...“ Annales Fuldenses 892; Annales Fuldenses 1891, 121. „terra Maravorum in-travere...“ Annales Fuldenses 893; Annales Fuldenses 1891, 122. „Engilscalchus iuvenili audacia vir, qui post rapta de concubina regis filia ad tempus se Maravos exul contulit...“ Annales Fuldenses 893; Annales Fuldenses 1891, 122. „Frater quoque eius cum Maravanis exul delatiscens insidioso consilio ducis cum aliis quam plurimis interfectus est.“ Annales Fuldenses 899; Annales Fuldenses 1891, s. 132. „fines Marahabita-rum“. Annales Fuldenses 899; Annales Fuldenses 1891, s. 133. „terminos Maraborum“. Annales Fuldenses 900; Annales Fuldenses 1891, s. 134. „regnum Marahavorum“. Annales Fuldenses 897; Annales Fuldenses 1891, s. 130. „advenientibus ibidem ad eum Maravorum missis...“ Reginonis abbatis Prumiensis chronicon 889; Regino 1890, 132. Končiny Moravanov a Bulharov „Marahensium ac Vullgarum fines“. Reginonis abbatis Prumiensis chronicon 890; Regino 1890, s. 134. „Regnum Marahensium“. Descriptio civitatum et regionum; Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii, 1969, 287. „Marharii habent civitates XI. (...) Est populus, quem vocant Merehanos, ipsi habent civitates XXX.“ MMFH III 1969, 94. „ad Mareuinos terminos...“ MMFH III 1969, 270-271. „regionemque Auarorum atque Marahorum...“ MMFH III 1969, 76. „de Marauorum regno“. Decreta synodi Moguntiensis 11, s. 34. „Albigis, qui uxorem Patrichi publice auferens ad extremos fines regni duxit in rudem adhuc christianitatem gentis Ma-raensium...“

<sup>15</sup> Žitije Mefodija 12; Žitije Mefodija 1967, 154. „И ПРИИМЪ И С(ВА)ТОПЪЛКЪ КНАЗЪ СЪ ВЪСЪМИ МОРАВЛАНЪ И ПОРОУЧИ ЮМОУ ВЪСА ЦР(Ъ)К(Ъ)ВИ И СТРИЖНИКЪИ ВЪ ВЪСЪХЪ ГРАДЪХЪ.“ V tomto prípade sa geografický význam spája so zhromaždením. Text zo Života Metoda však jasne ukazuje na teritoriálny aspekt „Moravanov“, vítajúcich spolu so Svätoplukom navrátiťšieho sa Metoda a odovzdávajú mu kostoly a klerikov „na všetkých hradoch“. Doplnkom k priamemu etnonymu Moravia sú aj adjektívne formy ukazujúce na teritórium, ako je to v prípade „ВЪ СТРАНЪИ МОРАВСКЪИ...“ (Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju; Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju 1967, 173.), alebo „... МОРАВСКА ОБЛАСТЬ ПРОСТРАНИТИ НАЧАТЬ ВЪСА СТРАНЪИ...“ Žitije Mefodija 10; Žitije Mefodija 1967, 154.

<sup>16</sup> Annales Fuldenses 898; Annales Fuldenses 1891, 131-132. „Postea vero anno incarnationis Domini DCCCXCVIII. inter duos fratres gentis Marahensium, Moymirum videlicet ac Zentobolchum, eorumque populum dissensio atque discordia gravissima exorta est...“

<sup>17</sup> Na pôvod Moravanov odkazuje predovšetkým Povest' vremennych let, v ktorých sú obyvatelia Moravy predstavení ako jedno z viacerých slovanských etník. Porovnaj pozn. č. 7.

<sup>18</sup> Schwarzmaier 1972, 57. „... omnes Marahoni insimul mandauerunt <pecora> in seruitium sicut proprii serui facere debuerunt...“

<sup>19</sup> Žitije Konstantina 14; Žitije Konstantina 1967, 98. „РОСТИСЛАВЪ БО, МОРАВСКЫИ КНАЗЪ, БОГОМ ОУСТИМЪ, СЪВЪТЪ СЪТВОРИ СЪ КНАЗИ СВОИМИ И С МОРАВЛАНЪИ...“ Žitije Mefodija 12; Žitije Mefodija 1967, 157. „СЪБЪРАВЪШЕ ЖЕ ВЪСА ЛЮДИ МОРАВСКЪИИ, ВЕЛАХОУ ПРОЧИСТИ ПРЪДЪ НИМИ ЕПИСТОЛИЮ...“ Žitije Mefodija 10; Žitije Mefodija 1967, 153. „ПРИКЛУЧИ ЖЕ СА ТЪГДА, МОРАВЛАНЕ ОЧУЩЪШЕ НЪМЪЧЪСКЪИИ ПОПЪИ, ИЖЕ ЖИВЪАХОУ ВЪ НИХЪ, НЕ ПРИИЮЩЕ ИМЪ, НЪ КОВЪ КОУЮЩЕ НА НА, ИЗГЪНАША ВЪСА, А КЪ АПОСТОЛИКОУ ПОСЛАША...“

<sup>20</sup> Annales Xantenses 864; Annales Xantenses 1909, 21. Annales Xantenses 870; Annales Xantenses 1909 28.

<sup>21</sup> Inquisitio de thelonis 8; Inquisitio de thelonis 1971, 119. „...mercatum Marahorum...“

Z variability významov etnonyma Moravan vyplýva, že Moravia patrili k takým slovanským etnikám, ako boli Česi (Bohemi), Srbi (Sorabi) či Chorváti (Croati). V porovnaní s vyššie spomenutými nám chýba u Moravanov dochovaná etnogenetická poveseň. Do úvahy pritom nemožno brať Poveseň vremennych let, ktorá zachytáva akýsi celoslovanský konštrukt, v ktorom sa Morava síce spomína, nemá však v tomto texte žiadne výnimočné miesto.

Na zodpovedanie otázky, prečo bolo dobré byť Moravanom (teda nakoľko bola jednotlivcom moravská identita výhodná), nám písomné pramene nemôžu dať príliš veľa odpovedí. Je to aj v podstate pochopiteľné, pretože takúto otázku si môže položiť človek len vtedy, ak nespája etnicitu s aprioristickým postojom biologickej či jazykovej danosti, ktorá rezignuje na moment subjektívnej stránky etnickej identity. Preto sa dá len logicky usúdiť a na základe neskorších – hoci aj moderných – analógií predpokladať, že možnosť zúčastnenia sa verejných záležitostí (vrátane náboženského kultu, a to tak pohanského, ako aj kresťanského),<sup>22</sup> participácie na vojenskej koristi či vôbec záruka slobodného postavenia, boli dostatočne motivujúce pre moravskú (ako aj pre akúkoľvek inú) identitu v 9. storočí.

Do identitných súradníc Moravanov však zasiahla aj slovanská identita, a to v pomerne veľkej intenzite. Patrila vôbec slovanská identita k samozrejmostiam slovanských etník?

Domnievame sa, že slavicita bola častokrát príliš spätá s aprioristickým prístupom vo vedecskom bádani 19. a 20. storočia, ktoré vyprodukovalo predstavu o tom, že všetci Slovania boli jednoducho Slovanmi, ktorí prišli zo svojej pravlasti a rozšírili sa po strednej Európe zhruba tak, ako to popisuje Poveseň vremennych let.<sup>23</sup>

Tento konštrukt odmietol najmä americký autor Florin Curta, ktorý si všimol, že archeológovia, historici a jazykovedci zo slovanských krajín často len reagovali na dobový koncept germánstva, reprodukovany v konkrétnych politických rámcoch 19. a 20. storočia (Curta 2001, 6-9, 125-148). Tak sa Curtovi Slovania stali holým a umelým konštruktom modernej vedy, ktorý nemohol mať základ ani v materiálnej kultúre tzv. Pražského typu (je ostatne pravda, že vzťah medzi etnicitou a archeologickou kultúrou je veľmi problematický), ani v slovanskej kultúre či dokonca v slovanskom jazyku. Existovali len čudné a beztvare skupiny obyvateľstva, ktoré Byzantínci z núdze nazvali Slovanmi, aby dokázali uchopiť neistú realitu pomerov na dolnom Dunaji.

Ako mnohí dekonštruktivisti, tak aj Curta, sledujúc legitímne ciele, zašiel so svojou kritikou príliš ďaleko. V prvom rade si neuvedomil, že o slovanskej jednote nemáme len údajne nespolahlivé správy od Jordana a Prokopia. Tak Jordanes vo veľmi nekonkrétnej podobe identifikoval pôvod Slovanov (Venetov) s Vislou,<sup>24</sup> kým Prokopios zaznamenal akúsi variáciu *Origo gentis* a tvrdil, že pôvodným názvom Sklavínov a Antov boli Sporovia.<sup>25</sup> Že však tieto správy o slovanskej jednote neboli jedinými, si všimol Dušan Třeštík vo svojej knižke *Mýty kmene Čechů* (Třeštík 2003, 31-42, 52-53). Bavorské *Descriptio* z polovice 9. storočia totiž tiež zachovalo narážku na pôvod všetkých slovanských kmeňov, spájaný so Severanmi.<sup>26</sup> Anonymná arabská správa zachovaná u Al-Mas'údího zasa vychádzala z toho, že tajomnému slovanskému kmeňu W.l.njána na počiatku

<sup>22</sup> K zhromaždeniam u Moravanov porovnaj Lysý 2015, 82-98. Z tabuľky 1 vyplýva, že tak latinsky, ako aj starosloviensky písané pramene poznali pre zhromaždenia Moravanov výraz „všetci Moravia“. Samozrejme, neznamená to účasť doslova všetkých členov moravskej spoločnosti a z iných analógií môžeme usúdiť, že tento termín slúžil ako prostriedok legitimizácie týchto zhromaždení (Žemlička 1997, 343-347).

<sup>23</sup> Avšak, samozrejme, s tým rozdielom, že kritická historiografia lokalizovala pravlasť inde (Niederle 1953).

<sup>24</sup> *Jordanis Romana et Getica* V 34-35; *Jordanis Romana et Getica* 1882, 62-63. „Ab ortu Vistulae fluminis per inmensa spatia Venetharum natio populosa consedit.“

<sup>25</sup> Procopios. *De bello Gothico* III 14; Procopios 1963, 358.

<sup>26</sup> *Descriptio civitatum et regionum*; *Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii*, 1969, 289. „Zeriuani, quod tantum est regnum, ut ex eo cunctae gentes Sclavorum exortae sint et originem, sicut affirmant, ducant.“

časov „patrila vláda“ a že bol „základom základov Slovanov, vysoko uctievaný medzi ich kmeňmi“. Neskôr malo dôjsť k roztržke, zanikla (pôvodná) organizácia a ich kmene navzájom bojovali.<sup>27</sup> Na túto stratenú jednotu Slovanov v arabskej tradícii azda naráža aj Ibrahim ibn Jakub, keď poznamenal, že Slovania sú násilní a útoční a ak by nebolo ich nesvornosti spôsobenej rozdelenosti na kmene a rody, boli by nepremožiteľní.<sup>28</sup>

A tak, hoci máme slovanskú jednotu písomne doloženú, názov „pôvodného“ slovanského etnika nie je u jednotlivých autorov jednotný (Sporoi, Venethi, Zeriuani, W.l.njána). V kontexte s tradíciami slavistiky je vlastne celkom zarážajúce, že až do Povesti vremennych let tak historický pôvod slovanských etník nebol spájaný s menom Slovania. Zdá sa teda, že mýtus o spoločnom pôvode Slovanov existoval ešte v predcyrilometodskom období. Nejednotnosť tohto mýtu je však tak očividná, že sa núka prirodzený záver o nízkej miere dôležitosti slovanskej identity pre partikulárne slovanské etniká. Všeobecnejšie závery však vyvodiť zrejme nemožno, keď si uvedomíme, že pracujeme síce s prameňmi, ktorých autori mali zrejme informačné zdroje zo slovanského prostredia, avšak títo autori slovanského pôvodu neboli.

Aj preto je nepochybne poučné pozrieť sa na mojmirovskú Moravu, kde môžeme partikulárnu moravskú etnickú identitu porovnať s tou slovanskou. Tu je predovšetkým kľúčové porovnanie dvoch najdôležitejších písomných prameňov z 9. storočia, a to Života Konštantína a Života Metoda. Oba pramene sa, samozrejme, zachovali len z cyrilských prepisov, pri príprave ktorých akiste došlo k určitým korektúram i koruptelám. Oba pramene sú nepochybne tendenčným spracovaním výseku cirkevných dejín 9. storočia. Napriek tomu sú to pramene nesmiernej historickej hodnoty. Porovnajme si teda tieto dve starosloviensky písané hagiografické pamiatky:

**Tabuľka 2:** Použitie adjektíva slovanský a etnonyma Slovan v Živote Konštantína a Živote Metoda / **Plate 2:** The use of the adjective „slovanský“ (Slavonic) and the ethnonym „Slovan“ (Slav) in the Life of Constantine and the Life of Methodius

**Život Konštantína (6 zmienok)**

slovanské písmo<sup>29</sup>  
slovanské knihy<sup>31</sup>  
slovanskí učeníci<sup>33</sup>  
slovanský jazyk (liturgia)<sup>35</sup>

**Život Metoda (15 zmienok)**

slovanské kniežatstvo<sup>30</sup>  
Slovania<sup>32</sup>  
slovanské obyčaje<sup>34</sup>  
knieža slovanský<sup>36</sup>  
slovanský jazyk<sup>37</sup>  
slovanské písmo<sup>38</sup>  
slovanské knihy (evanjelium)<sup>39</sup>  
slovanskí učeníci<sup>40</sup>  
slovanské krajiny<sup>41</sup>

<sup>27</sup> Murúdzu d-đahabi wa ma'ádinu l-džawáhiri li-l-Mas'údí 3, 9; Al-Mas'údí 1969, 405 a 408.

<sup>28</sup> Kitábu t-tanbíhi wa l-išráfi li-l-Mas'údí 11; Ibráhím ibn Ja'kúb 1969, 416.

<sup>29</sup> Žitije Konstantina 13-14, Žitije Konstantina 1967, 105.

<sup>30</sup> Žitije Mefodija 2; Žitije Mefodija 1967, 141.

<sup>31</sup> Žitije Konstantina 17, Žitije Konstantina 1967, 110.

<sup>32</sup> Žitije Mefodija 2; Žitije Mefodija 1967, 141; Žitije Mefodija 5; Žitije Mefodija 1967, 144.

<sup>33</sup> Žitije Konstantina 17, Žitije Konstantina 1967, 111.

<sup>34</sup> Žitije Mefodija 2; Žitije Mefodija 1967, 142.

<sup>35</sup> Žitije Konstantina 17, Žitije Konstantina 1967, 111.

<sup>36</sup> Žitije Mefodija 5; Žitije Mefodija 1967, 143.

<sup>37</sup> Žitije Mefodija 5; Žitije Mefodija 1967, 145; Žitije Mefodija 8; Žitije Mefodija 1967, 150; Žitije Mefodija 13; Žitije Mefodija 1967, 160; Žitije Mefodija 17; Žitije Mefodija 1967, 162.

<sup>38</sup> Žitije Mefodija 5; Žitije Mefodija 1967, 145.

<sup>39</sup> Žitije Mefodija 6; Žitije Mefodija 1967, 146.

<sup>40</sup> Žitije Mefodija 6; Žitije Mefodija 1967, 146.

<sup>41</sup> Žitije Mefodija 8; Žitije Mefodija 1967, 147. Žitije Mefodija 12; Žitije Mefodija 1967, 158.

Komparácia oboch textov prináša zaujímavé poznatky. V prvom rade je pomerne veľký rozdiel medzi nimi v počte výrazov Slovania a adjektíva slovanský. Život Metoda obsahuje pätnásť zmienok, kým Život Konštantína len šesť. Treba mať v tejto súvislosti na pamäti, že text Života Metoda je omnoho kratší. Navyše obsahuje omnoho väčšiu variabilitu pri používaní tohto výrazu. Ak v Živote Konštantína boli adjektíva „slovanský“ používané najmä v jazykových súvislostiach (písmo, knihy, jazyk, študenti), tak Život Metoda už okrem týchto významov vo zvýšenej sémantickej variabilite pozná aj slovanskú krajinu, knieža či obyčaje, čím sa adjektívum „slovanský“ posúva viac do etnického chápania.

Z akého dôvodu tu vzniká tento rozdiel? Opäť by sme si mohli, podobne ako pri Moravanoch, položiť otázku, čo znamenalo byť Slovanom a hlásiť sa k slovanskej identite pre konkrétnych jednotlivcov na Morave (v našom prípade zrejme pre autorov hagiografických textov). Ak moravská identita mohla mať rukolapný osov v podobe sociálnej kohézie včasnostredovekej spoločnosti, v prípade slovanskej identity je z hľadiska každodennej praktickosti výhoda byť Slovanom značne obmedzená. Videli sme v predošlom texte, že určitá (nejasná) forma slovanskej identity zrejme existovala aj pred vznikom moravských hagiografických textov, nebola však spojená s jednotným etnonymom a jej význam musel byť značne obmedzený. V Živote Konštantína sa šesťkrát použité adjektívum spája najmä s kultúrnymi atribútmi spoločenstva (jazyk, písmo, knihy) a o pätnásť rokov neskôr vzniknúvši Život Metoda vyexpandoval počet významov zhruba na dvojnásobok.

Aj Život Metoda však mal svojho konkrétneho autora, ktorý sledoval konkrétne ciele. Nimi bola predovšetkým oslava svätca, spojená s apologetikou moravskej cirkvi, zápasu s „trojjazyčníkmi“ a s bavorským episkopátom, ktorý sa nemienil vzdať vydobytých pozícií v Panónii a na Morave. Práve tam ich zasiahla činnosť arcibiskupa Metoda.<sup>42</sup>

Aj preto chodili do Ríma sťažnosti na prax slovanskej liturgie na Morave,<sup>43</sup> čo po víťazstve „slovanskej strany“ v roku 880 v podobe listu *Industrię tuę* viedlo k ich veľkej sebaistote a argumentačnej sile.

Na slavicitu sa taktiež mohli členovia cyrilo-metodskej kultúrnej misie odvolávať aj v súvislosti s Kocelom. Nezaškodí si pripomenúť, že panónskemu kniežatovi Kocelovi pripisujú legendy veľmi iniciatívne postavenie, keď požiadal o vyučenie päťdesiatich žiakov slovanskému písmu, ktoré sa mu vraj veľmi zapáčilo a naučil sa ho.<sup>44</sup>

Z pohľadu cirkevných pomerov bola Morava na tom zrejme podobne, ako v Dolnej Panónii sa nachádzajúce Pribinovo a neskôr Kocelovo kniežatstvo, v ktorom dominoval fransko-bavorský klérus oproti prevažne slovanskému obyvateľstvu.<sup>45</sup> Ak k tomuto pripočítame predpoklad, že sa Kocel usiloval zvýšiť prestíž svojho mocenského postavenia v Panónii, pochopíme jeho iniciatívnosť lepšie. Napokon Kocel nebol prvý a ani posledný s ambíciou získať vo Východofranskej ríši samostatnejšie postavenie.

Kocelova žiadosť patrí k zvláštnym epizódam byzantskej misie, pretože ňou došlo k triumfu na pôvodne nezamýšľanom mieste. Kocel bol synom kniežata Pribinu a sám vystupoval v slovanskej tradícii ako panónske knieža,<sup>46</sup> pričom Život Metoda mu dáva pomerne vysokú mieru iniciatívnosti vo vzťahu ku Konštantínovi a Metodovi, i k Rímu a pápežovi. Tu musíme vlastne

<sup>42</sup> Nezabúdajme, že Metodov titul znel až do roku 880 arcibiskup panónsky (MMFH III 1969, 161, 169, 173-174, 192).

<sup>43</sup> MMFH III 1969, 192-193.

<sup>44</sup> Žitije Konstantina 15, Žitije Konstantina 1967, 105.

<sup>45</sup> Upozornil na to WOLFRAM 1995, 332.

<sup>46</sup> Podľa Života Konštantína bol Kocel „КНАСЪ ПАНОНЕСКЪ“ Žitije Konstantina 15, Žitije Konstantina 1967, 105. V latinských listinách však Kocel vystupuje ako *comes* (porovnaj MMFH III 1969, 51, 61), ale aj ako *dux* (porovnaj MMFH III 1969, 69).

predpokladať, že tak ako sa Rastislav usiloval o výchovanie domácej vrstvy kňazov pre potreby vlastnej cirkevnej nezávislosti, Kocelove ciele mohli byť vlastne veľmi podobné a mohol pritom rovnako dobre využiť služieb solúnskych bratov.

Tu potom azda lepšie pochopíme, čo je obsahom označenia „slovanské krajiny“. Keď sa totiž podľa svedectva Života Metoda obrátil Kocel na pápeža so žiadosťou o učiteľa, pápež ho k nemu údajne poslal so slovami, že ho posielal nielen k nemu, teda ku Kocelovi, ale ku „všetkým slovanským krajinám“ („ВЪСѢМЪ СТРАНАМЪ ТѢМЪ СЛОВѢНЬСКЪИИМЪ“).<sup>47</sup> „Všetky slovanské krajiny“ boli pre autora Pochvalného slova Cyrilovi a Metodovi „západnými krajinami“, teda Panóniou a Moravou.<sup>48</sup>

Z vyššie uvedeného vyplýva, že idea slovanstva u Metodových žiakov zrejme akcelerovala jednak v súvislosti s tým, že sa Metodov mandát formuloval z hľadiska jeho územnej pôsobnosti nielen na Panóniu, ale vôbec „na všetky slovanské krajiny“ (t. j. Panóniu a Moravu). Druhým dôvodom môže byť aj doba, keď bol Život Metoda napísaný. Metod zomrel podľa Života Metoda 6. apríla 885 a hagiografický text bol napísaný tesne po jeho smrti (Marsina 1985, 14). Život Metoda tak bol napísaný pod dojmom ohromných vojenských i politických úspechov Svätopluka, ktorý sa zapojil do vnútrofranského konfliktu v Panónii a v rokoch 883 a 884, aby tak ponížil korutánskeho markgrófa a panónske knieža Arnulfa. Svätoplukova vojenská kampaň sa skončila tým, že bez váhania zložil sľub vernosti cisárovi Karolovi III. Tučnému na jeseň roku 884 a o rok neskôr uzavrel mier s Arnulfom (Annales Fuldenses 883-885; Annales Fuldenses 1891, 110-114. Steinhübel 2016, 215-218. Lysý 2014, 210-221).

Z tohto pohľadu, po opanovaní Panónie Svätoplukom, nemuselo byť zvláštne, ak autor Života Metoda urobil z Mojmírovca Rastislava slovanské knieža, vládnuce v „slovanských krajinách“, teda v Panónii a na Morave. „Slovanskú terminológiu“ si napokon čiastočne osvojila aj Rímska kúria. Tak obyvatelia Svätoplukovej „provincie“ boli označení v roku 880 za Slovanov,<sup>49</sup> v roku 885 oslovil Štefan V. v liste *Quia te zelo fidei Svätopluka rex Sclavorum* (MMFH III 1969, 217) a vyslancov ten istý pápež poslal do končín Slovanov (MMFH III 1969, 226). Prebratie tejto terminológie nepochybne súvisí s diplomatickou aktivitou Metoda a jeho ľudí, ktorí pojmy o „slovanských krajinách“ a „slovanskom jazyku“ dokázali umne využiť vo svoj prospech, čeliac tak „latinskej“ či „trojjazyčnej strane“, usilujúcej sa o zachovanie *statusu quo* v oblasti cirkevných pomerov Panónie a Moravy.

Slovanská identita na Morave tak bola predovšetkým dielom momentálnych politických potrieb súvisiacich s aktivitou Metoda a Kocela po smrti Konštantína-Cyrila. Mala cirkevno-politický a učenecký (akademický) charakter, pričom našla svoje uplatnenie aj neskôr v Čechách, kde sa odrazila na niektorých formuláciách Kristiánovej legendy. Odzrkadlila sa však aj neskôr v texte Povesti vremennych let, v ktorých sa koncept „slovienskej zeme“ (pôvodne myslenej na územie Panónie a Moravy) spojil do všeobecného mýtu o pôvode všetkých Slovanov.

<sup>47</sup> Žitije Mefodija 8; Žitije Mefodija 1967, 147.

<sup>48</sup> Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju; Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju 1967, 171. „ВЪ ЗАПАДЪНИХЪ ЖЕ СТРАНАХЪ ПАНОНЬСТЪХЪ И МОРАВЪСКАХЪ СТРАНАХЪ...“.

<sup>49</sup> MMFH III 1969, 206. „Presbiteros vero diacones seu cuiuscumque ordinis clericos, sive Sclavos sive cuiuslibet gentis, qui intra provincię tuę fines consistunt...“.



## REFERENCES

- Alimov, D. E.* 2015. В поисках «племени»: Посавское и Нитранское княжества в контексте этнополитической ситуации в славянском мире в IX в. [In search of a «tribe»: the Sava and Nitra principalities within the context of the ethno-political situation in the 9th-century Slavic world]. In Исторический Формат [Historical Format] 4, 246-273.
- Annales Fuldenses.* 1891. Kurze, Fridericus (ed.). *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi.* Hannoverae.
- Annales Xantenses.* 1909. Simon, B. (ed.). *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi.* Hannoverae; Lipsiae.
- Cambel, Samuel et al.* 1986. *Dejiny Slovenska I.* Bratislava.
- Curta, Florin.* 2001. *The Making of the Slavs. History and Archeology of the Lower Danube Region, c. 500 – 700.* Cambridge.
- Daim, Falko.* 1982. Gedanken zum Ethnosbegriff. In *Mitteilungen der Anthropologischen Gessellschaft in Wien* 113, 58-71.
- Descriptio civitatum et regionum,* 1969. *Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii.* In Bartoňková, Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii.* Brno, 285-291.
- Ďurica, Milan Stanislav.* 2003. *Dejiny Slovenska a Slovákov v časovej následnosti faktov dvoch tisícročí.* Bratislava.
- Galli chronicon.* 1864. *Galli Chronicon.* In Bielowski, August (ed.). *Monumenta Poloniae historica I.* Lwów, 379-484.
- Geary, Patrik.* 1983. Ethnic identity as a situational construct in the early middle ages. In *Mitteilungen der Anthropologischen Gessellschaft in Wien* 113, 15-26.
- Hrušovský, František.* 1940. *Slovenské dejiny.* Turčiansky sv. Martin.
- Inquisitio de thelonis.* 1971. *Inquisitio de thelonis.* In Bartoňková, Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae fontes historici IV. Leges, Textus iuridici, Supplementa.* Brno, 114-119.
- Jordanis Romana et Getica.* 1882. *Jordanis Romana et Getica.* In Momsen, Theodorus (ed.). *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum. Tomi V. Pars prior.* Berolini.
- Kitábu t-tanbíhi wa l-išráfi li-l-Mas'údí.* 1969. Ibráhím ibn Ja'kúb. In Bartoňková, Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii.* Brno, 409.
- Latopis Nestora.* 1864. *Latopis Nestora.* In Bielowski, August (ed.). *Monumenta Poloniae historica I.* Lwów, 521-834.
- Legenda Christiani.* 2012. *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sanctae Ludmille ave eius.* Ed. Jaroslav Ludvíkovský. Prague.
- Lysý, Miroslav.* 2014. *Moravania, Mojmirovci a Franská ríša. Štúdie k etnogenéze, politickým inštitúciám a ústavnému zriadeniu na území Slovenska vo včasnom stredoveku.* Bratislava.
- MMFH III,* 1969. Bartoňková, Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii.* Brno.
- Mulík, Peter.* 2009. Používanie kľúčových jazykových termínov k počiatkom slovenských dejín. In Marsina, Richard – Mulík, Peter (eds.). *Etnogenéze Slovákov. Kto sme a aké je naše meno.* Martin, 39-53.
- Pohl, Walter.* 1998. Conceptions of Ethnicity in Early Medieval Studies. In Little, Lester K. – Rosenwein, Barbara H. (eds.). *Debating the Middle Ages: Issues and Readings.* Oxford, 13-24.
- Lysý, Miroslav.* 2015. «Omnes Marahoni insimul mandaverunt». Мораване как этнос и политическая единица [«Omnes Marahoni insimul mandaverunt». The Moravians

- as an ethnos and political entity]. In *Петербургские славянские и балканские исследования* 6, 82-98.
- Marsina, Richard*. 1985. Metod a Velká Morava. K 1100. výročí smrti Metoda (6. 4. 885). In *Slovenská archivistika* 20, 11-33.
- Al-Mas'údí*. 1969. Murúdzu d-dahabi wa macádinu l-džawáhiri li-l-Mas'údí. In Bartoňková, Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*. Brno, 404-408.
- Niederle, Lubor*. 1953. *Rukověť slovanských starožitností*. Praha.
- Pohl, Walter*, 1994. Ethnogenese und literarische Gestaltung. Eine Zwischenbilanz. In Brunner, Karl – Merta, Brigitte (eds.). *Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung. (=Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 31)*. Wien; München.
- Pohl, Walter – Diesenberger, Helmut* (eds.). 2002. *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*. Wien.
- Pochvala Kirillu*. 1967. Pochava Kirillu. In Bartoňková Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Brno, 116-119.
- Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju*. 1967. Pochvalnoje slovo Kirillu i Mefodiju. In Bartoňková Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Brno, 167-176.
- Procopios*. 1963. Procopios. De bello Gothico. In Haurý, Jakob – Wirth, Gerhard (eds.). *Procopii Caesariensis Opera omnia II*. Leipzig.
- Ratkoš, Peter*. 1990. *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice.
- Regino*, 1890. *Reginonis abbatis Prumiensis chronicon cum continuatione Treverensi*. Kurze, Fridericus (ed.). *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi*. Hannoverae.
- Schwarzmaier, Hansmartin*. 1972. Ein Brief des Markgrafen Aribo an König Arnulf über die Verhältnisse in Mähren. In *Frühmittelalterliche Studien* 6, 55-66.
- Stanislav, Ján*. 1978. *Starosloviensky jazyk 1*. Bratislava.
- Steinhübel, Ján*. 2012. *Kapitoly z najstarších českých dejín (531 – 1004)*. Kraków.
- Steinhübel, Ján*. 2016. *Nitrianske kniežatstvo. Počiatky stredovekého Slovenska*. Bratislava.
- Třeštík, Dušan*. 2003. *Mýty kmene Čechů (7. – 10. století). Tři studie ke „starým pověstem českým“*. Praha.
- Verešová, Nora* 2011. *Povešť vremenných let a jej koncepcia Slovienskoj zemli*. In *Historia nova* 2/1, s. 11-20. [https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry\\_pracoviska/ksd/h/HinoII-2011-1.pdf](https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/ksd/h/HinoII-2011-1.pdf)
- Wenskus, Reinhard*. 1961. *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*. Köln.
- Wolfram, Herwig*. 1995. *Salzburg, Bayern und Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*. Wien. München.
- Wolfram, Herwig – Pohl, Walter* (eds.). 1990. Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern, Teil 1. Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung, 27. bis 30. Oktober 1986, Stift Zwettl, Niederösterreich. Wien.
- Žemlička, Josef*. 1992. «Moravané» v časném středověku. In *Český časopis historický* 90/1, 17-32.
- Žitije Konstantina*. 1967. Žitije Konstantina. In Bartoňková Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Brno, 57-115.
- Žitije Mefodija*. 1967. Žitije Mefodija. In Bartoňková Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*. Brno, 134-163.

SUMMARY: „МНОГОПЛЕТЕНАА ЈАЗЫКА СЛОВЪНЬСКА“. ON SLAVIC IDENTITY IN MORAVIA DURING THE RULE OF MOJMIR I. The article provides an analysis of sources and purposes of collective identities in early Middle Ages in central Europe and focuses on dual identity of the inhabitants of the so-called Great Moravia (9th century). Based on a concise overview of older concepts of ethnogenesis, it seems that there is no rational reason for denying at least some level of Slavic identity. The paper analyses the meanings of the terms “Moravian” and “Slav” from various Latin and Old Church Slavonic from the 9th century. Both played a role in mental structures of early modern Moravian society. While Moravian identity was more practical for ordinary people, Slavic identity was useful in academic circles and for “Slavic” clergy in conflicts with the “Latins”. Based on the analysis of the Lives of Constantine and Method, we can conclude that there was a strong acceleration of the usage of the term “Slavs” in both texts. This phenomenon can be connected with the needs of church administration in Moravia during the attacks of Bavarian clergy against Method and his interests both in Moravia and Pannonia. The protection of his interests was connected with the protection of Slavic language, therefore, enemies of Method could be considered to be, at the same time, enemies of Slavic liturgy and Slavic language.

Doc. Mgr. Miroslav Lysý, PhD.  
Comenius University in Bratislava, Faculty of Law  
Department of Legal History and Comparative Law  
Šafárikovo námestie 6  
P. O. BOX 313  
810 00 Bratislava  
Slovakia  
miroslav.lysy@flaw.uniba.sk

# POKUS O VÝKLAD NIEKTORÝCH OTÁZNYCH SPÔSOBOV DEPONOVARIA KOPIJÍ A OŠTEPOV DO HROBOV VČASNOSTREDOVEKEJ KARPATSKEJ KOTLINY<sup>1</sup>

## An Attempt to Explain Some Debatable Ways of Depositions of Spears, Lances, or Javelins in Graves of the Early Medieval Carpathian Basin

Martin Husár

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.51-66

**Abstract:** HUSÁR, Martin. *An Attempt to Explain Some Debatable Ways of Depositions of Spears, Lances, or Javelins in Graves of the Early Medieval Carpathian Basin.* In his article, the author dealt with debatable ways of depositions of the early medieval spears, lances, and javelins (thrusting pole arms) in graves from the Carpathian Basin. The time frame of the article is, in the given region, connected with the period of the Avar Khaganate, then with the 9th century and finally the period of the 10th – 11th centuries. Martin Husár identified the following ways of spears, lances, or javelins' depositions in the aforementioned graves as debatable or questionable: the sticking into walls of a grave pit, oblique deposition over and under the deceased or a dead horse, deposition within a wooden construction or outside of it, deposition on or under a wooden construction, horizontal deposition in the filling of a grave, vertical sticking into the filling and the bottom of a grave, possible killing of a horse by a thrusting pole weapon deposited in a grave and the deposition of a deformed or broken head of a thrusting pole weapon. It can be stated that only during the period of the Avar Khaganate, all eight abovementioned ways of depositions were carried out.

**Keywords:** *spears, lances, javelins, Early Middle Ages, Carpathian Basin, graves, debatable ways of depositions*

**Abstrakt:** HUSÁR, Martin. *Pokus o výklad niektorých otáznych spôsobov deponovania kopijí a oštepov do hrobov včasnostredovekej Karpatskej kotliny.* Autor sa vo svojom príspevku zaoberal otáznymi spôsobmi deponovania včasnostredovekých kopijí a oštepov (žrdovo-bodných zbraní) do hrobov v Karpatskej kotline. Časový záber príspevku sa v danom priestore viazal na obdobie avarského kaganátu, 9. storočie a 10. a 11. storočie. Martin Husár identifikoval a označil za otázne alebo diskutabilné nasledovné spôsoby ukladania žrdovo-bodných zbraní do hrobových celkov: zabodávanie do stien hrobovej jamy, šikmé uloženie nad a pod zomrelým alebo koňom, uloženie v rámci drevenej konštrukcie a mimo nej, uloženie na a pod drevenou konštrukciou, horizontálne uloženie v zásype hrobu, vertikálne zabodnutie v zásype a na dne hrobu, možné zabitie koňa kopijou/oštepom nájdenou v hrobe a uloženie deformovaného alebo zlomeného hrotu kopije/oštepu. Dá sa konštatovať, že len počas obdobia avarského kaganátu sa praktizovalo všetkých osem spomenutých spôsobov deponovania.

**Kľúčové slová:** *kopije, oštepy, včasný stredovek, Karpatská kotlina, hroby, otázne spôsoby deponovania*

<sup>1</sup> Štúdiá vznikla v rámci riešenia projektu KEGA č. 004UKF-4/2018 *Európsky stredovek interaktívne.*

Otázne spôsoby deponovania žrdovo-bodných zbraní, kopijí a oštepov, v hrobových celkoch Karpatskej kotliny v období včasného stredoveku, konkrétne od poslednej tretiny 6. do 10. až 11. storočia,<sup>2</sup> neboli v odbornej literatúre, až na určitú výnimku z pera autora tohto článku (Husár 2015, 7-26)<sup>3</sup>, doteraz ucelene a uspokojivo posudzované.<sup>4</sup> Ide o také spôsoby ukladania kopijí/oštepov, ktoré môžu vyvolávať otázky týkajúce sa dôvodu ich realizácie alebo dôsledkov ich uloženia.

V rámci daných spôsobov ukladania si budem všímať, okrem neporušených hrobových celkov, v niektorých prípadoch aj porušené<sup>5</sup> hrobové celky. Je tomu tak kvôli špecifickej povahe určitých otázných spôsobov deponovania kopijí a oštepov. Spomenutie daných porušených hrobov v texte náležite zdôrazním. K otáznym spôsobom uloženia zaraďujem konkrétne prípady v nasledujúcich riadkoch. O nich sa nazdávam, že by mohli byť k takýmto spôsobom svojou povahou zaradené.

## Zabodávanie do stien

Najprv sa zameriam na prípady, kedy boli žrdovo-bodné zbrane zapichnuté v stenách hrobových jám. Na niektorých pohrebiskách z územia Panónie boli hroty zapichnuté v stenách hrobov a zároveň umiestnené mimo truhiel alebo drevených hrobových konštrukcií obsiahnutých v daných včasnoavarských hroboch. Konkrétne tomu tak bolo v hrobe 104 a 124 na pohrebisku Környe (Salamon – Erdélyi 1971, 24, 26, Taf. 38) a v hrobe B-80 na pohrebisku Kölked-Feketekapu B (Kiss 2001a, 26, Abb. 7; 2001b, Taf. 26: 2; 27: 2; 103: 2). Hrot osti (harpúny) z porušeného hrobu 881 na pohrebisku Zamárdi-Réti földek dúlő (Bárdos – Garam 2009, 119, Taf. 104: 3)<sup>6</sup> bol však už asi zapichnutý do truhly. V porušenom hrobe 1634 z pohrebiska Zamárdi-Réti földek dúlő (tab. 1: 1; Bárdos – Garam 2009, 30, 32, Taf. 179: 26, Abb. 14)<sup>7</sup> tomu bolo však tak, že hrot kopije/oštepu bol zabodnutý v stene hrobu, ktorý neobsahoval vyššie spomenuté drevené konštrukcie.

<sup>2</sup> V priestore Karpatskej kotliny sledujem epochu, ktorá sa začala príchodom Avarov v rokoch 567 – 568 do nej (Pohl 1988, 496) a skončila sa obdobím medzi poslednou tretinou 10. storočia a začiatkom 11. storočia, keď sa zbrane prakticky vytratil z príloh hrobových celkov v danej oblasti (Hanuliak 1990, 160; Kovács 1982, 251).

<sup>3</sup> V danom príspevku som sa zaoberal otáznymi spôsobmi deponovania preberaných zbraní v priestore včasnostredovekej Karpatskej kotliny však len čiastočne, konkrétne na príklade neporušených hrobových celkov, a nie ťažiskovo a komplexne (Husár 2015, 9-11, Plate 3-6).

<sup>4</sup> Medzi práce, ktoré poskytujú prospešné analógie pre pertraktovanú tému, zaraďujem najmä prácu poľského archeológa Tomasa Kurrašińskiego (2014, 159-190) zaoberajúcu sa ukladáním kopijí/oštepov do hrobov na území dnešného Poľska vo včasnom stredoveku. Nenahraditeľné informácie poskytujú i monografia Anne Pedersenovej v dvoch zväzkoch (2014a; 2014b), ktorá sa týka hrobov jazdcov a hrobov so zbraňami z územia súčasného Dánska medzi rokmi 800 až 1000. Podstatné poznatky o ukladaní (Liana 1968, 381-385) hrotov žrdovo-bodných zbraní do hrobových celkov Przeworskej kultúry (trvajúcej predovšetkým na časti územia súčasného Poľska od doby laténskej do doby sťahovania národov) a tiež o ich deformovaní a ničení (Czarnecka – Kontny 2009, 29-40) máme sprostredkované v článkoch niektorých poľských bádateľov. Tiež treba dodať, že Gergely Csiky (2015) sa vo svojej monografii o žrdových zbraniach a zbraniach s ostrím z doby avarskej nevenoval otáznym alebo diskutabilným spôsobom deponovania kopijí/oštepov, no len ich uložením vo vzťahu k častiam tela alebo kostry zomrelého či koňa (Csiky 2015, 362-372). Nenahraditeľné etnografické pozorovania, ktoré nám môžu vnašať určité svetlo do niektorých pre nás už otázných spôsobov ukladania žrdovo-bodných zbraní do hrobov národov európskych či ázijských stepí, nám prináša monografia Abdesha Tashkenovicha Toleubayeva (2013).

<sup>5</sup> Celkový počet hrobov vhodných na výskumnú analýzu dosahuje číslo 597, z nich evidujem 150 ako porušených hrobových celkov a 9 hrobov len ako pravdepodobne porušených (stav k 28. februáru 2018).

<sup>6</sup> Uvedený hrobový celok môže byť zaradený iba rámcovo do obdobia od roku 568 do 8. storočia (Bárdos – Garam 2009, 9).

<sup>7</sup> Hrob je možné datovať len rámcovo do obdobia od roku 568 do 8. storočia (Bárdos – Garam 2009, 9).



V tomto ohľade treba tiež podotknúť, že už v neskorolaténskom urnovom hrobe 144 z pohrebiska Przeworskej kultúry v Karczewieci sa objavil hrot kopije/oštepu zabodnutý v hrovej stene (Liana 1968, 381). Takisto hrot žrdovo-bodnej zbrane z hrobu Bj.834 na pohrebisku Birka vo Švédsku, ktorý je možné zaradiť do 10. storočia (Price 2004, 115), bol zabodnutý do drevenej konštrukcie v rámci daného hrobu patriaceho páru zomrelých – mužovi a žene – pochovaných s koňmi (tab. 1: 2; Kurasinski 2014, 168; Price 2008, 268, Fig. 19.4).

## Šikmo nad a pod zomrelým alebo koňom

V nasledujúcich prípadoch mohol byť oštep alebo kopija umiestnená šikmo nad alebo pod zomrelým či koňom. Diagonálne pod zomrelým sa našiel hrot v hrobe CLIX na pohrebisku Band zo súčasného stupňa obdobia avarského kaganátu<sup>8</sup> (Kovács, I. 1913, 355, 357). Hrobové celky, v ktorých boli žrdovo-bodné zbrane umiestnené nad zomrelými či koňmi, patria k piatim časno- alebo neskorooavarským<sup>9</sup>, ako aj dvom veľkomoravským celkom datovaným medzi roky 800 a 860<sup>10</sup>.

V rámci vikingských hrobových celkov 10. storočia v Dánsku by som vedel poukázať na niekoľko prípadov, kedy bola žrdovo-bodná zbraň uložená cez zomrelého (Pedersen 2014a, 177). V hrobe FII z pohrebiska Stengade II (Dánsko), datovaného do rovnakého obdobia, bola 2,35 m dlhá kopija/oštep dokonca šikmo uložená ponad dvoch zomrelých mužov (Pedersen 2014a, 90; 2014b, 35, 78).

## V rámci drevenej konštrukcie a mimo nej

Žrdovo-bodné zbrane boli deponované rôznym spôsobom v hrobových celkoch obsahujúcich truhlu či drevenú konštrukciu. V rámci drevených konštrukcií v týchto neporušených hrobových celkoch bolo uložených 13 hrotov kopijí/oštepov. Navzdory tomu, že väčšina hrotov preberaných zbraní sa dala časovo stotožniť so začiatkom 9. storočia až polovicou 10. storočia,<sup>11</sup> ostatných

<sup>8</sup> Zhruba medzi rokmi 568 a 650.

<sup>9</sup> Hrob 199 (tab. 1: 3), 507 a 1149 z pohrebiska Tiszafüred-Majoros (Garam 1995, 32, 68, 135, Abb. 12, 28, 55; všetky hroby sa dajú zaradiť do rokov 720 – 750), jazdecký hrob z Biharkeresztes-Lencsésahát (Mesterházy 1987, 222, 243, 5. kúp; Szentpéteri 2002, 58; hrob je možné datovať do rokov 568 – 600), a hrob 258 z pohrebiska Štúrovo (Točík 1968a, 68, Taf. LI: 14-15, Abb. 33; Zábojník 1995, Tabelle III; hrob môžeme zaradiť do rokov 720 – 750). V prvých troch spomenutých hrobových celkoch bola žrdovo-bodná zbraň uložená šikmo cez peších bojovníkov, v ďalšom hrobe cez jazdca a v poslednom hrobe cez pochovaného koňa. V hrobe zo Štúrova môže byť diagonálne deponovanie kopije/oštepu cez koňa jazdca podopreté aj tým, že popri hrote ukončovala túto zbraň na jej opačnom konci i pätká (Točík 1968a, Abb. 33).

<sup>10</sup> V prvom rade ide o hrob 587 z pohrebiska Čakajovce-Kostolné (Rejholcová 1995b, 64, tab. XCIV: 2, 3; CXL: 5), kde bolo šikmé uloženie hrotu kopije/oštepu cez mŕtveho muža zistené nielen pomocou uloženia jeho hrotu, ale i pätky. Diagonálne deponovaná kopija/oštep, čo bolo zistené však len na základe jeho hrotu, bola i v hrobe 2/63 z Nitry-Dolných Krškán-Skladov OD Prior (Chropovský 1986, 16; Hanuliak 2004, 269). Oba spomenuté hrobové celky boli zaradené do rokov 800 – 860 (Hanuliak – Rejholcová 1999, 49; Hanuliak 2004, 269).

<sup>11</sup> Hrob 39 z pohrebiska Michal nad Žitavou-Domovina (Točík 1971, 197, 198, Abb. 72; Hanuliak 2004, 267; hrob môžeme zaradiť do obdobia od roku 800 do polovice 10. storočia), hrob 2/63 z pohrebiska Nitra-Dolné Krškany-Sklady OD Prior (Chropovský 1986, 16; Hanuliak 2004, 269, tab. LIX: 14; LX: 1-4, 12; hrob je možné datovať do rozmedzia rokov 800 – 860), hrob 30 (Török 1973, 14, 107; 5. ábra; hrob sa dá zaradiť, ako aj celé pohrebisko, do 9. storočia), 48 (Török 1973, 16, 107; 7. ábra; hrob sa dá zaradiť, ako aj celé pohrebisko, do 9. storočia), 60 (tab. 1: 4; Török 1973, 18; 9. ábra; hrob vieme konkrétne datovať na začiatok 9. storočia), 78 (Török 1973, 21, 107; 12. ábra; hrob sa dá zaradiť, ako aj celé pohrebisko, do 9. storočia), 92 (Török 1973,

päť hrotov bolo datovaných do obdobia avarského kaganátu<sup>12</sup>. Naopak najväčšie množstvo pertraktovaných hrotov, konkrétne 11 ks, ktoré boli umiestnené mimo truhly alebo inej drevenej konštrukcie, je zaradená do obdobia avarského kaganátu<sup>13</sup>. Zostávajúce štyri exempláre z danej kategórie vieme datovať do 9. storočia až prvej polovice 10. storočia.<sup>14</sup> Dokonca jeden hrot kopije/oštep bol deponovaný vo veľkomoravskom (800 – 860) hrobe (č. 85) s výklenkom na pohrebisku Cífer-Pác (Fusek 2006, 32, 40, tab. III: 1; obr. 7-9) a je pravdepodobné, že celá zbraň či len jej časť bola opretá o stenu výklenku. Na základe nálezovej situácie môžeme konštatovať, že táto zbraň bola najpravdepodobnejšie zlomená, rovnako i exemplár z hrobu 2354 z pohrebiska Zamárdi-Réti földek dűlő, v ktorom bol pochovaný kôň. Hrot tejto žrdovo-bodnej zbrane bol objavený vedľa ľavej prednej nohy pôvodne uloženého koňa, avšak špička daného hrotu smerovala k nohám koňa (Bárdos – Garam 2014, 142, Abb. 71; 72: 2354).<sup>15</sup>

Do kontextu týchto prípadov zapadá i poznatok o žrdi kopije s krídelkami z hrobu IV (umiestneného pod mohylou) v rámci vikingského pohrebiska Süderbrarup v Dánsku, ktorú prelomili tesne pod tuľajkou hrotu. Väčšiu časť žrde potom odstránili. Následne bola päťka, pravdepodobne z rovnakej zbrane, pripojená k zvyšku násady v tuľajke hrotu. Navyše vieme povedať, že tuľajka bola i otočená k stene hrovej jamy (Pedersen 2014a, 90; 2014b, 106, Plate 50: 3). Hrot z vnútra rakvy v rámci mohyly z Ballateare, z lokality nachádzajúcej sa na Isle of Man v Spojenom kráľovstve, ktorá bola vytvorená v neskorom 9. a včasnom 10. storočí, ležal vedľa ľavej ruky muža a smeroval svojou špičkou dolu, k nohám zomrelého. Z tohto dôvodu mohol patriť k zbrani, ktorá bola zlomená, a týmto činom skrátaná, aby sa vošla do relatívne malej truhly (Holman 2012; Kurasiński 2014, 168; Gardeła 2014, 32, Fig. 10).

V tejto súvislosti treba spomenúť i to, že napríklad Kazachovia lámali kopiju/oštep (naiza) v mieste jej žrde rok po smrti mŕtveho, ktorému patrila, a to v rámci rozlúčkovej ceremónie.

23, 107; 13. ábra; hrob vieme datovať, ako aj celé pohrebisko, do 9. storočia), a 128 (Török 1973, 29, 107; 3. tábla: 4; hrob sa dá zaradiť, ako aj celé pohrebisko, do 9. storočia) z pohrebiska Sopron-Sopronkőhida.

<sup>12</sup> Hrob 82 z pohrebiska Pókaszepetk-Mesterföldek, Avar u. (Sós – Salamon 1995, 89, 145, fig. 25; hrob podľa všetkého patrí do I. horizontu pochovávaní na pohrebisku, to jest pred rok 630), hrob 577 (Garam 1995, 76, Abb. 35; hrob sa dá zaradiť do obdobia rokov 650 – 675) a 1149 z pohrebiska Tiszafüred-Majoros (Garam 1995, 135, Abb. 55; hrob môže spadať do rokov 720 – 750) a hrob 1653 a 2354 z pohrebiska Zamárdi-Réti földek dűlő (Bárdos – Garam 2014, 34, 142, Abb. 16: 1653 a-b; 71; 72: 2354; prvý hrob z uvedenej dvojice vieme zaradiť do druhej polovice 7. storočia až prvej polovice 8. storočia a druhý hrob do priebehu 8. storočia).

<sup>13</sup> Hrob B-80 z pohrebiska Kőlked-Feketekapu B (Kiss 2001a, 26, Abb. 6, 7, 185; 2001b, Taf. 26: 2; 27: 2; 103: 2; hrob patrí do IX. skupiny hrobov v rámci horizontálnej stratigrafie na danom pohrebisku, a takto do rokov 568 – 625), hrob 104 a 124 z pohrebiska Környe (Salamon – Erdélyi 1971, 24, 26, Taf. 38; oba hrobové celky patria časovo do rokov 568 – 650), hrob 496 (tab. 1: 5; Garam 1995, 65, Abb. 27; hrob vieme zaradiť do obdobia rokov 720 – 750), 507 (Garam 1995, 68, Abb. 28; podľa hrobových príloh sa celý hrobový celok dá zaradiť do rokov 720 – 750), 592 (Garam 1995, 78, Abb. 33; hrob môže byť datovaný do rokov 720 – 750), 721 (Garam 1995, 91, Abb. 36; hrob sa dá zaradiť, ako i samotné pohrebisko, rámcovo od polovice 7. do 8. storočia), 937 (Garam 1995, 111, Abb. 37; hrob vieme datovať do druhej polovice 7. storočia), 1003 (Garam 1995, 118, Abb. 48; časové zaradenie hrobového celku spada do rokov 720 – 750), 1142 (Garam 1995, 135; hrob vieme datovať do rokov 750 – 780), a 1246 (Garam 1995, 150, Abb. 62; hrob sa dá podľa hrobových príloh zaradiť do rokov 750 – 780) z pohrebiska Tiszafüred-Majoros.

<sup>14</sup> Hrob 24 z pohrebiska Michal nad Žitavou-Domovina (Hanuliak 2004, 267; Točík 1971, 195, 196, Abb. 69; hrob vieme zaradiť od 9. storočia do polovice 10. storočia), hrob 84 a 127 z pohrebiska Sopron-Sopronkőhida (Török 1973, 22, 28, 107, 1. tábla 3; 3. tábla: 3; oba hrobové celky sa dajú datovať do 9. storočia), a hrob 89 z pohrebiska Velký Grob-Za potoky (Chropovský 1957, 184, obr. 10; Štefanovičová 1996, 261-262; hrob je možné zaradiť do prvej polovice 9. storočia).

<sup>15</sup> Hrob sa dá na základe hrobových príloh zaradiť do 8. storočia.

Oni totiž verili, že táto kopija/oštep, aj spolu s inými jeho osobnými vecami či zvieratami, je ešte stále vo vlastníctve duše zomrelého (jeho duša je v nich). Takto by potom mohla ohrozovať žijúcich, keby ju (i s ostatným osobným majetkom zomrelého) zanechali neporušenú na tomto svete (Solov'ev 2003, 215, poznámka 3; Toleubayev 2013, 163-164).

## Na a pod drevenou konštrukciou

Tri hroty žrdovo-bodných zbraní z posudzovaného súboru boli veľmi pravdepodobne položené na truhlu<sup>16</sup> a rovnako tri iné hroty boli deponované pod truhlou či inou konštrukciou z dreva<sup>17</sup>. Tieto hrobové celky sú datované do obdobia avarského kaganátu i nasledujúceho obdobia 9. storočia.

K daným skutočnostiam treba dodať, že v už vyššie spomínanej mohyle z lokality Ballateare boli umiestnené spolu až tri hroty kopijí/oštepov. Dve kopije/oštepy z uvedených boli uložené na veko truhly a ostatný jeden bol vo vnútri truhly spolu s ostatkami zomrelého muža (Holman 2012; Kurasiński 2014, 168; Gardeľa 2014, 32, Fig. 10).

## Horizontálne v zásype hrobu

V zásypoch hrobov sa niektoré hroty kopijí/oštepov našli vo viac-menej horizontálnej polohe, presnejšie niekoľko centimetrov nad dnami týchto hrobov. Niektoré uvedené uloženia mohli však odzrkadľovať bežné rozloženie hrobových príloh na alebo mierne nad dnami hrobov. K takýmto hrobovým celkom môžeme najpravdepodobnejšie priradiť päť hrobov z obdobia avarského kaganátu, kde boli hroty žrdovo-bodných zbraní deponované buď len vo výške 10-30 cm nad dnami hrobových jám, alebo potom v neznámej výške nad spomenutými dnami.<sup>18</sup> V dvoch z nich sa

<sup>16</sup> Hrob B-443 z pohrebiska Kölked-Feketekapu B (Kiss 2001a, 142, Abb. 42; Kiss 2001b, Taf. 82: 4; hrob je možné priradiť k V. skupine hrobov v rámci horizontálnej stratigrafie na spomenutom pohrebisku, to jest do rokov 568 – 680), hrob 16 z pohrebiska Sopron-Sopronkőhida (Török 1973, 11-12, 107, 3. ábra; hrob vieme datovať, ako i samotné pohrebisko, ku ktorému prislúcha, do 9. storočia), a hrob 968 z pohrebiska Tiszafüred-Majoros (Garam 1995, 114, Abb. 45; hrob sa dá zaradiť do rokov 720 – 750).

<sup>17</sup> Hrob 28 z Cífera-Pácu (Čilinská 1976, 83; ak vychádzame z hrobových príloh, hrob spadá do rokov 720 – 750), hrob 17 z pohrebiska Páli-Dombok (Tomka 2000, 188, 190, 202 Abb. 10: 1; hrob sa dá zaradiť do rokov 800 – 860), a hrob 945 z pohrebiska Tiszafüred-Majoros (Garam 1995, 112; hrob patrí do obdobia rokov 720 – 750). V už vyššie uvedenom hrobe 28 z pohrebiska Cífer-Pác bol hrot identifikovaný 7 cm pod kolovou jamkou tu sa nachádzajúcej drevenej konštrukcie, čo konkrétne činí 22 cm pod úrovňou dna hrobovej jamy (Čilinská 1976, 83).

<sup>18</sup> Hrob A-107 a A-316 z pohrebiska Kölked-Feketekapu A (Kiss 1996, 42, 90; oba hroby sa dajú zaradiť do rokov 568 – 650; v prvom hrobovom celku sa hrot kopije/oštepu našiel vo výške cirka 20-22 cm a v druhom zase 28 cm nad dnom hrobu), hrob B-82 z pohrebiska Kölked-Feketekapu B (Kiss 2001a, 28, Abb. 7, 8, 185; hrob patrí do IX. skupiny hrobov v rámci horizontálnej stratigrafie na uvedenom pohrebisku, čo v absolútnych číslach znamená obdobie rokov 568 – 625; hrot kopije/oštepu bol identifikovaný vo výške len 10 cm nad dnom hrobu), 231 (Garam 1995, 36, Abb. 254; hrob sa dá zaradiť do 1. fázy pochovávaní na danom pohrebisku, čo v absolútnych číslach znamená obdobie rokov 650 – 670; hrot kopije/oštepu sa objavil v neznámej hĺbke vo výplni hrobu), 709 (Garam 1995, 90; na základe hrobových príloh sa dá hrob zaradiť do rokov 650 – 700; hrot kopije/oštepu sa identifikoval vo výške 20 cm nad kostrou zomrelého, ktorá bola uložená v rakve) a 757 (Garam 1995, 94; hrob vieme datovať do rokov 650 – 675; hrot kopije/oštepu bol objavený vo výške 30 cm na kostru zomrelého uloženého v rakve) z pohrebiska Tiszafüred-Majoros.

pôvodne nachádzala i drevená rakva.<sup>19</sup> Naproti tomu v hrobe 551 z pohrebiska v Holiaroch (Točík 1968b, 85; hrob môže byť na základe hrobových príloh zaradený do rokov 700 – 720) sa hrot žrdovo-bodnej zbrane identifikoval vo výške 50 cm nad dnom daného hrobu a drevená konštrukcia tu úplne absentovala. Myslím si, že za určitých okolností mohla byť kopija/oštep uložená do tohto hrobu až po prikrytí jazdca zeminou.

Urna z hrobu 439 na pohrebisku Bratislava, Devínska Nová Ves-Tehelňa (Eisner 1952, 100; Zábojník 1995, Tabelle III; 2009, 81; hrob sa dá zaradiť len rámcovo, ako aj celé pohrebisko, od druhej polovice 7. do 8. storočia), bola prikrytá kameňom a hrotom kopije/oštepu. Hrot žrdovo-bodnej zbrane bol položený tiež na urne z hrobu 51 na pohrebisku Zadowice. Tento hrot je datovaný do obdobia Przeworskej kultúry (Liana 1968, 382).

## Vertikálne v zásype a na dne hrobu

Interpretačne pozoruhodnou kategóriou otázných spôsobov układania kopijí/oštepov je skupina s exemplármi, ktorých hroty boli viac-menej vertikálne zapichnuté v zásypoch a dnách štyroch posudzovaných hrobov. Danú kategóriu viem sledovať len v období avarského kaganátu a v 10. – 11. storočí. Vertikálne zapichnutý do dna hrobu bol konkrétne hrot z hrobu 10 na pohrebisku Cífer-Pác (Čilinská 1976, 83; Zábojník 1995, Tabelle III; hrob sa dá datovať do rokov 720 – 780) a hrot z hrobu A-405 z pohrebiska Kölked-Feketekapu A (Kiss 1996, 113, Abb. 20; hrobový celok sa podľa hrobových príloh dá zaradiť do rokov 568 – 650). V rámci prv uvedeného hrobu mohol byť hrot na základe informácií z nálezovej správy len zabodnutý vedľa zomrelého (Čilinská 1976, 83), zatiaľ čo hrot z ďalšieho hrobu mohol spôsobiť koňovi uloženému v hrobe aj smrť. Ten bol totiž zabodnutý v 45 stupňovom uhle vedľa pravej strany hrudného koša koňa. (Kiss 1996, 113, Abb. 20). Ďalšie dva skúmané objekty boli vertikálne zapichnuté do výplne hrobu. Bolo tomu tak v prípade hrobu z Tiszajenő-Kecskésart (Kovács, L. 1978, 67, 72; hrob vieme zaradiť do 10. storočia) a hrobu 1 z pohrebiska Bóly-Sziebert puszta A (tab. 2: 1; Papp 1963, 169, XXIX. tábla; hrob sa dá datovať do rokov 720 – 750). Hrot žrdovo-bodnej zbrane z jazdeckého hrobu 1 z pohrebiska Bóly-Sziebert puszta A bol zapichnutý do výplne hrobovej jamy, konkrétne 77 cm nad jej dnom, v časti hrobu, kde sa nachádzal jazdec. Bližšie sa dá povedať, že zbraň pôvodne zapichli nad priestorom, ktorý na vertikálnej úrovni hraničil s pravým kolenom pochovaného jazdca, z jeho vonkajšej strany. Do kontextu štyroch vyššie spomenutých prípadov musím uviesť, že zo sondy P/22 na pohrebisku Majs-Udvari rétek, ktoré je datované od konca 10. do konca 11. storočia (Kovács, L. 1978, 63, 67; Kiss 1983, 154), pochádza jeden hrot kopije/oštepu zabodnutý v hĺbke 50 cm medzi hrobmi pohrebiska, bez možnosti jeho priradenia k nejakému konkrétnemu hrobu.

Zo staršieho obdobia, presne v hrobch Przeworskej kultúry, boli hroty žrdovo-bodných zbraní tiež zapichávané vo výplni a do dna hrobov alebo urien, nachádzajúcich sa v nich (Liana 1968, 381-385; Czarnecka – Kontny 2009, 38-39). Rovnako aj v „nomádskom“ vrcholnostredovekom hrobe z Kriviny v dnešnom Bulharsku bol vertikálne zabodnutý hrot žrdovo-bodnej zbrane hneď vedľa panvy mŕtveho (Fiedler 2013, 264-265, Abb. 6: 4).

Niektoré stepné etniká, ako Kôkturci (v 6. storočí), Maďari a Kazachovia, si preukázateľne udržiavali zvyk vztyčovania žrdovo-bodnej zbrane alebo len samotnej žrde/kolu na ich hrobch. Maďari a Kazachovia si uvedený zvyk zachovali až do priebehu 19. a 20. storočia (Kovács, L. 1978, 71-72; Toleubayev 2013, 158-160). Vďaka žrdovo-bodnej zbrani ukončenej hrotom alebo hrubému kolu zabodnutého pri hlave zomrelého mohol byť tento „zásobovaný“ mäsom či iným jedlom počas výročných spomienkových slávností, o čom informoval P. Pallas (1778) a v prípade

<sup>19</sup> Ide o vyššie spomínaný hrob 709 a 757 z pohrebiska Tiszafüred-Majoros.

uzbeckého chána Abu'l-Khayra († 1468) L. A. Kastanie (1911; podľa Toleubayev 2013, 158). Pohrebiská Kazachov boli v 18. – 19. storočí umiestňované na kopcoch a vyvýšených miestach a nachádzali sa na nich hroby označované žrdou/kolom alebo kopijou/oštepom, na ktorej viali stužky, remienky alebo konská hriva. Rovnako sa na hroby významných jazdcov ukladali sedlá s kopijami/oštepami, lukmi i šípami. (Toleubayev 2013, 158-159). Podobným zvykom u Kazachov a Kirgizov sa javí vztyčovanie kopije/oštepu v obydli zomrelého, na ktorej bola smútočná vlajčka (Solov'ev 2003, 141, Рис./Fig. 32).<sup>20</sup>

## Zabitie (koňa)?

Dva hroty žrdovo-bodných zbraní sa objavili v rámci hrobov na takých miestach, že zbrane, ku ktorým patrili, mohli spôsobiť smrteľné zranenia koňom pochovaným v daných nálezových celkoch. Uvedenými nálezovými celkami sú hrob koňa z Aradac-Mečka (Nagy 1959, 63, Taf. XVI) a hrob 121 z pohrebiska Veszprém-Jutas-Seredomb I. (Rhé – Fettich 1931, 26, Taf. 11). Prvý hrobový celok môžeme datovať do včasného a stredného<sup>21</sup> stupňa obdobia avarského kaganátu a druhý celok iba do včasného stupňa obdobia avarského kaganátu. Na základe informácií z nálezových správ a nálezových okolností oboch celkov vieme, že dané dva hroty žrdovo-bodných zbraní sa našli v oblasti krčných stavcov kostier príslušných koní. Môžeme sa domnievať, že tu šlo o prípady zabitia koní kvôli ich ľahšiemu deponovaniu do hrobu alebo to boli následky nám neznámych rituálnych praktík(?).

Spôľahlivo však môžeme konštatovať, že určite usmrtené kone sa do hrobov dávali v neúplnej podobe (zastupujúcej symbolicky celého koňa) už i vyše jedno storočie pred príchodom Avarov do Karpatskej kotliny,<sup>22</sup> potom počas avarského kaganátu,<sup>23</sup> no aj v 10. a 11. storočí<sup>24</sup>. Slovenský medievista Michal Slivka (2013, 163)<sup>25</sup> v jednej zo svojich štúdií uviedol, že ešte v neskorostredovekom období sa kone zabíjali minimálne v rámci kráľovských pohrebov a rovno v kostoloch. Bolo tomu tak aj v prípade uhorského kráľa Karola I. Róberta z Anjou (1308 – 1342) či českého kráľa a rímskeho cisára Karola IV. (1347 – 1378).

<sup>20</sup> Dokonca existovala aj farebná symbolika uvedených vlajčiek odrážajúca vek zomrelého. Biela zastupovala staršieho človeka, červená mladého a čierna človeka stredného veku. Okrem vlajčky sa na kopiji/oštepu mohol nachádzať i symbol, pod ktorým mŕtvy chodil zaživa. Napríklad to mohol byť aj chvost jaka alebo žriebäta (Solov'ev 2003, 215, poznámka 3; Toleubayev 2013, 164).

<sup>21</sup> Približne medzi rokmi 650 až 700.

<sup>22</sup> Na longobardských a gepidských pohrebiskách sa popri celých koňoch v hrobových jamách nachádzali od polovice 6. storočia i ich časti, ako lebka, alebo aj ich postroj v hrobe pochovaného (Kiss 2016, 165).

<sup>23</sup> Ak odhliadneme od hrobov koní v samostatnej hrobovej jame alebo v spoločnej hrobovej jame s pochovaným, tak sa objavuje aj zvyk dávať do hrobu len časť spomenutého zvierata. Evidujem však i zvyk (predovšetkým rozšírený východne od rieky Tisy), pri ktorom boli do hrobu ukladané len koncové kosti štyroch končatín a lebka v konskej koži (Csiky 2016, 158).

<sup>24</sup> I v priebehu usídľovania sa maďarských kmeňov v Karpatskej kotline vieme dokumentovať deponovanie lebky a koncových kostí štyroch končatín koňa v hroboch i obetných jámach. Spomenuté časti koňa boli uložené v jeho koži, no ojedinele sa vyskytovali aj bez nej (Révész 2003, 338; Türk 2014, 145-148; Vörös 2014, 112).

<sup>25</sup> V tejto štúdií je i ďalšia literatúra k danej téme.



## Deformovanie a lámanie hrotov

Poslednou diskutabilnou kategóriou sú hrobové celky, ktoré obsahujú hroty kopijí/oštepov deformované ohnutím alebo aj zlomením. Nálezy ohnutých hrotov žrdovo-bodných zbraní pochádzajú z dvoch porušených hrobov, v ktorých bol pochovaný kôň a jazdec s koňom. Danými hrobovými celkami sú konkrétne včasnoavarský hrob 108/2 z pohrebiska Csákerbény-Orondpuszta [tab. 2: 4; László et al. 2015, 58, 236, Taf. 9: 1 (108/2), 56: 1 (108/2); hrob vieme datovať do najvčasnejšej fázy daného pohrebiska, a v absolútnych číslach medzi rok 568 a prelomom 6. a 7. storočia] a nesko-roavarský hrob X z pohrebiska Žitavská Tôň (tab. 2: 3; Budinský-Krička 1956, 18, tab. XIX.: 21, obr. 5; hrob sa dá zaradiť do rokov 750 – 780). V neposlednom rade sa prekvapivo v neporušenom jazdeckom hrobe z lokality Stari Jankovci-Gatina objavil zlomený hrot kopije/oštepu (tab. 2: 2; Šmalcelj 1992, 48-49, obrázok na strane 48; Filipec 2015, Sl. 5; hrot vieme datovať do druhej polovice 7. storočia). Z hrotu bola konkrétne zlomená jeho tulajka. Podľa nálezovej situácie musíme konštatovať fakt, že už takto poškodená zbraň bola do hrobu pravdepodobne uložená.

Môžeme vychádzať z predpokladu, že pertraktované ohnutie hrotov mohli iniciovať buď neznáme kultové alebo náboženské praktiky, alebo boli hroty poškodené počas boja. Ohnutím sa deformovali už špičky hrotov žrdovo-bodných zbraní ukladaných do hrobov Przeworskej kultúry (Czarnecka – Kontny 2009, 36-37). Navyše iné exempláre, ktoré mali ohnuté špičky alebo boli deformované odlišným spôsobom máme dokumentované v laténskych hroboch a hroboch doby rímskej z územia susediacich (Czarnecka – Kontny 2009, 30, 36-37) i nesusediacich<sup>26</sup> priamo s Przeworskou kultúrou. To, že už dva preberané hroty z Karpatskej kotliny nemuseli byť deformované len z rituálnych príčin, ale aj v dôsledku boja, dokazujú aj výsledky experimentálnej archeológie. Dá sa to demonštrovať aj experimentami, ktorými sa testovalo vrhanie a vrážanie replík žrdovo-bodných zbraní z okolia kultového domu v Uppåkra v súčasnom Švédsku<sup>27</sup> na alebo do rozličných pevných cieľov. Konkrétne šlo o asfalt, kameň, puklicu štítu a drevenú stenu (Andersson 2012, 80-88, Fig. 1-9). Aj na základe experimentov pod vedením Olleho Anderssona môžeme usudzovať, že deformované exempláre z Karpatskej kotliny<sup>28</sup> nemuseli byť iba rituálne ohýbané, no mohli byť i vrhané na prípadné drevo štítu alebo mohli byť do neho vrážané (Andersson 2012, Fig 9a, 9b).

Obe možnosti boli svojím spôsobom písomnými prameňmi potvrdené. Konkrétne nám tieto obe hypotézy umožňujú akceptovať minimálne dva písomné pramene z obdobia antiky. Paulus Orosius (380/385 – 420) z Galície nám zanechal zmienku o tom, ako bola rituálne ničená všetka získaná korisť Germánmi a Keltami na konci 2. storočia pred n. l. (Pavli Orosii Historiarvm adversvm paganos V, 16; Orosius 1889, 164).<sup>29</sup> Grék Arrianos (95 – 175) nám vo svojom po grécky

<sup>26</sup> Pozri napríklad: Brunaux – Rapin 1988, 109 n.; Mändescu 2012, 345-347, 349-351.

<sup>27</sup> Uvedené zbrane boli zaradené (Nilsson 2015, 81) do severskej rímskej doby železnej (cirka v rokoch 0 – 400) a doby vikingskej (cirka 9. storočie až rok 1066). Ohnuté alebo iným spôsobom deformované hroty kopijí/oštepov nájdeme v nálezových celkov spojených s vodnými plochami, močiarimi alebo mokrinami na švédskom ostrove Gotland (Müller-Wille 1999, 77). Vo všeobecnosti sa dá povedať, že vo včasnom stredoveku boli artefakty pred ich deponovaním úmyselne ničené najmä a práve v Škandinávii (Härke 2014, 43).

<sup>28</sup> Podľa štýlu ohnutia.

<sup>29</sup> „LXXX milia Romanorum sociorumque ea tempestate trucidata, XL milia calonum atque lixarum interfecta Antias scribit. ita ex omni penitus exercitus decem tantummodo homines, qui miserum nuntium ad augendas meserias reportarent, superfuisse referuntur. hostes binis castris atque ingenti praeda potiti noua quadam atque insolita exsecratione cuncta quae ceperant pessum dederunt; uestis discissa et proiecta est, aurum argentumque in flumen abiectum, loricae uirorum concisae, phalerae equorum disperditae, equi ipsi gurgitibus immersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt, ita ut nihil praedae uictor, nihil misericordiae uictus agnosceret.“

písanom diele z roku 135 n. l., známom skôr pod latinským označením „Acies contra Alanos“, zanechal zmienku o tom, že pilá<sup>30</sup> legionárov 12. légie sa zvykli ohýbať po tom, čo prenikali ťažkým brnením tiel alanských nepriateľov (Acies contra Alanos; Arrianos 1968, 181-182; 2002; Andersson 2012, 82).<sup>31</sup>

## Diskusia

V predchádzajúcich riadkoch som ponúkol svoje pohľady na (podľa mňa) osem diskutabilných skupín deponovania kopijí alebo oštepov v priestore Karpatskej kotliny vo včasnom stredoveku.

V písomných alebo etnografických prameňoch nie je na základe mne dostupných informácií opora pre fenomén zabodávania kopijí/oštepov do stien hrobových komôr, pre kladenie daných zbraní šikmo nad a pod zomrelým alebo koňom, deponovanie na a pod drevenou hrobovou konštrukciou alebo pre horizontálne ukladanie v zásype hrovej jamy. Skracovanie žrdí žrdovo-bodných zbraní pre ich možné lepšie uloženie v rámci drevenej konštrukcie a mimo nej v hrovej jame sa taktiež nedá dostatočne vysvetliť vďaka nearcheologickým prameňom. Uspokojivé vysvetlenie nepodáva ani dávny zvyk Kazachov lámať kopiju/oštep mŕtveho roka od jeho smrti v mieste jej žrde.

Naopak, určitú oporu v prameňoch nájdeme pre vertikálne zabodávanie žrdovo-bodnej zbrane v zásype a na dne hrobu (v historických i etnografických prameňoch), zabíjanie koní zbraňami (v historických prameňoch neskorého stredoveku) a tiež pre deformovanie alebo lámanie hrotov žrdovo-bodných zbraní (v antických a včasnostredovekých historických prameňoch, ako aj v experimentálnej archeológii). V rámci týchto troch otáznych spôsobov deponovania vystupuje do popredia vertikálne zabodávanie, spojené jasne s konkrétnymi funerálnymi praktikami európskych a ázijských stepných etník. V sledovanom časovom horizonte sa daný jav v rámci Karpatskej kotliny vyskytoval práve v období avarského kaganátu a 10. až 11. storočia.

V neposlednom rade môžeme konštatovať, že všetkých osem otáznych spôsobov deponovania kopijí/oštepov bolo vykonávaných v období avarského kaganátu. Pritom len v troch prípadoch – v prípade uloženia kopijí/oštepov šikmo nad zomrelým alebo koňom, mimo alebo v rámci drevenej konštrukcie, či na nej alebo pod ňou – sa pertraktovaný jav objavil aj v 9. storočí alebo v prvej polovici 10. storočia v prípade nemaďarských hrobových celkov v naddunajskom priestore Karpatskej kotliny. Tiež vieme povedať, že väčšina hrotov kopijí/oštepov, ktorá sa našla v rámci drevených konštrukcií, je datovaná do 9. storočia až prvej polovice 10. storočia. Menej hrotov v tejto kategórii patrí do obdobia avarského kaganátu. Pri hrotoch nájdených mimo drevenej konštrukcie dominujú však už exempláre z obdobia avarského kaganátu a hroty z obdobia 9. storočia a prvej polovice 10. storočia sú v menšine. Nakoniec už spomínané vertikálne zabodávanie

<sup>30</sup> Z kontextu predchádzajúceho textu vyznieva, že muselo ísť o pilum, aj keď autor spomína na danom mieste ohýbanie kontu (kontos) legionárov.

<sup>31</sup> „καὶ αἱ μὲν πρῶται τέσσαρες τάξεις ἔστωσαν κοντοφόρων, οἷς δὴ <τοῖς> κοντοῖς μακρὰ καὶ ἐπὶ λεπτόν τὰ σιδήρια προῆκται. καὶ τούτους οἱ μὲν πρωτοστάται εἰς προβολὴν ἔχόντων, ὡς εἰ πελάζοιεν αὐτοῖς οἱ πολέμιοι, κατὰ τὰ στήθη μάλιστα τῶν ἵππων τίθεσθαι τῶν κοντῶν τὸν σίδηρον. οἱ δευτεροστάται δὲ καὶ οἱ τῆς τρίτης καὶ τετάρτης τάξεως εἰς ἀκοντισμὸν προβεβλήστων τοὺς κοντοὺς ὅπου τύχοιεν, καὶ ἵππους τρώσοντες καὶ ἵπποτην κατακα-  
<κα>νοῦντες καὶ θυρεῶ <ῆ> καταφράκτω θώρακι ἐμπαγέντος τοῦ κοντοῦ καὶ διὰ μαλακότητα τοῦ σιδήρου ἐπικαμφθέντος ἀχρεῖον τὸν ἀναβάτην ποιήσοντες. αἱ δὲ ἐθεξῆς τάξεις τῶν λογχοθόρων ἔστωσαν. ἐνάτη δὲ ἐπὶ τούτοις ἔστω τάξις οἱ πεζοὶ τοξόται, οἱ τῶν Νομάδων καὶ Κυρηναίων καὶ Βοσποριανῶν τε καὶ Ἰτυραίων. μηχαναὶ δὲ ἐθεστηκέτωσαν τῷ κέρατι ἑκατέρω, ὡς πορρωτάτω προσιόντων τῶν πολεμίων ἐξακοντίζειν, καὶ κατόπιν τῆς πάσης θάλαγος.“

hrotov do zásypu alebo dna hrobu sa viaže na obdobie hegemonie Avarov a Maďarov na území Karpatskej kotliny.

## REFERENCES

### Primary sources

- Arrianos*. 1968. *Acies contra Alanos*. In Roos, A. G. (ed.). *Flavivs Arrianvs II. Scripta minora et fragmenta*. Lipsia.
- Arrianos*. 2002. *Acies contra Alanos*. van Dorst, Sander (ed.). *Arrian's Array against the Alans*. [http://members.tripod.com/~S\\_van\\_Dorst/Ancient\\_Warfare/Rome/Sources/ektaxis.html#T7](http://members.tripod.com/~S_van_Dorst/Ancient_Warfare/Rome/Sources/ektaxis.html#T7).
- Orosius*. 1889. *Pavli Orosii Historiarvm adversvm paganos*. In Zangemeister, Karl Friedrich Wilhelm (ed.). *Pavli Orosii Historiarvm adversvm paganos libri VII. Accedit eivsdem Liber apologeticvs. Recensvit et commentario critico instrvxit Carolvs Zangemeister*. Vindobona.

### Secondary sources

- Andersson, Olle*. 2012. *Spjuten från Uppåkra – ritualförstörda eller förbrukade?* In *Fornvännen* 107, 80-88.
- Bárdos, Edith – Garam, Éva*. 2009. *Das awarenzeitliche Gräberfeld in Zamárdi-Rétiföldek*. Teil I. Budapest.
- Bárdos, Edith – Garam, Éva*. 2014. *Das awarenzeitliche Gräberfeld in Zamárdi-Rétiföldek*. Teil II. Budapest.
- Brunaux, Jean-Louis – Rapin, André*. 1988. *Gournay II. Boucliers et lances, dépôts et trophées*. Paris – Amiens.
- Budinský-Krička, Vojtech*. 1956. *Pohrebisko z neskorej doby avarskej v Žitavskej Tôni na Slovensku*. In *Slovenská archeológia* IV/1, 5-131.
- Csiky, Gergely*. 2015. *Avar-Age Polearms and Edged Weapons. Classification, Typology, Chronology and Technology*. Leiden – Boston.
- Csiky, Gergely*. 2016. *The Religion of Steppe Nomads*. In Tóth, Endre – Vida, Tivadar – Takács, Imre (eds.). *Saint Martin and Pannonia. Christianity on the Frontiers of the Roman World*. Exhibition Catalogue. Győr, 152-160.
- Czarnecka, Katarzyna – Kontny, Bartosz*. 2009. *Traces of combat or traces of ritual destruction? Damage to weapons in the Przeworsk culture*. In Hans-Joachim Schalles – Alexandra W. Busch (eds.). *Waffen in Aktion. Akten des 16. ROMEC, Xanten, 13.-16. Juni 2007, "Xantener Berichte" XVI*. Mainz am Rhein, 29-40.
- Čilinská, Zlata*. 1976. *Pohrebisko z 8. storočia v Cíferi-Páci*. In *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku 1975*, 82-85.
- Eisner, Jan*. 1952. *Devínska Nová Ves. Slovanské pohřebiště*. Bratislava.
- Fiedler, Uwe*. 2013. *Zur Suche nach dem archäologischen Niederschlag von Petschenegen, Uzen und Kumanen in den Gebieten südlich der unteren Donau*. In Curta, Florin – Maleon, Bogdan-Petru (eds.). *The Steppe Lands and the World Beyond Them. Studium in honor of Victor Spinei on his 70th Birthday*. Iași, 249-286.
- Filipec, Krešimir*. 2015. *Donja Panonija od 9. do 11. stoljeća*. Sarajevo.

- Fusek, Gabriel.* 2006. Výklenkové hroby na včasnostredovekom pohrebisku v Cíferi, v časti Pác. In Študijné zvesti Archeologického ústavu Slovenskej akadémie vied 39, 27-54.
- Garam, Éva.* 1995. Das awarenzeitliche Gräberfeld von Tiszafüred. Cemeteries of the Avar Period (567-829) in Hungary 3. Budapest.
- Gardela, Leszek.* 2014. Viking Death Rituals on the Isle of Man. In Gardela, Leszek – Larrington, Carolyne (eds.). Viking Myths and Rituals on the Isle of Man. Nottingham, 30-38.
- Hanuliak, Milan.* 1990. Aussagefähigkeiten archäologischer Quellen aus Flachgräberfeldern des 9.-12. Jahrhunderts. In Slovenská archeológia XXXVIII/1, 147-192.
- Hanuliak, Milan.* 2004. Veľkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.-10. storočí na území Slovenska. Nitra.
- Hanuliak, Milan – Rejholcová, Mária.* 1999. Pohrebisko v Čakajovciach (9.-12. storočie). Vyhodnotenie. Bratislava.
- Härke, Heinrich.* 2014. Grave goods in early medieval burials: messages and meanings. In Mortality 19/1, 41-60.
- Holman, Katherine.* 2012. The Northern Conquest. Vikings in Britain and Ireland. Digital edition. Oxford.
- Husár, Martin.* 2015. Thrusting pole arms in the early medieval graves from the Carpathian Basin. In Pinter, Zeno Karl – Nițoi, Anca. (eds.). Interethnic Relations in Transylvania. Militaria Mediaevalia in Central and South Eastern Europe. Proceedings of the 2014 conference. Sibiu, 7-26.
- Chropovský, Bohuslav.* 1957. Slovanské pohrebisko z 9. st. vo Veľkom Grobe. In Slovenská archeológia V/1, 174-239.
- Chropovský, Bohuslav.* 1986. Nálezová správa Archeologického ústavu Slovenskej akadémie vied č. 11705/86. Nitra.
- Müller-Wille, Michael.* 1999. Opferkulte der Germanen und Slawen. Archäologie in Deutschland. Sonderheft 1999. Stuttgart.
- Kiss, Attila.* 1983. Baranya megye X-XI. századi sírleletei. Magyarország honfoglalás és kora Árpád-kori temetőinek leletanyaga 1. Budapest.
- Kiss, Attila.* 1996. Das awarenzeitlich gepidische Gräberfeld von Kölked-Feketekapu A. Mit Beiträgen von Max Martin, Peter Stadler und István Takács. Monographien zur Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie 2. Innsbruck.
- Kiss, Attila.* 2001a. Das awarenzeitliche Gräberfeld in Kölked-Feketekapu B. Teil I. Budapest.
- Kiss, Attila.* 2001b. Das awarenzeitliche Gräberfeld in Kölked-Feketekapu B. Teil II. Budapest.
- Kiss, Attila P.* 2016. Traces of the Germanic Belief System in the Carpathian Basin. In Tóth, Endre – Vida, Tivadar – Takács, Imre (eds.). Saint Martin and Pannonia. Christianity on the Frontiers of the Roman World. Exhibition Catalogue. Győr, 161-170.
- Kovács, István.* 1913. A mezőbándi ásások. Les fouilles de Mezőbánd. In Dolgozatok az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiséggyűjtéséből 4, 279-389.
- Kovács, László.* 1978. Über die ungarischen Lanzen aus dem 10.-11. Jahrhundert. In Mitteilungen des Archäologischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften 7/1977, 61-73.
- Kovács, László.* 1982. Die Waffen der landnehmenden Ungarn: Säbel, Kampfäxte, Lanzen (Diss. Thesen). In Mitteilungen des Archäologischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften 10-11, 243-255, 433-438.
- Kurasiński, Tomasz.* 2014. Grotem w dół, grotem w górę. Deponowanie włóczni w grobach wczesnośredniowiecznych na ziemiach Polskich. In Kurasiński, Tomasz – Skóra, Kalina (eds.). Grób w przestrzeni, przestrzeń w grobie. Przestrzenne uwarunkowania w dawnej obrzędowości pogrzebowej (Acta Archaeologica Lodziensia 60). Łódź, 159-190.

- László, Gyula et al. 2015. Das awarenzeitliche Gräberfeld in Csákberény-Orondpuszta. *Monumenta Avarorum Archaeologica*. Vol. 11. Budapest.
- Liana, Teresa. 1968. Niektóre zwyczaje pogrzebowe ludności kultury przeworskiej. In *Wiadomości Archeologiczne* XXXIII/3-4, 381-385.
- Măndescu, Dragoș, 2012. Killing the Weapons. An Insight on Graves with Destroyed Weapons in Late Iron Age Transylvania. In Berecki, Sándor (ed.). *Iron Age Rites and Rituals in the Carpathian Basin. Proceedings of the International Colloquium from Târgu Mureș, 7–9 October 2011*. Târgu Mureș, 343-356.
- Mesterházy, Károly. 1987. Korai avar részleges lovastemetkezések Ártándról és Biharkeresztesről. In *Folia Archaeologica. Annales Musei Nationalis Hungarici* XXXVIII, 219-246.
- Nagy, Sándor. 1959. Die Nekropole bei Aradac aus dem frühen Mittelalter. In *Rad Vojvodanskih Muzeja* 8, 45-102.
- Papp, László. 1963. A bolyi avarkori temető I. In *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1962*, 163-189.
- Pedersen, Anne. 2014a. *Dead Warriors in Living Memory. A Study of Weapon end Equestrian Burials in Viking-Age Denmark, AD 800-1000. Publications from the National Museum, Studies in Archaeology & History Vol. 20:1 1. Text*. Jelling Series. Copenhagen.
- Pedersen, Anne. 2014b. *Dead Warriors in Living Memory. A Study of Weapon end Equestrian Burials in Viking-Age Denmark, AD 800-1000. Publications from the National Museum, Studies in Archaeology & History Vol. 20:1 2. Catalogue*. Jelling Series. Copenhagen.
- Pohl, Walter. 1988. Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr. München.
- Price, Neil. 2004. The Archaeology of Seiðr: Circumpolar Traditions in Viking Pre-Christian Religion. In *Brathair* 4/2, 109-126.
- Price, Neil. 2008. Dying and the dead: Viking Age mortuary behaviour. In Brink, Stefan – Price, Neil (eds.). *The Viking World*. Abington – New York, 257-273.
- Révész, László. 2003. The Cemeteries of the Conquest Period. In Visy, Zsolt (ed.). *Hungarian Archaeology at the Turn of the Millennium*. Budapest, 338-343.
- Rhé, Gyula – Fettich, Nándor. 1931. Jutas und Öskü. Zwei Gräberfelder aus der Völkerwanderungszeit in Ungarn. *Skythika* IV. Prag.
- Salamon Ágnes – Erdélyi István. 1971. Das völkerwanderungszeitliche Gräberfeld von Környe. *Studia Archaeologica* 5. Budapest.
- Slivka, Michal. 2013. Symbolika výzbroje a výstroja. Militia est vita hominis super terram (Jób 7, 1). In Slivka, Michal (ed.). *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin, 154-165.
- Šmalcelj, Marija. 1992. Stari Jankovci – Gatina. In Jurkić-Girardi, Vesna (ed.). *Arheologija i rat: djelatnost Arheološkog zavoda Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Archeology and War: Research Undertaken by the Department of Archeology at the Faculty of Philosophy, University of Zagreb*. Zagreb, 48-49.
- Solov'ev, Aleksandr I. 2003. Оружие и Доспехи. Сибирское вооружение: от каменного века до средневековья. [Arms and Armour. Siberian Weaponry: from the Stone Age to the Middle Ages]. Novosibirsk.
- Sós, Ágnes Cs. – Salamon, Ágnes. 1995. Cemeteries of the Early Middle Ages (6th-9th Centuries AD) at Pókaszeptk. Budapest.
- Szentpéteri, József. 2002. Archäologische Denkmäler der Awarenzeit in Mitteleuropa. Budapest.
- Štefanovičová, Tatiana. 1996. Probleme der Entwicklung der Slowakei im 9. Jh. In Bialeková, Darina – Zábajník, Jozef (eds.). *Ethnische und kulturelle Verhältnisse an der mittleren Donau vom 6. bis zum 11. Jahrhundert. Symposium, Nitra, 6. bis 10. November 1994*. Bratislava, 257-265.



- Točík, Anton. 1968a.* Slawisch-awarisches Gräberfeld in Štúrovo. Bratislava.
- Točík, Anton. 1968b.* Slawisch-awarisches Gräberfeld in Holiare. Bratislava.
- Točík, Anton. 1971.* Flachgräberfelder aus dem IX. und X. Jahrhundert in der Südwestslowakei. In *Slovenská archeológia XIX/1*, 135-276.
- Toleubayev, Abdesh Tashkenovich. 2013.* Traditional Beliefs and Superstitious Rites of the Kazakhs. Almaty.
- Tomka, Péter. 2000.* Gräberfeld aus dem 9. Jh. in Páli-Dombok (Kom. Győr-Sopron-Moson). In *Communicationes archaeologicae Hungariae 2000*, 177-210.
- Török, Gyula. 1973.* Sopronkőhida IX. századi temetője. Budapest.
- Türk, Attila. 2014.* Towards a Classification of Grave Types and Burial Rites in the 10th-11th Century Carpathian Basin – Some Remarks and Observations. In Doncheva-Petkova, Lyudmila – Balogh, Csilla – Türk, Attila (eds.). *Avars, Bulgars and Magyars on the Middle and Lower Danube. Proceedings of the Bulgarian-Hungarian Meeting, Sofia, May 27–28, 2009.* Sofia – Piliscsaba, 137-156.
- Vörös, István. 2014.* Animal Husbandry and Land Cultivation in the Conquest Period and the Early Arpadian Age. In Révész, László (ed.). *The Era of the Hungarian Conquest. Permanent Exhibition of the Hungarian National Museum.* Budapest, 111-121.
- Zábojník, Jozef. 1995.* Soziale Problematik der Gräberfelder des nördlichen und nordwestlichen Randgebietes des awarischen Kaganats. In *Slovenská archeológia XLIII/2*, 205-344.
- Zábojník, Jozef. 2009.* Slovensko a avarský kaganát. Druhé prepracované a doplnené vydanie. Bratislava.

SUMMARY: AN ATTEMPT TO EXPLAIN SOME DEBATABLE WAYS OF DEPOSITIONS OF SPEARS, LANCES, OR JAVELINS IN GRAVES OF THE EARLY MEDIEVAL CARPATHIAN BASIN. The referred article focuses on debatable depositions of thrusting pole arms in early medieval graves of the Carpathian Basin. The author of the article dealt with the era of the Avar Khaganate, the 9th century and the era of the 10th – 11th centuries. According to the available data in primary literary and ethnographic sources, there is no proof of the phenomenon of the sticking of thrusting pole arms into the walls of a grave pit (Pl. 1: 1-2), oblique deposition of the given weapons over and under the deceased or a dead horse (Pl. 1: 3), their depositions on or under a wooden construction, or their horizontal depositions in the filling of the grave. The shortening of poles of spears, lances, or javelins to fit them into grave pits, namely within the frame of the wooden construction (Pl. 1: 4) or outside of it (Pl. 1: 5), also cannot be sufficiently explained by the help of the archaeological sources. Not even the ancient habit of the Kazakhs provides a satisfactory explanation. It concerned the breaking of the spear (in the part of the pole), which belonged to the deceased. This event took place one year after the death of the deceased. On the contrary, the author saw a certain support for the vertical sticking into the filling and the bottom of a grave (Pl. 2: 1; in historic and ethnographic sources), killing of a horse by a weapon (in historic sources of the Late Middle Ages), and the deforming (Pl. 2: 3-4) or breaking (Pl. 2: 2) of the head of a trusting pole weapon (in antique and early medieval historic sources as well as in experimental archaeology) in non-archaeological sources. Within the framework of the debatable ways of the aforementioned depositions, it should be noticed that vertical sticking is clearly connected with particular funerary practices of European and Asian steppe ethnic groups. In the examined time horizon, the stated phenomenon appeared in the Carpathian Basin right in the period of Avar Khaganate and then in the 10th – 11th centuries. Last but not least, the author of the article claimed that all eight abovementioned ways of depositions were performed in the time of the Avar Khaganate. In the 9th century and the first half of the 10th century (regarding the non-Hungarian graves in the territory over the Danube River), the discussed phenomenon also emerged in three cases of thrusting pole arms' depositions,

namely in the case of oblique deposition over the deceased or a dead horse, deposition within a wooden construction or outside of it, and finally the deposition on or under a wooden construction. Most thrusting pole arms, which were buried within wooden constructions, are dated to the 9th century – the first half of the 10th century. But the majority of specimen, which were placed outside the wooden constructions, belonged to the time of the Avar Khaganate. In the end the above mentioned vertical sticking of a thrusting pole weapon into the filling and the bottom of a grave is related to the time of the hegemony of the Avars and the Hungarians in the Carpathian Basin.

Mgr. Martin Husár, PhD.

Constantine the Philosopher University in Nitra

Faculty of Arts

Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage

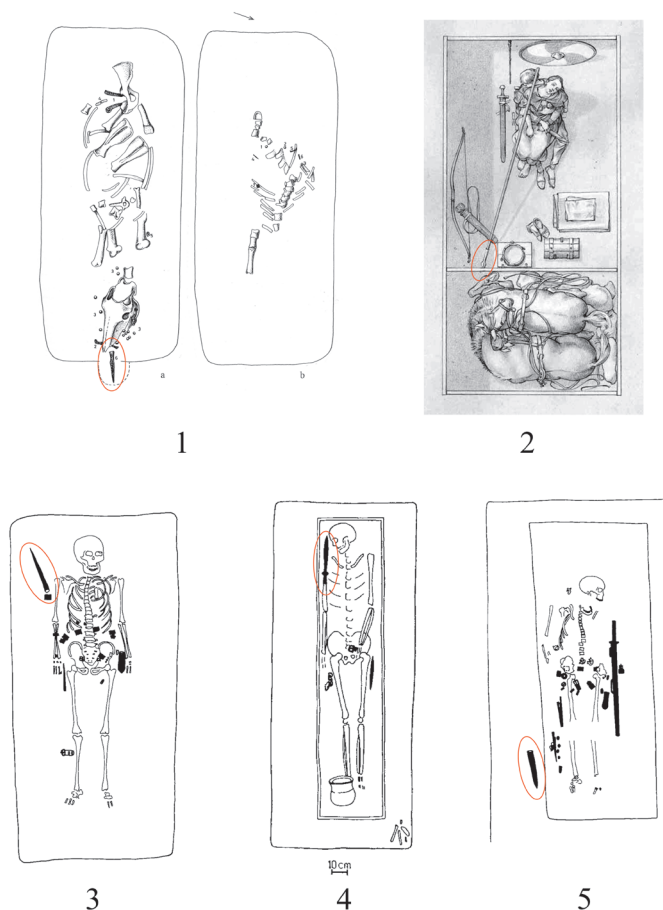
Trieda A. Hlinku 1

949 74 Nitra

Slovakia

mhusar@ukf.sk

Prílohy / Appendix:



Tabuľka 1. Vybrané včasnostredoveké hroby z Karpatskej kotliny a súčasného Švédska týkajúce sa otáznych spôsobov deponovania kopijí a oštepov.

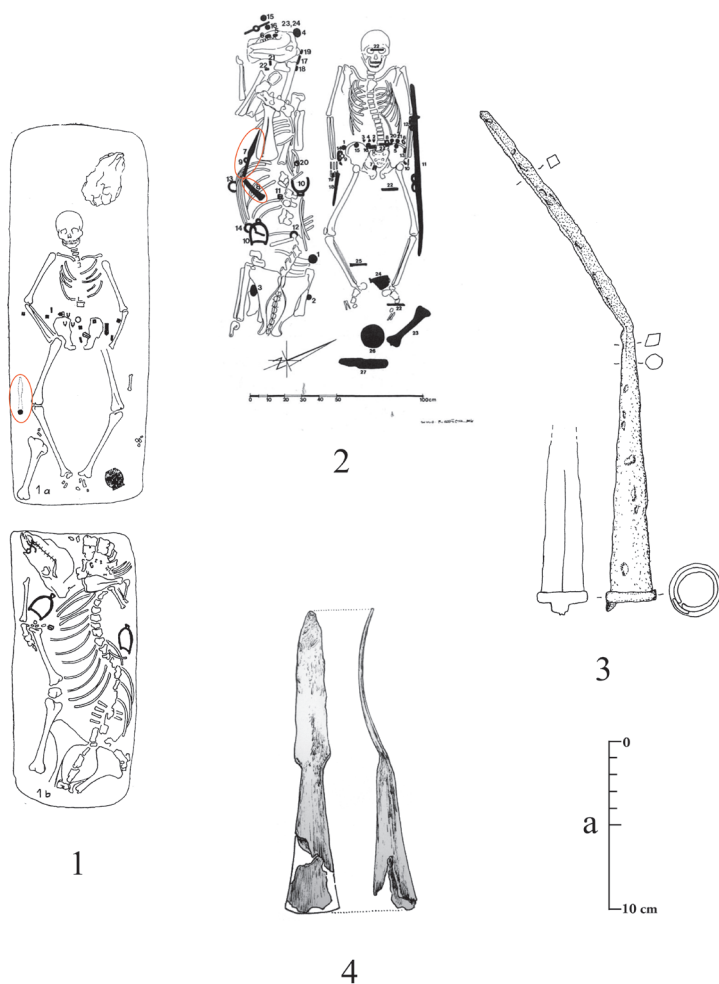
Zabodávanie žrdovo-bodných zbraní do stien hrobovej jamy (1-2); ich šikmé ukladanie nad (3) a pod zomrelým alebo mŕtvym koňom; skracovanie žrdí kopijí a oštepov, aby sa vošli do hrobových jám, konkrétne v rámci drevených konštrukcií (4) alebo mimo nich (5).

1. Hrob 1634, Zamárdi-Réti földek dúlő, Maďarsko (Bárdos – Garam 2009, 30, 32, Abb. 14); 2. Hrob Bj.834, Birka, Švédsko (Price 2008, 268, Fig. 19.4); 3. Hrob 199, Tiszafüred-Majoros, Maďarsko (Garam 1995, 32, Abb. 12); 4. Hrob 60, Sopron-Sopronkőhida, Maďarsko (Török 1973, 18; 9. ábra); 5. Hrob 496, Tiszafüred-Majoros, Maďarsko (Garam 1995, 65, Abb. 27).

Plate 1. Selected early medieval graves from the Carpathian Basin and present-day Sweden regarding the debatable ways of depositions of thrusting pole arms.

The sticking of thrusting pole arms into the walls of a grave pit (1-2); oblique deposition of them over (3) and under the deceased or a dead horse; shortening of poles of spears, lances, or javelins to fit them into grave pits, namely within the frame of the wooden construction (4) or outside of it (5).

1. Grave 1634, Zamárdi-Réti földek dúlő, Hungary (Bárdos – Garam 2009, 30, 32, Abb. 14); 2. Grave Bj.834, Birka, Sweden (Price 2008, 268, Fig. 19.4); 3. Grave 199, Tiszafüred-Majoros, Hungary (Garam 1995, 32, Abb. 12); 4. Grave 60, Sopron-Sopronkőhida, Hungary (Török 1973, 18; 9. ábra); 5. Grave 496, Tiszafüred-Majoros, Hungary (Garam 1995, 65, Abb. 27).



**Tabulka 2.** Vybrané včasnostredoveké hroby a hroty z Karpatskej kotliny týkajúce sa otázných spôsobov deponovania kopijí a oštepov.

Vertikálne zabodávanie žrdovo-bodných zbraní v zásype a na dne hrobu (1); lámanie (2) a deformovanie (3-4) hrotov žrdovo-bodných zbraní.

1. Hrob 1, Bóly-Sziebert puszta A, Maďarsko (Papp 1963, 169, XXIX. tábla); 2. Hrob, Stari Jankovci-Gatina, Chorvátsko (Šmalcelj 1992, 48-49, obrázok na strane 48; Filipec 2015, Sl. 5); 3. Hrot kopije/oštepú, hrob X, Žitavská Tôň, Slovensko (Budinský-Krička 1956, 18, tab. XIX.: 21); 4. Hrot kopije/oštepú, hrob 108/2, Csákberény-Orondpuszta, Maďarsko [László et al. 2015, 58, Taf. 9: 1 (108/2)]. Čísla 3-4 sú v mierke označenej písmenom „a“.

**Plate 2.** Selected early medieval graves and heads from the Carpathian Basin regarding the debatable ways of depositions of thrusting pole arms.

The vertical sticking of thrusting pole arms into the filling and the bottom of a grave (1); breaking (2) and deforming (3-4) of heads of trusting pole arms.

1. Grave 1, Bóly-Sziebert puszta A, Hungary (Papp 1963, 169, XXIX. tábla); 2. Grave, Stari Jankovci-Gatina, Croatia (Šmalcelj 1992, 48-49, figure on page 48; Filipec 2015, Sl. 5); 3. Head of a thrusting pole weapon, grave X, Žitavská Tôň, Slovakia (Budinský-Krička 1956, 18, tab. XIX.: 21); 4. Head of a thrusting pole weapon, grave 108/2, Csákberény-Orondpuszta, Hungary [László et al. 2015, 58, Taf. 9: 1 (108/2)]. Numbers 3-4 are according to the scale marked with the letter “a”.

# LETTER ON TIMEKEEPING OF GERBERT OF AURILLAC TO BROTHER ADAM<sup>1</sup>

Marek Otisk

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.67-78

**Abstract:** OTISK, Marek. *Letter on Timekeeping of Gerbert of Aurillac to Brother Adam*. This paper focuses on the letter, written by Gerbert of Aurillac (Pope Sylvester II) in the late 980s, which was addressed to brother Adam who is otherwise unknown to us from other sources. Gerbert's text deals with the problems of timekeeping and it naturally uses professional astronomical and geographical terminology and concepts which were necessary for timekeeping during this period. Although our contemporary knowledge of brother Adam is lacking, this paper sets out to analyse the letter and to reconstruct the individual fragments of teachings which had to be available to the recipient of the letter (i.e. brother Adam). This paper thus focuses on some topics of the medieval (inspired by antiquity) geocentric view of the organization of the Cosmos together with the basic categories of geographical division of the Earth and, at the same time, the paper is trying to draw attention to the fact that such concepts could have been the part of elementary knowledge of an educated individual by the end of 10th century.

**Keywords:** *Gerbert of Aurillac, Brother Adam, medieval astronomy, medieval geography, timekeeping, horology*

**Abstrakt:** OTISK, Marek. *List Gerberta z Aurillacu bratovi Adamovi o meraní času*. Štúdia sa venuje listu Gerberta z Aurillacu (neskôr pápež Silvester II.) z konca 80. rokov 10. storočia, ktorý bol adresovaný nám dnes z iných zdrojov neznámemu bratovi Adamovi. Gerbertov list sa venuje problematike merania času a celkom samozrejme užíva odbornú astronomickú i geografickú terminológiu a zároveň odborné koncepcie, ktoré boli potrebné pre určovanie času v tomto období. Aj keď dnes o bratovi Adamovi nevieme nič, pokúša sa táto štúdia pomocou analýzy Gerbertovho listu rekonštruovať jednotlivé poznatky, ktorými disponoval adresát listu, t.j. brat Adam. Táto štúdia sa teda zameriava na určité témy stredovekého (antikou inšpirovaného) pohľadu na geocentrické usporiadanie vesmíru, na základné kategórie vtedajšieho geografického členenia Zeme a zároveň sa pokúša upozorniť, že predstavené znalosti museli byť bežnou výbavou vzdelaného jedinca už na konci 10. storočia.

**Kľúčové slová:** *Gerbert z Aurillacu, Brat Adam, stredoveká astronómia, stredoveká geografia, časomeračstvo, horologium*

In the spring of the year 989, Gerbert of Aurillac (also called Gerbert of Reims, of Bobbio, or of Ravenna, also known as Pope Sylvester II<sup>2</sup>) wrote a letter to his friend Adam. This not very

<sup>1</sup> This paper is a result of the research funded by the The Czech Science Foundation as the project GAČR 17-11657S *Philosophy and Numbers in the Latin Pre-Scholastic Thinking*.

<sup>2</sup> Gerbert's life is not the subject of this paper as well as the famous legend diabolized him since 11th century. Only some elementary information is listed here: he was born before 950 in the region of Auvergne, as a child he entered the monastery in Aurillac, between the years 967 – 970 he studied on the Iberian Peninsula; since 972 he pursued further education and, more importantly, he was a teacher in Reims,



long text discusses partial theoretical findings, which were fundamental for contemporary timekeeping. It specifically describes changes in the presence of daylight over the horizon during a year in relation to geographical latitude of that place, i.e. according to the length of solstitial day. The letter is accompanied by two tables by means of which Gerbert illustrates described changes. The text was obviously meant for a very educated recipient because Gerbert uses professional terms of contemporary timekeeping, astronomy and geography without any further explanation. He also does not hesitate to mention two different interpretations of the procedural alternations of the Sun's presence over horizon during a year and to explicitly defend one of these interpretations.

It can be assumed that Adam was fairly familiar with the contemporary astronomical theories belonging to the necessary intellectual equipment for timekeeping. This paper focuses on Adam's potential knowledge and its main goal is to provide detailed analysis in order to capture a probable basis of Adam's education which had been presupposed by Gerbert.

First, the contents of the letter are briefly introduced (section 1), then the individual contemporary conceptions, exhibited by Gerbert's terminology, are explained: i.e. the movement of the Sun across the sky and its importance for the timekeeping, respectively two different delimitations of an hour as the unit of time (section 2) and further the division of the Earth into time and climate zones (section 3). The method of recognizing the geographical latitude, available to people by the end of 10th century, is also explained in compliance with Gerbert's text.

The paper offers an explanation of basic theoretical concepts, which were crucial before the year 1000 for substantial orientation in time and its measurement with the help of the astronomical phenomena. The basic categories of contemporary geocentric model of the organization of the Cosmos and principles of geographical division of the Earth are presented in this way.

## 1. Content of the letter and Gerbert's astronomical tools

Gerbert's letter is apparently a response to Adam's prior request for clarifying some partial knowledge which are necessary for timekeeping. We know practically nothing about brother Adam.<sup>3</sup> In the opening of the letter Gerbert mentions hardships brought onto him by the death of Adalberon, the Archbishop of Reims.<sup>4</sup> His passing among the *intelligibilia*, which is how Gerbert refers, by the term borrowed from Boethius (*I In Isag.* I, 3; CSEL 48, 8), to the death of his relatively close friend, practically prevented Gerbert from any intellectual work (*Epist.* 153; MGH BDK 2, 180). Since Adalberon died in January 989, we can without any doubts date the letter generally back to the spring 989 (see Gerbert 2008, 375 or Gerbert 2009, 113). The very next sentence of this letter provides a justified reason for a hypothesis that Gerbert and Adam were friends.

---

he shortly (apparently during the years 982 – 983, officially till 998) served as an abbot of Benedictine monastery in Bobbio, since 983 he operated in Reims again, where, since 989, he took part in a dragging controversy over the post of archbishop (he had been actually serving as an archbishop for several months but he was never officially approved for the office), since 998 he was an archbishop in Ravenna and several months later he became the pope till his death in 1003. Gerbert's very active career (both intellectual and political) has become the subject of many scholars, see e.g. Anna M. Flusche (2005), Nancy M. Brown (2010), Oscar G. Darlington (1936 and 1947), Uta Lindgren (1976), Pierre Riché (1987), etc. Massimo Oldoni (1977, 1980, 1983) is especially interested in Gerbert's legend.

<sup>3</sup> Adam could have been a monk, or a priest or canon (cf. MGH BDK 2, 180 or Gerbert 1961, 190). There is no reason to doubt that he was Gerbert's student, who could have belonged to Gerbert's friends and disciples possibly during the seventies but more likely in the eighties of 10th century.

<sup>4</sup> To Reims bishop Adalberon see, for example, Diane Reilly (2013, 13-18), Justin Lake (2013, 22-23), Jason Glenn (2004, 28-46) or Richer of Reims (*Hist.* III, 21-23; MGH SS 38, 181-183).

Gerbert states, that he wrote the letter in order to make the missing friend (*amicus absens*) present and, as a token of this friendship (*pignus amicitiae*), he chose several astronomical theses (*Epist.* 153; MGH BDK 2, 180). These theses describe ascend and descend of the Sun (*accessus et recessus solis*) according to the theory stating that the changes in duration of the presence of the Sun over the horizon are irregular (*inequales*) during a year and not according to the interpretation which supposes that every month the length of daily sunlight increases (or decreases) regularly at a specific place (*Epist.* 153; MGH BDK 2, 180).

Gerbert subsequently quotes the eighth book *De nuptiis Philologiae et Mercurii* of Martianus Capella (*De nupt.* VIII, 878; BTL, 333) and he reminds us that the increase of daylight, following the winter solstice, proceeds in this way: In the first month daylight increases by one-twelfth of the difference between the length of the day during winter and summer solstice; in the second month, the daylight increases by one-sixth of the same difference; during the third and fourth month, the increase is one-quarter of the difference between the length of the day during winter and summer solstice; in the fifth month the increase is one-sixth again and in the sixth month it is one-twelfth of the same difference (*Epist.* 153; MGH BDK 2, 180). Gerbert does not waste time to add that during the second half of the year the process is reversed – the length of the day shortens according to the same calculation.

According to this theory, as Gerbert states, he sketched horologies of two climates after he had admeasured specific length of the day for every month in both climates using accurate time intervals (hours). It concerns the climate of Hellespont (Dardanelles), where the longest day of the year is 15 hours long, and the second *horologium* is meant for the climate whose inhabitants can enjoy daylight during the longest day of the year for full 18 hours (*Epist.* 153; MGH BDK 2, 180).

Gerbert processed mentioned tables by this method in order to pose as an example (*exemplar*), which can be used by Adam to construct his own horologies (*propria horologia*) for any climate. It is enough for Adam to find out the length of solstitial day for specific place using clepsydra (*clepsidra*). It is comparatively easy (*facile*) to establish the length of solstitial day: During solstice, we must separately mark the amount of water which passed through clepsydra through the night and through the day and subsequently we must convert the sum of these values to twenty-four hours (*Epist.* 153; MGH BDK 2, 180). Both tables are added at the end of the letter (*Epist.* 153; MGH BDK 2, 181).

Gerbert's letter explicitly mentions two different theories concerning the changes in daylight during the year, however only one name is given – Martianus Capella. However, his encyclopedic introduction of the seven liberal arts certainly was not the only source of Gerbert's knowledge of astronomy and timekeeping. Thanks to his disciple Richer of Reims (after 940 – after 998) and his chronicle, we know that Gerbert (especially in the seventies of 10th century when he was a teacher in Reims) paid extensive attention to the teaching of astronomy. Richer dedicated his chronicle to Gerbert (*Hist.* I, prol; MGH SS 38, 35) and in the third book of this work he included also a long passage about this person while focusing on the teaching process practiced by Gerbert during the seventies in Reims. In the case of astronomy, he describes four astronomical tools, which were made by Gerbert for presentation of the art of astronomy: apart from popular celestial globe (Richer, *Hist.* III, 50; MGH SS 38, 195-196; cf. Gerbert, *Epist.* 134; MGH BDK 2, 162 or *Epist.* 148; MGH BDK 2, 175) he also describes two armillary spheres (Richer, *Hist.* III, 52-53; MGH SS 38, 197-198) and observation hemisphere, which was also the subject of Gerbert's construction letter to his other friend Constantine of Fleury (Richer, *Hist.* III, 51; MGH SS 38, 196; cf. Gerbert, *De sphaera; Gerberti Opera Mathematica*, 24-28).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Therefore, Richer does not mention neither *horologium*, the subject of this paper, nor the astrolabe, whose introduction to Latin Christian West is often associated with Gerbert – for more details see Arno Borst (1989) or Wesley Stevens – Guy Beaujouan – Anthony Turner, eds. (1995).

The very fact that Gerbert during the last third of 10th century constructed and used these pedagogical, explanatory, and observational tools is rather untypical for Latin teachings of astronomy. Gerbert's own approach to astronomy was probably inspired by a similar practice to which he was introduced during his studies in Catalonia (967 – 970) where contemporary Christian centres of knowledge were influenced by Arabic astronomical teachings.

Besides, the letter to brother Adam and Richer's description of astronomical tools used by Gerbert in Reims are not the only evidence of Gerbert's interest in practically useful and empirically verifiable application of astronomical knowledge. The chronicler Thietmar of Merseburg wrote at the beginning of 11th century (*Chron.* VI, 100; MGH SS RG NS 9, 393) that Gerbert (as a person at Imperial court) in the second half of the nineties of 10th century constructed horologium in Magdeburg and he used astronomical observational tube (*fistula*)<sup>6</sup> for its correct functional setting.

## 2. Definition of the day and the course of the Sun

The orbit of the Sun (or the course of stars at night sky) was fundamental for medieval timekeeping based on astronomical phenomena. The focus on time and its counting was dictated by many factors including the everyday practice or religious duties and needs, e.g. regular prayers at monasteries or date assessment of movable feasts, especially Easter, which led to the establishing of independent interdisciplinary science during the Middle Ages – the computus, i.e. the mainly so called *computus paschalis* or *computus ecclesiasticus* (see e.g. Borst 1990 or Germann 2006). Although Gerbert was not dealing with computus, he paid much attention to clock construction (cf. Poulle 1996, 365-367).

Medieval thinkers adopted antique theories about the movement of the Sun, to which two basic motions are ascribed. The Sun – as well as the whole world sphere (*sphaera mundi*) to which the stars (*stellae*) and constellations (*sidera*) are firmly embedded go around the Earth (from the east to the west) once per 24 hours and this shift is substantial for the definition of day and night. When the sun is over the horizon, we talk about the day, while the absence of daylight is characteristic for the night. The sun and its light distinguishes day from night in the same way as light separated day from night during the creation of the world (cf. *Gen.* 1, 3-5). At the same time, it holds that the day is 24 hours long and one day equals one orbit of the Sun around the Earth (Beda, *De temp. rat.* 5; CCSL 123B, l. 3-8).

However, the Sun is not firmly connected with the celestial sphere (contrary to stars) and it does possess even another movement: from the west to the east. This movement spans over yearly period during which the Sun follows its own circular orbit which is called ecliptic (*ecliptica*) and it passes twelve zodiacal constellations (see Isidore, *Etym.* III, 50-52; OCT, l. 19-2 or Martianus, *De nupt.* VIII, 834-835; BTL, 314-315). Ecliptic is thus the circular record of the yearly Sun orbit and it forms one of the basic circles which were used for describing, characterising, and dividing the celestial sphere (not only) during the Middle Ages. The other circles are so called parallel circles of the world sphere, i.e. celestial equator (*circulus aequinoctialis*), the northern and the southern tropic (*circulus solstitialis vel aestivus, circulus brumalis vel hiemalis*, i.e. the tropic of Cancer and the tropic of Capricorn), and the northern and the southern polar circle (*circulus septentrionalis vel arcticus, circulus australis vel antarcticus*) (Beda, *De nat. rer.* 9; CCSL 123A, l. 1-15). While these five imaginary circles are parallel to each other, the ecliptic is intersecting them because the orbit

<sup>6</sup> There are even other (later) mentions of Gerbert's use of clocks, namely clepsydra, however, they are not conclusive because of larger time distance (see *Gerberti Opera Mathematica* 1899, 40, 393).

of the Sun, during its journey over a year, crosses the equator of celestial sphere twice and it forms an angle with it of approximately (according to medieval conception)  $23,5^\circ$ , or  $24^\circ$ .<sup>7</sup>

The yearly movement of the Sun and its retreat from the celestial equator causes the change of seasons and it, of course, causes the changes of daylight (the presence of the Sun over the horizon). We can thus divide the annual path of the Sun by four basic milestones: there are two so called equinoctial days (*aequinocialis*, i.e. the days when the Sun crosses the equator and it is over the horizon for the same time as it is under the horizon – we speak of spring equinox in March and of autumn equinox in September) and two solstitial days (*solstitialis*), i.e. the days when the Sun reaches the tropics and its departure from the celestial equator changes its direction and the Sun starts its return back to the equator (Beda, *De temp. rat.* 16; CCSL 123B, l. 1-88). For the inhabitants of the northern hemisphere this means that in June we can speak of summer solstice since the Sun reaches the tropic of Cancer and we have the longest day and the shortest night in year, while in December, during the winter solstice, the Sun has departed to the tropic of Capricorn and we have the shortest day and the longest night.

Two various definitions, used by medieval thinkers, of an hour (*hora*) can be derived from these theories about the movements of the Sun. On the one hand, the so called equinoctial or equal (*aequinocialis*, *aequalis*) hours were used and their name is derived from equinoctial days during which the Sun is located over the equator and the length of the day and night is the same (both are 12 hours). During its regular and basically identical daily journey the Sun describes a circle ( $360^\circ$ ) and since the day is 24 hours long, one hour equals the time the Sun needs to cover  $15^\circ$  during its daily movement (Gerbert [?], *De util. astrol.* 8, 2-3; *Gerberti Opera Mathematica*, 132). This time assessment is used also by Gerbert in his letter when he describes the climates by the term equinoctial (*aequinocialis*) hour (Gerbert, *Epist.* 153; MGH BDK 2, 180).

However, more often the medieval concept of hour was understood as one-twelfth of the time during which the Sun is over the horizon. The day and night thus have the same length (12 hours) but the very length of the day and night hour is changing in relation to the actual place of the Sun at the ecliptic, that is in relation to the time that the Sun is over and under the horizon. These hours are called temporal or unequal (*temporalis*, *inaequalis*) because their length changes over the course of a year, depending on the specific date and geographical latitude (Gerbert [?], *De util. astrol.* 8, 3; *Gerberti Opera Mathematica*, 132).

Both systems of definition imply that a day was divided by medieval scholars according to four breaking points: noon and midnight (both systems are identical for these two points, because the Sun is at its highest point on the sky during the noon, i.e. today we would say that it is exactly 12:00, while during the midnight the stars are in the highest place of the sky and we would say that it is exactly 0:00); or the sunrise and the sunset, which are happening at different times during the year and this is the reason for different length of equal and unequal hours.<sup>8</sup>

Adam apparently had to know all of these theories because Gerbert is not speaking about the ecliptic or about the definitions of day and hour in his brief letter, despite the fact that Gerbert's statements would not have been comprehensible without this knowledge because he was using one definition of an hour while he is mentioning different interpretations of the yearly course of the Sun and its timekeeping consequences. Gerbert describes in greater detail the speed by which (on northern hemisphere) the day is prolonged and the night is shortened during the winter

<sup>7</sup> The presently accepted value is around  $23^\circ 26'$ .

<sup>8</sup> Time assessment according to equal and unequal hours was also discussed by contemporary authors of texts about astrolabes and astrolabe constructors, who marked, among others, the curves of unequal hours on their astronomical and timekeeping instrument, which were also modified according to the actual geographic latitude (see e.g. Burnett 1998, 348).

and spring months, or the daylight is declining and the night is increasing during the summer and autumn months. It is clear from Gerbert's text that at his time there were at least two different ways of characterising the chain of changes in the presence of the Sun over the horizon. Either the equal increase (or decline) of sunlight over a year was presupposed, or these changes were considered unequal (Pseudo-Beda, *De mundi coel.*; PL 90, 883D-884A).

For the geographical latitude where the length of day during the summer solstice is 16 hours, the first interpretation (the equal changes) would mean that since June till December the presence of daylight is shortened every day by 160 seconds, i.e. by 80 minutes per month, and during the winter solstice the length of the day reaches 8 hours. This theory, which could have been advocated by computists of the Carolingian or Ottonian era, fulfils the requirements of regularity, stability and invariableness of events at sky and their interpretation, however, it poorly corresponds to the empirical experience.

This could have been the main reason, why Gerbert himself leaned towards the second interpretation and in the support of this thesis he quotes Martianus Capella who in the eighth book of *The Marriage of Philology and Mercury* wrote that between both solstices the duration of Sun's presence over the horizon changes unequally. According to the aforementioned algorithm (see the first part of this paper), the day in the example of the longest solstitial day (16 hours in the second decade of July) would be shortened by 40 minutes compared to the same day in June; by other 80 minutes in August; by other 2 hours (120 minutes) in September and October (autumn equinox); then by other 80 minutes in November; and at winter solstice in December the day is shortened by 40 minutes.

This unequal course of changes in the length of day over a year is in Martianus' text accompanied by an interesting reasoning concerning this irregularity. The Sun is intersecting the equator of world sphere directly (*directum*), when it goes from the south to the north in March or when it travels in the opposite direction in September (Martianus, *De nupt.* VIII, 878; BTL, 333), while during the solstices it must change the direction of its movement, which causes the slowdown because the journey to the north changes into the journey to the south and vice versa. This necessity for the change of direction and the description of curve invokes the slowdown of movement of the Sun, therefore around the equinoctial days the faster changes occur while during the solstitial days the changes are slower. This reasoning could have been seen as plausible by Gerbert and its application would save the regularities in the movements of the Sun to certain extent which would also better correspond to the observations of the sky.

### 3. Earth and time climates

Since Gerbert prepared two horologies for Adam according to this theory – one for the climate of Hellespont (Dardanelles); the second for the geographical latitude where the longest day of the year reaches 18 hours – and even then, there is no explanation of what the climates (*climate*) are, we can assume that the author of the letter anticipated such geographical knowledge to be known to the addressee.

Adam, as well as his other educated contemporaries, evidently knew about (not exclusively) contemporary division of the Earth into five basic parts, which was done by five parallel circles of celestial sphere (polar circles, tropics and equator), although now it has been applied to the division of the Earth (cf. Macrobius, *In Som. Scip.* II, 5, 13-17; BTL, 112). The territories around Earth's poles, which are in direction towards the equator demarcated by polar circles, cover the northern and the southern polar areas which were, according to medieval theories, uninhabited because the climate is too cold and it does not provide conditions for human



population. Similar situation can be found also in another part of the Earth which is located between both tropics, i.e. enclosing the equator on the northern and even on the southern side, and life does not flourish there because of overly hot weather. There are two parts of the Earth left, delimited by two zones stretching between the tropics and polar circles.

The question whether the southern part of the Earth is inhabited or not was often tackled during the Early Middle Ages (cf. McCready 1996, 108-127), but in relation to the analysis of Gerbert's letter and to the estimation of Adam's knowledge we only need to focus on the northern hemisphere. The northern inhabited part of the Earth was further subdivided into three continents: the east was formed by Asia, the western part consisted of northern (Europe) and the southern areas (Africa). All three continents were divided by the Mediterranean Sea (cf. Isidore, *Etym.* XIV, 2; OCT, l. 21-11 or Hiatt 2007, 149-176).

The antiquity brought a detailed division into climatic (and time) zones into medieval geographic descriptions, i.e. parallel zones passing through the continents across the same geographical latitude and therefore they featured similar climatic conditions, occurrence of comparable fauna and flora, and resembling customs of its inhabitants (cf. Cassiodorus, *Inst.* II, 7, 3; Cassiodorus 2003, 442 or Isidore, *Etym.* III, 42, 4; OCT, l. 17-20). For timekeeping purposes, these climates were also delimited according to the length of the longest day and the shortest night during the year. Scholars usually distinguished between seven zones – that is: Meroë, Syene (Aswan), Alexandria (Lower Egypt), Rhodos, Hellespont (Dardanelles), Mesopotamus (Black Sea) and the mouth of river Dnieper, i.e. Borysthenes (see e.g. Eratosthenes, *Frag.* 3A.18-40; BTG, 188-210; Ptolemaios, *Alm.* II, 12; BTG, 174-187; Cassiodorus, *Inst.* II, 7, 3; Cassiodorus 2003, 442-444; Isidore, *Etym.* III, 42, 4; OCT, l. 20-23; cf. also Honigman 1929 or Stahl 1962), to which other climates were added according to the actual need for differentiation of certain areas or in order to include various extremes or curiosities (like the mythical Rhyphaean mountains or the island Thule in far north etc.). By this method, the northern inhabited part of the Earth was structured up to 12 zones stretching usually from the Atlantic to India and the Pacific and it included the areas from Africa up to the islands in the Arctic Ocean (for more detailed description see Plinius, *Nat. hist.* VI, 33-34(39), 211-220; BTL, 517-522 or Beda, *De temp. rat.* 33, CCSL 123B, l. 1-98).

In the compendious treatise of Martianus Cappella, the traditional enumeration of seven zones is broadened to eight, while the Black Sea zone (Borysthenes) is omitted and the zones for Rome and the aforementioned Rhyphaean mountains are added (Martianus, *De nupt.* VIII, 876-877; BTL, 331-332), and two other marginal northern zones are also mentioned: Britain and the island Thule (Martianus, *De nupt.* VI, 595; BTL, 209). The zone of Hellespont, which was introduced by Gerbert in the overview table in his letter, was not usually absent from the basic enumeration of seven climates and was, among others, characterised by the fact that the longest day spans 15 hours. However, Capella's description and delimitation of individual geographical zones is rather confusing – e. g. in the case of Hellespont he states that the longest day is 15 hours long but the shortest night on the same day is only 8 hours (Martianus, *De nupt.* VIII, 877; BTL, 332). It can be expected that Gerbert (or Adam) was using more comprehensive and more precise tables and, among them, the highest clarity is reached by mentioned passages from Pliny or the parts of the text inspired by him of Venerable Bede.

However, the standard summaries of climates, available during Gerbert's time, do not bring out the climate where the longest day lasts 18 hours, which is approximated by one of Gerbert's horological table in the letter to Adam. There are only scarce references to such climate during the Early Middle Ages – for instance can be mentioned the chronicle of Venerable Bede (Beda, *Hist. eccl.* I, 1; 1962, LCL 246, 14) or Eriugena's commentary to Martianus' *The Marriage of Philology and Mercury* (Eriugena, *In Marc.* 296.5; MAA 34, 140), however, even then Gerbert's introduction of this climate can be surprising.

I consider the illustrative and explanatory character of Gerbert's schemes encompassing both climates to be the most probable reason for including this table. If he had wanted to introduce the theory of unequal change in the duration of sunlight over the course of a year by using specific examples, the most suitable climates for this pedagogical-didactic task would have been those climates where the difference of the length of both solstitial days reaches the value which can be easily divisible by number 12 because the monthly change can be measured as either one-twelfth, one-sixth or one-quarter of the difference between the length of both solstitial days. The climate with the longest day of 18 hours has the shortest day in the year 6 hours long, therefore the difference in their length is 18 hours, hence monthly changes can be easily described using the whole hours: i.e. 18 hours (= June) → 17 hours (= July) → 15 hours (= August) → 12 hours (= September) → 9 hours (= October) → 7 hours (= November) → 6 hours (= December). Similarly, as far as the climate of Hellespont is concerned the longest and the shortest day differs by 6 hours, therefore the table of this time zone can manage with only hours and half-hours, that is: 15 hours (= June) → 14.5 hours (= July) → 13.5 hours (= August) → 12 hours (= September) → 10.5 hours (= October) → 9.5 hours (= November) → 9 hours (= December).

Apparently, because of the illustrative power Gerbert created these exemplary *horologia* according to which Adam could make his own horologies, provided he considered the climate in which the given horology should be applied. The people of the 10th century had several possibilities how to recognize the climate (i.e. geographical latitude) in which they were located (for example astrolabe – cf. Gerbert [?], *De util. astrol.* 13, 1-2; *Gerberti Opera Mathematica*, 134-135). Gerbert offers one simple experimental method, as was mentioned before. During the solstitial days we can use clepsydra, mark the amount of water which passes since the sunrise till the sunset and in the same manner precisely capture the amount of water since the sunset till the next sunrise, and then the given ratio (i.e. the length of the day and night) convert to 24 hours (Gerbert, *Epist.* 153; MGH BDK 2, 180).<sup>9</sup> By this easy conversion to hours and minutes any person interested in creating *horologium* can easily arrive at the length of the longest day or night.

## Conclusion

Since we do not know Adam's request to which Gerbert answers, we are left only with speculations about the content of the original correspondence between Gerbert and Adam. The first obscurity resides in the very term *horologium*, which can mean a timekeeping instrument (clocks) but it can also refer to the tables concerning the changes in duration of sunlight over a year for specific geographical latitude. The diction of the letter itself implies that the second option is more probable, but we cannot fully refuse the first or any other interpretation.

Provided Gerbert really wrote about the tables, the question of why Adam was interested in creation of such a table still remains. There are several possible answers. The table concerning the changes in the duration of sunlight over a year can be a welcomed instrument for converting equal and unequal hours. The assessment of climate (a geographical latitude) is a necessary condition for the correct set-up of sundial and night clocks, and, at the same time, it is important for the validity of astronomical observation and the correct use of astronomical equipment, astrolabe included.

<sup>9</sup> Similar method for the assessment of the place of observation (for night observation and time assessment) was also described by Macrobius or Eriugena – see Macrobius, *In Som. Scip.* I, 21, 12-21; BTL, 87-88 or Eriugena, *In Marc.* 295.5; MAA 34, 139.

Astrolabe, the most widely used astronomical instrument in Middle Ages, was a newcomer to Latin West in Gerbert's time and he was often mentioned as an important person in its initiation, although we lack substantial evidence for this claim.<sup>10</sup> Astrolabes consisted of exchangeable disks on their front part, which allowed their use in different climates (cf. e.g. Gerbert [?], *De util. astrol.* 18, 1-3; 1899, 138-142) – it was enough for the user to know only the climate he was in and then he just needed to use the proper astrolabe's disk for the correct use. The oldest Latin texts about the usefulness of astrolabe often highlight the fact that the instrument can serve as a clock (cf. Gerbert [?], *De util. astrol.* 1, 1; 1899, 115-116). No matter which reason was the most important for Adam, we cannot doubt that the measuring of time played a fundamental role in his request for horological tables.

At the same time, it probably holds that Adam had to be well acquainted with contemporary astronomical and geographical theories and the minimal extent of these theories has been a subject of the paper. Adam's proficiency in geocentric astronomy, in grasping of spherical form of the universe, and in the particularity of the movement of the Sun is evidently presupposed by Gerbert, therefore he is able to tackle alternative interpretations of the changes in the day duration over a year without an elaborated introduction. Even the climatic zones are considered to be a commonplace conception in the letter and the importance of this concept for timekeeping purposes is not needlessly explained. Only the instructions for the climate assessment are provided.

Apparently, Adam and Gerbert were friends, as stated before, and we may extrapolate that Gerbert knew who he is writing to and what information is important for the addressee. On the other hand, it rather obviously shows what was the approximate standard theoretical and scientific background of an educated person by the end of the 10th century, since we do not have any further information concerning brother Adam (not even the possible response to this Gerbert's letter is preserved), therefore this can serve as an example of the contemporary level of astronomical and geographical knowledge in relation to timekeeping.

## REFERENCES

- Beda Venerabilis*. 1975. De natura rerum. Ed. C. W. Jones. In *Beda Venerabilis Opera didascalica* 2. CCSL 123A. Turnhout, 189-234.
- Beda Venerabilis*. 1977. De temporum ratione. Ed. C. W. Jones. In *Beda Venerabilis Opera didascalica* 2. CCSL 123B. Turnhout, 263-544.
- Beda Venerabilis*. 1962. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Ed. G. H. Moberly, trans. J. E. King. LCL 246. London.
- Bergmann, Werner*. 1985. Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts. Studien zur Einführung von Astrolab und Abakus im Lateinischen Mittelalter. Stuttgart.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus*. 1906. In *Isagogen Porphyrii commentorum editio prima*. Ed. S. Brandt. In G. Schepps – S. Brandt (eds.). *A. M. S. Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*. CSEL 48. Vienna, 1-132.
- Borst, Arno*. 1989. *Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende*. Heidelberg.
- Borst, Arno*. 1990. *Computus: Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Berlin.

<sup>10</sup> For detailed analysis, see Wesley Stevens – Guy Beaujouan – Anthony Turner, eds. (1995), Werner Bergmann (1985), Uta Lindgren (1985, 619-644), David C. Lindberg (1978, 52-90); Burkhard Stautz, (1994, 315-328) or Stephen McCluskey (1998, 176).

- Brown, Nancy Marie.* 2010. *The Abacus and the Cross: The Story of the Pope Who Brought the Light of Science to the Dark Ages.* New York.
- Burnett, Charles.* 1998. King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher: The Earliest Texts on Astrolabe and Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres. In *Annals of Sciences* 55, 329-368.
- Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius.* 2003. *Institutiones divinarum et saecularium litterarum / Einführung in die Geistlichen und Weltlichen Wissenschaften.* Ed. R. A. B. Mynors, trans. W. Bürgens. Freiburg.
- Darlington, Oscar Gilpin.* 1936. Gerbert, 'obsuro loco natus.' In *Speculum* 11/4, 509-520.
- Darlington, Oscar Gilpin.* 1947. Gerbert, the Teacher. In *The American Historical Review* 52/3, 456-476.
- Eratosthenes.* 1880. *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes.* Ed. H. Berger. Bibliotheca Teubneriana Graeca. Leipsic.
- Eriugena, Iohannes Scottus.* 1939. *Annotationes in Marcianum.* Ed. C. E. Lutz. The Mediaeval Academy of America 34. Cambridge.
- Flusche, Anna Marie.* 2005. *The Life and Legend of Gerbert of Aurillac. The Organbuilder Who Become Pope Sylvester II.* Lewiston.
- Gerbert d'Aurillac.* 2008. *Correspondance.* Ed. and transl. P. Riché – J. P. Callu. Paris.
- Gerbert D'Aurillac/Silvestro II.* 2009. *Lettere (983 – 997).* Transl. P. Rossi. Pisa.
- Gerbert von Reims.* 1966. *Die Briefsammlung Gerberts von Reims.* Ed. F. Weigle. MGH Briefe d. dt. Kaiserzeit 2. Weimar.
- Gerbert of Aurillac.* 1961. *The Letters of Gerbert with His Papal Privileges as Sylvester II.* Transl. H. Pratt Lattin. New York.
- Gerbertus Remensis.* 1899. *Gerberti postea Silvestri II papae Opera Mathematica (972 – 1003).* Ed. N. Bubnov. Berlin (reprint Hildesheim, 1963).
- Germann, Nadja.* 2006. *De Temporum Ratione. Quadrivium und Gotteserkenntnis am Beispiel Abbos von Fleury und Hermanns von Reichenau.* Leiden.
- Glenn, Jason.* 2004. *Politics and History in the Tenth Century. The Work and World of Richer of Reims.* Cambridge.
- Hiatt, Alfred.* 2007. The Map of Macrobius before 1100. In *Imago Mundi* 59/2, 149-176.
- Honigman, Ernst.* 1929. *Die sieben Klimata und die ΠΟΛΕΙΣ ΕΠΙΣΗΜΟΙ.* Heidelberg.
- Isidore of Sevilla.* 1911. *Etymologiarum sive Origines libri XX.* Ed. W. M. Lindsay. Oxford Classical Texts. Oxford.
- Lake, Justin.* 2013. *Richer of Saint-Rémi. The Methods and Mentality of a Tenth-Century Historian.* Washington.
- Lindberg, David C.* 1978. The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West. In Lindberg, David C. (ed.). *Science in the Middle Ages.* Chicago, 52-90.
- Lindgren, Uta.* 1976. *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium. Untersuchungen zur Bildung im Zeitalter der Ottonen.* Wiesbaden.
- Lindgren, Uta.* 1985. Ptolémée chez Gerbert d'Aurillac. In *Archivum Bobiense – Studia* 2, 619-644.
- Macrobius, Ambrosius Theodosius.* 1970. *Commentarius in Somnium Scipionis.* Ed. J. Willis. Bibliotheca Teubneriana Latina. Leipsic.
- Martianus Capella.* 1983. *De nuptiis Philologiae et Mercurii.* Ed. J. Willis. Bibliotheca Teubneriana Latina. Leipsic.
- McCluskey, Stephen.* 1998. *Astronomies and cultures in early medieval Europe.* Cambridge.
- McCready, William D.* 1996. Isidor, the Antipodeans, and the Shape of the Earth. In *Isis* 87/1, 108-127.
- Odoni, Massimo.* 1977. Gerberto e la sua Storia. In *Studi Medievali* 18/2, 629-704.

- Oldoni, Massimo. 1980.* ‚A fantasia dicitur fantasma‘ (Gerberto e la sua storia, II). In *Studi Medievali* 21/2, 493-622.
- Oldoni, Massimo. 1983.* ‚A fantasia dicitur fantasma‘ (Gerberto e la sua storia, II) II. In *Studi Medievali* 24/1, 167-245.
- Plinius, Secundus Gaius. 1906.* *Naturalis historiae libri XXXVII.* Ed. K. Mayhoff. Vol. 1. *Bibliotheca Teubneriana Latina.* Leipzig.
- Poulle, Emmanuel. 1996.* Gerbert horologer!. In *Guyotjeannin, Olivier – Poulle, Emmanuel (eds.). Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil.* Paris, 365–367.
- Pseudo-Beda. 1850.* *De mundi coelestis terrestrisque constitutione liber.* Ed. J.-P. Migne PL 90. Paris, 881-910.
- Ptolemaios, Klaudios. 1898.* *Syntaxis mathematica (Almagest).* Ed. J. L. Heiberg. *Bibliotheca Teubneriana Graeca.* Leipsic.
- Reilly, Diane. 2013.* The Bible as Bellwether: Manuscript Bible in the Context of Spiritual, Liturgical and Educational Reform, 1000 – 1200. in *Poleg, Eyal – Light, Laira (eds.). Form and Function in the Late Medieval Bible.* Leiden – Boston.
- Riché, Pierre. 1987.* *Gerbert d'Aurillac: Le pape de l'an mil.* Paris.
- Richer of Reims. 2000.* *Historiarum libri IIII.* Ed. H. Hoffmann. MGH SS 38. Hannover.
- Stahl, William H. 1962.* *Roman Science. Origins, Development, and Influence to the Later Middle Ages.* Madison.
- Stautz, Burkhard. 1994.* Die früheste bekannte Formgebung der Astrolabien, In *von Gotstedter, Anton (ed.). Ad radices. Festband zum fünfzigjährigen Bestehen des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.* Stuttgart, 315-328.
- Stevens, Wesley – Beaujouan, Guy – Turner, Anthony (eds.). 1995.* The oldest Latin Astrolabe. *Physis. Rivista internazionale di storia della scienza* 32.
- Thietmar of Merseburg. 1935.* *Chronicon.* Ed. R. Holtzmann. MGH SS RG NS 9. Berlin.

SUMMARY: LETTER ON TIMEKEEPING OF GERBERT OF AURILLAC TO BROTHER ADAM. This paper deals with the letter, written by Gerbert of Aurillac (called also Gerbert of Reims, among other abbot in Bobbio, illegitimate archbishop of Reims and archbishop of Ravenna, in 999 – 1003 Pope Sylvester II) in the 989. The addressee of the letter is brother Adam, probably Gerbert's disciple, perhaps monk or priest or canon. Adam is otherwise unknown to us from other sources. The Gerbert's letter is relatively brief and its content is quite concise. The text focus on the problems of timekeeping and it uses professional astronomical and geographical terminology and concepts which were necessary for timekeeping during this period. Because of it this paper aims through the analysis of the letter to reconstruct the individual findings which had to be well known for the recipient of the letter (i.e. brother Adam). Firstly, the content of Gerbert's letter is presented (section 1). Then this paper focuses on some topics of the medieval geocentric view of the organization of the Cosmos. Mainly the definition of a day (and an hour) is described and the importance of two basic movements of Sun for these definitions (section 2). Afterwards the basic categories of medieval (and ancient) geographical division of the Earth are explained (two polar areas, equator area and two areas stretching between the tropics and polar circles) and main attention is concentrated to the north inhabited area with the Mediterranean Sea in the centre and with three continents Asia, Europa, and Africa around this sea. The north area is then divided among numerous climatic and time zones (section 3). All these theories had to be known for Adam and the paper is trying to draw attention to the fact that such concepts could have been the part of elementary knowledge of an educated man by the end of 10th century.



MAREK OTISK

doc. Mgr. Marek Otisk, Ph.D.  
University of Ostrava  
Faculty of Arts  
Department of Philosophy  
Reální 5  
702 00 Ostrava  
Czech Republic  
marek.otisk@osu.cz

# PRÁVA A POVINNOSTI UHORSKÝCH BISKUPOV PRI SPRÁVE DIECÉZ V 11. AŽ 14. STOROČÍ Z POHLADU KÁNONICKÉHO PRÁVA<sup>1</sup>

## The Rights and Duties of Bishops from the Kingdom of Hungary in the Administration of Dioceses in the 11th – 14th Centuries as Related to the Canon Law

Miroslav Glejtek

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.79-104

**Abstract:** GLEJTEK, Miroslav. *The Rights and Duties of Bishops from the Kingdom of Hungary in the Administration of Dioceses in the 11th – 14th Centuries as Related to the Canon Law.* Diocesan archbishops and bishops were the most prominent representatives of the medieval Catholic Church in Central Europe. They were responsible for the religious life of their archdiocese or diocese. Only an appointed bishop holds power *in pontificalibus, in spiritualibus* and *in temporalibus*. After episcopal ordination, they were authorized to perform sacral acts. The status of bishops, in terms of religious governance and property administration, was derived predominantly from the canon law. Universal canon law collections, conciliar decrees and some elements of secular law determine the fundamental rights and obligations of these prelates. The paper presents the most important of them and supplements them with specific cases from the territory of medieval Kingdom of Hungary.

**Keywords:** *bishop, jurisdiction, canon law, Kingdom of Hungary, Middle Ages*

**Abstrakt:** GLEJTEK, Miroslav. *Práva a povinnosti uhorských biskupov pri správe diecéz v 11. až 14. storočí z pohľadu kanonického práva.* Medzi najvýznamnejších predstaviteľov stredovekej katolíckej cirkvi v strednej Európe patrili sídelní arcibiskupi a biskupi. Tí niesli zodpovednosť za náboženský život na území zverenej arcidiecézy alebo diecézy. Len riadne ustanovený biskup bol nositeľom plnosti moci *in pontificalibus, in spiritualibus* a *in temporalibus*. Na vykonávanie sakrálnych úkonov získavali oprávnenie udelením biskupského svätenia. Postavenie biskupov v oblasti duchovnej a majetkovej správy vychádzali najmä z noriem kanonického práva. Univerzálne kanonicko-právne zbierky, ustanovenia koncilov a niektoré prvky svetského práva určujú základné práva a povinnosti týchto prelátov. V predložennom texte sú najvýznamnejšie z nich predstavené a doplnené o konkrétne prípady z územia stredovekého Uhorského kráľovstva.

**Kľúčové slová:** *biskup, jurisdikcia, kanonické právo, Uhorské kráľovstvo, stredovek*

---

<sup>1</sup> Štúdiá vznikla na Katedre histórie FF UKF v Nitre v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0006/18 *Imago episcopi – moc biskupa a jej prezentácia v stredoveku.*

## Úvod

Neoddeliteľnou súčasťou života stredovekej stredoeurópskej spoločnosti bola na všetkých úrovniach latinská cirkev reprezentovaná rímskym biskupom – pápežom. Za dlhé stáročia, počas ktorých sa bádatelia zaoberajú obdobím stredoveku, vznikli tisíce prác najrôznejšieho rozsahu a úrovne, ktoré sa zaoberajú miestom, postavením, fungovaním a úlohami, ktoré cirkev prostredníctvom svojich reprezentantov (vyššieho kléru) v spoločnosti zastávala. Rozmanitosť látky a bádateľských prístupov sú úmerné obrovskej škále aktivít cirkvi naprieč spoločenskými a sociálnymi skupinami, a geografickým priestorom. Panovníckym dvorom počínajúc a vidieckou farnosťou či izolovaným kláštorom končiac. Tieto aktivity ponúkajú takmer nevyčerpatelné množstvo čiastkových tém dotýkajúcich sa vnútorného fungovania vo vnútri cirkvi, ako aj vo vzťahu k sekulárnemu (laickému) prostrediu. Pochopiteľne v možnostiach a limitoch zachovaných prameňov.

Na nasledujúcich riadkoch budem venovať pozornosť špecifickej skupine predstaviteľov stredovekých náboženských elít. Boli to (arci)biskupi, ako najvyšší reprezentanti katolíckeho kresťanstva, stojaci na čele cirkevnej hierarchie. Ak opomenieme opátov a priorov najväčších a najvplyvnejších kláštorov či prepoštov kapitúl, sú stredovekí biskupi najviditeľnejšími nositeľmi a reprezentantmi moci v cirkvi, ako aj vo vzťahu k profánnemu svetu. Vychádzajúc z princípu, že arcibiskupi mali v rámci vlastnej arcidiecézy automaticky rovnaké práva ako biskupi v diecézach, budem pre zjednodušenie používať len termín biskup a biskupstvo (diecéza). Len v prípade zdôraznenia niektorých špecifických práv a povinností prináležiacich výlučne arcibiskupom ako metropolitom, najmä vo vzťahu k podriadeným zložkám cirkevnej správy budem používať termín arcibiskup (arcidiecéza).

Spomenutí preláti<sup>2</sup> tvorili exkluzívne spoločenstvo, či inými slovami profesijnú skupinu, ktorá v Uhorskom kráľovstve nikdy v jednom období nepresiahla počet niekoľkých jednotlivcov. V zásade bol ich počet definovaný počtom (arci)diecéz,<sup>3</sup> v ktorých ako (arci)biskupi pôsobili.<sup>4</sup> K nim treba pripojiť ešte prípadných pomocných biskupov. Špecifickú skupinu predstavovali preláti z iných krajín, ktorí v Uhorsku pôsobili v pozícii pápežských legátov s najrôznejšími právomocami

<sup>2</sup> Z hľadiska cirkevného práva boli prelátmi aj ďalší cirkevní hodnostári ako opáti a priori, prepošti a hodnostári kapitúl (Uličný 2013, 339). V rámci tejto štúdie budeme hovoriť o užšej skupine najvyššie postavených prelátov, arcibiskupov a biskupov. Tieto dve skupiny hodnostárov chápe ako uhorských prelátov aj renovácia zlatej buly z r. 1231: „*Prelati ecclesiarum ut archiepiscopi et episcopi...*“ (CDSL I 1971, č. 375, 267).

<sup>3</sup> V Uhorsku sa v stredoveku vyprofilovali dve arcidiecézy. Do rozsiahlejšej ostrihomskej prináležali sufragánne Nitrianske, Jágerské, Rábske, Vesprímske, Päťkostolské a Vacovské biskupstvo. Druhému metropolitovi, v Kaloči, podliehali Čanádske, Varadínske, Sedmohradské, Bosnianske, Srijemske a Záhrebské biskupstvo. Pre úplnosť môžeme doplniť ešte tretiu, Splitskú arcidiecézu, ku ktorej náležali Zadarské a Dubrovnícke biskupstvo, ako aj ďalšie diecézy v Dalmácii (Érszegi 1994, 563-564; Eubel 1914, 284). Aj ich hodnostári bývajú, v súlade s politickou situáciou a záujmami uhorských panovníkov v 14. storočí, tiež uvádzaní medzi uhorskými prelátmi.

<sup>4</sup> O štruktúre biskupského zboru nás bohato informujú napríklad slávnostné panovnícke privilégia, v ktorých sú uvádzaní v zoznamoch kráľovských hodnostárov. Ako príklad nám môže poslúžiť listina Ľudovíta I. z r. 1355, v ktorej záverečnej časti sa uvádza: „... *venerabilibus in Christo patribus dominis: eodem Nicolao Strigoniensi, locique eiusdem comite perpetuo, fratre Dyonisio Cholocensi et Dominico Spalatensi archiepiscopis; Nicolao Agriensis, Demetrio Waradiensis, Andrea Transilvano, Colomano Jauriensis, Nicolao Quinqueecclesiensis, Michaele Vaciensis, Johanne Wespremiensis, Thoma Chanadiensis, fratre Thoma Sirimiensis, Peregrino Bosznensis, Stephano Nitriensis et Blasio Tininiensis ecclesiarum episcopis, ecclesias Dei salubriter gubernantibus...*“ (Frankói 1899, 138). Veľmi ľahko si môžeme takýmto spôsobom, pomocou kráľovských listín, overiť aktuálne zloženie biskupského zboru, ak to zachovaný pramenný materiál, pochopiteľne, dovoľuje.

a povereniami. Tí však netvorili stabilnú súčasť uhorského episkopátu (Kalous 2014, 347-355; Kalous 2010).

V rámci príspevku sa zameriam na najvýznamnejšie úlohy, ktoré títo preláti v stredovekej spoločnosti plnili v oblasti duchovnej (*in spiritualibus*) a majetkovej správy (*in temporalibus*). Mnohé z nich biskupi často delegovali aj na svojich vikárov či iných zástupcov. Pôvodcami týchto práv ale vždy boli diecézni biskupi, či už ich zverovali do kompetencie iných osôb alebo nie. Jedným zo základných zdrojov poznania týchto práv a povinností boli normy kánonického práva, ktorými sa katolícka cirkev riadila ako autonómna organizácia. Tie v najväčšej miere determinovali postavenie biskupov v cirkvi všeobecne. V rámci možností ich doplním o príklady z uhorského prostredia. Hneď v úvode považujem za potrebné povedať, že ide o základný prehľad. Každú z načrtnutých tém je možné a potrebné ďalej študovať samostatne.

Osobitnú a rozsiahlu problematiku predstavujú práva a povinnosti biskupov *in pontificalibus*. Sú to všetky sakrálne úkony, ktoré boli biskupi oprávnení vykonávať až získaním najvyššieho posvätného rádu – biskupskou vysviackou. Definuje ich napríklad dielo Panormia, pripisované kanonistovi Ivovi zo Charters: „*K rádu biskupa patrí vysväcovanie kostolov, pomazávanie oltárov a posväcovanie krizmy. On ustanovuje uvedené úrady a vysluhuje cirkevné rády, on požehnáva sväté panny a kým určuje každé jedno v jednotlivostiach, tak sám je vo všetkom predstavený.*“ (Rábik 2014, 24) K najexkluzívnejším pontifikálnym právomociam nepochybne patrilo právo udeľovať všetky stupne svätenia či svätenie krizmy. Mnohé z ďalších obradov mohli vykonávať aj ostatní klerici s nižšími stupňami svätenia v prípade, že na to dostali biskupovo poverenie, resp. ich k tomu všeobecne splnomocňovalo kánonické či miestne zvykové právo. Aj keď sú úkony, na ktoré mali prednostné právo diecézni biskupi, ako napríklad posviacky sakrálnych objektov, cintorínov, slávnostné investitúry k benefíciám a pod. Biskupi často vysluhovali najrôznejšie náboženské obrady pre potreby najvyššie postavených osôb v kráľovstve. Medzi najprestížnejšie patrili pomazania panovníkov pri korunovácií, ale aj vykonávanie krstov či pohrebov v kráľovskej rodine. Až udelením biskupského svätenia sa mohol cirkevný hodnostár plnohodnotne ujať správy diecézy vo všetkých záležitostiach. Touto problematikou sa bližšie zaoberať nebudem. Len poznamenám, že ani získanie najvyššieho stupňa svätenia automaticky znamenalo, že prelát má plnú moc *in spiritualibus* a *in temporalibus*. Ide o pomocných biskupov, ktorí boli vikármi diecézneho biskupa (*vicarius in pontificalibus*). Ich počet nebol nikdy stabilný a závisel od aktuálnych potrieb príslušnej diecézy. Zatiaľ čo vikármi v záležitostiach duchovnej a svetskej správy mohli byť akýkoľvek klerici s nižšími stupňami svätenia, pri špecifických liturgických úkonoch udeľovaných z moci plnosti kňazstva alebo rezervovania kánonickými právom, mohol diecézneho biskupa nahradiť zas len ním poverený biskup (Mályusz 2007, 174).<sup>5</sup> Či už išlo o svätenie oltárov, kostolov, cintorínov, ale aj vydávanie rôznych nariadení, cez vedenie synod, rušenie exkomunikácií až po prípravu krizmy počas obradov Zeleného štvrtka. K ich väčšiemu rozšíreniu došlo najmä od 14. storočia. Často boli príslušníkmi rehoľných rádo, resp. boli vyberaní z prostredia členov kapitúl. Ich výskum je však pomerne problematický a v prameňoch sa vo väčšej miere začínajú objavovať v 15. storočí. Napríklad T. Fedelesovi sa podarilo rekonštruovať medzi rokmi 1402 až 1526 v Pätkostolskej diecéze piatich pomocných biskupov. Z toho boli dvaja príslušníkmi rádu karmelitánov, dvaja členmi katedrálnej kapituly a jeden bol komendátorom benediktínskeho opátstva (Fedeles 2010, 5-20). V Ostrihomskej arcidiecéze sa podarilo medzi rokmi 1458 a 1526 rekonštruovať prítomnosť 12 pomocných biskupov, z ktorých niektorí pôsobili vo funkcii aj viaceré obdobia, resp. sa ich úlohy

<sup>5</sup> Ilustruje to listina z r. 1424, ktorá hovorí o tom, že „*Nicolaus, Dei et apostolicae sedis gratia episcopus Dionysiensis, suffraganeusque almae ecclesie Agriensis, in pontificalibus generalis*“ udelil kňazské svätenie „*ex mandato et commissione reverendi in Christo Patris et Domini Petri de Rozgon, ecclesiae episcopi Agriensis*“ (CDH X/6 1844, č. CCLXXIV, 621-622).

v prameňoch v rôznych obdobiach líšia (Tóth 2014, 14-19). V ďalšom texte upriamim pozornosť výlučne na „riadnych“ diecéznych biskupov, s plnosťou moci vo všetkých oblastiach.

## Základné pramene štúdia právomocí biskupov

V stredovekom Uhorsku vychádzali práva a povinnosti najvyšších cirkevných hodnostárov v základných otázkach cirkevnej jurisdikcie predovšetkým zo širokého spektra noriem kánonického práva a zvyklostí v katolíckej cirkvi. Tie podobne ako tomu bolo aj v ostatných stredoeurópskych a západoeurópskych štátoch, podliehali Apoštolskej stolici v Ríme (resp. Avignone). Osobitné miesto má v rámci kodifikácie práv a povinností biskupov najmä Graciánov dekrét (1. pol. 12. stor.), neskôr doplnený o Dekretále Gregora IX. (1. pol. 13. stor.), a niektoré ďalšie všeobecne uznávané dokumenty kánonického práva (Vladár 2017, 273-286, 302-306; Vladár 2009, 128-156; Mrkývka – Veselá 1992, 38-43; CIC I 1959; CIC II 1959). Ďalším významným zdrojom univerzálneho kánonického práva boli najmä uznesenia všeobecných cirkevných koncilov (DSP II 2007; DSP III 2007). Zákony promulgované na konciloch sa často venovali novým aktuálnym problémom a otázkam, a s právnymi zbierkami sa vzájomne dopĺňajú.<sup>6</sup> Zvrchované postavenie noriem kánonického práva definuje aj univerzálne práva a povinnosti biskupov podliehajúcim Apoštolskej stolici. Treba ale zdôrazniť, že tieto normy znamenajú určitý ideál. Ten sa ale presadzoval len postupne a mohol sa od reality viac či menej vzdalovať. Treba mať stále na pamäti, že možnosti jeho uplatňovania neboli vždy ideálne a záviseli od mnohých faktorov. Dôležitú úlohu tu zohrávalo napríklad právne vzdelanie a intelektuálne zázemie. Vidieť to na recepcii kánonického práva po tom, ako do Uhorska prichádzali prví absolventi práva na západoeurópskych univerzitách. Tí potom mohli z pozície vysokých cirkevných hodnostárov toto právo zavádzať aj do uhorskej praxe. Časový horizont presadenia sa kánonického práva ale závisel aj od množstva ďalších faktorov, ako boli politické a hospodárske pomery v štáte a pod.

Pri štúdiu postavenia cirkevných hodnostárov v nadväznosti na najstarší uhorský vývoj (11. a 12. stor.) nemôžeme opomenúť ani kráľovské zákonníky. Ide o normy svetského práva, ktorého zdrojom bol panovník, a nie Apoštolská stolica. Dominantný priestor je v nich však venovaný cirkevným záležitostiam a osobitne aj cirkevným hodnostárom, a preto ich nemôžeme opomenúť (Múcska 2004, 13). Či už zákonníky prvých panovníkov Štefana I., Ladislava I., Kolomana, alebo uznesenia najstarších synod. Často sú inšpirované staršími mimouhorskými cirkevno-právnymi zbierkami (Múcska 2007, 14) a iste aj vlastnou domácou tradíciou. Ich hodnota spočíva predovšetkým v tom, že nám pomáhajú pochopiť postavenie prelátov tak v cirkevnom, ako i svetskom prostredí v období, o ktorom máme minimum iných prameňov.

Zvláštne miesto patrí pápežskej listinnej produkcii, ktorá smerovala do Uhorska (Theiner 1859; Theiner 1860; Lukcsics 1931). Jej veľká časť bola určená priamo prelátom a venovala sa ich kompetenciám, povinnostiam, sporom, cirkevno-správnym a ďalším pastoračným otázkam. K nej môžeme pripočítať aj písomnosti, ktoré vznikali z rozsiahlej činnosti pápežských legátov a nunciiov, ktorí často disponovali rozsiahlymi právomocami (fakultami). Tie im umožňovali intenzívne vstupovať tak do vnútrocirkevných, ako aj celokrajinských záležitostí (Kalous 2010, 81-97). Zvláštnu skupinu prameňov tvoria nariadenia cirkevných synod, predovšetkým tých, ktoré prebiehali v kompetencii pápežských legátov a nunciiov. Pápežskí vyslanci ich využívali predovšetkým ako jeden z prostriedkov, ktorými sa pokúšali reformovať vnútrocirkevné, ale i všeobecné pomery

<sup>6</sup> Nariadenia kánonicko-právných zbierok a koncilov sa v mnohom opakujú, resp. novelizujú. Pre prehľadnosť budem v rámci tohto príspevku vychádzať prevažne z prehľadných koncilových nariadení. V príslušnej literatúre, na ktorú odkazujem, sú s ďalšími normami (prameňmi) komparované a je ľahké ich v prípade potreby dohľadať.



v kráľovstve. Na zvolaných synodách boli za účasti najvyšších cirkevných a svetských predstaviteľov promulgované nariadenia, ktoré sa v praxi mohli prejavovať len za účinnej snahy zainteresovaných. Mnohé z nich sa dotýkali práve najvyšších hodnostárov.<sup>7</sup>

Reálnu implementáciu kánonického práva v otázkach jurisdikcie cirkevných hodnostárov možno sledovať predovšetkým prostredníctvom listinných prameňov, ktoré vznikali z ich vlastnej činnosti. V Uhorsku sa spisomňovanie právnych aktov vykonávaných prelátmi začína v malej miere objavovať v 12. storočí (Marsina 1990, 16-17). K ich rozšíreniu došlo najmä v 13. storočí. Tu však nešlo o písomnosti vydávané v rámci vlastnej jurisdikcie biskupa, ale o verejno-notárske dokumenty vydávané z nariadenia kráľa (Marsina 1989, 98). Rozsah písomnej agendy sa postupne výrazne zväčšoval (Lehotská 1972, 330). Dôkladnou analýzou týchto písomností, či už ide o riešenú problematiku, alebo použité postupy, rozhodnutia a pod. nám pomáhajú osvetliť, ako v praxi právomoci biskupov vyzerali a ako s nimi narábali. Vždy je ale potrebné dôsledne sledovať, či išlo o rozhodnutie vyplývajúce zo zvrchovanej moci preláta. Často sa stretáme s tým, že išlo o splnenie príkazu nadriadenej cirkevnej inštalácie (napr. metropolitu sufragánnemu biskupovi), Svätej stolice (ktorý mohol byť reprezentovaný pápežským legátom) alebo svetskej moci.

## Kánonický postup pri obsadzovaní biskupských stolcov

Jedným z najdôležitejších predpokladov plnohodnotného vykonávania biskupskej služby bolo legitímne obsadenie biskupského stolca. Minimálne v teoretickej rovine mohol byť skutočným nositeľom všetkých foriem moci vo svojej diecéze len riadne inštalovaný biskup. Pravidlá a postupy, ktoré priebeh obsadenia stolca určovali sa v období stredoveku pomerne dynamicky vyvíjali a prirodzene podliehali zmenám. V období budovania ranostredovekého Uhorského kráľovstva intenzívne do tejto oblasti vstupovali panovníci. V súlade so všeobecnými zvyklosťami zriaďovali biskupstvá a dosadzovali biskupov. Nemohli však postupovať úplne autonómne. O kreovaní biskupstiev hovorí Väčšia legenda sv. Štefana, že prebehlo „s písomným súhlasom nástupcu apoštolov na rímskom stolci“ (Marsina 1997, 53), resp. zakladacia listina Pätkostolského biskupstva (1009) hovorí, že biskupstvo vzniklo „so súhlasom svätej stolice, a v prítomnosti jej vyslanca biskupa Azona“ (CDH I 1829, 291-292). O obsadení ostrihomského stolca spomenutá legenda hovorí, že prebehlo „kánonickou voľbou“. Nemožno ale pochybovať o tom, že panovníkov vplyv na výber biskupa bol veľký.

Ďalšie obdobie bolo už silne poznačené bojom o investitúru biskupov, ktorý sa naplno rozho-rel počas pontifikátu pápeža Gregora VII. Napriek silnému odporu panovníkov a svetskej moci proti zákazu menovania biskupov svetskými autoritami, môžeme vidieť snahy panovníkov vlastné počínanie legitimizovať. Taká je napríklad teória o apoštolskej legácii Štefana I., ktorej chýba akákoľvek opora v práve a vznikla zrejme na dvore kráľa Kolomana práve v kontexte boja o investitúru (Tomko 1995, 25-30; Múcska 2004, 58-61; Chaloupecký 1928, 32).

Dôležitú úpravu predstavuje nariadenie Druhého lateránskeho koncilu (1139), ktorý jasnejšie definoval, kto mohol voliť biskupov. Mali to byť kanonici príslušnej katedrálnej kapituly.

<sup>7</sup> Ako príklad nám môžu poslúžiť aktivity kardinála Gentilisa. Ten sa pokúšal o nápravu neporiadkov v mnohých oblastiach uhorského verejného života výrazne poznačeného bojmi o moc na začiatku 14. storočia. Jedným z prostriedkov, ktoré využíval boli aj synody. Napríklad na tej, ktorú zvolal v 1308 do Budína sa činnosti prelátov venovali osobitne články: V. O nenapádaní prelátov; VI. O chovaní cirkevných osôb; VII. O zákaze prijímania benefícií z rúk laikov; IX. O magistroch v katedrálnej kapitule; XI. O praxi zaužívaní pri voľbách a XVI. O prijímaní a uverejňovaní konštitúcií na synodách na žiadosť kráľa (Marek 2012, 38-45).

Z voľby mali byť pod hrozbou trestu vylúčení mnísi, ktorí mali mať len poradný hlas.<sup>8</sup> Presnejšie bol postup legislatívne ošetrený nariadeniami Štvrtého lateránskeho koncilu (1215) (DSP II 2007, IV. LK, čl. 24.1-5, 262) a dekretálami Gregora IX. (1227 – 1241). Voľba mohla prebehnúť tromi možnými spôsobmi. Prvá možnosť bola hlasovaním všetkých členov kapituly (*per scrutinium*), druhá spočívala v možnosti, že za kapitolu volili po dohode vybraní členovia (*per compromisum*) a tretia možnosť spočívala v tom, že predsedajúci voľbe povedal meno kandidáta a všetci voliči s ním súhlasili (*per inspirationem*)<sup>9</sup> (CIC II 1959, Decretales Gregorii IX, lib. I, tit. 6, cap. 42, 88-89). Zvolený kandidát sa mal do mesiaca vyjadriť, či voľbu prijíma. V prípade voľby biskupa zohrával dôležitú úlohu nadriadený arcibiskup, do ktorého jurisdikcie sufragánnu biskup patrila. Biskup ho musel požiadať o potvrdenie (konfirmáciu). Zvolený arcibiskup zasa žiadal o potvrdenie apoštolský stolec. Konfirmátor bol povinný dôsledne preskúmať zvoleného klerika, či je vhodný pre daný úrad. V prípade nedôslednosti a konfirmácie osoby, ktorá nespĺňala požadované kritériá hrozili arcibiskupovi prísne tresty (DSP II 2007, IV. LK, čl. 26.1-6, 264, 266). V prípade potvrdenia získaval ako potvrdený biskup biskupskú moc *in spiritualibus* a *in temporalibus*. Konfirmácia arcibiskupa mohla prebiehať viacerými spôsobmi. Buďto sa dostavil k pápežskému stolcu, kde boli určení preláti, ktorí mali záležitosť vyriešiť, alebo mohol vyslať svojich zástupcov a v tom prípade bolo od preskúmania zvoleného arcibiskupa upustené a skúmaná bola správnosť priebehu voľby a spôsobilosť zvoleného priamo v mieste voľby osobami, ktoré dôverne poznali situáciu v provincii (Knappek 1934, 82-84).

Po získaní konfirmácie biskup už musel pôsobiť v príslušnej diecéze a nemohol sa úradu bez povolenia slobodne vzdať. Od 13. storočia dokážeme na základe prameňov diplomatickej povahy pomerne presne mapovať množstvo prípadov, keď do obsadzovania postu biskupa vstupovali panovníci, pápeži či ďalší uhorskí cirkevní hodnostári. Toto vstupovanie na spôsob nátlaku, ponuky, želania atď. však bolo mimo noriem kánonického práva.

Osobitnú rozsiahlu tému predstavujú prípady, keď zvolený kandidát nespĺňal nejakú kánonickú požiadavku. Bol napríklad biskupom v inej diecéze, nedosahoval predpísaný vek, bol zdravotne nespôsobilý, nemal primerané vzdelanie, vznikol spor o legitímny priebeh voľby a podobne. V takom prípade cirkevné právo poznalo proces tzv. postulácie. Až po získaní dišpenzu sa takýto postulovaný kandidát mohol ujať úradu. Zatiaľ čo konfirmácia bola bežný spôsob potvrdenia do úradu, postulácia bola udelenie dišpenzu od určitej prekážky. Pod dišpenzom tu rozumieme legálnu výnimku, udelenú podľa určených pravidiel kompetentnou cirkevnou autoritou. Postulácia bola proces v podstate podobný s voľbou, ale namiesto *eligo* (volíme) užívali pojem *postulo*. Podobne ako pri voľbe, ak postulátori vybrali nespôsobilého kandidáta a o jeho nevhodnosti vedeli, mali byť z ďalšej voľby vylúčení v prospech tých, ktorí sa neprevinili. Ak sa previnili všetci členovia kapituly, nastala devolúcia v prospech pápežského stolca, ktorý sám rozhodol o obsadení stolca (Knappek 1934, 92-93).

V Uhorsku máme od 13. storočia zmapovaných viacero prípadov takéhoto procesu. Zaujímavý spor sa rozvinul v r. 1204, keď Ostrihomska kapitula postulovala za ostrihomskeho arcibiskupa aktuálneho kaločského arcibiskupa Jána. Tento výber vyvolal nevôľu sufragánnych biskupov ostrihomskeho stolca. Členovia Ostrihomskej kapituly svoje rozhodnutie zdôvodňovali dohodou s panovníkom. Hovorili priamo o tom, že by si nedovolili zvoliť niekoho, kto nemá dôveru kráľa.

<sup>8</sup> „Obeuntibus sane episcopis, quoniam ultra tres menses vacare ecclesias prohibent patrum sanctiones, sub anathemate interdicimus, ne canonici de sede episcopali ab electione episcoporum excludant religiosos viros, sed eorum consilio honesta et idonea persona in episcopum eligatur. Quod si exclusis eisdem religiosis electio fuerit celebrata, quod absque eorum assensu et convenientia factum fuerit, irritum habeatur et vacuum.“ (DSP II 2007, II. LK, čl. XXVIII, 160).

<sup>9</sup> V tomto prípade ide o napodobenie pápežskej voľby aklamáciou.

Sufragáni Ostrihomskej arcidiecézy<sup>10</sup> sa obrátili na pápeža Inocenta III. a obhajovali svoj postoj argumentom, že oddávna volili ostrihomskeho arcibiskupa sufragáni s kapitulou (tento argument už neskôr nikdy nezaznel). Zdôvodňovali aj to, že už ako kaločský arcibiskup viackrát pôsobil proti záujmom zosnulého ostrihomskeho arcibiskupa Ugrina, a že by sa aj im mohol za ich predchádzajúce tvrdé postoje voči nemu pomstiť. Kapitula zasa argumentovala tým, že riadne sufragánov pozvala k jednaniu, ale že tí síce prišli, ale odmietli dať súhlas (*assensus*) a odmietli prispieť radou a pomocou. Vec sa ešte výrazne komplikovala po smrti kráľa Imricha a po sporoch vojvodu Ondreja, tútora nedospelého kráľa Ladislava IV. s kaločským arcibiskupom. V konečnom dôsledku ale pápež predsa len povolil postuláciu Jána. Dodáva ale, že by bolo vhodnejšie vybrať niekoho zo sufragánnych biskupov, než arcibiskupa z inej metropoly (Knappek 1934, 94-97).<sup>11</sup> Tento prípad ilustruje množstvo problémov, ktoré obsadzovanie postov arcibiskupov prinášalo. Či už sú to antagonistické vzťahy medzi biskupmi, záujmy sufragánov, alebo zložitá situácia kapituly vo vzťahu k panovníkovi a v neposlednom rade vstup pápežského stolca do celého procesu. Predovšetkým emancipácia pápežskej moci sa prejavovala aj v riešení otázok obsadzovania biskupstiev. Stále intenzívnejšie ho možno vnímať od 2. polovice 13. storočia a predovšetkým v 14. storočí. Pápeži čoraz častejšie obmedzovali kanonickú voľbu kapitulou a sami prostredníctvom rezervácií a provízií biskupstiev začali obsadzovať nielen nižšie, ale aj najvyššie benefícií. K tomu, samozrejme, treba prirátat aj zásahy známe už zo skoršieho obdobia ako konfirmácie, apelácie pri sporných voľbách, pripúšťanie postulácií, translácií a podobne. Rozlišujeme najmä generálne a špeciálne rezervácie. Prvé si pápeži vyhradzovali nezávisle od krajiny, diecézy, provincie. Išlo napríklad o prípady, keď prelát zomrel pri pápežskej kúrii alebo v jej blízkosti (dva dni cesty od kúrie), alebo sa uprázdnil stolec zrušením voľby, transláciou biskupa na iný post. Špeciálnymi rezerváciami si pápeži vyhradzovali tieto práva jednorázovo alebo trvalo v konkrétnych diecézach. Je ale potrebné povedať, že rezervácie sa ako účinný nástroj pápežskej politiky ujímali len postupne a nedodržiavali sa vždy dôsledne (Knappek 1934, 134-135, 153). V roku 1363 si Urban V. rezervoval obsadzovanie všetkých významných cirkevných benefícií (aj arcidiecéz a diecéz) uprázdnených akýmkoľvek spôsobom tak, že ich môže obsadzovať akokoľvek bude chcieť (Knappek 1934, 138-140).

Samostatnou témou sú panovnícke zásahy do menovaní biskupov. Už vyššie som uviedol, že v počiatkoch formovania uhorského štátu postupovali uhorskí králi, podobne ako panovníci v ďalších európskych krajinách, pomerne voľne. S upevňovaním postavenia cirkvi boli tieto procesy čoraz viac zväzované cirkevným právom. Koncom 12. storočia už panovníci zväčša participovali na obsadení biskupstva tak, že dali súhlas s uskutočnením voľby alebo zvolením konkrétnej osoby (Knappek 1934, 80). To ale neznamená, že do týchto otázok aktívne nevstupovali. Znamená to, že tak konali bez opory v nejakých špecifických právach, čisto z pozície ich mocenského postavenia, predovšetkým z politických záujmov.

Biskupi predstavovali popri veľmožoch jednu z najdôležitejších mocenských skupín v krajine, ktoré mohli byť účinnou oporou panovníckej moci, alebo naopak silnou opozíciou. Keď sa pozrieme na niekoľko príkladov z obdobia vrcholného stredoveku, môžeme vidieť, že napríklad Karol Róbert presadzoval do čelných cirkevných úradov členov rehoľných rádov. Dôvody boli prozaické. Nad prelátmi pochádzajúcimi z mocných veľmožských rodov nemohol mať účinnú kontrolu a mohli predstavovať výraznú opozíciu jeho vládnutia. V prípade príslušníkov žobravých reholí bolo toto riziko menšie.<sup>12</sup> Vo viacerých prípadoch panovník z rovnakých dôvodov presadil

<sup>10</sup> Menovite to boli päťkostolský biskup Calan, vacovský biskup Boleslav, vesprímsky biskup Kalan a nitriansky biskup Ján (MES I 1874, s. 175, č. 165).

<sup>11</sup> Tam pozri všetky relevantné pramene k celému priebehu sporu.

<sup>12</sup> Príslušníkom rehole františkánov boli napríklad kaločský arcibiskup Ladislav (od r. 1317), nitriansky biskup Vít a sriemsky biskup Gregor (obaja od r. 1334). K dominikánom patrili záhrebský biskup Augustín

aj príslušníkov vlastného či spríbuzneného rodu. Takto získal post ostrihonského arcibiskupa Boleslav (1321 – 1328) z rodu Piastovcov, brat kráľovej prvej manželky, ako aj vojvoda Meško (1328 – 1334), ktorý sa stal nitrianskym biskupom. Karol Róbert dokonca dosadil na post ráb-  
skeho biskupa svojho nelegitímneho syna Kolomana (1337 – 1375) (Knappek 1934, 191-192; Pór 1889, 375). V prípade brata ostrihonského arcibiskupa Boleslava, Meška, bol nátlak naozaj vý-  
razný. Na príkaz arcibiskupa ho museli zvoliť nitrianski kanonici. Tí boli dokonca držaní v ostri-  
homskom väzení, pod vyhrážkou smrti v prípade neuposlušnutia. V tomto prípade sa ale vďaka  
účinnej (najmä finančnej) pomoci zo strany panovníka podarilo Meškovi konsolidovať pomery  
v Nitre a vďaka tomu aj zlepšiť vzťahy s kapitulou (Lukačka 2011, 127).

Presadenie panovníckeho kandidáta na pápežskom dvore z času na čas narážalo aj na silnejší  
odpor pápežov. Asi najvýstižnejšie to ukazuje list Gregora XI. kráľovnej matke Alžbete. Pápež  
stratil trpezlivosť s Ľudovítom I., ktorý pri požiadavkách na obsadzovanie biskupských postov  
zrejme zachádzal príliš ďaleko. Gregor tvrdo vyčíta kráľovi, že žiaden iný panovník nebýva pápežom  
tak často vypočutý ako práve Ľudovít. A že nie je slušné, aby všetky dôležité cirkevné hodnosti boli  
obsadzované len na základe panovníkových predstáv, keďže to náleží, z plnej moci danej od Boha,  
len Apoštolskej stoliči. Doslova píše, že také niečo si nárokuje „*len tyrani a nie katolícki králi*“  
(Knappek 1934, 196-197).<sup>13</sup> Ešte ďalej zašiel kráľ Žigmund Luxemburský, ktorý viacerými dekrét-  
mi výrazne obmedzoval možnosti a práva pápežov vstupovať do uhorských cirkevných záležitostí.  
Ilustruje to jeho postup po tom, ako sa pápež Bonifác IX. v boji o trón zastal kráľa Ladislava  
Neapolského. Nariadením z 9. 8. 1403 zakázal pod hrozbou ťažkých trestov prijímanie pápežských  
búl. Ďalším dekrétom zo 6. 4. 1404 si osoboval právo obsadzovať všetky cirkevné benefíciá, ktoré  
predtým udeľoval pápež sám alebo prostredníctvom legátov (Knappek 1934, 203).<sup>14</sup> V praxi to ale  
tak drastické nebolo. Hoci považoval biskupské posty obsadené jeho oponentmi za uvoľnené, me-  
noval na ne iba laických administrátorov. Prípadne siahol k osvedčenej taktike a prinútil kapitolu  
zvoliť pre neho výhodného kandidáta. Taký prípad nastal v Nitre, kde menoval za biskupa Hynka,  
ktorý ale bez pápežského potvrdenia spravoval diecézu od r. 1404. Pápež povolil jeho konfirmáciu  
až 28. 9. 1407 (Knappek 1934, 204). Takýto priamy boj s pápežom si však neskorostredoveký pa-  
novník z dlhodobého hľadiska nemohol dovoliť. Minimálne v prípade, keď mal záujem o cisársku  
korunu. V roku 1410 nakoniec Žigmund výrazne ustúpil a prijal do značnej miery ponížujúci  
kompromis pápeža Jána XXIII. Pápež si rezervoval obsadzovanie všetkých uhorských biskupstiev,  
ale mal pritom brať na zreteľ kráľových kandidátov. Napriek tomu si kráľ a jeho nástupcovia časť

---

(od r. 1303, sedmohradský biskup Benedikt (od r. 1309), bosniansky biskup Peter (od r. 1317), záhrebský  
biskup Jakub de Corvo (od r. 1322) a vacovský biskup Rudolf (od r. 1329) (Knappek 1934, 191-192).

<sup>13</sup> „... *quod omnia prelature dignitates et beneficia, in quibus dieta sedes meram et plenam a deo potestatem  
obtinet, ad beneplacita principum et aliorum dominantium concedantur. Hec enim non catholici reges  
sed irranni faciunt, quorum exemplum perniciosum et damnabile ipsi regi per aliquos detestabiles reges  
successores, ut audivimus, allegatur.*“ (Fraknói 1892, 395).

<sup>14</sup> „... *ut nullus bullatus auctoritate videlicet apostolica vel alia quavis preterquam nostra, sine nostro speciali  
consensu et assensu beneficia ecclesiastica curata vel non curata, cuiuscunque valoris existant, olim uti  
percepimus, vigore litterarum apostolicarum vel legatorum eius seu aliorum quorumcunque prelatorum  
acceptari et assequi et etiam tempore disturbiorum proxime preteritorum regni nostri assecuta et obtenta  
possidere, retinere et habere, durantibus instantibus dissensionum regni nostri temporibus et presenti decreto  
nostro immutato vel irrevocato per expresum, nec aliquis prelatorum eorundem et virorum ecclesiasticorum,  
cuiuscunque status, ordinis, gradus, conditionis vel preeminentie existat, preter nobiles seculares ius patronatus  
eligendi et presentandi habentes, beneficia qualiacunque vel quomodocunque vacantia vel vacatura cuiquam  
providere et de eis disponere in toto vel in parte preter nostram maiestatem, cuius dispositioni, collationi  
et provisioni ea pleno iure reservamus...*“ (DRMH II 1992, 30).

patronátnych práv ponechali (Knappek 1934, 205-206; Chaloupecký 1928, 54-55).<sup>15</sup> V podobnom duchu potom postupoval predovšetkým kráľ Matej Korvín. Ten v roku 1458 daroval patronátne právo nad Nitrianskym biskupstvom, ktoré si nárokoval, palatínovi Michalovi Orságovi. V tomto konkrétnom prípade, v podstate protiprávny postup, nemal len negatívne dôsledky. Silný rod ďaleko lepšie dokázal čeliť ambíciám okolitých rodov a mohol účinnejšie chrániť aj majetky biskupstva (Lukačka 2011, 132).

Problematica obsadzovania postov arcibiskupov a biskupov predstavuje súbor zložitých otázok, ktoré nemožno vyriešiť prostredníctvom niekoľkých základných téz. Faktory, ktoré ovplyvňovali personálne obsadzovanie najvyšších cirkevných postov v Uhorsku sa v rozmedzí 11. až 16. storočia mnohokrát menili. Aktuálna politická situácia a stav kráľovskej moci, rozvoj kánonického práva a pápežské stratégie, postoje cirkevnej hierarchie a vplyvných šľachtických rodov, to všetko boli faktory, ktoré zohrávali v týchto procesoch dôležitú úlohu. Pre ďalšie dôkladné štúdium možno odporučiť predovšetkým, aj v rámci tejto štúdie, hojne citovanú prácu L. Knappeka o obsadzovaní uhorských biskupstiev. Autor sa v nej opiera o množstvo zachovaných dobových prameňov, ktorých prístupnosť napríklad v edíciách umožňuje ďalší dôkladný výskum.

## Práva a povinnosti (arci)biskupa pri správe (arci)diecézy

„Žiadnemu archidiakonovi, archipresbiterovi, prepoštovi alebo dekanovi nemôže byť zverená starostlivosť o duše alebo cirkevná prebenda bez rozhodnutia alebo súhlasu biskupa. Rozumie sa podľa ustanovenia posvätných kánonov, že starosť o duše a všetky cirkevné záležitosti patrí rozhodnutiu a moci biskupa.“ (DSP II 2007, I. LK, čl. IV, 120). Toto pomerne všeobecné nariadenie Prvého lateránskeho koncilu (1123) vystihuje niektoré zo základných úloh, ktoré mal biskup na jemu zverenom teritóriu vykonávať. Pojem „starostlivosť o duše a všetky cirkevné záležitosti“ v sebe skrýva mimoriadne široký komplex práv a povinností. Okrem toho bol biskup strážcom, ochrancom a garantom katolíckej viery a morálky, ale aj mnohých pravidiel života v súlade so svetskými zákonmi v (arci)diecéze (DSP II 2007, II. LK, čl. XII.2, 150). Súčasťou toho bola povinnosť bojovať za čistotu viery s heretikmi.<sup>16</sup> Všetky spomenuté okruhy povinností neboli a ani nemohli byť zhrnuté v jedinom kánone. Excerpciou najrôznejších dobových noriem kánonického práva si ale možno vytvoriť pomerne plastickú predstavu, čo cirkev od biskupa očakávala, a aké právomoci k vykonávaniu úloh dostal. Svetské právo nám zasa umožňuje pohľad „zvonku“ a ukazuje, ako si miesto cirkvi a jej predstaviteľov v spoločnosti predstavovala vládnuca svetská moc. Tieto normy sa v ranostredovekej Európe formovali a presadzovali len postupne. Išli ruka v ruku s vývojom predstáv o tom, ako majú najvyšší cirkevní hodnostári svoj úrad vykonávať, ktoré authority, a akým spôsobom majú ich konanie regulovať. Na nasledujúcich riadkoch si predstavíme najvýznamnejšie práva a povinnosti biskupov tak, ako ich odzrkadľuje uhorské cirkevné zákonodarstvo 11. až 14. storočia.

<sup>15</sup> „Proinde statuimus, ut nullus omnino clericorum seu religiosorum virorum absque presentatione et nominatione regis vel nostra aliquam ecclesiam kathedralem vel quodcunque beneficium ecclesiasticum sibi per sedem apostolicam conferri et se in eisdem confirmari facere, ac etiam aliquem regnicolarum ad curiam Romanam seu extra hoc regnum, nisi per viam appellationis citare audeat.“ (DRMH II 1992, čl. XXIII, 120).

<sup>16</sup> Ak by biskup v týchto povinnostiach zaujal benevolentný prístup, mal byť zosadený zo svojho úradu: „Si quis enim episcopus super expurgando de sua dioecesi haereticae pravitatis fermento, negligens fuerit vel remissus, cum id certis indicibus apparuerit, et ab episcopali officio deponatur et in loco ipsius alter substituatutur idoneus, qui velit et possit haeticam confundere pravitatem.“ (DSP II 2007, IV. LK, čl. 3.13, 234).



## Cirkevné fundácie a ich zabezpečenie

V listine ostrihomskeho arcibiskupa Čanada z 23. 4. 1337, ktorou obnovoval fungovanie Ostrihomskej kapituly sv. Juraja sa píše: „*Equitas suadet canonica, quod pastorali officio necessario incumbat, ut suarum ecclesiarum status studiose, mente solerti velit procurare, et si detrimentum pati videatur, benigno suffragio conetur reformare, reformatumque pio proteccionis affectu inconcussum desideret conservare.*“ (MES III 1924, č. 421, 294). Táto výstižná „poučka“ – arenga listiny nám podáva informáciu o tom, v čom spočívali povinnosti biskupa pri starostlivosti o cirkevné fundácie. Platí to pre tie najvýznamnejšie inštitúcie, ako boli kapituly kanonikov, ako aj radové farnosti či malé kaplnky, stojace na najnižšom stupni cirkevnej správy. Základnou podmienkou existencie funkčnej pastorácie bola fyzická existencia sakrálnych objektov (kostolov, kaplniek, cintorínov). Len v sakrálnych, posvätených priestoroch mohla byť vysluhovaná väčšina liturgických úkonov (sviatostí) veriacim a len v nich mohli pravidelne navštevovať bohoslužby predovšetkým v nedele a sviatky.

Sakrálne objekty však nemohli fungovať len samé o sebe. Museli byť primerane zabezpečené majetkami a príjmami.<sup>17</sup> Čiže museli mať to, čo kánonické právo nazýva fundácia. To umožňovalo ich bezproblémový chod, vybavenie inventárom nevyhnutným pre potreby liturgie, opravy a rekonštrukcie. Okrem toho z nich museli byť vydržiavaní klerici, ktorí tu vykonávali pastoračnú službu. Či už to boli farári vo farnostiach, kanonici pri kapitulných chrámoch, a okrem toho početné zástupy vikárov, kaplánov, rektorov, oltárnikov atď. Vzhľadom na štruktúru a fungovanie stredovekej spoločnosti bol vznik a zabezpečenie týchto inštitúcií vo výraznej miere závislý od svetského patróna. Cirkev spravidla nedisponovala takými prostriedkami, aby dokázala spomenuté potreby zabezpečiť sama. O čím väčšiu fundáciu išlo, tým väčšie prostriedky si jej konštituovanie a chod vyžadovali. Najvýznamnejšie z nich, ako boli biskupstvá, kapituly či veľká opátstva zakladal panovník, následne veľmoži (napr. kláštory) až po menších zemepánov, ktorí fundovali farské a filiálne kostoly či kaplnky. Toto intenzívne previazanie fundácií so záujmami a predstavami svetských patrónov prinášalo mnohé problémy, ktorým bola venovaná intenzívna pozornosť.

Emancipácia cirkvi, ktorá v 11. a 12. storočí naberala nový rozmer znamenala snahu postupne zatláčať vplyv svetských osôb a naopak posilňovať postavenie cirkevných autorít.<sup>18</sup> Svetský fundátor nemohol slobodne disponovať majetkom kostola, ktorý mu určil. V priebehu 13. storočia sa ujala doktrína, podľa ktorej laik nemohol darovať kostol. To prináležalo len biskupovi, ktorý k tomu ale mohol dať súhlas (Meliš 2016, 24-47).

Aby nová farnosť, kostol, kaplnka či cintorín mohli vôbec vzniknúť, musel takúto aktivitu fundátorovi povoliť diecézny biskup, pod ktorého cirkevnú jurisdikciu príslušné územie patrilo. Právo vysvätiť nový sakrálny objekt prináležalo vždy diecéznemu biskupovi. Stretáme sa ale aj so situáciami, keď tento slávnostný liturgický akt povolil vykonať biskupovi z inej diecézy. Na žiadosť spišského prepošta Gašpara Baka takto povolil ostrihonský arcibiskup Ján vysvätenie kaplnky v prepoštskej kúrii jágerskému biskupovi, ktorý bol jeho sufragánom, alebo inému biskupovi,

<sup>17</sup> Už ustanovenie Prvej ostrihomskej synody (1105 – 1116 ?) prikazovalo, že bez takéhoto zabezpečenia nemá byť kostol ani vysvätený (Marek 2010, 135).

<sup>18</sup> Voľnej manipulácii s cirkevnou fundáciou malo zabrániť napríklad nariadenie Prvého lateránskeho koncilu (1123): „*Decimas et ecclesias a laicis non suscipiant absque consensu et voluntate episcoporum et si aliter praesumptum fuerit, canonicae ultioni subiaceant.*“ (DSP II 2007, I. LK, čl. XVIII, 130). Podobné nariadenia opakuje aj II. Lateránsky koncil (1139): „*Decimas ecclesiarum, quas in usu pietatis concessas esse canonica demonstrat auctoritas, a laicis possideri apostolica auctoritate prohibemus. Sive enim ab episcopis vel regibus vel quibuslibet personis eas acceperint, nisi ecclesiae reddiderint, sciant se sacrilegii crimen committere et periculum aeternae damnationis incurrere.*“ (DSP II 2007, II. LK, čl. X.1, 148).

ktorého prepošť uprednostní.<sup>19</sup> Diecézny biskup tiež určoval, aké liturgické úkony budú môcť byť v objekte vykonávané, a v akom vzťahu (podriadenosti, nadriadenosti) voči iným cirkevno-správnymi inštitúciám bude novovzniknutá inštitúcia figurovať.<sup>20</sup>

Agenda súvisiaca s majetkovými záležitosťami a správou benefícií patrí medzi najpočetnejšiu skupinu písomností, s ktorými sa môžeme stretnúť. Biskupi rozhodovali o výmenách, predaji alebo darovaní majetkov a príjmov patriacich biskupstvu.<sup>21</sup> Zároveň potvrdzoval, obnovoval a dopĺňal najrôznejšie výsady, ktoré udeľovali cirkevným inštitúciám či už jeho predchodcovia,<sup>22</sup> alebo iné osoby.<sup>23</sup> Potvrdzoval tiež mnohé dohody medzi cirkevnými inštitúciami a osobami, týkajúce sa majetkov, príjmov, výsad či kompetencií.<sup>24</sup> Biskup často priamo ovplyvňoval manipuláciu s príjmami farností, predovšetkým s vyberanými cirkevnými desiatkami. Tie predstavujú jednu z najčastejšie riešených záležitostí, ktorú môžeme v písomnej agende sledovať. Nie je to nič prekvapujúce, keď vezmeme do úvahy, že cirkevný desiatok patril k najdôležitejším súčasťam príjmu farára, biskupa

<sup>19</sup> Listina ostrihomského arcibiskupa Jána z 26. 4. 1466: „*Ut liceat tibi capellam, in curia prepositurae tuae fundatam, per suffraganeum ecclesiae Agriensis, aut alium, quem malueris, antistitem catholicum facere consecrari, tibi et illi suffraganeo, aut antistiti catholico, quem elegeris, si et in quantum ipsa capella tecto, et ostiis bene munita est, tenore presentium concedimus potestatis facultatem.*“ (Wagner 1774, č. XXXIV, 342).

<sup>20</sup> Napríklad ostrihomský arcibiskup Tomáš listinou zo 4. 12. 1307 povolil miestnym šľachticom stavbu kaplnky v Malých Bučanoch. Určil ale presne, aké liturgické úkony sa v nej mohli vykonávať a aj obmedzenia, ktoré sa na ňu vzťahovali: „*Unde nos prout ex officio et cura pastorali paternali divinitus nobis commissis incumbit, volentes praecavere dispendia animarum gregis nobis concrediti ut teneremur, ipsorum instantissimis supplicationibus annuentes admisimus, quatenus in eadem villa Kis Bucsan capellam seu oratorium honori beate Margaritae virginis aedificent ex nostra licentia et permissione pastorali, tamen sine praeiudicio matris ecclesiae sancti Georgii martiris supradictae; ita videlicet, quod in eadem capella missas et alia divina officia capellanus de eadem prope residens valeret exercere baptisteria, catechisationes, confessiones et unctiones infirmorum possint percipere ab eodem tempore necessitatis incumbente, excepta sepultura, quam matri ecclesiae supradictae mandamus praesentibus reservari...*“ (MES III 1924, č. 958, 709-710).

<sup>21</sup> Ostrihomský arcibiskup Čanád listinou z 26. 4. 1332 prenechal štvrtinu desiatkov z úrody Bratislavskej kapitule: „*...cum universis suis iuribus et pertinentiis, ac utilitatibus earumdem, de novo paternaliter duximus confirmandas et patrocinio litterarum nostrarum roborandas; committentes nostris decimatoribus, nunc pro tempore constitutis, vel in futurum constituendis, ut quartas prefatarum decimarum nostrarum, ipsum capitulum tangentes, ipsis et eorum procuratoribus plene et integre dare et exigere permittant; qui si secus facerent in premissis, indignacionem omnipotentis Dei, beatorumque Petri et Pauli apostolorum, necnon beatissimi Adalberti martiris, (patroni) nostri, incurrant eo facto.*“ (MES III 1924, č. 306, 208).

<sup>22</sup> Ostrihomský arcibiskup Boleslav listinou z 1. 10. 1322 na žiadosť spišského prepošta Henricha potvrdil staršie výsady, ktoré dal kňazom Toryského vicearchidiakonátu jeho predchodca arcibiskup Tomáš: „*Nos itaque iustus petitionibus predicti domini Henrici prepoisti inclinati, literas supra factorum plebanum, et sacerdotum de Tharcza nobis exhibitas, ratas habemus, et approbamus, et per singulos articulos autoritate presentium confirmamus, et tenorem earum presentibus de verbo ad verbum inseri fecimus. Nulli ergo hominum liceat hanc nostrae confirmationis paginam infringere, vel ei contraire. Si quis autem ausu temerario contravenerit, excommunicationis sententiam, ex nunc per nos latam in his scriptis, se noverit incursum.*“ (Wagner 1774, č. XIV, 312).

<sup>23</sup> Ostrihomský arcibiskup Tomáš listinou z 19. 11. 1311 potvrdzuje staršie majetkové práva, ktorými bol obdarovaný kostol v Markušovciach prepoštom Jakubom: „*Ad universorum noticiam harum serie volumus pervenire, quod ad nostram accedens presenciam magister Stephanus, canonicus ecclesie sancti Martini et plebanus beati Michaelis archangeli de Scypus, exhibuit nobis quoddam privilegium discreti viri, magistri Jacobi, quondam prepositi de Scypus, petens nos cum instancia, ut idem ratum habere et nostro dignaremur privilegio confirmare.*“ (MES II 1882, č. 653, 729).

<sup>24</sup> Napríklad listinou z 27. 4. 1448 ostrihomský arcibiskup potvrdil jedenásť článkov dohody, ktorými boli ukončené spory medzi spišským prepoštom a Spišskou kapitulou (Feňarová 1964, č. 328, 96).

a ďalších osôb. Jeho vyberanie priamo podliehalo biskupovi, ktorý túto činnosť delegoval na svojich podriadených (Kušík 1961, 462-464; Oslanský 1987, 361-370; Šotník 2001, 48-57).

Popri materiálnom zabezpečení bolo ďalšou podmienkou funkčnosti cirkevnej fundácie jej personálne zabezpečenie. Aj v tejto oblasti sa postupne právomoci biskupa rozširovali. Nariadenia spomenutých lateránskych koncilov hovoria o tom, že v prípade menších benefícií, najmä farností, mal byť farár prezentovaný pred biskupom (*ius inveniendi sacerdotem*). Všeobecne ale právomoci biskupa v personálnych otázkach pri obsadzovaní benefícií klerikmi boli v stredoveku aj v ranom novoveku pomerne obmedzené. I po presadení biskupského potvrdenia predstavoval určujúci faktor patrón inštitúcie (Šotola 2007, 327-328).

V priebehu 12. a 13. storočia môžeme sledovať niekoľko fáz obsadzovania farských benefícií. V prvej fáze bol (svetským či cirkevným patrónom) navrhnutý kandidát (*presentatio*), následne bolo ohlásené jeho navrhnutie pri novom benefíciu (*proclamatio*). Nasledovala fáza, v ktorej ho musel schváliť a potvrdiť diecézny biskup (*investitura*). Nakoniec bol fyzicky uvedený do úradu (benefícia) a v závere fyzické uvedenie k benefíciu (*introductio*) (Hrdina 2009, 348; Elbel 2007, 96). Ako príklad nám môže poslužiť proces obsadenia postu spišského prepošta z roku 1464. Nomináciu (vymenovanie) a prezentáciu (predstavenie) prepošta vykonal svetský patrón, ktorým bol panovník. Ostrihomský arcibiskup vykonal jeho inštitúciu (ustanovenie) a konfirmáciu (potvrdenie). Samotný akt sa uskutočnil položením biretu na prepoštovu hlavu, nasledovala prísaha vernosti, poslušnosti a úcty voči arcibiskupovi a jeho nástupcom do jeho rúk a predpísanou prísahou na Evanjeliá.<sup>25</sup>

Schváleniu biskupom podliehalo aj obsadzovanie rozsahom najmenších cirkevných benefícií, ako boli napríklad hradné kaplnky patriace šľachticom. K biskupovej právomoci pochopiteľne náležalo aj zriadenie takejto kaplnky a schválenie príslušného majetkového zabezpečenia (Hlavačková 2017, 118). V prípade niektorých mestských komunít sa od 1. polovice 13. storočia (Trnava 1238) začínajú stretávať aj s kráľovskými privilegiami oprávňujúcimi slobodne si voliť farára. Povinnosťou mešťanov ale opäť bolo predstaviť ho biskupovi, ktorý musel farára v úrade potvrdiť (Meliš 2016, 24-47).<sup>26</sup> S rozvojom pápežskej autority a moci v západnom kresťanstve sa zväčšoval aj počet benefícií, ktorých personálne obsadzovanie bolo rezervované priamo pápežskej stolici. Medzi také patrili napríklad prepoštvá a kanonické prebendy v kapitulách. Svedectvom o tom sú mnohé žiadosti pochádzajúce od uhorských svetských a cirkevných hodnostárov v pápežských suplikačných registroch zo 14. a 15. storočia (napr. Rábik 2009).

## Najvyšší dozor nad klerikmi v diecéze

Z titulu hlavného predstaviteľa zverenej diecézy mal biskup aj najvyšší dozor a zodpovednosť nad klerikmi, ktorí pôsobili, resp. mali pôsobiť na jej území. V prvom rade jeho kontrole podliehal výber kandidátov, ktorí mali získať svätenie a pôsobiť v diecéze. Podľa kánonického práva bolo jeho povinnosťou udeľovať svätenia a cirkevné hodnosti len vhodným osobám, ktoré zodpovedali

<sup>25</sup> „... *tanquam personam bene meritam ad nominationem et presentationem serenissimi principis, et domini Mathie regis per te nobis in specie exhibitas, legitime constitit, in prefatam preposituram sancti Martini de dicta Scepus, autoritate nostra ordinaria instituimus, et confirmamus per presentes investiendo te per bireti capiti tuo impositionem presentialiter, ac plenam curam, et omnimodam administrationem iurium tam spiritualium, quam corporalium eiusdem prepositure tibi plenarie committentes; recepto tamen prius a te Caspare corporali iuramento, ad sancta Dei evangelia in manibus nostris prestito de fidelitate, obedientia, et reverentia nobis, successoribusque nostris...*“ (Wagner 1774, č. XXXIII, 340-341).

<sup>26</sup> „*Ut plebanum de communi eligant voluntate, qui per ipsos venerabili patri archiepiscopo Strigoniensi presentabitur in ipsorum ecclesiam confirmandus.*“ (RDSL II 1987, č. 491, 341).

kánonickým požiadavkám. Inak mu hrozili cirkevné tresty.<sup>27</sup> Biskup bol povinný buďto sám, alebo prostredníctvom iných vhodných spolupracovníkov dostatočne poučiť svätencov o tom, ako majú vykonávať bohoslužby a udeľovať sviatosti. V prípade, že sa opováži svätiť nepripravených kandidátov, mal byť potrestaný prísny trestom. Odvolávajúc sa na evanjeliá články Štvrtého lateránskeho koncilu doslova hovoria: „*je lepšie mať málo dobrých, ako veľa zlých spolupracovníkov*“.<sup>28</sup>

Jednou z dôležitých požiadaviek bolo to, aby klerik, ktorý mal prijať diakonské, alebo kňazské svätenie mal zabezpečené budúce beneficium, ktoré mu poskytne živobytie. Ak by ho biskup vysvätil bez splnenia tejto požiadavky, bol povinný vykrývať tieto potreby tak dlho, pokiaľ nezíska miesto pri nejakom kostole. Týkalo sa to klerikov, ktorí nemali vlastné prostriedky (majetok zdedený po otcovi) (DSP II 2007, III. LK, čl. V, 174).

Farári mali byť ustanovovaní výlučne príslušným biskupom a jemu sa mali zodpovedať za veriach farnosti (DSP II 2007, I. LK, čl. XVIII, 130).<sup>29</sup> Preláti mali vykonávať dohľad nad klerikmi, korigovať prípadné chyby a reformovať ich mravy (DSP II 2007, IV. LK, čl. 7.1-4, 238, 240). Podľa nariadení Druhého lateránskeho koncilu bolo povinnosťou biskupa dohliadať na to, aby sa klerici správali dôstojne. Či už išlo o ich duchovný život, ale aj o zovňajšok. Mali sa vyhýbať zbytočne honosnému (napr. príliš pestrému) oblečeniu, nosiť tonzúru atď. V prípade, že ich správanie nezodpovedalo duchovnému stavu, mal ich biskup napomenúť a v prípade, že nedošlo k náprave, mali stratiť svoje benefíciá (DSP II 2007, II. LK, čl. IV, 142, 144). Už som vyššie spomenul problematiku obsadzovania farských benefícií. Kňaz, ktorý by prijal správu kostola alebo desiatky od svetskej osoby, mal byť potrestaný stratou úradu a hodnosti (DSP II 2007, I. LK, čl. XVIII, 130; III. LK, č. XIV.3, 188).

Dôležitým nástrojom biskupského dohľadu nad klérom, laikmi, a komplexne farnosťami v diecéze boli kanonické vizitácie. Tie vykonával buďto osobne, alebo prostredníctvom poverenej osoby. Tou mohol byť biskupov vikár alebo príslušný archidiakon a ďalšie prizvané osoby. Hoci nemožno pochybovať o tom, že kanonické vizitácie sa skutočne vykonávali, prameňov pre ich poznanie máme pre stredoveké Uhorsko pomerne málo. Dodnes zachované sú len texty vizitácie Ostrihomskej arcidiecézy z r. 1397 a drobné zmienky o niekoľkých ďalších stredovekých vizitáciách (Lopatková 2014, 26; Olejník 2015, 37). V podstatne väčšej miere ich vieme skúmať až v období po Tridentskom koncile, ktorý ich rázne nariadil ako výkon biskupskej moci.<sup>30</sup> Od 2. polovice 16. storočia sa stali jedným zo základných prostriedkov dohľadu nad farským klérom a farnosťami. Dodnes predstavujú mimoriadne dôležitý prameň pre poznanie personálneho stavu a majetkového zabezpečenia a mnohých ďalších aspektov života farností (Hišem – Fedorčák, 2007; Olejník 2015, 14-38, Šimončíč – Karabová 2015, 7).

Biskupi mali povinnosť dozoru nielen nad „vlastnými“ klerikmi v diecéznej pastorácii, ale aj nad rehoľníkmi v kláštoroch na území svojho biskupstva. Podieľali sa napríklad na udeľovaní trestov mníchom, ktorí porušili niektoré pravidlá, ale zasahovali aj do pastoračných otázok. Nariadenie Prvého lateránskeho koncilu vymenúva niektoré činnosti, ako navštevovanie chorých spojené s udeľovaním pomazania a s poďakovaním, ako aj pastoráciu pri kostoloch, ktoré náležali len kňazom,

<sup>27</sup> „*Episcopi quoque tales ad sacros ordines et ecclesiasticas dignitates promovere porcurent, qui commissum sibi officium digne valeant adimplere, si et ipsi canonicam cupint efugere ultionem.*“ (DSP II 2007, IV. LK, čl. 26.3, 264).

<sup>28</sup> Porovnaj: Lk 6,39; Mt 15,14. (DSP II 2007, IV. LK, čl. 27.1-2, 266).

<sup>29</sup> V uhorskej praxi sa potom stretávame s tým, že fyzické uvedenie do úradu vykonávali biskupom poverené osoby, či už jeho vikári, archidiakoni a pod.

<sup>30</sup> „*Patriarchae, primates, metropolitani, et episcopi propriam dioecesim per se ipsos, aut, si legitime impediti fuerint, per suum generalem vicarium, aut visitatorem, si quotannis totam, propter eius latitudinem, visitare non poterunt, saltem maiorem eius partem, ita tamen ut toto biennio per se, vel visitatores suo compleatur, visitare non praetermittant.*“ (HRDINA 2015, hl. 3, 24. zasadanie, 2018).

ktorí boli poverení biskupom a nie predstaviteľom kláštorov (DSP II 2007, I. LK, čl. XVIa, 130). O tom, že kompetenčné otázky medzi biskupmi a opátmi boli problematické dlhodobo hovoria aj nariadenia Štvrtého lateránskeho koncilu. Snahy niektorých opátov uzurpovať si práva náležiace biskupom, ako bolo riešenie manželských káuz, udeľovanie verejného pokánia (trestov) a udeľovanie odpustkových listín, malo spôsobovať oslabovanie autority biskupov. Opátom sa vykonávanie týchto činností povoľovalo len v prípade, že na to dostali špeciálne povolenie (DSP II 2007, IV. LK, čl. 60.1-2, 302). Biskupi boli zároveň povinní starať sa o riadny chod kláštorov a chrániť ich pred akýmkoľvek zásahmi svetských osôb, ktoré by narušovali ich práva. Zároveň bolo povinnosťou biskupa v spolupráci s vizitátormi kláštorov riešiť nápravu prípadných nedostatkov (DSP II 2007, IV. LK, čl. 12.1-7, 248, 250). Niektoré ustanovenia sú naozaj detailné. Biskupi, opáti a priori boli napríklad zodpovední aj za to, že mnísi a rehoľní kanonici nebudú študovať medicínu a svetské právo (DSP II 2007, II. LK, čl. IX, 146, 148).

Dôležité je konfrontovať nariadenia kánonického práva aj s uhorskými domácimi zákonmi dotýkajúcimi sa vzťahu uhorských biskupov a kláštorov. O vizitačných povinnostiach biskupov v kláštoroch nás informujú už nariadenia Sabolčskej synody z roku 1092 (Múcska 2004, 85).<sup>31</sup> Hoci boli kláštory v mnohých oblastiach vo vzťahu k diecéznemu biskupovi autonómne, museli zároveň rešpektovať jeho najvyššiu autoritu ako „učiteľa a pastiera cirkvi“. Nariadenie synody popisuje právo biskupa (a kráľa) vstupovať do klauzúrnych priestorov kláštora aj povinnosti opáta a mníchov privítať biskupa bozkom pokoja (Múcska 2004, 86).<sup>32</sup> Prisvojovanie si rôznych privilégií opátmi, ako sme to videli vyššie, riešilo aj uhorské právo. Kánony Ostrihomskej synody, ktorá sa uskutočnila niekedy medzi rokmi 1105 až 1116, napríklad zakazovali opátom používať biskupské insígnie, ako aj krstiť, spondať a kázať veriaciom (Múcska 2004, 87).<sup>33</sup> Opáti tiež nesmeli opúšťať svoje kláštory bez vedomia svojich biskupov a ak odchádzali, nemali sa zdržiavať mimo nich príliš dlho (Múcska 2004, 87).<sup>34</sup> Na druhej strane ustanovovať mnícha v kláštore mohol len vlastný opát, nikdy nie biskup alebo kňaz (Múcska 2004, 87).<sup>35</sup> Tieto a mnohé ďalšie ustanovenia pochopiteľne podliehali zmenám v závislosti od toho, ako sa menili kompetencie biskupov a opátov kodifikované vo všeobecných normách kánonického práva. Spomenuté nariadenia konzervujú stav v Uhorsku na prelome 11. a 12. storočia.

<sup>31</sup> „*Abbatess secundum decreta patrum in procuracione episcoporum suorum, in quorum territorio sunt, humiliter permaneant. Et non semel in anno, sed sepe monasteria eorum episcopi visitent et regulariter vitam et conversationem fratrum discutiant. Conversi monachi, cui monasterio monachorum voluerint, se cum rebus suis commendent; similiter et monache in monasterio monachorum. Deinceps autem aliquis episcopus aut abbas sine titulo certi loci monachum aut monacham non audeat ordinare.*“ (DRMH I 1999, SabS, čl. XXI, 56).

<sup>32</sup> „*Si contigerit regi aut episcopo ad quamlibet abbatiam venire, abbas vel monachi ad regis vel episcopi osculum in ecclesia non accedant, sed egressi in claustrum, ordinatim stantes, regis vel episcopi osculum prestolentur. Regem autem et episcopum, cum quot et qualibus sibi placuerit, abbas claustrum intrare permittat.*“ (DRMH I 1999, SabS, čl. XXXV, 58).

<sup>33</sup> „*Abbatess mitram, sandalia, cirothecas, nolam ad capellam vel cetera episcopalialia insignia non habeant, neque baptizent, neque penitentiam dent, neque ad populum sermonem faciant.*“ (DRMH I 1999, OstS, čl. XXXIV, 62).

<sup>34</sup> „*Ut abbatess raro de monasteriis egrediantur, neque ad regem, neque ad remotas possessiones sine conscientia episcopi pergant, ubi tamen diutius immorari non debent.*“ (DRMH I 1999, OstS, čl. XXXVI, 62).

<sup>35</sup> „*Nullus episcopus aut presbiter monachum ordinet.*“ (DRMH I 1999, OstS, čl. XXXVIII, 62)



## Súdne právomoci biskupa

Keď zostaneme pri najstarších uhorských zákonníkoch, množstvo nariadení v nich sa dotýka aj súdnych právomocí biskupov. Biskup ako sudca sa v nich objavuje v dvoch rovinách. V prvom rade bol, v súlade s kánonickým právom, chápaný ako sudca klerikov. Ide o tzv. *privilegium fori*, podľa ktorého mohol byť klerik súdený len biskupom, resp. jeho súdom (Múcska 2004, 67).<sup>36</sup> V podobnom duchu sú koncipované aj články Kolomanovho zákonníka. Podľa neho kaplánov biskupov a županov mohli pred súd predvolávať len biskupi a arcibiskupi (Múcska 2004, 68).<sup>37</sup> V podobnom duchu bolo koncipované aj neskoršie privilegium Ondreja II. z roku 1222, kde je toto staré právo klerikov opätovne potvrdené (Marsina 2003, 102-103).<sup>38</sup> Ak laik žaloval klerika, malo vyšetrovanie prebehnúť pred biskupom alebo archipresbyterom.<sup>39</sup> Aj nariadenia Prvej ostrihomskej synody spomínajú, že klerika-zlodeja mal súdiť iba biskup, resp. archidiacon a nie svetský sudca.<sup>40</sup>

Popri súdení klerikov biskupi pôsobili aj ako sudcovia svetských osôb. Napríklad Božie súdy (ordálie), prvky svetského a nie kánonického práva, mali byť vykonávané len v sídlach biskupov alebo vo väčších prepoštvách (Múcska 2004, 71).<sup>41</sup> Biskup mal pôsobiť ako sudca aj v prípade ťažkých deliktov, ako napríklad vraždy (Múcska 2004, 74; DRMH I 1999, Col. I, čl. L, 28-29), únosov žien (DRMH I 1999, Col. I, čl. LIX, 29) alebo cudzoložstva (DRMH I 1999, Col. I, čl. LXI, 29).

Podobne ako ďalšie oblasti činnosti biskupov, boli aj ich súdne právomoci postupne zosúladované s kánonickým právom tak, ako sa formovalo a vyvíjalo. Sídlny biskup bol riadnym sudcom v diecéze. V súdnych a ďalších povinnostiach ho od 13. a najmä 14. storočia postupne

<sup>36</sup> „*Ordo clericalis, si anserem vel gallinam, poma vel his similia furatus fuerit, scopis tantum a magistro corrigatur, sed quod furatus est, restituat; maius his si furatus fuerit, ab episcopo suo degradetur et iudicio vulgari dampnetur.*“ (DRMH I 1999, Lad. II, čl. XIII, 15).

<sup>37</sup> „*Episcoporum et comitum capellani vel reliquorum, per sigillum episcopi vel archiepiscopi ad causandum cogantur.*“ (DRMH I 1999, Col. I, čl. V, 25).

<sup>38</sup> „*Nos itaque iam dictarum ammonitis serie rationum, universis rerum dispositionibus regalem in secularibus, clericalem in spiritualibus proferentes dignitatem, omnibus in regno nostro constitutis sacerdotibus, diaconis, subdiaconis, acolitibus, exorcistis, quibuslibet in sortem domini per tonsuram clericalem insignitis, tantam ac talem auctoritate regia conferimus libertatem, ut si quispiam laicorum ex hiis aliquem sive de possessorio seu de furto, seu de terris, seu quocumque alio actionis titulo presumpserit ad iudicem trahere secularem, ipse laicus eo ipso sue cause preiudicium faciat: quia volumus et statuimus, ut nullus clericorum ante personam trahatur secularem, nec cuiquam laicorum, dum videlicet a laico impetitur, in foro secularium iudicium respondere teneatur. Sicut enim ordo rationis exigit, ut si laicus clericum de quocumque convenire voluerit, prelatus ordini clericatus deputatis archiepiscopis, episcopis, prepositis, archidiaconis seu decanis, vel quibuslibet aliis ecclesiasticis indicibus, sue cause proponat seriem et coram eis exequat. Similiter volumus, ac si quispiam clericorum cum laico de causis secularibus voluerit agere, coram seculari iudice conveniat, et sicut clericale decet honestatem, habito debite cautionis moderamine, ius suum in foro iudicium secularium exequat. Si enim persona clericalis a laico ad iudices seculares traheretur, confusio magis quam ordo servaretur et violentia iuri potius quam iusticia inferretur, sed utrumque providentes, sicut ordini spiritualis apicis nichil subtrahi, sic in nullo laicali dignitati; tamen in hiis, que ad forum laicale pertinent, volumus derogari.*“ (CDSL I 1971, č. 269, 198-199).

<sup>39</sup> „*Si clericus cum laicis causam habet, per sigillum iudicis laicus cogatur; si vero laicus habet causam cum clerico, per sigillum episcopi vel archipresbiteri clericus cogatur, ab eis que coram iudice suo examinentur.*“ (DRMH I 1999, Col. I, čl. VI, 25).

<sup>40</sup> „*Si quis clericorum furti arguitur, ab episcopo vel archidiacono iudicetur. Si reus inventus fuerit, deponatur et bona sua perdat; si nichil habuerit, vendatur.*“ (DRMH I 1999, OstS, čl. LIX, 63)

<sup>41</sup> „*Iudicium ferri et aque in aliqua ecclesia fieri interdiximus, nisi in sede episcopali et maioribus preposituris, necnon Posonii et Nitrie.*“ (DRMH I 1999, Col. I, čl. XXII, 26).

začali nahrádzať zástupcovia – vikári (Labanc 2015, 67). Okrem toho treba spomenúť archidiakov. Mali právo vizitovať farnosti, vyhlasovať exkomunikácie či interdikty. Tieto právomoci však boli vždy delegované a vychádzali z biskupovej súdnej právomoci. Biskup mohol farnosti podľa vlastného rozhodnutia eximovať a podriaďiť priamo sebe. V princípe ale biskup mohol široké súdne právomoci nad klérom preniesť aj na nižšie postavených klerikov, napríklad farárov stojacich na čele exemptných farností. V prípade náročnejších káuz mal tieto presunúť priamo na biskupa. Biskup predstavoval aj odvoláciu súdnu inštanciu (Šotník 1999, 38, 42-43).<sup>42</sup> Najmä od 14. storočia začali biskupa v súdnej funkcii nahrádzať jeho vikári (Meliš 2016, 37; Šotník 1999, 38).

Odvolacou inštanciou biskupovho súdu bol arcibiskup, resp. v prípade kaločského arcibiskupa bol vyššou odvolacu inštanciou ostrihomský arcibiskup ako prímás (od prelomu 14. a 15. storočia) a najvyššou Svätá stolica. Špecifikom kánonického práva však bolo to, že klerik mohol začať súdny spor aj na najvyššej inštancii, Svätej stolici. Spravidla boli následne pápežom delegovaní sudcovia z teritória, ktorého sa spor týkal (biskupi, opáti, kanonici atď.). Prejavom oslabovania pápežskej moci a cirkevnej moci v Uhorsku vôbec bolo najmä v 15. storočí aj postupné obmedzovanie (arci)biskupského súdnictva. Kráľovská moc odmietala obchádzanie postupnosti súdnych inštancií a výrazná je aj snaha zamedziť rozhodovaniu cirkevných inštancií v majetkových záležitostiach (Bidovský 1976, 171-175).

Uviedli sme niekoľko príkladov záležitostí, ktoré biskupi ako sudcovia (najmä z kráľovskej vôle) rozhodovali v ranostredovekom Uhorsku. Pre obdobie vrcholného a neskorého stredoveku máme už k dispozícii obrovské množstvo listinných prameňov, ktoré hovoria o konkrétnych rozhodnutiach biskupov alebo ich zástupcov v súdnych záležitostiach. V prvom rade sa riešenia káuz a rozsudky týkali sporov medzi cirkevnými osobami navzájom. Veľa z nich sa týka sporov medzi diecéznymi kňazmi<sup>43</sup> alebo diecéznymi klerikmi a členmi rehoľných spoločenstiev. Arcibiskupi zároveň vykonávali súdne rozhodnutia aj v sporoch sufragánnych biskupov a ďalších osôb.<sup>44</sup> Pomerne veľkú skupinu tvoria spory týkajúce sa majetkových a hospodárskych záležitostí, príjmov, výberu cirkevných desiatok a benefícií celkovo.<sup>45</sup> Aktérmi týchto súdnych sporov boli biskupi, členovia kapitúl, farári, predstavitelia rehoľných inštitúcií atď. Ďalej sú to rôzne jurisdikčné spory medzi predstaviteľmi cirkevných inštitúcií v záležitosti ich právomocí

<sup>42</sup> Listinou z r. 1290 jágerský biskup Ondrej vyňal košického farára z pod právomoci archidiakona a dáva mu aj súdne právomoci: „*Concessimus edam, ut omnes causas spirituales in eadem villa emergentes rector sive sacerdos ipsius ecclesie de Cassa iudicare possit et ad quod vel ad quas ipsius pericia non sufficeret iudicandas, im hiis sit ad nos recurrendum.*“ (Juck 1984, č. 73, 73).

<sup>43</sup> Napríklad ostrihomský arcibiskup Boleslav listinou z 6. 8. 1322 odročil riešenie majetkového sporu medzi dvoma klerikmi na iný termín: „*Nos B. Dei gracia archiepiscopus Strigoniensis eiusdemque loci comes perpetuus damus pro memória, quod quia secundum formam nostri iudicii Bartholomeus sacerdos capellanus domini regis contra Petrum sacerdotem filium Stephani assercionem suam super facto spolacionis sue, ablacione duorum equorum suorum valencium decem marcas et recepcione viginti marcarum suarum ter per nos legitime requisitus probare non assumpsit, dictam causam ad octavas Epiphanie domini proxime venturas duximus prorogandam et sentencialiter disciendam consilio saniori.*“ (CDHA II 1881, č. 32, 41-42).

<sup>44</sup> Napríklad ostrihomský arcibiskup Vavrinec odročuje spor medzi vesprímskym biskupom Benediktom a opätom z Belae fontis ohľadne cirkevných desiatok na iný termín (MES II 1882, č. 425, 415).

<sup>45</sup> Napríklad listina ostrihomského arcibiskupa Čanáda z 27. 11. 1335 v spore medzi Ostrihomskou kapitulou a Vesprímskym biskupom: „*Et quia omnis controversie finis est iuramentum, nos ipsam particulam decimacionis vini, de qua lis et contencia orta fuerat, que Nyrrmalalia vocatur, que existeret in metis possessionis KyvBoyun vocate, et coram nobis iuramento terminata, ipsi capitulo Strigoniensi sentencialiter adiudicavimus; ipsi domino episcopo Vesprimiensi et suis successoribus episcopis, super decimis dicte partis Nyrrmalalia, a modo in futurum, perpetuum silencium imponentes; ita ut nullo unquam tempore litem de eadem valeant suscitare.*“ (MES III 1924, č. 396, 271-272).

a povinností. Osobitnú skupinu tvoria rozsudky nad klerikmi, ktorí porušili normy kánonického práva. Či už išlo o drobnejšie priestupky končiace miernym trestom, alebo ťažké zločiny končiace napríklad exkomunikáciou.<sup>46</sup> Poznáme aj prípady veľkých sporov, kde bol cirkevný hodnostár obvinený zo skutočne rozsiahleho množstva porušení zákonov. Exemplárny prípad predstavuje žaloba kanonikov Bratislavskej kapituly, ktorí spísali 34 bodov žaloby voči prepoštovi. Tie sa týkali mnohých tém, ako zanedbávania liturgických povinností, disciplíny, osobných útokov na kanonikov, hospodárskych deliktov a porušovania mnohých ďalších práv kapituly a jej členov. Žalobu smerujúcu k súdnej stolici ostrihomskeho arcibiskupa riešili jeho delegovaní sudcovia (Lakatos 2015, 161-179).<sup>47</sup>

Zjednodušene môžeme povedať, že biskup súdil všetky delikty klerikov podliehajúce normám kánonického práva, ale aj svetského práva. Môžeme sledovať tendenciu tieto práva prelátov postupne obmedzovať v prospech svetskej súdnej moci. Ďalšiu skupinu tvoria spory medzi klerikmi a laikmi navzájom. Pod súdnu právomoc biskupa spadali najrôznejšie záležitosti laikov, ktoré sa týkali porušovania cirkevnej disciplíny a morálky alebo narušovali cirkevné práva.<sup>48</sup> Poznáme dokonca extrémny prípad, keď arcibiskup uvalil interdikt na územie celého Uhorského kráľovstva.<sup>49</sup> Biskupi rozhodovali aj o niektorých netrestných záležitostiach laikov. Boli to napríklad otázky dievčenskej štvrčky – vena (Lakatos – Mikó 2015, 41-43) alebo záležitosti manželského práva.<sup>50</sup>

Spomeniem ešte jednu oblasť, v ktorej vystupujú biskupi v skôr pasívnej úlohe, nie priamo ako sudcovia. Preláti boli často prizývaní aj ako svedkovia závažných dohôd medzi klerikmi alebo celými cirkevnými inštitúciami.<sup>51</sup> Vyplýva to nepochybne z toho, že najvyšší cirkevní hodnostári

<sup>46</sup> Napríklad vesprímsky biskup Štefan listinou z 9. 9. 1320 spolu so súhlasom ostrihomskeho arcibiskupa a ich vzájomnou zhodou exkomunikoval dvoch farárov za to, že odpreli poslušnosť svojmu ordinárovi: „*Nos enim eorum malitiam et duritiam, ac iniuriam et damna nobis et ecclesiae nostrae illatam non valentes ex officio nostri debito ulterius conniventibus oculis pertransire, dictarum ecclesiarum sacerdotes excommunicamus et excommunicatos denunciamus publice in his scriptis.*“ (MES III 1924, č. 966, 713).

<sup>47</sup> V štúdiu pozri podrobný rozbor celého priebehu súdneho procesu. Vzhľadom na torzovitú pramennú materiálú ide o jeden z mála takto rekonštruovaných veľkých súdnych procesov v réžii uhorských prelátov v stredoveku.

<sup>48</sup> Napríklad listinou z 23. 9. 1343 nariadil ostrihomský arcibiskup Čanád vyšetrovanie poddaných, ktorí napadli cirkevné majetky a klerikov: „... *unde cum nobis de premissis non constaret aliqua rei certitudo, devocioni vestre in virtute sancte obediencie mandamus, quatenus receptis presentibus, accedatis ad premissa inquirenda et videnda, si veritas de premissis sic se habet nec ne; et post bee scita veritate tocus ipsius inquisitionis seriem in vestris literis ad vestre consciencie puritatem nobis reseribatis; ipsosque populos salubriter ammonetis verbo nostro, ut de premissis factis eorum usque quindenae congruam rependant satisfactionem, qui si fecerint bene quidem, alioquin ipsis quindenae diebus transactis, auctoritate conservatoria papali contra eosdem procedemus.*“ (CDHA IV 1884, č. 221, 370-371).

<sup>49</sup> Takýto akt vykonal po mnohých excesoch v kráľovstve, v r. 1232 ostrihomský arcibiskup Róbert (CDSL I 1971, č. 384, 273-275).

<sup>50</sup> Napríklad ostrihomský arcibiskup Tomáš listom z 25. 8. 1318 zrušil zásnuby: „*Seribit nobis vestra paternitas, super facto desponsacionis, olim facta, inter filium Mysce, et filiam Jacobi filij Corradi de Owar, quod scita et inquisita veritate, sicut etiam capitulum ecclesie vestre super eodem facto nobis seribit sciuissetis ueraciter, quod eo tempore, quo ille contractus fuit inter eos, filia illius Jacobi nondum erat septemnis, et ille contractus per potenciam Heysce preter voluntatem parentum dicte puelle fuerat factus, et cum de iure locum non babeat consensus ubi metus vei coaccio interuenit, et illa nondum erat septemnis, et postquam ad annos discrecionis venit, si antea, tacite uel expresse prebuisset consensum, reclamauit et refutauit, potestate vestra ordinaria et nostra metropolitana, potestis dare licenciám illi puelle, nubendi, cuicumque uoluerit in domino.*“ (CDHA I 1878, č. 433, 481-482).

<sup>51</sup> Renovácia Zlatej buly Ondreja II. z r. 1231 priamo hovorí o tom, že pri závažnejších pokonaniach mali byť svedectvá kráľovského poverenca – pristalda podporené ešte písomným svedectvom diecézneho biskupa, resp. kapituly (Marsina 1973, 12).

boli zároveň jedni z naj dôveryhodnejších a najakceptovanejších osôb v kráľovstve. Ich svedectvo či garancia mala v dobovej spoločnosti značnú silu. V mnohých prípadoch túto činnosť vykonávali priamo, ako najvyššie cirkevné authority na danom území.<sup>52</sup>

## Zákonodarné právomoci biskupa

Medzi najdôležitejšie komunikačné fóra diecézneho biskupa s príslušníkmi kléru v diecéze patrili v stredoveku synody. Uskutočňovali sa väčšinou pod vedením biskupa, ktorý ich viedol sám alebo prostredníctvom zástupcu (vikára). Synod sa zúčastňovala väčšina popredných klerikov v diecéze, počínajúc členmi kapitúl, archidiakoni, dekaní, až po farárov a predstaviteľov rehoľných spoločenstiev na území diecézy. V prípade, že išlo o synodu provinciálnu, zvolávanú metropolitom, boli jej účastníkmi preláti a ďalší vybraní klerici celej cirkevnej provincie (Krafl 2014, 55-56).

Témy prerokúvané na synode bývali rôznorodé. Ako to popisujú nariadenia Štvrtého lateránskeho koncilu, povinnosťou metropolitov spolu so sufragánymi biskupmi bolo zvolávanie provinciálnych synod. Na nich sa mali korigovať rôzne chyby a obnovovať mravy, kárať priestupky, predčítať kánonické regule, osobitne tie, ktoré boli prijaté na všeobecných konciloch a zločinom vymieravať tresty.<sup>53</sup> Aby bolo možné všetky tieto záležitosti riešiť, mali byť v jednotlivých diecézach vybraní zodpovední klerici, ktorí mali prípadné nedostatky oznamovať svojim biskupom, resp. pripravovať o nich správy svojim ordinárom, resp. na prerokovanie ďalšej synody. Synody sa mali v každej diecéze uskutočňovať každoročne, inak mal byť biskup potrestaný stratou benefícia a úradu (DSP II 2007, IV. LK, čl. 6.2-6.3, 238). Z týchto nariadení vyplýva, že na synodách sa preberali všetky závažné témy, ktoré sa dotýkali života v diecézach, predovšetkým vo vzťahu k činnosti klerikov. Zároveň sa tu zoznamovali s nariadeniami cirkevných koncilov a autorít.

K právomociam biskupov patrila zákonodarná právomoc pri tvorbe vlastných partikulárnych noriem kánonického práva (Szentirmai 1961, 280-282). Biskupi ich ustanovovali pre vlastnú diecézu a metropolití pre celú provinciu. Tieto partikulárne zákony boli najčastejšie uvádzané do praxe práve na synodách. Na synode boli verejne predčítané a prípadne prediskutované za prítomnosti väčšej časti najvýznamnejších klerikov diecézy. Veľký vplyv na obsah synodálnych textov mali normy hierarchicky vyšších inšancií. Tak predstavovali základ noriem diecéznych synod výsledky ostrihomskej arcidiecéznej synody. Ten bol následne potvrdzovaný aj na viacerých diecéznych synodách (Erdő 2010, 27).

Súčasťou synody ale neboli len rokovania. Jej dôležitou súčasťou boli početné liturgické slávenia, ktorých sa prítomní klerici aktívne zúčastňovali. To všetko iste dávalo aj promulgácii zákonov slávnostný až sakrálny ráz. Už samotná fyzická prítomnosť klerikov na synode, prípadne možnosť diskusie a aktívnej účasti, to všetko iste napomáhalo aj praktickej aplikácii týchto noriem v bežnej

<sup>52</sup> Napríklad listina čanádskeho biskupa Benedikta z 19. 8. 1329, ktorou svedčil o dohode medzi vesprímskym biskupom a kapitulou na jednej strane a ostrihorskými križiakmi na strane druhej ohľadne cirkevných desiatkov: „*Et ut omnia premissa inconcussa permanente et perpetuam optineant firmitatem, idem dominus episcopus et prepositus suo et eiusdem capituli nomine, predictus vero frater Jacobus, magister cruciferorum, similiter pro se et pro toto conventu suo, prestito iuramento ad manus nostras, promiserunt et obligaverunt se, ac suos successores, supradicta ordinacione et compositione firmam atque ratam perpetuo inviolabiliter observare.*“ (MES III 1924, č. 974, 717).

<sup>53</sup> „*Sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum, metropolitani singulis annis cum suis suffraganeis provincialia non omittant concilia celebrare, in wui de corrigendis excessibus et moribus reformandis, praesertim in clero, diligentem habeant cum Dei timore tractatum, canonicas regula set maxime quae statuta sunt in hoc generali concilio relegendes, ut eas faciant observari, debitam poenam transgressoribus infligendo.*“ (DSP II 2007, IV. LK, čl. 6.1, 238).

pastoračnej praxi (Labanc – Glejtek 2015, 61-62; komplexne: Kruppa – Zygner 2006). Z analýzy stredovekých synodálnych štatútov, ktoré sa nám zachovali z územia Uhorska vyplýva, že šírka tém bola skutočne veľká. V prvom rade sa v nich odrážajú rôzne normy univerzálneho kánonického práva. Máme tak možnosť sledovať, ako boli postupne implementované v uhorskom prostredí. Okrem toho synodálne sa štatúty zaoberali aktuálnymi problémami, ktoré bolo potrebné riešiť na úrovni diecézy alebo provincie. Tieto témy môžeme rozdeliť do niekoľkých okruhov. Veľká skupina sa zaoberala problematikou súkromného života, odievania, dodržiavania celibátu, nevhodným svetským správaním (návštevy krčiem, vzťah k ženám, používanie zbraní) a trestami pri nedodržiavaní pravidiel, ale aj testamentmi a narábaním s majetkom. S tým úzko súvisia nariadenia týkajúce sa pastoračných povinností kňazov vo farnostiach a otázky ich rezidovania pri benefíciách. Sú to inštrukcie ohľadne starostlivosti o kostoly a ich vybavenia (bohoslužobné predmety, liturgické knihy a pod.). Ďalej nariadenie o slúžení svätých omší a vysluhovania sviatostí. Kňazi boli zodpovední aj za život zverených laikov tak, aby sa správali podľa noriem katolíckej morálky a kánonického práva. Štatúty sa venujú postupu farárov pri udeľovaní rozhršení a trestov farníkom za ich nedodržiavanie či správne prístupu k exkomunikovaným osobám. Veľa priestoru je venované otázkam obsadzovania farských benefícií laickými fundátormi bez povolenia biskupov, ktoré, ako som už vyššie spomenul, predstavovalo závažný problém. Spomínajú sa tresty a zákroky cirkevných autorít voči svetským osobám, ale i klerikom, ktorí benefícium prijali. Široké spektrum nariadení rieši aj práva a kompetencie cirkevných autorít vo vzťahu k podriadeným klerikom, vzťahmi k Apoštolskej stolici a pápežským legátom a podobne. Synodálne nariadenia regulovali aj množstvo otázok liturgie, ako boli napríklad partikulárny liturgický kalendár, predpísané svätenie sviatkov, slávnostné bohoslužby a modlitby. Okrem toho sa venujú v samostatných nariadeniach aj životom rehoľníkov v kláštorech a príslušníkom žobravých reholí (Erdő 2005, 74-79; Erdő 1993, 617-622; Péterffy 1741; Malovecká 2006, 197-206). Závery synod ako prostriedky biskupského zákonodarstva predstavujú skutočne mimoriadne bohatú problematiku. Zachytávajú tie otázky života, ktoré v období uskutočnenia synody v spoločnosti rezonovali. Z toho dôvodu kladú dôraz na často rozdielne otázky v závislosti od obdobia zvolania, ako aj teritória, ktorého sa týkali.

## Udeľovanie a schvaľovanie privilégii, práv a štatútov biskupmi

Medzi najvýznamnejšie kompetencie ranostredovekých diecéznych biskupov nepochybne patrili kanonizačné procesy a menovania nových svätcov. V prípade uhorských dynastických svätcov sv. Štefana a sv. Imricha tak učinil ostrihomský arcibiskup so súhlasom Apoštolskej stolice. Obaja Arpádovci sa stali celouhorskými svätcami. Podľa R. Marsinu bola odlišná situácia v prípade sv. Ondreja-Svorada a Benedikta, ktorí boli kanonizovaní len lokálne, zrejme svätiacim biskupom sídliacim v Nitre a ich úcta mala len územne obmedzený charakter v Nitre (Marsina 2010, 23-24). Zvláštny záujem na tomto kanonizačnom procese mal iste nitriansky vojvoda Gejza. Mať „vlastných“ svätcov so strediskom kultu priamo na spravovanom území bola nepochybne aj záležitosť prestíže (Ruttikay 2016, 8). Prejavom nárastu pápežskej moci a univerzálneho postavenia pápeža v západnom kresťanstve bola aj postupná tendencia podriaďovať priebeh kanonizácie výlučne pápežovi. Diecézne kanonizácie definitívne ukončilo nariadenie Gregora IX. v roku 1234. Ním rezervoval vykonávanie kanonizačných procesov výlučne kompetencii Apoštolskej stolice. Súčasťou týchto zmien bolo aj výrazné skomplikovanie kanonizačného procesu (Olexák 2006, 78; Krafft 2005, 2). Jedna z prvých uhorských svätíc, ktorá podliehala tomuto novému modelu kanonizácie bola sv. Alžbeta Uhorská, sestra uhorského kráľa Bela IV. Proces sa uskutočnil v roku 1235 a zachovala sa k nemu rozsiahla písomná agenda (Krafft 2004, 27-82).



Biskup na území svojej diecézy mohol pri rôznych príležitostiach udeľovať aj mimoriadne privilégia a práva či už jednotlivcom (klerikom i laikom), alebo celým cirkevným inštitúciám (spoločenstvám). Medzi najznámejšie patrilo udeľovanie odpustkov (indulgencií) kostolom. Často ich na žiadosť predstaviteľov cirkevných inštitúcií vydávali rímski kardináli. V mnohých prípadoch ich konfirmoval miestny ordinár,<sup>54</sup> alebo ich sám vydával.<sup>55</sup> Odpustkové listiny boli vydávané pod autoritou jedného alebo viacerých prelátov.<sup>56</sup> V princípe išlo o právo, ktorým disponoval každý biskup (Hledíková 2002, 141). Podľa nariadenia Štvrtého lateránskeho koncilu mohol jeden či viacerí biskupi udeliť odpustky len na obdobie nie viac ako jedného roka v prípade konsekrácie bazilik a maximálne štyridsiatich dní pri príležitosti výročia posviacky tak, ako ich udeľoval aj rímsky biskup, držiteľ plnosti moci v cirkvi (DSP II 2007, IV. LK, čl. 62.6, 306).

Osobitné privilégia biskupov sa vzťahovali aj na niektoré liturgické slávenia. Sväté omše mohli byť v súlade s cirkevnými normami vysluhované len na posvätenej pôde a v sakrálnych objektoch. Biskup bol ale oprávnený udeľovať právo používania prenosného oltára, na ktorom mohla byť vysluhovaná sviatosť eucharistie. Takúto milosť dával predovšetkým laikom z najvyšších kruhov. V prípade, že dostali povolenie na používanie prenosného oltára, mohol im pri nich kňaz, ktorý ich sprevádzal na cestách, vysluhovať svätú omšu na špeciálnom prenosnom (cestovnom) oltári.<sup>57</sup>

K právam biskupa patrilo aj schvaľovanie a potvrdzovanie najrôznejších vnútorných predpisov pre cirkevné inštitúcie. Stretávame sa s tým, že biskupi potvrdzovali štatúty konfraternít,<sup>58</sup> rehoľných rádov<sup>59</sup> alebo kapitúl kanonikov.<sup>60</sup>

Vzhľadom na veľké problémy, ktoré spôsobovali potulní klerici, ktorí často vyberali almužny a pritom šíрили „rôzne bludy a sektárske učenia“ snažili sa cirkevné authority držať túto ich činnosť

<sup>54</sup> Listinou z 10. 5. 1340 ich pre kapitulný kostol v Bratislave potvrdil ostrihomský arcibiskup Čanáď: „*Nos autem Chanadinus, Dei et apostolica gratia archiepiscopus Strigoniensis, locique eiusdem comes perpetuus, predictis indulgentiarum venerabilium patrum largicionibus diocesanum consensum adhibemus, quadraginta dierum indulgentiis, premissa caritativa salutaria opera impendentibus augmentantes, sigilli nostri appensione duximus confirmandum.*“ (MES III 1924, č. 528, 365-366).

<sup>55</sup> Arcibiskup Čanáď 1. 7. 1349 sám udeľuje odpustky pre rovnaký kostol: „*Nos vero ipsis, elemosinarum suarum largitoribus, de omnipotentis Dei misericordia, beatorumque Petri et Pauli apostolorum eius, necnon beati Adalberti martiris patroni nostri auctoritatibus confisi, quadraginta dierum indulgentias misericorditer in Domino elargimur.*“ (MES III 1924, č. 916, 686).

<sup>56</sup> Napríklad štyridsaťdenné odpustky pre kostol sv. Kláry v Trnave vydali 30. 7. 1301 kaločský arcibiskup Ján, jágerský biskup Ondrej, spišský biskup-prepošť Jakub a čanáďsky biskup Anton (CDHA I 1878, č. 9, 14).

<sup>57</sup> Napríklad ostrihomský arcibiskup Ján udelil 22. 7. 1398 právo používať prenosný oltár magistrovi Mikulášovi, synovi Mikuláša a jeho manželke: „*Tuis itaque supplicationibus personaliter inclinati, ut liceat tibi habere altare portabile cum debita reverentia et honore; super quo in locis decentibus, mundis et honestis, ubi te, intra tamen nostre eieccesis limites descendere contigerit, temporibus presertim cum ecclesiam parochialem commode visitare non posses, per proprium aut alium idoneum presbiterum in tua et nobilis d. Agathe consortis tue presentia possis et valeas missarum solemna celebrari facere, sive tamen alieni iuris preiudicio, autoritate diecesana tenore presentium indulgemus.*“ (CDH X/2 1834, č. CCCIX, 577-578).

<sup>58</sup> Napríklad listina ostrihomského arcibiskupa Čanáďa z 21. 10. 1348 pre liptovských farárov a rektorov kostolov (CDHA V 1887, č. 121, 243).

<sup>59</sup> Ostrihomský arcibiskup Vavrinec v r. 1297 schvaľuje konštitúcie rádu sv. Pavla pustovníka: „*Dominus archiepiscopus praedictus constitutiones et regulares observantias religionis eorum, ratificavit, approbavit et confirmavit, tenore sui privilegij mediante, sic et nos per consequens eas ratificare - dignaremur.*“ (MES II 1882, č. 421, 418).

<sup>60</sup> Napríklad štatúty Varadínskej kolegiálnej kapituly potvrdené biskupom Žigmundom Turzom 15. 12. 1508 (Solymosi 1992, 139).

pod dohľadom. Výber milodarov bol povolený len so súhlasom Apoštolskej stolice alebo diecézneho biskupa, ktorý k tomu dal listinné potvrdenie. Jeho vzor predkladá aj nariadenie Štvrtého lateránskeho koncilu (DSP II 2007, IV. LK, čl. 62.3-4, 304).

## Zhrnutie

Biskupi patrili medzi elity stredovekej spoločnosti. Ich postavenie priamo vyplývalo z postavenia katolíckej cirkvi v spoločnosti. Počas celého stredoveku dochádzalo k spresňovaniu kanonického práva, ktoré upravovalo aj práva a povinnosti najvyšších cirkevných autorít. Niektoré z nich ostávali stabilné. Iné podliehali postupným zmenám vyplývajúcim z premien v celej spoločnosti. Práva a povinnosti biskupov v cirkvi ponúkajú mimoriadne širokú škálu tém, z ktorých viaceré boli načrtnuté aj v tejto štúdií. Tým, že stáli na hierarchicky najvyšších stupňoch cirkevnej správy mali aj najširšie kompetencie v rámci diecézy, ktorá im bola zverená. Prvý veľký okruh predstavoval dohľad nad klérom. Ten začínal výberom potenciálnych klerikov, ktorí mali získať svätenia a pôsobiť v pastorácii. Priamy dohľad nad ich disciplínou a mravmi väčšinou delegoval na svojich zástupcov. Postupne sa upevňovala aj autorita biskupov vo vzťahu fundátorov k nimi zakladaným cirkevným benefíciám a ich personálnemu zabezpečeniu. Osobitnou témou sú súdne právomoci, ktoré biskupi vykonávali voči vlastným klerikom, a vo vybraných oblastiach aj voči laikom. Ich rozsah bol vo výraznej miere ovplyvnený dobovou politickou a spoločenskou situáciou. Tlak svetských autorít, predovšetkým panovníka okliešťoval mnohé z nich a presúval ich na mimocirkevné fóra. Dôležitým prejavom autonómneho postavenia každého diecézneho biskupa boli jeho zákonodarné právomoci. Biskupi mohli byť v prípade potreby pôvodcami partikulárneho kánonického práva, ktoré uplatňovali na im zverenom území. Nesmeli však, samozrejme, odporovať celocirkevnému kánonickému právu. Biskupom prináležal aj celý rad ďalších exkluzívnych právomocí. K typickým patrilo udeľovanie odpustkov, schvaľovanie štatútov cirkevných inštitúcií, udeľovanie rôznych liturgických výnimiek (právo používať prenosný oltár) a podobne. Rozsiahla skupina právomocí sa vzťahovala na laické obyvateľstvo. V závažných prípadoch k nim patrilo aj vynášanie prísnych trestov jednotlivcom aj skupinám, ako exkomunikácia či interdikt, resp. ich rušenie. Tieto právomoci vyplývali zo základných úloh biskupa v cirkvi. Ten bol predovšetkým hlavným ochrancom čistoty katolíckeho učenia v diecéze, ako aj bojovníkom proti herézam. Zodpovedal za to, že tak laici, ako aj klerici, budú dodržiavať základné princípy morálky vyplývajúce z cirkevného učenia. Okrem toho existovalo široké spektrum právomocí, ktoré boli podriadené priamo Apoštolskému stolcu. Ich rozsah sa postupne menil v závislosti od zväčšovania suverenity pápežstva vo vzťahu k svetským autoritám. V mnohých záležitostiach boli miestni biskupi len exekútormi pápežských rozhodnutí. Medzi najviditeľnejšie príklady patrilo obsadzovanie benefícií, predovšetkým tých vyšších (posty biskupov, predstavených a členov kapitúl), ale aj nižších (exemptné farnosti). Pápežskému rozhodnutiu podliehal aj celý rad záležitostí manželského práva (napr. rozluka) alebo sviatostí (napr. právo na výber spovedníka). Veľkým množstvom právomocí v diecéze súčasne disponoval tak diecézny biskup, ako aj apoštolský stolec. To sú témy, ktorým nemohol byť v práci venovaný väčší priestor. Osobitné zhodnotenie si vyžaduje aj postavenie arcibiskupa (metropolitu) voči sufragánnym biskupom. Či už ide o potvrdzovanie biskupských volieb, postavenie odvolacej inštalácie biskupského súdu, riešenie súdnych sporov, v ktorých vystupujú sufragánni biskupi, alebo plnenie osobitných úloh z poverenia pápežov a ich zástupcov. Nevyhnutné je študovať práva a povinnosti biskupov vyplývajúce z univerzálneho kánonického práva vo svetle domácich uhorských pomerov a špecifik na dobových príkladoch. Je pritom potrebné mať stále na mysli dynamiku vývoja a premien, ktorým stredoveká spoločnosť neustále podliehala. Až tak bude možné túto problematiku uchopiť a pochopiť v celej šírke a hĺbke.

## REFERENCES

- Bidovský, Eugen.* 1976. Orgány stredovekého súdництва v Uhorsku 1000 – 1526. In Slovenská archivistika, 11/2, 151-176.
- CDH X/6.* 1844. Fejér, Georgius (ed.). 1844. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis X/6. Budaë.
- CDH X/2.* 1834. Fejér, Georgius (ed.). 1834. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis X/2. Budaë.
- CDH I.* 1829. Fejér, Georgius (ed.). 1829. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis I. Budaë.
- CDHA V.* 1887. Nagy, Imre (ed.). 1887. Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis IV. (1347 – 1352). Budapest.
- CDHA IV.* 1884. Nagy, Imre (ed.). 1884. Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis IV. (1340 – 1346). Budapest.
- CDHA II.* 1881. Nagy, Imre (ed.). 1881. Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis II. (1322 – 1332). Budapest.
- CDHA I.* 1878. Nagy, Imre (ed.). 1878. Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis I. (1301 – 1321). Budapest.
- CDSL I.* 1971. Marsina, Richard (ed.). Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. Tomus 1. Bratislavæ.
- CIC II.* 1959. Friedberg, Aemilius (ed.). 1959. Coropus iuris canonici II. Decretalium collectiones. Graz.
- CIC I.* 1959. Friedberg, Aemilius (ed.). 1959. Coropus iuris canonici I. Decretum magistri Gratiani. Graz.
- DRMH II.* 1992. BAK, János M. – ENGEL, Pál – ROSS SWEENEY, James (eds.). Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1301 – 1457. Volume II. Salt Lake City.
- DRMH I.* 1999. BAK, János M. – BÓNIS, György – ROSS SWEENEY, James (eds.). Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1000 – 1301. Volume I. Idyllwild.
- DSP III.* 2007. Baron, Arkadiusz – Pietras, Henryk (eds.). Dokumenty soborów powszechnych. Tom III (1414 – 1445). Kraków.
- DSP II.* 2007. Baron, Arkadiusz – Pietras, Henryk (eds.). Dokumenty soborów powszechnych. Tom II (869 – 1312). Kraków.
- Elbel, Petr.* 2007. Zlomek olomoucké konfirmační knihy z let 1452 – 1455. Předběžné výsledky rozboru opomíjeného pramene k poznání církevní topografie, diecézní správy a konfesního soužití na Moravě po polovine 15. století. In Hrdina, Jan – Zilynská, Blanka (eds.). Colloquia mediaevalia Pragensia 8. Církevní topografie a farní síť pražské církevní provincie v pozdním středověku. Praha,
- Erdő, Péter.* 2010. Právne postavenie Spišského prepoštvstva v Ostrihomskej arcidieceze. In Hromják, Luboslav (ed.). Z dejín Spišského prepoštvstva. Zborník z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 800. výročia prvej známej písomnej zmienky o Spišskom prepoštvstve. Spišské Podhradie, 23-29.
- Erdő, Péter.* 2005. Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien. Berlin.
- Erdő, Péter.* 1993. Libri sinodali tardo medievali in Ungheria. Il libro sinodale d'Esztergom. In REDC 50, 607-622.
- Érszegi, Géza.* 1994. Püspök. In Engel, Pál – Makk, Ferenc (eds.). Korai magyar történeti lexikon (9 – 14. Század). Budapest, 563-564.

- Eubel, Conradus.* 1914. Hierarchia catholica medii aevi. Volumen II. Monasterii.
- Fedeles, Tamás.* 2010. Középkori pécsi segédpüspökök. In Magyar egyháztörténeti vázlatok, 2010/1-2, 5-20.
- Feňarová, Magda.* 1964. Spišské prepoštvstvo. Stredoveké listiny 1248 – 1526. Inventár. Bratislava.
- Fraknoi, Vilmos.* 1899. Genealogiai kérdések (Pór Antalnak ajánlva.). In Turul, 17/3, 135-138.
- Fraknoi, Vilmos.* 1892. Oklevelek a papi levéltárakból. (Függelékül a »Nyomozások a pápai levéltárakban« című s a Századok f. évi II. és III. füzeteiben közlött cikkhez.). In Történelmi tár, 385-401.
- Hišem, Cyril – Fedorčák, Peter (eds.).* 2007. Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile. Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie, Košice 9. novembra 2006. Košice.
- Hlavačková, Miriam.* 2017. K zbožnosti na stredovekých hradoch. In Dvořáková, Daniela (ed.). Stredoveké hrady na Slovensku. Život, kultúra, spoločnosť. Bratislava, 115-125.
- Hledíková, Zdeňka.* 2002. Biskup. In Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.). Člověk českého středověku. Praha, 139-165.
- Hrdina, Ignác A. (ed. et transl.).* 2015. Dokumenty Tridentského koncilu. Latinský text a preklad do češtiny. Praha.
- Hrdina, Jan.* 2009. Jak klerik k benefícii přišel. Uvádění duchovních k nižším obročím ve střední Evropě ve 14. – 15. Století. In Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.). Rituály, ceremonie a festivity ve střední Evropě 14. a 15. století. Colloquia mediaevalia Pragensia XII. Praha, 347-364.
- Chaloupecký, Václav.* 1928. Slovenské diecese a tak řečená apoštolská práva. In Bratislava. Časopis učené společnosti Šafaříkovy. Bratislava, II, 1-69.
- Juck, Ludovít (ed.).* 1984. Výsady miest a mestečiek na Slovensku I. (1238 – 1350). Bratislava.
- Kalous, Antonín.* 2014. Biskupské a legátské rituály a ceremonie. In Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.). Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku. Praha, 317-367.
- Kalous, Antonín.* 2010. Plentitudo potestatis in partibus? Papežští legáti a nunciové ve střední Evropě na konci středověku (1450 – 1526). Brno.
- Knappek, Ludevít.* 1934. Obsadzovanie uhorských biskupstiev od X. do konca XIV. storočia so zvláštnym zreteľom na pápežské zásahy a na postavenie uhorských kráľov. Bratislava.
- Krafl, Pavel (ed.).* 2014. Synody a statuta Olomoucké diecéze v období středověku. Praha.
- Krafft, Otfried.* 2005. Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Köln – Weimar – Wien.
- Krafft, Otfried.* 2004. Kommunikation und Kanonisation. Die Heiligsprechung der Elisabeth von Thüringen 1235 und das Problem der Mehrfachausfertigung päpstlicher Kanonisationsurkunden seit 1161. In Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 58, 27-82.
- Kruppa, Nathalie – Zygnier, Leszek (eds.).* 2006. Partikularsynoden im späten Mittelalter. Göttingen.
- Kušík, Michal.* 1961. Cirkevný desiatok. In Historický časopis 9/3, 462-467.
- Labanc, Peter.* 2015. Počiatky úradu vikára spišského prepošta. In Rábik, Vladimír (ed.). Studia Historica Tyrnaviensia XVII. Trnava, 66-88.
- Labanc, Peter – Glejtek, Miroslav.* 2015. Spišské prepoštvstvo na prelome stredoveku a novoveku I. Príspevok k náboženským dejinám Spiša. Trnava – Kraków.
- Lakatos, Bálint.* 2015. Spor bratislavského prepošta a kapituly v rokoch 1421 – 1425. In Rábik, Vladimír (ed.). Studia Historica Tyrnaviensia XVII. Pramene k dejinám cirkevnej správy. Trnava – Kraków, 161-179.
- Lakatos, Bálint – Mikó, Gábor.* 2015. Fungovanie cirkevného súdництва v stredovekom Uhorsku. Ostrihomský tribunál v rokoch 1399 – 1428. In Kultúrne dejiny, 6/1, 28-45.
- Lehotská, Darina.* 1972. Průručka diplomatiky. Bratislava.

- Lopatková, Zuzana. 2014.* Kanonické vizitácie severozápadnej časti Podhorského dekanátu v 2. polovici 16. storočia. Trnava.
- Lukačka, Ján. 2011.* Hrad stredobodom mocenských záujmov. In Judák, Viliam – Bednár, Peter – Medvecký, Jozef (eds.). Kolíska kresťanstva na Slovensku. Nitriansky hrad a Katedrála sv. Emeráma v premenách času. Nitra, 122-133.
- Lukcsics, Pál. 1931.* XV. szádi pápák oklevelei. I. V. Márton pápa (1417 – 1431). Budapest.
- Marek, Miloš. 2010.* Formovanie farskej siete na území Nitrianskej župy v stredoveku. In Rábik, Vladimír a kol. Vývoj cirkevnej správy na Slovensku. Krakov, 132-215.
- Marsina, Richard. 2010.* Vývoj cirkevnej organizácie v staršom stredoveku (od najstarších čias do začiatku 12. storočia). In Rábik, Vladimír a kol. Vývoj cirkevnej správy na Slovensku. Krakov, 15-28.
- Marsina, Richard (ed.). 2003.* V kráľovstve svätého Štefana. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov III. Bratislava.
- Marsina, Richard (ed.). 1997.* Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov. Budmerice.
- Marsina, Richard. 1990.* Prvé obdobie uhorského diplomatického vývoja. In Slovenská archivistika 25/2, 8-20.
- Marsina, Richard. 1989.* Štúdie k Slovenskému diplomatáru II. Bratislava.
- Marsina, Richard. 1973.* Štúdie k Slovenskému diplomatáru I/2. In Historické štúdie XVIII. Bratislava, 5-119.
- Malovecká, Milota. 2006.* K uhorským cirkevným synodám v stredoveku (s podrobnou analýzou provinciálnej synody konanej v Dvoroch nad Žitavou). In Slivka, Michal – Homza, Martin (eds.). Studia archaeologica Slovaca mediaevalia V. Človek – sacrum – prostredie. Levoča, 197-206.
- Mályusz, Elemér. 2007.* Egyházi társadalom a középkori Magyarországon. Budapest.
- Marek, Miloš. 2012.* Uhorské kráľovstvo na začiatku 14. storočia a misia pápežského legáta kardinála Gentilisa. In Uličný, Ferdinand – Magdoško, Drahoslav (eds.). Bitka pri Rozhanovciach v kontexte slovenských a uhorských dejín. Košice, 4-52.
- Meliš, Bernard Jozef. 2016.* Cirkevné výsady miest a mestečiek v stredoveku na Slovensku. In Historický zborník, 26/2, 2016, 26-47.
- MES III. 1924.* DEDEK, Ludovicus (ed.). Monumenta Ecclesiae Strigoniensis. Tomus III. Strigonii.
- MES II. 1882.* KNAUZ, Ferdinandus (ed.). Monumenta Ecclesiae Strigoniensis. Tomus II. Strigonii.
- MES I. 1874.* KNAUZ, Ferdinandus (ed.). Monumenta Ecclesiae Strigoniensis. Tomus I. Strigonii.
- Mrkývka, Petr – Veselá, Renata. 1992.* Vybrané otázky z dejín kanonického práva. Brno.
- Múcska, Vincent. 2007.* Cirkevné zákony Štefana I. Svätého. In Simon, Attila (ed.). Acta historica Danubiensia I. Komárno, 11-17.
- Múcska, Vincent. 2004.* Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava.
- Olejník, Vladimír. 2015.* Spišské prepoštvstvo na prelome stredoveku a novoveku II. Visitatio Ecclesiarum terrae Scepusiensis 1655 – 1656. Trnava – Kraków.
- Olexák, Peter. 2006.* Kult relikvií a svätcov. In Slivka, Michal – Homza, Martin (eds.). Studia archaeologica Slovaca mediaevalia V. Človek – sacrum – prostredie. Levoča, 75-82.
- Oslanský, František. 1987.* Význam cirkevných desiatkov v stredoveku na Slovensku. In Historický časopis 35/6, 361-370.
- Péterffy, Carolus (ed.). 1741.* Sacra concilia ecclesiae romano-catholicae in regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI usque ad annum MDCCXV. Pars I. Posonii.
- Pór, Antal. 1889.* Kálmán, győri püspök (1317 – 1375). In Századok V, 369-384.
- Rábik, Vladimír (ed.). 2014.* Monumenta Vaticana Slovaciae. Tomus IV. Camera apostolica 1 (Libri formatarum 1425 – 1524). Trnavae – Romae.



- Rábik, Vladimír (ed.). 2009. Monumenta Vaticana Slovaciae. Tomus II. Registra supplicationum ex actis pontificum Romanorum res gestas Slovacas illustrantia. Volumen 1 (1342 – 1415). Trnavae – Romae.*
- RDSL II. 1987. Sedlák, Vincent (ed.). Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae. Tomus 2. Bratislavae.*
- Ruttikay, Alexander. 2016. O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilo-metodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí [On the Origins of Christianity in the Territory of the Slovak Republic, Significance of Missionary Work of Cyril and Methodius and Responses to it in the 10th – 11th Centuries]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/2, 2-10.*
- Solymosi, László. 1992. Az egri káptalan dékánválasztási statútumai a XV. századból. In Léveltári Közlemények, 63/1-2, 137-161.*
- Szentirmai, Alexander. 1961. Die ungarische Diözesansynode im Spätmittelalter. In Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Weimar, 266-292.*
- Šimončíč, Jozef – Karabová, Katarína. 2015. Kanonické vizitácie Dunajského dekanátu v Spišskom biskupstve z roku 1832. Kraków.*
- Šotník, Stanislav. 2001. Hospodárske a majetokovoprávne vzťahy pri správe fár na Slovensku do polovice 14. storočia. In Slovenská archivistika 36/1, 41-58.*
- Šotník, Stanislav. 1999. Zakladacia listina fary v Ponikách z roku 1310. In Slovenská archivistika, 34/1, 36-54.*
- Šotola, Jaroslav. 2007. Kariéra v černém. Předpoklady pro získání farního benefícia v 18. století. In Časopis Matice moravské, 126/2, 319-341.*
- Theiner, Augustin. 1860. Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Tomus II. Romae.*
- Theiner, Augustin. 1859. Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Tomus I. Romae.*
- Wagner, Carolus (ed.). 1774. Analecta Scepussii sacri et profani. Pars I. Viennae.*
- Tomko, Jozef. 1995. Zriadenie Spišskej, Banskobystrickej a Rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku. Spišské Podhradie.*
- Tóth, Norbert, C. 2014. Magyarország késő-középkori főpapi archontológiája (1458–1526). (Érsekek, püspökök, segédpüspökök, vikáriusok, valamint jövedelemkezelők). Budapest.*
- Uličný, Ferdinand. 2013. Dejiny Slovenska v 11. až 13. storočí. Bratislava.*
- Vladár, Vojtech. 2017. Dejiny cirkevného práva. Trnava.*
- Vladár, Vojtech. 2009. Pramene práva katolíckej cirkvi v historickom vývoji. Plzeň.*

## Zoznam skratiek

- cap. = kapitola  
Col. = Koloman (kráľ)  
č. = číslo  
čl. = článok  
hl. = hlava  
Lad. = Ladislav I. (kráľ)  
lib. = liber  
LK = Lateránsky koncil  
OstS = Ostrihomská synoda  
SabS = Sabolčská synoda  
tit. = titulus

SUMMARY: THE RIGHTS AND DUTIES OF BISHOPS FROM THE KINGDOM OF HUNGARY IN THE ADMINISTRATION OF DIOCESES IN THE 11TH – 14TH CENTURIES AS RELATED TO THE CANON LAW. The text deals with the most important rights and duties of medieval bishops as defined by canon law. Although many of them were subject to change, several basic tasks of the bishops remained unchanged. The study does not deal with the authority of the bishops that arose from their position in the sacral area (*in pontificalibus*). Attention is paid to their authority in the area of religious governance (*in spiritualibus*) and property administration (*in temporalibus*). Firstly, it discusses the process of episcopal ordination. Only a proper authorization enables the bishop to acquire the above-mentioned powers. One of the essential authorities assigned to a bishop is the administration of ecclesiastical property. Gradually, the bishops gained increasing influence on the conduct of their patrons. The rights of secular patrons to manipulate with the property freely were slowly limited. The episcopal supervision of their occupation became stricter. Bishops were responsible for supervision of the proper conduct of church institutions in the diocese. Similarly, all the clerics who worked with them were subject to their supervision. This is closely connected with the bishops' jurisdiction over clerics and in selected areas, over laymen as well. In case of violation of the norms of canon law and the principles of Christian morality, they could also administer the most severe punishments (excommunication, interdict). Bishops also had different rights. These included the right to grant indulgences, to approve the statutes of church institutions, to regulate some liturgical affairs, etc. They themselves acted as legislators of their own diocese. They could approve their own particular norms of canon law at church synods. Metropolitan bishops had special powers. They represented the appellate jurisdiction of bishops' courts. They have resolved various disputes between suffragan bishops and others. In addition, they had an influence on the occupation of the posts of the suffragan bishops (they confirmed them). The issue of bishops' rights and duties is extremely broad so the presented study focuses only on the most important ones. Many of them are confronted with specific examples from the Hungarian environment.

doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of History  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
mglejtek@ukf.sk

# MOLITVA O IZBAVLENII OT BLUDA V RUKOPISU KB 12/1089

## *Molitva o izbavlenii ot bluda* in the Manuscript KB 12/1089

František Čajka

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.105-118

**Abstract:** ČAJKA, František. *Molitva o izbavlenii ot bluda in the Manuscript KB 12/1089*. The study deals with the so far unexplored manuscript of a prayer called *Molitva o izbavlenii ot bluda*, which is preserved in the manuscript collection from the Kirillo-Belozersky Monastery (White Lake St. Cyril's Monastery). The text of the prayer is preserved in the manuscript KB 12/1089 (National Library of Russia, Saint-Petersburg) from the third quarter of the 16th century. The close relationship of known manuscript versions of the prayer contained in the manuscripts of Czech Church Slavonic *Forty Gospel Homilies by Pope Gregory the Great (Besědy na evangelije)* and in the ancient *Euchologium Sinaiticum* strongly reinforces the hypothesis about the Great Moravian origin of their common archetype. The aim of the study is to reveal the relationship of the newly registered text KB 12/1089 to familiar texts. An integral part of the study also deals with an edition of the prayer (KB 12/1089) and its critical apparatus based on the text of all known (edited) manuscripts of the prayer.

**Keywords:** *Old Church Slavonic, Church Slavonic, paraliturgical texts, prayers*

**Abstrakt:** ČAJKA, František. *Molitva o izbavlenii ot bluda v rukopise KB 12/1089*. Štúdia sa zaoberá doteraz neskúmaným rukopisným znením modlitby označovanej ako *Molitva o izbavlenii ot bluda*, ktorá je zachovaná v rukopisnej zbierke Kirillo-bělozerského kláštora. Text modlitby sa zachoval v rukopise KB 12/1089 (Ruská národná knižnica, Sankt-Peterburg), ktorý pochádza z tretej štvrtiny 16. storočia. Blízky textový vzťah známych rukopisných znení modlitby zachovaných v českocírkevnoslovanských *Čtyřiceti homiliích na evangelia papeže Řehoře Velikého (Besědy na evangelije)* a v starobyľom *Sinajskom euchológii* silne podporujú hypotézu o veľkomoravskom pôvodu spoločného archetypu *Molitva o izbavlenii ot bluda*. Cieľom tejto štúdie je odhaliť vzťah medzi novo evidovaným textom KB 12/1089 a už známymi textami modlitby. Súčasťou tejto štúdie je taktiež edícia textu modlitby zachované v rukopise KB 12/1089 a kritický aparát, ktorý je založený na texte všetkých známych (resp. editovaných) rukopisov.

**Kľúčové slová:** *staroslovienčina, cirkevná slovančina, paraliturgické texty, modlitby*

Paraliturgické texty modlitebnej povahy označované ako *Molitva o izbavlenii ot bluda* („Modlitba za čistotu“) a *Slovo bolęštiichъ radi* („Slovo za nemocné“) predstavujú texty, v jejichž prípade nebyla zjistená rečká či latinská predloha. Je také možné, že predstavujú texty originálne. Oba texty byly dosud známy jednak ve znění *Euchologia sinajského*, starobyľého rukopisu kanonické staroslověnštiny, jednak v rukopisech *Besěd na evangelije*, českocírkevněslovanské památky zachované v opisech v ruském prostředí. *Běšědy na evangelije* mají oba paraliturgické texty zapsány v podobě pevné součásti svého textu, resp. jako přílohy těsně navazující na vlastní homiletický text. To vedlo některé autory k logickému závěru, že *Molitva o izbavlenii ot bluda* a *Slovo bolęštiichъ radi*

představují nejspíše texty velkomoravské, tradované v prostředí přemyslovských Čech 10. – 11. století, z něhož se jako nedílná součást rukopisů *Besěd na evangelije* dostaly na Rus.<sup>1</sup>

Podstatné novum do studia problematiky přineslo zjištění dalších rukopisných záznamů ruského původu, a to z kodexů neobsahujících text *Besěd na evangelije*.<sup>2</sup> Tím se okruh známých textů rozšířil natolik, že bylo možné objasnit základní textologicky relevantní vztahy mezi třemi skupinami zachovaných textů, a to podle znění *Euchologia sinajského*, rukopisů *Besěd na evangelije* a samostatných zápisů ruské provenience ve sbornících různého charakteru.<sup>3</sup> Srovnávaný materiál přinesl zjištění, že je možné považovat za reálný předpoklad dvou blízkých znění *Molitvy o izbavljenii otъ blōda*, reprezentovaných v zachované podobě rukopisy ruské provenience a zněním doloženým v *Euchologiu sinajském*. Obě textologické skupiny vycházejí ze společného archetypu. Dalším zjištěním bylo odhalení těsného vztahu samostatných „sborníkových“ zápisů *Molitvy o izbavljenii otъ blōda* (a také *Slova bolęštiichъ radi*) k těm rukopisům, jejichž obsahem jsou *Besědy na evangelije*. Filologicky nezkoumaným a dosud needitovaným textem modlitby podle znění rukopisu KB 12/1089 si tato studie uvedené závěry klade za cíl prověřit. V dalších částech této studie se tak soustředíme zejména na popis *Molitvy o izbavljenii otъ blōda* a výklady o *Slovu bolęštiichъ radi* ponecháme stranou.

## Rukopisná doložení *Molitvy o izbavljenii otъ blōda*

### Rukopisná tradice staroslověnská

Hlaholicí psané *Euchologium sinajské* (*Modlitebník sinajský*, Euch)<sup>4</sup> pochází ve svém rukopisném záznamu z 11. století. Obsahem památky jsou modlitby, penitenciál a „služebník“ (liturgikon). Text *Molitvy o izbavljenii otъ blōda* je v kodexu zapsán na foliích 36b 16 – 37a 20.

### Rukopisná tradice ruská

Rukopisnou tradici *Molitvy o izbavljenii otъ blōda* v ruském prostředí lze podle vztahu k textu *Besěd na evangelije* (tvoří nedílnou součást jejich textu či představují samostatné zápisy) i některých rysů textových formálně rozdělit na dvě skupiny.

První skupinu tvoří zápisy modlitby v rukopisech *Besěd na evangelije* (*Čtyřiceti homilií na evangelia papeže Řehoře Velikého*; dále Bes), které jsou překladem latinského homileticko-exegetického díla *XL homiliarum in Evangelia libri duo*<sup>5</sup> papeže Řehoře Velikého „Dvojeslova“ (?540–604, ponti-

<sup>1</sup> Mareš (2000b, 284), Vepřek (2008, 444), Vepřek (2010, 44), Vepřek (2014, 268–269), podobně Čajka (2013, 51). J. Reinhart se domnívá na základě neexistence obou textů v jedné z vývojových linií textové tradice *Besěd na evangelije*, která vychází z hyparchetypu Uvarovského rukopisu, že uvedené modlitby byly zařazeny do příslušných kodexů až v ruském prostředí (Reinhart 2000, 257). Stanovení definitivního závěru v této otázce přesahuje téma této studie, nicméně označení *Molitvy o izbavljenii otъ blōda* jako „Modlitby sv. Řehoře“ ve sbornících se samostatnými zápisy modlitby (tj. bez textu *Besěd na evangelije*), ukazují na zřejmou souvislost tímto způsobem tradované linie modlitby se svým zdrojem (kodexy se zápisem *Besěd na evangelije*). Uvedený stav tak s největší pravděpodobností svědčí spíše pro přiřazení textu *Molitvy o izbavljenii otъ blōda* (a také *Slova bolęštiichъ radi*) již v českém prostředí.

<sup>2</sup> Viz Čajka (2013).

<sup>3</sup> Čajka (2013, 52).

<sup>4</sup> Edice viz Nahtigal (1942), fototypické vydání Nahtigal (1941).

<sup>5</sup> Edice viz Migne (1849), nověji v kritické edici Étaix (1999).

fikát 590–604). Památka byla přeložena v přemyslovských Čechách 11. století, přičemž její vznik je možno nejpravděpodobněji spojovat s činností Sázavského kláštera (1032–1096/7).<sup>6</sup>

Text *Bes* byl zachován v ruském prostředí v šestnácti relativně úplných cyrilicích psaných rukopisech z 13. – 18. století, a dále také ve výtazích ze slovanského překladu.<sup>7</sup> Doloženy jsou i citace textu *Bes* v jiných památkách, a to v traktátu „*Власфимия*“<sup>8</sup>, v *Merilu pravedném* či v některých dalších textech podobného okruhu<sup>9</sup>.

Jako dokladový materiál byl v dalších částech studie použit text *Molitvy o izbavljenii otъ blъda* zapsaný v těch relativně úplných rukopisech (Pogod, Q, Synod), jejichž znění byla kompletně zaznamenána v Konzalově edici *Bes*.<sup>10</sup> K srovnávané skupině rukopisů *Bes* připojujeme i materiál rukopisu Synod 992, který je součástí Velkých četjích minejí metropolity Makarije.<sup>11</sup> Vymezená skupina rukopisů *Bes* představuje textologicky relevantní znění vycházející z hyparchetypu textologické skupiny rukopisu Pogodinského.<sup>12</sup> Text *Molitvy o izbavljenii otъ blъda* (a také *Slova bolęštichъ radi*) uvedené rukopisy buď připojují k vlastnímu homiletickému textu Řehoře Velikého (Pogod), nebo jej do něj včleňují jako 17. homilii (Q, Synod, Synod 992).

označení	signatura	původ	datace	zápis
Pogod	Погод 70	ruskocsl.	13. stol.	328bβ 1 – 30
Q	Q. I. 1202	ruskocsl.	14. stol.	111b 23 – 112a 24
Synod	Синод 47	ruskocsl.	17. stol.	84a 6 – 15
Synod 992	Синод 992 (П 789)	ruskocsl.	1. polovina 16. stol.	235c 26 – 235d 17

Druhou skupinu zápisů *Molitvy o izbavljenii otъ blъda* ruského původu představují znění zachovaná v samostatných zápisech v různých typech sborníků. Novější bádání poukázalo zejména na ty zápisy modlitby, které byly součástí knižního fondu Trojicko-sergijevské lávry.<sup>13</sup> Rukopisy obsahující příslušná znění modlitby byly formou digitalizace zpřístupněny spoluprací Trojicko-sergijevské lávry a Ruské národní knihovny v Moskvě. V uvedené knihovně jsou taktéž uloženy, a to jako součást fondu s označením ф. 304.I. Číslo rukopisů, v nichž je samostatně zapsána

<sup>6</sup> Český původ překladu, na nějž poprvé upozornil A. I. Sobolevskij (Sobolevskij 1900, Sobolevskij 1906, Sobolevskij 1910) v jeho průkopnických pracích věnovaných velkomoravským a českokirkevněslovanským památkám, doložili F. V. Mareš a J. Reinhart; viz Mareš (1963), resp. Mareš (2000, 368-402) a Reinhart (1980). Kritickou edici *Bes* vydal ve dvou svazcích V. Konzal, viz Konzal (2005), Konzal (2006).

<sup>7</sup> Přehled rukopisů viz Konzal (2005, XVI–XIX); k problematice výtahů z *Bes* viz Konzal (2005, XI a XIV), Konzal (2006, iii) a Zema (2007, 26).

<sup>8</sup> Viz Alekseev (2012, 161, 165), srov. též Temchin (2016, 475).

<sup>9</sup> Viz Vershinin (2015a), Vershinin (2015b, 6), Vershinin (2017, 41-44).

<sup>10</sup> Viz Konzal (2005), Konzal (2006). Základní popis rukopisů a literatury předmětu viz Konzal (2005, XII, XIV, XVI–XXI).

<sup>11</sup> Edice viz Weiher et al. (1998, 470).

<sup>12</sup> Viz Reinhart (2000, 286). Druhá vývojová linie rukopisné tradice *Bes* (méně početně zastoupená), vycházející z hyparchetypu Uvarovského rukopisu (Uvar 197), neobsahuje zápisy *Molitvy o izbavljenii otъ blъda* či *Slova bolęštichъ radi*.

<sup>13</sup> Viz Čajka (2013).



*Molitva o izbavlennii otъ blъda* zřetelným a přehledným způsobem odkazuje k číslu knihovnické signatury rukopisů uvedeného fondu.<sup>14</sup>

označení	původ	datace	zápis
TSL 277	ruskocsl.	16. stol.	23b 15 – 24b 9
TSL 747	ruskocsl.	1445	460a 16 – 461a 18
TSL 771	ruskocsl.	1524	338a 4 – 338b 9

### ***Molitva o izbavlennii otъ blъda* podle znění rukopisu KB 12/1089**

Další znění „Modlitby za čistotu“ obsahuje ruskocírkevněslovanský rukopis KB 12/1089, který pochází ze třetí čtvrtiny 16. století.<sup>15</sup> Rukopis o rozsahu 238 listů velikosti 14.5x10 cm byl dříve součástí majetku Kyrillo-Bělozerského kláštera. V současnosti je rukopis součástí fondu (ф. № 351) kirillo-bělozerské sbírky Ruské národní knihovny (Русская национальная библиотека, РНБ) v Petrohradě, kde je uložen pod signaturou KB 12/1089.<sup>16</sup> Jelikož jsou součástí kodexu zejména homiletické texty církevních otců (sv. Basileia Velikého, sv. Jana Zlatoústého, sv. Efréma Syrského aj.), výpisky z dalších textů podobného charakteru (z díla Makaria Velikého, pateriku aj.) a životy (sv. Marka a sv. Pajsije Velikého: Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Марка Афинейскаго, Житие Паисия Великого), v rorisech rukopisu je sborník z typologicko-obsahové stránky charakterizován jako „сборник религиозно-нравоучительного содержания“<sup>17</sup> či „сборник аскетический“<sup>18</sup>.

Text modlitby je zapsán *poluustavem* v jednom sloupci na fol. 141b 23 – 142a 23 s odkazem na autorství papeže Řehoře Velikého s incipitem *Молитва святаго Григориа папы римьскаго о избавлении блуда и о угашении плоти*.

<sup>14</sup> K popisu rukopisů TSL 277, TSL 747 a TSL 771 a další literatuře předmětu souhrnně viz Čajka (2013, 45-46). Součástí rukopisných fondů Trojicko-sergijevské lávry byly i tři další (dosud needitované) rukopisy modlitby (TSL 232, TSL 262, TSL 315), které jsou součástí rozsáhlejších liturgických textů, srov. Čajka (2013, 45). Z dalších needitovaných rukopisů je nutno zmínit (vedle rukopisu, jemuž je věnován tento příspěvek) také rukopis č. 92 Tolstovovy sbírky o 279 listech, psaný *poluustavem*, který pochází ze 17. století, srov. Stroyev (1827, 62-64). Na fol. 192 – 194 je zapsán text modlitby s označením Молитва св. Григориа, Папы Римскаго: о избавлении блуда, и о угашении плоти, и о сохранении зрака блуднаго отъ помышления ложна (sic), и о пріятии всякаго дара спасеннаго.

<sup>15</sup> Popis rukopisu viz Yegorova (2004, 218-221), Opis f. 351 (1985, 337) – zde je rukopis datován do 16. století, srov. též Čajka (2013, 50).

<sup>16</sup> Děkuji Ruské národní knihovně v Petrohradu, oddělení rukopisů, za laskavé zhotovení fotokopii textu „Modlitby za čistotu“ podle rukopisu KB 12/1089 a za fotokopii strojopisu popisu rukopisů fondu č. 351, viz Opis f. 351 (1985).

<sup>17</sup> Viz Opis f. 351 (1985, 337).

<sup>18</sup> Viz Yegorova (2004, 218).

## Edice

Součástí představené edice je text *Molitvy o izbavljenii otъ bluda* podle znění rukopisu KB 12/1089 (fol. 141b 23 – 142a 23), který je opatřen po levé straně číselnými údaji o řádcích, resp. odkazy na příslušné místo folia, na němž je text zapsán. Kritický aparát zachycuje z vymezené skupiny rukopisných zápisů modlitby (Euch, Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747 a TSL 771) různocnění ke znění rukopisu KB 12/1089. Tato různocnění jsou uváděna v textu po jednoduché skobě (]). Z důvodu přehlednosti dokladového materiálu uvádíme v případě shodných textologických variant s rukopisem KB 12/1089 odkaz na příslušné rukopisy v kulaté závorce za rovnítkem, např. мѡ сѣго григоріа папы римьскѡ (= TSL 277) ] ѡ Euch, Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 747. Jazykem poznámkového aparátu je latina.

Fragmentárně zachované znění rukopisu Pogod (část A)<sup>19</sup> se v dokladovém materiálu různocnění obráží pouze do příslušného textu KB 12/1089 fol. 142a 10 (... вѡдѣ сѡхранѣ). Paralelní případ zápisu pouze druhé části modlitby (část B) od uvedené sekvence do konce textu představuje rukopisné znění TSL 771.

## KB 12/1089

- 141b 23     мѡ сѣго григоріа̀
- 142a 1     папы римьскѡ̀ · ѡ̀ иꙗ̀зѡ̀бавленіѝ вѡ̀дѡ̀ и ѡ̀ оꙗ̀гашеніѝ плотїѝ
- И ѡ̀ сохраненіѝ зꙗ̀рка вѡ̀дѡ̀га · и ѡ̀ по-
- мышленіа̀ сложна · и ѡ̀ прїа̀тїѝ
- спїсѡ̀наго дара всакого · и е҃га ѡ̀л҃кѡ̀
- 5     оꙗ̀сѡ̀ вбратит са на вѡ̀дѡ̀ · и ли разꙗ̀го-
- рит са оꙗ̀ плѡ̀ныѝ на плѡ̀ · и ли вѡ̀-
- зрѡ̀вѡ̀ на таковы ѡ̀л҃кѡ̀ · помысли
- вѡ̀дѡ̀ · и ли оꙗ̀мысли слѡ̀вїе · то҃га а̀ще
- вѡ̀зведе · ѡ̀чи срѡ̀ца своѡ̀ кꙗ̀ вѡ̀дѡ̀ · и рѡ̀сѡ̀ в тоѝ
- 10     ѡ̀дѡ̀ мѡ̀тѡ̀вѡ̀ сїю̀ вѡ̀дѡ̀ сѡ̀хранѣ̀ ; Гїѝ ісѡ̀сѡ̀ хѡ̀сѡ̀
- б҃же нѡ̀ · є̀динородныѝ снѡ̀ б҃жїѝ · да-
- рѡ̀ ѡ̀вѡ̀ца твоѡ̀ · сѡ̀хранивы̀ а̀плы̀ сво̀
- ѡ̀ вѡ̀дѡ̀ и ѡ̀ ра҃жѡ̀еніа̀ плѡ̀скѡ̀ · и ѡ̀ по-
- мышленіа̀ вѡ̀дѡ̀ · и оꙗ̀мышленіа̀
- 15     сложна · и ѡ̀ вѡ̀зꙗ̀гладаніа̀ на нѡ̀ · лю-
- бодѡ̀вїць · сѡ̀хранї ма ѡ̀ сїѝ рѡ̀енїы̀
- соꙗ̀щїѝ не оꙗ̀годно сѡ̀тїѝ твоѡ̀ѝ · ни

<sup>19</sup> Viz kapitola Rozsah zachovaného textu.

оуспѣхѹ спїнію · дши ѿ тѣлеси  
 моёмѹ · ѿ ѿ всего ѿ · ѿмк · насто-  
 20 ацаго да нескверненѹ · ни  
 сраменѹ · тебе хвалѹ взыладѣ съ  
 ѿце · ѿ съ стѣи дхѹ ннѣ ѿ рно ѿ вѣѣ  
 вѣкѹ ами ;

### Textové varianty

мѹ стго григорїа (...) вѣдѣ съхранѣ ] deest in TSL 771  
 мѹ стго григорїа папы римьскѹ (= TSL 277) ] мѹ Euch, Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 747  
 ѿ изѣвлєніи вѣда (= Euch, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] ѿ зѣвлєнии [и] ѿ  
 блѹда Pogod<sup>20</sup>  
 и ѿ сохранєніи зѣрака вѣдѣнаго (= Q, Synod, Synod 992) ] и о съхранєнии вѣсєго вѣдѣна Euch, ѿ  
 схранєнии зѣрака блѹдѣнаго Pogod, и ѿ съхранєніи ѿ зѣрака блѹдѣнаго TSL 277, TSL 747  
 и ѿ помышлєніа сложна (= Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] deest in Euch  
 ѿ прїатїи спїєнаго дара всакого ] о прїятїи вѣсєго друга спїєзна Euch, ѿ прїятїи спїєна дѣроу  
 всакого Pogod, ѿ прїятїи спїєнаго дѣру всакого Q, TSL 277, ѿ прїятїи спїєтѣльнаго дѣроу всакого TSL  
 747, ѿ прїатїа спасєнаго дѣроу всакого Synod, Synod 992  
 и еѣа (= Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] еѣ даже Euch, ѿгда Pogod  
 члѣкѹ оуѣ ѿвратитѣ са на вѣдѣ (= TSL 277) ] члѣкоу обрѣтитѣ са на вѣдѣ оудѣ Euch, члѣкоу обрѣтитѣ  
 са оумѣ на блѹдѣ Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 747  
 или разгоритѣ са оуѣ плѣны на плѣ ] ли разгоритѣ са (sic) емоу плѣтѣнаа плѣтѣ Euch, или разгоритѣ  
 са оудѣ плѣтѣ на плѣтѣ Pogod, или разгоритѣ са оудѣ плѣтѣны на плѣтѣ Q, Synod, Synod 992, TSL  
 277, или разгоритѣ са оудѣ плѣтѣны на плѣтѣны TSL 747  
 или вѣзрѣвѣ на таковы члѣкѣ (= Pogod, Q, TSL 747) ] ли вѣзрѣвѣ на такѣ члѣкѣ Euch, или  
 вѣзрѣвѣ на каковыи члѣкѣ Synod, Synod 992, TSL 277  
 помысли вѣдѣ (= Pogod, Q, TSL 277) ] помыслитѣ на вѣдѣ Euch, Synod, Synod 992, помыслитѣ  
 и блѹ TSL 747  
 или оумысли слѣнїє (= Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] ли оумыслитѣ съложєніє Euch,  
 Pogod  
 ѿчи срѣца своѣ (= Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] очи срѣца си Euch  
 вѣ тои чѣ (= Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] вѣ тѣ чѣсѣ Euch, Pogod, Q  
 млѣтѣ сїю (= Euch, TSL 747) ] сїю молитѣроу Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277  
 вѣдѣ съхранѣ (= Euch, Pogod, Q, TSL 277) ] и ѿудѣтѣ сохранєнѣ Synod, Synod 992, om. TSL  
 747

deest in KB 12/1089, Euch, Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277 ] млѣтѣ стго григорїа папы  
 римьскаго двѣсєловца : TSL 747, млѣтѣ стго григорїа папы римьскѹ : егда стѣждѣтѣ вѣдѣныи помыслѣ :  
 TSL 771

Гї ієе хѣ вѣе нѣ (...) ннѣ и рно и вѣѣ вѣкѹ ами ] deest in Pogod  
 єдинордѣныи (= Q, Synod, Synod 992, TSL 747, TSL 771) ] єдиночѣдѣ Euch, єдинордѣнѣ (sic)

<sup>20</sup> Zápis zъвлєнии považuje za hláskoslovný bohemismus F. V. Mareš (Mareš 1963, 422; Mareš 2000a, 372), srov. též Vepřek (2015).

## TSL 277

снѣ бжїи (= Q, Synod 992) ] снѣ бжеи Euch, снѣ бжїи Synod, TSL 277, TSL 747, TSL 771  
 дарѡ ѡца твоеѡ (= Euch, Q, Synod, Synod 992, TSL 747, TSL 771) ] иже дарѡ ѡца твоего TSL 227  
 сзхранивы (= Synod 992, TSL 747) ] сзхранен Euch, схранивши Q, Synod, TSL 227, TSL 771 ѡ  
 раж'енїа плѡскаѡ (= Synod, Synod 992) ] отъ раждеженїи бжѣдъна Euch, ѡ раженїа (sic) плѡтскаго  
 Q, ѡ раж'ьженїа плѡтнаго TSL 277, ѡ раж'ьженїа плѡтскаго TSL 747, ѡ раженїа плѡскаго TSL 771  
 deest in KB 12/1089, Euch ] и ѡ зрака блуднаго Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL  
 771

блѣда (= Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771) ] бжѣдъна Euch  
 и оумьшленїа сложна (= Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771) ] deest in Euch  
 и ѡ възг'гладанїа на на любод'виць (= Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] и отъ възр'ьбнїи  
 на на очесъ любод'виць Euch, и ѡ възг'гладанїа на ню (sic) любод'виць Q, и ѡ възр'ьбнїа на на  
 любод'виць TSL 771

сзхранї ма (= Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] сзхрани ма Euch, сзхрани гїи и мене  
 TSL 771

ѡ сї рен'нїи (= Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771) ] отъ в'сѣхъ речензїхъ Euch  
 не оугодно (= Q, Synod, Synod 992, TSL 277) ] въ годинѣ Euch, не оугодні TSL 747, и не  
 оугодно TSL 771

ни оуспѣхъ (= TSL 771) ] на спѣхъ Euch, ни оуспѣхъ Q, Synod, Synod 992, ни въ оуспѣхъ TSL  
 227, TSL 747

спїнїю (Euch, Q, TSL 277, TSL 747, TSL 771) ] спасенїе Synod, Synod 992

т'влеси (= Euch, Q, Synod, Synod 992, TSL 747, TSL 771) ] т'влѣ TSL 277

и ѡ всего и їмк настоащаго ] и отъ сего ма настоащааго їмк избави Euch, и ѡ всего имарекъ  
 настоащааго Q, Synod, Synod 992, TSL 771, и ѡ всего избави ма їмк сего раба настоащааго TSL 277, и  
 ѡ все сего їмк настоащааго избави ма TSL 747

ни сраменъ (= Q, Synod, Synod 992, TSL 771) ] deest in Euch, ни посрамленъ TSL 277, ни срамлє  
 TSL 747

хвалѣ възьладѣ (= хвалоу възьсыладѣ TSL 277) ] хвалы възьданѣ Euch, хвалу возсилаю Q, Synod,  
 Synod 992, TSL 747, хвалоу възьсылаемъ ю TSL 771

сз ѡцѣ и сз сг'ы дх'ѡ (= Q, TSL 747) ] ѡцю и сноу ѡ с'тоумоу ∴ Euch, со ѡцѣмъ и сг'ымъ дх'омъ  
 Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 771

вѣѣ вѣкѡ амїи ; (= Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747) ] deest in Euch, в вѣ ∴ Q, в вѣкы вѣкѡ  
 TSL 771 et TSL 771 add.: глѣ · и · прѡ възр'ит са гб' : амїи : + въ вѣкы · бгъ твои в сиинѣ в рѡ и рѡ ·  
 стї · хвали дшє моа гл възхваляю гл во животѣ : : мѡѣ : +

## Rozsah zachovaného textu

Již v předešlých částech studie jsme poukázali na odlišný rozsah zachovaného textu ve vymezené skupině rukopisů. Rukopisná znění modlitby lze podle úplnosti textu rozdělit na znění úplná a na znění zachovaná fragmentárně. Již dříve (Čajka 2013, 46-47) jsme z tohoto důvodu vymezili dvě části modlitby – úvodní část (A) počínající označením modlitby do sekvence (...) бѣдѣ сзхранїе (KB 12/1089 141b 23 – 142a 10) a jádro modlitby (B), které je označeno v některých rukopisech jako „Modlitba svatého Řehoře“ (TSL 747, TSL 771) s navazující sekvencí Гїи їсе хѣ бже нѣ (KB 12/1089 142a 10sq) až do konce textu. Nejstarší relativně úplný rukopis Bes, rukopis Pogodinský (Pogod) ze 13. století, obsahuje text modlitby v rozsahu části A. Část modlitby, námi označovaná jako B, není v rukopise Pogod doložena z důvodu mechanického poškození (chybí příslušné folio

s navazujícím textem). Znění modlitby podle rukopisu TSL 771 je odrazem výběru textu (pouze část B) ruským písařem.

Rukopis KB 12/1089 zachycuje z hlediska rozsahu textu *Molitvu o izbavljenii otъ blōda* v podobě úplné.

	úplnost textu	označení rukopisů
Rukopisy s úplným textem	A+B	Euch, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, KB 12/1089
Rukopisy doložené fragmentárně	A	Pogod
	B	TSL 771

### Označení modlitby v rukopise KB 12/1089

Příslušnost ke skupině samostatně zapsaných textů modlitby ruské proveniencí dokládá v rukopise KB 12/1089 její označení, viz мѡѡ сѣго григорїа папы римьскѡ в из'бавленїи блѡда (...) KB 12/1089 141b 23 – 142a 1. Připsání modlitby papeži Řehoři Velikému je velmi pravděpodobně odrazem povědomí prvních opisovačů o souvislosti s textem Bes, z jehož rukopisu byla na Rusi původně přepsána.<sup>21</sup> V pozdějším období představuje výskyt „řehořovské“ dedikace výraz ruské písařské tradice. Podobný způsob dedikace obsahují všechny dosud známé texty samostatně zapsané modlitby, a to buď jako součást názvu modlitby (srov. KB 12/1089, TSL 277), nebo jako úvodní text druhé části modlitby (TSL 747, TSL 771). Srov.:

TSL 277

23b 15 – 17: мѡѡ сѣго григорїа папы римьскѡ в из'бавленїи блѡда

TSL 747

460b 14 – 16: мѡѡ сѣго григорїа папы римьскѡ двѡсловаца :

TSL 771

338a 4 – 5: мѡѡ сѣго григорїа папы римьскѡ :

Lze tedy konstatovat, že se v tomto bodě řadí rukopisné znění KB 12/1089 do skupiny samostatných zápisů modlitby ve sbornících, přičemž se textově shoduje se zněním rukopisu TSL 277.

Text KB 12/1089 (spolu s dalšími rukopisy skupiny samostatných zápisů) zřetelně dokládá odkazem k autorství papeže Řehoře Velikého příslušnost ke znění *Molitvy o izbavljenii otъ blōda* reprezentovaného ruskými rukopisy (Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771).

### Příslušnost znění modlitby KB 12/1089 k ruské tradici textu

Jelikož byly textové varianty zpracovány v kritickém aparátu edice in extenso, uvedeme pouze několik ilustrativních dokladů, které svědčí pro zařazení znění modlitby v rukopise KB 12/1089 do okruhu textů ruské tradice.

<sup>21</sup> Viz Čajka (2013, 51). Těto skutečnosti si povšiml již A. I. Sobolevskij, který upozornil v této souvislosti na rukopis TSL 747, srov. Sobolevskiy (1906, 13), Sobolevskiy (1910, 104).



Pro snazší orientaci uvádíme v části textových variant odkaz na příslušné místo textu v rukopisu KB 12/1089 (v jiných případech se až na výjimky odkazy neuvádí, neboť texty ostatních rukopisů této krátké památky byly edičně zpracovány). Transpozice slovosledné, hláskoslovné či morfologické nejsou v tomto smyslu textologicky relevantní, a proto je ponecháváme bez dalšího komentáře. Uvedený materiál však představuje zajímavý doklad vývoje textu modlitby v ruském prostředí.

1. и в сохрaненіи з'рaкa блѣднaго KB 12/1089 142a 2, Q, Synod, Synod 992, в схрaненіи зрaкa блoуднaго Pogod, и в сзхрaненіи ѿ зрaкa блoуднaго TSL 277, TSL 747  
x  
и о сзхрaненіи в'сeго блѣднa Euch
2. и ѿ помышленіа сложна KB 12/1089 142a 2sq, Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747  
x  
deest in Euch
3. в пріaтїи спісeнaго дaрa всaкoго KB 12/1089 142a 3sq, в пріaтїи спісeнa дaрoу всaкoго Pogod, в пріaтїи спісeнaго дaрoу всaкoго Q, TSL 277, в пріaтїи спісeтльнaго дaрoу всaкoго TSL 747, ѿ пріaтїа спaсeнaго дaрoу всaкoго Synod, Synod 992  
x  
о пріaтїи в'сeго дрyгa спісeнa Euch
4. вчн срїца своѣ KB 12/1089 142a9, Pogod, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747  
x  
очи срїца си Euch
5. єдинорoднїи KB 12/1089 142a 11, Q, Synod, Synod 992, TSL 747, TSL 771, єдинорoднe sic TSL 277  
x  
єдинoчaдзї Euch
6. ѿ рaж'єніа плoскa KB 12/1089 142a 13, Synod, Synod 992, ѿ рaжєніа (sic) плoтьскaго Q, ѿ рaж'єжєніа плoтнaго TSL 277, ѿ рaж'єжєніа плoтьскaго TSL 747, ѿ рaжєніа плoскaго TSL 771  
x  
oтз рaждєжєніѣ блѣднa Euch
7. ѿ помышленіа блѣдa KB 12/1089 142a 13sq, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771  
x  
oтз помышлєніѣ блѣднa Euch
8. и oумышлєніа сложна KB 12/1089 142a 14sq, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771  
x  
deest in Euch

9. ѿ ѿ ренѣны KB 12/1089 142a 16, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771  
x  
отъ вѣсѣхъ реченъихъ Euch
10. не оугодно KB 12/1089 142a 17, Q, Synod, Synod 992, TSL 277, не оугодны TSL 747, и не оугодно TSL 771  
x  
въ годинѣ Euch
11. ни оуспѣхѣ KB 12/1089 142a 17sq, TSL 771, ни оуспѣхъ Q, Synod, Synod 992, ни въ оуспѣхѣ TSL 227, TSL 747  
x  
на спѣхъ Euch
12. ни срамѣнъ KB 12/1089 142a 20sq, Q, Synod, Synod 992, TSL 771, ни посрамленъ TSL 277, ни срамлѣ TSL 747  
x  
deest in Euch
13. хвалѣ възыладѣ KB 12/1089 142a 21, TSL 277 (хвалоу въззсыладѣ), хвалу возилаю Q, Synod, Synod 992, TSL 747, хвалоу въззсыладѣмъ ю TSL 771  
x  
хвалы въздаѣ Euch
14. съ ѿцѣ и съ сѣбѣ дхѣмъ KB 12/1089 142a 21sq, Q, TSL 747, со ѿцѣмъ и сѣбѣмъ дхѣмъ Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 771  
x  
оцю и сѣоу і сѣоумоу ⁊ Euch
15. вѣсѣ вѣскѣ дми KB 12/1089 142a 22sq, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, в вѣ ⁊ Q, в вѣсы вѣскѣ TSL 771  
x  
deest in Euch

Soubor představených textových variant dokládá již dříve uvedenou dvojí textovou tradici *Molitvy o izbavljenii otъ blōda*. Různočtení rukopisu KB 12/1089 jsou součástí shodných či velmi blízkých znění ruských rukopisů. Z tohoto důvodu hodnotíme text modlitby podle znění rukopisu KB 12/1089 jako součást ruské textové tradice s tím, že nově zpracovaný materiál potvrzuje předpoklad společného (hyp)archetypu textů ruského původu.

### Specifické doklady

V této části práce poukážeme na dva textologicky specifické doklady, které nejsou v dosud známých rukopisech ruské tradice modlitby doloženy. V prvním případě se jedná o zřejmou písařskou chybu, v případě druhém poukážeme na zajímavou shodu se zněním Euch.

1. или разгорит са оудъ плотныи на плѣо KB 12/1089 142a 5sq  
 х  
 или разгоритъ са оудъ плотныи на плоть Q, Synod, Synod 992, TSL 277, или разгорить са оудъ плотныи на плотны TSL 747, или разгорить са оудъ плзть на плзть Pogod  
 х  
 ли разоритъ са (sic) емоу пальтнаа плзть Euch

Odhlédneme-li od evidentní chyby v zápise оумъ (místo očekávaného оудъ), zápis KB 12/1089 odpovídá doslovně znění v Q, Synod, Synod 992, TSL 277.

2. deest in KB 12/1089 (cf. 142a 13), Euch  
 х  
 и ѿ знака блуднаго Q 112a 14sq, Synod, Synod 992, TSL 277, TSL 747, TSL 771

Dva rukopisné záznamy, které jsou zachovány v Euch a KB 12/1089, neobsahují text и ѿ знака блуднаго (srov. Q 112a 14sq). Příslušná část textu je s výjimkou rukopisu KB 12/1089 součástí všech dalších rukopisů ruské provenience. Jelikož je uvedena shoda rukopisu KB 12/1089 s Euch ojedinělá, nelze z ní patrně vyvozovat podstatnější závěry. Není ale možné vyloučit ani to, že se v případě textu KB 12/1089 může jednat i o písařem vynechané místo (ať už z jakýchkoliv důvodů) či opomenutí textu při zápisu, čímž by vznikl tento raritní textový paralelismus.

## Závěr

Paraliturgický text *Molitvy o izbavljenii otъ blъda* je doložen ve dvou textových tradicích, které vycházejí ze společného archetypu (původem patrně velkomoravského). Dvě vývojové linie textu modlitby jsou reprezentovány na jedné straně textem zapsaným v *Euchologiu sinajském*, na straně druhé poččetně zastoupenou skupinou textů zachovaných v ruském prostředí.

Z výsledků materiálového srovnání s vymezenou skupinou dalších relevantních textů vyplývá, že text modlitby podle znění ruskocírkevněslavanského rukopisu KB 12/1089 pocházejícího ze třetí čtvrtiny 16. století představuje znění úplné a patří do ruské textové tradice. Označení *Molitvy o izbavljenii otъ blъda* jako modlitby „řehořovské“ ukazuje jednak na souvislost s dalšími samostatně zapsanými texty památky v ruském prostředí (TSL 277, TSL 747, TSL 771), jednak rukopisně potvrzuje předpoklad přejetí textu modlitby z rukopisů *Besěd na evangelije*.

## REFERENCES

### Primary sources

- Étaix, Raymond (ed.). 1999. Gregorius Magnus, Homiliae in Evangelia. Corpus Christianorum. Series Latina 141. Turnhout.
- Konzal, Václav (ed.). 2005. Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslavanském překladu, Díl první (Sancti Gregorii Magni pontificis XL homiliarum in Evangelia. In versione bohemo-slavonica, pars prima). Homilie I–XXIV. Praha.

- Konzal, Václav (ed.). 2006.* Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslovanském překladu, Díl druhý (Sancti Gregorii Magni pontificis XL homiliarum in Evangelia. In versione bohemo-slavonica, pars altera). Homilie XXV–XL. Praha.
- Migne, Jacques Paul (ed.). 1849.* Patrologiae cursus completus, series prima. Tomus 76. Parisiis 1849, col. 1071-1312.
- Nahtigal, Rajko (ed.). 1941.* Euchologium sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. I. del. Fotografski posnetek. Ljubljana.
- Nahtigal, Rajko (ed.). 1942.* Euchologium sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. II. del. Tekst s komentarjem, s prilogo posnetka prvega lista odlomka Sinajskega službenika. Ljubljana.
- Weiber, Eckhard et al. (eds.). 1998.* Die Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok, 1.–11. März (Великие Минеи четыи митрополита Макария. Успенский список. 1–11 марта) [The Great Menaion Reader of Metropolitan Macarius of Moscow. The Uspenskii Manuscript, 1st – 11th March]. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, Fontes et dissertationes, tom XXXIX. Freiburg i. Br.

## Secondary sources

- Alekseev, Aleksey Ivanovich. 2012.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в. Стригольники и жидовствующие [Religious Movements in Russia in the Last Third of the 14th – Early 16th Century. Strigolniki and Judaizers]. Moscow.
- Čajka, František. 2013.* Molitva o izbavlenii otъ bluda v církevněslovanských rukopisech Trojicko-sergijevské lávry. In *Slavia* 82/1-2, 43-52.
- Mareš, František Václav. 1963.* Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého (Dvojeslova). In *Slavia* 32/3, 417-451.
- Mareš, František Václav. 2000a.* Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého (Dvojeslova). In Bláhová, Emilie – Vintr, Josef (eds.). *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha, 368-402.
- Mareš, František Václav. 2000b.* Církevněslovanské písemnictví v Čechách. In Bláhová, Emilie – Vintr, Josef (eds.). *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha, 256-327.
- Opis f. 351, 1985.* Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря. Опись. Фонд № 351. Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Отдел рукописей. [Library of the Kirillo-Belozersky Monastery. Description. Collection No. 351. Saltykov-Shchedrin Public Library. The Department of Manuscripts]. Leningrad. [Typescript].
- Reinhart, Johannes. 1980.* Methodisches zu den lexikalischen Bohemismen im Tschechisch-Kirchenslavischen am Beispiel der Homilien Gregors des Großen. In *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 26, 46-102.
- Reinhart, Johannes. 2000.* Die Textologie der kirchenslavischen Übersetzung der Evangelienhomilien Gregors des Grossen. In Voss, Christian – Warkentin, Heide – Weiber, Eckhard (eds.). *Abhandlungen zu den grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij*. Band 1. Freiburg i. Br., 245-295.
- Sobolevskiy, Aleksey Ivanovich. 1900.* Церковно-славянские тексты моравского происхождения [Church Slavonic Texts of Great Moravian Origin]. *Русский Филологический Вестник*. Т. XLIII/1-2 [Russian Philological Bulletin. Vol. 43/1-2], Warsaw, 150–217 (samostatný přetisk Varšava 1900).
- Sobolevskiy, Aleksey Ivanovich. 1906.* К хронологии древнейших церковно-славянских памятников [To the Chronology of the Oldest Church Slavonic Texts]. In *Известия*

- Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук [News of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences] 11/2, 1–19.
- Sobolevskiy, Aleksey Ivanovich. 1910.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии, III. Словарный материал для двух древних памятников чешского происхождения [Materials and Research in the Field of Slavonic Philology and Archeology, III. Dictionary Material of Two Ancient Texts of Czech Origin]. Сборник Отделения русского языка и словесности (ОРЯС). LXXXVIII/3 [Proceedings of the Department of Russian Language and Literature. 88/3], St. Petersburg 1910.
- Stroyev, Pavel Mikhaylovich. 1827.* Второе прибавление к описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в библиотеке тайного советника, сенатора, двора его императорского величества действительного камергера и кавалера графа Федора Андреевича Толстова [The Second Addition to the Description of the Slavonic and Russian Manuscripts Kept in the Library of the Privy Councillor, Senator and Chamberlain of his Imperial Highness' Court, Count Fyodor Andreevich Tolstov]. Moscow.
- Temchin, Sergey Yur'yevich. 2016.* Еще один ранний (чешский) церковнославянский перевод с латыни: канон римского папы Григория I Великого из Лжеисидоровых декреталий в древнерусском трактате „Власфимия“ [Another Early (Czech) Church Slavonic Translation from Latin: The Canon of the Roman Pope Gregory I the Great of The Pseudo-Isidorian Decretals («False Decretals») in the Old Russian Treatise „Blasphemy“]. In Ангушева, Аделина et al. (eds.). *Vis et sapientia: studia in honorem Anisavae Miltenova*. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката [New Sources, Interpretations and Approaches in Medievalistics]. София, 471–478.
- Vepřek, Miroslav. 2008.* Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslovanském překladu. In *Slavia* 77/4, 443–445.
- Vepřek, Miroslav. 2010.* Filologický pohled na problém kontinuity cyrilometodějské kulturní tradice v Čechách 10. – 11. století. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 3, 39–48.
- Vepřek, Miroslav. 2014.* Staroslověnské paraliturgické památky velkomoravského a českého původu. In Kouřil, Pavel et al. (eds.). *Cyrilometodějská misie a Evropa – 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*. Brno, 268–271.
- Vepřek, Miroslav. 2015.* Prefix \*(j)ъz- as a Component of Lexical Bohemisms in Church Slavonic? In Janyšková, Ilona – Karlíková, Helena (eds.). *Etymological research into Old Church Slavonic. Proceedings of the Etymological Symposium Brno 2014, 9–11 September 2014, Brno*. Praha, 423–430.
- Vershinin, Konstantin Vladimirovich. 2015a.* Цитаты из Бесед Григория Великого на Евангелие в Мериле Праведном и его литературном окружении [Quotations from Gospel Homilies by St Gregory the Great in Merilo Pravednoye («The Just Measure») and Its Literary Environment]. In *Slavia* 84/4, 402–408.
- Vershinin, Konstantin Vladimirovich. 2015b.* Правило черноризцем: к изучению связи Мерила Праведного с Кормчей русской редакции [The Monastic Rule: to Study the Connection of Merilo Pravednoye («The Just Measure») and Kormchaya Kniga («Nomocanon») of the Russian Redaction]. In *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* [Ancient Russia. Questions of Medieval Studies], 2, 36–48.
- Vershinin, Konstantin Vladimirovich. 2017.* Об одном источнике Мерила Праведного и Кормчей [About One Source of Merilo Pravednoye («The Just Measure») and Kormchaya Kniga («Nomocanon»)]. In *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* [Ancient Russia. Questions of Medieval Studies], 1, 5–8.



- Yegorova, Marina Sergeevna. 2004. Русские аскетические сборники XIV–XVI вв. как тип сборника [Russian Ascetic Collections of the 14th – 16th Centuries as a Type of Collection]. In Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 56 [Proceedings of the Department of Old Russian Literature. Vol. 56], St. Petersburg, 181-234.
- Zema, Valeriy Yevgenovich. 2007. Папа Григорий Великий у лабетах легенд та історіографії [Pope Gregory the Great in the Paws of Legends and Historiography]. In Український історичний журнал [Ukrainian Historical Magazine] 1, 20-39.

SUMMARY: MOLITVA O IZBAVLENII OT BLUDA IN THE MANUSCRIPT KB 12/1089. *Molitva o izbavljenii otъ blōda* (and also *Slovo boleštichъ radi*) is paraliturgical text which is preserved in Old Church Slavonic manuscript (*Euchologium Sinaiticum*). The prayer is also written to Russian Church Slavonic manuscripts, which contain *Forty Gospel Homilies by Pope Gregory the Great (Besēdy na evangelije)*. The third group of records represents texts that are individually registered in the Russian Church Slavonic manuscripts. Textological comparison and their title („*St Gregory's the Great Prayer*“), show clear connection with the source of their text – codexes Church Slavonic *Forty Gospel Homilies by Pope Gregory the Great (Besēdy na evangelije)*. So far known manuscripts of the *Molitva o izbavljenii otъ blōda* represent Old Church Slavonic and Russian group. The close relationship of known manuscript versions of the prayer in manuscripts of Czech Church Slavonic *Forty Gospel Homilies by Pope Gregory the Great (Besēdy na evangelije)* and in the ancient *Euchologium Sinaiticum* strongly reinforces the hypothesis of the Great Moravian origin of their common archetype. The occurrence of the prayer as an ancient, perhaps text of the Great Moravian origin, and as an integral part of the Czech Church Slavonic *Forty Gospel Homilies by Pope Gregory the Great (Besēdy na evangelije)* leads some scholars to the hypothesis that this prayer was (as Great Moravian heritage) part of the Old Church Slavonic literature in Přemyslid Bohemia in the 10th – 11th century. The presented study deals with the text of prayer on the basis of the previously unknown manuscript from the Kirillo-Belozersky Monastery from the third quarter of the 16th century. The text of the prayer is preserved in a Russian Church Slavonic manuscript (National Library of Russia, Sankt-Peterburg) with signature KB 12/1089. The character of the text and textual comparison with other already known texts of the prayer shows that the prayer KB 12/1089 is Russian Church Slavonic version of the prayer and is part of the textological group of the Russian provenance. An integral part of the study is also the edition of the *Molitva o izbavljenii otъ blōda* (KB 12/1089) and the apparatus criticus, which is based on the text of all known (edited) manuscripts of the prayer. The hypothesis about the possible Great Moravian origin of the prayer and Czech mediation during its transfer to the Russian environment remains valid.

PhDr. František Čajka, Ph.D.  
Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem  
Faculty of Education  
České mládeže 8  
400 96 Ústí nad Labem  
Czech Republic  
frantisek.cajka@email.cz

# SYSTEMATIC ONTOLOGICAL AND GNOSEOLOGICAL APPROACHES TO GEORGE PACHYMERES AND PROCLUS: THE PLATONIC UNCONDITIONED AS THE SOURCE OF TWO DIFFERENT WORLDVIEWS

Christos Terezis – Lydia Petridou

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.119-129

**Abstract:** TEREZIS, Christos – PETRIDOU, Lydia. *Systematic Ontological and Gnoseological Approaches to George Pachymeres and Proclus: the Platonic Unconditioned as the Source of Two Different Worldviews*. In this study, the authors focus their attention on the ontological question of the divine essence in Christianity and Neoplatonism, its consequences in the gnoseological field and its historical-philosophical origins from Plato's unconditioned. This is an issue that establishes a common tradition between two clearly different worldviews, which, despite the fact that the first one is monotheistic while the second is polytheistic, they both adopt monism and suggest unutterability of the divine essence. Concerning the structure of the study, the question of the divine essence is firstly approached from the ontological and gnoseological point of view in George Pachymeres, a Christian philosopher and theologian of the Palaeologan Renaissance. It is followed by a discussion on the same question in Proclus. In the last two parts of the study, the authors are discussing the origin of the matter of the agnosia of the divine essence and the transformation of the way in which Metaphysics is approached, following its course from the Platonic moderate anthropocentrism to the Neoplatonic and Christian theological attempt at understanding the divine revelation.

**Keywords:** *George Pachymeres, Proclus, Plato, divine essence, unconditioned*

**Abstrakt:** TEREZIS, Christos – PETRIDOU, Lydia. *Systematické ontologické a gnozeologické prístupy ku Geórgiovi Pachymérisovi a Proklovi: platónske absolútne ako zdroj dvoch rôznych svetonázorov*. Autori tejto štúdie zameriavajú svoju pozornosť na ontologickú otázku Božej podstaty v kresťanstve a novoplatonizme, jej dôsledky v gnozeologickej sfére a jej historicko-filozofický pôvod vyplývajúci z Platónovej idey absolútne. Tento problém vytvára spoločnú tradíciu medzi dvoma zreteľne odlišnými pohľadmi na svet, ktoré napriek tomu, že prvý je monoteistický, zatiaľ čo druhý je polyteistický, oba prijímajú monizmus a naznačujú nevy-sloviteľnosť Božej podstaty. Pokiaľ ide o štruktúru štúdie, k otázke Božej podstaty sa najprv pristupuje z ontologického a gnozeologického hľadiska v diela Geórgia Pachyméra, kresťanského filozofa a teológa palaiologovskej renesancie. Nasleduje rozbor tej istej otázky v myslení Prokla. V posledných dvoch častiach štúdie autori diskutujú o pôvode problematiky agnózie (nepoznatelnosti) Božej podstaty a o transformácii spôsobu, akým sa pristupuje k metafyzike, od platónskeho mierneho antropocentrizmu k novoplatónskym a kresťanským teologickým pokusom o uchopenie Božieho zjavenia.

**Klíčovú slová:** *Geórgios Pachyméris, Proklos, Platón, Božia podstata, absolútne*

## Introduction

In this study we focus our attention on the ontological question of the divine essence in Christianity and Neoplatonism, its consequences in the gnoseological field and its historical-philosophical origins from Plato's unconditioned<sup>1</sup>. For our systematic remarks, we chose the introductory paragraph of the comments written by the Byzantine philosopher of the Palaeologan Renaissance and, among other things, great commentator of Dionysius the Areopagite' *De divinis nominibus* (George Pachymerae, Paraphrasis; George Pachymeres 1857, 608 A-C)<sup>2</sup> George Pachymeres (1242 – 1310) and some extracts from the treatises entitled *Theologia Platonica* (Proclus 1968-1997) and *In Platonis Parmenidem* (Proclus 1968-1997; Proclus 2009) of Proclus the Neoplatonist. This is an issue that establishes a common tradition between two clearly different worldviews, which, despite the fact that they both adopt monism, a parameter that makes their representatives to suggest unutterability of the divine essence, they are differentiated in the number of the deities: the metaphysical system in Christianity is completely monotheistic, while in Neoplatonism it is polytheistic.

So, on the one hand, Proclus sets the transcendent true being, which he calls either One or Good, as the fundamental principle and the purpose of any philosophical and theological analysis and does not make any critique of the basic types of Metaphysics, regarding even its epistemological function. Consequently, his point of view concerning the relating names is analogous and this is an issue that requires special attention. The essence of the supreme Principle remains inaccessible and unutterable, while a number of names are attributed to the divine entities, which all together constitute the metaphysical world that comes after the One. The question is as follows: to what extent is an objective attribution of names possible, considering that the metaphysical example is non-negotiable regarding its unutterability?

On the other hand, Pachymeres sets the philosophical and theological terms for a scientific, rational understanding of the sensible world (clearly compatible with the principles of the Christian faith) as a renewed theophany and thinks of God revealing his providence dynamically by making constantly incomparable aesthetic creative appearances. In this way, he brings to the light the past philosophical tradition, remaining however devoted to the Christian principles and giving divine names just to the projections of the divine energies. His permanent rule is that God creates the natural universe without emanating himself by his essence, but only by what is derived from the infinite in numerous combinations of his divine energies.

We have to mention that both thinkers, utilizing the tradition that each of them follows, make a radical theological approach to the ancient Greek Metaphysics and turn it into Henology (Semmelroth 1952, 1-11; Trouillard 1965; Schürmann 1982, 331-334).

<sup>1</sup> On this issue, cf. for instance in *Republica*, where, after the discussion on the similarity between the good and the sun and, consequently, after the division into the intelligible and the sensible world, Plato, having suggested that each world may be divided into two parts, comes to the following conclusion: «Ἡ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆν, τὸ δ' αὖ ἕτερον –τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον– ἐξ ὑποθέσεως ἰούσα καὶ ἀνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη» (510b.4-9). I.e. in the intelligible world there is a part in which the soul moves towards an unconditioned and absolute Principle, which is identified to the truth, relying exclusively on the Ideas.

<sup>2</sup> This is a text about God's properties and names, which arise from the divine provisions and energies. It is remarkable that it has been investigated by thinkers of the Western Christianity too. One of the most important of them is Albert the Great (Ruello 1963).

## I. The question of the divine essence in G. Pachymeres: an ontological and gnoseological approach

In order to emphasize, both in the ontological and the gnoseological field, the distinction between the metaphysical and physical plane, G. Pachymeres points out from the beginning that God's essence may not be known by any created being, not even by the immaterial angels; in other words, the divine essence is strictly unparticipated regarding the communication by both the sensible and the supersensible created world. «Τὸ γοῦν, τὶ ἦν εἶναι τοῦ Θείου, καὶ αὐτοῖς τοῖς ἀγγέλοις ἀνεξιχνίαστον» (Pachymeres 1857, 608 B; Lossky 2005, 21-41; Semmelroth 1950, 216-220). By this remark, the discussion receives universal application features. If we attempted to present the priorities followed by Pachymeres, we would say –and that would be actually mandatory– that ontology is the precondition for gnoseology. If we summed up the entities and the theoretical schemes that describe them in an initial unity and if we described all this, in Hegelian terms, as reason, we would say that there is a clear relationship between them. However, how would these two factors come together? The Christian philosopher explains that this is not just a cognitive inability of the created beings. The most important thing is not the boundaries of the cognitive ability of the human mind but the very nature, the ontological texture of God, which is independent of any relation and as such is absolute, not decodable by even the highest-performance rational process. «Οὐ γὰρ τὴν φύσιν αὐτοῦ πολυπραγμονοῦμεν, τοῦτο γὰρ ἀδύνατον» (Pachymeres 1857, 608 B-C). I.e. He suggests that there is no created being that could exceed the unutterability of God, in the sense that God transcends anything else gnoseologically (Terezis 1993, 98f)<sup>3</sup>. By this remark,

<sup>3</sup> Ch. Terezis says that in Christian thought human being's cognitive ability is not complete and is limited by uncertainty regarding the metaphysical issues. Furthermore, keeping in mind that knowledge, as both method and evidence, is just a tool and does not provide an exclusive way-path to the truth, it is noted that the ability is more or less a possible choice and a dynamic direction and not an "objective" certainty. And ability means personal readiness to access the analogue knowledge. I.e. it is a factor that is not determined by objective necessities; so, it stops the process for autonomy and enforcement of the method as evidence. Possible acceptance of such autonomy would eventually mean that God may be actually known; however, that would cause ontological consequences as regards 'theosis' as man's perfection by nature and not by grace. The ontological parameter would be a fact from the beginning and would result in the fact that man does not need to follow any development. He is just asked to actualize what he is, so, 'theosis', in the sense of a final condition, is out of question. It would have been set as an original fact, it would have gone into oblivion and the only thing that would be expected would be restoration. This would be either a formed or a chosen unnatural condition, which would return to its complete natural condition. There is no such scheme in Christianity, at least since the period of time after Origen. We have to mention too that analogical knowledge does not lead to an absolute ambiguity, since the supreme reality may be considered as a genus from which ontologically similar species derive. So, may meanings could be attributed to the One-Good. Consequently, maybe the term "analogy" is not successful and causes some questions. On this matter P. Ricœur (1975, 332) says the following: «L'analogie désigne virtuellement cet affaiblissement progressif de la précision de la fonction prédicative, à mesure qu'on passe de la prédication primordiale à la prédication dérivée, et de la prédication essentielle à la prédication accidentelle (qui est paronymique). Ce qu'on appellera ultérieurement analogie d'attribution est ce lien de dérivation progressivement relâché qu'Aristote délimite, d'une part, par la prédication essentielle, qui seule donne lieu aux forms exactes ou approximatives de proportionnalité (auxquelles, on le verra, Aristote réserve le terme d'analogie), d'autre part, par l'homonymie pure et simple ou équivoque». Relying on P. Ricœur's thoughts, we would say that, in both Pachymeres and Proclus, there is a gradual reduction of the categorical function, since the movement from the supreme Principle to its effects is given. In both the researchers we have, on the one hand, the primary-essential attribute –in the sense of a description of the way in which the energies, not the essence exist– when they speak about the metaphysical world (in Proclus in a hierarchized way) and, on the other, the production-accidental attributes, which are about

he puts himself quite consistently into theological realism and he is not subordinated to the really attractive idealism. In other words, he does not define the human mental centres and their constructions as the primary criterion for the discussion about the way in which the divine exists.

## II. The question of the divine essence in Proclus: an ontological and gnoseological approach

This conclusion, with some differences, is also found, to a certain extent, in some cases of the Neoplatonic School, according to which it is suggested that human being is able, after a long dialectical gradual ascent, to reach the knowledge on God, but not completely. For the Neoplatonic philosophers, the inaccessibility of the divine essence is a matter of fact; the divine essence is ontologically considered to be totally unparticipated, completely separated from anything that is produced and non-acceptable of any further reduction. Furthermore, we would say that they probably accept that the human consciousness receives a priori some abilities, i.e. it is ontologically founded. Thus, any conceptual scheme that is formed by the observation of the empirical phenomena is found into the initial construction of human mental centres. However, the question on what concepts are pre-included is still relevant. For instance, are the concepts of a plant, a table and a hair found in the same context? In his comments in Plato's *Parmenides*, Proclus believes that the first concept pre-exists, while the other two do not. Apart from the above discussion, it is a given that there are no concepts by which human being may reach the divine essence, which shows an explicit regularity, which may not be exceeded by any cognitive attempt no matter what. So, the fact that there is no such version in the Neoplatonic texts means that even the internalized knowledge has specific boundaries, no matter if, mysteriously, it is able to reach supreme ontological paths. Absoluteness escapes the risk of its fall completely. Moreover, all the above will occur, provided that the human consciousness is purified from any influence received by sensible data, or at least by a wrong processing/analysis of them. More specifically, according to Proclus, the degree of theognosy is connected, up to a point, with the degree of self-knowledge, which is actualized through dialectical ascents<sup>4</sup>.

---

the natural world. Note that in Proclus' system it could be used in the metaphysical world too, since it is structured by hierarchical emanation. However, in Proclus' system the second way of attributing will be different in the metaphysical world compared to the natural world. All the above, which compose ontology and gnoseology, absolutely justify ambiguity as a descriptive, in an analogous way, of the two worlds. We should mention, however, that Pachymeres' and Proclus' ontological universes are quite different from that of Aristotle's, since the first two accept monism and realism.

<sup>4</sup> In the third chapter of the first book of *Theologia Platonica* (Proclus 1968 – 1997, 12.1-17.8) – which establishes quite clearly the epistemological principles–, Proclus describes the reducing course that a human being follows during the process of theologizing. In this chapter, he also attempts to provide a definition of theology as a strict science. The starting points are quite indicative of what will follow. In his first introductory remark, Proclus, relying on an extract of the *Platonic Republica* (379.a5-6), says: «Βούλομαι περί τε αὐτῆς θεολογίας εἰπεῖν καὶ τῶν κατ' αὐτὴν τρόπων, καὶ τίνας μὲν ὁ Πλάτων δογματίζει, τίνας δὲ ἀποσκευάζεται τῶν θεολογικῶν τύπων, ἵνα ταῦτα προειδότες ῥᾶον ἐν τοῖς ἐχομένοις τὰς τῶν ἀποδείξεων ἀφορμὰς καταμανθάνωμεν» (Proclus 1968 – 1997, 12.6-10). Then, on the occasion of the paragraph 1074b.1-13 of Aristotle's *Metaphysics*, he adds: «Ἄπαντες μὲν οὖν ὅσοι πώποτε θεολογίας εἰσὶν ἡμμένοι, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν θεοῦς ἐπονομάζοντες, περὶ ταῦτα τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην πραγματεύεσθαι φασιν» (Proclus 1968 – 1997, 12.11-13). It is interesting that in 12.13-13.5 (Proclus 1968 – 1997) In short, Proclus presents some views on the structure of the ontological system and its hierarchies, drawing on the legacy of ancient Greek philosophy. He then brings to the fore the Platonic texts. We have to mention that according to the Neoplatonist philosopher, the divinely inspired teaching



of the founder of the Academy puts all the material beings to an inferior ontological position than the Principle's. The reasoning also introduces an axiological dualism between the body and the soul; the main argument for that is the divisibility of the matter. This feature prevents any material thing from the process of self-production and eternal self-standing in the state of existing. Souls' essence is proved to be superior to the bodies', since the soul is able to actualize all the above and possesses the everlasting life that the matter does not have. However, the soul is subject to a superior reality and depends on the hypostasis of the intellect, which is considered to be the cause of the bodies and the souls. From this point of view, we could say that a triadic anthropological model is introduced, according to which the order, both hierarchically and axiologically, from the inferior to the superior, is the following: Matter, Soul and Intellect. These are conditions that participate in more general formations of the ontological system. Note that here everything is for just some of the entities that the Neoplatonist philosopher has included in his system. However, he finds in the Platonic another principle, completely independent of the Intellect, much more immaterial and mystical, from which everything that exists is derived, including the first and the last being. This is an approach of Plato by Proclus according to his theoretical criteria, which at least are much more detailed and according to which not all the beings participate in the new approach of the Soul. Accordingly, they do not participate on the Intellect or on the Life or on the Essence, i.e. on the leading, after the supreme Principle, ontological categories. They participate, however, in an indirect way, on the Principle of everything, which has provided hypostasis in any way and on everything within the metaphysical and the natural world. The Neoplatonist scholar thinks that the Platonic philosophy discovered in this primary Cause the three causes that were presented, which, as undivided units, are beyond the bodies: the Soul, the Intellect and the Union, which is beyond any ontological condition and it is the most important property that is found in any other hypostatic scheme that is being formed, in a hierarchical graduation. We are speaking about what is given by the One-Good. From these causes, corresponding multitudes are produced, the psychic, the intellectual and the united. Each of them as a unit precedes its relative multitude and returns through a series of connections everything to the one Henad –which is the name of the first Principle–, which does not accept any participation directly. In fact, everything reverses to the specialized henad that corresponds to each class. The power that orders this to happen is the One, the first Henad, which sets the terms for architectural structures. More specifically, the leading henad joins together the bodies and the souls, the souls and the intellectual species and the intellectual species and the henads of the beings. However, it should be mentioned once again that this description is particularly general, since the classes of the beings in Proclus exceed the abovementioned, in an actually large extend. Plotinus' particularly limited metaphysical multiplying was no longer accepted. In the late Neoplatonism there are so many deities that man obviously is not able to describe them. However, it is defined –as in all of the other issues– that the supreme Henad is the leading ontological condition according to which everything else will be explained. It is also the truth of the other gods, since its emanation through the henads of the beings provides, in man's gnoseological abilities, the "processions" and the properties of the beings, as well as their connection to the units –as primary sources– and the graduated ontic planes –as multitudes–, which primarily and absolutely depend on the united beings. So, in the context of these hierarchies, the theory on the Intellect is considered to be inferior to the theory on the gods-henads, according to the application of the adopted ontological state. The most important thing that comes up from Proclus' thought is that the Intellect –as well as the Essence and the Life– is connected to the henads of the true beings and through them to the mystical Union of all the divine henads. On the other hand, on an anthropological level, the intellect, as part of the metaphysical Intellect, is the power with which man comes in contact with the divine and, furthermore, participates on its provisions in an authentic way. Any approach of the divine through senses or even through perception and thinking with logical reasoning is totally out of the question, since they are cognitive paths about what is related to the whole of the true beings. Therefore, the divines, which are only hypothetically approached, are excluded from this possibility. From the above reasoning it also follows that the divine becomes, up to a point, known through soul too, which is the point of similarity between human beings and gods. More specifically, the soul entering itself will see all the other beings and some aspects of the divine existence (cf. Alcibiades I, 133b). According to

### III. The origin of the matter of agnosia of the divine essence

The matter that we are discussing has actually one more dimension that should not escape our attention and it comes from Plato's middle period. It is associated especially with the Platonic theory on anamnesis, which was basically about the divine nature of the soul and partially about human being itself. The matter, both ontologically and anthropologically, took advanced dimensions, since it seemed that God was not the only one in the metaphysical world. He was not alone. So, despite the fact that Proclus could easily suggest the a priori establishment of the human consciousness, he is not dogmatic in defending this theory. He is not attracted, although it is quite charming, to a coexistence of the divine-human, because of his non-negotiable position on the metaphysics of transcendence. He insists on a conscious reading of the self by the man himself, where he may find established the a priori details of what has been gnoseologically acquired, but not completely comprehended. In the way in which this immanence is set, one may see the regularity regarding the duties that have been set, which he believes that human being is asked to actualize. Since his birth, it is believed that man is in a discussion with the divine and it is meant for him to develop this very property in his nature. However, there are plenty of cases in which the Neoplatonic philosopher says that man is "challenged" by the sensible things so as to reach the intelligible things; so, he provides extra value to the natural world, which he actually thinks constitutes a reality derived by the divine active causality. He avoids, however, at least directly, dealing with the decisively intermediate anamnesis, i.e. he avoids giving it a key role that would turn it into a key factor in the adjustment of ontology. We are of the opinion that the fact that he does not refer to any so strong determining processes should not escape our attention, mostly for ontological reasons. Anamnesis means that human being coexists with the divine; but Proclus does not support such an idea, since his theology has an original content that does not share its integrity with other realities. The metaphysical world is totally self-founded; this is an absolute condition that has no need to accept some other co-existences. Why would he turn anthropology into a partner of theology? He is just interested in giving emphasis to the theological feeding of the human existence, to show the benevolent presence of the One and of the rest of the deities to every personal individual<sup>5</sup>. What he says is that

---

the text, this is an inner motion of the soul, which may be defined as a gradual self-knowledge. This process begins from the view of the soul itself, which deepens and finds intellect and the classes of the being and really deep inside it finds also gods and the henads of the beings. Everything is based on the fact that everything exists within the soul and that any knowledge can be understood through an awakening of the powers that are found inside human being and through the images of everything, which are real and not creatures of the imagination. The ascent of the psychic powers to the divine, which Proclus calls "perfection of the energy" is completed with the ascent, up to a certain degree, to the very Principle of the beings. Regarding the Neoplatonic gnoseological ascent to the metaphysical world, through the deepening of the soul in itself, i.e., through self-referencing, L. Couloubaritsis (1982, 323f) claims that this is not an option in Christianity, since this is an ability possessed only by God. He says, however, that the new idea in the Christian tradition, to which Pachymeres belongs, is that it makes a composition between the impossible and the possible knowledge about God, from which various types of theology emerge: the affirmative, the apophatic, the symbolic, the mystical. These are ways to refer to God, which not only show the degrees of the existential maturity but also the methodological "maneuvers", which come from the deep awareness of the cognitive abilities. Among these methods one may find some internal differences. For instance, apophatic theology is mainly gnoseological, while mystical theology has a wider existential content. The first one can find things, while the second is ecstatic. However, these differences do not demonstrate an absolute unilateralism. It is simply defined which of them is the leading one to start with or to further process.

<sup>5</sup> Cf. for instance *In Platonis Parmenidem* (Proclus 2007) 617.1-618.13. This is the introduction to the treatise in which Proclus explains how a man with specific questions, speaks both theoretically and mystically

the divine puts into the human consciousness the theoretical reasons and, thus, he does not allow, in any way, pantheism to appear. Human self has divine characteristics given from above, but it is not a god.

#### **IV. The transformation of the way in which Metaphysics is approached: from the Platonic moderate anthropocentrism to the Neoplatonic and Christian theological attempt at understanding the Divine Revelation**

On the other hand, in both worldviews, all the apodictic processes are, to a large extent, the result of the individual critical reflection, which in this way appears to be a major epistemological requirement. This is a reflection that is exclusively associated with the thinking subject regarding its potentials and not with the referent (the transcendent), which, although it is not approachable, is not subject to any doubt regarding its real and absolute existence. Here, one may find an unaccomplished dialectics, regardless of whether its projections are expanded. Its completeness will be achieved when teleological planning will be totally accomplished. Moreover, the necessity of the reflection is mostly based on the fact that it is believed that any stimuli caused by the sensible things and any cognitive effects resulting from them are not able to provide established guarantees. Becoming is continuous and that is why the data are changing and in some cases quite fast and completely. Platonic skepticism is obvious here, but it does not result in a pessimistic and limiting agnosticism of the scientific developments (Terezis 1994, 62-73)<sup>6</sup>. For this reason we may see, for instance, Plato's dialogue entitled *Timaues*, where doubt

---

about gods. Together these two ways to approach God exclude any kind of univocity or exclusiveness. «Εὐχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγήσαι μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἑμοί στυλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλώσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμη, ἀνοιξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὕφηγῆσεως· καὶ ὀρμήσαντάς μου τὴν γνώσιν εἰς τὸ φανότατον τοῦ ὄντος παῦσαι με τῆς πολλῆς δοξοσοφίας καὶ τῆς περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνης τῆ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτη διατριβῆ, παρ' ὧν μόνων τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τρέφεται τε καὶ ἄρδεται, καθάπερ φησὶ ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης· ἐνδοῦναί τέ μοι νοῦν μὲν τέλειον τοὺς νοητοὺς θεοὺς, δύναμιν δ' ἀναγωγῶν τοὺς νοερούς, ἐνέργειαν δὲ ἄλυτον καὶ ἀφειμένην τῶν ὑλικῶν γνώσεων τοὺς ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν τῶν ὄλων ἡγεμόνας, ζωὴν δὲ ἐπτερωμένην τοὺς τὸν κόσμον λαχόντας, ἔκφανσιν δὲ τῶν θεῶν ἀληθῆ τοὺς ἀγγελικοὺς χορούς, ἀποπλήρωσιν δὲ τῆς παρὰ θεῶν ἐπιπνοίας τοὺς ἀγαθοὺς δαίμονας, μεγαλόφρονα δὲ καὶ σεμνὴν καὶ ὑψηλὴν κατάστασιν τοὺς ἥρωας· πάντα δὴ ἀπλῶς τὰ θεῖα γένη παρασκευὴν ἐνθεῖναι μοι τελείαν εἰς τὴν μετουσίαν τῆς ἐποπτικωτάτης τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτης θεωρίας, ἣν ἐκφαίνει μὲν ἡμῖν αὐτὸς ἐν τῷ Παρμενίδῃ μετὰ τῆς προσηκούσης τοῖς πράγμασι βαθύτητος, ἀνήπλωσε δὲ ταῖς ἑαυτοῦ καθαρωτάταις ἐπιβολαῖς ὁ τῷ Πλάτῳ μὲν συμβακχεύσας ὡς ἀληθῶς καὶ ὁ μεστὸς καταστάς τῆς θείας ἀληθείας, τῆς δὲ θεωρίας ἡμῖν γενόμενος ταύτης ἡγεμὼν καὶ τῶν θεῶν τούτων λόγων ὄντως ἱεροφάντης· ὃν ἐγὼ φαῖν ἂν φιλοσοφίας τύπον εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐπ' εὐεργεσία τῶν τῆδε ψυχῶν, ἀντὶ τῶν ἀγαλμάτων, ἀντὶ τῶν ἱερῶν, ἀντὶ τῆς ὅλης ἀγιστείας αὐτῆς, καὶ σωτηρίας ἀρχηγὸν τοῖς γε νῦν οὐσὶ ἀνθρώποις καὶ τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις». We have to mention that Proclus in this extract uses expressions from the Platonic dialogues *Republica*, *Phaedrus* and *Sophista* (H. D. Saffrey 1990, 159-172).

<sup>6</sup> More specifically, Terezis says that the Neoplatonic philosopher, in one of his first texts found in *Theologia Platonica*, introduces a special agnosticism, showing in a quite obvious way his disbelief of man's cognitive abilities to capture the deepest essence of the divine cause-principle of the beings. In order, however, for the philosopher from Lycia to preserve the theological foundation of his system, any skeptical questioning of the metaphysical structure is excluded. It is a kind of skepticism for the self as the source of knowledge. Establishing a peculiar Platonism, he introduces a hierarchized axiological rank of cognitive powers and cognitive activities of the human beings, which is expressed by limiting the Aristotelian sensationalism and by putting it in the last cognitive stage. In this context, the supreme cognitive powers

does not remove the divine action regarding its objectivity. Nothing however is for sure<sup>7</sup>. So, it is necessary to seek the answers to another field, which would be able to provide the foundations and to define the norms. In this field, the “τὶ ἤν εἶναι” will actually work in an absolute degree. That field is Metaphysics, which, as a general theoretical field, and from the epistemological point of view, is considered to be the source of the ways in which man may think objectively, provided that he is able to reach what it defines exactly.

Obviously the risk here is high, since there is no sensible perception that would ensure what is sensible or measurable. However, the ontological point of Metaphysics and the projections that form Cosmology should not be excluded. In theocentric systems, such as Neoplatonism and Christianity, Metaphysics may be actually described as divine purity and Revelation, while Cosmology as theophany. Moreover, these two worldviews are not developed according to ontological neutrality but according to a personal (and volitional) divine presence. The critical reason is not man's exclusive self-reference. Obviously, it is something actualized by himself, but in the sense of self-control, regarding whether he has done everything according to the terms set by the divine Revelation. So, here the rules set by traditional philosophy are out of the question, because traditional philosophy has an anthropocentric orientation (Piguet 1991, 61f)<sup>8</sup>. Thus, in reverse to the ontological path,

---

are able to approach quite objectively what exists or what happens in the metaphysical word. We have to mention, however, that in his comments in *Timaeus* he gives some extra value to sense experience and he investigates whether and how much it could make scientific self-adjustments. This differentiation does not mean a contradiction too. In his treatise *Theologia Platonica*, he takes the responsibility to establish, in strict scientific terms, a rational and coherent Metaphysics, actually in its highest sense as Henology. On the other hand, his comments in *Timaeus* are mainly about the sensible world. Since, however, the philosopher is a consistent researcher of holistic type, it is necessary for us to approach his methods as belonging to an epistemological unity that is internally differentiated and explains itself as a system of Knowledge. For a systematic approach of Proclus' epistemological views, cf. also Siorvanes (1996).

<sup>7</sup> Cf. Plato, *Timaeus* 28c.3-5: «τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν». For the position of the divine in the Platonic dialogue *Timaeus*, cf. Festugière (1990, 92-152).

<sup>8</sup> Piguet says: «De façon profane, le philosophe distingue aussi la connaissance par révélation des autres modes -strictement humains- de connaître. Pour clarifier notre dialogue, j'aimerais appeler “théocentrique” toute connaissance qui résulte d'une révélation, celle-ci révélant quelque chose qui ne vient pas de l'homme et sur qui l'homme n'a pas de pouvoir. Et j'aimerais appeler “anthropocentrique” toute connaissance qui procède des pouvoirs humains et d'eux seuls. On voit alors aussitôt que ce qu'aujourd'hui on appelle “connaissance” est pratiquement toujours (en science, en philosophie) de type anthropocentrique. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, en effet, l'accent a été mis sur les pouvoirs de l'homme, pouvoirs que la connaissance lance à l'assaut de l'Être; et le siècle des Lumières n'a fait qu'accentuer cette tendance, pour ne rien dire du positivisme plus récent. C'est pourquoi le philosophe a quelque peine à retrouver l'état ancien (antique surtout) d'une connaissance par révélation. Toutefois l'histoire de la philosophie en donne de bons exemples. Ainsi l'affirmation de l'Être chez Parménide procède d'abord de l'Être (qui est affirmé) et non pas de son affirmation, qui précéderait l'Être. Il y a donc chez Parménide comme une “révélation” de l'Être antérieure à l'affirmation de l'Être. Chez Platon, il est vrai, l'Être qui se révèle se conjugue avec la révélation (dialectique, donc humaine) de l'Être. Mais chez Plotin on retrouverait une “présence”, antérieure à tout discours et à toute pensée, de l'Un, présence qui se révèle avant qu'on ait humainement à la révéler. Plus tard, il faut bien le dire, la philosophie a été contaminée par le concept théologique de révélation -qui cache autre chose que ce que les philosophes athées aimeraient y mettre. C'est pourquoi, du reste, toute philosophie “théophanique” a passé soit pour de la théologie déguisée, soit pour de la pseudo-philosophie de type gnostique ou mystique. Nous devons donc non pas seulement opposer la connaissance par révélation (théocentrique) à toutes les formes profanes de connaissance anthropocentrique (dont le modèle est la science, grecque déjà et surtout moderne), mais il faut encore distinguer dans la connaissance théocentrique (par révélation) celle qui est proprement chrétienne et celles qui ne le sont pas nécessairement

the knowledge of metaphysical world, and its inclusion into categorical schemes are connected to the qualitative –which would actually appear in the precise usage of cognitive methods, such as the abstractive and the leading unmediated henocratic– reading and utilization of the divine provisions by human consciousness. Proclus' aforementioned text is quite typical for showing this tendency. Immediate communication becomes, through regulatory encouragements, an obligation for discovering the authentic. The divine “opening” is a challenge for human being and an introduction into its area is nothing else but the human transformation, which –we repeat– is not autonomous but critical; it works like a restructuring of the cognitive methods-choices.

For Pachymeres, the matter is much clearer regarding apophatism, so the gnoseological definitions –since they are completely consistent with theological realism– for the ontological facts are much wider. In his opinion, the gnoseological goal may be the qualitative transformation of the existence and the gradual or even sudden ascent to the supernatural plane –i.e. the avoidance of remaining just in mind–, however, it is impossible for a human being to know and understand God's essence and, in no way, he could give affirmative names to it. This is a gnoseological conclusion that has both causes and effects (Farantos 1980, 14)<sup>9</sup>. Indirectly but clearly it is obvious that man will never become God as regards its ontological nature. So, the only thing that he can get is its thesis in the sense of ontological completeness, of receiving a new property that is defined by God. So, negation is a gnoseological attitude, totally non-negotiable.

## Epilogue

According to what we have investigated in this study, we could say that Neoplatonism and Christianity, as two worldviews, have a lot in common while their differences are, in some cases, barely noticeable; so, it is reasonable to suggest that they have formed a common tradition. Actually, we could suggest that they both have, as their source, Plato's theory on the unconditioned, while we could also investigate the possibility that they have taken external elements from scepticism. It should also be noted that their terminology has many similarities or they even use the exact same terms and that is a proof that they utilize expressive material that dominated during that historical and cultural period. So, it is very likely that the representatives of the two currents of thought were in close contact or even communication with each other (Gersh 1978)<sup>10</sup>. And it should not escape our attention

---

(Parménide ou Plotin, pour prendre ces exemples)». The above text is particularly clear regarding its conceptual definition and provides meaningful explanations to our study. It provides the researcher with the tools to see when Proclus and Pachymeres –as well as other thinkers– are philosophers and when theologians. It also defines how the divine revelation directs the theological concern, which would rely on the fact that God is exclusively approached in an anthropocentric way. In this approach, Revelation provides power to human being so as to be able to ascent and to make descriptions.

<sup>9</sup> Farantos, having in mind Gregory of Nyssa's text «ὄσοι τοῦ θεοῦ λόγοι παρὰ τοῦ Μωυσέως ἢ τῶν προφητῶν ἐγράφησαν, ἐνδείξεις εἰσὶ τοῦ θεοῦ θελήματος...Ὁὐκοῦν ἐφθέγγετο ὁ Μωυσῆς ὡς ἐπεφύκει τε καὶ πεπαιδευτο (cf. Κατὰ Εὐνομίου [Contra Eunomium] Β', 225-261, GN 1, 301-302), says the following: «No language is similar or identical to God's word, so no language is able to have an irreplaceable role in the work of theology. Human word is always an incomplete translation and presentation of the divine word. Consequently, those theologians that use the language of the Fathers of the fifth century, just use a translation of the past, not a translation of the present. The divine Word «συναρμόζεται καὶ συσχηματίζεται καιροῖς, προσώποις, τόποις», «οἱ καιροὶ δὲ καὶ οἱ τόποι οἱ δεκτικοὶ τὰς διαφορὰς ἐγέννησαν» τῆς θεολογίας (Clement of Alexandria, Παιδαγ. Β', IV, and Στρωμ. Α', VII. BEΠ 7, 150 and 249). We must not miss the essence and the spirit for the sake of the letter, by accepting just one specific language for theology, since language is always relative» (1980, 14; trans. Terezis-Petridou).

<sup>10</sup> The main advantage of Gersh' study is the precise definition of the categories of thought that have been



that during the third century A.D. the Schools, in which the future philosophers and theologians of different worldviews were studying, were quite numerous in the late Hellenistic world and had formed a humanistic atmosphere that clearly resulted in existential ecumenism. Although state conditions were not liberal, thinkers, developing their spirituality, understood the universal means and the boundaries in the dialectic relation between human being and God.

We should mention, however, that the answer to the question on theology is neither a complete absence of cognitive accomplishments, nor a pessimistic agnosticism, which would stop any cognitive or existential activity. So, in both Neoplatonism and Christianity together with apophatism, we may also find affirmative names, which show the way in which man understands the divine “processions”, in an indirect way through the content of their products. The differentiation of gnoseology into apophatic and affirmative shows, on the one hand, the clear boundaries between the metaphysical and the natural world and, on the other hand, that the second world is the productive extension of the first one. Superlative theology, as the highest point, both ontologically and gnoseologically, has a place in both worldviews, despite the fact that one of them is completely monotheistic while the second one is polytheistic. This kind of theology generalizes quite crucially the view that the supreme Principle is in a self-founding condition, self-determined, self-formed and self-activated and that is beyond any relation or intellectual approach, even an apophatic one.

## REFERENCES

- Couloubaritsis, Lampros*. 1982. Le sens de la notion “demonstration” chez le pseudo- Denys. In *Byzantinische Zeitschrift* 75, 317-335.
- Farantos, Megas*. 1980. Προλεγόμενα εις την θεογνωσίαν [Prolegomena in the knowledge on God]. In *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών ΚΔ΄, Τμητικόν αφιέρωμα εις Κωνσταντίνον Γ. Μπόννην*. Athens.
- Festugière, André Jean*. 1990. *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, 2. Paris.
- Gersh, Stephen*. 1978. *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden.
- Lossky, Vladimir*. 2005. *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris.
- Pachymeres George*. 1857. Paraphrasis in *De divinis nominibus*. In Migne, Jacques Paul (ed) *Patrologia Graece*, 3. Paris.
- Piguet, Jean Claude*. 1991. *Le renversement sémantique. Dialogue d’un théologien et d’un philosophe*, Genève Lausanne Neuchâtel.
- Proclus*. 1968-1997. *Theologia Platonica*. In Saffrey, Henry Dominique and Westerink, Leendert Gerrit (eds.). *Proclus. Théologie Platonicienne, I-IV*. Paris.
- Proclus*. 2007. In *Platonis Parmenidem*. In Luna, Concetta and Segonds, Alain Philippe (eds). *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon, 1*. Paris.
- Proclus*. 2009. In *Platonis Parmenidem*. In Steel, Carlos. *Procli In platonis Parmenidem Commentaria*. Oxford.
- Ricœur, Paul*. 1975. *La métaphore vive*. Paris.
- Ruello, Francis*. 1963. Le “Noms divins” et leurs “raison” selon saint Albert le Grand commentateur du “De divinis nominibus”, Paris.
- Saffrey, Henry Dominique*. 1990. *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Paris.

---

used and the interpretation of the worldviews that fed them. According to our opinion, this researcher approaches the concept of causality in a quite remarkable way, since he sees it throughout its historical development, through its transformations, which define the meanings that get other similar concepts too or bring to the light new ones.

- Schürmann, Reiner.* 1982. L'hénologie comme dépassement de la métaphysique. In *Études philosophiques* 3, 331-350.
- Semmelroth, Otto.* 1950. Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Areopagita. In *Scholastik* 25. 216-220.
- Semmelroth, Otto.* 1952. Die Θεολογία συμβολική des Ps. Dionysius Areopagita. In *Scholastik* 27, 1-11.
- Siorvanes, Lucas.* 1996. Proclus, Neo-Platonic Philosophy and Science. Edinburgh.
- Terezis, Christos.* 1993. Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής [The theological gnoseology of the Orthodox East]. Athens 1993.
- Terezis, Christos.* 1994. The metaphysical foundation of Gnosiology in neoplatonic Proclus. In *Philosophical Inquiry* 16, 62-73.
- Trouillard, Jean.* 1965. Proclus, *Eléments de Théologie*. Paris.
- Zozulak, Ján.* 2016. Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie [Historical background of the origin of Byzantine philosophy]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 110-118.

SUMMARY: SYSTEMATIC ONTOLOGICAL AND GNOSEOLOGICAL APPROACHES TO GEORGE PACHYMERES AND PROCLUS: THE PLATONIC UNCONDITIONED AS THE SOURCE OF TWO DIFFERENT WORLDVIEWS. The matter of the ontological question on the divine essence and its consequences in the gnoseological field is quite crucial for both Christianity and Neoplatonism, which, despite the fact that they are two worldviews that differ in the number of deities that they accept, both adopt monism. It is a theory the origins of which are found in Plato and his theory on the unconditioned. Taking as examples for the two worldviews George Pachymeres and Proclus, the modern researcher who approaches their work understands first of all that they both suggest that the divine essence may not be described by human beings. More specifically, Pachymeres says that God's essence may not be known even by the angels. Proclus suggests that any knowledge of the divine reality has specific boundaries and is associated with self-knowledge. Finally, it is very interesting for a researcher to follow the course of the transformation of the way in which Metaphysics is approached, since there is a development from the Platonic moderate anthropocentrism to the Neoplatonic and Christian theological attempt at understanding the divine revelation. And that is something that shows the common tradition that has been formed.

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

Dr. Lydia Petridou  
University of Patras  
Department of Philosophy  
26500, Rion-Patras  
Greece  
petridoulydia@yahoo.gr

# POJEM OSOBNOSTI V DIELE RUSKÉHO FILOZOFA NIKOLAJA ALEXANDROVIČA BERĎAJEVA (VYVRCHOLENIE PERSONALISTICKEJ LÍNIE SLOVANSKÉHO MYSLENIA)<sup>1</sup>

The Concept of Personality in the Work of Russian Philosopher  
Nikolai Alexandrovich Berdyaev  
(Climax of the Personalistic Line of Slavic Thought)

Milan Petkanič

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.130-137

**Abstract:** PETKANIČ, Milan. *The Concept of Personality in the Work of Russian Philosopher Nikolai Alexandrovich Berdyaev (Climax of the Personalistic Line of Slavic Thought)*. The paper provides an analysis of the main features of personality in the work of N. A. Berdyaev, who belongs to the most prominent authors of the personalistic line of Slavic philosophy. It is primarily concerned with Berdyaev's principal book *Slavery and Freedom* (1939), which elaborates this theme most thoroughly. Berdyaev's concept of personality is here interpreted in correlation with other central concepts of his work, above all with freedom and spirit – both are exposed as the inherent attributes of personality. While Berdyaev's metaphysics is based on duality of spirit and nature, or freedom and necessity, the paper points to his concept of person(ality) as based on triple structure: spirit, soul and body. The paper also examines Berdyaev's fundamental conceptual distinctions between personality and individual and outlines the differences in standpoints of personalism and individualism, while the latter is shown as opposed to the former.

**Keywords:** *Russian philosophy, personality, person, individual, spirit, freedom, objectification, universal, microcosm, personalism vs. individualism*

**Abstrakt:** PETKANIČ, Milan. *Pojem osobnosti v diele ruského filozofa Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (Vyvrcholenie personalistickej línie slovanského myslenia)*. Ústrednou ambíciou môjho príspevku je analyzovať hlavné črty osobnosti v diele N. A. Berďajeva, ktorý patrí medzi najprominentnejších autorov personalistickej línie slovanskej filozofie. V príspevku sa preto primárne opieram o Berďajevovu principiálnu knihu *O otroctve a slobode človeka* (1939), v ktorej autor najdôkladnejšie rozvinul tému osobnosti. Berďajevov pojem osobnosti tu interpretujem v korelácii s ďalšími centrálnymi pojmami jeho tvorby, predovšetkým s pojmami slobody a ducha, pričom ich predstavujem ako dva základné piliere jeho konceptu osobnosti. V práci poukazujem na to, že zatiaľ čo Berďajevova metafyzika je založená na dualizme ducha a prírody, resp. slobody a nutnosti, jeho koncept osobnosti sa vyznačuje triadickou štruktúrou: duch, duša a telo. V štúdiu sa taktiež snažím objasniť Berďajevov kon-

<sup>1</sup> Predložený text je výstupom z riešenia projektu VEGA č. 1/0124/16 *Ruská a slovenská filozofia osoby v lingvistických a filozofických súvislostiach*.

ceptuálny rozdiel medzi osobnosťou a individuom, ako aj zadefinovať základný rozdiel až kontrapozíciu medzi personalizmom a individualizmom.

**Kľúčové slová:** *ruská filozofia, osobnosť, osoba, individuum, duch, sloboda, objektivácia, univerzálne, mikrokozmos, personalizmus vs. individualizmus*

Vo svojom článku by som chcel objasniť jeden z centrálnych konceptov diela významného ruského mysliteľa 20. storočia Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (1874 – 1948), a to koncept osobnosti, ktorý autor najdôkladnejšie rozvinul vo svojej principiálnej knihe *O otroctve a slobode človeka* s podtitulom *Pokus o personalistickú filozofiu* publikovanej v roku 1939. Berúc na zreteľ limity stanovené pre jednotlivé štúdie v tomto časopise sa však obmedzím len na tie najdôležitejšie a z môjho pohľadu aj najzaujímavejšie znaky osobnosti v Berďajevovej filozofii. Navzdory faktu, že Berďajev explicitne formuluje vlastnú originálnu koncepciu osobnosti až k záveru svojho autorsky mimoriadne plodného života, nie je personalizmus filozofickým stanoviskom, ku ktorému dospieva až v tejto záverečnej fáze svojho života a ani nie je v jeho filozofickom korpuse len nejakou okrajovou záležitosťou, ale stojí, i podľa jeho vlastných slov, v samotnom základe jeho celostného filozofického názoru (Berďajev 1997, 9).

Svoje úvahy o osobnosti v spomínanom diele začína Berďajev tým, že nazýva človeka tou najväčšou hádankou sveta. Súčasne však podotýka, že pokým nahliadame na človeka ako na sociálnu alebo prírodnú bytosť, nebude pre nás žiadnou hádankou, žiadnym tajomstvom. Totiž iba ako osobnosť, t. j. ako jedinečná bytosť s jedinečným údelom je pre nás človek skutočnou hádankou a tajomstvom. Optika špeciálnych vied je jednak vždy čiastková, preto nám biologické, sociologické či psychologické skúmania človeka ponúkajú len fragmentárne poznanie a jednak pristupuje k človeku zakaždým akoby zvonku, nahliada naň ako na objekt, vec medzi vecami, exemplár svojho druhu, preto im je tajomstvo osobnosti skryté. Osobnosť ale v kontraste k špeciálno-vednému bádaniu odkazuje, podľa Berďajeva, na jedinečnosť, celistvosť a subjektivitu. S otázkou poznateľnosti človeka bezprostredne súvisí Berďajevovo zásadné rozlišovanie medzi človekom ako osobnosťou a človekom ako individuom. Kým individuom je predmetom špeciálnych vied, centrálnou témou personalistickej filozofie je osobnosť.<sup>2</sup> Ak by sme si na tomto mieste vypomohli konceptuálnou dištinkciou medzi problémom a tajomstvom z pera francúzskeho katolíckeho existencialistu Gabriela Marcela (pozri: Marcel 1971, 9nn), tak by sme mohli povedať, že pojmom individuom Berďajev odkazuje na to, čo je objektívne poznateľné na človeku, to znamená to, čo je na ňom predmetné, a to sa stáva problémom špeciálnych vied. Oproti individuu sa osobnosť nemôže stať predmetom, objektom poznania, a teda problémom, ktorý tu vystupuje pred nami a ktorý má v princípe objektívne riešenie. Osobnosť tak pre nás navždy zostane tajomstvom. Tajomstvo nie je však podľa Marcela niečo, čo tu vystupuje v dostatočnom odstupe pred mnou, ale je tým, čo ma zasahuje priamo dovnútra; poznanie tajomstva je preto možné len istým druhom osobnej účasti. A podobne i Berďajev je presvedčený, že isté poznanie osobnosti je predsa len možné, a to ponorením sa do vlastnej subjektivity, a teda prostredníctvom osobnej a duchovnej skúsenosti: „Osobnosť možno poznať len ako subjekt, v nekonečnej subjektivite, v nej sa skrýva tajomstvo existencie“ (Berďajev 1997, 21). V tomto kontexte sa zda najviac odhaľuje hlboko existenciálny charakter Berďajevovho personalizmu.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Pojmovú diferenciu medzi individuom a osobnosťou ešte bližšie rozvedieme v ďalších častiach textu.

<sup>3</sup> Stojí za zmienku, že Berďajev sa otvorene hlási k existenciálnej filozofii, resp. k existencializmu, hoci s mnohými autormi zvyčajne radenými do tohto smeru sa zásadne rozchádza (najexplicitnejšie s M. Heideggerom a J. P. Sartrom, pričom prvého menovaného dokonca ani za existenciálneho mysliteľa nepovažuje – pozri napr.: Berďajev 2003, 10-11).

S určitou mierou zovšeobecnenia môžeme konštatovať, že v Berďajevovej personalistickej koncepcii človeka sú základnými stavebnými prvkami osobnosti duch a sloboda.<sup>4</sup> Pokiaľ ide o ducha, treba vziať do úvahy, na čo Berďajev na mnohých miestach upozorňuje, že ducha v žiadnom prípade nemožno chápať objektívne – to bol totiž zásadný omyl idealizmu. Podľa neho totiž v skutočnosti nejestvuje niečo také ako objektívny alebo kolektívny duch, nanajvýš ak v symbolickej rovine. Ako píše vo svojej knihe *Duch a realita* (1937): „V striktnom zmysle slova možno hovoriť len o osobnom a subjektívnom duchu“ (Berďajev 2006, 38). Duch totiž prebýva v subjektivite, v osobnosti. Práve duch a sloboda sú od osobnosti neodmysliteľné, a preto ich musíme predpokladať v každom názore na človeka ako osobnosť – nie je totiž možné formulovať materialistickú alebo deterministickú koncepciu osobnosti. „Človek nie je osobnosťou kvôli svojej prirodzenosti, ale kvôli svojmu duchu. Prirodzenosti zodpovedá len individuum“ (Berďajev 1997, 20). A človek je osobnosťou nielen vďaka duchu, ale i vďaka slobode: „Existencia osobnosti predpokladá slobodu. Tajomstvo slobody je tajomstvom osobnosti“ (Berďajev 1997, 24). Ako píše Martin Jabůrek (2013, 93), komentujúc Berďajevovu filozofiu osobnosti: „Osoba je skutočná natoľko, nakoľko je skutočná sloboda, skutočným vyjadrením a reálnym garantom slobody je osoba“. Duch a sloboda sú však v Berďajevovej filozofii natoľko navzájom prestúpené pojmy, že ich dokonca miestami stotožňuje: „Duch je sloboda, a sloboda je duch“ (Berďajev 2005, 44). Skúsenosť slobody, ktorú Berďajev vždy chápe ako slobodu ducha (na rozdiel od školského pojmu slobody vôle), je pre neho tou „prvotnou skúsenosťou“ (Berďajev 2005, 38), nespochybniteľným faktom a základným východiskom, z ktorého potom odvodzuje i celú svoju filozofiu, vrátane filozofie osobnosti. Osobnosť ako slobodná bytosť odporuje všetkej determinácii, vonkajšej i vnútornej, s výnimkou vnútornej determinácie sama sebou. „Osobnosť je aktivitou, odporom, víťazstvom, triumfom slobody nad otroctvom sveta“ (Berďajev 1997, 22).

Osobnosť a sloboda pri realizácii predpokladajú odpor, a preto so sebou nesú bolesť a utrpenie. Sloboda podľa Berďajeva neznamenaá nejakú ľahkosť, odľahčenie, ako je tomu v prípade liberálneho a libertínskeho chápania slobody ako voľnosti a nezáväznosti, pravá sloboda je naopak ťažká, heroická a tragická. Osobnosť musí totiž na ceste k svojej realizácii prejsť tragickými protikladmi. Azda najlepšie to opisuje Berďajev (1997, 25) v nasledujúcej pasáži: „Sebauskutočnenie osobnosti predpokladá odpor, žiada si boj proti zotročujúcej moci sveta, nesúhlas s konformným vzťahom k svetu. Zrieknutie sa osobnosti, dobrovoľné rozpustenie seba samého v okolitom svete môžu zmierniť bolesť a človek sa s tým ľahko zmieruje. Súhlas s otroctvom tší bolesť, nesúhlas ju jatrí. Bolesť v ľudskom svete je zrodená osobnosťou, jej bojom za vlastný obraz... Sloboda pôsobí utrpenie. Môžeme zmenšiť utrpenie, ak sa vzdáme slobody“. Jedna z hlbokých múdrostí, ktorým sa Berďajev naučil u F. M. Dostojevského, je myšlienka, že sloboda a šťastie sa k sebe chovajú nepriateľsky. Berďajev (2000, 122), interpretujúc Dostojevského „Legendu o Velkom inkvizítovi“, poznamenáva: „[s]loboda ľudského ducha nie je zlúčiteľná s ľudským šťastím“. Z toho dôvodu stojí každá ľudská bytosť vo svojom živote pred ťaživou existenciálnou dilemou: „sloboda s utrpením alebo šťastie bez slobody.“ (Berďajev 2000, 121). A tejto myšlienke zostáva Berďajev verný po celý svoj život. K jeho záveru vo svojej filozofickej autobiografii, kde v sebareflexii v kontexte svojho života zhodnocuje celoživotnú tvorbu, tvrdí: „Personalizmus je v protiklade k eudaimonizmu.“ (Berďajev 2005, 48). Po celú tvorbu sa Berďajev obracia proti každej forme etického eudaimonizmu ako nekompatibilného stanoviska s filozofiou slobody a osobnosti, pretože šťastie nemá vskutku žiadnu duchovnú kvalitu, hodnotu, a teda sa nemôže stať ústredným životným cieľom človeka – tento názor je veľmi blízky stanovisku dánskeho existenciálneho náboženského mysliteľa Sørensa Kierkegarda (1993, 134), ktorý tvrdí, že „šťastie samotné k duchovnému určeniu

<sup>4</sup> Pojmy ducha a slobody možno identifikovať ako dva základné piliere nielen Berďajevovej koncepcie osobnosti, ale i celku jeho myslenia, ako to navrhuje vo svojej štúdií Ján Letz (2004, 34).



nepatriť. A kvalitatívnu verziu etického eudaimonizmu v podobe Millovhovho umierneného utilitarizmu pokladá Berďajev za vnútorne rozpornú (Berďajev 2005, 48).

Vráťme sa ešte k Berďajevovmu zásadnému rozlišovaniu medzi pojmi osobnosti a indivídua načrtnutému doposiaľ len v kontexte problému poznateľnosti človeka. Zatiaľ čo indivídium je kategóriou biologickou či sociálnou, osobnosť je podľa jeho učenia kategóriou duchovnou. A kým osobnosť nie je podľa Berďajeva časťou žiadneho celku, a preto mu ani nemôže byť podriadená, indivídium je vždy súčasťou nejakého celku (kozmickeho, rodového, sociálneho), nech už by sa voči nemu akokoľvek snažilo vymedziť a od ostatných častí egocentricky izolovať. To, že osobnosť nie je časťou žiadneho univerza, rodu, spoločnosti, zároveň značí, že im ani nie nijak podriadená, a že nimi nie je determinovaná. Indivídium naopak, súc časťou nejakého celku, je vždy závislé od tohto celku. Každý človek je na jednej strane indivídium, teda je súčasťou materiálneho sveta, sveta kozmickeho, rodového a sociálneho. Ale každý človek je taktiež aj osobnosťou, a ako osobnosť vydáva svedectvo o existencii iného sveta. Človek ako osobnosť je totiž priesečníkom dvoch svetov: sveta ducha a sveta prírody. Personalizmus musí podľa Berďajeva vychádzať z duality sveta, metafyzický monizmus vníma Berďajev ako zásadne nekompatibilný s filozofiou osobnosti (pozri napr.: Berďajev 1997, 29). Osobnosť je tým miestom, kde dochádza k stretu a boju týchto dvoch svetov, k boju ducha a prírody, slobody a nevyhnutnosti. Indivídium má biologický pôvod, rodí sa z otca a matky, je teda determinované rodovou dedičnosťou, a rovnako aj sociálnym prostredím. Osobnosť sa naproti tomu nededí z pokolenia na pokolenie, nerodí sa z matky a otca, a preto nie je determinovaná rodovou dedičnosťou; osobnosť má totiž úplne iný, neprirodený, nebiologický pôvod: pramení z ducha, rodí sa z Boha.

Avšak ani Boh podľa Berďajevovho názoru nijako nedeterminuje, a teda nezotročuje človeka, ale je naopak garantom jeho slobody. Medzi Bohom a človekom nie je a nemôže byť vzťah pána a raba; Berďajev je presvedčený, že tohto sociomorfizmu<sup>5</sup> sa treba nadobro zbaviť, lebo v histórii to bol a stále aj je jeden zo silných zdrojov ľudského otroctva. Berďajevovo poňatie Boha je hlboko humanistické (aj keď nie v zmysle sekulárneho humanizmu<sup>6</sup>). Berďajev totiž hlása, že hlavnou Božou vlastnosťou je Ľudskosť<sup>7</sup> (Berďajev 1997, 70), čo sa podľa neho najväčšmi odhalilo v osobe Ježiša Krista. „To človek, sám človek je neľudský až hrôza, znetvoruje svoj obraz, Boh je naopak ľudský a potrebuje ľudskosť.“ (Berďajev 1997, 70). Tým biblickým Božím obrazom v človeku je práve ona ľudskosť, a preto jedine v ľudskosti, slobode a láske sa môžeme a máme Bohu podobáť. V knihe *Duch a realita* Berďajev (2006, 36) argumentuje, že je to duch ako základná, konštitučná zložka ľudskej osobnosti, ktorý „humanizuje ľudské ponímanie Boha a zároveň ho oslobodzuje od hrubého antropomorfizmu“.

Osobnosť to nie je jeden z druhu, pretože osobnosť nie je pravidlo, ale výnimka, je to absolútne nóvum; osobnosť značí jedinečnú, neopakovateľnú a nezameniteľnú bytosť. Z tohto dôvodu je napríklad „nehanebné zameniť inou bytosťou tú, ktorú ste milovali, v ktorej ste naveky rozpoznali tvár osobnosti.“ (Berďajev 1997, 22). Všetko individuálne je totiž nezameniteľné. V tomto ohľade náš jazyk vnáša menší zmätok do porozumenia rozdielu medzi osobnosťou a indivídium. Všetko osobné je konkrétne a individuálne, osobnosť tak označuje to v nás, čo nemáme s nikým iným spoločné. Osobnosť je preto dokonca individuálnejšia než indivídium, ktoré je vlastne vždy len jedným z druhu. A oproti indivídium osobnosť nie je súčasťou žiadneho univerza, naopak

<sup>5</sup> Sociomorfizmus: premietanie našich sociálnych vzťahov do vzťahu medzi človekom a Bohom.

<sup>6</sup> Západnému, sekulárnemu a liberálnemu humanizmu Berďajev predovšetkým vytyka to, že nedostatočne emancipoval človeka od zotročenia prírodou a spoločnosťou, že nedokázal garantovať slobodu človeka od sveta (pozri: Berďajev 1997, 38).

<sup>7</sup> A ako ďalej na tom istom mieste dodáva, medzi kľúčové Božie vlastnosti patria tiež sloboda, láska a schopnosť obety.

univerzum je podľa Berďajevovho zásadného názoru súčasťou osobnosti: osobnosť je „mikrokozmosom“. Na rozdiel od nominalizmu, ktorý neuznáva realitu ničoho univerzálneho, Berďajev prehlasuje, že v osobnosti spočíva potencia univerzality. Osobnosť je však „univerzom v individuálne neopakovateľnej forme a spojením univerza nekonečného a individuálne zvláštneho“ (Berďajev 1997, 20). A na rozdiel od ontologického realizmu Berďajev popiera realitu univerzálií mimo osobnosti. „Univerzálne nejestvuje ako bytosť mimo osobnosti, ale ako najvyššia náplň života osobnosti a nadosobné hodnoty v nej.“ (Berďajev 2006, 45). A je to podľa Berďajeva (2006, 40) práve duch, ktorý „dáva osobnosti konkrétny univerzálny obsah“.

Ako sme už vyššie uviedli, osobnosť je kategóriou duchovnou. Je však chybou zamieňať si ducha s dušou. Tak ako osobnosť nie je biologickou ani sociálnou kategóriou, tak nie je ani kategóriou psychologickou; osobnosť totiž nemožno stotožniť s dušou. Berďajev nástojí na tom, že starý dualizmus duše a tela (exemplárne sformulovaný v Descartovej filozofii) treba raz a navždy prekonať (pozri: Berďajev 1997, 27). Odmieta rovnako aj abstraktný spiritualistický dualizmus, ktorý stavia ducha do protikladu k telu a ktorý vo svojich etických dôsledkoch vedie k nepriateľskému vzťahu k vlastnému telu.<sup>8</sup> Namiesto toho prichádza s triadickou štruktúrou ľudského bytia: duch, duša a telo. Osobnosť možno preto charakterizovať ako duchovno-duševno-telesnú jednotu, pričom túto jednotu kladie duch ako celostný, zjednocujúci a formujúci princíp: „Duch dodáva jednotu ako duši, tak telu, privádza ich k jednote, neprekonáva ich a neničí.“ (Berďajev 1997, 28). Duch zduchovňuje dušu i telo človeka, a tým ich vyslobodzuje z pút determinizmu prírodného sveta. Telo preniknuté duchovnou formou dosahuje najvyššieho výrazu v ľudskej tvári. Tvár človeka totiž nie je podľa Berďajeva len výslednicou kozmických (prírodných) síl, ale taktiež dôsledkom pôsobenia vnútornej duchovnej energie; práve prostredníctvom ľudskej tváre k nám presvitá iný svet (pozri: Berďajev 1997, 27).<sup>9</sup> Z psychologických pozorovaní môžeme poodhaliť, že v duševnom živote konkrétneho človeka predsa len pôsobia mnohé kauzálne podmieňujúce mechanizmy, napríklad keď jeden duševný stav opakovane vyvoláva druhý stav, alebo keď rovnaká situácia v živote jedinca vyvoláva u neho zakaždým rovnaké citové reakcie a pod. Znamená to teda, že celý duševný život človeka bezvýhradne podlieha determinácii, že duša človeka je celkom neslobodná? Berďajeva odpoveď by bola rozhodne „nie“, a dôvod tejto odpovede možno vari najlepšie vyčítať z nasledujúcej pasáže z prvého dielu jeho knihy *Filozofia slobodného ducha* (1927), kde popisuje vzťah medzi dušou a duchom a súčasne pomer duše k slobode a nevyhnutnosti: „V duševnej realite sa prejavuje sloboda podľa toho, nakoľko sa v nej prejavuje duchovný svet. Duša človeka je arénou, v ktorej sa vo vzájomnom zápase stretávajú sloboda s nevyhnutnosťou, svet duchovný so svetom prírodným. V duševne totiž pôsobí duch a vtedy sa vyjavuje sloboda ducha. V duševne však pôsobí i príroda, a potom všade vládne nevyhnutnosť. Človek sám seba určuje zvnútra, z hlbiny podľa toho, nakoľko v ňom zvíťazil duch nad duševnými a prírodnými živlami, podľa toho, nakoľko duša vstúpila do ducha a sama bola duchom preniknutá.“ (Berďajev 2009, 172-173). Koniec koncov to teda závisí predovšetkým od osobnosti samotnej, od jej vlastného duchovného zápasu, nakoľko jej dušu ovládne prírodná determinácia, alebo nakoľko v nej zvíťazí sloboda.

Tak ako tvrdili mnohí myslitelia už pred Berďajevom, napr. Pascal alebo Nietzsche, človeku je vlastné prekračovať seba samého. A podľa Berďajeva jestvujú dva možné spôsoby, ako môže človek prekročiť seba samého, ako môže vyjsť z uzavretej subjektivity. Tým prvým je objektivácia. Termín

<sup>8</sup> V tomto ohľade, teda pokiaľ ide o konštitúciu ľudskej bytosti, má Peter Grečo interpretujúci Berďajevovo dielo pravdu, keď vznáša požiadavku prekonania starobylého dualizmu založeného na protiklade duše a tela, ktorý napokon vedie k negatívnym dôsledkom v praktickom živote človeka (Grečo 2017, 91-92). Na druhej strane však treba dodať, že Berďajev vždy hlásal potrebu metafyzického dualizmu, bez ktorého by podľa jeho názoru nebolo možné vybudovať pravú filozofiu slobody, ducha a osobnosti.

<sup>9</sup> V tejto súvislosti nie je bez zaujímavosti, že pre tvár a osobu má ruština rovnaké slovo: лицо.

objektívacia je kľúčovým pojmom celej Berďajevovej filozofie, ktorým popisuje takmer všadeprítomný negatívny proces, v ktorom dochádza k odcudzeniu subjektu sebe samému. Objektívacia v skratke znamená spredmetnenie, exteriorizáciu, socializáciu, racionalizáciu a symbolizáciu. Objektíváciu Berďajev odhaľuje ako hlavný zdroj zotročenia osobnosti. „Objektívacia predstavuje neosobnosť, vyvrhnutosť človeka v determinovaný svet.“ (Berďajev 1997, 24). Tou druhou cestou, ako sa možno dostať von z uzavretej subjektivity, je transcendencia, ktorá je opakom objektívacie. Práve transcendencia je jedinou cestou, na ktorej dochádza ku skutočnej realizácii osobnosti. Na rozdiel od objektívacie, transcendencia neznamená prechod subjektivity k objektivite, ale subjektivity k transsubjektivite. „Táto cesta vedie hlbínou existencie, na nej dochádza k existenciálnym stretnutiam s Bohom, s druhým človekom, s vnútorným bytím sveta; nie je to cesta objektívnych vzťahov, ale vzťahov existenciálnych.“ (Berďajev 1997, 26). Transcendencia je teda cestou od subjektivity k subjektivite, od osobnosti k osobnosti, pričom i Boh sám tu vystupuje ako subjekt, i Boh je totiž osobnosťou. Z tohto dôvodu by sme naň nikdy nemali nahliadať ako na objekt, pretože taký vzťah k Bohu by viedol len k jeho objektivácii, a teda skreslenému obrazu skutočného Boha, čoho možným dôsledkom by bola idolatria, a tým taktiež zotročenie našej osobnosti. Transcendencia je aktívny, dynamický proces, ktorý sa azda napohľad paradoxne uskutočňuje v imanencii, konkrétne v imanentnej, vnútornej, duchovnej skúsenosti. Preto transcendencia nie je v skutočnosti exteriorizáciou, ale naopak interiorizáciou.

S vyššie popísanou pojmovou diferenciou osobnosť/individuum bezprostredne súvisí aj Berďajevovo rozlišovanie medzi personalizmom a individualizmom. Berďajev nás dôrazne vystríha, aby sme si tieto dva „izmy“ navzájom nezamieňali. Individualizmus, ktorý stojí v pozadí liberalizmu a tzv. buržoázneho alebo meštiackeho vedomia, je založený na atomizácii jedinca a na jeho egoistickom sebaoptvrdení, a ako taký je vskutku antipersonalistický. Naproti tomu personalizmus napriek svojmu primárnemu dôrazu na slobodu osobnosti a jej nezávislosti na prírode a spoločnosti nevedie človeka do izolácie, ale vychádza z predpokladu, že osobnosť sa môže plne realizovať iba v transcencencii. A navzdory tomu, že individualizmus sa vyznačuje túžbou po nezávislosti a všemožne sa ženie za slobodou, podľa Berďajeva (1997, 30), v skutočnosti „... vôbec neznamená nezávislosť vo vzťahu k celku, k daniu kozmickému, biologickému a sociálnemu, ale iba izoláciu podriadenej časti a jej zúfalú vzburu proti celku“.

Jedným z najpodstatnejších určení osobnosti je podľa Berďajeva (1997, 10) to, že „[o]sobnosť je tým nemenným v zmenách...“. Na druhej strane inou podstatnou črtou osobnosti je to, že je dynamická, že v nej niet nijakého nehybného stavu. To nás stavia pred otázku, ako uviesť do jednoty tieto napohľad protikladné Berďajevove charakteristiky osobnosti. Berďajev (1997, 21) nám na to sám odpovedá: „Osobnosť nie je stuhnutým stavom, rozoviera sa, rozvíja sa, obohacuje sa, ale ide o rozvoj jedného a toho istého celkom určitého jestvujúceho subjektu“. Spojenie zmeny a stálosti v osobnosti má podľa môjho názoru v Berďajevovej filozofii osobnosti dve roviny. Prvá je ontologická, teda tá, ktorú sme si práve Berďajevovým citátom teraz priblížili. V tejto ontologickej rovine ide o identitu osobnosti: totiž, že napriek všetkým zmenám, napriek tomu, že sa ako osobnosť permanentne rozvíjam a realizujem tvorivým aktom, som to predsa stále ja, a nie som teraz nikým iným, než kým som bol pred piatimi či desiatimi rokmi. Druhá rovina je etická: ak človek sám seba zrádza, sám sebe si je neverný, to znamená, mení sa v premenách doby pod tlakom vonkajších okolností, motivovaný vlastným konformizmom a oportunizmom, jeho osobnosť sa začne rozpadáť. Iba ten, kto zostáva aj napriek všetkým vonkajším, sociálnym či politickým zmenám vo svojom charaktere nezmenený, iba taký človek môže byť právom nazývaný osobnosťou. Teda osobnosťou v prísnom slova zmysle je iba človek s pevnou morálnou integritou. Ako píše Berďajev (1997, 25): „Osobnosť je späť s pamäťou a vernosťou, s jednotou osudu a jednotou biografie“.

Z vyššie uvedeného je zrejmé, že Berďajev používa pojem osobnosti v dvojakom zmysle. V širšom zmysle je každá z ľudských bytostí osobnosťou, každý z nás má predsa svoj „existenciálny

stred“ (Berďajev 1997, 21), to znamená, že každý jeden z nás je subjektom svojej existencie, je subjektom vlastnej tvorivej aktivity a je schopný sa vcítiť do utrpenia i radosti druhého človeka. Možno povedať, že v tomto prípade hovorí Berďajev o osobnosti v antropologickom zmysle slova. No v užšom zmysle slova osobnosť Berďajev vo svojom diele odkazuje na výzvu, ktorá tu vyvstáva pred každým z nás – osobnosť je v tomto prípade niečo, k čomu sa len môžeme a v etickom zmysle zároveň aj máme dopracovať. V tomto druhom, užšom zmysle Berďajev (1997, 21) považuje osobnosť za axiologickú, teda hodnotovú kategóriu a v tomto duchu píše, že „[o]sobnosť nie je v žiadnom prípade hotovou danosťou, ale je úlohou, ideálom človeka“. Obidva tieto významy pojmu osobnosť sa potom stretávajú v jeho nasledujúcej myšlienke: „Osobnosť je na počiatku a taktiež na konci cesty.“ (Berďajev 1997, 21). Azda keby bol Berďajev terminologicky dôslednejší, volil by pre antropologický pojem, ktorý mu slúži na deskripciu jedinečnosti každej ľudskej bytosti, výraz „osoba“ (лицо) a pre axiologický, resp. etický pojem, ktorým charakterizuje cieľ, o ktorý sa má usilovať každá osoba, termín „osobnosť“ (личность).

V otvorenej nadväznosti na Kanta, no na míle ďaleko od jeho racionalizmu a etického formalizmu, poukazuje Berďajev na to, že človek ako osobnosť je vždy cieľom o sebe, a z toho dôvodu sa nemôže stať prostriedkom, či už druhých ľudí, spoločnosti ako celku, alebo samotného Boha. Keď sa človek stáva pre druhého prostriedkom, znamená to, že sa mu stáva objektom jeho vlastných túžob a zámerov. Rozpoznať v druhom človeku osobnosť značí prestať ho vnímať ako objekt, ale začať ho vnímať v jeho subjektivite, alebo inak povedané, znamená to, že „ja“ vystúpi z egocentrickej uzavretosti v sebe a vstúpi do spoločenstva s „ty“. A práve v tom, že človek je definovaný ako osobnosť, to znamená ako jedinečná, originálna, slobodná a tvorivá bytosť s potenciálnym univerzálnym obsahom, obrazom Božím v sebe a schopnosťou transcencie, spočíva jeho skutočná dôstojnosť (pozri: Berďajev 1997, 24). Berďajevov celoživotný zápas za slobodu, ktorý viedol nielen perom v textoch svojich početných kníh a v mnohých publicistických článkoch, ale aj vernosťou tomuto svojmu poslaniu v osobnom živote na pozadí veľkých a krutých politicko-spoločenských zmien<sup>10</sup>, bol zároveň aj jeho vášnivým bojom za osobnosť a jej dôstojnosť – ako zdôraznil v autobiografickej knihe *Sebapoznanie*: nejde o to zápasiť za právo každého človeka na šťastie, ale za dôstojnosť každej jednotlivé ľudskej osoby (porovnaj: Berďajev 2005, 48).

## REFERENCES

- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 2000.* Dostojevského pojetí světa. [Dostoevsky]. Praha.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 2006.* Duch a realita. Základy boholudskej duchovnosti [The Spirit and Reality]. Bratislava.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 2009.* Filosofie svobodného ducha. Apologie a problematika křesťanství. Časť 1. [The Philosophy of a Free Spirit, vol. I.]. Červený Kostelec.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 1997.* O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filozofii. [Slavery and Freedom]. Praha.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 2003.* Říša Ducha a říša Cisárova. [The Realm of the Spirit and the Realm of the Ceasar]. Bratislava.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 2005.* Sebapoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiu. [Self-knowledge: An Essay in Autobiography]. Bratislava.

<sup>10</sup> Pripomeňme len zopár faktov z jeho života: Berďajev za starého (cárskeho) i za nového (bolševického) režimu bol pre svoje názory zo strany vládnej moci, napriek tomu, že sám nikdy nebol priamo politicky činný, niekoľkokrát vystavený policajnému vypočúvaniu, štyrikrát bol odsúdený na pobyt vo väzení a dvakrát bol poslaný do vyhnanstva (raz z toho nenávratne preč zo svojej rodnej zeme).

- Grečo, Peter. 2017. Princípy existenciálneho personalizmu v kontexte byzantskej antropológie. [The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/1, 83-97.
- Jabůrek, Martin. 2013. Eschatologický existencializmus Nikolaje Berďajeva. Brno.
- Kierkegaard, Søren. 1993. Bázeň a chvění. Nemoc k smrti. Praha.
- Letz, Ján. 2004. Personalistická filozofia Nikolaja Alexandroviča Berďajeva. In RaN 2004/2, 33-43. [http://www.uski.sk/frm\\_2009/ran/2004/ran-2004-2-03.pdf](http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2004/ran-2004-2-03.pdf).
- Marcel, Gabriel. 1971. K filozofii naděje. Praha.
- Pružinec, Tomáš. 2017. Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva. In Feber, Jaromír – Rusnák, Peter: Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí. Acta Moralia Tyrnaviensia VII. Trnava, 134-144.

SUMMARY: THE CONCEPT OF PERSONALITY IN THE WORK OF RUSSIAN PHILOSOPHER NIKOLAI ALEXANDROVICH BERDYAEV (CLIMAX OF THE PERSONALISTIC LINE OF SLAVIC THOUGHT). In the paper I tried to shed light on the concept of personality as a key concept in the work of N. A. Berdyaev, whose thought can be seen as a climax of the personalistic line of Slavic philosophy (although not in a chronological meaning). Therefore it is primarily concerned with Berdyaev's principal book *Slavery and Freedom* (1939), where this theme is elaborated most thoroughly. Berdyaev's concept of personality is here interpreted in correlation with other central concepts of his work, above all with freedom and spirit – both are exposed as the inherent attributes of personality. That is why I suggested that any materialistic or deterministic concept of personality must prove as self-contradictory. While Berdyaev's metaphysics is primarily based on duality of spirit and nature, or freedom and necessity and he views this metaphysical dualism as an ontological precondition for the existence of personality, I pointed to the fact that his concept of person(al)ity is based on the triple structure: spirit, soul and body. In the paper, I also examined Berdyaev's fundamental conceptual distinctions between personality and individual; while personality is regarded as a spiritual category, the individual is understood as a biological, sociological or psychological category. Then I outlined the differences in standpoints of personalism and individualism, while the latter was shown as opposed to the former. In the end, I interpreted Berdyaev's personalism as part of his lifelong philosophical and personal fight for dignity of every single human person.

Mgr. Milan Petkanič, PhD.  
The University of Ss. Cyril and Methodius  
Faculty of Arts  
Department of Philosophy and Applied Philosophy  
Nám. J. Herdu 2  
917 01 Trnava  
Slovakia  
[milan.petkanic@ucm.sk](mailto:milan.petkanic@ucm.sk)



# OSOBA, ČLOVEK A (AKO) INDIVIDUUM VO FILOZOFICKOM UČENÍ P. L. LAVROVA (KRITICKÉ POZNÁMKY K BYZANTSKEJ A SLOVANSKEJ DUCHOVNOSTI)<sup>1</sup>

Person, Man and (As an) Individual in Philosophical Teachings of P. L. Lavrov (Critical Notes on Byzantine and Slavic spirituality)

Ondrej Marchevský

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.138-146

**Abstract:** MARCHEVSKÝ, Ondrej. *Person, Man and (As an) Individual in Philosophical Teachings of Peter L. Lavrov (Critical Notes on Byzantine and Slavic Spirituality)*. The contribution is a result of author's interest in the legacy of Russian Narodism and, within its framework, the works of Petr Lavrovich Lavrov (1823 – 1900). The contribution analyses that part of Lavrov's extensive work which could be labelled as philosophy of history. The selected part of Lavrov's works are a result of his long-term interest and effort to interconnect philosophical reflections with the real needs of political practice in the Russian context of the second half of the 19th century. Lavrov's views can be seen as a critical reflection of values created by the Byzantine and Slavic spirituality. Faith is not accepted as faith in God. It is regarded as a strong belief which can lead to political action and social change. It is a belief in goals created by man. This represents the fundament for the creation of a better world. In that respect, one can identify Lavrov's distinctive reflections concerning the values and actions based on these values. Actions, based on certain values, and the process of realisation of shared or accepted value frameworks, represent, in Lavrov's understanding, the basis, or the starting point for a definition of man and (as an) individual, as an acting individual.

**Keywords:** *person, man, individual, Russian narodism, P. L. Lavrov*

**Abstrakt:** MARCHEVSKÝ, Ondrej. *Osoba, človek a (ako) individuum vo filozofickom učení P. L. Lavrova. (Kritické poznámky k byzantskej a slovanskej duchovnosti)*. Príspevok je výsledkom záujmu o skúmanie ruského národnického myšlienkového dedičstva a v jeho rámci tvorby Petra Lavroviča Lavrova (1823 – 1900). Príspevok venuje pozornosť tej časti bohatej tvorby Lavrova, ktorú by bolo možné nazvať filozofiou dejín. Uvedená oblasť tvorby Lavrova je výsledkom jeho dlhodobého záujmu, snahy o prepojenie filozofických úvah s potrebami reálnej politickej praxe v kontexte Ruska 2. polovice 19. storočia. Názory Lavrova je možné chápať ako kritickú reflexiu hodnôt vytvorených gréckou, byzantskou a slovanskou duchovnosťou. Vieru neprijíma ako vieru v Boha. Chápe ju ako silné presvedčenie, ktoré môže viesť k politickému konaniu a spoločenskej zmene. Je vierou v ciele, ktoré tvorí človek. Je východiskom odhodlania pre tvorbu lepšieho sveta. V rámci týchto snáh je možné identifikovať osobitné uvažovanie Lavrova o hodnotách a konaní človeka na základe takýchto hodnôt. Konanie založené na hodnotách, proces realizácie zdieľaných alebo prijímaných hodnotových

<sup>1</sup> Predložený text je výstupom z riešenia projektu VEGA č. 1/0124/16 *Ruská a slovenská filozofia osoby v lingvistických a filozofických súvislostiach*.

rámcov, tvorí pre Lavrova bázu, východisko pre vymedzenie človeka a (ako) individua, individua konajúceho.

**Kľúčové slová:** *osoba, človek, individuum, ruské národnictvo, P. L. Lavrov*

Myslenie ruskej proveniencie 19. storočia býva oprávnené nazývané *zlatým vekom*. Je to obdobie plné nadčasových či nečasových myšlienok, posolstiev, ktorých význam rezonuje a bude rezonovať naprieč vzdelaným ľudstvom všetkých pokolení. Je to zároveň doba, ktorá rodí udalosti vnímané ako veľké traumy ruských dejín, spomedzi ktorých je najcitlivejšou témou revolúcia roku 1917.

Spoločne s tvorbou V. S. Solovjova, F. M. Dostojevského, L. N. Tolstoj, A. P. Čechova sa rozvíja aj myslenie striktné sekulárne, ktorého cieľom je zmena Ruska, zmena rázna a rýchla, revolučná. Je stelesnená tvorbou tzv. národníkov<sup>2</sup>.

Práve jednej z kľúčových postáv uvedeného hnutia je venovaná predkladaná práca. Peter Lavrovič Lavrov je významnou postavou, ktorá nie je príliš známa ani v domácom, ani v českom a slovenskom diskurze. V ruskom prostredí, podobne ako ostatní národníci je to intelektuálna *persona non grata*.

Nádejame sa, že predkladanou prácou prispejeme k obohateniu reflexie ruskej filozofie v slovenskom filozofickom výskume a konkrétne k osvete národníckej filozofie, ktorá je jej súčasťou (Pružinec – Gallo 2016, 2).

V snahe predstaviť Lavrovovu koncepciu človeka, resp. osoby a individua považujeme za potrebné zdôrazniť, že táto otázka predstavuje časť, fragment jeho bohatého a pomerne kontroverzného tvorivého odkazu. Naša práca tak predstavuje nevyhnutnú a vedomú redukciu, ktorá nepretenduje na postihnutie celku jeho odkazu. Takýto zámer je jednoducho v poskytnutom formáte odbornej štúdie nerealizovateľný. Budeme sa ale snažiť zakomponovať vybranú tematiku do kontextu tvorby Lavrova a jej hlavných intencií. V súlade s týmto zámerom si dovoľíme stručne, vskutku v podobe črty predstaviť postavu Petra L. Lavrova. Zároveň uvidíme textové východiská pri skúmaní uvedeného problému, teda práce zásadné z pohľadu zvolenej problematiky človeka, osoby a individua.

Ak by sme si chceli priblížiť život P. L. Lavrova<sup>3</sup>, mali by sme hovoriť o horlivom diskutérovi a publicistovi 2. pol. 19. storočia, ktorý bol profesionálne vojakom-delostrelcom a zároveň profesorom vyššej matematiky na Peterburskom delostreleckom učilišti. Bol veteránom Krymskej vojny. Za zmienku stojí jeho snaha propagovať spoločenskú užitočnosť filozofie. V roku 1860 realizoval intelektuálne podujatie s názvom *Tri besedy o súčasnom význame filozofie*, ktorý je v ruskom prostredí úplne prvým pokusom predstaviť filozofiu ako niečo spoločensky užitočné. Ako niečo, čo môže mať pozitívny vplyv na vývoj spoločenského diania.

Práve vplyvu na spoločenské dianie, ktoré by dokázalo zmeniť dobové Rusko bola venovaná hlavná pozornosť Lavrova. Tomu zodpovedá jeho spoločenská angažovanosť aj písaná tvorba, z ktorej sú pre zvolenú tému určujúce práce: *Historické listy (Istoričeskije pisma)*<sup>4</sup>, *Sociálna revolúcia a úlohy morálky (Socialnaja revolucija i zadači nnavstvennosti)*<sup>5</sup>, *Staré otázky (Starye voprosy)*<sup>6</sup>.

Snaha Lavrova vplývať na spoločenské dianie je vyjadrená pohybom jeho úvah medzi dvoma rámcami, ktoré sú zastúpené symbolmi *kabinetu* a *ulice*. V svojej dobe vníma poznatky nadobudnuté ľudským myslením ako úplne odtrhnuté od spoločenského diania, od potrieb ľudí. *Kabinetná*

<sup>2</sup> Pozri bližšie Zverev (2009), Broda (2003), Pomper (1993), Rydzewski (2014), Walicki (2005).

<sup>3</sup> Petr Lavrovich Lavrov (1823 – 1900).

<sup>4</sup> [Historical Letters] Prvýkrát vydané v rokoch 1868 – 1869..

<sup>5</sup> [Social Revolution and The Role Of Morality] Prvýkrát vydané v roku 1884.

<sup>6</sup> [Old Issues] Prvýkrát vydané v roku 1884.

*múdrosť* je predmetom posmechu tých, ktorí *žijú na ulici*. Lavrov sa svojou tvorbou snaží o prepojenie týchto dvoch prostredí, čo je badateľné aj z nasledovného: „My formulujeme len otázky, no čitateľ, ku ktorému sa obraciame, čitateľ, ktorý neodsúdiť predchádzajúce strany ako snahu pobúriť jeho myslenie, rutinu jeho života, čitateľ, ktorý sa zamyslel nad úlohami formulovanými na týchto stránkach, sám nájde odpovede na dané parciálne otázky. Tieto odpovede netreba čítať z knihy, veriť v ne, je ich potrebné čerpať zo života, musia vytvoriť základy životného presvedčenia“ (Lavrov 2010a, 289). Čitateľom je človek jeho doby. Považujeme za dôležité spomenúť, že v intenciách jeho tvorby je možné používať pojmy osoba a človek ako synonymá, no pojem individuum z tohto rámca vystupuje. Je nositeľom iného obsahu ako spomínané dva pojmy. Osoba, resp. človek predstavuje neuralgický bod a zároveň Achillovu pätu možných zmien v spoločnosti. Problematiku osoby, resp. človeka a individua je tak možné badať ako špecifický problém na ceste prepojenia *kabinetu* a *ulice*. Náš redukovaný prístup tak spočíva v priblížení jedného – zásadného – faktoru v procese týchto plánovaných ráznych spoločenských zmien. Ten však nie je jediný. Mohli by sme spomenúť jeho úvahy o podmienenosti vedeckých skúmaní či tiež jeho konceptualizáciu progresu, ktoré predstavujú ďalšie aspekty jeho úvah medzi *kabinetom* a *ulicou*.

Ak sa Lavrov obracia na človeka, tak sa naň obracia ako na bytosť, ktorá ako jediná svojimi percepčnými schopnosťami dokáže vnímať písané slovo, hĺbku myšlienok. Je tiež jedinou bytosťou, ktorá poznatky o spoločnosti dokáže pretaviť do konkrétnych činov, na reálnu spoločenskú prax. Potrebu tohto aktu zdôrazňuje nasledovne: „Filozofické idey nie sú dôležité ako prejavy procesu rozvoja ducha v jeho logickej abstrakcii, ale slúžia človeku ako logické formy uvedomenia si vyššej alebo nižšej dôstojnosti, širšie alebo užšie koncipovaných cieľov jeho existencie, sú dôležité ako formy vzdoru proti prežívanej skutočnosti v mene túžby po lepšom a spravodlivejšom spoločenskom zriadení alebo ako formy uspokojenia sa s existujúcim zriadením“ (Lavrov 2010a, 52). Oproti prvej myšlienke rámcujúcej zámer Lavrova tu možno badať posun. Lavrov už nie je len tým, kto otvára otázky, naznačuje smerovanie. Idey majú viesť k vzdoru, ku zmene.

Ak sme naznačili, že medzi človekom, resp. osobou a individuum je významový posun, preto považujeme za vhodné pozrieť sa na povahu tejto diferenciácie. Pohľad na povahu človeka, osoby a individua bude tvoriť jadro nami predloženej práce.

Úvahy o človeku, osobe a individuum majú u Lavrova spoločné to, že sa nepohybujú na nijakej metafyzickej úrovni. Lavrov nesleduje zámer postihnúť človeka či individuum v jeho samotnej najvlastnejšej podstate. Nazerá na človeka, osobu a individuum v plnom súlade so svojim zámerom zmeniť spoločnosť a Rusko. Ide o niečo, čo by sme mohli nazvať funkčným pohľadom. Je to pohľad, ktorý určuje miesto človeka v spoločenskom svete. Nazerá na to, čo z ľudských daností, vrodenných, naučených či tradičných určuje jeho pohľad na svet, život v spoločnosti, jeho rozhodovanie a konanie.

Človeka, osobu vníma ako bytosť, ktorá disponuje možnosťou stať sa „plne kriticky mysliacim individuum“ (Lavrov 2010a, 131). Nie je to ale jediná vyčerpávajúca charakteristika. Na inom mieste uvádza: „Morálne rozumná činnosť je len jedným z druhov ľudskej činnosti, mimo nej človek môže konať automaticky výlučne pod vplyvom zvieracích pudov, rutiny alebo vášni. Je možné dúfať, že progres ľudstva zníži podiel činností, ktoré vychádzajú z týchto vplyvov, no zatiaľ sú stále prítomné“ (Lavrov 2010a, 209). Poukazuje tak aj na pudové sklony a morálny element v človeku.

Osobitné postavenie medzi pudovými, či možno povedať živočíšnymi sklonmi<sup>7</sup> má jedna z nich: „Medzi mnohými výlučne živočíšnymi pôžitkami nachádzame pôžitok<sup>8</sup> súcitu, pričom

<sup>7</sup> V zmysle prirodzene vlastných človeku ako súčasť prírody. Nie je to chápané ako nejaká výchovou získaná alebo naučená vlastnosť, ale ako niečo vlastné človeku ako takému. Lavrov to ale nijak bližšie nerozpracúva.

<sup>8</sup> Rus. naslaždenije – pôžitok, rozkoš. Dovolíme si tvrdiť, že ide o nesmierne zaujímavé a podnetné slovné

smerovanie k nemu predstavuje prvotné ohraničenie boja všetkých proti všetkým. Nech sa už súcitiť prejavuje v akejkolvek forme, zmiernuje napätie medzi osobami alebo ich dokonca potiera“ (Lavrov 2010b, 356).

Lavrov poukazuje aj na spoločenskú stránku alebo spoločenskú prirodzenosť človeka: „Človek ako izolovaná bytosť neexistuje. Je spoločenským tvorom a mimo spoločnosti sa nemôže stať tým, čím je“ (Lavrov 2010b, 355). Dané tvrdenie by sme mohli považovať za nevyhnutný predpoklad, ak berieme na vedomie základný cieľ, o ktorý sa Lavrov vo svojej tvorivej činnosti snaží.

Lavrov poukazuje ešte na jednu dôležitú vlastnosť človeka, ktorú nazýva ako vedomý sebaklam. Človeku je vlastné, že sám seba klame. Robí tak dokonca aj vtedy, keď tvrdí, že nechce byť klamaný a nechce byť otrokom klamu či nejakej fikcie: „Človek ako časť sveta a otrok prírody si nikdy nechcel uvedomiť svoje otroctvo. Človek, ktorý sa neustále podriaďuje nezmyselným náklonnostiam a náhodným podmienkam, nechcel nikdy nazvať svoje náklonnosti priamo nezmyselnými a zdroje svojho konania hľadať v náhode. V tých najintímnejších hĺbkach jeho duše nachádzame snahu utajiť pred sebou svoju závislosť na zákonoch podvedomia, niečím pred sebou zakryť svoju vrtkavosť a nedôslednosť v konaní“ (Lavrov 2010a, 161).<sup>9</sup>

Špecifickým druhom alebo nástrojom sebaklamu je idealizácia. Nachádzame si neustále ospravedlnenia svojich činov – tak hlúpych, zlých, ako aj tých rozumných a dobrých. Lavrov to považuje za nevyhnutnú súčasť našej spoločenskej existencie, totiž do rámcov idealizácie zapadá tvorba našich cieľov, hodnotových východísk, ktoré určujú naše správanie a konanie. Táto idealizácia nemusí existovať len na úrovni jednotlivca, ale aj na spoločenskej úrovni, úrovni štátnej a v širších súvislostiach spoločenského života. Tvorí princípy, podľa ktorých sa správame, správanie hodnotíme, na základe čoho vychovávame a vzdelávame. U Lavrova by sme mohli vidieť, že idealizácia môže mať podobu funkčnú a deštruktívnu. Príkladom funkčnej je jeho koncepcia progresu zastúpená v ucelenej podobe ideálom progresu. Teda ideálom, ktorý by podľa Lavrova mal byť napĺňaný v mene všeobecného blaha ruského ľudu. Aj keď sme uviedli, že ide o samostatný rámec úvah Lavrova, dovoľme si naznačiť jeho vnímanie tohto ideálu v hutnej podobe: „Rozvoj individua vo fyzickej, racionálnej a morálnej rovine, ustanovenie pravdy a spravodlivosti v spoločenských formách – to je krátka formula, zahrňujúca, ako sa domnievam, všetko, čo je možno považovať za progres“ (2010a, 81). Robíme tak preto, aby sme vytvorili pre čitateľa aspoň rámcový náčrt toho, ako obsah i funkciu ideálu Lavrov uchopuje. Považujeme za potrebné zdôrazniť, že takýchto koncepcií a dobových vymedzení by mohlo byť viacero. Lavrov sa snaží zastávať názor, že spoločnosť si má sama určiť, aký presný ideál bude sledovať a snažiť sa naplniť. Zásadné je to, že tento ideál nemá byť spoločnosti naoktrojovaný akousi vyššou mocou, ktorá sa v jeho chápaní väčšinou opiera len o tradíciu.

Ak by sme chceli oddeliť funkčnú idealizáciu od tej deštruktívnej, tak by sme mohli uviesť, že základný rozdiel spočíva v absolutizácii parciálnych cieľov. V momente, keď sa parciálny cieľ pod akousi hrozbou ponúka ako jediný prijateľný, stáva sa ohrozením pre spoločnosť. To isté platí v momente, keď sa začína v spoločenskom diskurze uvažovať o niečom takom ako sú všeobecne alebo absolútne platné hodnoty a ciele. Takéto úvahy sú podľa národnického mysliteľa len na krok od spoločenskej deštrukcie a spoločenských konfliktov. Nakoniec aj samotná spoločenská aktivita Lavrova je príkladom toho, že sám prepadáva démonovi, ktorého tak bravúrne diagnostikuje na svojej tvorbe. Za tento aspekt svojej prehnanej aktivity sa Lavrov stáva predmetom kritiky, a to

---

spojenie, ktoré však Lavrov nijak podrobnejšie nekomentuje. Ani v iných nám prístupných prácach sme sa s týmto slovným spojením nestretli. Autor v danom momente nepoužíva ani kurzívu.

<sup>9</sup> V súvislosti s vyššie uvedeným dávame do pozornosti štúdiu *Dekonstruktívna tyranie a perspektíva slobody v myslení Étiennea de La Boétieho* (Pružinec 2015, 17-44), v ktorej autor reflektuje neuvedomovanie si svojho otroctva a utajovanie svojej závislosti.

tak vo svojej dobe, ako aj v súčasných interpretáciách. To je ale ďalšia veľká téma, ktorú nie je možné v tomto textovom priestore uchopiť.

Lavrov sa snaží pristupovať k človeku, ako sme to mali možnosť vidieť, predovšetkým z funkčnej stránky. Jeho pohľad na človeka podlieha záujmu prepojenia teórie a praxe v spoločnosti. Človek vystupuje v podobe primárneho východiskového bodu takýchto zmien. Lavrov smeruje k tomu, aby objasnil možnosti a nedostatky spojené s človekom v procese dosiahnutia spoločenských zmien. Len na ňom závisí úspech i neúspech akýchkoľvek snáh o zmenu spoločnosti.

Vzhľadom na tento rámec Lavrovových úvah by sme chceli našu pozornosť podrobnejšie venovať vnímaniu sveta človekom. To je ďalšia z rovín, v ktorej venuje Lavrov pozornosť človeku a má bezprostredný súvis so zámerom spoločenských zmien. Tvorba Lavrova nás tak privádza k otázkam postavenia človeka voči svetu. Na stranách *Historických listov*, odvolávajúc sa na Hegela, Lavrov (2010a, 53) uvádza: „Človek sa stal opäť stredobodom celého sveta, no nie pre svet tak ako existuje sám osebe, ale pre svet chápaný človekom, pokorený jeho myslením a usmernený k naplneniu jeho cieľov“. Vo svojich úvahách na túto tému pokračuje hneď na nasledujúcej strane dopĺňujúcim tvrdením: „Celý vonkajší svet je pre človeka len materiálom pre uspokojenie, strasť, túžby, konania“ (Lavrov 2010a, 54). Na tento moment nadväzuje ďalšie zásadné tvrdenie, ktoré nás posúva do roviny striktno subjektívneho prístupu k svetu: „Všetky predmety a nástroje skúmania patria subjektívnemu svetu. Rôzne ciele, ktoré sledovali individuá a ich skupiny v každej epoche sú subjektívne. Subjektívnym je aj svetonázor, z ktorého vychádzajú hodnotenia týchto cieľov ich súčasníkmi. Subjektívnym je aj hodnotenie výberu dominantného, hlavného dobového svetonázoru, ktorý formuluje historik v snahe určiť za pomoci všetkých ostatných svetonázorov progresívny vývoj v dejinách ľudstva, určiť progresívne a regresívne obdobia, príčiny a dôsledky týchto fáz procesu dejín a ukázať jeho súčasníkom možné a želané pre dobu, v ktorej sa daný historik nachádza“ (Lavrov 2010a, 69-70). V danom kontexte je potrebné spomenúť, že podľa Lavrova je podoba subjektívnosti danej epochy, podoba subjektívnych cieľov, plnohodnotným vedeckým faktom. Aj keď tu píše Lavrov o historikovi, poukazuje na tendenciu vlastnú širšiemu hodnoteniu toho všetkého, čo sa udialo v minulosti a môže mať dopad na formovanie dobových idealizácií. Lavrov zdôrazňuje, že určitú dejinnú dobu je potrebné skúmať v jej kontextoch, zásadná chyba spočíva v nazeraní na minulé, a hlavne v hodnotení minulosti z pozície apriórnych morálnych a svetonázorových súdov, ktoré panujú v súčasnosti historika-nazerajúceho človeka a ktoré on sám zdieľa. Iste doba, v ktorej historik žije, naň vplýva, no problém nastáva, keď svoju dobu a seba považuje za ten jediný kánon exegézy dejín, referenčný rámec, ktorý si tieto rozdiely a určenia nechce uvedomiť, resp. ich pripustiť. Referujeme prirodzene z pozície Lavrovovej doby, no nazdávame sa, že odkaz Lavrova k tejto problematike môže vystupovať ďaleko za horizonty 2. pol. 19. stor. Lavrov to považuje za nenáležité, chybné a dokonca za nevedecké. Hľadanie nejakého jasného kritéria pre interpretovanie celých dejín považuje za absolútny nezmysel a mrhanie intelektuálnym potenciálom každého, kto sa o to snaží alebo bude snažiť. Avšak môžeme brať za isté neabsolútne kritérium to, že ide o stálu, dobou určenú menlivosť, ktorá je spojená s transformáciami človeka a jeho cieľov v dejinách. Teda to, čo je možné považovať za prítomné v celých dejinách, je práve to určenie kritériami danej doby a prítomnosť takýchto kritérií v rôznej podobe v každom dejinnom období a priestore. Rovnako nepovažuje za náležité vidieť v dejinách cestu naplnenia nejakého jedného dominantného zjednocujúceho ideálu; a už vôbec nie vidieť náš súčasný stav ako vrchol, vyplývajúci z dejinných transformácií, ktoré sa začali niekedy dávno. Uvedomuje si však, že k tomuto často inklinujeme, že na základe toho hovoríme o vrchole progresu práve vo svojej dobe. Takéto aktivity by nám mohli poslúžiť ako dobrý príklad chybnej, deštruktívnej idealizácie.

Efektívnou prevenciou pred deštruktívnymi idealizáciami je kritika a kritické myslenie. Možnosť kriticky myslieť, ako sme to ukázali pri vstupe k vymedzeniu človeka, je vlastná človeku



ako bytosti. Je tou z možností, daností, ktorá ale nie je všetkými osobami napĺňaná. V kritike vidí jednu z možností, ktorou človek disponuje, a zároveň aj jediné prípustné riešenie, nástroj pre vyvarovanie sa chýb nivociacich spoločenský život. Kritika, ktorá je vlastná človeku, sa objavuje v Lavrovových úvahách ako istý fakt, ktorý je badateľný v celých dejinách: „Spomedzi všetkých odporozovaných návykov je v prípade každej civilizácie badateľný návyk kritickosti, ktorý iniciuje ľudský element dejín, potrebu rozvoja a prácu myslenia so zreteľom na túto potrebu“ (Lavrov 2010a, 128). Dovoľme si zdôrazniť, že samotná kritika nie je spasením samotným. Kritické myslenie ešte nie je odstránením nedostatkov, je veľkou možnosťou, ktorej využitie ale nie je samozrejmé. Je to skôr niečo žiaduce, potrebné. Kritické myslenie ako možnosť by nás mala zaväzovať k tomu, aby sme využívali svoj tvorivý potenciál.

Úvahy v danom kontexte nás v štúdiu myšlienok Lavrova privádzajú k zaujímavej kategórii, ktorá priamo súvisí s vymedzením človeka. Ide o kategóriu viery, ktorá sa nevzťahuje na náboženské učenie. Ide o vieru v seba, svoje sily a hodnotu cieľov, ktoré si človek dokáže stanoviť. Ide o vieru v človeka, ktorý sa dokáže mobilizovať a prekonávať nástrahy, aby dosiahol stanovené ciele. Svoje poňatie viery vysvetľuje podrobnejšie nasledovným spôsobom: „Viera je psychická alebo vonkajšia aktivita, počas ktorej je prítomné vedomie, no absentuje kritika“ (Lavrov 2010a, 240) a v tomto duchu dopracúva isté vyjasnenie: „Povedať, že viera je protikladom kritiky je možné, ale len v ohraničenom význame. To, čo v človek verí, už nepodlieha kritike. Nijako to nevyklučuje možnosť veriť v niečo, čo bolo včera predmetom kritiky“ (Lavrov 2010a, 240). Uvedené myšlienky obohacujú naše poznávanie filozofického uvažovania o možnostiach a nástrojoch, ktoré sú k dispozícii človeku ako potenciálnemu režisérovi a realizátorovi spoločenských zmien.

Lavrov nielenže vymedzuje vzťah viery a kritiky, no vidí aj možnosti vzájomného dopĺňania sa, spoluprácu kritiky a viery. Vyjadruje to ako stav človeka na dvoch úrovniach myslenia, alebo lepšie povedané, na úrovni kritického myslenia, ktorým dospejeme nielen k presvedčeniu, ale k viere o tom, čo je potrebné vykonať. Práve štádium viery je východiskom pre reálne konanie, uskutočnenie toho, v čo veríme. Je to možné chápať ako prechod od letargie, z ktorej sa kritickým myslením iniciuje konanie. To je založené na kriticky vypracovanej viere<sup>10</sup>.

Dané uvažovanie však súvisí s ďalším problémom. Spočíva podľa nášho názoru v tom, že aj táto viera môže mať rôzne predmety, a teda ide o pojem, ktorý môže mať rôzne obsahy. Viera nie je garanciou progresu ani progresom samotným, predstavuje len možné zásadné východisko, ktoré tvorí základ pre konanie, pre realizáciu progresu a je vytvorená z kritického prehodnocovania.

Práve moment realizácie je zásadným momentom pre vymedzenie kvalitatívneho rozdielu medzi človekom, resp. osobou a individuom.

Funkčný prístup pri opise človeka má svoje bezprostredné odzrkadlenie aj pri identifikácii rozdielu medzi človekom a individuom, ktoré je realizátorom zmien v určitom dejinnom období. Uvedený rozdiel by sa mohol kryštalizovať za pomoci nasledujúcej myšlienky autora: „Individuá sú aj tak len potenciálnymi vykonávateľmi progresu. Jeho skutočnými vykonávateľmi sa stávajú až v momente, keď sú schopní bojovať, keď sú schopní transformovať sa z bezvýznamných jedincov na kolektívnu silu, predstaviteľku myslenia. Je len jedna cesta, ako to urobiť a tú ukazuje nepochybný dôkaz dejín“ (Lavrov 2010a, 149). Kryštalizácia tu spočíva v stupňujúcej sa komplikovanosti, ktorej podstatou je to, že ani individuom nie je garanciou spoločenskej zmeny. Stáva sa garanciou vtedy, keď svoje chápanie progresu začína reálne napĺňať. Znamená to, že jeho konanie nie je nevyhnutná záležitosť, čo môžeme chápať ako zásadný problém pre dosiahnutie vzájomnej

<sup>10</sup> Lavrov v poradí pätnástom *Historickom liste* formuluje nasledujúcu myšlienku: „Kritika podgotovľajet dejateľnosť, vera vyzivajet dejstvije“ (Lavrov 2010a, 241). Dané tvrdenie pre nás predstavuje zásadný problém pri preklade, a preto sme sa ho rozhodli uviesť práve v poznámke pod čiarou. Uvedenú myšlienku Lavrova by sme mohli voľne preložiť nasledovne: „Kritika pripravuje k aktivite, viera iniciuje konanie.“

súčinnosti medzi teóriou a spoločenskou praxou vedúcou k zmene. Možné riešenie by sa podľa nášho názoru dalo vysvetliť nasledujúcim spôsobom. Človek predstavuje jedinú bytosť, ktorá je schopná uskutočňovať spoločenské zmeny na základe ideálu progresu, lebo „každý kriticky mysliaci človek, ktorý sa snaží uskutočňovať svoje myšlienky v živote, môže byť realizátorom progresu“ (Lavrov 2010a, 118). Lavrov však v danom kontexte formuluje isté obmedzenie používania všeobecného kvantifikátora „každý“ vo vzťahu k človeku. Ide o ohraničenie morálnej povahy: „Všetky bytosti, ktoré v sebe ešte nerozvinuli alebo nemôžu rozvinúť vedomie vlastnej dôstojnosti<sup>11</sup> a pocit povinnosti konať v prospech tejto dôstojnosti, sú postavené mimo morálneho konania“ (Lavrov 2010b, 351). Morálna rovina má v chápaní Lavrova určujúce postavenie aj v inom kontexte, ktorý vymedzuje nasledovne: „Ak sme uznali v prípade všetkých ľudí rovnakú možnosť rozvoja v indivíduu alebo v rade pokolení, ak v morálnom rozvoji vidíme ich hodnotu a svoju morálnu povinnosť vidíme v konaní človeka na základe presvedčenia, tak nevyhnutne pre seba získavame morálnu povinnosť podporiť dôstojnosť iných ľudí v rovnakej miere ako vlastnú, t. j. povinnosť pomáhať ich rozvoju tak energicky a bezvýhradne, ako sme povinní smerovať k vlastnému rozvoju<sup>12</sup>“ (Lavrov 2010b, 359). Predstavuje sa nám tak zatiaľ len akýsi základ pre spoločenskú zmenu, ktorý nemusí byť nijak naplnený. Ani rovina povinnosti tu nie je garantom pre reálne uskutočnenie, aj keď rozdiel medzi človekom a indivíduom spočíva práve v uvedomení si potreby progresu a dôstojnosti každého iného človeka, no ani to nie je ešte garanciou progresu alebo naplňaním progresu. Avšak vedomie je predstupeň k uskutočneniu progresu, ktorý nie je možné vylúčiť. To by nám mohlo vysvetliť podivuhodnú pozíciu k indivíduu, ktoré ešte stále nebolo garanciou zmeny, realizácie toho, čo je určené ideálom progresu, no je zároveň kvalitatívne odlišné od človeka, osoby.

Je však potrebné mať vždy na zreteli, že uvedomenie si toho, čo je vzhľadom na potreby určitého dejinného obdobia stanovené ako progres, ešte neznamená progres ako taký, ktorý je hlavne realizovaním onoho presvedčenia o jeho možnosti. Ide však o kvalitatívny rozdiel v línii človek a indivíduum. Indivíduum sa stáva skutočným progresívnym činiteľom až vtedy, ak progres napĺňa: „Nevyhnutnosť zúčastňovať sa boja za progres predstavuje morálnu povinnosť pre indivíduum, ktoré spoznalo význam tohto pojmu“ (Lavrov 2010a, 253). Ako nám to uvádza daná myšlienka, stáva sa to pre indivíduum povinnosťou. Takýmto spôsobom sa utvára v dejinách indivíduum, ktoré Lavrov (2010a, 248) nazýva bojovníkom za progres: „Odkedy ľudia prestávali veriť v nedotknuteľnosť spoločenského poriadku, ktorý im zanechali otcovia, od tej chvíle, keď sa medzi nimi vypracovali osobnosti, ktorých myslenie sa už neobmedzovalo iba na dosiahnutie osobného záujmu pomocou existujúcich spoločenských foriem a podmienok, ale za cieľ si vytýčili najsť a zrealizovať také formy spolužitia, v ktorých by sa celkovo žilo lepšie, – odvtedy sa vo svete neprestali objavovať bojovníci za progres“. Táto podoba indivíduí by splnila predstavu Lavrova priam v dokonalej miere.

V našej práci sme používali pomenovania neurgického bodu a Achillovej päty. K druhému z motívov by sme sa na tomto mieste práce ešte vrátili. Úvahy o človeku v premene ruského spoločenského a politického života sú u Lavrova plné uvedomovania si úskalí. Okrem (ne) činnosti človeka a (ako) indivídua je problémom v ruskom kontexte aj absencia skupiny či priam množstva bojovníkov za progres. Lavrov takúto absenciu, rozmer Achillovej päty, citlivo reflektuje.

Tým by sme chceli uzavrieť priblíženie tohto problému, formulujúceho sa na ceste ruských spoločenských zmien. Tie reálne nastali. Ak máme záujem pochopiť zdroje formovania revolúcie v Rusku, nemali by sme zanedbávať poznanie národnického myslenia. Nemali by sme sa uspokojiť s paušalizujúcimi tendenciami výkladu takými, ako táto z pera Struveho (1990, 135), podľa ktorého

<sup>11</sup> Rus. *dostoinstvo*. Dalo by sa to preložiť aj ako hodnota.

<sup>12</sup> Rus. *razvitie*. V textoch Lavrova sa zvykne nachádzať aj vo význame progresu.

je národnickej inteligencii vlastný len „... protištátny charakter, ale aj jej bezbožnosť“. Ide o tradíciu, ktorá hĺbkou svojich myšlienok určite nedosahuje úroveň Solovjovova či Dostojevského, no svojimi pozíciami formovala ruské myslenie v zásadnej a nespochybniteľnej miere.

## REFERENCES

### Primary sources

- Lavrov, Petr Lavrovich. 2010a.* Исторические письма [Historical Letters]. In Lavrov, Petr Lavrovich. Избранные труды. [The Collected Works] Moscow , 41-296.
- Lavrov, Petr Lavrovich. 2010b.* Социальная революция и задачи нравственности [Social Revolution and The Role Of Morality]. In Lavrov, Petr Lavrovich. Избранные труды. [The Collected Works]. Moscow, 345-451.
- Lavrov, Petr Lavrovich. 2010c.* Старые вопросы [Old Issues]. In Lavrov, Petr Lavrovich. Избранные труды [The Collected Works]. Moscow , 453-517.

### Secondary sources

- Arslanov, Rafael Amirovich. 2010.* Петр Лаврович Лавров [Petr Lavrovich Lavrov]. In Lavrov, Petr Lavrovich. Избранные труды [The Collected Works]. Moscow, 5-37.
- Bohun, Michał. 2008.* Oczyszczenie przez burze. Kraków.
- Broda, Marian. 2003.* Narodnicke ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terorem. Łódź.
- Camus, Albert. 2004.* Vzbúrený človek. Bratislava.
- Grečo, Peter. 2014.* Revolúcia, demokracia a masová kultúra. Poprad.
- Malmenvall, Simon. 2015.* Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve : ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. In Bogoslovni vestnik 75/2, 347-360.
- Malmenvall, Simon. 2017.* V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije. In Bogoslovni vestnik 77/3-4, 671-686.
- Nizhnikov, Sergej Anatolievich. 2009.* Духовное познание в философии Востока и Запада [Spiritual Cognition In Philosophy Of East And West]. Moscow.
- Pomper, Philip. 1993.* The Russian revolutionary intelligentsia. Wheeling.
- Pružinec, Tomáš. 2015.* Dekonstrukcia tyranie a perspektíva slobody v myslení Étienne de La Boétieho. In Manda, Vladimír – Štáhel, Richard – Pružinec, Tomáš. Človek, sloboda a vlastníctvo vo filozofii raného novoveku. Bratislava, 17-44.
- Pružinec, Tomáš – Gallo, Ján. 2016.* Русская и персоналистическая философия в словацкой академической среде [Russian Philosophy and Personalism in Slovak Academic Environment]. In Vox. Философский журнал [Vox. The Journal Of Philosophy]. 10/21, 1-9.
- Rydzewski, Włodzimierz. 2014.* Dylematy rosyjskiej idey. Kraków.
- Struve, Petr Bergardovich. 1990.* Интеллигенция и революция [Intelligentsia and Revolution]. In Berdyayev, Nikolai Alexandrovich et al., (eds.) ВЕХИ. Сборник статей о русской интеллигенции. [VEKHI. A Collection Of Articles About The Russian Intelligentsia] Moscow, 131-149.
- Walicki, Andrzej. 2005.* Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego. Kraków.
- Zverev, Vasilij Vasilevich. 2009.* Русское народничество [The Russian Narodism]. Moscow.

SUMMARY: PERSON, MAN AND (AS AN) INDIVIDUAL IN PHILOSOPHICAL TEACHINGS OF P. L. LAVROV. CRITICAL NOTES ON BYZANTINE AND SLAVIC SPIRITUALITY. The second half of the 19th century is known as the Russian intellectual and philosophical period as it is associated with new ideas and thoughts that have resonated throughout the centuries. In this period, Russian history does not experience its best times. Although the political situation of Russian history, accompanied by the Russian national movement of that time, is not the brightest, personalities, such as F. M. Dostoyevsky, V.S. Solovyov are coming on the scene in the hope of contributing to a change.

This study focuses on its main representative Petr Lavrovich Lavrov and his legacy in terms of a different view on a human being as an individual and a human (a person). According to Peter Lavrovich Lavrov, human being is the only extant species that can read, understand words and transform them into ideas/thoughts. Furthermore, only human beings can use their knowledge, gathered throughout their lives, and transform it into real action. The extent of that action presents the most important or favourable thing in people's lives and he (Lavrov) puts a lot of stress on practice. As previously mentioned, human being is again the only being that is able and capable of understanding the political situation and can transform or use this knowledge to make changes, bring new ideas and create a better society. Lavrov's point of views can be seen as a critical reflection of values created by Greek, Byzantine and Slavic spirituality. Faith is not accepted as faith in God. It is regarded as a strong belief which can lead to political action. It is a belief in goals created by man. This represents the fundament for the creation of a better world. The study also focuses on the difference between having a chance to change something and really changing something. This comes from a different perception of human being, where Lavrov views it as an individual, and a being (a human). Another skill of human beings is their capability to understand and comprehend bad conditions of their culture or life and make some changes. These changes come in place when the human being understands that he/she is an individual with such skills and power. This more than interesting study provides a further rumination on human beings, their place in the second half of the 19th century Russia and their power to contribute to a change.

Mgr. Ondrej Marchevsky, PhD.  
University of Presov  
Faculty of Arts  
Intitute of Political Sciences  
Department of Civic Education  
17. novembra 1  
08001 Prešov  
Slovakia  
ondrej.marchevsky@unipo.sk

# PROBLÉM OSOBY VE FILOZOFII JÓZEFA TISCHNERA (SETKÁNÍ SLOVANSKÉ TRADICE S TRADICÍ ZÁPADNÍ FILOZOFIE)

## The Problem of a *Person* in the Philosophy of Józef Tischner (The Encounter of Slavonic Tradition and Western Philosophical Tradition)

Lucjan Klimsza

DOI: 10.17846/CL.2018.11.1.147-158

**Abstract:** KLIMSZA, Lucjan. *The Problem of a Person in the Philosophy of Józef Tischner (The Encounter of Slavonic Tradition and Western Philosophical Tradition)*. The main aim of the article is to discuss the philosophical problem of man in works of Józef Tischner, who was a Polish Catholic priest, a theologian and a philosopher. His philosophy follows the Slavonic philosophical tradition of his professor Roman Ingarden. He was also the author of many philosophical books, which interconnect Slavonic philosophy with Western philosophical tradition. Most of them have been dedicated to the problem of ethics and axiology. He developed Levinas' idea that ethics must become the first philosophy ever. For many reasons, he thought ethics must predate ontology. Firstly, this idea was inspired by a traumatic experience with the Holocaust during the Second World War. Secondly, he believed that every epistemological experience is at the same time an axiological experience. They represent a different way of expressing the same experience with the nature of the world. The meaning of axiology lies in the fact that the axiological experience is the experience of a particular person, that is, a person.

**Keywords:** *Agathos, agathology, axiology, ethics, philosophy, personality*

**Abstrakt:** KLIMSZA, Lucjan. *Problém osoby vo filozofii Józefa Tischnera (Stretnutie slovenskej tradície s tradíciou západnej filozofie)*. Zámerom predkladaného článku je popis filozofického problému človeka v diele Józefa Tischnera. Józef Tischner bol katolíckym kňazom, teológom a filozofom. Jeho myslenie vychádza zo slovenskej filozofie jeho učiteľa Romana Ingardena. Bol taktiež autorom mnohých teologických a filozofických diel, ktoré môžu byť spojivom východnej a západnej filozofickej tradície. Prevažná väčšina z nich bola venovaná problematike etiky a axiológie. Nadviazal na dielo Emmanuela Lévinasa – tvrdil, že etika musí byť prvou filozofiou. Podľa neho existuje niekoľko dôvodov prečo má etika predchádzať ontológii. Prvým dôvodom bola traumatická skúsenosť holokaustu cez druhú svetovú vojnu. Druhým dôvodom pre toto tvrdenie je fakt, že každá epistemologická skúsenosť je zároveň axiologickou skúsenosťou. Obe dve popisujú odlišným spôsobom rovnakú prirodzenosť sveta. Význam axiológie spočíva však v tom, že axiologická skúsenosť je skúsenosťou konkrétneho človeka, teda osoby.

**Kľúčové slová:** *Agatos, agatológia, axiológia, etika, filozofia, osoba*



## Úvod

Mezi nejvýznamnější představitele polské filozofie a teologie dvacátého století patří Józef Tischner. Tento myslitel je v českém filozofickém a teologickém prostředí velice málo známý. A to je velická škoda, neboť myšlenkové bohatství, které po sobě zanechal, se řadí svým významem mezi taková jména polské filozofie jako Roman Ingarden, Władysław Tatarkiewicz, Alfred Tarski, Józef Maria Bocheński. Tischnerův odkaz je velice důležitý nejen pro filozofii, ale také pro teologii. V teologii rozvinul hermeneutiku biblických textů. Ve filozofii svým fenomenologickým myšlením navázal na odkaz svého učitele Romana Ingardena na poli axiologie a dále jej rozvíjel. Současný polský historik filozofie Tadeusz Gadacz řadí Tischnera k filozofům dialogu (Gadacz 2009, 620). Tischner však považoval sám sebe spíše za axiologa a význam svoji práce viděl na poli axiologie, kde rozvinul nauku o dobru, čili agatologii.

Pro toto konstatování nacházíme hned několik důvodů. Tím prvním je fakt, že Tischner považoval za své nejvýznamnější dílo knihu *Filozofia dramatu*. Název knihy napovídá, že svým zaměřením patří pouze do oblasti estetiky, přesto nás obsah při bližším studiu přivede k celé šíři axiologických problémů. Další významné publikace tohoto polského autora patří do oblasti etiky a axiologie. První je soubor přednášek, které Tischner přednesl mezi léty 1982 až 1984, název tohoto díla je jednoduchý - *Etyka*. Jsou to přednášky, které zazněly na Jagellonské univerzitě v Krakově. Tischner se v těchto přednáškách věnoval problematice Hegelovy, Kantovy, Schelerovy a Kierkegaardovy etiky. Dalším dílem, které Tischner věnoval axiologii, je *Myślenie według wartości*. Jak už sám název napovídá, obsahem tohoto díla je analýza hodnot v soudobé fenomenologii. Mezi další důležitá díla patří kniha, ve které navázal na Ingardenovu a dále ji rozvíjel. Jedná se o titul *Spór o istnienie człowieka*.

## Metoda

Zásadním pojmem, který Tischner pro svoji filozofii hodnot volí, je ve filozofii a také v současné etice poměrně málo užívaný řecký pojem αγαθος. V našem článku se nejdříve zeptáme, co tento pojem znamená. V úvodu vyjdeme nejprve z jazykové analýzy tohoto pojmu. Teprve pak budeme analyzovat způsob, jakým Tischner tomu pojmu rozumí a jak jej používá. V další části práce se budeme věnovat obsahové analýze díla Józefa Tischnera.

## Etymologie

Pojem agatologie pochází z řečtiny. Jedná se o složeninu dvou slov - αγατος a λογος. První můžeme překládat hned několika způsoby, podle toho, v jakém slovesném tvaru se slovo nachází. Václav Prach zná dvě varianty - adjektivum αγαθος a dále substantivum neutra τό αγαθον (Prach 1993, 9). První variantu překládá pojmy dobrý, statný, šlechtný, zdárný atd. Substantivum pak překládá pojmy dobro, štěstí, ctnost a bohatství. Prachův slovník je přednostně zaměřen na atticou řečtinu. Dalším slovníkem, který se věnuje antické řečtině, je slovník Josefa B. Součka. Avšak tento slovník, je primárně zaměřen na novozákonní řečtinu. Souček pak slovo αγαθος překládá jiným způsobem. Adjektivum překládá slovem dobrý, avšak poukazuje na fakt, že v mladší řečtině ή κοινή διαλεκτη dochází k významovým posunům. Rozlišuje tedy dobrý ve vnějším smyslu – zdatný, prospěšný anebo použitelný. Dalším je pak smysl vnitřní, který je velice blízko mravnímu smyslu a který překládáme slovem dobrotivý, řádný a dokonalý. Zajímavostí pak je skutečnost, že se slovo αγαθος používá i v sakrální oblasti a že tímto pojmem se označuje také Bůh. Souček uvádí

těž substantiva a kromě neutra i femininum  $\tau\alpha\ \alpha\gamma\alpha\theta\alpha$ , což neznamena pouze dobrou ženu, nýbrž také majetek a statky (Souček 1997, 15).

## Zrození dobra v křesťanské teologii

Pokud je v Novém zákoně používán ve vztahu k Bohu pojem  $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$ , pak je potřeba ještě dodat, že je to právě novozákonní zvěst, která činí agatologii možnou. Důvodem je radikálně nové chápání Boha. Ten je v Novém zákoně, zvláště v *Logia Iesu* čtyřech evangelií, představen jako *dobrý Otec* (Jeremias 1966, 33). Tím se zpochybňují všechna neutrální adjektiva antických božstev, chápaných buď deisticky, nebo panteisticky. Novozákonní Bůh je osobní a má také jméno. Nejedná se však o atropomorfní obraz Boha. Není to ani věc, tedy *to*, či dokonce *to jedno*. Bůh je v Novém zákonu vyjeven jako dobrý (Evangelium Lukáše 18,18) a pouze k němu se vztahuje adjektivum  $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$  (Kittel 1986, 6). V evangelijní zvěsti jsou morální a mravní rozdíly mezi lidmi zanedbatelné. Z toho plyne, že není možné eticky soudit a rozlišovat mezi těmi, kteří jsou dobří, a těmi, kteří dobří nejsou. Zmíněný text vyznívá spíše skepticky. Pokud je dobrý pouze Bůh, pak člověk dobrý není a veškeré morální i mravní úsilí člověka vyjde naprázdno. Oprávněnou se tedy jeví otázka, odkud pramení onen paradoxní novozákonní optimismus? Co dovoluje křesťanské filozofii vystavět onu agatologii? Pokud se v něčem odlišuje křesťanské, respektive patristické, myšlení od řecké antické filozofie pozdního helenismu, pak je to především optimismus či také zdůraznění agatologického pohledu na Boha. Prizmatem tohoto pohledu na Boha jako absolutní dobro, také pak na svět a člověka.

## Zrození dobra v antické filozofii

Antická filozofie a také etika zná nauku o dobru - agatologii. Ovšem základy, na kterých antika budovala svou agatologii, byly různé. Mohly to být základy náboženské, uveďme například spis sofisty Prodika z Keosu *Horai* (Prodikos z Keosu 2017). Tyto základy mohly vyrůst z také ontologie, jež v bytí nacházela jedno neměnné jsooucn, které je, a proto, či snad právě proto, že je, je toto jsooucn dobré. Jak o tom svědčí fragmenty filozofie představitele elejské školy Parmenida z jeho spisu *O přírodě* (Parmenides 1998). Až - ve vrcholné antické filozofii se setkáváme s velice rozvinutou naukou o dobru.

V Platonových dialozích, předně v dialogu *Kratylos* (Plato 2017), nacházíme nejrozvinutější nauku o dobru. Tento dialog je zasvěcen problému správného pojmenování jsooucna. Jeden z Platonových učitelů *Kratylos* zastával učení Herakleita z Efezu o plynutí všech věcí. Jednalo se o naturalistickou teorii. Pokud věci ( $\tau\eta\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) plynou, tedy podléhají změně, jen stěží pro tyto skutečnosti můžeme nacházet pojmy, které by označovaly to, co je trvalé. Jména ( $\tau\omicron\ \delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ ) označují podle *Kratyla* pouze jednotliviny. Avšak pro Platona jsou to obecné pojmy, které dávají věcem jejich hodnotu. Tyto obecniny říkají, čím je svět, a také to, že svět můžeme pojmenovat dobrým ( $\acute{\alpha}\gamma\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ) světem. Význam jmen se v tomto dialogu ocitá pod drobnohledem axiologie. Najdeme zde velice důležitou poučku: na základě toho, co dovoluje nazývat *bytí* dobrým bytím, můžeme hovořit o světě buď v pozitivních, nebo v negativních kategoriích. Platon v *Kratylovi* ukázal na vztah mezi axiologií a ontologií.

Platonův *Kratylos* není jediným dialogem, ve kterém autor rozvíjí své pojetí agatologie. Dalším dílem, je ne-dialogický spis *Obrana Sokrata*. Platon vytvořil dílo, ve kterém rozvíjí agatologii zásadním způsobem během soudní pře mezi aténskou obcí a Sokratem. Zde je dobro chápáno jako občanská ctnost, tedy jako takové jednání, které slouží dobru celé obce. Dobro se zde váže k občánovi,

kteřý svými občanskými ctnostmi obec chrání, rozvíjí ji a přináší jí prosperitu. Platon zde především řeší problém, který v životě aténské obce vyvstal: jak je možné, že obec soudí člověka, který svým vyučováním obec rozvíjel. Jak je tedy možné, že dobro je odměněno zlem?

Jan Patočka ve svých známých výkladech z antické filozofie konstatuje, že Platon ve svých raných dílech přináší dvojí pochopení dobra. Dobro je znalostí toho, co je dobré, a zároveň je participací na tomto dobru. Jinými slovy, nepostačuje pouze vědět, co je dobro. Člověk musí na tomto dobru participovat. Musí tedy toto dobro také konat. V opačném případě se člověk vydává napospas zlu. Opakem agatologie je pak ponerologie, nauka o zlu. Dobro čili *τὸ ἀγαθόν* je tak opakem zla, *τὸ πονερό*.

Z výše uvedeného můžeme tedy konstatovat:

1. zlo je totožné s omylem,
2. pochopení, že zlo, které činí jedinec, nakonec ubližuje jemu samému (Patočka 1991, 47).

Nauku o dobru ve vrcholné antické filozofii lze také definovat jako nauku o ctnostech, které vedou k občanskému životu, ve kterém člověk neubližuje sobě ani druhým. Takto stanovené agatologii lze zároveň rozumět jako ideálu či cíli, ke kterému se má člověk upínat. Platon uvedl právě ideu dobra jako nejvyšší ideu, která konstituuje svět hodnot. Dobro, *τὸ ἀγαθόν*, konstituuje dvě další ideje pravdy a krásna, se kterými vytváří triádu nejvyšších hodnot světa vůbec.

Do třetice ještě poukážeme na dialog, který naznačuje, vykresluje či dokresluje vztah mezi člověkem a dobrem. Zatím v předcházejících statích jsme poukázali na Platonův vztah ideje dobra a bytí, v tomto případě poukážeme na vztah ideje dobra směrem k člověku. V předcházejících statích jsme ukázali, že bytí, to skutečné bytí, pochází ze světa idejí. A takovému bytí je možné přiřadit adjektivum dobré.

V dialogu Protagoras (Plato 2017) již Platon, co se týče vztahu dobra a člověka, tak optimistický není. K dobru je člověka potřebné vychovávat. Pro výchovu používá Platon termín *διδασκαλία*. Rozlišuje přitom mezi stávatí se dobrým a býtí dobrým. Bytí je zde nejdříve přisouzeno člověku a adjektivum dobrý/zlý je přisouzeno procesu stávaní se. Bytí člověka je však uznáno za dobro, člověk se tedy rodí dobrým či do dobrého světa. Může se však stát (v důsledku nějaké nehody či nějakého neštěstí), že se člověk stane zlým. Z toho Platon v dialogu Parmenidés vyvozuje následující: aby se mohl stát člověk zlým, nejdříve musí být dobrým.

Z toho plynou následující axiomy:

1. Člověk přichází na svět, jenž je ve svých základech světem dobrým.
2. Člověk se stává zlým z důvodu nezdaru, nehod, neštěstí či pohromy.
3. Bohové dávají těm nejlepším dar, aby byli dobrými co nejdéle.

Třetí axiom je velice zvláštní. Platon před námi předestírá zajímavou myšlenku, které dá naplno vyniknout apoštol Pavel v listu k Římanům, a totiž, že dobro a dobrý život je Božím darem.

Tyto etymologické poznámky mohou budít dojem, že vše již bylo řečeno a dále tento pojem není potřeba rozvíjet. Opak je však pravdou. Současný svět, střet kultur, náboženství a různorodost filozofií přímo vybízejí k tomu, aby se znovu tento problém podrobil filozofickému zkoumání. Tato úloha filozofie ve zkoumání pojmu je obzvláště potřebná, předně proto, že již nefilozofické disciplíny tento problém rozebírají a slovníkové prameny, zvláště v angličtině, se o agatologii velice pestrým způsobem zmiňují.

## Pojem dobra

Dva veliké myšlenkové systémy antického světa, Platonova filozofie a novozákonní evangelium, hovořily o dobru. Nesdělují nám však, jak můžeme pojem dobra nahlížet dnes. Nemyslíme si, že by novozákonní zvěst nebyla dnes hlásána stejně, jako tomu bylo v dobách apoštolů. A také si nemyslíme, že by Platonova otázka *co je dobro* ztratila na své aktuálnosti. Jde nám nyní o to postihnout, jak se dnes s tímto pojmem pracuje a jak jej dnes západní kultura používá. Pestrá paleta slovníkových definic nám na jedné straně ukazuje do jaké míry je tento termín stěžejní a důležitý. Na straně druhé však stručnost a v jistých chvílích neúplnost definic dává tušit množství práce, které je potřeba na tomto poli vykonat.

Agatologie je podle Merriam-Websterova slovníku *vědou či doktrínou o dobru* (Merriam-Webster 2017). Pokud se tedy jedná o vědu či nauku, nabízí se další velice důležitá otázka: co taková věda zkoumá? Co je předmětem zkoumání? Jedna z odpovědí se nabízí jednoduše: dobro. Předběžně tedy stanovíme, že agatologie jako subdisciplína axiologie zkoumá problematiku dobra. Ve filozofii se spíše používá pojmu etika nebo axiologie, ačkoli druhý jmenovaný znamená spíše komplexnější nauku o hodnotách. Agatologie vyjadřuje svou povahou již dopředu optimistické stanovisko, které pramení ze skutečnosti, že dobro je principiálně obsaženo ve všech věcech a že dobrým je tedy celý svět (The Online Etymology Dictionary 2017). Takový přístup ke světu a k člověku je možný pouze poté, co jsou splněny některé zcela jedinečné předpoklady.

Avšak v současné filozofii převládají spíše skeptické hlasy, které současnou kulturu, myšlení a filozofii popisují v negativních či spíše skeptických kategoriích. Velikou práci na tomto poli vykonal Wilhelm Weischedel svoji knihou *Skeptická etika* (Weischedel 1999) Zde popisuje nejen postupný příklon ke gnozeologické skepsi, nýbrž a zároveň také problematiku skeptického obrazu světa. Čili negativní přístup ke světu hodnot. Avšak mozaika filozofů, kteří se problematikou hodnotového světa zabírají by byla neúplná, kdybychom nezmínili ty, kteří se nacházejí na opačné straně axiologického spektra. Mezi nimi je Józef Tischner. Nabízí se tedy otázka - které předpoklady, když hovoří o agatologii, uvádí sám Tischner?

## Problematika AGATHOLOGIE v současném diskurzu

Ve filozofii dvacátého století je možné nalézt mnoho etických a axiologických spisů. Zároveň s těmito spisy se objevuje vyprázdňení. Adam Hernas píše, že po řadě velikých myslitelů, kteří se etikou (například Emmanuel Lévinas) či axiologií (například Martin Heidegger) zabývali, nastalo období etické jalovosti a hodnotové relativizace (Hernas 2016). Současně si Hernas klade otázku, zda není tento odklon od axiologie způsoben odklonem od těch myšlenkových systémů, které dovolují existenci právě takových předpokladů, díky kterým je axiologii možné vytvářet. Hernas tyto předpoklady označuje jako vertikální. Verikální předpoklady jsou takové, které vytvářejí pevnou strukturu hodnot, od těch nejnižších až po ty nejvyšší. Přičemž nejvyšší hodnoty by měly zároveň vyjadřovat dobro či snad také být nejvyšším dobrem. Axiologie by z povahy věcí měla vést k agatologii. Pokud existuje hierarchie hodnot, pak tou nejvyšší hodnotou musí být nutně dobro. Pokud by byl takový předpoklad zpochybněn, je zároveň zpochybněna celá hierarchická stavba hodnot. Není možné hovořit o hierarchii hodnot bez konstituující hodnoty. Na tomto axiomu je možné se shodnout. O čem je však v současnosti vedena diskuse, to je předpoklad takové agatologie, tedy konstituce agatologie jako takové.

Ke konstituci agatologie však vede velice dlouhá cesta. Z axiologie není koncepci agatologie možné vyvodit. Pokud ještě jednou zopakujeme definici, která nám říká, že agatologie je věda či doktrína o dobru, pak není možné z axiologie vystavět agatologii, byť by se jednalo o axiologii

založenou vertikálně, která má fixovanou hierarchii hodnot. Výjimku může tvořit Platonová nauka o dobru jako o nejvyšší hodnotě, jež konstituuje svět hodnot. Platon však konstituoval předpoklady agatologie na základě metafyziky. To dobro, o kterém Platon hovořil, je nejvyšším dobrem světa idejí.

Současnou filozofii, zvláště pak filozofii dobra, není možné v žádném případě uzavírat do platonských idejí. Filozofie musí reflektovat vývoj současné filozofie a kultury. To Tischner ve své filozofické dílně činil. Jeho reflexe vychází ze zkušenosti kultury dvacátého století a filozofie devatenáctého a dvacátého století. Tischner především analyzuje současnou filozofii a dospívá k názoru, že ve filozofii hodnot převládá estetický aspekt. Má tím na mysli skutečnost, že se současná axiologie snaží vyvést z estetiky etiku, tedy z krásného se snaží vyvést dobré. „*Již delší dobu panuje ve filozofii snaha o náhradu pojmu dobra pojmem hodnota. Toto úsilí je směřováno k přiblížení dobra fenomenologické zkušenosti. ... Vše se uzamyká v soudu: to, co je krásné, je dobré, to, co je dobré, je krásné.*“ (Tischner 2001, 177). Takto redukuje etiku na pomocnou nauku estetiky. Ve své analýze současné kultury dospívá Tischner k velmi podobným závěrům. Jeho analýzy se shodují s Adornovou kritikou současné masové kultury, která je definována prostřednictvím produkce, spotřeby a neustálého tlaku na výkon a udržitelnost ekonomického růstu. Takové pojetí kultury může být podle Tischnera myslitelné pouze tehdy, když se kategorie dobra vyvede z kategorie krásna. Adorno píše: „*Totální masová kultura dnes nahrazuje ‚Nové univerzum‘. ... Jen moc, která dnes stojí za poezii všedního dne a imponuje nevybledávající a marnotratnou výpravou, je schopna klamat dospělé o prodlouženém dětství, jež jim připravuje, aby fungovali tím dospěleji. ... Tento záchvív žije z převahy techniky jako celku - a kapitálu, který za ní stojí - nad každou jednotlivou věcí. To je transcendence v masové kultuře.*“ (Adorno 2009, 9). Toto pojetí je schopen Adorno nazvat dokonce transcendencí. Tischner podobně jako Adorno vnímá současnou kulturu, která je výsledkem osvícenské filozofie, jako veliký problém. Tischner píše: „*Osvícenství nepřekonalo „zla dějin“, ale místo zločinů „pověrečných“ přineslo zločin „osvícených“.*“ (Tischner 2001, 35). Jako nanejvýš problematické vidí Tischner zaměňování pojmů. Z tohoto pohledu kritizuje současný společenský diskurz, který lze vystihnout takto: dobro je sice možné, ale jen tehdy, když je vyvedeno a ztotožněno s krásnem.

Již od dob Platona je takové však úsilí zcela pochybné. Příkladem pro zpochybnění vyvozování dobra z krásna je Platonův dialog Ion. V něm se rapsód Ión snaží přesvědčit své posluchače, že z krásného přednesu pochází veškeré dobro a také pravda (Platón 1979). Snaží se ukázat, jak vznešené city, které vytváří krásná hra či báseň nebo dokonce náboženská zkušenost, činí člověka lepším či snad i dobrým. Platon však v dialogu takový přístup k hodnotám kritizuje. Jeho filozofie velice přesným způsobem vytváří hierarchii hodnot. V této hierarchii vládne řád a díky tomu má každá hodnota v celkovém řádu své místo. Takový řád spravuje a určuje hodnota všech hodnot. Idea dobra.

Tento exkurz do antické filozofie měl ukázat především místo a dobu, kdy a kde vzniklo mluvení o dobru. Tedy alespoň z pohledu filozofie. Nebrali jsme v potaz náboženské systémy, především pak judaismus. Dalším exkurzem bylo rané křesťanství, především evangelijní zvěst. Pokud bychom se měli věnovat celkové problematice dobra v dějinách západní kultury, stala by se z této studie kniha o několika svazcích. Tyto exkurzy měly ukázat, že mluvení o dobru bylo součástí jak křesťanské teologie, tak také antické filozofie. Neměly za úkol předvést, jak se o dobru, čili agatologii, hovoří dnes. Současný diskurz dobra je potřebné rozvinout. Vzniká tedy problém předpokladu existence současné agatologie.



## Předpoklady

Jak tedy agatologii uchopit metodicky? Pakliže chceme hovořit o filozofii dobra, musíme nejdříve ukázat, jak o agatologii hovořit lze. Současně musíme vzít v úvahu také axiologii. Obě, jak agatologie, tak také axiologie, jsou navzájem propojeny. Tischner si byl tohoto vzájemného propojení velice dobře vědom. Zároveň si uvědomoval problémy, které ze vztahu agatologie a axiologie vyplývají. Předně říká, že agatologie a axiologie jsou zkušenosti téhož. Zároveň dodává, že tato zkušenost je rozdílná. Tuto myšlenku nacházíme v jeho díle *Myšlení podle hodnot* (Tischner 2002, 486). Abychom mohli rekonstruovat předpoklady agatologie, musíme tedy uvést dva typy *zkušenosti*. Tischner rozlišuje agatologickou zkušenost od zkušenosti axiologické.

## Východiska Tischnerovy filozofie

Dříve, než se budeme těmito zkušenostmi zabírat, položme si ještě jednu otázku. Proč Tischner hovoří o axiologii a agatologii z pozice *zkušenosti*? Neindikuje tato věta empirismus v jeho filozofii? Nikoli. V jeho filozofické pozůstalosti najdeme řadu pramenů, k nimž se odkazoval a na něž navazoval. Stěžejním filozofickým směrem, který Józef Tischner považoval za východisko své vlastní filozofie, byla fenomenologická škola. Je tomu tak z několika důvodů. Tím prvním a zásadním důvodem, je fakt, že se filozofii učil od velikána polské filozofie Romana Ingardena. Roman Ingarden byl žákem Edmunda Husserla. Sám později fenomenologii přednášel na Papieskiej Akademii v Krakově. Mezi další soudobé filozofy, které Tischner označoval za nejdůležitější myslitele, kteří jej ovlivnili, patří ve dvacátém století nejen Roman Ingarden, ale také Edmund Husserl a Martin Heidegger. Výsledkem jejich vlivu byla metoda, tedy způsob, jakým Tischner filozofoval. Ovšem - nejen Husserl, Ingarden či Heidegger Tischnera ovlivnili.

Hlavní Husserlovou zásluhou pro filozofii dvacátého století byl dar metody. Husserl daroval filozofům metodu radikálně novou (Gadacz 2009, 628). Metoda *fenomenologické redukce*, kterou v Husserlově filozofii objevil pro sebe také Tischner, má podle něj na axiologii veliký dopad. Tischner vyzvedává Husserlovo epistemologické heslo „*zpět k předmětu*“, neboť se v něm fenomenologie objevuje jako zcela zřejmý intencionální akt. Ten znamená, že vědomí je vždy vědomím konstruujícím smysl předmětu (Tischner 2002, 13). Důsledek Husserlova hesla viděl Tischner nejen v epistemologii, ale dále i v axiologii. Od Já transcendentálního, které tvoří jádro Husserlovy filozofie, přešel Tischner k Já axiologickému. Tischner píše: „*V Husserlově filozofii je věta, která vysvětluje tento fakt. Ta věta říká, že každá bytost může být chápána jako idea.*“ (Tischner 2008, 145). Vyzvedl význam poznávajícího aktu člověka. Ve svých filozofických zkoumáních objevil axiologický rozměr tohoto aktu. Tvrdil, že každý poznávající akt je podle něj vždy hodnotový. Tadeusz Gadacz píše o přechodu od Já transcendentálního k Já axiologickému: „*Záhy se však rozešel s Husserlovou idejí Já transcendentální, místo této koncepce navrhl Já axiologické.*“ (Gadacz 2009, 629). To však neznamená, že by Tischner zároveň s přechodem od noetiky k axiologii Husserlovou filozofii zavrhl. Opak je pravdou. Tento přechod totiž Husserla doplňuje.

Vztah současné filozofie k Husserlovi je podle Tischnera dvojitý. První – inspirující, jenž probouzí samostatná fenomenologická zkoumání. Druhý – vyvolávající kontroverze (Tischner 2002, 13). Nikdy však vlašný, který by znamenal nezáměr o Husserlovou pozůstalost. Tischner patřil k první skupině filozofů, kteří se Husserlovým dílem nechali inspirovat. Jakkoli, v případě Tischnera, zprostředkovaně. Tím, kdo Husserlovy myšlenky zprostředkoval, byl jeho učitel Roman Ingarden. Tischner nezůstal u pouhého opakování a citování Husserlových myšlenek. Inspirace v jeho případě znamená samostatné a tvořivé myšlení, které nabylo na významu ve světě etiky, axiologie a především agatologie.

## Filozofie hodnot

Svou vlastní fenomenologickou koncepci hodnot artikuloval Tischner ve sporu s představitelem novotomistické školy Mieczysławem Gogaczem. V článku s titulem *Spor o inspiraci* (Tischner 2002, 283) vedl myšlenkový zápas mezi jinými také o uchopení současné axiologie. Tischnerova koncepce hodnot je hierarchická. Je uspořádaná podle určité, předem dané hierarchie hodnot. Píše, že podstatou světa hodnot je její hierarchická struktura. Díky této struktuře je o hodnotách vůbec možné hovořit. Bez této struktury, tedy bez nižších a vyšších hodnot, by nebylo možné hovořit o hodnotách vůbec a celá axiologie by ztroskotala na hodnotovém relativizmu (Tischner 2002, 424)

Ve zmíněném sporu byla zásadním problémem definice pojmu hodnota v současné filozofii. Gogacz definoval hodnotu jako *akt hodnocení*. Tischner píše: „*Hodnota není předmětem a také není vlastností předmětu. Je hodnocením.*“ Hodnota podle něj reálně neexistuje. Hodnota se stává hodnotou až na základě soudu. Hodnoty jsou vytvářeny aktem hodnocení. Tischner takové definování hodnot radikálně odmítá. Hlavním důvodem je skutečnost, že člověk přichází *na* zemi. Ono „na“ ukazuje, že člověk již přichází do *nějakého* světa, do *nějaké* skutečnosti. Tyto skutečnosti jsou již člověku dány a on je ve své zkušenosti zakouší. Druhou věcí je fakt, že tyto skutečnosti pojmenovává axiologickými kategoriemi. Zkušenost s danou skutečností může být dobrá, anebo zlá. Ale svět jako hodnota je již dán dříve, než jej člověk zakouší. Tischner píše: „*Vztah člověka k zemi nemůže být pasivní. Člověk musí, aby mohl žít, snést počáteční surovost země. Musíme zde odlišit zemi otroctví od země svévole. Člověk je schopen podmanit si zemi, země tedy není zemí otroctví. Ale na zemi rostou také stromy se zakázaným ovocem. Země není zemí svévole. Země má danou přirozenost. Má svůj řád, pořádek, má svoji vlastní logiku.*“ (Tischner 2001, 220). Jakým způsobem tedy je hodnotu možno definovat? Dříve, než Tischner přistoupil k definici hodnoty, pokusil se pomocí analogie najít takový pojem, který by porozumění napomohl. Tím pojmem je pro Tischnera *závazek*. Tento pojem ukazuje na vztah. Člověk, jenž je zavázán druhému člověku, musel druhého nejdříve potkat. Vyjít mu naproti a v aktu setkání druhého se mu zavázal. Například k tomu, že v druhém bude vidět stejně hodnotou bytost, jako je on sám. Hodnota je tím, co člověka k něčemu zavazuje. Například k tomu, že druhého člověka bude ctít stejným způsobem jako sebe sama. Je-li člověk zavázán, pak je to právě proto, že se setkal s něčím nebo někým. Na základě analýz Tischnerova textu tedy můžeme konstatovat, že *hodnota člověka zavazuje*.

Tischner zároveň zcela neodmítá akt hodnocení. Uvědomuje si však zásadní problém soudobých hodnotových soudů. Problémem, který se ukazuje v soudobé kultuře jakožto zásadní, je pravdivost/nepravdivost soudu. Tedy stav, kdy hodnocení je buď pravdivé, anebo nepravdivé. Postmoderní myšlení vytvořilo relativizováním pravdy prostřednictvím subjektivizace skutečnosti předpoklady pouze pro subjektivní hodnotové soudy. Jinými slovy, pro postmodernu je typická definice, která říká, že subjekt vytváří v hodnotovém aktu soudu hodnotu samou. Pokud bychom připustili, že člověk jakožto subjekt vypovídá o hodnotách, a tím také hodnoty vytváří, pak bychom byli nuceni říci, že:

- I. hodnotící soudy nic nevypovídají nebo
- II. hodnotící soudy nejsou hodnotící, nýbrž tautologické.

Obě tyto možnosti nastanou, když přijmeme tezi M. Gogacze či také obecné definice axiologie, které říkají, že hodnotné je to, co hodnotným nazveme, respektive čemu hodnotu přidělíme. Co tedy určuje pravdivosti hodnotícího soudu? Tischner říká, že je to objektivita. Pokud subjekt vypovídá pravdivý hodnotící soud, pak musí být tento hodnotící soud ve shodě s objektivní hodnotou. Akt soudu, ve kterém hodnotíme svět hodnot, je aktem sekundárním. Hodnotíme nikoli *že* hodnoty jsou, nýbrž *jak* jsou.

Můžeme tak říci, že ve světě axiologie existují dva významné akty:

- I. závazek,
- II. hodnocení.

Jak jsme ukázali, Tischner říká, že je to objektivita, co činí hodnotový soud smysluplným. Znamená to tedy především uznání objektivní existence hodnot. Teprve tehdy, když hodnoty objektivně existují, mohou existovat také smysluplné hodnotové soudy, které vypovídají o tom, jak hodnoty existují ve vztahu k člověku. Tischner píše: „*Hodnotící akty ještě nemohou vytvářet svět hodnot, neboť právě ony jsou podmíněny skrze tento svět hodnot a také vytvářeny skrze tento svět hodnot. Můžeme hodnotit pouze proto, že je nám dán z jedné strany akt odpovědi, z druhé hodnota, na kterou jsme odpověděli.*“ (Tischner 2002, 283).

Nyní je zapotřebí vysvětlit, jak hodnoty objektivně existují. Tischner považoval sebe sama za představitele školy fenomenologie. Na otázku, jak existují hodnoty, můžeme dát hned tři odpovědi:

- existují reálně,
- existují objektivně,
- existují pouze tehdy, když je jim v soudícím aktu přiznána existence.

Tischner se zřekl první a poslední možnosti. Hodnoty neexistují reálně, neexistují ani na základně hodnotících soudů. K tomu, aby se dopracoval k odpovědi, připomíná scholastickou zásadu: *ens et verum, ens et bonum, ens et pulchrum convertuntur*. Tyto tři zásady spojuje *convertuntur*, čili těsný vztah. Existuje tedy vztah mezi bytím a pravdou, bytím a dobrem, bytím a krásou. Tischner poukazuje na vztahy, které existují mezi bytím na jedné straně a pravdou, dobrem a krásou. Pokud by tomu tak nebylo, musel by redukovat vztahy na *intellectus et bonum, pulchrum et verum convertuntur*. (Tischner 2002, 267). Mezi bytím a dobrem, pravdou a krásou existuje vztah. Na takovém základě byl pak schopen konstatovat, že hodnoty jsou objektivním bytím. Nejsou subjektivní, nejsou reálné. Jsou objektivní, neboť některé hodnoty, teprve čekají na své uskutečnění. Hodnoty jsou objektivní, neboť zavazují člověka k odpovědnosti a ke konání.<sup>1</sup> Jsou objektivní, neboť jedna hodnota, například zkušenost pravdy člověka ve vztahu k jinému člověku, zavazuje rovněž k dobru.

## Člověk agatologická zkušenost

Vraťme se nyní k dvojí zkušenosti člověka. Tischner dělí lidskou zkušenost na:

- agatologickou,
- axiologickou.

Pokud hovoříme o agatologické zkušenosti, pak jí Tischner rozumí zakoušení světa jako místa, ve kterém není vše tak, jak by být mělo. To něco v této zkušenosti nejde přesným způsobem definovat. Zde člověk pouze zakouší svět, který by měl být pro něj dobrým. Avšak jeho zkušenost hovoří o tom, že tento svět není tím dobrým světem. Je světem, který také může být zlý. Stejným způsobem hovoří o kultuře. Člověk zakouší kulturu jako setkání s druhým člověkem. I zde může zakoušet druhého jako člověka, který v aktu setkání říká svým postojem: neboj se mě. Ale setkání s druhým člověkem může být zcela odlišné. Může být setkáním, které ohrožuje. Tato nejasná,

<sup>1</sup> V této souvislosti je možné spomenout personalistickou filosofii Emmanuela Mouniera, který programové personalistické učení tlumočí v postoji životního angažování (Pružinec 2014, 109-140).

nedefinovatelná zkušenost souvisí se svědomím. Individuum tuší, že svět a kultura by měly být pro jeho existenci dobré, ale nedokáže ještě vyjádřit jak. Přesto je toto agatologické zakoušení světa nesmírně podstatné, neboť ukazuje, že člověku jde o dobro. Jde mu o to, aby žil - jak to Tischner vyjádřil - v živlu dobra. Tischner současně tvrdí, že agatologická zkušenost je prvotní.

Svět se nám jako celek toho, co je, dává poznat nikoli jako axiologicky neutrální místo pobytu. Tischner přitom podtrhuje, že v této agatologické zkušenosti ještě není obsažen etický prvek, tedy ještě nám není dáno to, co máme nebo nemáme konat. Prvotní zkušenost je agatologická. V agatologické zkušenosti zakoušíme svět buď jako dobrý svět, anebo zlý. Tyto pojmy jsou axiologické. Tischner dále dodává, že negativní zakoušení světa vyvolává ihned reakci našeho rozumu. Naše mysl se přičí myšlence, že bychom měli žít ve zlém světě, ve zlé společnosti, se zlým člověkem či dokonce, že bychom sami byli těmi, kteří zlo činí. Tato vzpoura myslí člověka vůči zlému světu, kultuře, druhému člověku anebo zlu v člověku ukazuje, že zlo je něco, co člověk apriori odmítá. Nechce si připustit myšlenku, že by sám mohl být původcem jakéhokoli zla. Nikdo nechce svým pobytem participovat na zlu. Prvotní zkušenost je tedy agatologická a předchází zkušenosti etické.

Z této zkušenosti pak dále vychází axiologie, která je dána skutečností, že člověk jako myslící bytost začíná připisovat hodnotu tomu, co jej obklopuje, a na základě této připsané hodnoty začíná konat.

## Závěr

Soudobá filozofie, jak některé analýzy naznačují, je filozofií skeptickou. Filozofie hodnot a zvláště pak filozofie, jež by se snažila popsat jsoucno v kategoriích dobra, nejsou tak hojně zastoupené. Navzdory tomu je patrné, že agatologie a axiologie byly ve filozofii přítomny již ve chvíli zrodu samotné filozofie. Ačkoli filozofie, zvláště pak filozofie dobra, se postupně stala tématem, jež dále převzala a rozvíjela teologie, je potřebné se k tomuto tématu z filozofického stanoviska vrátit. Důvodů je mnoho. Prvním je zkušenost, která v dějinách dvacátého a dvacátého prvního století sehrála velikou roli. Tou zkušeností je problematika dobra a zla ve stínu Auschwitz. Tím, kdo tuto problematiku rozvíjel, byl polský filozof a teolog Józef Tischner. Jeho přínosem je poukázání na objektivní existenci hodnot. Dalším velice důležitým přínosem jeho filozofie je popis zkušenosti, která vzniká ve chvíli setkání člověka se světem a s kulturou. Tato zkušenost je zásadně dvojí. V prvé řadě jde o zkušenost agatologickou, která vyplývá z morálního svědomí člověka. Setkání se světem je vždy pojímáno jako setkání se světem dobrým nebo se světem zlým. Díky této zkušenosti člověk zakouší nějak svět, který se mu odkrývá jako struktura nejen z pohledu ontologického, ale zároveň jako struktura agatologická. V dalším kroku v aktech soudu popisuje toto odkrývání světa. V té chvíli, kdy v hodnotícím aktu souzení člověk hodnotí hodnoty, ukazuje, jak tyto hodnoty významné tyto hodnoty pro jeho vlastní existenci jsou. Za největší přínos Tischnerovy filozofie považujeme především znovuobjevení filozofie hodnot. A především pak filozofii dobra.

## REFERENCES

- Adorno, Wiesengrund Theodor.* 2009. Schéma masové kultury. Praha.
- Gadacz, Tadeusz.* 2009. Historia Filozofii XX Wieku. Nurty. Tom II. Kraków.
- Hernas, Adam.* 2016. Pod jakimi warunkami możliwa jest dzisiaj filozofia wartosci? <http://jozefischner.pl/aktualnosci/item/239-pod-jakimi-warunkami-mozliwa-jest-dzisiaj-filozofia-wartosci-tekst-dr-adama-hernasa.html>.
- Jeremias, Joachim.* 1966. Abba. Vandenhoecku. Göttingen.

- Kittel, Gerhard. 1986. Teologický slovník k Novej zmluve. Svazek I. Bratislava.
- Merriam - Webster Dictionary. 2017. Merriam - Webster Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/agathology>
- Nestle, Eberhard. - Aland, Kurt. 1979. Novum testamentum graece et latine. Stuttgart.
- Patočka, Jan. 1991. Platón. Přednášky z antické filozofie. Praha.
- Parmenides. 1998. Περι φυσειος. In MARTINKA, Jaroslav. Antológia z diel Filozofov. Predsokratovci a Platón. Bratislava.
- Platón. 1979. Ión. In Dialogy o kráse. Praha.
- Plato. 2017. Κρατυλος [Cratylus]. In Perseus Collection. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3d-Crat>.
- Plato. 2017. Παρμενίδης [Parmenides]. In Perseus Collection. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3d-Parm>.
- Prach, Václav. 1993. Řecko-český slovník. Praha.
- Prodikos z Keosu. 2017. Ὀραι [Memorabilia]. In Perseus Collection. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Xen.%20Mem.%202.1.21&lang=original>
- Pružinec, Tomáš. 2014. Emmanuel Mounier. In Králik, Roman et al. Päť mysliteľov. Ljubljana, 109-140.
- Souček, Josef Bohumil. 1997. Řecko-český slovník k Novému zákonu. Praha.
- The Online Etymology Dictionary. 2017 [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=agathism](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=agathism).
- Tischner, Józef. 2008. Etyka a historia. Wykłady. Kraków.
- Tischner, Józef. 2001. Filozofia dramatu. Kraków.
- Tischner, Józef. 2002. Myślenie według wartości. Kraków.
- Tischner, Józef. 2001. Spór o istnienie człowieka. Kraków.
- Weischedel, Wilhelm. 1999. Skeptická etika. Praha.

SUMMARY: THE PROBLEM OF A PERSON IN THE PHILOSOPHY OF JÓZEF TISCHNER (THE ENCOUNTER OF SLAVONIC TRADITION AND WESTERN PHILOSOPHICAL TRADITION). The main aim of the article is to introduce the philosophy of person in the thinking of Józef Tischner. He was a Polish Roman Catholic priest, a philosopher and a professor of philosophy and ethics. His personal philosophy was influenced by the famous phenomenologist Roman Ingarden. Józef Tischner and his professor Roman Ingarden became the most famous Slavonic followers of the School of Phenomenology. Tischner's understanding of phenomenological philosophy was formed by Ingarden's ideas.

The problem of being and especially the problem of person was derived from the perspective of phenomenology. Józef Tischner published two books in which he described his philosophy of person. The first book is *The Philosophy of Drama* and the second book is *Controversy over Human Existence*. The main question of his philosophy is as follows: How can we see a person in another human being?

His radical question is related to the scepticism following the Second World War. He postulated the axiom that every person might be identified as a person in the act of encounter. In the act of encounter, one human being meets another human being. It is only this meeting and looking into the eyes of another person that establishes the encounter with another being as a person. Tischner thought that the real relationship between one human being and another human being was activated in the act of a face-to-face encounter.



LUCJAN KLIMSZA

PhDr. ThDr. Lucjan Klimsza, PhD.  
University of Ostrava  
Pedagogical Faculty  
Department of Civic Education  
Fráni Šrámka 3  
Ostrava-Mariánské Hory, 709 00  
Czech Republic  
lucjan.klimsza@osu.cz

## RECENZIE / BOOK REVIEWS

FEBER, Jaromír – RUSNÁK, Peter (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí. Acta Moralia Tyrnaviensia VII.* Trnava: Filozofická fakulta. Trnavská univerzita v Trnave, 2017. 352 s. ISBN 978-80-568-0067-6.

Koncom roka 2017 mohla odborná, ale aj širšia verejnosť privítať vydanie zborníka štúdií s názvom *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. Na knižnom trhu nie je o zborníky až taká núdza, avšak téma tohto zborníka vonia vzácnosťou. Slovanská filozofia nie je na Slovensku až tak reflektovaná, ako by si v skutočnosti zaslúžila, a tak už len samotná snaha, ktorá prispieva k osvete v tejto téme je vzácna. Navyše, samotný zborník je pluralitnou škálou rôznych úvah z rôznych odborov a dýcha interdisciplinárnosťou, čo je dôvodom navyše k jeho oceneniu. Pováčšine v ňom nájdeme úvahy filozofickej proveniencie, no zastúpenie majú rovnako etické, teologické, politologické, kulturologické a literárne úvahy. Zborník čiastočne obsahuje aj bio-etické a sociálno-psychologické úvahy. Interdisciplinárne rozmedzie témy je teda veľmi kladnou a rozhodne obohacujúcou stránkou zborníka. Jeho samotným zámerom je „poukázať na originálne prepojenie filozoficko-antropologických tendencií v ruskej filozofii 20. storočia“ a na „ich systematické spracovanie so zreteľom na dopad týchto ideí na filozofické myslenie 20. storočia a súčasnosti“ (s. 10), čo je aj v plnej zhode s projektom Vedeckej a grantovej agentúry MŠ (č. 1/0375/16) „Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia“, v rámci ktorého je zborník zostavený. Podstatná časť príspevkov ide plne v línii tohto zámeru. Niektoré príspevky však neodrážajú ani v najmenšom prepojenie na ruskú filozofiu, čo sa vymyká explicitne deklarovanému zámeru. Niektoré osobnosti, ktorým sa tieto príspevky venujú, vo svojom myslení a vo svojej tvorbe veľmi skromne reflektovali ruské myslenie, resp. nijako ho hĺbkovo

neanalyzovali, a navyše paradigmaticky vychádzali z čisto západného myslenia. Z druhej strany, samotný názov zborníka naplno otvára možnosť tomu, aby sa aj takýmto osobnostiam dal priestor. Obsah príspevkov zameraných na tieto osobnosti svedčí o náležitosti takéhoto rozhodnutia, zvlášť ak ide o osobnosti, ktoré svojimi reflexiami o človeku naozaj vtlačili do slovanského prostredia silnú pečať. Niektoré príspevky sú zamerané na analýzu alebo len jednoducho na prezentáciu obsahového posolstva vybraného mysliteľa v jeho integritnosti, iné príspevky sú viac-menej tematické, t. j. sledujú určitý predmet či problematiku bez toho, aby sa zamerali na konkrétnu osobu a jej odkaz, ako napr. príspevok Reného Baláka (Obraz Boha verus obraz človeka v transhumanistických biomanipuláciách) alebo príspevok Kataríny Vurčíkovej (Aspekty morálno-pedagogickej formácie v slovenskom kultúrnom prostredí), či príspevok Lindy Machovej (Sociálno-psychologické a sociologické aspekty dopingu. Antropologický profil športovca). Zostavovatelia zborníka explicitne deklarujú „ambíciu predstaviť [...] antropologicko-morálny aspekt slovanského myslenia“ (s. 10), a preto aj tieto príspevky sú náležitou súčasťou zborníka a majú v ňom nepochybne svoje miesto. Navyše, posledné dva príspevky evokujú komplementárnosť teórie a praxe a zvecnenie filozofických úvah do aplikačných rozmerov.

Zostavovatelia zborníka pravdivo konštatujú, že „Idey v zborníku uvádzaných ruských filozofov nie sú ešte stále slovenskej odbornej, o to viac laickej verejnosti, známe. Prakticky totiž neexistujú preklady pramennej ani sekundárnej literatúry v slovenskom jazyku“ (s. 10). Z druhej strany, istý počet prekladov pramennej, ako aj sekundárnej literatúry po roku 1989 aj do slovenského jazyka predsa len podnecuje k väčšiemu optimizmu, než to vidia zostavovatelia. Zborník, ktorý obsahuje dvadsaťsedem príspevkov, z toho tri v ruskom jazyku, tri v českom jazyku a jeden príspevok v anglickom jazyku, je rozhodne publikáciou, ktorú treba uvítať a oceniť.

Zborník ponúka širokú škálu reflexií na analýzu diel a myšlienkového posolstva rôznych veľikánov, najmä ruských, resp. ukrajinských. Alexandr Rybas sa zameriava na človeka ako na problém pozitivistickej filozofie v Rusku na začiatku 20. storočia (Человек как проблема позитивной философии в России начала XX века). Igor Jevlampijev analyzuje myšlienku personality vo filozofii Borisa Čičerina (Представление о личности в философии Бориса Чичерина). Gennadij Aljajev rozoberá filozofickú antropológiu Semjona Franka (Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка). Ryszard Moń sa pokúša reflektovať etické dilemy a ich prekonávanie v súvislosti s problémom zla v dielach Leva Tolstého a literáta a filozofa Ivana Alexandroviča Iljina (Tolstoy or Ilyin? Ethical Dilemmas Over Counteracting Evil by Force). Zlatica Plašienková analyzuje poviedku „Sen smiešneho človeka“ od Fiodora Michajloviča Dostojevského, v ktorom načrtáva Dostojevského filozofiu človeka (Dostojevského zápas o človeka: niekoľko poznámok k poviedke *Sen smiešneho človeka*). V príspevku Jaromíra Febera sa čitateľ stretne s introdukciou do antropológie mysliteľov ruskej náboženskej filozofie, najmä Nikolaja A. Berďajeva, Leva I. Šestova a Semjona Franka (Reflexe člověka v ruské filozofii). Nad etickými myšlienkami v dielach komunistického revolucionára Leva D. Trockého sa zamýšľa Andrzej Kobyliński a upozorňuje na totalitné systémy 20. storočia (The Marxist Concept of Revolutionary Morality According to Leon Trotsky). Alžbeta Dufferová predkladá ateistické a teistické postoje ruských akademikov k otázkam človeka a zamýšľa sa nad ich vnímaním Európy, viery a vedy (Aspekty člověka v súčasnej ruskej filozofii a pokus o ich zdôvodnenie). Opierajúc sa o tézy Nikolaja A. Berďajeva Tomáš Pružinec predkladá reflexiu, v ktorej sa pokúša načrtnúť kontúry skúmania kritickej súvzťažnosti človeka a techniky (Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva). Peter Nezník sa zameriava na pomerne

zložitú filozofiu Leva Šestova (Vec Šestov) a Peter Grečo evokuje historické a súčasné politické kontúry odvolávajúc sa na Nikolaja A. Berďajeva (Je liberálna demokracia optimálne politické zriadenie? Apoteóza demokracie v kontexte filozofie Nikolaja Berďajeva). Fenoménom intelektuálnych dvojníkov, na ktorý poukázal profesor Maslin, sa venuje Ondrej Marchevský, ktorý sa snaží komparovať názory a tvorivé postoje N. K. Michajlovského, P. K. Lavrova a P. N. Tkačova (Koľko tváří mají ruskí národníci? Aktuální slovenský pohľad na problematiku intelektuálnych dvojníkov). Posledný príspevok, ktorý je priamo z oblasti ruských filozofov je príspevok Petra Rusnáka. Ten predkladá reflexiu o pozitivizme Pavla A. Florenského, v ktorej chce upozorniť na jeho revolučné názory v oblasti metodológie vied (Človek, veda a technika. Poznámky k Florenského reflexii pozitivizmu).

Pokiaľ ide o príspevky, ktoré sa zameriavajú na analýzu diel alebo tvorby slovenských a českých osobností, alebo o ich súhrnné predstavenie, predmetný zborník predkladá postavy viac či menej známe. Pokiaľ ide o slovenské osobnosti, paleta ich zoznamu je rôznorodá: Helena Hrehová predstavuje Jána Korca ako svedka integrity filozofie a teológie (Človek – jeho dignitas a mystérium – v myslení kardinála Jána Chryzostoma Korca), Andrej Rajský reflektuje kultúrnosť a jej sedem znakov v myslení Ladislava Hanusa („Slovenský Guardini“. Človek ako kultúrna bytosť vo filozofii Ladislava Hanusa). Eva Orbanová predstavuje Andreja Žarnova a jeho básnickú tvorbu (Andrej Žarnov – svedok viery a pravdy) a Karol Orban zase osobnosť Antona Hlinku (Osobnosť v slovenskej žurnalistike don Anton Hlinka). Pavol Krištof prispieva do zborníka témou politického myslenia u Jonáša Záborského (Nacionalizmus Jonáša Záborského), Katarína Mária Vadíková analyzuje profil Slováka v básnických skladbách Sama Chalupku (Axiologicko-aretologický profil Slováka podľa Sama Chalupku), Radka Minarovičová predstavuje dielo Viliama Turčányho (Prírodné motívy a reflexia človeka v lyrickej tvorbe Viliama

Turčányho) a Romana Puškelová tému človeka a kultúry v diele Milana Hamada (Profesor Milan Hamada, človek písanej kultúry).

Pokiaľ ide o české osobnosti, tým sa zborník venuje v troch príspevkoch. Ich témy majú svoje hlboké antropológicko-filozofické poslanstvo. Josef Dolista poukazuje na postavu Bohuslava Reynka a sústreďuje sa na tému bolesti, utrpenia a smrti v jeho v dielach (Smysl lidského utrpení a víry v myšlení Bohuslava Reynka). Markéta Švamberk Šauerová si za predmet svojej reflexie vyberá tému reflexie profesionality pedagóga a opiera sa o osobnosť Františka Tomáška a o jeho diela (Reflexe osobnosti pedagoga v díle kardinála Františka Tomáška a její význam pro současnou edukační praxi). Branislav Čaniga sa zameriava na myslenie Tomáša Špidlíka a prispieva témou humoru, optimizmu a radosti v jeho dielach (Umenie útechy a zmysel pre humor v živote a v myslení).

Záver Zborníka patrí recenziám dvoch odborných publikácií vydaných Ostravskou univerzitou: *Křížovaty antropologie – změny paradigmát. I. díl Počátky antropologického myšlení* a *Svět duchovní kultury. Filozofická analýza institucionalizovaných forem*. Ich autorom je Peter Rusnák.

Doc. PhDr. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.  
Constantine the Philosopher University  
in Nitra  
Slovakia

**HLAVINOVÁ TEKELIOVÁ, Dominika.** (ed.) *Svätojakubská cesta v umení a cestovnom ruchu*. Nitra : UKF FSS, 2017. 189 s. ISBN 978-80-558-1263-2

Skvelým dôkazom manažérskej agility a myšlienkového stimulatívnosti vedeckých pracovníkov Fakulty stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre, konkrétne Ústavu stredoeurópskych jazykov a kultúr a Katedry cestovného ruchu i v spojení s ďalšími participantmi (Fórum Jakubskej cesty a Mesto Nitra), je zborník

z medzinárodnej vedeckej konferencie s názvom Svätojakubská cesta v umení a cestovnom ruchu. Tematicky mimoriadne zaujímavý zborník stavia na funkčnom prepojení fenoménu estetickej i pragmatickej, aby vo finálnom výsledku vznikol pred očami jeho recipientov plastický obraz skúmanej problematiky. Plasticitu obrazu tzv. svätojakubskej cesty v zborníku zabezpečili odborníci z rozmanitých vedných oblastí, pričom práve aplikovaná metóda odbornej multiperspektivity – multioptickosti – je nielen funkčná, ale aj mimoriadne účinná, pretože prináša recipientovi synergický efekt.

Jednotlivé príspevky v zborníku majú zväčša podobu štúdií, v ktorých sa autori venujú nastolenej problematike, pričom jej uchopenie je determinované ich špecifickou odbornou intenciou. Štúdie sú pestrou ponukou módu ich singulárneho vnímania a reflektovania danej témy.

Kľúčový význam pre adekvátne reflektovanie danej tematiky má vstup do uvedenej problematiky z pera Gerharda Weaga v príspevku s názvom Jakubská cesta na Slovensku a historický kontext. Autor v ňom načrtáva nielen podstatu danej problematiky, jej dôležitosť či nadčasový význam, ale akcentuje aj fenomén historicity. Ten je zároveň integračným „gestom“ všetkých príspevkov, pretože ho nemožno v nijakom prípade obísť. Prepája totiž minulostnú dimenziu (spojenú so sv. Jakubom) s aktuálnou.

Teologický pohľad na problematiku tzv. svätojakubskej cesty predstavuje príspevok Mons. Františka Rábeka, ktorý reflektuje fenomén putovania na posvätné miesto Compostela v Španielsku dvojaspektivne, teda z aspektu fyzickej námahy i duchovných superficítov (pokoj, harmónia, pokánie, uzdravenie atď.), pretože práve rôzne druhy sebaaprekonávania počas púte prináša jej účastníkom obohacujúcu sociálnu i duchovnú energiu i synergiu.

Literárny aspekt v danej téme predstavil vo svojej mimoriadne podnetnej štúdií Ján Gallik, ktorý skúmal motív putovania nielen v súčasnej poetickej tvorbe Teodora Križku, ale

aj v tvorbe slovenského modernistu I. Kraska a v literárnej „produkcii“ významného maďarského spisovateľa Endreho Adyho.

Prepájanie teologického, náboženského i pragmatického aspektu (pútnický cestovný ruch) predstavuje zaujímavý príspevok Jána Knapíka, ktorý predostrel autentickú výskumnú vzorku účastníkov púte do Compestely, a to prostredníctvom ich osobných výpovedí, zážitkov i získaného (seba)poznania. To sa v konečnom výsledku pretavilo do finálneho pocitu ľudského alebo duchovného „zisku“ účastníkov púte a do pozitívneho stimulu pre ich ďalší osobný či púťou aktivovaný verejný život so zacielením na konanie dobra.

Nezanedbateľný aspekt zo sveta umení predstavuje príspevok Kataríny Džunkovej, ktorý je venovaný dejinám európskej hudby (v rámci jej podnetného skúmania významnej pamiatky Kódex Calixtinus), no nesporne zaujímavé je aj hodnotenie a reflektovanie výtvarného aspektu, „zhmotneného“ v odbornej štúdii troch autoriek o Kostole sv. Jakuba, ktorý predstavuje raritnosť, a to nielen v európskom, ale i vo svetovom kontexte.

Medzinárodný aspekt konferencii zabezpečila účasť viacerých odborníkov z iných krajín (Švajčiarsko, Nemecko, Rakúsko, Francúzsko, Česko, Poľsko, atď.), ktorí sa zamerali na prvé putovania z Čiech do Compostely (Pavel Štěpánek) i na legendy o svätých (hlavne na stredoveké legendy a zázraky sv. Jakuba de Voragine). Emil Mendyk zacielenil svoju pozornosť na sv. Jakuba v zmysle antropologickom, aby poukázal na aktuálnu potrebu človeka, a to na vykročenie človeka z „pút“ egoizmu a smerovania k solidarite, čo z jeho pohľadu bude nesporne predstavovať duchovnú „renesanciu“ Európy. A to je – popri mnohých iných aspektoch – aj významný geopolitický aspekt v zmysle zabezpečenia plnohodnotnosti života na európskom kontinente. Príspevok Reginy M. Preslmairovej v angličtine prináša reflektovanie ekologického aspektu danej problematiky, čo je v súčasnej dobe zvlášť dôležité.

Nesporne potrebný literárno-filozofický aspekt „dodala“ zborníku štúdia Magdy

Kučerkovej, ktorá mimoriadne zaujímavou reflektovala problematiku bytia človeka (homo viator – migrujúce bytie človeka) ako putovania k transcendentnu, pričom v danom kontexte sa javí aj tzv. svätajakubská cesta ako alegorická cesta, teda cesta premeny, obratu človeka, a to nielen v zmysle náboženskom, ale i ľudskom.

Zborník by nebol celostným obrazom témy, keby sa v ňom neobjavil aj príspevok Z. Dzurňákovej a D. Uharčekovej-Pavúkovej, ktorý predstavuje veľmi dobré poznanie i reflektovanie svätajakubskej tematiky z aspektu ikonografie, výtvarného zobrazenia a analýzy architektonických objektov venovaných sv. Jakubovi Staršiemu, tzv. Maurobijcovi. Ide o kvalitnú odbornú reflexiu kultu sv. Jakuba v neskorogotickom umení Spiša.

Reflexie E. Lehoňákovej o Kostole sv. Jakuba v Levoči ako o kultúrnom fenoméne v stredo-európskom umení predstavujú tento kostol ako priestor pre geniálne dielo Majstra Pavla – novátorský oltár, ktorý predstavuje svetový skvost (drevený gotický oltár s výškou 18,62 m a špecifickým spôsobom využitia odrazu svetla a tieňa).

Dôležitou dimenziou – filatelistickou – obohatil zborník Milan Šajgalík, pretože aj tá dotvára komplexitu obrazu a význam Svätajakubskej i Cyrilo-metodskej cesty, a to prostredníctvom virtuálnej púte do Compostely v podobe poštových známok, pohľadníc, mapiek pútnických miest či samolepiek.

Bonusom v tomto zborníku je recenzia 56 esejí o poézii s názvom Básně a místa od M. Kamenčíka, ktoré vyšli v Prahe v roku 2015 a predstavujú literárnu topografiu miest. Možno to označiť za básnické mapovanie miest, básnický atlas či takpovediac poetickú geografiu. Autor prepája motív putovania s umeleckou literatúrou, dejinami i turistikou. Ide tu o synergiu všetkého uvedeného a tento efekt prináša čitateľovi absolútny pocit povznesenia i zážitok (K)krásky – pozemskej i Božej, pretože BOH je synonymom KRÁSKY.

Na záver možno konštatovať, že interdisciplinárne koncipovaný zborník príspevkov



s názvom Svätajakubská cesta v umení a cestovnom ruchu má obrovský význam nielen pre prehĺbenie poznania a aktuálne reflektovanie našej európskej kresťanskej tradície, ale aj z aspektu potreby výraznejšieho stimulovania „renesancie“ našej, žiaľ, už veľmi upadajúcej európskej duchovnej a kultúrnej dimenzie. Pod tento žalostný stav sa „podpísali“ agresívne vplyvy neoliberalizmu a mimoriadne negatívnych trendov globalizácie, ktorých primárnym cieľom je absolútna relativizácia najpodstatnejších hodnôt života, kresťanských zvlášť. Zostavovatelia zborníka Svätajakubská cesta v umení a cestovnom ruchu z Ústavu stredo-európskych jazykov a kultúr Fakulty stredo-európskych štúdií UKF v Nitre si dlhodobo

uvedomujú potrebu opätovne dávať kľúčové kresťanské hodnoty do pozornosti odbornej i širšej verejnosti, o čom svedčia aj ich časté medzinárodné vedecké konferencie a publikačné aktivity so zameraním na skúmanie problematiky tzv. katolíckej moderny. A toto ich nesporne pozitívne úsilie treba – v kontexte prebiehajúceho a megamédiami podporovaného celosvetového procesu zhubnej deaxiologizácie – jednoznačne oceniť.

doc. PhDr. Marta Germušková, CSc.  
Prešov University in Prešov  
Slovakia

# NEKROLÓG / NECROLOGY

## Za profesorom Michalovom

Dňa 15. marca 2018 odišiel zo života jeden zo zakladateľov Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre prof. RNDr. Jozef Michalov, DrSc. vo veku nedožitých 85 rokov. Zanechal dielo nebývalo inšpiratívne.

Narodil sa 14. júla 1933 v Ostrom Grúni, kde absolvoval základnú školu. Následne pokračoval v štúdiu v Žarnovici a Novej Bani a stredoškolské vzdelanie ukončil na Gymnáziu Andreja Sládkoviča v Banskej Bystrici. Po skončení gymnázia absolvoval odbor fyzika na Prírodovedeckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Po ukončení univerzitného štúdia pôsobil ako pedagóg na stredných školách v Novom Meste nad Váhom a Trenčíne. Od 1. septembra 1961 nastúpil ako vedecký pracovník na Ústav experimentálnej medicíny Slovenskej akadémie vied (neskoršie premenovaný na Ústav normálnej a patologickej fyziológie SAV). V júli 1968 obhájil kandidátsku prácu a získal vedeckú hodnosť kandidáta fyzikálnych vied (CSc.). V auguste 1970 prešiel pracovať na Botanický ústav SAV, kde pôsobil do 1. novembra 1991. Vedecká hodnosť doktora fyzikálnych vied (DrSc.) mu bola udelená 27. apríla 1992 rozhodnutím Vedeckej rady Univerzity Komenského v Bratislave.

Život profesora Michalova je však príbehom vedca, ktorý prostredníctvom znalostí z viacerých vedných odborov pátral po hlbšom zmysle tohto sveta. V roku 1969 tajne vstúpil do Spoločnosti Božieho Slova a o desať rokov bol tajne vysvätený za rímskokatolíckeho kňaza v poľskom Plocku. Pastoračiu vykonával po roku 1989 vo viacerých bratislavských farnostiach (Kostol svätého Ladislava, Blumentál, Kostol Najsvätejšej Trojice a u Milosrdných bratov).

Kdesi v prieniku týchto dvoch svetov sa realizovala ďalšia dimenzia jeho diela. Po roku 1989 začal účinkovať aj ako vysokoškolský pedagóg. Najprv pôsobil v roku 1991 na Vysokoj vojenskej pedagogickej škole v Bratislave a od februára 1994 na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre, kde prednášal filozofické a teologické disciplíny na Katedre etiky a katechetiky. Tu sa habilitoval a inauguroval. Od roku 2006 sa podieľal na kreovaní nového výskumného pracoviska Filozofickej fakulty UKF v Nitre – Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda a v roku 2008 stál pri zrode medzinárodného vedeckého časopisu Konštantínove listy. Profesor Michalov bol zostavovateľom niekoľkých zborníkov a autorom viacerých monografií. V roku 1999 publikoval *Život z pohľadu evolúcie a kreácie*. Z oblasti filozofie mu vyšlo niekoľko monografií – *Ranokresťanská filozofia* (2000), *Scholastická filozofia* (2002), *Filozofia renesancie a baroka* (2004), *Dejiny filozofie 19. storočia (pozitivismus, hegllovstvo, novokantovstvo)* (2010), dvojdielne *Dejiny filozofie 20. storočia* (2013). V roku 2015 publikoval *Národ a jeho učiteľia. Dejiny kristianizácie Slovákov* a naposledy v roku 2017 mu vyšla publikácia *Kresťanstvo pre každého*. Okrem toho je autorom viacerých katechetických príručiek – *Sedem sviatostí, Sedem hlavných hriechov, Sedem darov Ducha svätého, Šesť hlavných právd kresťanskej viery, Desatoro a päťoro prikázaní* atď.

Jozef Michalov mal kladný vzťah k prírode a bol aktívnym horolezcom. Od roku 1968 vykonával funkciu tajomníka Slovenského horolezeckého zväzu JAMES až do roku 1980, keď bol zvolený do funkcie podpredsedu tohto športového zväzu a v roku 1983 za jeho predsedu.

Svoju inšpiratívnu vitalitu si zachovával do konca života. Bol človekom charakterným, viero- hodným, náhľadovo pevným, pričom dokázal rešpektovať i názorovú pluralitu, so silným vzťahom k solidarite. Poznal súvzťažnosti profánneho i sakrálneho a vedel aj precítiť hĺbku slovenskej identity. V tomto duchu vychovával i svojich študentov a kolegov. Pestrá tvorba a všetky aktivity

Jozefa Michalova sú svedectvom dlhej cesty k intelektuálne vyzretej osobnosti, ktorá je modelovým príkladom interdisciplinárneho vedca a intelektuála s výrazným spoločenským poslaním, resp. univerzálnou úlohou humanizovať spoločnosť.

Čeť jeho pamiatke!

Martin Hetényi – Peter Ivanič  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Slovakia



**Cyril and Methodius  
Route**